



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**El camino de la felicidad:
La reforma de la conciencia política árabo-islámica en
el pensamiento de Al Farabí**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

EDGAR DANIEL MALDONADO JUÁREZ

ASESOR DE TESIS:

RAFAEL ÁNGEL GÓMEZ CHOREÑO

CIUDAD UNIVERSITARIA

MÉXICO D. F. 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

AGRADECIMIENTOS:

A mis Padres, Lidia y Sergio, por todo lo que he recibido de ustedes. Gracias mamá, por tu inmenso amor y por alentarme siempre a no darme por vencido; gracias papá, por tu cariño y por mostrarme con tu ejemplo que es necesario un grande esfuerzo para salir adelante.

A mis hermanos, Aura, Rocío, Isabel y Sergio, por el cariño y la paciencia que me han tenido todo este tiempo y porque, a pesar de los días difíciles, todavía nos tenemos los unos a los otros.

A mis amigos: Gracias Alejandra, por hacerme ver mis errores y mis defectos, por tu compañía y tu cariño, pero sobre todo, gracias por tu sinceridad (*sadiqatī*) y por tu confianza (*anīsatī*), por eso eres doblemente una querida amiga. Pocas cosas como tu amistad le han dado sentido a la palabra felicidad. Estoy feliz de haberte conocido. Gracias a mis dos hermanos, Alberto y José Carlos, porque con ustedes comencé a abrir los ojos y a pesar del paso del tiempo seguimos aún en este camino que es la amistad. Nada sería lo mismo sin ustedes. Gracias a Martha, por escucharme y comprenderme, y por enseñarme la tenacidad y el esfuerzo necesario para ser una gran persona, te admiro y estoy enormemente agradecido por tu amistad. Gracias Chuchin, por la mot... no, digo... por las locuras y los buenos momentos, por tu sinceridad y tu sencillez, y por tu grandiosa amistad. También gracias, Eduardo, por los años de amistad y de diálogo filosófico. Gracias a Rocío, por los días y las noches de risas, enojos, cafés y frías; y sobre todo por soportar mis arrogancias y mis tonterías, gracias por tu sincera amistad. Gracias a Marisela, también has tenido que soportar mis extravíos, pero a pesar de todo, tu sinceridad ha sido un gran tesoro, procura mantenerla pero sin tanto sarcasmo. Gracias a Lulú, por ofrecerme tu amistad y tu confianza. También quiero agradecer a mis queridos compañeros de la facultad que he conocido a lo largo del largo tiempo que he pasado en ella: a Mario, Lilian, Darío y Quique, aunque cada quien tomó su camino, estoy seguro que los momentos que pasamos juntos seguirán como huellas imborrables en mi memoria. Gracias a Alexis, por ser un gran maestro y amigo, sin duda que ha sido un *démon* favorable el que ha hecho cruzar nuestros caminos. Y Gracias a Sandra, por no mordirme y no enojarse por aparecer hasta el final... no es cierto, gracias simplemente porque te gusta *snoopy*.

Quiero agradecer a mi querido maestro y amigo Rafael Ángel Gómez Choreño, muchas gracias por tu interés en mi proyecto, este trabajo no sería lo mismo sin tu acompañamiento y tu asesoría; gracias por tu apoyo y tu confianza, pero sobre todo por tu sinceridad intelectual y el compromiso que siempre mostraste con mi trabajo.

También quiero agradecer a mis profesores de árabe Delia Ramos Solís, que me abrió las puertas a esa bella lengua y que me ha brindado su amistad; y gracias al profesor Jalid Chami, cuya ayuda ha sido inestimable, gracias por su apoyo y su aliento, usted es sin duda un ejemplo que me inspira el más profundo respeto y admiración.

Finalmente, me gustaría agradecer a los profesores Teresa Rodríguez, Ernesto Priani, Edgar Morales y Carlos Oliva por su minuciosa lectura de este trabajo; sus comentarios me han ayudado para revisar varios pasajes de la tesis y fortalecer la argumentación. Muchas gracias.

Para mi Mamá y mi Papá, a quienes les debo todo.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	P. 9
CAPÍTULO I. LOS PROBLEMAS POLÍTICOS COMO FUENTE DEL PENSAMIENTO ISLÁMICO	P. 25
1.1 El nacimiento de la conciencia política islámica	P. 27
1.2 La transmisión del conocimiento antiguo y el desarrollo del pensamiento islámico	P. 35
1.3 El pensamiento islámico y la <i>Falsafa</i> : Al Kindí	P. 48
1.4 Al Farabí: El maestro segundo	P. 63
CAPÍTULO II. LA ORIENTACIÓN POLÍTICA DEL PENSAMIENTO DE AL FARABÍ	P. 75
2.1 La voluntad y sus fines	P. 80
2.2 Pensamiento y lenguaje	P. 89
2.3 La conciliación entre Platón y Aristóteles	P. 99
2.4 La felicidad como horizonte de perfección	P. 115
CAPÍTULO III. LA NOCIÓN DE LO POLÍTICO	P. 127
3.1 La asociación y la ciudad	P. 132
3.2 El alma de la ciudad	P. 142
3.3 Lo corpóreo de la ciudad	P. 153
3.4 La religión y la ciudad	P. 165
CAPÍTULO IV. LA CIUDAD VIRTUOSA	P. 175
4.1 La fundación de la ciudad virtuosa	P. 183

4.2 De la política de la verdad a la política de la virtud	P. 190
4.3 La religión virtuosa	P. 202
4.4 La emigración a la ciudad virtuosa: El camino de la felicidad	P. 213
CONCLUSIONES	P. 221
BIBLIOGRAFÍA	P. 229

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo deriva de la inquietud de pensar la importancia de la filosofía en nuestro tiempo. Pero dicho así, de una forma tan vaga, habría que precisar que la preocupación es de una índole tal que se nos puede escurrir de entre los dedos la fuerza dramática que tiene: como cualquier otro habitante del mundo que ha vivido la primera década del siglo XXI, he atestiguado el recrudecimiento de una violencia perpetrada como nunca antes contra seres humanos de todo el mundo, el crecimiento de la abismal desigualdad económica entre individuos y entre grupos sociales, la idolatrización de la autodestrucción como forma de vida humana y su praxis —la de la guerra de todos contra todos—; en fin, la consolidación de aquello que Adorno caracterizó de una forma acertada como “vida dañada”; y ante esta vida lastimada, lacerada, destrozada, humillada, me preguntaba: ¿qué importancia tiene entonces la filosofía?, ¿para qué la filosofía?, ¿puede hacer algo realmente contra la barbarie triunfalmente instaurada en el mundo?, ¿o por el contrario, es tan sólo un frívolo componente de la cultura que no guarda ningún compromiso con el sufrimiento humano? Y viéndolo ahora, de manera retrospectiva, quizá fue el contexto histórico el que me obligó a voltear a una civilización en el que el problema de la naturaleza, alcances y limitaciones de la filosofía habían sido siempre un problema patente para muchos de quienes pertenecieron a dicha civilización.

En el siglo iniciado con la caída de las torres gemelas, la guerra criminal lanzada contra Afganistán e Iraq, la continuidad de la destrucción silenciosa del pueblo Palestino, la apertura de más frentes de guerra en Pakistán, Libia y Siria, el mundo islámico tenía que ser un problema para alguien que se preguntara por todo aquello que puede representar una resistencia a la feroz barbarie que se cierne sobre la humanidad. Su complejidad misma lo hacía un territorio fértil para preguntarse de modo serio hasta donde la oposición entre religión y secularización, instaurada por la ideología liberal como sacrosanto dogma, era suficiente para explicar las múltiples formas de praxis que nos encontramos a lo largo de todo ese complejo mundo que denominamos “islámico”, unas veces resistiendo a la lógica demencial de la dominación instaurada, otras colaborando con ello. Y es ahí donde entra parte de la importancia de este contexto problemático, porque si bien el lector no encontrará un análisis sobre el mundo islámico

contemporáneo ni moderno, sí encontrará en cambio el resultado de que haya captado que todas estas inquietudes sobre la vida de la humanidad en nuestros días, el mundo islámico y el papel de la filosofía frente a las innumerables barbaries humanas, podían situarse de mejor manera como una serie de problemas de índole político.

En efecto, preguntarme por el papel de la filosofía para la vida humana llevaba irremediamente a cuestionar hasta dónde la filosofía es un bien particular del propio filósofo, o de su propio gremio: si la filosofía puede tener o construir respuestas a la pregunta sobre cómo se ha de vivir de la mejor manera, ¿habría que ser filósofo para beneficiarse de esas respuestas, ya que éstas no serían asumidas por el resto de los seres humanos, debido a su ignorancia, necesidad o perversión? Si tuviésemos la respuesta a cómo frenar la barbarie que está destrozando a la humanidad, ¿tan sólo los filósofos podrían gozar de ella ante la angustia humana reinante para el resto de los individuos? Y si es un bien público, si lo que promete la filosofía es que sus respuestas pueden beneficiar a la humanidad entera, ¿de qué modo se llevaría a cabo tal beneficio colectivo?, ¿habría que esperar a que el filósofo se convirtiera en gobernante, guerrillero o tecnócrata?

De igual forma, fue posible captar que problematizar cómo la filosofía podría solucionar problemas originados o reforzados por una ideología religiosa implicaba una relación que, en un primer momento, me pareció de confrontación entre religión y filosofía (o, de una forma más abstracta, entre fe y razón), que más tarde se me aclaró como una confrontación de naturaleza estrictamente política, desde la que surgen gran parte de los razonamientos empleados por ambas. Y ello me hizo ver finalmente que tanto la religión como la filosofía son afectadas inevitablemente por las relaciones políticas tendidas entre los seres humanos. Claro que en el desarrollo de esta comprensión ya estaba involucrada mi lectura de Al Farabí, de quien primero fui teniendo noticias por mis lecturas sobre el islam y su pasado glorioso, y en quien finalmente me interesé debido a que fui descubriendo en sus textos disponibles para mí una poderosa filosofía que de golpe fue haciéndome comprender que la filosofía árabo-islámica no sólo sería un campo excepcional para trabajar sobre el cuestionamiento de por qué necesitamos la filosofía hoy, sino también sobre cómo es que muchos de los defectos del pensamiento político moderno, impotente totalmente para dar cuenta del angustioso panorama ante el que nos encontramos, se han debido al desarrollo de la idea del Estado-nación como abstracta neutralidad política, borrando a la religión como factor de acción. Lo que se recoge aún detrás de esta certeza que ya tenía yo prevista

como mera intuición es el valor de las creencias como formas vitales de acción humana, y lo que finalmente fue descubierto en la investigación fue que las creencias son partes integrantes, así como resultado, de una experiencia que se tiene en cada caso de la forma civilizatoria que a uno le toca vivir; de una experiencia particular de la ciudad que lleva en uno mismo.

De este modo, el proyecto cada vez más se fue concentrando en la filosofía de Al Farabí. Pero para llegar a las conclusiones mencionadas arriba, tuve que pasar por la hipótesis inicial en la que —desde la perspectiva farabiana— lo que unía a la filosofía y a la religión era la verdad. Esto en sí no se transformó nunca en mis hipótesis de lectura, pero sí se modificó de modo que, de concentrarme en el aspecto metafísico del concepto de verdad (dios como verdad fundante de toda otra verdad), se movió en primera instancia hacia su sentido ontológico, en el que la verdad es no sólo objeto de entendimiento, sino existencia efectiva. Ello permitió comprender el sentido de virtud como un estado vital, porque cobra existencia en la vida humana; es decir, que la verdad de las cosas —de la virtud, por ejemplo— se da como pensamiento y como existencia. De ahí que las relaciones entre la religión y la filosofía pudiesen ser esclarecidas como dos formas de entender la verdad: respecto a la inteligencia que entiende al mundo y respecto a la praxis que se mueve en el mundo. Finalmente, esta idea de verdad tenía que ser captada como una forma de vida: la relación entre la inteligencia que comprende y sus actos configuran una relación estética en la que aparece el gozo o la repugnancia, lo bello o lo feo, y es lo que a final de cuentas constituye lo que se puede llamar vida feliz o desgraciada.

El ejemplo de la filosofía farabiana que desarrollaré a lo largo del presente estudio, es el de un filósofo que comprendió la enorme importancia de la filosofía dentro de la civilización islámica porque implicaba poner sobre la mesa que todas estas dimensiones de los problemas que hemos mencionado (a él también le tocó vivir un periodo histórico difícil y lleno de convulsiones políticas y militares) pueden ser explicadas y resueltas con un entendimiento sobre lo que constituye lo político y lo religioso como formas humanas de vivir. Eso es lo que la teoría política moderna ha perdido desesperadamente: la certeza de que siempre que se hablaba de lo político no se estaba hablando de una abstracción (el Estado) sino de la vida humana. La respuesta de la filosofía farabiana a mi pregunta inicial es justamente que la filosofía importa porque es aquella forma de pensamiento que es capaz de pensar la vida con todas sus complejidades y que por ello mismo es la que puede asumir la responsabilidad de

plantear aún, como objeto de la voluntad humana, la felicidad. El contexto civilizatorio, el que se juega en el campo del Islam, es de por sí importante por que históricamente él introdujo una forma de pensar a la religión en su vitalidad (con sus penumbra y su luminosidad). Justo por ello, implicó tener claro que la vida humana no sólo consistía en pensamiento sino también en querer y acción. Con ello, Al Farabí construyó una filosofía de la felicidad que habla de ésta no sólo como concepto, sino como realidad existente sobre la tierra, y al movimiento que le diese existencia le llamó Camino de la Felicidad. Así, en éste, el agente es el propio ser humano, que es capaz de producir su propia felicidad y hacer que su vida merezca la pena ser vivida. Por eso, como veremos, en el planteamiento político de la felicidad se incrusta el carácter fuertemente ético que se vuelve indisoluble en este pensamiento.

Dicho lo anterior, cabe señalar algunas hipótesis que sostienen este trabajo. En primer lugar, ha sido necesario precisar las especificidades de la tradición intelectual a la que perteneció Al Farabí. Ello no se debe a que la sobrevaloremos porque se sirvió de los trabajos aristotélicos y platónicos para desarrollar ideas, sino porque, al existir diversas tradiciones filosóficas dentro del Islam, debía tener consciencia de sus diferencias y similitudes, a fin de comprender su lugar dentro de esta civilización. El hecho de que —como ha mostrado Sayyed Hossein Nasr— las escuelas del *'irfān*¹ y del *išrāq*² hayan tenido continuidad hasta nuestros días en Irán y otros lugares del oriente islámico³ debe ser un hecho que nos lleve a reflexionar sobre la diferencia que guarda ésta con la tradición de la *falsafa*, la cual desapareció después de que Ibn Rushd muriera en 595 h. / 1198 n. e. Esta propia diferencia ha llevado a algunos investigadores a considerar, o bien, que la primera es la auténtica tradición filosófica del Islam, o bien, a interpretar la *falsafa* desde las características del *'irfān*, y reducirla a un accidente o a una forma menor de pensamiento dentro del mundo islámico. Lo cierto es que la larga

¹ Palabra árabe cuya raíz es el verbo *'arafa*, que significa “conocimiento”, y que es traducible aproximadamente como “gnosis”, aunque debe entenderse en este contexto como “conocimiento iluminativo y unitivo”. De acuerdo con Nasr, es la “forma intelectual del sufismo” la que en primera instancia se le denomina *'irfān*, y su tradición se extiende a la llamada teosofía trascendental (*al Hikma al Muta'aliyya*) fundada por Mulla Sadra (m. 1050 h. / 1640 n. e.) como síntesis de filosofía, sufismo y teología (Cf. Sayyed Hossein Nasr, *El Corazón del Islam*, p. 99).

² Esta palabra significa “oriente” y apela a la llamada “filosofía oriental” que Suhrawardí (m. 587 h / 1191 n. e.) —inspirado en la mención que Ibn Sina hace en sus obras sobre los “orientales” y una “filosofía oriental”— funda como una especie de teosofía iluminativa, también llamada “metafísica de la luz” (Cf. Corbin Henry, Osman Yahia, Nasr Sayyed Hossein, “La filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes”, en Parain Brice, ed., *Del Mundo Romano al Islam Medieval*, pp. 336-349; Miguel Cruz Hernández, *Historia del Pensamiento en el Mundo Islámico I. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*, pp. 304-311).

³ Cf. Seyyed Hossein Nasr, “A Fraework for the Study of the History of Islamic PhilosoHy”, en *Islamic Philosophy, from its Origin to the Present. Philosophy in the Land of Prophecy*, pp. 107-118.

tradición de la filosofía del *'irfān* se concentró en los aspectos espirituales de la hermenéutica de las fuentes religiosas, a fin de comprender la verdad del mensaje religioso. En resumidas cuentas, esta tradición sí ha sido ampliamente aceptada por los musulmanes, particularmente del oriente islámico, dada su relación con las fuentes espirituales del Islam. Muchos de los más grandes representantes de esta tradición han elaborado comentarios a suras del Corán o incluido dentro de sus argumentaciones versículos coránicos o hadiths. Y ha sido también de gran peso el hecho de que gran parte de sus preocupaciones filosóficas están alimentadas sustancialmente por el acontecimiento del mensaje coránico.

La otra cara de esta visión problemática de la *falsafa* es la perspectiva de teólogos y juristas musulmanes que la consideran como algo no islámico debido no sólo a la supuesta ausencia de inspiración en el Corán o en la tradición profética, sino afirmando su incompatibilidad con respecto a la religión islámica. Es curioso que estos mismos autores hayan sido tomados de criterio por algunos investigadores modernos para seguir sosteniendo el componente alógeno de la *falsafa* dentro de la civilización islámica,⁴ siendo que no sólo descalificaron tal tradición sino también a otras formas de pensamiento filosófico, y de prácticas religiosas, como el propio *'irfān*, el sufismo e, incluso, la teología mu'tazilí. No es extraño por ello que incluso autores árabes modernos como el egipcio Sami Nashār declaren que, mientras que los pensadores integrantes de la tradición de la *falsafa* eran meros repetidores de los griegos, que mezclaron el peripatetismo, el platonismo y el neoplatonismo⁵ —siendo así meros “imitadores del racionalismo griego”—⁶ los verdaderos filósofos del Islam fuesen los teólogos mu'tazilíes, dado que con ellos se gestaría un pensamiento racional desde la exégesis de las fuentes religiosas.

Pero aunque parezcan similares las actitudes de teólogos, juristas, filósofos *'irfaníes* e investigadores modernos, debemos hacer precisiones totalmente importantes que distinguen cada uno de estos grupos. En primer lugar, las condiciones políticas e históricas no deben soslayarse: mientras que la descalificación que teólogos y juristas

⁴ Cf. Rafael Ramón Guerrero, “Henry Corbin y su «Historie de la philosophie islamique»”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, N. 20, 2013, p. 136: “Desde Ibn Qutayba (m. 276 /899) hasta Ibn Jadún (m. 808 / 1406), pasando por Al-Gazālī (m. 505 / 1111) y al- Šahrastānī (m. 548/ 1153), todos ellos vieron en la filosofía un pensar no ortodoxo, que debía ser conocido sólo para ser refutado, y que contenía incluso doctrinas que atentaban directamente contra los principios mismos que fundan la fe islámica”.

⁵ Cf. Mohamed Bilal Achmal, “Los verdaderos filósofos del Islam. Selección de textos de Sami Nashār sobre la crítica peripatética en el mundo islámico”, en *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, Núm. 6, 2008, pp. 62-63.

⁶ *Idem*, p. 64.

hicieron de la *falsafa* depende de un contexto específico en el que debían desautorizar este tipo de pensamiento para no ver minada la unidad doctrinal del Islam —pues a su juicio eso era lo que estaba en juego— y así preservar su autoridad dentro del mundo islámico, los filósofos *‘irfaníes* o *išraqíes* no se encontraban en las mismas condiciones. Filósofos como Suhrawardí, que fue ejecutado bajo acusación de herejía, también pelearon contra la intolerancia de los juristas y teólogos tanto sunníes como shi’íes. Habría que profundizar más en torno a las relaciones con esta compleja tradición, porque las actitudes frente a la *falsafa* no son homogéneas: tanto el lugar como el periodo histórico son determinantes en ello, debido a las relaciones que existen entre los filósofos y las autoridades políticas.

Así, vemos que los autores modernos se sirven de tales testimonios, abstrayéndose de las condiciones políticas en las que fueron formuladas para respaldar su idea de que si hubo filosofía en el Islam fue exclusivamente gracias a que conocieron a Platón y Aristóteles. Esto parece obvio para algunos, dado que la moderna oposición entre la religión y la razón que ya hemos mencionado pesa demasiado en el juicio que se ejerce sobre esta tradición. Según esta perspectiva, es natural que en una civilización en la que el fundamento es la religión la razón haya penetrado de elementos alógenos, una razón que habría sido descubierta por los griegos.⁷ Pero lo que subyace a esta actitud sigue siendo la tan afortunadamente cuestionada separación entre el *lógos* y el *mythos* que ha servido a cierto pensamiento moderno para explicar históricamente la aparición de la filosofía, su desarrollo y el surgimiento de la ciencia moderna en un proceso de gradual “progreso”.

No obstante, y aun cuando hace una enorme falta introducir este cuestionamiento teórico a la reflexión sobre la filosofía islámica, lo que mayor peso tiene es la participación de muchos de los especialistas modernos de la filosofía islámica en esa forma de orientalismo que Miguel Peyró ha denominado “cristianización del Islam”:

La cristianización es el proceso ideológico y el resultado cultural de la colonización occidental. Cómo podría ser de otro modo: «Europa», «Occidente», son términos sólo modernamente secularizados de lo que durante siglos se autodenominó como la Cristiandad, ámbito que a su vez heredaba la estructura de poder conocida como *Imperium Romanum*. Cristiandad, cristianización incluso más allá del tiempo en que la religión como tal («la Cruz») constituía el discurso central de la identidad y la expansión europeas. Si la modernidad que se dice iniciada en el siglo XVIII cambió «radicalmente» las cosas en Europa, poca diferencia se

⁷ Cf. Rafael Ramón Guerrero, “De la razón en el Islam Clásico”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. III, 1982-1983, p. 29.

advertía desde la perspectiva del colonizado. Sin duda los hombres blancos habían cambiado los nombres de sus cosas: el libro que obligaban a reverenciar ya no se llamaba «Evangelio» sino «Enciclopedia», la misteriosa sabiduría secreta de la que se decían portadores y que justificaba que se convirtieran en señores de vidas y tierras no era de pronto «la Palabra de Cristo», sino «la Civilización y el Progreso» (Bismarck). Pero estos cambios —que en Europa se decían «liberadores»— desde el punto de vista del colonizado no significaban sino formas más potentes, más efectivas de opresión, del mismo modo que se habían ido cambiando las espadas por los fusiles o las goletas por los acorazados.

El mito de que la modernidad «racionalista» liquidó al cristianismo sólo es creíble desde dentro de occidente. El nuevo «progreso», incluso eso que los primeros socialistas llamaban «la Ciudad Futura», eran sólo reediciones, en el fondo, de la creencia en la Parusía mesiánica. Lo cristiano es una mentalidad, no determinados rituales dominicales: una mentalidad del presente sufriente y de su redención al final de una historia única y lineal.⁸

Y esta cristianización no sólo se percibe en lo que acabamos de decir sobre la explicación histórica del pensamiento filosófico frente al pensamiento religioso, sino también en el hecho de que para comprender y asimilar a la *falsafa*, muchos investigadores los transforman en proto-escolásticos, es decir, analogan el papel de los filósofos islámicos en su civilización con el de los escolásticos en el medioevo cristiano. Comprenden así que, puesto que Tomás de Aquino y Alberto Magno —por dar dos ejemplos— fueron filósofos que no sólo han sido aceptados por la iglesia, sino reivindicados como piedras fundamentales del pensamiento y de los principios cristianos, la misma exigencia había que hacerles a los filósofos del Islam, a pesar de que muchos tienen la claridad de que en el Islam no hay iglesia alguna. Si medimos a la *falsafa* con la vara de la escolástica, no es raro concluir que aquélla no tuvo importancia real dentro del mundo islámico, al no penetrar en la estructura “ortodoxa” de su pensamiento.

En este sentido, es notable lo que Rafael Ramón Guerrero escribe en su artículo *Henry Corbin y su «Historie de la Philosophie Islamique»*,⁹ donde critica el concepto de filosofía que se forma Henry Corbin para explicarse el pensamiento filosófico en el mundo islámico, el cual excedería la naturaleza de la filosofía en tanto que “estudio racional de la realidad”.¹⁰ En efecto, Corbin parte del acontecimiento espiritual y religioso del islam para pensar que la filosofía islámica no es otra cosa sino una “filosofía profética”, entendida como una reflexión “sobre este hecho constitutivo del

⁸ Miguel Peyró, “Prólogo a la edición castellana” en Malika Zeghal, *Guardianes del Islam. Los intelectuales tradicionales y el reto de la modernidad*, pp. 11-12.

⁹ Cf. Rafael Ramón Guerrero, “Henry Corbin y su «Historie de la philosophie islamique»”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, N. 20, 2013, pp. 135-151.

¹⁰ *Ibid.*, p. 141.

Islam mismo, sobre la profecía y la revelación Profética”.¹¹ Lo que para Ramón Guerrero no es aceptable es olvidarse del «origen» griego de las reflexiones de los *falāsifa*, con lo que, para él, se pierde la especificidad de quienes en sus obras realizan una lectura expresa de Aristóteles y Platón antes que de pasajes del Corán, como objeto de reflexión.¹²

Pero si la más acertada crítica hacia Corbin es que así entendida la filosofía islámica, su naturaleza es interpretada sólo a la luz de los planteamientos del esoterismo islámico y el gnosticismo shi'í, me parece que la visión de éste es por mucho preferible a la de Ramón Guerrero, dado que parte del propio Islam como fuente espiritual que alimentó la reflexión filosófica; a ello habría que añadirle la consideración del Islam como hecho histórico, político, social y económico. La idea de que por el sólo hecho de que un grupo de filósofos se concentraron en obras de origen griego haya que comprender su reflexión como más acorde a los principios y concepciones de la filosofía griega que, antes que en un hecho profético, remitían el origen de toda filosofía al ocio y el asombro,¹³ es superficial en su consideración del pensamiento filosófico en general. Habría que confrontar con la filosofía contemporánea y preguntarnos si, aún quienes centran sus reflexiones sobre el pensamiento antiguo, o parten de él para pensar la actualidad, pueden seguir pensando que es el ocio y el asombro sus únicas fuentes. Si los filósofos hoy no estarían dispuestos a conceder tal cosa, ¿por qué tendrían esa obligación los *falāsifa*?

Si para Ramón Guerrero, aun cuando los *falāsifa* se asentaron en el carácter islámico de la sociedad que vivieron y lo habrían trascendido “para alcanzar una universalidad de principios que luego interesó a judíos y cristianos”,¹⁴ nosotros podemos notar que no hay una real oposición entre la singularidad religiosa o espiritual y un contenido universal que porten, del mismo modo que aunque San Agustín hable de la ciudad de Dios a partir del acontecimiento del surgimiento de la religión cristiana, su pensamiento tiene un contenido universal, aún con el revestimiento cristiano de su reflexión.

Si me he extendido en este texto es para evidenciar lo que se esconde detrás de esta preocupación por definir el supuesto carácter helenizante de la *falsafa*. Ya vemos en la última cita que hacemos del arabista español la clave de lectura que se trasmina su

¹¹ *Ibid.*, p. 143.

¹² *Ibid.*, pp. 143 y ss.

¹³ *Ibid.*, p. 143.

¹⁴ *Idem.*

recepción de los filósofos islámicos. Para él es fundamental el hecho de que cristianos y judíos se hayan interesado por el pensamiento de Al Kindí, Ibn Rushd, Al Farabí, Ibn Sina, etcétera. Ahí es donde él ve el sentido universal de su pensamiento. Pero si le aplicamos esta clave a Guillermo de Ockham y preguntamos por su influencia en el mundo islámico o judío, veremos que bien poco podemos presumir de una supuesta universalidad que le diese valor a su pensamiento ante su especificidad cristiana, y sin embargo nadie pondrá en duda que fue filósofo y cristiano simultáneamente. Lo que sale a relucir son supuestos sobre el sentido de la razón en el mundo islámico, y por ende de la filosofía, como si ésta hubiese sido un mero bastardo griego en época de hegemonía islámica.¹⁵

Y estos supuestos descansan en un relato histórico que por un lado considera al pensamiento filosófico como un producto exclusivo de un sector civilizatorio particular que ha gustado de autodenominarse “occidental”, por más que su aplicación a la Grecia antigua y a Roma sea anacrónica. Por otro lado, este relato hace a dicho núcleo cultural y sus “herederos” el tipo civilizatorio que habría hecho descubrir a la humanidad la razón, el conocimiento “desmitificado” del mundo, y por ello, siempre que en alguna otra civilización algo se asemejase a la filosofía sería, o mera “religión”, o una copia del pensamiento “auténticamente” filosófico. Este relato es posibilitado por las reconstrucciones historiográficas que siguen basándose en el supuesto abstracto de que la razón humana es una facultad asociada tan sólo con nuestro conocimiento de las cosas y que, como tal, pudo históricamente constituirse independientemente del resto de los factores históricos, culturales y políticos en los que históricamente habría nacido. Las consecuencias de recurrir a la razón en esta abstracción de su realidad cultural para reconstruir el “valor” de una civilización las podemos advertir en lo siguiente:

Nadie hay tan obtuso para como para negar que existe en el mundo musulmán un sentimiento de frustración y hasta rabia ante la *inferioridad científica y tecnológica*, que se transforma en un anhelo popular por el nivel de vida, los bienes y las ventajas económicas de Occidente (aunque no necesariamente por sus valores éticos, intelectuales y políticos) y, a la vez, en un odio al representante máximo de la exuberancia científica, tecnológica e industrial occidental, y del consecuente poderío militar que tanto les ha humillado: Estados Unidos [...] Parece lógico, por tanto, que en Occidente haya una importante corriente de opinión que esté interesada en *ayudar* a muchas de estas sociedades a salir de su *subdesarrollo* y pobreza medieval, independientemente de las ideologías igualitarias o sentimientos caritativos solidarios. Más a los occidentales solamente se les puede pedir que ayuden con lo que conocen y en lo que creen y confían, esto es, con el apoyo efectivo a la modernización de las sociedades de musulmanes mediante el laicismo, los valores de la *Ilustración* y la ética de la

¹⁵ Cf. Ramón Guerrero, Rafael, “De la razón en el Islam Clásico”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. III, 1982-1983, pp.23-63.

Declaración universal de los derechos humanos; el *capitalismo* modulado por el Estado de bienestar; la democracia, la ciencia y la tecnología.¹⁶

Lo que se esconde detrás de esto, entonces, es la dominación cultural que se puede ejercer a través de la minimización historiográfica de las manifestaciones del pensamiento dentro de una civilización determinada a partir del principio de que el criterio de racionalidad lo debemos encontrar en la “autonomía de la ciencia” y sus aplicaciones tecnológicas. Y seguir pensando de manera abstracta a la razón es lo que se coloca como principio de tal reconstrucción histórica.

Por todo esto, ha sido preciso operar una modificación en el método de interpretación de la *falsafa*. Había que desmontar el principio interpretativo de que lo que explica la filosofía en el mundo islámico es un proceso de rescate y asimilación de una racionalidad originalmente griega e incompatible con el Islam.¹⁷ Entiéndase bien, no es mi objetivo minimizar ni un poco la enorme importancia del proceso de traducción de las fuentes de conocimiento antiguo (no sólo griego), sino que más bien se trata de entender este proceso desde la misma dinámica histórica, social y política de la civilización islámica misma, ya que fue ésta la que hizo que todo ese saber se volviese significativo y digno de ser estudiado. De la mera historiografía de la transmisión de ideas y los textos, debíamos comprender cómo el uso de ello conformó una serie de filosofías cuyo carácter islámico no depende de una condición exegética de las fuentes religiosas, sino una *profundización filosófica* de la realidad del Islam como forma de vida política, ética y espiritual.

Así las cosas, lo fundamental que recoge este trabajo es entrar en la discusión a partir de la contextualización cultural, política, social e histórica de la *falsafa*, a fin de resistir a estas formas de simplificación. Si los *falāsifa* no se inspiraron en el Corán, ello no implica simple y sencillamente que quisieran suplantarlos por la mezcla de Platón y Aristóteles, o que, en un todavía más insoportable simplismo, se hubiesen dedicado a discursar vaciamente una filosofía imposible de llevar a cabo.¹⁸ Este trabajo trata de ser

¹⁶ Fernando Peregrín, “La racionalidad en el Islam y en el occidente. A propósito del discurso de Benedicto XVI en Ratisbona”, en *Cuadernos de Pensamiento Político*, n. 14, 2007, p. 201.

¹⁷ Es por lo demás muy importante tener en cuenta que en el caso de otras disciplinas —como las matemáticas o la astronomía— el origen alógeno de las fuentes usadas por intelectuales musulmanes no fue nunca un problema. Ello dependió inequívocamente del papel que políticamente jugaban estos conocimientos, aceptados por teólogos y juristas como aquello que no contrariaba la fe islámica tal y como ellos la entendían.

¹⁸ Manuel Ruiz Figueroa, *Islam. Religión y Estado*, p. 86: “La pequeña élite filosófica nunca trascendió más allá de los muros del palacio [...] tampoco elaboró una filosofía política que incluyera al califato. La teoría de Al-Farabi en su Ciudad Perfecta es una traslación del rey-filósofo de Platón al rey-profeta, aplicable sólo a Muhammad [...] La filosofía fue considerada en las cortes palaciegas más como un

un ejemplo de cómo construir una lectura íntegra de un pensamiento profundamente enraizado en los efectos históricos, políticos, sociales y espirituales del Islam. Por eso reivindica el trabajo del filósofo marroquí Muhammad ‘Abd al Yabrí, al señalar que la propia tarea de traducción y asimilación de las obras griegas (entre muchas otras de diverso origen) depende de los procesos civilizatorios que puso en marcha la islamización y la arabización en los territorios conquistados por los ejércitos musulmanes.

Esto tiene su fuerza particular, porque a partir de advertir lo problemático de los esquemas ya trazados y vigentes en la investigación de este pensamiento, pude rastrear otros factores claves que intervienen en la comprensión del pensamiento filosófico. No sólo la contextualización de cada uno de los filósofos —que se enfrentan a problemáticas distintas en lugares y épocas distintos— sino también poder esclarecer el papel que juega sus orígenes étnicos o sociales en una sociedad donde el fundamento político era el Islam, mientras que el cultural estaba indicado por el núcleo lingüístico dominante. Así, el arabismo de la *falsafa* marca una diferencia crucial frente al persianismo de algunas escuelas *‘irfaníes* e *išraqíes*, o al multilingüismo de las complejas y diversas tradiciones sufís. Ello es importante en el caso de Al Farabí, dado que, como se sabe, las fuentes históricas lo retratan como un turco, aunque hay algunos historiadores que siguen la pista de un posible origen persa.¹⁹ El hecho crucial es que, turco o persa, el componente árabe del lenguaje usado por él nos dice mucho sobre su significado histórico, porque lo liga a un contexto en el que la lengua árabe es un elemento unificador culturalmente hablando y manejado políticamente. Todos los problemas que tal manejo político del árabe plantearon para el componente multiétnico y multirreligioso de las poblaciones dentro del imperio islámico están supuestas en el trabajo filosófico de Al Farabí. Y la tesis que se coloca como uno de los pilares de esta investigación es que Al Farabí se percata de esos dilemas porque, al no ser un heredero de las tribus árabes, su condición de musulmán era precaria políticamente hablando, dado que había una preeminencia acaparada por los árabes. No se olvide tampoco que estas cuestiones en parte fueron las que llevaron a la ruina de la dinastía Omeya. Un

entretenimiento y parte del ocio culto, que como algo que pudiese tener consecuencias prácticas, como fue el caso de la medicina”.

¹⁹ Cf. Goshtasp Lohraspi, “Some remarks on Farabis background: Iranic (Soghidian/Persian) or Turkic (Altaic)?”, en <http://azargoshnasp.net/Pasokhbehanirani/Farabiremarksonbackground.pdf>; Seyyed Hossein Nasr, “Dimensions of the Islamic Intellectual Traditions: Kalam, Philosophy and Spirituality”, en *Islamic Philosophy, From its origin to the present*, p. 138. Donde Nasr lo considera de origen étnico turco, pero persianizado culturalmente.

filósofo de la época en que el imperio abásida entraba en una crisis constante por las mismas razones no podía dejar de percatarse de la importancia crucial que desempeñaba el núcleo cultural en el sostén de la hegemonía árabe en el Islam. Y hay que tener en cuenta que más tarde la reacción de los persas es el del renacimiento de la lengua persa y de sus rasgos culturales dentro del Islam que practicaban.

Por eso, finalmente, concebimos a la *falsafa* como pensamiento árabe, dado que está escrita y pensada en la lengua árabe. Esto refleja un estado cultural de la sociedad en la que esta lengua aún funge como unificadora cultural y política. Además, lo que refleja esa unificación cultural es la permanencia de los efectos de las conquistas árabes sobre las regiones donde el Islam se expandió, así como la herencia y continuidad de sus problemas nacidos de los primeros años de interpretación y vivencia colectiva del Islam por los árabes. Puede ser asumida también como islámica porque la sociedad de la que nace mantiene una unidad política a través de una unidad religiosa, y eso permite entender que la experiencia inicial de vida colectiva del Islam sea tan importante, es la que genera un cúmulo de conceptos con los que la comunidad política se ha construido y ha generado la problemática a la que se enfrenta propiamente la *Falsafa*. Por ende, asumimos a la *Falsafa* como *filosofía árabe-islámica*.

Así, es preciso tener en cuenta los matices que van constituyendo la formación de la civilización islámica. Para los árabes el Islam tuvo una significación particular: la formulación de una ley común, inexistente entre todas las tribus árabes. Ante el avance del Islam, habría que ir esclareciendo poco a poco que su adopción tenía diversos sentidos para diferentes comunidades. Algunos autores, por ejemplo, indican que los cristianos siríacos y coptos pudieron ver en el Islam una solución a las disputas teológicas sobre la naturaleza de Cristo, aceptado en el Corán como profeta, pero no como hijo de Dios. Otras razones para la adopción del Islam son igualmente importantes, como los beneficios económicos y sociales que ello implicaba; lo importante es no perder de vista que en todo caso siempre se trata de factores que inciden en la experiencia social, política y religiosa que difiere de la inicial perspectiva de los árabes. Así es como el proceso de transformación social y política que el Islam supuso para los árabes se encuentra con otros procesos propios de las diversas comunidades que complejizan la marcha de la civilización islámica. La complejidad de estos procesos deben ser tenidos en cuenta al momento de la interpretación del pensamiento islámico para comprender el uso de las fuentes. En este caso no sólo hablo de las fuentes griegas, siríacas, persas, hindúes, etcétera, sino también del Corán y del

Hadith: es notable que las discrepancias metodológicas de las cuatro principales escuelas juristas se deban a un uso distinto de las fuentes, lo cual estuvo asociado a la diferencia de las condiciones políticas y culturales de los lugares en los que vivieron los fundadores de tales escuelas. Por lo que este principio de lectura debe ser examinado también respecto a las diversas formas de pensamiento en la shi'a, el sufismo, el *'irfān* y la *falsafa*.

Es por ello que habría que explicitar que nuestra metodología de lectura del pensamiento filosófico árabo-islámico no puede situarlo de inmediato dentro de una historia universal de la filosofía. Y no puede en la medida en la que ello presupondría *de facto* una idea *a priori* de lo que deberíamos entender precisamente como filosofía y de los caracteres que se le exigiría a la *falsafa* para avalarse como pensamiento filosófico. Antes bien, haríamos mejor en circunscribirlo primero a la historia del pensamiento islámico, y a éste en tanto manifestación de la dinámica vital de la civilización islámica. En el caso preciso de la filosofía de Al Farabí, esto conllevó que la situáramos tanto en la historia general del pensamiento islámico, como en la historia del pensamiento político islámico. Por eso es que el desarrollo de la tesis nos ha exigido un despliegue de diversos aspectos del pensamiento y la cultura intelectual islámica ligados al desarrollo del pensamiento político. La finalidad de hablar del pensamiento shi'í, de la teología y el derecho islámicos, de la lógica farabiana, de la conciliación entre Platón y Aristóteles, de su clasificación de saberes, de su teorías sobre el alma, etcétera, tiene su razón de ser en tanto que busca allanar el camino a una comprensión íntegra de los ajustes y modificaciones que su entendimiento sobre lo político operó respecto a las diversas formas de pensamiento político islámico que tenían relevancia en su época. Todo tema desarrollado es parte de una argumentación encaminada a la comprensión de cómo es que una filosofía de la ciudad y de la felicidad, tal y como la hallamos en los textos de Al Farabí, emergió como parte del desarrollo cultural de la civilización islámica. De ahí la necesidad de exponer mínimamente la atmósfera en la que surgió.

Así mismo, ello también nos demandó no ceder ante un concepto prefabricado de lo político, puesto que es aquí donde más fieles debemos atenernos tanto a los conceptos con los que los musulmanes pensaron su realidad social y política como a las realidades que le dieron forma, ya que son el sostén mismo de la investigación. Veamos: En un texto publicado hace poco más de una década, el investigador norteamericano Dimitri Gutas exhortaba a dejar a un lado los prejuicios orientalistas y los errores metodológicos con los que arabistas e historiadores de la filosofía han

desarrollado las investigaciones sobre la filosofía arabo-islámica.²⁰ En este sentido, la importancia de su texto radica en la revisión de cómo están constituidas las tradiciones de lectura actuales de la filosofía árabe, las cuales descansan ya en una serie de perspectivas orientalistas, ya en una serie de perspectivas mistificadoras o como él las llama “iluministas” (en referencia específica a Henry Corbin). Si bien la intención de Gutas es repensar al pensamiento filosófico para que éste sea asumido precisamente como filosofía y no como dato cultural o como agente externo de la civilización islámica, pronto recae también en una postura que deja ver qué tanto nos hace falta revisar y criticar nuestra metodología de investigación, así como los conceptos con los que enfrentamos el pensamiento filosófico arabo-islámico. Lo digo porque a la hora de hablar de la filosofía política islámica —y tras haber criticado la escuela de interpretación iniciada por Leo Strauss— concluye que no fue Al Farabí sino Ibn Jaldún el verdadero filósofo político del Islam.²¹ Gutas se basa en la confrontación entre la afirmación farabiana de que el intelecto agente inspira en el gobernante de la ciudad virtuosa la capacidad de dirigir a los gobernados hacia la felicidad²² y la crítica que Ibn Jaldún hace sobre esta “fundamentación noética de la así llamada “filosofía política” de Al Farabí”²³ en su famosa *al Muqaddima* al argumentar que la Ciudad Virtuosa o “perfecta” sólo es una hipótesis. Veamos las palabras del tunecino:

Se ve que, entre los filósofos, el término *Siyasa* no indica el género del régimen que los hombres reunidos en sociedad adoptan bajo la influencia de ciertas leyes hechas dentro del interés general, pues el uno es muy diferente del otro. Según los mismos filósofos, la “ciudad perfecta” no ha de existir sino muy raramente o difícil del todo, y si la toman por tema de sus discusiones, es únicamente como hipótesis y una simple suposición.²⁴

Gutas considera que “no hay ningún campo independiente de estudio dentro de la Filosofía Árabe que investigue los actores políticos, facciones políticas [*constituencis*] e instituciones como elementos autónomos que operan de acuerdo a su propia dinámica dentro de la estructura de la sociedad”.²⁵ Esta caracterización sólo podría aplicarse a Ibn Jaldún en la medida en la que desarrolla una comprensión de este

²⁰ Cf. Dimitri Gutas, “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century. An essay on the historiography of Arabic Philosophy”, en *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 29, n. 1, 2002, pp. 5-25.

²¹ *Ibid*, p. 24.

²² Cf. Al Farabí, *Libro de la Política*, p. 49 [p.104]; Cf. D. Gutas, *idem*.

²³ D. Gutas, *Idem*.

²⁴ Ibn Jaldún, *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddimah)*, II, cap. LI, pp. 542-543.

²⁵ D. Gutas, *op. cit.*, p. 21.

tipo. Lo que es palpable es una concepción de la filosofía como si ésta tuviese que cumplir los requerimientos estandarizados de una cierta tradición que la dividió en diversas partes bien definidas, con caracteres propios. De modo que un filósofo que trabaja sobre problemas de “filosofía de la mente” no podría introducir en la discusión factores de “filosofía política”, y viceversa. Lo peor es que, como en este caso, se exija esta castración del quehacer filosófico a formas de pensamiento que no tuvieron nunca en cuenta este tipo de divisiones. En ese sentido, es preciso tener en cuenta la forma en cómo Al Farabí tuvo en cuenta la división de los conocimientos, para seguir su esquema, no el nuestro.

Pero lo que me resulta importante de esto no es discutir si podemos atribuirle o no a la reflexión de Al Farabí la etiqueta de «filosofía política», sino advertir que en la base de tal problema se halla implícitamente la identificación de lo político con el gobierno y sus instituciones, o, en el peor de los casos, con el Estado moderno. En efecto, la enunciación explícita de una ciencia de la ciudad es prueba suficiente para ver que la argumentación de Gutas se cae por sostener un concepto marcadamente moderno y anglosajón de lo que es o debe ser lo político y, por extensión, la sería reflexión en torno a ello. Es por cosas como éstas que precisamente debemos cuidar de seguir atentamente los conceptos utilizados por los propios musulmanes para comprender las realidades políticas dentro del mundo islámico, pues es a partir de ellos que Al Farabí también enfrentó dichas realidades.

Esto permite plantear finalmente que lo filosófico no debería situarse en un pensamiento meramente “científico” o de una racionalidad abstracta e independiente, sino en un ejercicio teórico-práctico de reflexión volcado sobre la sustancia político-religiosa de la vida que les tocó vivir, es decir, en una reflexión sobre el Islam como modo de vida. Que la exégesis se operara sobre las fuentes traducidas sólo quiere decir que fueron usadas para potenciar esa reflexión más allá de los limitantes de las metodologías de la teología y el derecho. Por ello mismo, habría que mostrar cómo es que la sustancia de la razón en la civilización islámica es la propia religión, dado que ella permitió la constitución de una serie de realidades en el que se desarrolló la vida humana. Por ello, la suya es una racionalidad fundamentalmente política que no se asemeja a la idea abstracta de una racionalidad pura que domina sus objetos de conocimiento en el acto mismo de su comprensión.

Cierro esta introducción agradeciendo al proyecto PAPIME-400711: “Centro de recursos didácticos en línea para el estudio y la enseñanza de la historia de la Filosofía

del Medioevo y el Renacimiento”, a cargo del Doctor Ernesto Priani Saisó, gracias al cual obtuve una beca de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, la cual me ayudó a terminar la presente tesis.

CAPÍTULO I
LOS PROBLEMAS POLÍTICOS COMO FUENTE
DEL PENSAMIENTO ISLÁMICO

*Nota: En la elaboración de este trabajo se utilizó el volumen que, con el nombre *Obras Filosófico-Políticas*, incluía una excelente edición bilingüe del *Libro de la Política*, *Libro de la Religión* y de los *Artículos de Ciencia Política* a cargo de Rafael Ramón Guerrero y publicada en conjunto por el CSIC y la editorial Debate. Puesto que esta edición no es fácil de conseguir y la traducción castellana de las obras aquí señaladas han sido publicadas íntegramente por la editorial Trotta, en las notas en las que me refiero a cualquiera de estos tres textos anoto primero la paginación de la edición bilingüe, pero en corchetes señalo la paginación de la edición de Trotta para así facilitar la localización de los pasajes indicados. Así mismo, se ha utilizado la versión árabe de *El Logro de la Felicidad (Kitāb tahṣīl al sa'āda)*. Para facilitar la localización de los pasajes citados, entre corchetes apunto la paginación de la traducción inglesa realizada por Muhsin Mahdí con el título *The Attainment of Happiness* que se encuentra en el libro *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Sin embargo, ya desde la traducción del título, se puede observar que hay discrepancias en cómo se interpreta el texto árabe y la traducción inglesa. El lector debe tener esto muy en claro cuando revise los pasajes de ésta última. Finalmente, las citas del Corán son realizadas según la traducción de Juan Vernet. En ocasiones mencionamos los pasajes que utilizan los libros o artículos con los que se ha trabajado; como la división en versículos a veces no es la misma que la que maneja Vernet, y en ocasiones difiere notablemente la traducción, siempre que hablemos en las notas de un pasaje utilizado por una de las fuentes manejadas, la referencia que damos es la que dicha fuente utiliza, a la que le añadimos entre corchetes la referencia de la edición de Vernet. Pero cuando sólo citemos pasajes del Corán se estará haciendo referencia a ésta última.

1.1 El nacimiento de la conciencia política arabo-islámica

Puesto que antes del surgimiento del Islam la península arábiga experimentó una ebullición de pensamiento religioso, el cual se expresó en el intercambio de ideas entre una gran multiplicidad de comunidades,²⁶ podemos asumir que la aparición del mensaje coránico fue considerada como el surgimiento de uno más de esos grupos. Por ello, la predicación del nuevo mensaje religioso se presentó como un mensaje particular, diferente de aquellos.

Si bien, inicialmente hay una actitud de diálogo que sólo remite a la argumentación religiosa, pronto la manifiesta hostilidad de los árabes conduce al desarrollo de ideas y prácticas frente a una estructura social consolidada tanto en su aspecto tribal como en la creciente vida urbana en zonas como *Tā'if*, *Yatrib* o *La Meca*, sustentadas por una actividad comercial intensa.

De esta manera, la inicial predicación implica una toma de postura tanto religiosa como política respecto a cada una de las comunidades religiosas (judíos, cristianos, paganos, maniqueos, gnósticos, etc.) así como frente a los sistemas de organización social antes mencionados. Tanto las ideas religiosas referidas a la naturaleza de Dios, el mundo, el hombre y la revelación, como las sanciones morales a algunas costumbres paganas, no sólo se dirigían a polemizar con el resto de los grupos religiosos, sino que llevó a la formación de una conciencia religiosa, ética y política de lo que significaba ser musulmán.²⁷

La historia de la predicación —que atraviesa diferentes fases que van desde la oposición de la aristocracia comercial de la *Meca* a la naciente comunidad, y la subsecuente emigración, hasta el retorno triunfal a esta ciudad, y la consolidación de la hegemonía política islámica— fue un complejo proceso de interacción con el orden social tribal y la estructura del poder económico del comercio. En el triunfo del Islam se constituye el concepto de *Umma islamiyya* (la Comunidad Islámica), como un orden político-religioso en el cual la base desde la que se construye la comunidad es la nueva

²⁶ Cf. Muhammad 'Ābd Al Yābrī, Ahmad Al Tānī, Mustafā Al 'Amrī, *Durūs Fī-l- Fikr Al Islāmī*, pp. 13

- 20

²⁷ Cf. Juan Vernet, *Los Orígenes del Islam*, pp. 55-110.

religión.²⁸ Esto también tuvo la trascendente importancia de unir políticamente a las tribus árabes en torno a las dos ciudades de *Meca* y *Yatrib*, adoptando ésta última el nombre de *Madīnat ul Nabī* [“la Ciudad del Profeta”]. Por esto es importante tener en cuenta que la reforma religiosa tuvo que adquirir una forma política, porque implicaba una reforma de las costumbres y de los comportamientos, así como de la formación de los lazos comunitarios entre todos los árabes de la península. Así se constituyó un modelo de ciudadanía árabe, proporcionado por el Islam.

Ahora bien, según el contenido del Corán, existe “el reconocimiento, obligatorio, de un principio de autoridad”.²⁹ Pero si en el Corán no se especifica el tipo de autoridad que debe dirigir a la *Umma*, el propio Muhammad detentó una indiscutible autoridad político-religiosa en tanto dirigente de la comunidad. No obstante, la muerte del Profeta y la ausencia de nombramiento de un sucesor llevaron a que los musulmanes se preguntaran: “¿Quién debe y por qué dirigir a la comunidad?”, pregunta capital que detona toda una problemática respecto a la forma de gobernar o dirigir la *Umma* islámica. Hubo intereses encontrados que se reflejan en las soluciones propuestas a esta cuestión,³⁰ pero todos intentaron mantener una continuidad respecto a la labor de Muhammad y al instituirse el califato, éste implicó la representación de la autoridad no de Dios sino del Profeta.³¹ Con ello establecía una analogía existente entre la relación que la comunidad mantuvo con el Profeta y la que ahora mantendría con el Califa, legitimando el hecho de que la autoridad que dirige a la *Umma* es de índole político-religioso. Aunque el califato asume el gobierno de la *Umma*, su administración y dirección militar, en principio no lo respalda una legitimidad teológica islámica, sino la necesidad de hacer frente al problema de mantener la comunidad unida. Su legitimidad

²⁸ Aunque la primera formulación de la *Umma* en tanto que comunidad islámica se debe a la importante *Constitución de Medina*, es interesante ver cómo el triunfo gradual del Islam fue modificando algunas de sus características iniciales.

²⁹ María Jesús Viguera Molina, “El Mundo Islámico”, en Vallespín Fernando, ed., *Historia de la Teoría Política*, Vol. I, p.326; Cf. Manuel Ruiz Figueroa, *Islam. Religión y Estado*, pp. 31 ss. La existencia de la autoridad es necesaria para que se cumpla los preceptos religiosos y remite, por ejemplo, a Corán IV, 59 “Obedeced a Dios, al enviado y a quienes tienen autoridad entre vosotros” [“¡Oh los que creéis! ¡Obedeced al Enviado y a los que detentan poder entre vosotros!”], IV, 62].

³⁰ La aristocracia de la Meca insistía en el lazo tribal, los “Compañeros del Profeta” —que emigraron con él a Medina— se opusieron a los mequjes debido a que en un principio éstos fueron hostiles al Islam, y sostuvieron que el único criterio válido era el de la religión. Pero dentro de éste ámbito religioso hubieron otras ramificaciones que demandaban, por ejemplo, que la autoridad se concediese por orden de conversión, o por su ejemplaridad en la práctica de la religión.

³¹ Cf. J. Vernet, *op. cit.*, p. 123. Esta inicial postura fue modificada por el segundo califa Umar al autoproclamarse *Amir ul mu'minīn*: Emir o Príncipe de los creyentes (*ibid.*, p. 152). La dinastía Omeya seguirá con esta tendencia a resaltar el aspecto real del cargo, solo con la llegada de los abasidas se introducirá la expresión “Sombra de Dios en la tierra” para referirse al califa y, por consiguiente, el intentó de analogar su imagen con el poderío divino. Los califas abasidas, pues, buscaron la sacralización de su título.

está asentada en una elección virtualmente consensuada, basada en el concepto coránico de *jalifa* (sucesor por delegación) y en el estatuto del juramento de obediencia.³²

El punto de ruptura de un frágil equilibrio de los grupos en pugna por la dirección de la comunidad se dio tras el asesinato del tercer califa Uthmān bin Affān. En aquel momento, la *shī'a* era simplemente un grupo de partidarios del cuarto califa Alí bin Abī Talib, y fue dentro de ésta que se dio la primera gran escisión. En el año 37 h/ 657 n.e., en el marco de una batalla entre fuerzas de Alí y las del entonces gobernador de Siria, Muawiyya bin Sufyan —causada por el asesinato sin esclarecer de su pariente Uthmān— una parte de los combatientes del Califa lo desconocieron, poniendo en duda su autoridad por no haber continuado la contienda y por pactar una solución alternativa a la confrontación militar. Apelando a dos versículos del Corán (XLIX, 9³³ y IV, 76³⁴) donde se menciona que combatir contra los injustos estaba prescrito por Dios, la sentencia “¡Sólo Dios es el juez!” esgrimida contra Alí implicaba que éste debía haber seguido los preceptos del Corán al pie de la letra.³⁵ Puesto que Muawiyya inició la confrontación, debía haber sido derrotado legítimamente. Estos disidentes de la *shī'a* recibieron el nombre de *Jariyíes* [literalmente “los que salieron” de la *shī'a*] y son famosos por su ideal político que sostiene que el dirigente de la comunidad islámica debe ser el mejor de los musulmanes, aún si fuese una mujer o incluso un esclavo.³⁶ Así mismo, creían que quien cometiera un pecado grave había dejado de ser un musulmán y, en caso de ser el Califa, el pecador en cuestión habría de ser derrocado o asesinado legítimamente como un infiel.³⁷

Lo que ya se juega en el argumento de los *Jariyíes*, es que el criterio de toda acción política debe de estar basado en las disposiciones coránicas y no en el juicio arbitrario de los dirigentes. La legitimidad política de los califas puede ser puesta en duda si éstos no actúan en concordancia con ellas; y toda la fuerza de su argumentación está en llevar al extremo la unidad de acciones y fe, pues lo que demanda de todo musulmán es que moldee su voluntad a los preceptos coránicos y los aplique en cada una de sus decisiones y de sus actos. Los *jariyíes* convirtieron estos preceptos en

³² Cf. *Ibid.*, pp.122-125.

³³ “Si dos grupos de creyentes combatiesen ¡imponed la concordia entre ellos! Si uno de ellos persiste en contra del otro, ¡combatid al que persiste hasta que se incline ante la Orden de Dios! Si se inclinare, estableced la concordia entre ellos de acuerdo con *las normas* de la justicia y de la equidad. Dios ama a los equitativos”.

³⁴ “¡Combata en la senda de Dios a quienes compran la vida mundanal por la última!”

³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 204.

³⁶ Cf. Manuel Ruiz Figueroa, *op. cit.*, pp. 63-64.

³⁷ Cf. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, p. 40; M. ‘Ābd Al Yābrī, A. Al Tānī, M. Al ‘Amrī, *op.cit.*, p. 39.

mandatos e imperativos, exigiendo así que toda autoridad legítima debía ser a su vez ejemplar, lo cual consistiría en que la ley gobierne sus propios actos tal y como debe gobernar a toda la comunidad. Por consiguiente, sólo quien cumpla este requisito de la manera más excelente puede ser admitido como autoridad política y así mismo, todo aquél que cometa pecado es considerado un infiel, y por ello queda excluido de la comunidad político-religiosa.

Cuando Muawiyya logra hacerse con el poder, el califato comienza a adoptar los rasgos de un poder imperial. Las conquistas de los primeros califatos lograron la expansión del poder árabe-islámico, pero sólo es con este ascenso al poder de Muawiyya que se constituye un gobierno preocupado por controlar efectivamente todos los territorios ocupados y, por tanto, que se estructura como una administración imperial. De igual forma, la fundación del gobierno dinástico fue mal vista por muchos musulmanes que formaron diferentes grupos de oposición junto con los ya existentes. Grupos como la *Ibadiyya* o los *Qadariés* se opusieron a la dinastía fundada por Muawiyya (la de los *Omeyas*), si bien rechazaron la militancia violenta que los *Jariyíes* llevaron a cabo. Pronto estos califas emprendieron una contraofensiva de persecución y propaganda teológica, pues la tradición hace, por ejemplo, al califa Umar bin Abd al Azīz (m. 99h/720 n.e.) autor de una epístola donde polemiza contra los *Qadariés* sobre el problema de la predestinación;³⁸ y si se puede dudar de su auténtica autoría, es lo suficientemente claro que la corte omeya contó con escritores que apoyaran doctrinalmente su dominio.

A la larga, esta división en grupos discutiendo respecto a unos temas bien definidos como La Justicia Divina, la distinción entre el musulmán y el no musulmán, la libertad humana, la Omnipotencia de Dios, la predestinación, etcétera, dividió a la comunidad políticamente (a través de la división teológica). De ahí que sea comprensible que el movimiento conocido como *Al Muryi'a* [“los que esperan” (el juicio de Dios)] sostuviera la idea de que el califato no debía responder a cuestionamientos de índole “teológica”, sino que el veredicto de quién es verdadero musulmán y quién no, quién sí vive bajo los preceptos del Islam y quién no, es únicamente de Dios.³⁹ No era la positividad de la ley divina la que se establecía como

³⁸ Cf. Khalid Blankship, “The early creed”, en Tim Winter, ed., *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, p. 39. El carácter propagandístico de esta discusión consiste en que la argumentación a favor de la predestinación asume entonces que la dinastía omeya fue designada por la divinidad para dirigir al mundo islámico y que es inevitable que así sea.

³⁹ Cf. *Ibid*, p. 43; Cf. M. ‘Abd Al Yābrī, A. Al Tānī, M. Al ‘Amrī, *op. cit.*, pp. 41-42.

criterio para definir al buen musulmán, sino el conocimiento, la sumisión y el amor a Dios que únicamente éste conoce, por lo que a la esfera política no le compete la administración de la vida religiosa y, por ende, el sometimiento a una visión “teológicamente” definida.⁴⁰ Este grupo se encargó de disociar las acciones respecto de la fe, y tenemos noticia de que Yahm Ibn Safwan (m. 128h/746 n.e.), figura notable del movimiento,⁴¹ llegó a pensar en la fe como un “conocimiento internalizado en el corazón”.⁴² Ahora bien, si podríamos pensar que este grupo apoyaba al califato, porque sus ideas parecen contener una buena justificación para que los Omeyas se mantuvieran en el poder, su popularidad se debió en realidad a su activa oposición a las injusticias de éstos y a la reivindicación de los derechos de los musulmanes no árabes.⁴³ De hecho, lo que buscaban era debilitar la pretensión de imponer una visión religiosa a través de la autoridad política, así como la pretensión de legitimar teológicamente un poder instaurado.

No obstante, su defensa de la predestinación sigue presentando la contradicción básica que exige la obediencia a los mandatos divinos pero que, sin embargo, debe conciliarse con la omnipotencia de Dios. Es decir, que si cabe dejar en los hombres la posibilidad de obedecer o desobedecer esos mandatos entonces le podemos atribuir una cierta libertad. Pero ésta podría interpretarse como si algo escapase al poder divino, a saber, la acción realizada por cada ser humano. La cuestión en juego es sobre la naturaleza de las acciones humanas y su capacidad para influir en su entorno; en ello se pone en juego la capacidad de desarrollar una idea política de la religión islámica. Si las acciones y la fe van unidas, entonces la religión puede adquirir una dimensión jurídico-social que se estructura a partir de criterios de cumplimiento de un código de comportamiento comunitario.⁴⁴ Pero si están disociadas, la religión se desarrolla potentemente como interioridad. Cumplir los designios divinos implica una

⁴⁰ Cf. M. Fakhry, *A History...*, p. 40.

⁴¹ Otras fuentes lo asocian al movimiento *mu'tazila* del que hablaremos más adelante.

⁴² Cf. K. Blankship, *op. cit.*, p. 44.

⁴³ *Ídem*. Respecto a este asunto, debemos tener en cuenta que una parte de la administración de los Omeyas dependía del acaparamiento de los privilegios para los árabes, al grado de que se prohibió la conversión masiva de las poblaciones no árabes; esta medida les proporcionaba ingresos, pues los no conversos caían en el concepto de “protegidos” y debían pagar un impuesto especial por esa condición. Pero una vez convertidos, la administración Omeya tendió a desplazar en importancia a estos musulmanes no árabes, prohibiéndoles ocupar puestos importantes en el gobierno y la administración. Cf. Claude Cahen, *El Islam. Desde los Orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano*, p. 79; Ibn Safwan incluso parece haber sido uno de los dirigentes de un levantamiento contra los Omeyas en Jurasán que fracasó rápidamente.

⁴⁴ Esta codificación fue la solución que eligió la tendencia que será autodenominada “tradicionalista” o *sunni*, llamada así por su adhesión a la “tradicción” (o “usanza”) del Profeta.

transformación del Corazón como diría Ibn Safwan.⁴⁵ Afirmar la predestinación para ambos casos implica enfrentarse a la contradicción de pedir del hombre algo que finalmente realiza Dios, en el primer caso que obre de acuerdo a su fe, en el segundo que crea.

**

La Palabra *Sharí'a* se emplea en el Corán con el significado de “camino” o “senda”, y la raíz *Shara'a* de la que procede, significa “trazar el sendero o el camino que conduce a la fuente o el abrevadero”.⁴⁶ En efecto, la *sharí'a* se entendió como “vía conductora”⁴⁷ de la vida, contenida en las prescripciones del *Corán*. Pero dada la insuficiencia del *Corán* mismo para abarcar las esferas de la acción humana, se recurrió a los hechos y dichos del Profeta (el *Hadith*), a fin de que éstos sirvieran como un comentario al texto revelado y permitiesen extender los preceptos del *Corán* a asuntos no explicitados en él. Así, la forma de conducir la vida que el Islam anunciaba como la propia de los seres humanos fue entendida como ley por quienes vieron en una codificación de los mandatos divinos la respuesta a los problemas planteados por la vida colectiva del Islam. La razón de esto es la situación histórica en la que, como ya hemos visto, se dio una fractura de la comunidad islámica, por lo que era apremiante la necesidad de encontrar un punto que la unificase.

Fue en el momento en el que el imperio recién obtenido por los árabes trataba de organizar su estructura interna cuando el problema de la ley y su aplicación aumentó en importancia, pero la solución que dio la administración omeya fue la de la impartición de Justicia a través del Derecho consuetudinario de cada localidad gobernada.⁴⁸ Aun así, ciertos círculos religiosos se preocuparon por que fuese la ley islámica la que se aplicara a lo largo de todo el territorio conquistado por las tropas musulmanas. Estos círculos

⁴⁵ Estas dos opciones, que parecen irreconciliables, son integradas por los sufíes al señalar que este código de comportamiento, la *sharí'a*, es solamente la “puerta” a la transformación del corazón. Cfr. Humberto Martínez, “Ibn Arábí y la paradoja de los sufíes”, en *Estudios Islámicos*, UAM/Gernika, México, 1992, pp. 119-134.

⁴⁶ Juan José Tamayo, “La ley islámica: Shari'a”, en *Islam. Cultura, Religión y Política*, p. 131, dando como ejemplo Corán XLV, 18, “Luego te pusimos en una *vía* que procede de la Orden. Síguela, pues, y no sigas las pasiones de quienes no saben” [“Te hemos colocado en una senda (*sharí'a*) de la Orden: ¡Síguela, pues, y no sigas las pasiones de quienes no saben!”], XLV, 17].

⁴⁷ M. J. Viguera Molina, *op. cit.*, p. 328.

⁴⁸ Cf. Albert Hourani, *La historia de los Árabes*, p. 97

generaron tanto la recopilación de la tradición oral de los dichos y los hechos del Profeta (el *Hadith*), como la conformación de escuelas de Derecho o *Fiqh* (literalmente, “entendimiento” [de la ley]).

Como indica Hamilton Gibb,⁴⁹ para comprender el *fiqh* no basta señalar que el *Corán* y el *Hadith* son fuentes del derecho, sino advertir que el fundamento de la estructuración jurídica es la mentalidad con la que son usadas tales fuentes. A este respecto, dos actitudes básicas fundaron la racionalidad con la que se estructuró la ley islámica. Por un lado el gran apego al contenido del *Corán*, el *Hadith* del Profeta y de sus Compañeros; por el otro lado, el que, si bien apoyado en estas fuentes, recurrió con mayor amplitud a la deducción por analogía y comparación de casos, la especulación racional, la opinión personal (*Ra'y*) y el consenso de acuerdo a los fundamentos religiosos.⁵⁰ Alrededor del uso de estos recursos se edificaron las escuelas jurídicas del Islam pues, mientras que escuelas como la *Malikí* o la *Hanafí* aceptaron métodos tales como el consenso (*al Iymā'*), la consideración del bien común (*al istiṣlāh*) o la opinión personal —a la que los *hanafíes* añadieron el razonamiento por analogía (*al Qiyās*)—, los *Shafi'íes* aceptaron únicamente el uso del “consenso de la comunidad”.⁵¹ Y, finamente, la escuela *Hanbalí* únicamente conservó el uso de la “opinión personal”, pero bajo la reserva de que sólo fuese utilizada en casos donde no hubiese otra opción.⁵²

La estructuración del *Fiqh*, al depender de la decisión de correlacionar al *Corán* con la tradición del Profeta, insertó en la constitución jurídica de la sociedad islámica la memoria de la primera conducción de la vida comunitaria en el Islam. Si el califa detenta la autoridad política, los juristas detentan la ejemplaridad religiosa,⁵³ la autoridad en la práctica del Islam, configurada como ley. Ambos logran sostener esa autoridad “heredada”, analogándose con el Profeta. Y esta analogía fue defendida teológicamente, con lo cual no sólo se vieron vinculados desde un principio a las posturas teológicas que iban naciendo y desarrollándose, sino con el trasfondo político al que estas últimas respondieron.⁵⁴

⁴⁹ Cf. Hamilton Alexander Rossken Gibb, *El Mahometismo*, p. 84

⁵⁰ Cf. Hannā al Fajūrī, Jalīl al Yurr, *Ta'rīj ul Falsafa al 'Arabiyya*, Vol. I, pp. 133-134

⁵¹ Aunque a diferencia de los *malikíes*, que únicamente aceptaban el consenso entre los sabios de Medina, lo extendieron al uso de todos los sabios o eruditos del *fiqh*.

⁵² Cf. *Ibid.*, pp. 134-135. Señalan Fajūrī y al Yurr que, además de estas escuelas, hay noticias algo oscuras de más grupos jurídicos que desaparecieron o fueron absorbidos por estos cuatro.

⁵³ Por eso es que finalmente no es el califa el que figurará ante la comunidad como ejemplo, sino los eruditos preocupados por la efectiva aplicación de la ley islámica.

⁵⁴ Cf. K. Blankship, *op. cit.*, pp. 42-44; donde menciona que la escuela *Malikí* nació del ambiente religioso político de Medina, cuna del movimiento de conformación del *Hadith*, y que estaba integrado por descendientes y alumnos de los Compañeros del Profeta que fueron “aprobados” por los Omeyas

De esta forma, es necesario tener en cuenta que los razonamientos en torno a la ley se dieron, desde un principio, en el contexto de los problemas políticos a los que hemos hecho alusión y que la decisión que mencionamos arriba de proclamar las acciones y dichos de Muhammad como fuente de derecho podría ser entendida como la postulación del Profeta no sólo como guía religioso/político de la comunidad sino también como su *legislador fundante*. En este punto, se introduce una tensión entre la senda [*sharī'a*] coránica y la figura del Profeta como legislador que se intentará solucionar, o bien a través del recibimiento interpretativo de la Ley por la práctica del Profeta (*sunismo*), postulando que la verdadera realización del Islam —y con ello el buen gobierno islámico— se lleva a cabo siguiendo su ejemplo,⁵⁵ o bien, a través de la sacralización del legislador y de la capacidad de extender la interpretación “esotérica” de la Palabra de Dios (labor destinada al *Imám*, o líder *shi'í*) en las tareas de elaboración de leyes y de establecer las relaciones jurídicas y espirituales entre los creyentes (como se constituyó el Derecho *shi'í*). Por consiguiente, si bien es cierto que el *Fiqh* fue la primera ciencia sistematizada que conocieron los musulmanes, fueron los problemas políticos los que recubrieron desde un inicio el desarrollo del razonamiento volcado sobre los diferentes aspectos de la vida política, y que dependió por lo tanto de una respuesta al planteamiento y el desarrollo del problema de la autoridad político religiosa en el Islam, o en otros términos, del buen gobierno islámico.

Como he intentado mostrar en este pequeño apartado, este asunto fue el pilar de la inicial comprensión política del Islam y se vincula con el recuerdo de la primera experiencia de los árabes de su práctica comunitaria. En medio de esto, la ley fue tomando cuerpo a partir de esta experiencia y se inició un proceso en el que se desarrolló el pensamiento jurídico y la aplicación de la ley islámica dentro de la interacción de las relaciones de poder ya descritas.

debido a su tesis de la predestinación (tesis central en la posterior escuela *Ash'arí*). También señala que la escuela *Hanafí* surgió del movimiento llamado *Al Muryi'a*; Cfr. Umar F. Abd-Allah, “Theological dimensions of islamic law”, en Tim Winter, ed., *op. cit.*, p. 245; donde dice que Abu Hanifa e Ibn Hambal, fundadores de dos de las más importantes escuelas de Derecho islámico fueron los principales que se involucraron en las discusiones de índole teológica.

⁵⁵ El *Fiqh* sería la forma de estructurar este seguimiento.

1.2 La transmisión del conocimiento antiguo y el desarrollo del pensamiento islámico.

Las sociedades de los territorios conquistados no se islamizaron de inmediato. Si nos atenemos a los datos que proporcionan algunos historiadores, la inmensa mayoría de los habitantes de estos territorios no eran musulmanes.⁵⁶ El lugar que siguieron ocupando las elites de Siria, Egipto, Iraq e Irán consistió fundamentalmente en el hecho de que a través de ellas los árabes aprendieron a controlar y administrar una sociedad imperial.⁵⁷ Particularmente en Damasco, la nueva capital del califato Omeya, el prestigio lingüístico del griego se mantuvo hasta que, hacia el año 70 de la hégira (690 de n. e.), Abd Al Malik decretó que la lengua oficial de la administración fuera el árabe.⁵⁸ Con esto, inició un proceso de arabización progresiva y sin serias reversiones en esta zona del territorio gobernado por el califato. En este sentido, si podemos asumir que el griego no perdió su importancia inmediatamente para algunas actividades, como el comercio, es necesario tener en cuenta que, el hecho de que antes de la conquista musulmana ya se hablara árabe en algunas zonas de Siria y de Iraq,⁵⁹ tal vez contribuyó a la rápida adopción del idioma por las poblaciones sirias sin por ello confundirse socialmente con los árabes conquistadores. Este fue un primer elemento que hizo que el intercambio cultural y religioso entre árabes musulmanes y no musulmanes arabizados comenzara a desarrollarse a través de lo que algunos autores llaman la *vía difusa* de la transmisión del conocimiento antiguo a los árabes musulmanes, es decir, por vía oral; lo que es difícil de precisar documentalmente por su propia naturaleza.

Ciertamente, esta vía no provocará el gran proceso de transmisión desarrollado bajo la administración del gobierno abasida, pero permite explicar que rastros del pensamiento griego —cristianizado sin duda— se integraran a las polémicas de los movimientos político-teológicos que mencionamos anteriormente, por ejemplo, en los

⁵⁶ Cf. A. Hourani, *op. cit.*, p. 75, apelando a un estudio basado en la adopción de nombres típicamente musulmanes nos dice que “Hacia finales de la época de los Omeyas (es decir, a mediados del siglo II islámico y el VIII cristiano) menos del 10% de la población de Irán e Irak, Siria y Egipto, Túnez y España, eran musulmanes”.

⁵⁷ Cf. J. Vernet. *op. cit.*, p. 151.

⁵⁸ Cf. Harold Bloom, Sheila Blair. *Islam. Mil años de ciencia y poder*, p. 60

⁵⁹ Las zonas sobre las cuáles tenían control los dos grupos árabes, *Lajmidas* y *Gasánidas*, que Persia y Bizancio utilizaron como fuerzas de contención entre ambos imperios.

argumentos sostenidos por los *qadaríes* que recuerdan en cierto sentido las discusiones de los estoicos sobre el destino.⁶⁰

Es necesario atender al hecho de que a lo largo de todos estos territorios existían múltiples núcleos religiosos e intelectuales, poseedores de un saber antiguo y sofisticado (astrológico, moral, religioso, filosófico, etcétera) y que desde época temprana influyeron en la formación del pensamiento que se expandió con los conquistadores árabes. Menciona Francis Edwards Peters, por ejemplo, que antes del surgimiento del Islam, el Siríaco —dialecto del arameo⁶¹— cobró una importancia crucial en lo que se refiere a una cultura teológico-filosófica, en el contexto de las disputas cristológicas que provocaron la división entre monofisitas⁶² y nestorianos.⁶³ Y es que ambos grupos se dedicaron a traducir a este dialecto obras de Hipócrates, Aristóteles, Galeno y algunos filósofos neoplatónicos paganos como Porfirio y Proclo, con el fin de enriquecer los debates teológicos y haciendo, por ende, que el siríaco fuese adoptado por unos y otros como lengua litúrgica y de producción intelectual.⁶⁴

Importantes centros culturales de saber como el Monasterio de *Qenneshrin* [Calcidia, floreciente hacia el siglo VII n. e.] se encargan de extender la enseñanza del

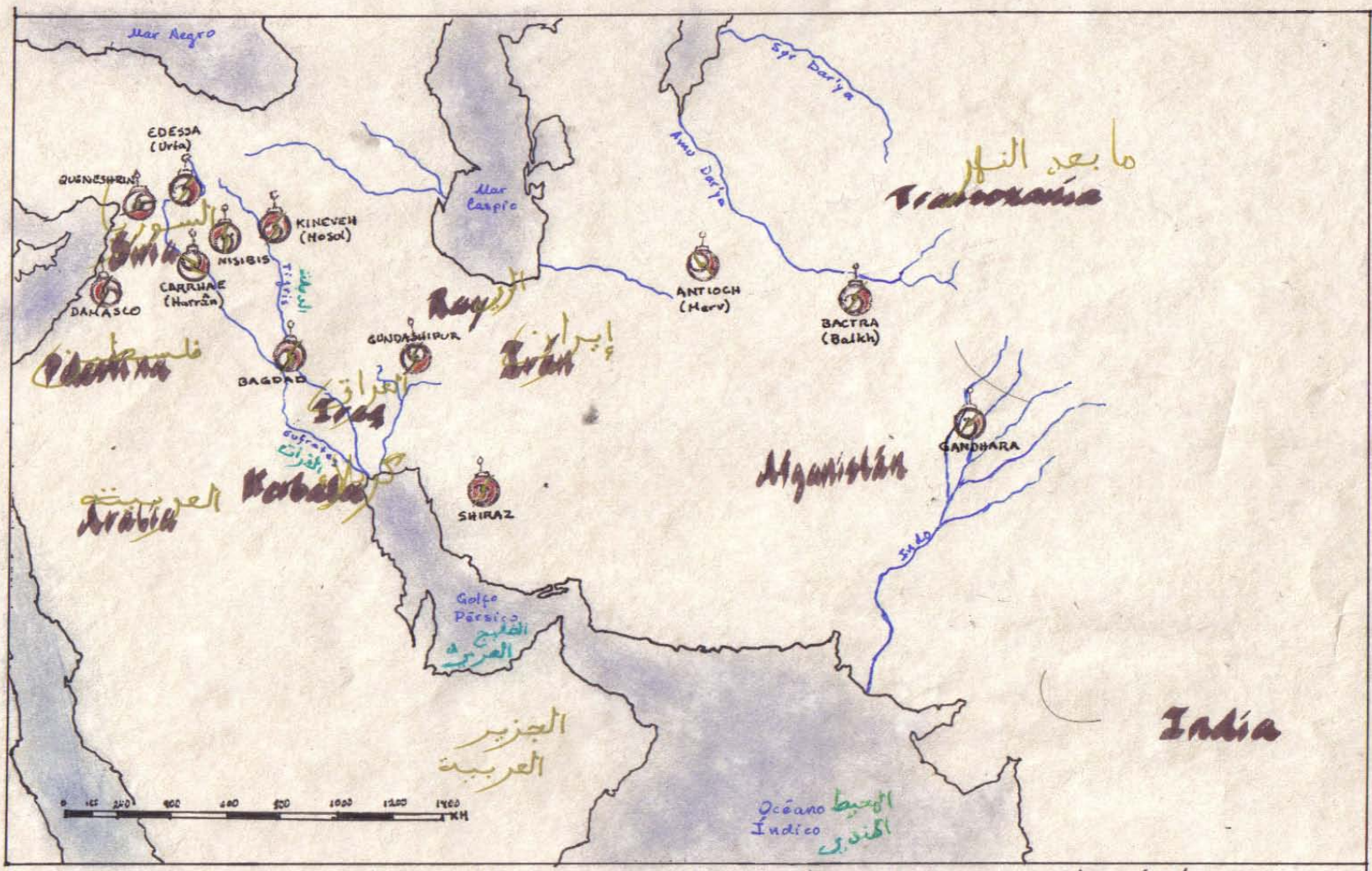
⁶⁰ Cf. Salvador Gómez Nogales, “Influjo del estoicismo en la filosofía musulmana”, en Andrés Martínez Lorca, ed., *Ensayos sobre la filosofía en Al-Ándalus* p. 196; donde discute con brevedad la mediación de los sirios en la transmisión de esta filosofía a los árabes. Por otro lado, dos autores siríacos importantes muestran una influencia notable de los planteamientos estoicos: Bardaisán (154-222 n.e.) y Pablo el Persa (siglo VI n.e.) (Cf. Javier Teixidor, *La Filosofía Traducida. Crónica parcial de Edesa en los primeros siglos*, pp. 95-140 y 156-162).

⁶¹ Si bien el texto siríaco más antiguo ha sido datado por el profesor Edward Sachau de entre 550 y 450 antes n. e., resulta difícil precisar con exactitud la fecha en la que este dialecto nace. Lo que sí es seguro es que su lugar de origen es Mesopotamia y que al menos hacia estas fechas ya tiene una presencia importante en la región (Cf. Matti Mossa, “Studies in syriac literature”, en *Muslim World*, LVIII, no. 2, 1968, pp. 105-119).

⁶² Los monofisitas son una rama del cristianismo que sostiene —contrario al dogma de que en la Persona de Cristo convivían sustancialmente las naturalezas divina y humana— que así como la persona de Jesús es una sola, así debía haber tan sólo una única naturaleza, la divina. Aunque nació en Alejandría y ya el patriarca Dióscoro sostuvo el monofisismo, varias iglesias fueron fundadas bajo ésta doctrina eclesiástica, como la egipcia o copta y la sirio-jacobita (Cf. Ángel Santos Hernández, *Iglesias orientales separadas*, pp. 104-110).

⁶³ Los nestorianos sostienen la integridad de las naturalezas divina y humana en la persona de Cristo, pero cuya unidad no es sustancial, sino sólo extrínseca. Si bien, se difundió esta doctrina desde que Nestorio (m. 451n. e.) —patriarca de Constantinopla— la sostuvo, ya había sido defendida por Diodoro de Tarso (m. 394 n. e.) y Teodoro de Mopsuestia (m. 428 n.e.). Bajo tal tesis, Nestorio sacó la conclusión de que María no podría ser la madre de Dios, dado que sólo habría engendrado a Jesús, pero no al Verbo Divino (Cf. *ibid.*, pp. 58-60).

⁶⁴ Cf. Francis Edward Peters “The Greek and syriac background”, en Sayyed Hossein Nasr y Oliver Leaman (Comps), *History of Islamic Philosophy*, p. 48; donde señala que gran parte de las discusiones se centró en torno a los significados de sustancia, naturaleza, persona e *hypostasis*, todos ellos conceptos fundamentales respecto a la polémica de la naturaleza de Cristo que ocasionó el cisma ya mencionado. Por otro lado, el uso del siríaco fue fundamental para que el desarrollo de estas polémicas llevaran al cristianismo siríaco a desprenderse de la iglesia bizantina.



Mapa de los principales centros de producción de conocimiento en la época de las conquistas árabes

pensamiento teológico filosófico.⁶⁵ La actividad de la llamada «Escuela de los Persas», en Edesa, marca un punto crucial en el desarrollo de este ambiente intelectual, puesto que se le atribuye la incorporación de la lógica de Aristóteles —a través de la obra de Teodoro de Mopsuestia (350-428 n.e.)— a la metodología que siguieron en la estructuración de sus argumentos, lo cual estimuló la aparición del *Organón* en su programa educativo,⁶⁶ al ser traducidos algunos tratados de Aristóteles, Porfirio y el propio Teodoro de Mopsuestia.⁶⁷

La interpretación de Aristóteles en relación a las doctrinas platónicas se volvió un tópico muy importante en el neoplatonismo alejandrino hacia el fin de la Antigüedad⁶⁸ y propiamente ya desde el momento en el que Porfirio decide escribir su famosa introducción a las *Categorías*, que fue uno de los textos más importantes de lógica usados, no sólo por los sirios, sino también por los filósofos árabes. La importancia vital que adquirió la lógica aristotélica para los neoplatónicos no parece ser tan sólo la de servir como instrumento de argumentación, ya que ella sostiene la cosmología y ontología aristotélicas que se vieron comprometidas en las polémicas entre paganos y cristianos.⁶⁹ Los cristianos, por su parte, se interesaron en la obra lógica de Aristóteles, si bien matizada con la *Isagoge* de Porfirio, para desarrollar metodologías de estudio y exégesis de los textos bíblicos⁷⁰, así como de argumentación.

Además, señala Cristina D' Ancona que, junto con el pensamiento de Aristóteles, los teólogos sirios heredaron de los neoplatónicos alejandrinos su clasificación de saberes en base a la cual diseñaron sus propios programas de estudio. Ésta fue introducida por Sergio de Resh'aynā (m. 536 de n.e.), un importante médico, comentarista y traductor monofisita de las obras de Galeno y de lógica aristotélica. De él también tenemos la noticia de que realizó la traducción de obras del pseudo Dionisio Areopagita y del libro *Sobre los principios del Todo* atribuido a Alejandro de Afrodisia. Para Sergio, lo mismo que para el *curriculum* neoplatónico que hereda, la lógica aristotélica era una introducción a los diálogos de Platón, que contendrían la suma de la filosofía como “ciencia demostrativa”.⁷¹ A partir del 471 de n.e., debido al incremento de los conflictos teológicos, algunos nestorianos comenzaron a emigrar a Nisibis —que

⁶⁵ Cf. Cristina D' Ancona, “Greek into Arabic: Neoplatonism in translation”, en Peter Adamson y Richard C. Taylor, eds., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, p. 19

⁶⁶ Cf. E. F. Peters, *op. cit.*, p. 49

⁶⁷ Cf. J. Teixidor, *op. cit.*, p. 154.

⁶⁸ Cf. C. D' Ancona, *op. cit.*, pp. 16 y ss.

⁶⁹ Cf. *ibid.*, p. 17

⁷⁰ Cf. E. F. Peters, *op. cit.*, p. 50.

⁷¹ Cf. C. D' Ancona, *op. cit.*, p. 19.

en aquél entonces se encontraba bajo la administración sasánida— y hacia 489 de n.e. el emperador Zenón cierra la escuela siria de Edesa, por lo que este proceso de inmigración se incrementa. Este asentamiento de nestorianos en Nisibis trajo como consecuencia una difusión de sus ideas religiosas y teológicas, así como de la lengua siríaca, entre habitantes de Persia e Iraq y es un antecedente importante de la difusión siríaca del pensamiento griego en la región.⁷²

Por otro lado, Gundashipur se convierte en un centro importante del helenismo no sólo por la llegada de los nestorianos sirios a esa ciudad, sino porque en el año 529 de n. e. el emperador Justiniano cierra la escuela de Atenas, y un grupo importante de filósofos, entre los cuales se encontraban Simplicio y Damascio, marchan hacia Persia y permanecen ahí hasta 532 de n.e. Estos filósofos contribuyeron al enriquecimiento del ambiente cultural de dicha ciudad⁷³ e introducen al neoplatonismo ateniense en el ambiente filosófico de la región. Poco a poco esta ciudad también se vuelve centro importante del saber proveniente de la India, Siria y Grecia, además, claro está, de las propias aportaciones de los persas.

Cuando los árabes llegaron a Iraq y Persia, la mayoría de la población que no era zoroastra, maniquea o mazdeísta profesaba la fe del cristianismo nestoriano. En Siria había una mayoría monofisita, pero el nestorianismo aún conservaba una importante presencia, sobre todo en el norte de la región. Los centros teológicos más importantes de los nestorianos estuvieron en Edesa,⁷⁴ Queneshrin, Nisibis y Gundashipur. Vemos cómo el ambiente de una cultura filosófico-teológica definida llegó hasta los árabes a través de ésta vía. Esa tradición es la del así denominado “neoplatonismo aristotelizado”, ya que, como mencionamos anteriormente, fue una tradición que, debido a las vicisitudes de los conflictos culturales y teológicos, mantuvo en fuerte relación la reflexión entre la metafísica platónica-neoplatónica y la lógica, física y metafísica aristotélicas. Queda aún mucho por investigar hasta qué punto impactó la existencia de estos centros en la transmisión de este pensamiento al mundo islámico a través de vías que no fuesen precisamente las de la cultura escrita que, por otra parte, sirvió como base de las traducciones al árabe de textos de filosofía griega y teología.

⁷² Cf. Peters, *op. cit.*, p. 49

⁷³ Cf. Syed Nomanul Haq, “The Indian and Persian Background”, en S.H. Nasr y O. Leaman, eds., *op.cit.*, p. 53.

⁷⁴ Aunque la ya citada Escuela de los Persas fue convertida en un centro monofisita después de 457 de n.e., es decir tras la muerte de Ibas, el director de la escuela que la había aproximado a la cristología nestoriana.

Otro centro importante de saber antiguo fue Harrán, ciudad que en las fuentes es identificada como el hogar de los “sabeos” o adoradores de las estrellas y creyentes en un solo Dios.⁷⁵ Esta ciudad fue un importante centro cultural donde se cultivaba un ensamblaje del neoplatonismo y el neopitagorismo, aunado a fuertes lazos con el hermetismo, el gnosticismo y la influencia de ideas religiosas caldeas⁷⁶ e indias. Al parecer, el sincretismo de estos elementos, que encontramos en algunas doctrinas esotéricas *shi'íes*, fue influencia directa de este centro cultural. En particular, se le ha asociado a la facción *ismailí* una liga con su ambiente cultural, ya que se nota su influencia en las llamadas *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*.⁷⁷ También de Harrán procedería la identificación *sunni* de Hermes como profeta, al que llamaron Idris, y de Agathodaimon con el Profeta Set. Además, también se dejó sentir su influencia sobre Al Kindí, en relación al concepto de monoteísmo, y de Al Farabí acerca del esquema de la emanación en su desdoblamiento correspondiente a las esferas celestes.⁷⁸ Según las fuentes, los harraníes tradujeron textos de las llamadas “ciencias especulativas” para los árabes, solicitándole al mismo Al Ma'mún (séptimo califa abasida) el reconocimiento de su condición de “protegidos”, a fin de mejorar su condición social y su prestigio intelectual en la sociedad islámica.⁷⁹

Parece claro que de Harrán surgió la articulación del *Corpus Hermeticum* que conocieron los árabes y otras fuentes de pensamiento gnóstico y esotérico,⁸⁰ los cuales fueron decisivos en la estructuración del pensamiento *shi'í*, el de Al Razí y el de la síntesis esotérico alquímica que vemos en los textos atribuidos a Yābbir bin Hayyān,⁸¹ de larga influencia en las articulaciones del esoterismo numerológico y gramatológico que fueron las simientes de la Cábala. Harrán, por lo tanto, fue el principal foco de la transmisión del platonismo teúrgico y sincrético que posibilitó numerosas formas de

⁷⁵ Es muy posible que esta identificación con el pueblo del legendario reino de Saba haya sido más bien obra de los propios Harraníes. Cabe destacar que, por contraste con la mayoría de las ciudades sirias, Harrán no se volvió cristiana.

⁷⁶ Cf. *ibid.* p. 63, nota 7.

⁷⁷ Cf. Abd Al Yabrí, *El Legado filosófico árabe*, p.167. Las Epístolas son regularmente asociadas al movimiento *shī'í ismaelí*, a pesar de que ha habido quien niega tal conexión.

⁷⁸ Cf. *ibid.* pp.167-169. La influencia de los harraníes sobre Al Kindí es sostenible, pues el mismo menciona haber leído un texto “muy apreciado por los harraníes”. En el caso de Al Farabí, Yabrí defiende la versión según la cual él entró en contacto con Yuhanna Ibn Haylán, de quien aprendería lógica, en Harrán. Existe una tradición, sin embargo, que menciona que Yuhanna estuvo en Marv. La tesis de Yabrí es que en Harrán, Al Farabí habría entrado en contacto con las ideas de Numenio, a quien considera la fuente del esquema emanantista que desarrolla en sus obras.

⁷⁹ Cf. *idem.* Yabrí lo toma de Ibn Al Nadim, escritor del primer gran catálogo de textos de ciencia y filosofía existentes en lengua árabe.

⁸⁰ Cf. M. Fakhry, *A History...*, p. 3.

⁸¹ Cf. Miguel Cruz Hernández, *Historia del Pensamiento en el Mundo Islámico*, tomo I, pp. 146 ss.

síntesis con religiones diversas y con el Islam mismo,⁸² manteniendo un discurso esotérico del que el Islam legalista se había mantenido muy distante y sobre el cual permaneció con una actitud de aversión.

El saber que se encontraron los árabes en los territorios orientales conquistados también fue de gran importancia para el incremento del contenido esotérico y soteriológico del movimiento *shi'í*; a la herencia mazdeísta de los persas, de profunda influencia en este movimiento, se agregaron elementos gnósticos y budistas.⁸³ En Afganistán existió un centro importante de budismo, del cual procedía la famosa familia Barmakí, promotora de la traducción al árabe de textos de diferentes campos de saber. Los pensamientos budista, hindú, maniqueo y gnóstico que se cultivaron en Afganistán, Persia y la India fueron importantes para desarrollar la síntesis e integración de elementos intelectuales de estas zonas al medio cultural de los centros de conocimiento en Iraq⁸⁴. La integración de la astronomía y la matemática hindú al corpus científico árabe se refleja en el fuerte influjo que tuvo en esos campos del conocimiento, a menudo desarrollados junto con elementos místicos y esotéricos. Del medio cultural oriental, en particular del budismo afgano, también podemos rastrear algunas influencias en ideas, leyendas y métodos ascéticos que influyeron en el desarrollo del sufismo.⁸⁵

**

Antes de la caída de los Omeyas, la transmisión cultural del conocimiento antiguo de Grecia, Persia e India sólo se había dado a través de vías orales. Aunque una tradición que se remonta a Ibn Al Nadim (m. 385 h. / 995 n. e.) le atribuye al príncipe omeya Jalid Bin Yazid (m. 85 h. / 704 n. e.) el mérito de haber iniciado la labor de traducción

⁸² Es el platonismo de carácter “religioso” al que alude Walzer al rastrear los tipos distintos de platonismo que se encuentran presentes en el pensamiento islámico (Cf. Walzer Richard, “Platonism in Islamic Philosophy”, en *Greek into Arabic*, pp. 248 ss).

⁸³ Cf. Cruz Hernández, *op. cit.* p. 77.

⁸⁴ Cf. S. N. Haq, “The Indian...”, pp. 54-61. Sobre todo, es importante advertir con Haq que los pensamientos budista, hinduista y maniqueo afectaron en la consolidación teórica de la teología islámica, en referencia a temas que ésta última intentó refutar (el dualismo maniqueo) o bien, de las cuales pudo tener una influencia directa (como en el caso del “atomismo del tiempo” que sería influencia de la India).

⁸⁵ Cf. Reynold A Nicholson. *Los Místicos del Islam*, pp. 21-43. En el caso del sufismo, parece que su modo de asimilar estas formas de pensamiento, tradiciones, leyendas, métodos ascéticos, etc., fue preeminentemente oral.

de obras de alquimia, astrología y medicina a partir del siríaco,⁸⁶ la más antigua traducción que encontramos registrada en las fuentes es la del compendio del Médico monofisita Arón de Alejandría, realizada para el califa Marwān I hacia aproximadamente el 69 h. / 684 n. e. De esta época, llama la atención la figura de Juan Damasceno (m. hacia 740 o 754 n. e.), un importante teólogo cristiano, considerado el último de los representantes de la patrística oriental.⁸⁷ Damasceno, que como su nombre lo indica residió en Damasco, desarrolló como otros muchos teólogos cristianos el problema de las relaciones entre fe y razón,⁸⁸ y mantuvo contacto con los primeros teólogos musulmanes con los que discutió ampliamente.

El derrumbe del califato Omeya y su sustitución por la dinastía Abasida va a traer distintas reformas sociales y culturales. En primer lugar, el imperio deja de ser árabe para convertirse en islámico: los privilegios árabes que sostuvieron a la administración Omeya, así como el sistema de clientelismo de las élites locales de Siria e Irán, se debilitan y el proceso de islamización se acelera, de modo que los conflictos que afectaban directamente a los musulmanes, en su mayoría árabes,⁸⁹ comienzan a extenderse entre los recién conversos, abarcando ahora progresivamente una mayor cantidad de las poblaciones regidas por el califato abasida. La fundación de Bagdad, hacia 149 h. / 766 n.e. por el califa Al Mansur significó no sólo el asentamiento del poder califal en una zona estratégica comercial, política y militarmente, sino también su colocación en un punto de encuentro entre los pueblos más importantes del ambiente cultural que representaba el oriente (Persia, India), el Creciente Fértil (Iraq) y el Levante (Siria, Palestina).

Tenemos entonces que las fuentes traducidas por primera vez se relacionan con necesidades inmediatas, en el caso de los textos de medicina y ciencias como la geometría o la alquimia, y a los requerimientos de la clase social que administra el imperio, libros de estadística, por ejemplo. Las traducciones se mantienen aisladas y se

⁸⁶ Cf. M. Fakhry, *A History...*, p. 5.

⁸⁷ Cf. Luis M. De Cádiz, *Historia de la literatura patrística*, p. 521.

⁸⁸ Cf. Basile Tatakis, "La filosofía griega patrística y bizantina", en Brice Parain, ed., *Historia de la filosofía. III Del mundo romano al Islam medieval*, p. 162.

⁸⁹ Recordemos que aún en éste periodo hay una nítida distinción entre los hablantes del árabe y los pertenecientes a las tribus procedentes de la península arábiga a las que sólo podía integrarse por medio de una adopción de la tribu hacia ciertos individuos debido a un matrimonio, el acuerdo de protección, etc. Estos árabes "de cuna", por así decirlo, fueron quienes gozaron de los beneficios que instauró el régimen Omeya y que, socialmente hablando, desapareció gradualmente tras el ascenso de los abásidas, aunque se mantuvo un cierto prestigio "moral" y religioso (y por tanto político) de la pertenencia a algún linaje árabe, particularmente si estaba directamente ligado con el Profeta (Cf. Maxime Rodinson, *Los Árabes*, pp. 21 ss).

incrementan tras la consolidación del poder abasí. La fundación de la biblioteca *Jazānat Kutub il Hikma* (Alhacena de Libros de Sabiduría) por el califa Harūn al Rašīd inició formalmente el proceso de traducción y atesoramiento de textos hacia el árabe a partir de manuscritos en siríaco y persa. Más tarde, con la fundación de *Bayt ul Hikma* (la Casa de la Sabiduría), hacia el 215 o 217 h. / 830 u 832 n. e.,⁹⁰ se obtienen fuentes en el original griego y se desarrolla la traducción tanto en cantidad como en calidad.⁹¹ Ambas instituciones representan también el interés del califato de absorber los saberes presentes en todo el espacio geográfico que gobernaba al ser importantes para el funcionamiento del imperio o que, al posibilitar reconfiguraciones religiosas como las del *shi'ísmo*, se volvieron políticamente relevantes. Además, la fundación de ambas instituciones y la proliferación subsecuente de bibliotecas logró crear centros de conocimiento alejados de las mezquitas, que fueron los primeros centros educativos e intelectuales.⁹²

También hay que insistir, con Majid Fakhry, en el hecho de que, hacia el siglo III h./IX n.e., la labor de traducción no fue patrocinada sólo por la corte directamente, sino también por diversas familias importantes y adineradas, que compitieron con la administración califal y que a menudo practicaron ellas mismas actividades científicas como la astronomía o la medicina.⁹³ Por esto último, se puede suponer que influyeron en alguna medida en la traducción de obras que ellos bien conocían, ya fuese por traducciones del siríaco o por su conocimiento directo de las fuentes griegas.⁹⁴ La traducción de las obras de Aristóteles dependió de la necesidad de la sociedad imperial islámica de organizar los conocimientos en una clasificación de saberes que obedecía a una concepción bien definida de la naturaleza del conocimiento, lo cual socialmente se traducía en una jerarquización de las actividades de producción social y cultural.

A este respecto, no sólo debemos atender la hipótesis de Muhammad Ábed Yabrí que vincula esta clasificación con la necesidad emergente del imperio abásida de

⁹⁰ Cf. M. G. Balty-Guesdon, "Le Bayt al-Hikma de Baghdad", *Arabica*, Vol. XXXII, Núm. 2, p. 133.

⁹¹ Cf. Abdurrahmān Badawi, *La Transmission de la Philosophie Grecque au Monde Arabe*, pp. 17-34; donde nos muestra varios aspectos de la sofisticación técnica en la traducción de las fuentes, desde la búsqueda del material y el establecimiento del texto en base a diferentes manuscritos (método introducido por Hunayn Ibn Ishaq) hasta la solución de problemas como la traducción de términos difíciles de verter al árabe.

⁹² Cf. Sayyed Hossein Nasr, *Scienza e civiltà nell'islam*, p. 56, La mezquita comenzó a ser usada como centro de enseñanza en tiempos del califa omeya Umar bin 'Abd al Azīz (m. 101 h. / 720 n. e.). Esta educación se concentró en la recitación del Corán y el aprendizaje del *Hadith*, para introducirse con el tiempo el estudio de la literatura, la poesía y la gramática árabes.

⁹³ Cf. M. Fakhry, *A History...*, p. 9 ss.

⁹⁴ Cf. *ibid.*, pp. XXIII-XXIV.

poder administrar las diversas esferas sociales.⁹⁵ Como esbozamos más arriba, la gestación del pensamiento teológico tuvo como trasfondo la cuestión de quién era la autoridad ideal que aplicase la ley, pero los gobernantes no se preocuparon por la elaboración de leyes acotadas al marco ético religioso del Islam ni de su tradición. Ello implicó que los esfuerzos en condensar la legislación islámica para el imperio fuesen realizados por diversos grupos que se asumieron a sí mismos como custodios del legado tradicional islámico. Los califas tuvieron que enfrentarse a esta organizada disciplina de saber legal, y hay datos históricos que permiten pensar en una confrontación directa con sus portavoces.⁹⁶ Si en esa relación tensionada el califato perdió todo derecho a controlar la legislación, se pretendió subsanar esto mediante el intento de usar a los juristas como “ideólogos” que reforzaran el poder califal. Sin embargo, puesto que esta medida no fue regularmente efectiva, el papel de los juristas siguió siendo importante dado que podían ser antagonistas eficaces al califato —y a sus gobernantes— con respecto a lo dispuesto en la ley islámica. El alcance de la labor de los juristas iba desde la regulación de los contratos, el culto religioso y la legislación relativa a las relaciones familiares hasta la impartición de justicia en términos penales, y por ello gestaron un orden social importante en los centros urbanos y en las provincias del imperio.⁹⁷

La relación que el *fiqh* tuvo con supuestos o justificaciones teológicas nos permite advertir cómo este saber sistemáticamente consolidado se interrelacionó con postulados teóricos que no sólo legitimaban la implementación de un método de interpretación⁹⁸ sino que también podía sostener la legítima soberanía de algún gobernante. Si bien, la actitud de los juristas frente a las escuelas teológicas fue muy reticente y a veces francamente antagónica,⁹⁹ el contenido de sus disputas tenía evidentes consecuencias para la concepción de “ley islámica”, lo cual pudo ser causa de que con el paso del tiempo se matizara esa actitud reservada. Ambas disciplinas en el fondo coincidían en su preocupación por la práctica correcta del Islam. Pero ambas no abordaban de la misma forma tal problema; lo que sucedió es que, mientras los teólogos

⁹⁵ Cf. M. Abed Yabrá, *op. cit.*, pp. 89 ss.

⁹⁶ Por ejemplo, la negativa de Malik bin Anās a erigir su propia escuela jurídica como escuela oficial del califato abásida, según era deseo de Al Mansūr (Cf. Ridwan al Sayyid, “Encyclopædic activities in islamic jurisprudence”, en Gerhard Endress, ed., *Organizing Knowledge. Encyclopædic activities in the pre-eighteenth century in Islamic World*, p. 79).

⁹⁷ Incluso tuvieron un papel protagónico en la creación de la provincia y el sultanato como formas de organización políticas subordinadas al califato (Cf. R. al Sayyid, *op. cit.*, pp. 83-84).

⁹⁸ La más famosa es aquél intento del califa al Ma'mūn de establecer como dogma teológico que el Corán es creado, no palabra eterna de Dios.

⁹⁹ Debido a que se asumieron los propios juristas como únicos legítimos intérpretes de las fuentes religiosas.

se vincularon sobre todo a discusiones de índole teórica, la dinámica en la que se desarrolló el *fiqh* lo mantuvo en las discusiones sobre los métodos legales que determinasen la acción de los creyentes.

Por ello es que frente a una aparente e insalvable distinción entre estas disciplinas, un concepto unitario de conocimiento que se encontraba en la tradición aristotélica, matizada por la antigüedad tardía,¹⁰⁰ podía integrarlas al mostrar que entre ellas había una relación de complementariedad. Esto era indispensable, por un lado, para coordinar estas dos disciplinas de acuerdo al grado de universalidad y fundamentación que implicaban sus contenidos; por otro lado, era indispensable para incorporar toda otra disciplina necesaria para la sociedad imperial. Los dos criterios de organización del conocimiento contenido en esta tradición —el de niveles de universalidad y el de la distinción entre conocimiento teórico y conocimiento práctico— también podría haber solucionado la tensión entre los juristas y el califa, dado que el alcance de los pronunciamientos de los primeros no tendría la necesidad y universalidad que se les adjudicaba por ceñirse los niveles del conocimiento práctico. Por su parte, la discusión sobre la legitimidad y soberanía de un gobernante, no era objeto de la reflexión de los juristas, sino de los teólogos, y era en ese sentido que sus soluciones podrían suponer un carácter definitivo, necesario y universal.¹⁰¹ De este modo, la integración del gobierno y de lo legislativo implicaría, en este esquema, la subordinación del segundo al primero.

Hemos visto precisamente que la tradición del cristianismo sirio e iraquí heredó la clasificación de los saberes integrada en el neoplatonismo del que bebieron directamente, pero las exigencias de la sociedad islámica no sólo se referían a la clasificación precisa de los saberes ya conocidos hasta el fin de la Antigüedad. Lo que también demandaba la realización de esa estructuración era la existencia de las ciencias desarrolladas en la labor de exégesis del Corán, el *Hadith*, la estructuración del Derecho, etc.; en una palabra, la producción de saberes y disciplinas condensados en torno al mensaje revelado. Tener en cuenta esto nos permite entender que lo que estaba en juego al colocar una administración tal de los conocimientos era que, en la medida en la que se colocaban en una posición de superioridad frente al resto, adquirirían una

¹⁰⁰ Cf. Dimitri Gutas, “The greek and persian background of early arabic encyclopedism”, en Gerhard Endress, ed., *op. cit.*, pp. 92-96.

¹⁰¹ Quienes usaron esta clasificación identificaron la teología con la metafísica, que por otro lado ya está hecha de manera muy ambigua por el propio Aristóteles, con lo que se hacía posible que la teología islámica ostentara el mayor grado de universalidad y necesidad entre los conocimientos. Como veremos más adelante, Al Kindí representa justo esta vinculación del saber filosófico al teológico.

dimensión política y si el califato lograba controlar esa clasificación así construida, controlaría las relaciones de producción cultural y afianzaría la legitimidad de su autoridad político-religiosa a través de estos conocimientos controlados de esta manera. Cuando se produzcan las ya citadas *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*¹⁰² veremos justo cómo a una postura político religiosa influye y se retroalimenta en la estructuración de las disciplinas de conocimiento que paralelamente implican un programa educativo.¹⁰³ Lo que se pone en juego es el lugar que las ciencias religiosas deben ocupar dentro del sistema de conocimientos y, por ende, dentro de la sociedad.

La transmisión del conocimiento antiguo no se desligará de la vía oral, pero al aparecer una inmensa producción de obras traducidas, algunas tradiciones de pensamiento e investigación logran ser asimiladas por la civilización islámica (la astronomía, las matemáticas, la gnosis) y otras aprovechan la creciente cultura escrita para codificar sus fuentes a través de la forma literaria del tratado o de narraciones alegóricas (el esoterismo *shi'í*, algunas formas de alquimia y gnosis). En este ambiente cultural, la división entre *ciencias islámicas* y *ciencias extranjeras* fue una expresión de que el intercambio de ideas y la aparición de nuevas formas de pensamiento tuvieron importancia ideológica tanto en la interacción entre musulmanes y no musulmanes como en la capacidad que esas ideas y pensamientos tuvieron para incidir en los problemas existentes entre los diferentes grupos islámicos, en relación al efecto que podían lograr en la labor de interpretación del mensaje coránico. La inquietud que las ciencias adoptadas a través de la traducción de sus fuentes despertaron en los musulmanes contrasta con respecto a su actitud frente a ellas antes de la labor de traducción masiva. Es claro que razones religiosas y políticas eran el trasfondo para despertar tal actitud; la disponibilidad de estos saberes a través de la forma escrita posibilitaba su permanencia y su difusión dentro de una sociedad en la que el estado de islamización era, si bien mucho más extenso que en la sociedad del periodo Omeya, aún parcial. La consolidación de la dinastía abasida trajo consigo tanto una islamización más profunda, aunque de avance desigual, como una arabización lingüística más acentuada. El saber que no pertenecía a las “ciencias religiosas” fueron de esa manera colocadas en un espacio político cuyo idioma culto era el árabe, y al hacerlo, se abría la tarea de

¹⁰² Según Cruz Hernández, algunos textos fueron redactados antes del 297h/909 n.e., fecha en la que Ubayd Allah se proclamó califa, mientras que el resto puede considerarse concluido entre 350 h/ 961 n.e. y 370 h/ 980 n.e. (Cf. M. Cruz Hernández, *Historia...*, p. 80).

¹⁰³ Cf. S. H. Nasr, *Scienza...*, p. 51. Para una breve exposición del programa educativo basado en una estructuración de los saberes en las *Epístolas* (Cfr. M. Cruz Hernández. *Op. cit.* pp. 81 ss).

adueñárselas. Este proceso de integración estatal de los saberes buscaba sin duda establecer un equilibrio entre “ciencias religiosas” y las llamadas “ciencias extranjeras”.

1.3 El Pensamiento islámico y la *falsafa*: Al Kindí.

Nos hemos referido al movimiento *shi'í* sin detenernos en lo que se refiere a su naturaleza. Su origen se remonta a la disputa por la elección del líder de la comunidad islámica en sucesión al Profeta fallecido. La *shi'a* fue el grupo de partidarios que apoyaron a Alí bin Abí Talib, primo y yerno del Profeta Muhammad, en su pretensión de ocupar el lugar de dirigente. Aunque llegaría a ser el cuarto califa, su asesinato en Kufa marcó un punto crucial en el desarrollo de este movimiento como grupo de oposición político religiosa. De este modo, la creación del régimen Omeya significó su derrota en el aspecto político y, como se ve, se le quiso frenar a través de medios violentos. Esto acentuó en los grupos *shi'íes* una memoria colectiva conformada por la sensación general de la opresión a la que había que resistir con todos los medios y mitificada por el asesinato de Husein, hijo de Alí, a manos de las fuerzas omeyas.

La tradición *shi'í* afirma no sólo que Alí tenía derecho al califato, sino que incluso él era su auténtico sucesor ya que, aún en vida, el Profeta le habría dado ese honor en el pozo de *Ghadir al Jumm*, entre la Meca y Medina.¹⁰⁴ Por ello, algunos *shi'íes*, como Ibn Sabā' al Yemení,¹⁰⁵ concluyeron de ello que los tres primeros califas fueron unos usurpadores, aunque más tarde se les aceptó como una línea de continuidad de la autoridad política del Profeta.

Se ha señalado que luego de que el jefe *shi'í* Mujtar (m. 67h / 686 n.e.) tratara de organizar al movimiento incluyendo “clientes” de origen no árabe, se abrió la posibilidad de que éstos últimos introdujeran ideas de todo tipo en la *Shi'a*.¹⁰⁶ Por otro lado, una tradición asocia al VI *Imam*, Yaffar al Sadiq (m. 148 h. / 765 n.e.), la introducción de la alquimia al movimiento *shi'í*. Y precisamente, el famoso Yabbar bin Hayyan, a quien se le atribuyen una serie de textos de saberes esotéricos y alquímicos, fue discípulo del VI *Imam*.¹⁰⁷ En todo caso, es indudable que la adopción de estos

¹⁰⁴ Cf. Syed Abd Alí Abid, “Political Theory of the Shī'ites”, en M. M. Sharif, ed., *A History of Muslim Philosophy*, Vol 1., p. 732.

¹⁰⁵ Cf. *Ídem*.

¹⁰⁶ Cf. C. Cahen, *op. cit.*, p. 33.

¹⁰⁷ Cf. Yann Richard, *El Islam Shi'í*, p. 54.

elementos haya sido motivada básicamente por la necesidad de construir una alternativa religiosa política islámica completamente diferente a la cristalización desarrollada por la tradición legalista que iba asociándose al califato y que terminó denominándose *sunismo*. Que esta facción hubiese constituido el movimiento más importante de oposición se debe a que supuso la vivencia de una experiencia social y política muy diferente a la vivida por el resto de los grupos musulmanes, la cual se tradujo a términos religiosos. Por otro lado, es importante advertir que también estuvo en juego la lucha de musulmanes no árabes por minar los pretendidos privilegios políticos y religiosos de los musulmanes árabes.¹⁰⁸

La figura de Alí se complejizó al ser sacralizada y convertida en una figura tan o incluso más importante que la del Profeta;¹⁰⁹ al crear el concepto de *Imam* (palabra originalmente aplicada al director del rezo) para referirse a él como el transmisor del auténtico sentido del texto revelado —debido a su naturaleza espiritual— y constituir una cadena propia de sucesión y herencia de su capacidad de conocer el sentido oculto de las escrituras, lo que se posibilitó fue una serie de interpretaciones del Islam relativamente independientes de la tradición desarrollada en los círculos político-religiosos directamente ligada a las facciones árabes que triunfaron en la fundación de las dinastías gobernantes. Éstos a su vez fueron portadores de una experiencia de vida colectiva del Islam que atesoraba en sí misma el recuerdo de la presencia del Profeta Muhammad, como aquél que —habiendo recibido la revelación y haberse proclamado, a pesar de ello, tan sólo “un hombre más”— representaba el mejor modelo de llevar a cabo la vida religiosa.

El centro de la doctrina *shi'í* es la idea de que la escritura sagrada guarda un sentido oculto, auténtico; a su vez, existe una figura capaz de conocer éste sentido, pero no es el Profeta, pues éste es sólo un receptor del mensaje, esa figura es el *Imam* (guía). Los *shi'íes* desarrollaron la idea de que todo Profeta de la tradición monoteísta tuvo un *Imam* correspondiente que clarificó el sentido del mensaje revelado a aquellos que aceptaron la religión instaurada en su “exterioridad profética”.¹¹⁰ Así, mientras el ciclo

¹⁰⁸ Cf. *ibid.*, p. 42 en el culto *shi'í* a Fátima, la hija del Profeta y esposa de Alí, como “la que acoge a los extranjeros —Mariam la copta y Salman el persa — y cuyos descendientes «serán siempre los campeones de la igualdad entre los creyentes árabes y no árabes»” se refleja precisamente que una buena parte de las preocupaciones del *shi'ismo* fue dar término a los privilegios que los musulmanes árabes proclamaron para sí. Aun así, ni todos los musulmanes no árabes fueron *shi'íes*, y por lo tanto no defendieron sus derechos a través del *shi'ismo*, ni todos los *shi'íes* han sido no árabes.

¹⁰⁹ Cf. *ibid.*, p. 37, “para algunas sectas, como los Fieles de Verdad de Kurdistán o los *alawís* de Siria y Turquía, el rango de Alí es incluso superior al de Muhammad, es «la esencia de Dios»”.

¹¹⁰ Doce sucesores para cada Profeta, según la tradición *shi'í* duodecimiana, siete según los *ismaelíes*.

de la profecía habría terminado efectivamente con Muhammad (llamado en el Corán el “Sello de los Profetas”), la vinculación de la humanidad con Dios es continuada por el ciclo de la *wilaya* (amistad o amor de Dios), donde es el *Imam* el encargado de desempeñar dicha mediación. De ésta forma, se establece una tensión entre la *exterioridad revelada* (que constituye a la religión como ley) históricamente y el *sentido oculto* suprahistórico (que constituye a la religión como espiritualidad).

Las dos más importantes ramas del *shi'ísmo* se diferencian según el orden de sucesión de los Imames, ya que diez años antes de haber muerto el VI Imam, Ya'far al Sadiq (en 148 h/765 n.e.), su hijo Ismail había perdido la vida, por lo que la tradición que se autodenomina *duodecimiana* hace continuar la sucesión con su otro hijo, Musa bin Ya'far al Kasim, como VII *Imam* hasta cerrar el ciclo en el XII *Imam* Muhammad al Mahdi. Sin embargo, un grupo de allegados a Ismail sostuvo que éste no había muerto, sino que se habría “ocultado” y que la sucesión habría finalizado con él, siendo llamados por ello *septimianos*, dado que hacen finalizar la sucesión en el VII *Imam*. Con “ocultación” querían decir que Ismail habría dejado de tener una realidad “visible” y que volvería como el gran *Mahdí* (“bien guiado”) que habría de fundar una nueva era donde reinase la justicia. En la gnosis *ismailí* se proclama que la reaparición del *Imam* Ismail se abolirá la religión de la ley para regresar así a la “religión primitiva de Adán”.¹¹¹ Así, podemos decir que “el *Imamato* es una necesidad teológica, sigue el principio de la justicia divina en el gobierno de la humanidad, la cual debe haber tenido en toda época un garante espiritual y una guía para la comunidad”.¹¹²

Misioneros *ismailíes* se diseminaron por el norte de África y hacia el 297 h/ 910 n.e. Ubayd Allah bin Muhammad al Habib, jefe *ismailí* procedente de Egipto, se autoproclamó *Mahdí*, así como XII *Imam* y comenzó un periodo de conquista en Egipto y parte del actual Túnez; además, fundó la dinastía conocida por el nombre de Fatimíes y reclamó el título de califa como un claro desafío a la autoridad de los abásidas. Para legitimar su autoproclamación, Ubayd Allah señaló que entre él e Ismail existieron Imames ocultos y que de esa forma no se habría perdido la continuidad de la sucesión.

El complejo pensamiento *ismailí* hace imposible que aquí se ofrezca un esbozo suficiente, pero debemos insistir en que la tensión entre lo aparente y lo real, entre la divinidad y su creación en tanto epifanía, fueron sus bases. A partir de la proclamación

¹¹¹ Giorgi Sanikidze, “L’Imamat et L’Autorité dans la Théologie Médiévale des Ismaéliens”, en *Collection of the Papers Presented at the First World Congress on Mulla Sadra*, Vol. 9, p. 77.

¹¹² *ibid*, p. 76.

de fe islámica (“No hay Dios sino Allah”) los *Ismailíes* supusieron que ésta refleja la naturaleza de Dios tanto como *deus absconditus* (“no hay Dios”) como Dios revelado (“Allah”). Por ende, se hace necesario que para llegar al primero —que está allende y se constituye en la mismidad— se ha ofrecido a la humanidad el misterio del Dios mostrado¹¹³ y que es a través del *Imam* como la humanidad puede aproximarse al Dios Oculto. La religión positiva (*shari’a*) fue un recurso para tratar de subsanar la incomprensión que la humanidad tenía de los misterios,¹¹⁴ por ello en el desarrollo del *ismailismo* se formula la cuestión de hasta qué punto es necesaria la ley en tanto que forma simple y exterior de la religión. Si bien, el hombre es libre, su libertad está limitada por la acción del destino que le lleva a desempeñar unas funciones específicas dentro de la sociedad. Lo que puede el hombre, en cambio, es dirigir su conducta. Y puesto que el hombre es un individuo inserto en la sociedad, la salvación debe ser tanto individual como colectiva, “quienes alcanzan la sabiduría tienen la obligación de ayudar a la salvación común mediante la actividad política”.¹¹⁵ La cuestión del valor de la ley religiosa entonces se formula en relación a como debe ser entendida esta salvación, si como pura espiritualidad o como el reino efectivo de la justicia, y así vemos que la reforma *ismailí* llevada a cabo por los nazaríes en el castillo de Alamut,¹¹⁶ desemboca en la necesidad de comprender la salvación como un acto de gnosis que le identificaría a los fieles *ismailíes* con la esencia divina del *Imam*.¹¹⁷

Por otro lado, la *shi’a duodecimiana* postula que la religión legal no debe ser suprimida por el apego al sentido espiritual del mensaje revelado. Igual que los *ismailíes*, señalan que el *Imam* es modelo de perfección humana y virtud, siendo por ello infalibles en sus acciones, y lo caracterizaron como una epifanía que refleja la esencia divina en la realidad temporal a fin de resolver su doble naturaleza (humana y divina) sin apelar a una encarnación, como el cristianismo sostiene respecto a Jesús de Nazareth. Esta naturaleza le da un carácter de infalibilidad que le hace apto para la

¹¹³ Cf. M. Cruz Hernández, *op. cit.*, p. 84

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 83

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 82.

¹¹⁶ Alamut era un castillo situado en el norte de Irán que fundó el misionero ismaelí Hasan Sabbah, a quien las leyendas musulmanas y europeas hacen jefe de la famosa “Orden de los Asesinos”. Y de quien fuentes persas hacen amigo de juventud de Omar Jayyam y Nizam al Mulk. En realidad, Sabbah fue un partidario del líder Fatimí Nizar bin al Mustansir (m. 437 h. / 1045 n. e.) que ayudó a propagar el ismailismo en Persia. Después de la invasión mongola, y la destrucción de las fortalezas como Alamut, muchos nizaríes persas marcharon a la India, donde hoy día persiste una muy amplia comunidad ismaelí que reconoce al Agha Khan —o Joya como ahí se le conoce— como su cabeza (Cf. S. A. Alí Abid, *op. cit.*, pp. 741-742).

¹¹⁷ Cf. M. Cruz Hernández, *op. cit.*, p. 87.

interpretación de la ley.¹¹⁸ Y remitiéndose a un *hadith* del *Imam* Ya'far al Sadiq, los duodecimianos señalan que las divisiones teológicas derivan de la interpretación del Corán y la Sunna sin apelar a un “guardián” que la haga una “prueba” (*huyya*), ese guardián es el *Imam*.¹¹⁹ Como arriba mencionamos, los duodecimianos continúan la línea de sucesión del *Imamato* hasta el doceavo, que es considerado el *Mahdí* y que, igual que el séptimo *Imam* para el *ismailismo*, se ha “ocultado” y aparecerá antes del Juicio Final para instaurar un reino de justicia y paz. Mientras tanto, los dirigentes religiosos *duodecimianos* deben tener el conocimiento teológico-esotérico que les haga aptos para interpretar la ley. Pero esto no les llevó a legitimar ninguna autoridad política¹²⁰ (ni siquiera la de los *safavíes*¹²¹), pues ello implicaría que el poder así reconocido detentaría una soberanía que sólo le corresponde al *Imam* oculto. Después de la ocultación, los “clérigos”¹²² —que interpretan la ley y disponen de la guía de la comunidad— han tenido un papel ambiguo en la escena política, pues incluso el más alto cargo clerical (el *Muýtahid*) es considerado como un sujeto de ley (*mukallaf*), que difiere del resto sólo por su conocimiento de los decretos de la *Shari'a* y su aplicación.¹²³ Esto enfatiza la potencial falibilidad de la interpretación de los clérigos de la *Shari'a* y sus fuentes, lo que le da una saludable pluralidad a la elaboración de dicha interpretación.

Así mismo, los duodecimianos insisten en que para ser considerados como sujetos de la *Shari'a*, los seres humanos deben conocer el mensaje de Dios, sólo así es posible que la justicia divina tenga sentido, es decir, que pueda acontecer como premio para la obediencia al islam y como castigo por la desobediencia. Por ello mismo la interpretación adecuada de la *Shari'a* es tan importante y el quehacer de los clérigos es insustituible.

**

¹¹⁸ Cf. Joseph Eliash, “The Ithnā’asharī-Shī’ī juristic theology of political and legal authority”, en *Studia Islamica*, Núm. XXIX, 1969, pp. 24-25 indica que los duodecimianos no sostuvieron que la “luz divina” pasó de Muhammad a Alí, sino que ambos siempre fueron parte de esa luz. Por consiguiente, los *Imames*, en tanto descendencia de Alí, heredan de éste y no del Profeta la infalibilidad en la interpretación de la ley.

¹¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 22.

¹²⁰ Cf. *ibid.*, p. 25

¹²¹ Dinastía gracias a la cual el *shī’ismo* es la rama oficial en Irán.

¹²² Podemos aplicarles este nombre sólo porque constituyen todo un cuerpo jerarquizado de juristas y teólogos cuyo lugar depende del tipo de saber y su grado de erudición.

¹²³ *ibid.*, p. 26.

El contacto con las comunidades religiosas no musulmanas acrecentó el desarrollo de las escuelas teológicas que germinaron alrededor de los grupos políticos de los que hemos hablado antes. Estos grupos formaron lo que suele denominarse “Teología escolástica” (*‘Ilm ul Kalam*, literalmente “Ciencia de la Palabra [de Dios]”):

“La *Ciencia de la Palabra* fue influida por los adversarios políticos que procrearon partidos político-religiosos, que son: la *Shí’a*, los *Jariyíes*, *Al Muryi’a* y la primera *Mu’tazila*, los cuáles intensificaron sus diferencias en torno a diversos problemas y amalgamaron su pensamiento religioso con la política y la fe. Y ciertamente, fue influida también por el diálogo con los adeptos a las religiones precedentes (judaísmo, cristianismo, maniqueísmo, ateísmo¹²⁴...) que entraron al Islam tras la conquista, pues era natural que estos recién llegados al Islam le influyeran al traer problemas de sus religiones pasadas”.¹²⁵

Como lo hemos trazado anteriormente, la tradición de pensamiento que representan estas escuelas no sólo depende históricamente del desarrollo de los problemas político religiosos de la comunidad islámica, sino del movimiento de expansión del Islam entre las poblaciones de los territorios conquistados. A través de estos dos factores se plantearon los problemas centrales de la discusión. Teóricamente depende además de la integración de la tradición teológica aristotélico-neoplatónica y de otras tradiciones como el atomismo epicúreo e indio, o el estoicismo, a la defensa de las enseñanzas coránicas. Pero como mucho de ese conocimiento fue asimilado cuando los musulmanes entraron en contacto con los teólogos nestorianos, es preciso insistir en que esto no quiere decir que la teología islámica sea una copia de la de aquéllos, sino que la adopción del aparato conceptual, las metodologías o los enfoques, se dio en el esfuerzo por defender al Islam frente a las críticas de los cristianos, y otros no conversos. Además, todo ello estuvo integrado en la discusión política sostenida entre las propias facciones islámicas, con lo cual la evolución que presentaron estos elementos adquirieron un tinte particularmente islámico. Al defender la estricta unidad de Dios, y desplegar sus consecuencias teológicas, los *mutakallimun* (“hablantes”, “los

¹²⁴ Los autores utilizan la palabra *al Dahriyya*, término que hace referencia a los “partidarios de opiniones materialistas de diversos tipos, a menudo vagamente definidas” (Ignác Goldziher, Amélie Marie Goichon, “Al Dahriyya”, en Bernard Lewis, Charles Pellat, Joseph Schacht, eds. *Encyclopaedia of Islam*, Vol. II, p. 97). Goldziher y Goichon explican que esta palabra deriva del vocablo coránico *Dahrī*, el cual hace alusión a un largo periodo de tiempo, y citan Corán XLV, 24: “There is nothing save our life in this world; we die and we live, and only a period of time (or: the course of time, *dahr*) makes us perish” [XLV, 23: “Los incrédulos han dicho «¿qué existe si no es nuestra vida mundanal? Morimos y nacemos, pero no nos hace perecer más que la fatalidad (*dahrī*)»”. Sobre esa carecen de conocimiento], para caracterizar la connotación negativa que esta palabra tiene. Por esto, podemos pensar que los “ateos” aquí referidos eran los que hacían del tiempo o del destino el único poder absoluto al que estaría sometida la vida humana. Un sentimiento fatalista se respira en muchas de las mejores poesías árabes anteislámicas.

¹²⁵ Cf. Al Yābrī, Al Tānī, Al ‘Amrī. *op. cit.*, p. 65.

que discuten” sobre temas teológicos¹²⁶) lograron un dominio conceptual de la tradición heredada a tal grado que pudieron plantear los problemas teológicos ligados con las circunstancias históricas que les tocó vivir.

Sin embargo, no sólo fue el dogma de la Unidad Divina lo que supuso el centro de las discusiones de esta corriente de pensamiento. Ya que su importancia sólo se mostró respecto al debate entablado con las comunidades no musulmanas. Como hemos visto, desde el momento en que los *jarriyies* discreparon de la actitud de Alí, la cuestión fundamental que estaba en juego fue la del reconocimiento de una autoridad que pusiera en práctica los principios islámicos. Cuando los Omeyas quisieron justificar su soberanía apelaron a la tesis de que los acontecimientos del mundo suceden por los designios del destino, que no es sino el decreto divino de lo que debe ocurrir. Y de esta forma, sostuvieron que detentaban la autoridad por voluntad de Dios, sin que los hombres tuviesen opción alguna. Esto implicaba afirmar que el hombre no era libre ya que depende del transcurso de los acontecimientos impuesto por Dios. Pero sus opositores insistían en la exigencia para la autoridad de que la justicia que anuncia el Corán fuese puesta en práctica por su gobierno. Aunado a ello, la cuestión de la Justicia Divina demandó que se abriera en perspectiva el problema de la Libertad humana y su relación respecto a la omnipotencia y omnisciencia de Dios.

Todo esto es relevante respecto a la famosa escuela *Mu'tazilí* (“Separada”), la que tradicionalmente es caracterizada como la escuela teológica racionalista del Islam,¹²⁷ puesto que la cuestión de la Justicia Divina fue el elemento fundamental de su despliegue teórico. Ellos mismos se autoproclamaron “*Ashāb ul 'adl*”, es decir “Los Partidarios de la Justicia” o “los Compañeros de la Justicia”.¹²⁸ La *Mu'tzaila* nació en Basora, a inicios del siglo II de la Hégira, donde según la tradición Wasil bin Atta (80 h/ 699 n.e. – 131 h/ 728 n. e.), fundador de esta escuela, era alumno de Hasan al Basrí con quien habría discrepado respecto a la condición del pecador. Para Wasil, quien ha cometido pecado no ha pasado a ser infiel, pero tampoco es estrictamente creyente, por lo que considera que el pecador está en una condición intermedia entre ambos extremos.¹²⁹ A partir de aquí, Wasil habría edificado las bases del pensamiento *mu'tazilí* al acentuar que el pecador siempre tiene la posibilidad de superar su condición y que esa

¹²⁶ Los latinos los denominaron *loquentes*.

¹²⁷ Es fama en el mundo islámico que su lema fue “*Al Fikr qabla wurudi Al Sami'i*”: “el pensamiento antes que la escucha” [de la doctrina, también se refería al llamado al rezo y a la recitación del Corán] (Cf. *ibid.* p. 71).

¹²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 80

¹²⁹ Cf. H. al Fajūrī, J. al Yurr, *op. cit.*, pp. 140-141; y M. Cruz Hernández, *op. cit.*, p. 101.

posibilidad no se remite a la omnipotencia divina —es decir, si Dios lo perdona o no—, sino a la libertad humana. Sólo así la infinita justicia de Dios puede realizarse, ya que al ser el hombre creador de sus actos es responsable de ellos, el premio o castigo divinos no se darían por capricho divino, sino según el mérito de cada ser humano.

La defensa de la Unidad radical de Dios llevó a los *mu'tazilíes* a negar cualquier analogía de las características observables en los seres del mundo con respecto a su esencia. Los atributos mencionados en el Corán sólo dan una idea de perfección de su ser, por lo que deben entenderse como formas de negar imperfección y limitaciones.¹³⁰ Y eso mismo implica que tales atributos son sólo Nombres Divinos que tratan de mostrar la perfección de la esencia divina sin poder agotarla. De igual modo, una idea de escritura sagrada estaba gestándose, pues afirman que el Corán es creado, y no palabra eterna de Dios hecha “Libro”. Esto es expuesto brillantemente por Abu al Hadayl al ‘Abdi al Allaf (135 h/752 n.e.- 235 h/ 849 n.e.) al distinguir entre la Palabra Divina que es aquella a través de la cuál Dios crea (en el imperativo “sé” [*kun*]) y aquélla con la cual se comunica con el hombre, es decir, propiamente la revelación.¹³¹ Pensar así la palabra de Dios contenida en el Corán justificaba el que en la exégesis del texto coránico se implementara un análisis de crítica lingüística, retórica y filológica. Además, la distinción entre palabra creadora y palabra revelada, no sólo implica deslindar a esta última de una vinculación con procedimientos mágicos, esotéricos o alquímicos, sino que también conlleva una fuerte distinción ontológica entre Dios y el hombre, ya que si Dios se dirige al hombre a través de la revelación es porque la naturaleza humana tiene límites que Dios no. Hay una mediación entre ambos seres, que es la revelación. Su sentido debe ser extraído teniendo en cuenta esa naturaleza mediadora, en el sentido de que la revelación existe porque comunica al hombre un mensaje procedente de la divinidad. Y por consiguiente, se configura a través de la naturaleza lingüística.

Por esto, lo que los *mu'tazilíes* desarrollaron fue una metodología de exégesis coránica basada en el uso de la consistencia lógica y retórica; se opusieron a la literalidad aplicada en la hermenéutica del texto sagrado y optaron por el desarrollo de la interpretación en base a la clasificación entre “versículos ambiguos” y “versículos claros”. Partiendo de éstos últimos, aquellos versículos que se muestran oscuros o aparentemente incoherentes en su contenido (que antropomorfizan a Dios, por ejemplo)

¹³⁰ Cf. Al Yābrī, Al Tānī, Al ‘Amrī, *op. cit.*, p. 81

¹³¹ Cf. M. Cruz Hernández, *op. cit.* p. 104.

deben ser interpretados a la luz de lo que contienen los pasajes claros. Esta metodología ya arrojaba como supuesto la exigencia del uso del entendimiento en la comprensión del mensaje revelado, lo cual pensaban que era una obligación capital para todo creyente musulmán.¹³²

Ahora bien, mientras que “la Unidad es el atributo más importante de la Esencia Divina (*al Dāt al Ilahiyya*), la Justicia es el atributo más importante de la Acción Divina (*al Fi'l al Ilahī*)”.¹³³ De este modo, los *mu'tazilīes* desarrollaron la tesis de la justicia divina a partir de tres argumentos: 1) Dios, el Sabio, el Justo, no hace nada sino por sabiduría y para alcanzar un objetivo; 2) Dios no quiere el mal y no lo ordena; y 3) Dios no crea las acciones del hombre, buenas y malas, sino que el hombre es libre y *creador* de sus acciones.¹³⁴ Por un lado, todo acto divino es de naturaleza buena, y al ser el mundo su creación éste comparte esa naturaleza. La sabiduría divina produjo el mundo pero sin que ello supusiese un beneficio para Dios mismo. Sin embargo, puesto que su sabiduría incluye hacer algo según un fin, la creación supone un beneficio para algún ser y éste es el hombre. Por lo tanto, el mal es un producto del hombre mismo, no de la divinidad. La aparición de la injusticia está en su libertad de crear sus propias acciones.

Con la llegada de 'Amrū bin 'Ubayd bin Bāb (muerto en 145 h/ 762 n.e.), la *mu'tazila* desarrolló una tendencia opositora a los partidarios de 'Alī que dividió a la escuela *mu'tazilī* en dos facciones: una que dirigió 'Ubayd y que se concentró en Basora, y otra que se aproximó a la *Shi'a* “moderada” —es decir, los *zaydíes*¹³⁵— y que residieron mayoritariamente en Bagdad y algunos en Basora. Por su oposición a la *shi'a*, los abasidas simpatizaron con el grupo de 'Ubayd.¹³⁶

Debemos tener en cuenta que bajo el reinado de Al Ma'mūn (198-218 h/813-833 n.e.), la tesis de la *mu'tazila* de que el Corán es creado sería dogma de estado y se fundó una institución “inquisitorial” (*al mihna*) que exigió a los jueces y doctos en derecho que juraran su conformidad con ello o serían destinados a diferentes castigos que alcanzaban la ejecución. Por esto es que la división de la *mu'tazila* fue políticamente relevante cuando se trató de las tesis sostenidas en torno a la legitimidad del gobernante.

¹³² Cf. M. 'Ābd Al Yābrī, A. Al Tānī, M. Al 'Amrī, p. 72.

¹³³ Cf. *idem*.

¹³⁴ Cf. *ibid.*, pp. 81-82.

¹³⁵ Los *zaydíes* aceptan como quinto *Imam* no a Muhammad al Baqer (m. 115h/ 733 n.e.)—aceptado tanto por septimianos como por duodecimianos— sino a su hermanastro Zayd bin Alī (m. 122 h / 740 n.e.). El que fuesen considerados como “moderados” por la *mu'tazila* seguramente fue debido a que para los *zaydíes* “el principio de designación por investidura (*nass*) carece de valor. Lo único que cuenta es el mérito personal: sostienen que el poder corresponde por derecho a cualquier descendiente de Alī y Fátima que logre apoderarse de él” (Y. Richard, *op. cit.*, p. 53).

¹³⁶ Cf. H. Al Fajūrī, J. Al Yurr, *op. cit.*, p. 154.

El grupo de Basora defendió que el dirigente debía ser tal que la propia comunidad islámica estuviese de acuerdo con ello; por eso es que para ellos mientras que Alí no reunió consenso en torno suyo, Muawiyya en cambio sí lo logró después del asesinato de aquél. Por su parte, el grupo de Bagdad defendía que el dirigente debía reunir dos requisitos: en primer lugar, que fuese descendiente de Fátima, y en segundo lugar, que la comunidad estuviera de acuerdo con él.¹³⁷ Si bien, el apoyo abasí al dogma del Corán creado benefició a la *mu'tazila* en términos generales, la discrepancia con respecto al asunto del gobierno fue importante en la medida en la que supuso un forma de disentir con las políticas asumidas por el califato.

Podemos ver en el movimiento *mu'tazilí* una heterogeneidad más amplia, incluso al interior de cada una de las dos principales escuelas, pero su insistencia en la necesidad de un gobierno que haga posible la justicia colectiva implica un punto común donde se define una postura política centrada en la cuestión del buen gobernante. Su pertenencia al desarrollo del pensamiento teológico del Islam le sitúa en un terreno donde la Unidad de Dios es una tesis cuya importancia política es la de entablar una defensa del Islam frente al resto de las teologías no islámicas; mientras que la primacía en la Justicia Divina, la Libertad humana y la creación del Corán posicionaban a esta escuela políticamente dentro de la comunidad islámica en relación a la forma en la que comprendían la vivencia política del Islam, que se traducía en una teoría del gobierno justo. La manera en la que para ellos debía vivirse el Islam implicaba una asunción de la libertad en el acatamiento de la ley divina, y una demanda de buscar al gobernante justo que realizara políticamente el mensaje del Corán a través de un reino de justicia.

Si el *shi'ísmo* se inclinó por reforzar la figura de la autoridad religiosa en la sistematización jerarquizada del pensamiento que desarrolló para justificar su práctica política. La teología *mu'tazila* significó el desarrollo contrario al hacer de la razón el pilar de la interpretación religiosa, abriendo el margen de la interpretación vertida sobre

¹³⁷ Cf. *idem*.

el texto coránico y, por ende, sentando las bases para la ampliación de los procedimientos de construcción del corpus jurídico.

Ligado a este grupo teológico, encontramos al famosísimo *Filósofo de los árabes*, como es recordado Abu Yūsuf Ya'qūb bin Ishāq Al Kindí (m. aprox. 260 h. / 873 n. e.), cuyo mérito es el haber fundado la tradición intelectual que conocemos como *falsafa* (calco árabe del griego φιλοσοφία). Hijo del gobernador de Kufa, estuvo profundamente ligado a la corte abásida, pues llegaría a ser el preceptor de Ahmad — hijo del califa Al Mu'tasim (m. 227 h. / 842 . e.) —¹³⁸ y se mantuvo siempre cerca de ese ambiente cortesano hasta que, en tiempos del califa al Mutawakkil, que gobernó entre 233 h. / 847 n. e. y 247 h. / 861 n. e., fuera afectado por la persecución que se libró contra los *mu'tazilíes* debido a lo que se le confiscó su biblioteca.¹³⁹ Las fuentes lo muestran ligado a los primeros traductores que pusieron a su disposición algunos textos como la *Metafísica*, el *De Anima*, y la famosa *Teología de Aristóteles*; de ésta última se ha dicho que son las últimas tres *Enéadas* de Plotino, y algunos añadidos realizados ya fuese por algún cristiano o incluso algún musulmán¹⁴⁰ y que fue “retocada” por el mismo Al Kindí.¹⁴¹ También se le llegó a identificar a él mismo como traductor,¹⁴² y aunque esta aseveración hoy no puede seguir siendo sostenida, debemos aceptar que sus textos manifiestan que debió tener algún conocimiento del griego,¹⁴³ por mínimo que fuese. Por otro lado, su relación con los traductores reitera la importancia de la tradición intelectual cristiana, pues muchos vocablos que utiliza son arabizaciones de términos del siríaco,¹⁴⁴ lo que le distanciará un poco de sus sucesores, ya que frente a estos vocablos un poco forzados en el lenguaje árabe, los traductores posteriores prefirieron utilizar términos creados o rescatados y adaptados de otras traducciones árabes de textos literarios. Esta dificultad ha provocado un relativo desinterés del estudio de sus obras, lo que es verdaderamente lamentable si tenemos en cuenta que, más allá del importante

¹³⁸ Cf. Ahmad Fouad El-Ehwany, “Al Kindí” en M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy Vol I*, p. 422.

¹³⁹ Cf. H. Corbin, S.H. Nasr, O. Yahya, *op.cit.*, p. 311.

¹⁴⁰ Aunque algunos han opinado que los textos pueden tener otra procedencia, por ejemplo Felix Klane-Frank opina que el texto de la teología fue una paráfrasis de Porfirio del texto original de las *Enéadas* Cf. Klein-Frank Felix, “Al Kindí”, Nasr / Peters, *op. cit.*, pp. 166. Por su parte, Paul Henry, uno de los editores de la Obra de Plotino, consideró que el texto de la *Teología* pudo haberse basado en las notas que Amelio tomó en los cursos impartidos por Plotino, y que eran independientes a la edición que Porfirio preparó de las *Enéadas* (Cf. Jean Trouillard, “El Neoplatonismo”, en B. Parain, *op.cit.* p. 102).

¹⁴¹ Cf. C. D'Ancona, *op. cit.*, p. 25.

¹⁴² Cf. A. F. El-Ehwany, *op. cit.*, pp. 421-422.

¹⁴³ Cf. Matti Moosa, “Al Kindí's role in the transmission of greek knowlndge to the arabs”, en *Journal of the Pakistan Historical Society*, Vol. XV, Núm. 1, p. 13.

¹⁴⁴ Cf. *ibid.* pp. 15 y ss.

detalle de haber sido el primer filósofo en introducir el neoplatonismo a través del texto de la *Teología de Aristóteles* a la interpretación de las obras del estagirita, podemos afirmar que en verdad fue el primero que aprovechó el entorno cultural del Iraq.

La filosofía de Al Kindí tiene como médula la introducción de la metafísica del Uno en las disputas vigentes en su medio intelectual. Si los *mu'tazilíes* aceptaron los procedimientos de la lógica aristotélica en la construcción de su pensamiento, no adoptaron la ontología de la substancia que presuponían y la reemplazaron por una física atomista, por lo cual surgieron algunas contradicciones con las que se toparon en la discusión de la relación entre Dios y sus atributos. Al desarrollar su interpretación de la Unidad de Dios, Al Kindí da un paso respecto a sus antecesores y desarrolla la primera síntesis aristotélico-neoplatónica en terreno de la producción filosófica propia de los musulmanes. En esta síntesis comenzará a germinar una idea muy fructífera en la filosofía árabe: en un pasaje decisivo de la *Metafísica*, Aristóteles define a la Filosofía Primera como la ciencia que investiga la Verdad.¹⁴⁵ Para Al Kindí será de crucial importancia esta aseveración ya que, ayudado de otros pasajes donde el objeto de estudio de esta misma ciencia parece equipararse a lo divino (*tó Theión*),¹⁴⁶ formula la idea de que la metafísica estudia la Verdad que es Dios, causa de toda otra verdad.¹⁴⁷ Lo cual permitió que la filosofía apareciera como una actividad intelectual necesaria para la comprensión cabal de la revelación coránica. Por otro lado, llama la atención que al introducir la ontología de la sustancia Al Kindí no se ocupe de la teoría del acto y la potencia, fundamental en ella, debido a sus reservas guardadas frente al concepto de potencialidad, que al parecer entendió como una limitación del poder divino.

De esta forma, a Dios como acto y como Uno se le agrega la específica definición religiosa de Dios como creador,¹⁴⁸ aquí es donde se aplica a fondo la neoplatonización de la interpretación del *corpus* aristotélico. La complementación que estas tres acepciones tuvieron entre sí se manifiesta en la teoría de la creación, donde Al Kindí, en pos de sostener la teología negativa de los *mu'tazilíes* y su desmitificación teórica del texto coránico, niega que Dios cree con el imperativo “¡Sé!”, como ya lo había hecho el *mu'tazilí* de Bagdad Bishir Ibn Al Mu'tamir (m. 226 h. / 825 n. e.). Para

¹⁴⁵ *Metaf.* II 993 b 20 ss.

¹⁴⁶ Cf. M. Cruz Hernández. *op. cit.* pp. 166; donde menciona que ésta palabra fue vertida por *Allāh* “Dios”.

¹⁴⁷ Cf. Rafael Ramón Guerrero, *op. cit.*, p. 73.

¹⁴⁸ Cf. Peter Adamson, “Al Kindi and the reception of Greek Philosophy”, en Adamson / Taylor. *op. cit.* pp. 38-39.

defender su postura, Al Kindí afirma que el pasaje del Corán que caracteriza a Dios creando a través de esa orden tan sólo es una metáfora para expresar su poder.¹⁴⁹

De crucial importancia es la fundación de Al Kindí de un tópico del pensamiento árabe islámico en la introducción de las relaciones entre religión y filosofía, que es el vínculo que hay entre el conocimiento propiamente filosófico y el profético. El primero se realiza después de una larga investigación, el segundo llega de golpe, sin ninguna investigación, pero mientras que el primero lo adquirimos a través de nuestra actividad intelectual que activa el razonamiento lógico, la segunda aparece por acción de Dios sobre los profetas.¹⁵⁰ Siendo colocada a la altura de la verdad profética, la filosofía queda en un lugar hasta cierto punto ambiguo, en el sentido de que si reitera repetidamente su crucial importancia, Al Kindí parece insistir en una cierta superioridad del mensaje revelado.¹⁵¹ Sin embargo, la importancia que tiene esto es que, más allá de haber disimulado en sus textos la relación precisa —que por otra parte debió de ocultar debido a las tensiones surgidas con las facciones islámicas conservadoras— relaciona explícitamente a una y otra como portadoras de Verdad.¹⁵²

Para conocer la Verdad, la reflexión en torno a las posibilidades de conocerla llevó a Al Kindí a desarrollar por primera vez entre los pensadores musulmanes la teoría del intelecto, su interpretación del *De Anima* de Aristóteles está mediada por algunos trazos del platonismo del joven Aristóteles que pudo llegar hasta él a través de los autores neoplatónicos,¹⁵³ lo cual abría la posibilidad de pensar en una posible concordancia entre las ideas contenidas en el *De Anima* y las que se encontraban en la *Teología*, las cuales, como hemos visto, tenían un origen neoplatónico. Además, el uso

¹⁴⁹ Cf. Richard Walzer, “New studies on Al Kindí”, en *op. cit.* pp. 182 y ss.

¹⁵⁰ Cf. *ibid.* pp. 177 ss.

¹⁵¹ Esta actitud ha hecho pensar a Walzer que inequívocamente Al Kindí sigue aquí a los *mu'tazilíes* en su exaltación de la religión por encima de cualquier otro tipo de conocimiento (Cf. *Ibid.* pp.110). Por otro lado, Rafael Ramón Guerrero entiende que implícitamente Al Kindí quiere erigir a la filosofía en un orden superior pero por alguna razón que se nos escapa debe dejarlo tan sólo como alusión (Cf. R. Ramón Guerrero, *El Pensamiento...*, p. 76).

¹⁵² Cruz Hernández, *op. cit.*, p. 172: “La filosofía, dice al-Kindí, es la ciencia del conocimiento universal de la realidad que, aparte de su valor teórico, permite también dirigir la vida del hombre hacia el bien; en este sentido, la verdad de la filosofía tiene una misión semejante a la verdad revelada” (Cf. Emilio Tornero, “Religión y Filosofía en Al Kindí, Averroes y Kant”, en *Al-Qantara*, Vol. 2, Fasc. 1-2, 1981, pp. 102-103), donde insiste en que la diferencia entre ambas sería la adquisición de la verdad y su exposición (o socialización). También Cf. A. F. El Ehwany, *op. cit.*, pp. 223-227.

¹⁵³ Cf. Richard Walzer, “Un Frammento novo di Aristotele”, en *op. cit.* pp. 46 donde nos informa que filósofos como Olimpodoro y Simplicio, ambos neoplatónicos, conservaron pequeños datos sobre la concordancia de las opiniones de Aristóteles respecto a las doctrinas platónicas del alma, por lo que podemos pensar que se refieren a las contenidas en el diálogo aristotélico Eudemo, que precisamente se dedicaba al tema del alma; habrían sido estos a los que Al Kindí se refiere.

de las teorías de Juan Filopono y Alejandro de Afrodisia logra dar cuerpo a su propia teoría sobre el alma y el intelecto.¹⁵⁴

La doctrina del alma manifiesta la influencia directa del neoplatonismo, pues Al Kindí la concibe como una sustancia indivisible y espiritual que, sin embargo, mora en el cuerpo que la limita y, debido a ello, en este mundo no está en su estado puro. El proceso de purificación del alma se desarrolla como una liberación de los límites del cuerpo, y su vuelta al mundo inteligible donde

se le manifestará el conocimiento de toda cosa y todo le será evidente, de la misma manera que es evidente al Creador. Porque si nosotros, que estamos en este mundo impuro, vemos muchas cosas en él por la luz del sol, ¿cómo será cuando nuestras almas se hayan separado, hayan llegado a adaptarse al mundo de la eternidad y haya comenzado a ver la luz del Creador?¹⁵⁵

De ésta manera, la distinción entre lo sensible y lo inteligible juega un papel muy importante dentro de la concepción de Al Kindí y está relacionada con la atribución de facultades que van desde las básicas, ligadas directamente a la sensibilidad, hasta las inteligibles, atravesando por las llamadas “intermedias” (irascibilidad, nutrición, pasión, desarrollo, memoria e imaginación). El proceso de conocimiento parte de la percepción sensible, pero los datos de los sentidos no nos ofrecen un conocimiento sino de lo posible. Para alcanzar a partir de éste el verdadero conocimiento, debe llevarse a cabo una operación intelectual que no depende de la sensibilidad. Dicha operación se despliega en el acción del entendimiento agente, externo al alma, que hace que el entendimiento en potencia presente en el alma pase a entendimiento en acto, adquiriendo las formas universales e inteligibles y que a su vez se despliega en el ejercicio del intelecto habitual, que es el intelecto que “se ejercita fuera ya del alma: una vez que se ejercita, estará en acto en otro ser distinto del que lo ejercita”;¹⁵⁶ o, dicho de otra forma, es el ejercicio de lo que ha llegado a ser conocido. Por otro lado, las formas inteligibles

puesto que no tienen materia ni están en la fantasía, solo pueden residir en el intelecto primero, que está siempre en acto [...] En otras palabras, este intelecto sólo puede ser el mundo

¹⁵⁴ Cf. Rafael Ramón Guerrero, *La recepción árabe del «De Anima» de Aristóteles: Al Kindí y Al Farabí*, p. 122.

¹⁵⁵ *ibid* pp. 126.

¹⁵⁶ Al Kindí, *Sobre el entendimiento*, p. 564.

de las ideas, el intelecto universal de los neoplatónicos, que contiene en sí la multiplicidad de las formas inteligibles universales, que son efecto de su pensamiento.¹⁵⁷

De esta forma, el proceso descrito es la de la adquisición mediada del conocimiento, que es progresivo, puesto que se da en una escala de ascenso en la universalidad de los inteligibles recibidos. Como vemos, que Al Kindí hable de la relación entre el acto y la potencia en la teoría del intelecto no conlleva que desarrolle una ontología que la fundamente.

Con Al Kindí, vemos el esplendor de la cultura enciclopédica especialmente compleja de Iraq, gravitando en torno al Islam como religión y modo de vida, y como principio regulador de la racionalidad política. Si su filosofía no explicitó la necesidad de repensar la vida social es porque quizá entendió que los problemas de la sociedad islámica se relacionaban sobre todo con problemas de índole teológica. Él mismo se empapó de la cultura teológica que exhibe en los comentarios a algunas importantes Suras del *Corán*,¹⁵⁸ de la que extrajo la necesidad de expandir el medio intelectual que estaba topando con un límite que el desarrollo acelerado de la sociedad islámica les trazaba. Sin embargo, esa expansión no superó la centralidad de la religión en la confección del pensamiento ceñido hacia los problemas de esa sociedad. Que legitimara el ejercicio de la filosofía a través de un argumento teológico como lo es que ésta sirve para hacer inteligible la verdad del Islam como revelación divina,¹⁵⁹ no guarda mucha diferencia con las pretensiones de las escuelas teológicas con las que estuvo familiarizado. Con esto, da la impresión de que Al Kindí porta la aspiración de la corte califal a subsumir los conocimientos filosóficos a las ciencias islámicas, o por lo menos, a igualarlos. O que, en todo caso, hubiese captado la necesidad de un trabajo intelectual encaminado a ello.

Hacia el fin del periodo que gobernó Al Mutawakkil, la administración del poder en la sociedad imperial quedó abandonada a los mercenarios contratados como guardias del califa, pues se encargaron de reducir el control que aun mantenía el califato sobre la sociedad imperial y gradualmente la unidad del imperio se perdió para siempre. El

¹⁵⁷ Ramón Guerrero, *El pensamiento filosófico árabe*, pp. 82.

¹⁵⁸ Cf. Jules Janssens, "Al-Kindī, Founder of Philosophical Exegesis of the Qur'an", en *Journal of Qur'anic studies*, Vol. 9, n. 2, pp. 1-21.

¹⁵⁹ Cf. Al Kindí, "Sobre la Filosofía primera" *apud* M. A. Yabí, *op. cit.*, p. 52: "En verdad, que de bien escasa religiosidad puede presumir quien carece de ella, pues quien comercia con alguna cosa la vende, y quien alguna cosa vende deja de tenerla, de lo que se colige que quien comercia con la religión carece de ella. Quien llama impiedad al conocimiento de las cosas que son verdad, merece realmente ser considerado sin religión".

proceso de destrucción del poder califal será particularmente atroz, iniciado por el asesinato del propio Al Mutawakkil a manos de estos mercenarios. La situación crítica que arrastró al califato abasida a su fin marca un estado insalvable en la historia de la sociedad islámica.

En las décadas siguientes a la muerte de Al Kindí, el proceso de traducción de obras al árabe siguió hasta aproximadamente mediados del siglo IV h / X de n.e., sostenida tanto por lo que quedaba de la corte como por otros grupos que se mantuvieron ya fuese cerca o en oposición a aquella. Lo que dio continuidad al refinamiento de los métodos de traducción y de la calidad de sus resultados iniciados por el famoso Hunayn Ibn Ishaq (m. 260 h. / 873 de n. e.) y seguidos por su hijo y su sobrino, principalmente. La aparición de notables pensadores de todo tipo y de los primeros textos de la corriente *shi'í* marcan el desarrollo intelectual que experimenta un imperio que está por sumergirse en el conflicto continuo y cuyas prácticas políticas dependen cada vez más de las fuerzas armadas, que por otro lado, se desentenderán de cualquier prestigio moral o religioso que pretendía la autoridad del califato.

1.4 Al Farabí: El Maestro Segundo

Nacido aproximadamente hacia el año 260 h./ 870 n. e., Abu Nasr Muhammad b. Tarján b. Uzlag Al Farabí vivió una época difícil, en la cual el califato abasida daba señas de una pérdida de la autoridad y el poder que los primeros soberanos de esa dinastía lograron afianzar tras la caída del régimen omeya. Respecto al lugar de nacimiento de Al Farabí, las fuentes discrepan sobre si fue Faryab, en el Jurasán (como nos dice Ibn Al Nadim), o en Wasiy, ¹⁶⁰ cerca de Farab, ¹⁶¹ en Transoxania. A pesar de esto, es muy probable que su origen fue el turco, dado que Ibn Abí Usabí'a (m. 668 h. / 1270) nos dice que Farab fue una ciudad turca del Jurasán, aunque agrega que el padre de Al

¹⁶⁰ Cf. Mustafā Ghālib, *Al Fārābī*, p. 11.

¹⁶¹ Ibn Jalikan (m.1282 n.e.) afirma que Farab recibía en su tiempo el nombre de Utrar.(Cf. Rafael Ramón Guerrero, "Apuntes biográficos de Al Farabí según sus vidas árabes", en *Anaquel de Estudios Árabes*, Núm. 14, p. 232).

Farabí fue un soldado persa.¹⁶² Sin embargo, debemos subrayar que tanto su nombre como el hecho de que llevase un atuendo típicamente turco,¹⁶³ indican con mayor verosimilitud que, en efecto, el turco fue su linaje.

Las fuentes históricas nos dicen que de su lugar de origen, Al Farabí se trasladó a Bagdad en compañía de su padre. Ahí estudió la lengua árabe¹⁶⁴ y aprendió gramática con Abu Bakr Muhammad b. Al Surý b. Sahl Al Nahwi, conocido como Ibn Saraý (m. 316 h. / 929 n. e.) De igual forma sabemos que estudió lógica con Yuhanna bin Haylân en Marv,¹⁶⁵ y que los conocimientos adquiridos con él fueron perfeccionados gracias a que también tomó lecciones con Abu Bishr Matta Ibn Yunus (m. 328 / 940 n. e.). De su viaje a Bizancio, sólo da cuenta una fuente (Al Jattabí) que asegura que tal información la tomó del propio Al Farabí.¹⁶⁶ También tenemos la noticia de su traslado a Siria, primero a Damasco y luego a Alepo, donde formó parte del ambiente cortesano del príncipe Sayf al Dawla al Hamdaní (m. 356 h. / 967 n. e.). El motivo de este abandono de la capital del califato no resulta claro y en general se interpreta como una inclinación pro-*shi'í* de Al Farabí, dado que Sayf Al Dawla pertenecía a esa rama del Islam, y lo cuál parecería ser confirmado con la noticia de un viaje a Egipto tras la victoria en el norte de África de la dinastía *shi'í* fatimí. Sin duda debemos sospechar que el que haya decidido abandonar Bagdad debió ser motivado por una razón de mucho peso, dado que resulta sorprendente que un pensador como él dejara un centro tan importante de

¹⁶² *Idem.* De todas formas, la palabra utilizada por Ibn Abi Usabi'a (*muntasab*) puede dar a entender que el padre de Al Farabí estaba asociado a los persas por relación de clientela o que él mismo hizo remontar su linaje hacia Persia.

¹⁶³ Como nos lo señala Ibn Jalikan a propósito de su estancia en Alepo (*Ibid.*, p. 235; también M. Ghâlib, *op. cit.*, p. 12).

¹⁶⁴ Cf. R. Ramón Guerrero, "Apuntes...", p. 232, n.21. Comenta Ramón Guerrero que Ibn Jalikán —que es quien nos da esta información— tal vez quiso decir que más que haber aprendido árabe a su llegada a Bagdad, lo perfeccionó estudiando gramática con Ibn al-Sarraý. Podríamos pensar que la hipótesis asumida por Ramón Guerrero es verosímil dado que, si tenemos en cuenta que varias fuentes nos dicen que Al Farabí estudió con Yuhanna bin Haylân (m. 295 h. / 908 n. e.), y que esto pudo ocurrir en la ciudad jurasaní de Marv, es muy probable que al Farabí ya supiese árabe antes de llegar a Bagdad, considerando que Marv estaba de paso en el camino desde Farab o Wasiý hasta Bagdad y que por lo tanto sería absurdo que estudiara con Yuhanna sin tener conocimientos de esta lengua. Por otro lado, Ibn Jalikán sitúa el encuentro con Yuhanna en la ciudad siria de Harrán, dando también verosimilitud a la hipótesis contraria, a saber, que efectivamente aprendió el árabe en Bagdad, pues para llegar a Harrán Al Farabí debía haber pasado por la ciudad iraquí primero. El que Al Farabí —en el fragmento que Ibn Abi Usabi'a conservó de *La aparición de la Filosofía*— sitúe a Yuhanna en Marv, puede ser un criterio para inclinarse a pensar que el encuentro se dio en esa ciudad jurasaní y que, por lo tanto, cuando llegó a Bagdad ya conocía la lengua árabe.

¹⁶⁵ Cf. R. Ramón Guerrero, "Apuntes Biográficos..." p. 234; así se puede deducir del informe farabiano del traslado de la filosofía desde Alejandría hasta Bagdad, por contraposición con la tradición que sitúa el encuentro con éste médico nestoriano en Harrán. Majid Fakhry considera por su parte que, a pesar de esta divergencia de la información, la formación realmente sólida de Al Farabí en lógica tuvo lugar en Bagdad (Cf. Majid Fakhry, *Al Farabí. Founder of Islamic Neoplatonism. His life, Works and influence*, p. 7). Según el pasaje conservado de *La Aparición de la Filosofía*, Yuhanna también se trasladó a Bagdad.

¹⁶⁶ Cf. R. Ramón Guerrero, "Apuntes...", p. 234, n. 42

atesoramiento de textos, producción de traducciones y ambiente intelectual. Pero haciendo una estricta comparación entre su pensamiento y el de la *Shi'a* debemos concluir, junto con Ramón Guerrero, que las semejanzas son más bien exteriores (proyecto de reforma política, teorías similares sobre la revelación) pero que el significado de ambos es enteramente distinto.¹⁶⁷

En la relación de Al Farabí con Yuhana bin Haylān y Abū Bišr Mattā vemos la importancia que mantuvo la comunidad cristiana en la enseñanza de la filosofía, particularmente de la lógica. En el ambiente cultural de Bagdad se mantuvo la influencia crucial de los nestorianos y se incrementó por el hecho de que los traductores más notables fueron cristianos nestorianos como Mattā, famoso por sus traducciones de Aristóteles de las que destacó la de la *Poética*. Que Al Farabí estuviese cerca de ese par de maestros en lógica sin duda le conectó con los debates más importantes de su tiempo en torno a las relaciones entre gramática y lógica, lo cual se verá reflejado en su propio pensamiento. Y que estuviese relacionado con aquél gran traductor hace comprensible el hecho de que tuviese acceso al *Organón* aristotélico traducido al árabe, que comentó completo. Y por ello, superó a la tradición siria de la que dependió, pues ésta no iba más allá del estudio de los *Primeros Analíticos*.¹⁶⁸ Es por esto que podemos darnos una idea de la importancia que su formación intelectual en Bagdad tuvo para el desarrollo de su pensamiento.

Por otro lado, es notorio es que Al Farabí nunca menciona a Al Kindí en sus obras —excepto la crítica que le dirige en su *Gran Libro de Música*— y ello llama la atención si pensamos que las obras de éste último debieron ser ampliamente conocidas por sus estrechos lazos con los califas abasidas. De lo que sí da cuenta Al Farabí es de una tradición a la que él se quiere ligar, la de los nestorianos. En el fragmento que Ibn Abí Usabī'a nos ha conservado de su libro *La aparición de la Filosofía*¹⁶⁹, rastrea el tránsito del saber filosófico desde Alejandría a Bagdad, atravesando el periodo final de la Antigüedad hasta la consolidación del cristianismo y el cierre de las escuelas filosóficas de Alejandría y Roma. Menciona que tanto Yuhanna bin Haylan como

¹⁶⁷ Cf. Rafael Ramón Guerrero, “El compromiso político de Al Fārābī. ¿Fue un Filósofo ši'ī?” en *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica: (1980)*, p 475. A su señalamiento de que Al Farabí muestra una actitud que va más allá de cualquier interés partidista, me gustaría agregar que el sólo hecho de que la teoría farabiana se construya en torno al concepto de felicidad y no de salvación indica una diferencia insalvable.

¹⁶⁸ Cf. M. Fakhry, *Op. cit.*, p. 2.

¹⁶⁹ Cf. R. Ramón Guerrero, “Apuntes biográficos...”, pp 236-237 donde el fragmento es traducido. También M. Fakhry, *Al Farabí, founder...*, pp. 158-160, traduce el texto al inglés y agrega un breve comentario del propio Ibn Abi Usabī'a.

Ibrahim al Marwazi fueron continuadores del estudio de una tradición que pinta como si estuviese moribunda tras la decadencia del estudio de la lógica en Antioquía.¹⁷⁰ En Marv habrían estudiado ambos y terminarían viviendo en Bagdad; además, Abu Bishir Matta también habría formado parte de esta tradición. Con esto, lo que intenta explicar aquí Al Farabí no es la transmisión de la filosofía integralmente, como han entendido algunos,¹⁷¹ sino del estudio de la lógica y, particularmente, del estudio completo del *Organón*. O en todo caso, explica la transmisión de un modo particular de estudiar la filosofía, donde los tratados aristotélicos de lógica eran enteramente importantes.¹⁷² Llama la atención que Al Farabí de una razón política para explicar la causa de que los cristianos estudiaran la lógica de manera incompleta:

[...] la enseñanza de la filosofía fue establecida en dos lugares [en Roma y Alejandría]. Así continuó hasta que llegó el Cristianismo. Fue entonces cuando la enseñanza fue suprimida en Roma, pero permaneció en Alejandría hasta que el rey cristiano tomó en consideración el asunto. Se reunieron los obispos y deliberaron sobre las partes de esta enseñanza que había que mantener y las que había que suprimir; decidieron que de los libros de lógica debía enseñarse hasta las figuras asertóricas, pero no lo siguiente, porque en ello veían un peligro para el Cristianismo, mientras que lo que permitían enseñar podía servir para el triunfo de su religión. Esto fue públicamente enseñado, pero el resto permaneció oculto para la enseñanza, hasta que, largo tiempo después, llegó el Islam.¹⁷³

Luego la enseñanza de la lógica sobreviviría gracias a los esfuerzos del último maestro sobreviviente y sus discípulos que marcharon hacia Marv y Harrán y los cuáles a su vez enseñarán la lógica a otros discípulos (entre los que están los ya mencionados maestros de Al Farabí, Yuhanna bin Haylan y Abu Bishir Matta) que, curiosamente, terminan trasladándose todos a Bagdad. Entonces Ibn Abī Usabī'a comenta:

En esa época todavía se estudiaba hasta el final de las figuras asertóricas. De sí mismo al Fārābī dijo que estudió con Yuhanna bin Haylan hasta el final del “Libro de la Demostración” (*Anal. Post.*) Lo que hay después de las figuras asertóricas suele ser llamado “la parte que no se estudia”. Pero comenzó a serlo y llegó a ser costumbre entre los maestros musulmanes

¹⁷⁰ Cf. Muhsin Mahdí, *Al Farabí y la Fundación de la Filosofía Política islámica*, pp. 77-80; esta tradición es la neoplatónica alejandrina, y para Mahdí es importante resaltar el hecho de que la sola identificación de Al Farabí con ella nos da una pista inmensamente valiosa para contrastar con el “neoplatonismo” que cultivaron filósofos como los autores *ismailíes*, Al Kindí o Ibn Sina.

¹⁷¹ Cf. Gustavo Cabanillas Fernández, “Tolerancia e intolerancia en la transmisión del conocimiento griego al mundo islámico”, en Pedro Roche Arnas, coord., *El Pensamiento político en la Edad Media*, p. 333-342. Este autor entiende que a lo que se refiere Al Farabí es al traslado de la cultura filosófica entera, mientras que el fragmento se refiere explícitamente al estudio de la lógica.

¹⁷² En la cita que sigue, debemos llamar la atención del lector en cómo Al Farabí habla primero de la “enseñanza de la filosofía” y luego da un giro al concentrarse en el tema de la enseñanza de la lógica, al mencionar la reunión de los obispos.

¹⁷³ Cf. Al Farabí, *La Aparición de la Filosofía* apud, R. Ramón Guerrero, “Apuntes biográficos...”, p. 236.

estudiar más allá de las figuras asertóricas, en tanto que era posible en la medida de la capacidad humana.¹⁷⁴

Como vemos, el criterio que definió el estudio de la lógica fue la conveniencia para la religión cristiana y fue una elección política dado que fue por iniciativa del “rey cristiano” que los obispos se reunieron a examinar la situación y, por tanto, que aceptaran las partes de la lógica que “podían servir para el triunfo de su religión”. Esto último nos muestra la capacidad de las autoridades cristianas (y aquí debemos incluir tanto a los obispos como al “rey”) para dictar qué saber debía pertenecer a la índole de lo público, en este caso en relación a su enseñanza. Además, la religión fue colocada como criterio de administración de los bienes y de esta forma, el conocimiento mismo es considerado un bien en función de su utilidad para aquella. Esto sitúa la problemática del saber en la esfera de lo político. Y hay que notar que en el Imperio Bizantino hablar de lo político incluye la esfera religiosa, dado que estaba subsumida a la autoridad del emperador.¹⁷⁵

Algo similar ocurrió en el mundo islámico cuando el saber religioso comenzó a gestarse. Desde un inicio, la teología y los saberes que se vieron implicados en ella, propiciaron una administración del saber en la que se definía lo que podía constituir un dominio de saber público. El saber se concentró en torno a la mezquita en época de los Omeyas y, sólo con los abasidas, surgió la necesidad de readministrar una serie de saberes que excedían los que eran enseñados en las mezquitas. El auge de las traducciones y de la creciente manutención de sabios en muchas otras ciencias fue definiendo la clasificación entre dos grupos de ciencias llamadas “ciencias islámicas” (también llamadas religiosas, árabes, tradicionales, etc.), las cuáles eran precisamente las que atañían al saber teológico-jurídico, y las “ciencias extranjeras”, llamadas así porque eran “extranjeras” al Islam o a los árabes. La definición del tipo más alto de saber era un posicionamiento político que otorgaba el predominio de una de las dos esferas de saber y que se traducía en una dirección específica del gobierno.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 236-237.

¹⁷⁵ Como lo muestran acontecimientos como el movimiento iconoclasta o el surgimiento del monotelismo (Cf. Roberto Sánchez Valencia, “Las convicciones monofisitas de las comunidades orientales *versus* las conveniencias políticas bizantinas: una mirada histórica al monotelismo”, en *Estudios Paleocristianos*, prol. Ernesto de la Peña, México, UNAM/FFyL/CONACyT, 2008, pp. 109-119). Recordemos que el instrumento que ya Constantino utilizó para controlar a la iglesia oriental fue la institución del Concilio General, convocado siempre por el poder imperial tenía la capacidad para decidir sobre los dogmas teológicos que se sostenían dentro de las comunidades cristianas gobernadas por el imperio a fin de definir la ortodoxia y su disidencia (Cf. Christopher Dawson, *Historia de la Cultura Cristiana*, 2ª ed., introd., comp., y trad. de Heberto Verduzco Hernández, México, FCE, 2006 (Colección Conmemorativa 70 Aniversario, 49), pp. 95-96).

En este contexto, Al Farabí compuso su *Catálogo de las Ciencias*, donde expone una ordenación particular de las disciplinas de conocimiento. En esta obra dedicó un capítulo entero a la lógica y mostró que su importancia está en que permite distinguir lo verdadero de lo falso.¹⁷⁶ La distinción entre ésta y la *Ciencia de la Palabra*, por ejemplo, se mueve en torno al nivel de independencia con el que realizan sus investigaciones. Mientras que ésta última tiene como misión la demostración de la veracidad de la religión,¹⁷⁷ la lógica ayuda a distinguir la verdad de la falsedad independientemente de cuál sea el contenido analizado. Por ende, la primera debe atenerse a los dogmas dados por la religión mientras que la segunda consiste más bien en un método para que podamos adquirir la conciencia de si nos encontramos ante verdades o falsedades.

Pero esto no debe ser interpretado en un sentido puramente epistemológico. Decir que la lógica ayuda a distinguir lo verdadero de lo falso tiene gran importancia si consideramos que ello no significa una mera clasificación de casos en los que se ven implicadas la falsedad o la verdad de los discursos analizados. Tal distinción se ve condicionada más bien por la exigencia de que implicase una toma de consciencia de lo que constituye la falsedad y la verdad.¹⁷⁸ Por consiguiente, la lógica opera en la facultad humana en la que se da tal distinción y, por lo tanto, posibilita una “excelencia en el discernimiento” que es necesaria para un adecuado estudio de la filosofía.¹⁷⁹ De hecho, según Al Farabí, sin una adecuada formación en lógica no es posible adquirir la filosofía, por eso es que históricamente sólo el desarrollo pleno de la lógica dentro de una sociedad garantiza que se desarrolle la filosofía.¹⁸⁰

Ahora podemos comprender mejor la noticia que ha preservado Ibn Abī Usabī’a. El hecho de que en el fragmento arriba citado apele a la lógica en un contexto en el que habla de la enseñanza de la filosofía no es accidental. Al Farabí considera que no hay verdadera filosofía sin el estudio integral de los textos de lógica, y es por eso que le interesa dejar clara su proximidad al círculo intelectual que le permitió acceder a ellos. La introducción de la lógica como disciplina a estudiar en su ordenación de las ciencias tiene como trasfondo la reivindicación de una idea específica de filosofía. La lógica

¹⁷⁶ Cf. Al Farabí, *Catálogo de las Ciencias*, pp. 13 ss.

¹⁷⁷ Cf. *ibid.*, pp. 73 ss.

¹⁷⁸ Cf. *ibid.*, p. 17.

¹⁷⁹ Cf. Al Farabí, *El Camino de la Felicidad*, p. 68.

¹⁸⁰ Cf. Al Farabí, *El Libro de las Letras. El origen de las palabras, la filosofía y la religión*, pp. 83-87.

sirve como propedéutica a la filosofía, con su sólo estudio abre la posibilidad de que aparezca. Pero no basta con ello, la lógica sólo abre el camino.

Ahora bien, si el *Catálogo* es realmente una ordenación de saberes ¿cuál es el criterio a partir del que se desarrolla tal ordenación? En primer lugar, no podemos aceptar que la ordenación gire en torno a la filosofía entendida ésta únicamente como física y metafísica, según pretende Gómez Nogales.¹⁸¹ Esto se debe a que en otro escrito,¹⁸² Al Farabí incluye a las matemáticas dentro de la llamada “filosofía teórica”, y no sería parte de la propedéutica, como aquél sugiere. Por otro lado, Gómez Nogales inserta la política en las “Ciencias Religiosas”, pero con ello pasa por alto que el concepto de filosofía política que Al Farabí considera en el capítulo quinto del *Catálogo* coincide plenamente con el sostenido en *El Camino de la Felicidad* —que es la obra a la que líneas arriba nos referíamos—, obra en la que se sostiene que la Filosofía política, es, en primer término, sinónima de la Filosofía práctica y, en segundo, es parte integrante de la filosofía.¹⁸³

Algunos intérpretes¹⁸⁴ han aceptado que uno de los criterios principales parte de la distinción aristotélica entre entendimiento teórico y práctico, el cual nos lleva a su vez a la distinción entre conocimiento teórico y práctico. Esta distinción era bien conocida en el Medio Oriente ya desde el siglo V de nuestra era, pues Pablo el Persa (que vivió en Edesa) la utilizó para estructurar su comprensión de la filosofía, distinguiendo entre filosofía teórica y práctica.¹⁸⁵ Muy posiblemente esta distinción fue preservada en la tradición filosófica cristiana y vemos que hay un rastro de ella en la ordenación de Al Farabí. Pero ésta sólo era efectiva respecto a la filosofía y, sin embargo advertimos un interés especial en el *Catálogo de las Ciencias* de señalar que ciertos saberes, filosóficos o no, pueden tener tanto una naturaleza práctica como teórica, mientras que otros sólo pueden tener una de las dos.

Muhsin Mahdí indica que para entender el texto hay que tener en cuenta sus objetivos y usos que se mencionan en la introducción de la obra.¹⁸⁶ En efecto, uno de estos usos es que sirve de apoyo en el estudio de las ciencias, y para que quien quisiera obtener una o todas supiese

¹⁸¹ Cf. S. Gómez Nogales, *La Política como única ciencia religiosa en Al-Fārābī*, pp. 12-13.

¹⁸² Cf. Al Farabí, *El Camino de la Felicidad*, pp. 67-68.

¹⁸³ *Idem.*; cf. Al Farabí, *Catálogo*, pp. 69-70. Unas páginas más abajo explicaremos esta doble naturaleza de lo que podemos entender como filosofía política (*Vid. infra.*, pp. 71 y ss.)

¹⁸⁴ Cf. Salvador Gómez Nogales, *La Política...*, p. 13; Muhsin Mahdí, *op. cit.*, p. 94.

¹⁸⁵ Cf. J. Teixidor, *op. cit.*, pp. 158-160.

¹⁸⁶ Cf. M. Mahdí, *op. cit.*, pp. 92-93.

a dónde va (dicha ciencia) y en qué cosas va a especular, y qué va a sacar de provecho con su especulación, y qué ganancia obtiene de esto, y qué excelencia se deriva de ello, a fin de que su intento en el estudio de aquella ciencia se realice con conocimiento de causa y no ciegamente y exponiéndose al extravío.¹⁸⁷

Por tanto, lo que se plantea acerca de este texto, es que uno de sus usos consiste en dar una orientación sobre los objetos, excelencias y fines de las ciencias. Y esto es crucial para la comprensión del texto si advertimos la manera en la que está estructurado. Respecto a sus objetos, el texto servirá para tener presente los límites de las ciencias y artes, es decir, tener claridad de cuales objetos se ocupan, a fin de que no haya deficiencia en su estudio ni tampoco exceda lo que le compete.

Por otra parte, ¿por qué se planteó el tema de la finalidad y la excelencia que se deriva de las ciencias en un contexto como el de Al Farabí? Las clasificaciones de las ciencias a las que hemos aludido antes¹⁸⁸ dejaron claro que las ciencias podían tener un uso que no dependía de ellas mismas. La *Ciencia de la Palabra* y el *Fiqh* fueron disciplinas usadas políticamente, en tanto que buscaban establecer formas determinadas de practicar el Islam. Por su parte, la introducción del saber astrológico como criterio de acción política en tiempos de los abasidas dejaba en claro que también las ciencias “extranjeras” tenían la misma capacidad de ser usadas para afectar las prácticas concretas.¹⁸⁹ Con ello, lo que se volvió nítido es que el uso de las ciencias no era cuestión menor, sino de la más grande importancia, ya que su uso configura las prácticas del gobierno y del resto de la colectividad.

Al Farabí fue el primero en ordenar en una misma clasificación las ciencias “comúnmente conocidas” de su época. Le interesaba una enumeración integral de todas esas ciencias. Ello difuminaba en cierta forma la frontera entre “ciencias filosóficas” y “ciencias no filosóficas”, o entre “ciencias islámicas” y “ciencias extranjeras”. Eso mismo explicaría por qué a pesar de que Al Farabí incluye las partes de la filosofía, tal y como las explica en otras obras, no definiera un apartado exclusivo precisamente para las que conforman la filosofía. Con tal integración no quería borrar la distinción entre las ciencias propiamente filosóficas y las que no lo son, sino resaltar la naturaleza

¹⁸⁷ Cf. Al Farabí, *Catálogo*, pp. 3-4.

¹⁸⁸ *Vid. supra*, p. 65.

¹⁸⁹ Por ejemplo, algunas escuelas astrológicas asumieron toda una teoría de la historia al referirse al eterno retorno a partir de la repetición de los ciclos celestes (Cf. Rafael Muñoz Jiménez, “Una Maqāla astrológica de Al Kindī”, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Año 15, 1979, p. 129).

común de todas ellas. Es decir, que las ciencias tienen utilidad y grados de excelencia, según cumplan con sus objetivos.

Internamente, el *Catálogo* nos da una pista importante para entender qué criterio puede estar operando en la ordenación. Llama la atención que el texto termine con un capítulo dedicado a la Ciencia Política (*al ‘ilm al madani*), Ciencia del Derecho (*‘ilm ul fiqh*), y Ciencia de la Palabra (*‘ilm ul Kalām*). Hasta el capítulo cuarto, uno podría haber pensado que la ordenación iba desde un conocimiento elemental (cuyo objeto elemental es la Lengua) hasta una forma de especulación más refinada que versaba sobre los seres inmateriales,¹⁹⁰ y por lo tanto, hacia el conocimiento más complejo y difícil de lograr. Sin embargo, el capítulo quinto regresa las ciencias al terreno de lo humano.¹⁹¹ Como se ha percatado Mahdí, Al Farabí explica dos veces el objeto, los fines y los medios con los que trabaja la Ciencia Política.¹⁹² En ambos casos se concentra en lo que llama “oficio real virtuoso (o bueno)”, el cual busca la realización de acciones y costumbres virtuosas en las ciudades. Pero mientras que en la primera exposición éste está constituido por reglas generales y la facultad de la prudencia,¹⁹³ en la segunda la constituyen las ciencias especulativas y prácticas, por un lado, y la prudencia por el otro.¹⁹⁴ Es claro entonces que las reglas generales del arte virtuoso han sido sustituidas en esta segunda exposición por las ciencias teóricas y prácticas. Dejando de lado la razón de porqué Al Farabí procede así, debemos subrayar que este es el criterio interno que el *Catálogo* nos ofrece para comprender las bases de la presente ordenación. El criterio es político, ya que hace a las ciencias parte de la actividad política. De ahí que la ordenación integral de las ciencias respondía a la apremiante necesidad de pensar los usos políticos de las ciencias. Pero, ¿lo es de la misma forma que supuso el uso de la *Ciencia de la Palabra* y del *Fiqh* por parte de los diferentes grupos en pugna?

Política se dice en árabe *Siyāsa*, cuyo significado etimológico es “arte de amaestrar caballos”,¹⁹⁵ y de ahí se aplicó a la política en tanto que se refería al cuerpo de gobierno. Éste fue el concepto utilizado para referirse a los problemas en torno a la autoridad, a partir de los que se gestaron la *Ciencia de la Palabra* y el *Fiqh*. De esta

¹⁹⁰ Lo que hace propiamente la metafísica.

¹⁹¹ Esto hace difícil admitir la opinión de Ramón Guerrero de que la ordenación farabiana de las ciencias —como “otras tantas”— obedece a una concordancia con la unidad de lo real. Es decir, que sólo trata de reproducir la estructura de conocimientos acordes a la realidad unitaria (Cf. Ramón Guerrero, “De la razón en el Islam Clásico”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. III, p. 49).

¹⁹² Cf. M. Mahdí, *op. cit.*, pp. 110-116.

¹⁹³ Cf. Al Farabí, *Catálogo*, p. 70.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 72. Por otro lado, me parece importante llamar la atención sobre el hecho de que en su segunda exposición Al Farabí hace equivalente a la “Ciencia Política” con la “Filosofía Política”.

¹⁹⁵ Cf. M. J. Viguera Molina, *op. cit.*, p. 329.

manera es que el concepto fundamental de política fue el del gobierno y, cuando fueron usadas las diferentes disciplinas por los poderes fácticos, ese fue el campo semántico en el cuál se movieron. Al Farabí, por su parte, sí habla del gobierno y de *siyāsa*, pero sólo dentro de un contexto más amplio, que es el de la vida en la ciudad, por ello dice *al ‘ilm al madanī* (literalmente, Ciencia Ciudadana, ya que *madanī* es un derivado de *madīna*, “ciudad”) y no *al ‘ilm al siyāsi*. Una “Ciencia Política” en éste último sentido habría significado el estudio de las dinámicas en las que se constituye y se preserva un poder fáctico que gobierna.¹⁹⁶ En este contexto, el uso político de las ciencias implicaría — como ya lo hemos sugerido antes— su utilización para constituir, fundamentar y preservar tal poder en su ejercicio fáctico de gobierno. Es interesante, por el contrario, advertir al inicio del Capítulo quinto cómo Al Farabí muestra que el objetivo principal de la Ciencia Política es el análisis de las acciones en relación a los fines a los que llevan. La gran distinción con la que trabaja esta ciencia es la que hay entre las acciones que nos llevan a la felicidad y las que nos llevan a otros fines que no son realmente la felicidad, aunque parezcan serlo. En ese sentido, señala lo siguiente:

Analiza [la Ciencia Política] las acciones y las costumbres, y demuestra que aquellas de las cuales se obtiene lo que realmente es felicidad, son las obras buenas, honestas y virtuosas, y las que no producen esto son las malas deshonestas e imperfectas; que la causa de que existan en el hombre es para que los actos y costumbres buenos sean puestos en práctica en las ciudades y en las naciones [*al umam*]¹⁹⁷ ordenadamente y se cumplan en común. Demuestra que todo esto no puede adquirirse sino mediante una autoridad [*riyāsa*]¹⁹⁸ con la cual sean posibles las acciones, costumbres, hábitos [*al shiyam*],¹⁹⁹ las facultades [*al malakāt*]²⁰⁰ y los caracteres [*al ajlāq*] en las ciudades y en las naciones, y la cual se esfuerce a que todo esto se guarde para que no desaparezca. Esta autoridad [*riyāsa*] no se obtiene sino mediante un oficio [*mihna*]²⁰¹ y una habilidad [*malaka*], de los cuáles deriven las acciones capaces de hacerlos posibles y las acciones capaces de consolidar los que hayan aparecido. Tal oficio es el reino [*malkiyya*] y la realeza [*mulk*], u otro nombre que quiera el hombre darle; *el gobierno* [*Siyāsa*] es el efecto de este oficio.²⁰²

¹⁹⁶ En *El Camino de la Felicidad* la ciencia política como ciencia del gobierno (*al ‘Ilm al Siyyāsī*) es parte de la ciencia política (*al ‘ilm al madanī*) en tanto filosofía práctica (Cf. Al Farabí, *El Camino de la Felicidad*, pp. 67 y ss.)

¹⁹⁷ Palencia traduce “colectividades”.

¹⁹⁸ Esta palabra también significa “jefatura”, “liderazgo”, “dirección”, de los cuáles me parece que éste último puede ser el más apropiado si tenemos en cuenta el contexto. Al parecer Al Farabí hablaría de autoridad o jefatura de gobierno, en tanto que su misión es desempeñar una orientación o guía de las acciones, hábitos y costumbres en los habitantes de la ciudad.

¹⁹⁹ Palencia traduce “disposiciones naturales”.

²⁰⁰ Palencia traduce “hábito”.

²⁰¹ Palencia traduce “poder”, pero su significado es “labor”, “oficio”, “profesión”.

²⁰² Al Farabí, *Catálogo*, pp. 67-68. Palencia traduce “la política es el efecto...” El subrayado es mío.

Vemos entonces que la política entendida como aquella disciplina centrada en el gobierno y su forma de concretizar la dirección de la comunidad política no es sino un efecto del “oficio” al que se refiere y que no es otro que el ya mencionado “oficio real”. El interés fundamental del oficio real así caracterizado es analizar los medios de realización de actos, costumbres y hábitos que llevan a determinados fines. Por esto, la inclusión de las ciencias en el oficio real virtuoso nos muestra que es a partir de éste como podemos evaluar la ordenación de las ciencias. De igual forma, la cuestión sobre los fines y las excelencias de las ciencias se sitúa en su relación con la vida en la ciudad. Evaluar las ciencias no corresponde únicamente a un análisis aislado de cada una de ellas, sino que situarlas dentro de la ciudad es situarlas dentro de la vida humana.²⁰³ Por consiguiente, evaluar a las ciencias no se agota únicamente en verificar cuál es el nivel más excelente de conocimiento que puede generar respecto a su objeto, sino que plantea el por qué la vida humana necesita tales ciencias.

Que las ciencias teóricas y prácticas formen parte del oficio real virtuoso se relaciona con las dos partes de la Ciencia Política, que se ocupan de

[la primera] el conocimiento de la felicidad, y distingue lo que en realidad lo es de lo que solamente se cree que lo es, y se ocupa del catálogo de las acciones, hábitos, caracteres y disposiciones naturales voluntarias generales, cuya propiedad es que se repartan en las ciudades y las colectividades; distingue las virtuosas de las que no lo son; [y la segunda] se ocupa en ordenar las inclinaciones y las costumbres buenas en las ciudades y naciones, y en enseñar los hábitos con los cuáles son posibles hábitos y costumbres virtuosas. Ordena a las gentes ciudadanas y los actos por los cuales se guarda lo ordenado y es posible entre ellas guardarlo. Enumera luego las distintas clases de oficios [*mihan*]²⁰⁴ reales no virtuosos, cuántas son y cuáles; enumera las acciones tocantes a cada una y qué hábitos y caracteres abarca cada una para que sea posible su existencia en las ciudades y colectividades, y *para las gentes ciudadanas, que viven debajo de la autoridad, consigan el fin que se proponen con esta vida social.*²⁰⁵

Al cerrar así el fragmento nos permite advertir el contraste marcado entre los “oficios reales no virtuosos” y el oficio real virtuoso. Que la Ciencia Política se ocupe de ambos implica que se ocupa precisamente de dos formas distinguibles y diferenciadas de realizar hábitos y costumbres en los habitantes de las ciudades o, dicho

²⁰³ ¿Y de qué otra forma habría podido ser cuando el término utilizado para conocimiento y ciencia — ‘ilm— está relacionado semánticamente con las señales que debía seguir el beduino en el desierto para no perderse? (Cf. R. Ramón Guerrero, “De la razón...”, p. 24) Si en el Corán ‘ilm adquiere el sentido de indicio o señal para guiarse hacia la divinidad, no podía ignorarse la cuestión del conocimiento como orientación en la vida humana.

²⁰⁴ Palencia traduce “fuerzas”.

²⁰⁵ Cf. Al Farabí, *Catálogo*, p. 71. El subrayado es mío. Los corchetes que indican las dos partes, por otro lado, no están en la traducción de Palencia, pero el texto árabe así está dividido (Cf. Al Farabí, *Ihsā’ al ‘Ulūm*, p. 83).

de otra forma, dos modos de realizar la vida política. Realizar la vida política significa “alcanzar fines” que se proponen los ciudadanos, o que le son propuestos. En el caso del oficio real virtuoso, su misión es caracterizada como la realización de la virtud en la gente de la ciudad. De manera complementaria, Al Farabí nos muestra que esa virtud ciudadana no es otra cosa que la forma en cómo el ser humano adquiere la Felicidad. Por lo tanto, podemos concluir que el fin al que tiene el arte real virtuoso es la Felicidad. En contraste, Al Farabí sugiere que los oficios reales no virtuosos se ocupan de aquellos fines que son considerados como si fuesen la felicidad, pero que realmente no lo son.²⁰⁶ Estos fines podrían ser la riqueza, el poder o el honor, por ejemplo.

Por lo tanto, la necesidad de que el oficio real virtuoso integre las ciencias está en saber cuál es el fin al que debe tender el ser humano, a ello se refiere Al Farabí cuando menciona que su misión es conocer qué es verdaderamente la felicidad. Los oficios reales no virtuosos conllevarían la ausencia de tal conocimiento y, por ende, la orientación hacia un fin que sólo parece ser la felicidad, pero que no lo es. Pero además, se exige al oficio real virtuoso que ese conocimiento permita la realización de las acciones que nos lleven efectivamente a la felicidad. Ambos objetivos integran las dos partes de la Ciencia Política, pero mientras que la perfección de ésta última es el conocimiento y enseñanza tanto del fin como de los medios, el arte real virtuoso alcanza su perfección sólo en su efectiva realización.

Con todo esto, parece que Al Farabí está señalando que si las ciencias tienen un sentido y valor para la vida humana es porque con ellas se puede obtener la felicidad. Hemos visto que esto no es sugerido arbitrariamente, porque como trasfondo está la reflexión sobre los fines a los que tienden los seres humanos. Una política concentrada en el gobierno sólo tiene por fin las acciones necesarias para ejercerlo, pero la idea de política como actividad ciudadana hace del gobierno no su fin, sino su medio.

Para regresar al origen de este breve tratamiento del *Catálogo de las Ciencias*, he mencionado ya que al introducir la lógica íntegramente al estudio de la filosofía, lo que buscaba Al Farabí era activar un tipo específico de filosofía. Este tipo es, a todas luces, la filosofía política; y su importancia radica en que, a partir de ésta, se puede tratar el asunto de la felicidad como guía de las ideas, problemas, conceptos, prácticas, etc., de la vida civil. Pero antes que todo esto, permite mantener la pregunta sobre el sentido, la finalidad, de la vida política.

²⁰⁶ *ibid.*, pp. 68-69.

Capítulo II

La Orientación Política del Pensamiento de Al Farabí

Cuando se trata de leer e interpretar textos filosóficos de la Antigüedad o la Edad Media nos enfrentamos a la peculiar dificultad de estar ante textos cuyos contextos de gestación se pierden sin que tengamos referencias suficientes en las que apoyarnos a fin de construir un método de lectura. En efecto, pocas veces se entiende la dificultad que implica tener ante nosotros un escrito de índole filosófica que nos es extraño con respecto a la distancia espacial, temporal y cultural. Un ejemplo de esto es el tipo de escritura que se encuentra en el texto. En efecto, una filosofía que se codifica en la escritura en forma de diálogo no tiene la misma naturaleza que una filosofía que se da en epístolas, tratados, comentarios o relatos simbólicos. Para dar cuenta de porqué es que el texto al que nos enfrentamos tiene su forma presente debemos reconstruir la cultura filosófica que lo hizo posible, y aún no sólo de manera general, sino también con vistas a que, ante todo, la escritura filosófica expresa un pensamiento filosófico que se dio según una forma de vida concreta, donde lo general del contexto histórico se une a la experiencia particular de un individuo atravesado por sentimientos, necesidades, pasiones, aspiraciones, deseos, frustraciones, temores y pensamientos.

Así, vemos que no sólo basta con la reconstrucción de una consistencia lógica argumental del texto, y de sus relaciones estructurales u orgánicas con otras obras del mismo autor. La tarea de volver inteligible el texto nos demanda ampliar el horizonte de interpretación para que se mueva simultáneamente entre una interpretación argumental del texto y una reconstrucción del medio socio-político, histórico y cultural en el que fueron producidos,²⁰⁷ pues es en estas dimensiones de la vida humana en que se despertó la necesidad de pensar y de comunicar ese pensamiento, incluso de ensayar diferentes formas de comunicarlo. La reconstrucción de esa experiencia concreta jamás será fácil; pero la necesidad de hacer inteligible un escrito filosófico nos exige imaginar las posibles conexiones entre las laberínticas redes de experiencias culturales, políticas, sociales, religiosas, etcétera, que implicaron problemas específicos a los que se refieren los textos, ya sea para resolverlos o para plantearlos.

²⁰⁷ Muhammad Abd Al Yabrí, *El Legado filosófico árabe, Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas complementarias*, pp. 32 ss. Para decirlo en los términos de Yabrí, hay que convertir al texto en un objeto de lectura que implique hacerlo “contemporáneo de sí mismo” (p. 35).

Concretamente en el caso de Al Farabí, no tenemos a nuestra disposición noticias sobre su forma de trabajar y de producir textos. Tampoco contamos con información sobre la sucesión cronológica de sus obras, lo cuál sería una ayuda en el trabajo de reconstrucción de la forma como se plantea, afronta y relaciona los problemas que motivan no sólo su reflexión, sino su escritura filosófica. Tal ausencia de datos, ligado a la escasez de noticias biográficas, ha hecho que algunos intérpretes se muestren reticentes a la inclusión de estos puntos para construir una interpretación de su pensamiento.²⁰⁸ Me parece indispensable aquí considerar seriamente las noticias biográficas a pesar de que contengan invenciones o inexactitudes cronológicas. Lo pienso así, dado que sobre la filosofía árabe islámica pesa una enorme cantidad de prejuicios que van desde su reducción a un movimiento de pensamiento cuyo mérito sería la simple transmisión de elementos de las tradiciones filosóficas griegas o sus meros “continuadores”, hasta el que sea un preludio de la modernidad europea²⁰⁹ o, peor aún, de la escolástica medieval. Eliminar los contenidos biográficos, aun los que no son seguros, nos hace resaltar las semejanzas entre ideas contenidas en los textos árabes y en las fuentes greco-siríacas y, por lo tanto, nos conduce a formarnos una idea parcial de la filosofía árabe islámica. Incluso me atrevería a señalar que el hecho de que un dato biográfico no tenga una única versión no siempre es fortuito o debido a la pérdida de información. Pueden ser producidas versiones de esos datos a fin de preparar una imagen del filósofo que justifique una determinada interpretación de su pensamiento.²¹⁰ Aquí es donde una hipótesis, por débil que sea documentalmente, es preferible que una omisión ya que definir una postura respecto a estos datos de la vida del pensador de carne y hueso conlleva ligarlo con su cultura filosófica y detectar los matices que en ella pueden introducir su pertenencia a un grupo religioso determinado o a una etnia específica, por ejemplo.

²⁰⁸ Cf. David C. Reisman, “Al-Fārābī and the philosophical curriculum”, en Adamson/Taylor eds., *op. cit.*, pp. 52-53; Reisman piensa que lo desconfiable de los datos biográficos hace que éstos no sean sino insignificantes para la interpretación de su pensamiento.

²⁰⁹ Si bien este papel es reservado particularmente a Ibn Rushd.

²¹⁰ En efecto, me parece que la caracterización de Al Farabí como *shi'í* es uno de estos casos; todavía más cuanto que frente a la sugestión anecdótica de que efectivamente perteneció a este grupo, los estudios sobre algunos textos han arrojado que su atribución a nuestro filósofo es cuestionable o falsa. En ocasiones, la inclusión de tales textos dentro de las obras farabianas conllevan una interpretación que, al matizar las ideas metafísicas o gnoseológicas de Al Farabí, le aproxima curiosamente a un marco teórico próximo al *shi'ismo*. O mejor dicho, que ayudó a pensadores shi'íes posteriores a montar una filosofía iluminista afín a su confesión religiosa. Entonces estamos ante una minuciosa y fina forma de apropiación del legado farabiano, lo cual no tenemos intención de reprobar, pero sobre la cual hay que emitir una postura que permita distinguir entre lo que está sugerido por tal estrategia y lo que permite ser interpretado por los textos “auténticos”.

El análisis que ahora emprenderé tiene en cuenta la breve explicación hecha en el capítulo anterior que buscaba situar a Al Farabí en relación a un contexto de producción de conocimiento, fuertemente vinculado al proceso de transmisión y modificación de múltiples tradiciones de pensamiento antiguo (y no sólo griego). De igual forma, ese mismo contexto indicaba una producción de pensamiento y saberes desarrollados a partir del acontecimiento religioso fundamental que hizo posible tal transmisión.

Partiendo de datos concretos de la vida de Al Farabí, por el momento interesa sólo un par de noticias que se complementan y que nos llegan por conducto de Ibn Abí Usabī'a e Ibn Jalikán. El primero nos dice que:

Comenzó a componer este libro [*Kitāb al madīna al fāḍila* / *Libro de la Ciudad Virtuosa*] en Bagdad y lo llevó a Siria a finales del año 330 [de la Hégira]; en Damasco lo terminó de redactar en el año de 331. Luego, después de haberlo compuesto, revisó la copia y anotó en ella los Capítulos (*al-abwāb*). Más tarde, alguien le pidió que lo dispusiera en secciones (*fuṣūl*), que indicaran la división de sus ideas principales. Redactó estas secciones en Egipto en el año 337. Son seis las secciones.²¹¹

Por su parte, Ibn Jalikán nos menciona que fue precisamente en Egipto que terminó su texto *Kitāb al Siyāsa al madaniyya* o “Libro de la Política”.²¹² Estos datos concretos permiten darnos una idea de que estos dos escritos, que formarán parte medular del análisis que emprenderemos en las páginas siguientes, fueron escritos hacia el final de la vida de Al Farabí. No podemos decir si después o simultáneamente a la escritura de éstos fueron redactados algunos otros textos, pero podemos decir que eso no es tan relevante para nuestros fines. Lo que interesa extraer de tal información es que el carácter tardío de estas obras refleja que tienen tras de sí una inmensa actividad intelectual y reflexiva que le permitió llevar a cabo la formación de las ideas contenidas en ellas. Leer estos textos, por lo tanto, no debe partir sólo del análisis argumental que el orden de exposición nos permite elaborar. En estas obras se condensa una compleja cultura filosófica que logró desarrollar Al Farabí, por eso pienso que para entender plenamente el contenido de estas obras no es suficiente seguir el orden de exposición, porque éste obedece precisamente a un encadenamiento de ideas que no permite rastrear el orden de aparición de los problemas y las dificultades con las que se topó Al Farabí en el transcurso de su reflexión.

²¹¹ Cf. R. Ramón Guerrero, “Apuntes...”, p. 235.

²¹² *idem*.

Teniendo esto en cuenta, debemos advertir que el análisis emprendido en el resto de esta investigación puede seguir un orden inesperado en la medida en la que su lectura no está orientada a la mera paráfrasis del contenido de las obras, sino a la elaboración de una lectura integral del pensamiento farabiano. Ello demanda no tratar a sus textos como mera letra muerta sino tratar de conectar sus contenidos —en la medida de nuestras posibilidades— con la experiencia de la vida en las ciudades islámicas en las que él vivió, sobre todo teniendo en cuenta el alto contenido político de sus preocupaciones. Por eso es que es necesario desplazarnos por las ideas y los problemas teniendo cuidado de no violentar la estructura de los textos pero yendo más allá de ella.

2.1 La Voluntad y sus Fines

Hemos visto que uno de los problemas fundamentales del pensamiento islámico fue el del gobierno. Lo que lo hizo tan importante fue el hecho de que la vida política del Islam no había sido resuelta. Esto significa que permaneció un estado de cosas en el cual la vida política implicaba una serie de conflictos que demandaba el establecimiento de un orden político que les diera solución. Con la construcción de un imperio árabe, los principios ético-políticos del Islam debían tomar una forma que les permitiese ser realizados en las nuevas condiciones. La dinastía Omeya se dedicó a asentar su control sobre las poblaciones de los territorios conquistados. Su interés fue básicamente reforzar su autoridad religiosamente determinada y ampliar sus capacidades de centralizar la administración. Pero el cuestionamiento de la autoridad califal significó no sólo un problema vinculado al poder ejercido por de la dinastía, también reflejaba el carácter irresuelto del dilema subyacente a la cuestión de la dirección de la comunidad islámica. En este sentido, lo que estaba de trasfondo era la dimensión política del Islam.

La toma del califato por los abasidas relajó algunos conflictos agudizados durante la última década del régimen Omeya. Éstos no sólo se referían a los movimientos islámicos disidentes al califato, sino también los dimanados de las relaciones entre comunidades religiosas, pueblos y tribus que vivían dentro de los

límites del imperio.²¹³ Pero al fomentar una islamización a mayor escala, y al posponer la resolución de tales conflictos, la sociedad abasida presenció una complejización de estos movimientos, integrando no sólo la demanda de un gobierno verdaderamente islámico, sino también las demandas propias de diferentes grupos étnicos que utilizaron el lenguaje político-religioso del Islam para expresarlas.²¹⁴ A ello se une la ambición de poder de diferentes actores políticos. Además, el califato debió afrontar algunas revueltas anti-islámicas y anti-árabes, así como el paulatino surgimiento de reinos o principados que si bien reconocieron inicialmente su autoridad político-religiosa, pronto comenzaron a reivindicar autonomía y de hecho tomaron en sí las acciones concretas que dirigieron la realidad política de los territorios gobernados por cada uno. Las tácticas de defensa del califato lo recluyeron pronto en el rincón de la escena política, ya que las fuerzas militares utilizadas para su protección tomaron consciencia de su poder y le arrebataron el mando.²¹⁵ La descomposición del califato reflejaba no sólo la pérdida de una autoridad central, sino — y ante todo— la degradación de las condiciones en que la vida política se llevaba a cabo.

En sus textos *Principios de las Opiniones de los Habitantes de la Ciudad Virtuosa* y el *Libro de la Política*, Al Farabí dedica algunas páginas al análisis de lo que caracteriza como “las ciudades que se oponen a la ciudad virtuosa”.²¹⁶ Hablar aquí de este análisis nos compete porque en él se describen formas de vivir lo político vigentes en el periodo de crisis al que hemos aludido arriba. No importa por ahora qué se entiende por *ciudad virtuosa* ni la relación de oposición que tales otras ciudades mantiene respecto a ella. Lo que interesa es más bien mostrar que en este análisis se mantiene un esclarecimiento elemental de las razones por las que aparecen estas formas de vida política.

En primer lugar, Al Farabí señala en *Opiniones de los Habitantes de la Ciudad Virtuosa* que dichas ciudades son 1) la Ciudad Ignorante (*al Madīna al Yāhiliyya*); 2) la Ciudad Inmoral o Corrompida (*al Madīna al Fāsiqa*); 3) la Ciudad Alterada o Versátil

²¹³ Cf. Claude Cahen, *El Islam. Desde los Orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano*, pp. 44-55; además, la propia dinastía omeya tuvo que lidiar con los conflictos inter-tribales que influyeron en la elección de los propios califas (Cf. *ibid.*, pp. 30 y ss).

²¹⁴ Cf. A. Hourani, *Historia de los Árabes*, p. 56.

²¹⁵ Cf. J. J. Sanders, *A History of Medieval Islam*, p. 107; el califa Al-Mutawakkil será asesinado por sus intentos de controlar a los soldados turcos.

²¹⁶ Al Farabí, *La ciudad Ideal*, Cap. XXIX, p. 96. Alonso traduce como “Estados opuestos”, pero la expresión utilizada por Al Farabí es “*muḍaddāt ul madīna al faḍīla*”, literalmente “opuestas a la ciudad virtuosa”, con lo que se entiende que son ciudades opuestas. Cuando enlista cada una de ellas, en efecto, habla de *madīna* y no de *dawla* (estado) (Cf. Al Farabí, *Kitāb Arā Ahl al Madīna al Faḍīla*, Cap. XXIX, p. 131; cf. Al Farabí, *Libro de la Política*, pp. 55 ss [pp. 112 y ss]).

(*al Madīna al Mutabaddala*); y 4) la Ciudad Extraviada (*al Madīna al Dāla*).²¹⁷ En lo que concierne a la primera división, Al Farabí incluye seis tipos de ciudades ignorantes. Cada una corresponde a un fin que se busca en tal ciudad: los bienes necesarios para subsistir, la riqueza, el placer, el honor, el poder o dominación y el hacer “lo que venga en gana”. En ese sentido, lo particular de estos tipos de ciudad es que tanto gobernantes como ciudadanos *ignorant* por igual qué es la felicidad.²¹⁸ Pero lo relevante de esta ignorancia es que a la ausencia de un saber, lo que hay es la elección de un fin apoyada en el hecho de que estos bienes “por su apariencia son tenidos por los bienes que se han de estimar como fin de la vida”.²¹⁹ En esta pequeña afirmación, Al Farabí ya señala la distinción entre el objeto colocado como fin, en tanto que puede constituir un bien, y la relación que se mantiene entre quien lo considera un bien y el objeto mismo. Esto nos permite advertir que la caracterización de estas ciudades no obedece, como en el caso de Platón o Aristóteles, a examinar formas fácticas de gobierno²²⁰ sino modelos de orientación de la vida política. A este nivel de la argumentación no importa la forma de gobierno que adquieren estos modelos sino la relación entre sus elementos.

Con respecto a las demás ciudades opuestas, Al Farabí muestra que lo que ocurre no es que haya un estatus de desconocimiento, sino que no hay una continuidad entre el conocimiento de lo que es el fin de la vida humana y las acciones de gobernantes y gobernados respecto a él. Por ello, precisamente, puede haber corrupción (saber qué se debe hacer y no hacerlo) o desviación y extravío (respecto al fin). Por lo tanto, mientras que en las ciudades ignorantes la relación importante es de índole gnoseológica, en las otras tres son una interacción entre lo gnoseológico y lo práctico, pues el extravío y la desviación suceden cuando la relación con el fin es modificado (se cambia de opinión o se altera) pero, junto con la corrupción, se dan como prácticas concretas o costumbres que se arraigan en la vida humana.

La diferencia entre el examen de *La Ciudad Virtuosa* y el *Libro de la Política* es que mientras en el primer texto le interesa a Al Farabí sobre todo la relación entre fines y quienes los hacen suyos, el análisis del segundo añade la reflexión sobre los medios en los que se obtienen tales fines. Sin embargo, en lo que sigue nos centraremos en la

²¹⁷ En el *Libro de la Política* no se encuentra la “ciudad alterada o versátil”.

²¹⁸ Es preciso señalar que en este contexto no importa caracterizar a la felicidad con un contenido conceptual específico, si tenemos en cuenta que se puede entender simplemente como “el fin que debes seguirse en la vida”.

²¹⁹ Al Farabí, *La ciudad Ideal*, Cap. XXIX, pp. 96-97.

²²⁰ Como parecen sugerir Miguel Cruz Hernández y Rafael Ramón Guerrero al tratar de localizar los equivalentes platónicos o aristotélicos en sus notas a los textos de Al Farabí.

primera parte del análisis porque es la base desde la que se puede emprender un posterior estudio sobre los medios.

Hemos hablado de cómo las ciudades y sus habitantes se dirigen hacia determinados objetos que colocan como fines de vida, Al Farabí dice en sus *Artículos de Ciencia Política*:

Por «ciudad» y «casa» los antiguos no entendían simplemente el emplazamiento, sino también a quienes el emplazamiento alberga, cualesquiera que fuesen las viviendas y sus clases, donde estuvieran —bajo tierra o sobre ella—, fuesen de madera o barro, de lana, pelos de animal o cualquier otra cosa con que están hechas las viviendas que albergan hombres.²²¹

La ciudad misma no es una cosa, sino un modo de vida y por ello es que no debemos atender sólo al espacio en el que se lleva a cabo sino a quienes viven en él, pues es en ellos es donde ese modo de vivir se realiza. Lo que se comparte en el espacio vital es una forma específica en que ese modo de vida adquiere realidad. Precisamente por esto, el recurso explicativo del concepto de alma permite entablar el estudio de las dinámicas vitales del ser humano. Y concretamente de la manera de asumir la vida en la ciudad no sólo en la individualidad de cada uno de los que la conforman, sino considerados como una unidad.

En el capítulo XX de *Principios de las Opiniones de los Habitantes de la Ciudad Virtuosa*, Al Farabí comienza el análisis del alma humana, señalando en primer lugar que está compuesta de potencias (*quwā*) que se desenvuelven conforme al nacimiento y desarrollo del ser humano. Primero surge la potencia nutritiva, con la que el alma puede integrar la potencia de los alimentos al cuerpo vivo, luego la potencia sensible y sus cinco sentidos por los que percibimos. Enseguida se desarrolla la potencia imaginativa y finalmente la potencia racional.

Al Farabí traza un esquema en el que además del sucesivo surgimiento de tales potencias, distingue entre potencias principales y potencias serviles. Esta división permite explicar una dinámica fisiológica de funciones que se dan en los miembros y órganos del cuerpo, ya que las potencias principales orientan la acción de las serviles, siendo que ambas residen en un órgano o miembro corporal. La potencia principal de la potencia nutritiva reside en el corazón, mientras que hay otras que le suministran el alimento y le sirven desempeñando funciones que permitan lograr el fin de la potencia principal, que es la alimentación. De igual manera, la potencia principal de la

²²¹ Al Farabí, *Artículos de Ciencia Política*, § 22, p. 108 [p. 177].

sensibilidad reside también en el corazón, mientras que las subordinadas residen en cada uno de los órganos que hacen posibles los cinco sentidos. Así mismo, la potencia principal se encarga de unificar las percepciones de tales órganos.²²² Sin embargo, las potencias imaginativa y racional no se dividen de esta forma. Cada una de ellas es una sola potencia que actúa sobre sus objetos propios: la imaginación sobre las percepciones sensibles, la racional sobre todos los objetos elaborados por la imaginación. Finalmente, la unidad de estas cuatro potencias se establece de acuerdo a una ordenación similar a la operante en la que se dirigen mutuamente: “La potencia racional manda a la imaginativa, ésta manda a los sentidos y éstos a la potencia nutritiva”.²²³

Ahora bien, Al Farabí señala que con la sensación, la imaginación y la razón se despierta una “tendencia”²²⁴ o para acercarse a lo que percibe o, al contrario, para alejarse de lo que percibe, ya provenga de la percepción de los sentidos, ya de la imaginación, ya de la potencia racional²²⁵ y es denominada como voluntad (*irāda*), la cual “decide (*hakama*) sobre lo que conviene dejar o tomar”.²²⁶ Al Farabí insiste en que esta potencia sólo se despierta en el alma cuando aquellas otras se actualizan. Es decir, hay tendencia sólo en cuanto que hay sensación, imaginación e intelección: “la tendencia es un concomitante de la potencia sensitiva principal, de la imaginativa y de la racional, como el calor proviene del fuego una vez que queda constituida la substancia del fuego”.²²⁷

Con la voluntad se explica que frente a las cosas del mundo no tenemos una relación de indiferencia, sino de preferencia o aversión. En tanto impulso o tendencia, es lo que nos hace tomar una cierta actitud frente a las cosas en su experiencia más elemental (en el caso de la sensación) así como en sus formas más complejas (la imaginación y la intelección). La voluntad además no sólo activa los miembros corpóreos a fin de hacer algo, sino que incluso puede activar la potencia sensible, la racional y la imaginativa. Ello nos permite entender que de la misma manera que los

²²² Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. XX, pp. 56-57.

²²³ *Ibid*, Cap. XX, p. 57.

²²⁴ Alonso traduce *nuzū'* por apetito o tendencia. Si bien ambos vocablos están dentro del campo semántico de dicha palabra, apetito tiene una connotación en castellano que indica precisamente una tendencia a acercarse, obtener o apropiarse de lo apetecido. Pero como señala el pasaje, lo que se quiere dar a entender es que se produce una inclinación que o bien puede ser atractiva o repulsiva respecto al objeto que se percibe, por lo que se empleará el vocablo “tendencia”. Con regularidad, Al Farabí resalta particularmente el carácter activo de esta tendencia. En los casos patentes en los que suceda esto, será mejor traducir por “impulso”.

²²⁵ *Ibid*, Cap., XX, p. 58.

²²⁶ *Idem*.

²²⁷ *Ibid.*, Cap. XXI, p. 60.

miembros corporales sirven como medios para llegar hacia lo que es querido, las facultades racional o imaginativa se activan de modo que conlleve una consideración en la que es obtenido aquello a lo que se tiende. La potencia racional es activada como potencia “cogitativa” (*Fikriyya*)²²⁸ cuando lo apetecido es conocido por medio de la potencia racional, y ésta despliega una serie de actos “psíquicos” para considerar la mejor forma en la que podemos obtenerlo. Estos actos son la reflexión, la consideración, la meditación y la invención. Por su parte, la potencia imaginativa es activada imaginando algo que se espera, o algo ya pasado, o imaginando algo anteriormente compuesto por la imaginación. La imaginación puede añadirle a estos objetos un carácter pasional, representarlos como algo temeroso o como algo que se espera, o imaginando que algo sucederá por acción de la potencia racional,²²⁹ dotándolos así de verosimilitud. Al Farabí parece sugerir que en estos últimos casos es la pasión o la forma como los objetos son representados lo que nos impulsa hacia ellos.

En el *Libro de la Política*, Al Farabí reitera la generación de la querencia a partir de la potencia apetitiva, así como el hecho de que se puede dar ya sea como tendencia a algo, ya sea como “huida” de algo. A ello le añade precisamente la caracterización de que por medio de este impulso puede “desearlo vivamente” (*iaštāquhu*) o “aborrecerlo” (*iakrahu*), preferirlo (*iu'tharuhu*) o rechazarlo (*iatayannabahu*). De igual forma, “por ella hay odio (*bighḍa*) y amor (*mahabba*), amistad y enemistad, temor y seguridad, ira y satisfacción, pasión y compasión, así como todas las restantes afecciones (‘*awāriḍ*) del alma”.²³⁰ El inicial impulso o tendencia que puede desplegarse como atracción o aversión se convierte en pasiones. Pero, ¿cuál es el modo en el que esto sucede?

Hemos visto que cuando la potencia imaginativa se actualiza a fin de cumplir el apetito que la pone en acción, ésta puede representar los objetos como temerosos o como si se les esperase. Este pasaje del *Libro de la Política* añade que la imaginación toma las sensaciones y trabaja con ellas y que además puede percibir “lo útil y lo

²²⁸ *Ibid.*, Cap. XX, p. 58. Alonso traduce así diciendo que esta facultad está asociada con la potencia racional, pero observamos en el texto árabe (p. 90) que literalmente se dice que esta otra potencia está en la potencia racional. En los *Artículos de Ciencia Política* (§ 7, p. 102 [p. 169]), esta potencia se identifica como una de las dos formas de ser de la potencia racional práctica, es decir, como potencia reflexiva, que en el *Libro de la Política* se caracteriza con el término *al quwa al muruwiyya*, traducible también por “reflexiva” o “estimativa”. Por todo esto me parece lícito pensar que esta potencia reflexiva a la que Alonso llama “cogitativa” es una forma específica de la potencia racional, como se explicita en las páginas iniciales del *Libro de la Política*.

²²⁹ *Ibid.*, Cap. XX, pp. 58-59.

²³⁰ Al Farabí, *Libro de la Política*, p. 8 [p. 57].

pernicioso, lo agradable y lo dañino”;²³¹ por su parte, la sensación sólo apela a lo placentero y lo doloroso. Podríamos decir que, mientras que la relación primaria entre la aversión y la atracción suceden en la experiencia de lo placentero y lo doloroso, éstas sensaciones son elaboradas imaginativamente y se presentan como algo dañino o agradable, es decir como algo que provoca temor o seguridad, ira o satisfacción, etcétera, dependiendo de las imágenes formadas por la imaginación. La voluntad se ve, pues, impulsada por la experiencia complejizada de esta forma por la imaginación:

al principio, la voluntad [*irāda*] sólo es un deseo [*šauq*] que procede de la sensación; el deseo se realiza por la parte apetitiva [del alma], mientras que la sensación tiene lugar en la parte sensible. Y, en segundo lugar, después de que se actualice la parte imaginativa del alma y el deseo que le sigue, se realiza entonces una segunda voluntad después de la primera, y esta voluntad es un deseo que procede de un acto de imaginación.²³²

Hasta aquí podríamos comprender una explicación de lo que ha sido caracterizado como “Ciudad de la Ignorancia”. Al Farabí ha generado un marco explicativo de nuestras acciones apelando al hecho de siempre nos movemos respecto a fines. Como decíamos arriba, aquí de lo que se trata es de resaltar una carencia de la voluntad respecto de los fines o el fin a partir del que se organiza la acción humana. Esta carencia es de índole gnoseológico porque implica un no-saber. Independientemente de que Al Farabí nos diga que lo que no se sabe es qué cosa sea la Felicidad, lo relevante es ver, cómo frente al no-saber, lo que le queda al ser humano es creer, juzgar, considerar u opinar. Estos actos elementales de consideración de fines tienen como trasfondo el hecho de que esta ignorancia implica que consideramos esta experiencia sensible e imaginaria como la única posible, generando apego hacia ella. A ello se refiere Al Farabí en *Opiniones de los Habitantes de la Ciudad Virtuosa* cuando señala que las acciones y opiniones de las ciudades ignorantes corrompen la imaginación de quienes viven a través de ellas,²³³ ya que les lleva a asumir que la única vida posible para los seres humanos es precisamente sólo la que se lleva a cabo siguiendo a nuestro dolor, placer, pasiones y sentimientos.

Es por todo esto que ciudades enteras se han adoptado inercialmente los bienes de subsistencia, las riquezas, el poder, el honor, etcétera, como fines de la vida comunitaria. Las creencias que se materializan en la elección de estos fines son

²³¹ *idem.*

²³² *ibid.*, p. 43 [p. 97]

²³³ Cf. Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. XXI, p. 105.

analizadas con detalle hacia el final de *Opiniones*. Analizar cómo precisamente permanecen en la imaginación y generan juicios es una parte importante de detectar por qué perduran estas formas elementales de vivir la vida comunitaria.

Por otro lado, la potencia racional también complejiza la tendencia de atracción o aversión, dado que puede percibir “lo que debe o no hacerse en cada caso”.²³⁴ Esto significa que aquello que puede ser objeto del impulso volitivo debe ser estimado con respecto a si es considerado un bien o un mal:

Una vez que se han actualizado estas dos [la voluntad procedente de la sensación y la de la imaginación], pueden existir los primeros conocimientos que desde el Intelecto agente se actualizan en la parte racional. Y entonces tiene lugar en el hombre una tercera clase de voluntad: el deseo que procede de la razón [*nutq*]; esta es la que se conoce propiamente por el nombre de libre arbitrio [*ijtiyār*]. Ésta es la que pertenece específicamente al hombre, con exclusión de los demás animales. Por ella el hombre puede hacer lo laudable o lo condenable, lo noble o lo vil, y por causa de ella existen la recompensa y el castigo. Las dos primeras voluntades sólo pueden existir en los animales irracionales. Cuando la tercera se realiza en el hombre, por ella puede tender o no hacia la Felicidad, y por ella puede hacer el bien y el mal, lo noble y lo vil.²³⁵

Pensar esta voluntad racional como la “específicamente humana” no implica una negación de la otras dos, sino su subordinación a ésta. Ya hemos visto cómo para Al Farabí es la potencia racional la que “manda” a la potencia imaginativa, que a su vez manda a la sensible y ésta finalmente manda a la potencia nutritiva. Pensemos en que esta subordinación tampoco implica una renuncia a los rangos de experiencia que nos ofrece la sensibilidad y la imaginación. Dicho de otra forma, la voluntad racional no me hace renunciar a llevar una vida placentera, sino que me exige que mi placer no implique un mal voluntario. De igual forma, el dolor es un criterio de acción válido, pero no en el caso de que por evitarlo recaigamos asimismo en un mal. Este contraste opera también respecto a lo útil, lo dañino, lo agradable y lo pernicioso. Por ende, para que la voluntad se humanice no podemos abandonarnos a la sensibilidad desnuda o a la mera imaginación.

Pero si respecto a las ciudades ignorantes Al Farabí habría podido proponer una actividad cognoscitiva que nos hiciera percibir la felicidad, en el caso de la voluntad racional no es la ignorancia lo que nos lleva a formar la vida política desde alguna forma de violencia o injusticia. Al Farabí considera que el mal voluntario consiste en

²³⁴ Cf. Al Farabí, *Libro de la Política*, p. 8 [p. 56].

²³⁵ *ibid.*, pp. 43-44 [p. 97]

que, cuando el ser humano llega a saber qué es la felicidad, dirige sus acciones hacia otro fin. Es precisamente la corrupción de la voluntad:

Cuando el hombre percibe y conoce la Felicidad, pero no lo establece como su deseo y fin, no la desea o lo hace de manera débil, establece como fin de su vida otra cosa distinta de la felicidad y se sirve de las demás facultades para obtener ese fin; también entonces todo lo que procede de él es un mal.²³⁶

Más adelante de este texto, al referirse a la ciudad corrompida reitera:

Las ciudades corrompidas (*al fāsiqa*)²³⁷ son aquellas cuyos habitantes conciben los principios²³⁸ y creen en ellos, se imaginan la felicidad y creen en ella, y son guiados hacia las acciones por las que alcanzan la felicidad, conociéndolas y creyendo en ellas. Sin embargo, no realizan ninguna de estas acciones, sino que se inclinan con sus deseos y con su voluntad hacia alguno de los objetivos de la ciudad ignorante, como el honor, la dominación y otro distinto, y dirigen todas sus acciones y facultades hacia ellos.²³⁹

Si las formas de alteración del conocimiento que se puede lograr sobre la Felicidad dan pie a la existencia del extravío, es la vida corrompida el más complejo de los fenómenos volitivos que construyen la vida colectiva desde la fractura política. En ese sentido, no basta con el desarrollo de un conocimiento del fin propiamente de la vida humana, sino que este fenómeno de la voluntad exige desplegar un estudio sobre la compleja relación entre voluntad y la experiencia integral que las potencias anímicas hacen posible. Así como del despliegue de la voluntad misma en la realización de las acciones humanas.

Hasta aquí la tesis de Al Farabí que hemos analizado es que la conducción de la vida, tanto para los individuos como para las colectividades, depende de la experiencia que han tenido del mundo, y específicamente de la vida en comunidad. Depende de ello porque es a partir de esto como podemos explicar que la voluntad adquiera características específicas en la concreción de la vida política, a través de la elección de fines y de la conformación de prácticas, costumbres y creencias. Este marco general nos permitirá llevar a cabo un minucioso análisis de las formas en las que opera dicha

²³⁶ *Ibid.*, p. 45 [p. 99].

²³⁷ Ramón Guerrero traduce “inmorales”. El vocablo utilizado por Al Farabí alude al libertino o al inmoral sólo en tanto que no cumple los preceptos de la religión, no el que se opone a la moral por su gusto, conveniencia o por ignorancia. En este sentido, parece ser una explicación filosófica del pecado derivado no de una acción externa (un genio maligno que nos conduce por la vía del mal) sino de un fenómeno de la voluntad corrompida.

²³⁸ Se refiere a los principios de la realidad con los que teóricamente podemos explicarnos que haya un fin específicamente humano.

²³⁹ Al Farabí, *Libro de la Política*, p. 67 [p. 127].

composición de la experiencia política según Al Farabí, y de lo que podríamos denominar una consciencia ético-política, es decir, aquél estado del alma que participa de la conducción de la vida humana.

2.2 Pensamiento y Lenguaje

Seguramente nunca será superfluo insistir en la enorme importancia que tiene el Corán para la civilización islámica, no sólo como acontecimiento religioso, sino porque hizo del árabe una lengua cuya fuerza poética y expresiva podría configurar precisamente un modelo cultural y civilizatorio²⁴⁰ que se extendió incesantemente a lo largo de los siglos. Pero es incomprensible esta mutación si no tenemos en cuenta que, antes de la aparición de los fragmentos de historias y poemas que componen el texto sagrado de los musulmanes, los árabes tenían una refinada tradición poética con la que cantaron una forma específica de vida llevada en el desierto y la agrupación tribal. Muchos siglos después, e incluso hoy en día, ese lenguaje poético no sólo ha sido y es recordado con admiración, sino también imitado. Este respeto cultural se debe a un sentimiento de identidad nacional de los árabes como pueblo y, justo por ello, nos remite al hecho de que el árabe siempre se ha reconocido como una lengua del “buen decir”, cuyo esplendor es la capacidad de permitir una magnífica expresión.

En este sentido, recordemos que uno de los argumentos que el Profeta del Islam dio a sus coetáneos para garantizar el carácter divino de la revelación fue el de la gran perfección literaria del Corán.²⁴¹ La eficacia de este argumento se expresó en el hecho de que siempre fue defendida tanto por los creyentes “comunes” como por los eruditos. Estos últimos cimentaron en esa perfección tanto el carácter eterno del Corán árabe como las bases para construir las reglas de buena pronunciación, escritura, canto y recitación de esta lengua que fue adquiriendo con el tiempo un carácter sagrado y de prestigio social, cultural y político.

²⁴⁰ Mohamed Arkoun, *El Pensamiento Árabe*, p. 13; quien considera precisamente un acontecimiento de ésta triple índole dado que es un punto de referencia que dividió “lo árabe” entre un “pensamiento salvaje” (referido a lo que la tradición islámica llama “época de ignorancia” o —en lenguaje occidental— “paganismo”) y un “pensamiento culto”.

²⁴¹ Cf. J. Vernet, *Los Orígenes del Islam*, p. 61.

La interpretación del Corán y el apoyo mnemotécnico que significó la recopilación del *Hadith* hizo que esta actitud respecto a la lengua árabe se definiera de una manera mucho más precisa y compleja. En efecto, con el desarrollo de las escuelas jurídicas y teológicas se desarrolló la gramática, la lexicografía²⁴² y la retórica árabe²⁴³ que contribuyeron a la formación de diferentes concepciones de la palabra divina del Corán, pero que siempre conllevaron la proliferación del estudio del árabe y su creciente influencia política, cultural e intelectual. A veces incluso implicaba la formación de una cierta aureola sacralizante en torno a la lengua de la revelación.

Hemos mencionado en el primer capítulo que existía una división entre “ciencias extranjeras” y “ciencias islámicas”. Pues bien, esta actitud de cultivo de la lengua árabe influyó en las dificultades que se presentó a los traductores de obras “científicas”, filosóficas y teológicas “extranjeras”. Los cánones de escritura dados por la gramática y por las disciplinas del lenguaje a menudo desaprobaban los neologismos o los términos siríacos o persas arabizados que emplearon los traductores para tratar de verter el significado de los conceptos o expresiones griegas, persas o de idioma original en cuestión.²⁴⁴

En particular hubo una disciplina especial ligada a este rechazo suscitado por la implementación de un estudio de la lengua muy diferente del ya instituido y que —según la perspectiva de los gramáticos— incluso podría violentarlo. Dicha disciplina fue la lógica.²⁴⁵ En relación a esto, es célebre la disputa en la que tomaron parte el gramático Abū Said Al Sīrāfi (m. 368 h. / 979 n.e.) y Abū Bišir Mattā, y que presumiblemente ocurrió hacia el año 320 h. / 932 n.e. La discusión giró en torno a las virtudes de una y otra, haciendo hincapié en la conveniencia o el perjuicio de estudiar la lógica heredada de los griegos.²⁴⁶

Al Sīrāfi argumentaba que la lógica no podía indicar la forma correcta de hablar, como lo pretendía Mattā, ya que eso le correspondía enteramente a la gramática de cada lengua particular.²⁴⁷ También sostuvo que la lógica, al ser producida a través de la

²⁴² Cf. S. M. Yusuf, “Arabic Literature: grammar and lexicography”, Sharif, M. M., ed., *A History of Muslim Philosophy*, vol. 2, pp. 1015-1031.

²⁴³ Cf. Djamel E. Kouloughli, “L’influence mu’tazilite sur la naissance et le développement de la rhétorique árabe”, en *Arabic Science and Philosophy*, Vol. XXII, Núm. 2, 2002, pp. 217-239.

²⁴⁴ Cf. Soheil M., Afnan, *Philosophical terminology in arabic and persian*, pp. 29 ss.

²⁴⁵ Cf. Shams Innati, “Logic”, en Nasr/Leaman eds., *History of Islamic Philosophy*, p. 819, n. 2 La primera traducción de algún texto de lógica al árabe fue realizada por Ibn al Muqaffa (m.139 h/757 n.e.), que tradujo *Categorías*, el *De Interpretatione*, los *Análíticos primeros* y la *Isagogé*. Al parecer tales traducciones fueron hechas a partir de versiones persas.

²⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 810.

²⁴⁷ Cf. Abed, Shukri B., “Leanguage”, en Nasr / Leaman eds., *op.cit.* pp. 900-901

lengua griega, dependía directamente de su estructura.²⁴⁸ Con ello negó que la lógica fuese una ciencia que debiera ser aprendida y practicada por los árabes, puesto que podría introducir formas incorrectas de comprender la estructura de la lengua árabe. Lo que está de fondo aquí, no sólo es la resistencia de un gremio entero de estudiosos a aceptar una disciplina “extranjera”, sino la negativa a separar pensamiento y lenguaje, pues la postura de Al Sirafi señalaría entonces que aquello que logramos concebir depende directamente del idioma que utilizamos. Y siendo el árabe la lengua con mayor capacidad expresiva, la introducción de la lógica supondría una contaminación de esta capacidad. En efecto, eso coincidía a la perfección con el postulado teológico de la superioridad del árabe por ser la lengua de la revelación.²⁴⁹ De este modo, el estudio de la lógica tenía un marco contextual bien definido en lo que se refiere a una serie de problemáticas entrelazadas que involucraron estas actitudes.

Ya mencionamos que Al Farabí recibió una sólida educación en lógica gracias a Yuhanna Bin Haylān y Abú Bishir Mattā. Gracias a esto, sus obras de lógica fueron enormemente apreciadas en el mundo islámico por su claridad y su rigor. Esto es lo que se refleja en el hecho de que alcanzara una fama prominente de gran lógico. De él nos dice el cadí de Toledo Said Al Andalusí:

superó en esta materia a todos los sabios musulmanes, a los cuales aventajó debido al profundo conocimiento que había adquirido en esta materia, lo que le llevó a explicar sus partes oscuras, a descubrir sus secretos y a hacerla más asequible. [Al Farabí] reunió todos los elementos necesarios para conocer esta ciencia en unos libros, compuestos con un lenguaje correcto y unas imágenes sutiles, que recogen todo aquello que al-Kindí y otros (autores) habían omitido acerca del método analítico y el desenvolvimiento de las matemáticas (*al-ta'ālīm*). En estas (obras) hizo una clara exposición de las cinco partes de la lógica, informó de los casos en que ésta resulta de utilidad, mostró las vías que permiten servirse de ella y el medio para conocer el razonamiento silogístico en cada una de éstas materias. Sus libros, en relación con estas cuestiones, son lo mejor que hay y lo más perfecto que existe.²⁵⁰

Lo que testimonia Said, es que Al Farabí logró consumir la introducción de la lógica al medio intelectual de las sociedades islámicas. En efecto, él consideraba importante mostrar que la lógica tiene una indisoluble relación con la lengua, pero que

²⁴⁸ Cf. *ibid* p. 902

²⁴⁹ Cf. Ramón Guerrero Rafael, “Al Farabí y la «Metafísica» de Aristóteles”, en *La Ciudad de Dios*, Núm. 196, 1983, pp. 220-221; donde relaciona esta disputa con la polémica teológica entre mu'tazilíes y sunníes en torno a los nombres de Dios como descripciones de sus atributos. Ambas posturas se definían en torno a una concepción naturalista del lenguaje (sunníes) o convencionalista (mu'tazilíes). Teóricamente, entonces, se problematizaba acerca de la relación entre lenguaje y realidad (la esencia de Dios).

²⁵⁰ Cf. Said Al Andalusí, *Historia de la Filosofía y de las Ciencias o Libro de las Categorías de las Naciones*, p. 126.

no debemos confundir su forma de tratarla con la de la “Ciencia de la Lengua” (*ilm al lisan*).²⁵¹ Esta última consiste en “1º, el saber de memoria las palabras significativas de un pueblo cualquiera, el conocimiento de lo que cada una de ellas significa; 2º, el conocimiento de las reglas de estas palabras”.²⁵² Lo propiamente definitorio de esta ciencia es que se liga a una lengua perteneciente a un pueblo determinado. Así, esta ciencia se divide en partes, de acuerdo al conocimiento de las propiedades de las palabras, su combinación y la conformación de oraciones, discursos y versos:

La ciencia de la lengua, en todo pueblo, se divide en siete grandes partes: ciencia de las palabras simples; ciencia de las expresiones²⁵³ compuestas; ciencia de las reglas en virtud de las cuales son simples las palabras; reglas en virtud de las cuales son compuestas las palabras; reglas de corrección de la escritura; reglas de corrección de lectura, y reglas de los versos.²⁵⁴

De esta forma, el examen que esta ciencia realiza sobre las lenguas nos muestra que se concentra en la organicidad interna de cada una de ellas. Toda lengua implica particularidades (palabras concretas sólo pertenecientes a una lengua específica, por ejemplo) además de memoria colectiva y técnicas de su conservación.²⁵⁵ El estudio realizado por cada parte de la *Ciencia de la Lengua* se refiere a las diferentes especificidades de las palabras que integran una lengua. Por ello no sólo se refiere al inventario de las palabras, su catalogación en categorías semánticas y estructurales, la normatividad de formación correcta de unidades semánticas o el estudio de la operatividad de cada tipo de palabras, sino también de las formas de embellecimiento del habla, los métodos de escritura y lectura, recitación y canto.²⁵⁶ A partir del sumario que realiza sobre la actividad de estas ciencias podemos comprender que la lengua para Al Farabí representa un elemento muy importante en la constitución de los pueblos en la medida en que refiere a la experiencia particular de cada uno de ellos. En efecto, en la segunda parte del *Libro de la Política* encontramos una huella de esta concepción

²⁵¹ Cf. Al Farabí. *Catálogo de las ciencias*, p. 5 ss.

²⁵² *idem*.

²⁵³ La palabra árabe utilizada es *alfāz*, que significa “expresiones”, “articulaciones”. Palencia traduce “palabras”, lo cual no tiene coherencia si tenemos en cuenta que la definición de la “Ciencia de las expresiones compuestas” es el conocimiento de las frases que han sido inventadas por un pueblo.

²⁵⁴ *Ibid*, p. 7.

²⁵⁵ La “Ciencia de las expresiones compuestas” precisamente se dedica a estudiar por un lado las frases creadas por un pueblo y, por otra, las formas de su transmisión oral y “su conservación en la memoria” (*Ídem*).

²⁵⁶ Cf. *ibid*, pp. 7-12.

cuando se señala que la lengua es un elemento “convencional” de los pueblos que distingue a unos de otros.²⁵⁷

Además, este elemento convencional depende de factores naturales tales como el espacio geográfico en el que viven —y que motiva la formación de determinadas costumbres²⁵⁸— como la naturaleza de los órganos con los que los individuos pertenecientes a cada colectividad pronuncian las palabras.²⁵⁹ Justo a partir de estos condicionamientos naturales, el lenguaje se desarrolla según sea el modo de vida llevado por los pueblos y las circunstancias a las que se enfrentan. La necesidad de comunicación es un factor que mantiene en evolución el lenguaje, así como la precisión en la correspondencia de los nombres asignados a las cosas del mundo, las actividades, hábitos, costumbres, opiniones, etcétera, aunque paradójicamente esto mismo genere las palabras equívocas y el desarrollo de palabras homónimas y sinónimas. Es interesante ver cómo en esta descripción no sólo el intento de dar un orden a la lengua genera estos fenómenos en las palabras, sino que también su *uso* condiciona el significado que van adquiriendo.²⁶⁰ Respecto a esto dice precisamente Al Farabí:

Todo esto se origina en ellos [los individuos pertenecientes a un pueblo dado] por el hábito de la pronunciación con sus sonidos, con sus palabras compuestas de estos sonidos, y con sus frases compuestas de estas palabras. Y se habitúan y pronuncian solamente aquello a lo que están acostumbrados y utilizan (normalmente).

Sus hábitos se consolidan en ellos mismos y en sus lenguas, hasta que no conocen otra cosa, y sus lenguas se ven libres de todas las palabras foráneas, de todos los ordenamientos de las palabras no habituales, y de todas las formas de disponer los discursos a las que no están acostumbrados.

Todo esto se afianza en sus lenguas y en ellos mismos mediante la práctica [...] Y esto es lo puro y lo correcto en sus palabras y estas palabras son la lengua de aquella nación y lo que difiere de ellas es lo bárbaro y el error de sus palabras.²⁶¹

Las lenguas populares reflejan de esta manera los elementos de la experiencia comunes a todos los individuos de una misma nación, pueblo o comunidad. Y la *Ciencia de la Lengua* se encarga de estudiar los mecanismos en los que la lengua refuerza su unidad y, por ende, el potencial comunicativo de una nación o pueblo según su forma de vida. Justo porque la condensación de experiencia a la que hemos aludido se refiere a la forma de vida de una colectividad dada es que las palabras pueden

²⁵⁷ Cf. Al Farabí, *Libro de la Política*, p. 41 [p. 94].

²⁵⁸ Cf. *ibid.*, pp. 42-43 [pp. 95-96].

²⁵⁹ Cf. Al Farabí, *Libro de las Letras*, p. 65.

²⁶⁰ *Ibid.*, pp. 68-72.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 72.

comunicar significados, pues ello significa que se comparte un registro de experiencia que se hace común.

Este hecho nos permite tener en cuenta que la unificación escrita del Corán fue un acontecimiento fundamental para los árabes en la medida que logró condensar una transformación de la experiencia del mundo y de la vida comunitaria tal y como se encuentra en el texto sagrado. Al canto y la añoranza por los campamentos del desierto le relevó, por ejemplo, el canto a la noche estrellada y los movimientos astrales como signos del poder, majestad y bondad divinos. Varias modificaciones de este tipo se dispersaron con la difusión oral y escrita del mensaje coránico, en las que la lengua de los árabes se transformó al describir la omnipotente voluntad divina, su inefable justicia y su misteriosa esencia velada. La experiencia que logran las imágenes coránicas refiere al mundo como un espacio donde la vida humana puede llevarse a cabo de una forma diferente a los enfrentamientos tribales que cantan los poemas de Antara Bin Šadād o el sentimiento de abandono frente al inexorable destino (como lo imaginó Zuhayr Ibn Abī Sulma).²⁶² En ese sentido, el hecho de difundir el mensaje del Corán manifiesta la intención de formar una vida común a partir de su contenido, y precisamente la tarea de explicar su sentido modificó la lengua árabe creando contextos de comunicación y experiencia que formaron la tradición islámica. Los eruditos de la lengua árabe percibieron muy bien que una transformación en ella y en su uso traería la modificación del sentido formado por la tradición, que ellos consideraban el único válido, pero que era una edificación histórica, un testimonio de la experiencia política del Islam acuñada desde sus inicios.

En este contexto, la lógica es definida en los siguientes términos:

El arte de la lógica (*Sinā'at ul Mantiq*), en resumen, da los cánones²⁶³ cuyo objeto es rectificar el entendimiento, guiar directamente al hombre al camino del acierto y darle la seguridad de la verdad en todos los Inteligibles Universales (*al ma'qulāt*) en que cabe que yerre; además, le da las reglas que le han de preservar y poner al abrigo del error y del sofisma en ellos; asimismo, le da las reglas necesarias para aquilatar la verdad de aquellos conocimientos en que cabe que el entendimiento caiga en el error. Porque es de advertir que entre los Inteligibles los hay en que cae el error, pero hay también algunos en los que no es posible que el entendimiento se equivoque en manera alguna, a saber, aquellos que el hombre encuentra en su alma grabados, como si hubiese sido creada con el conocimiento cierto de ellos.²⁶⁴

²⁶² Ambos famosos poetas de la época preislámica.

²⁶³ *Qawānīn*, reglas.

²⁶⁴ *ibid*, pp. 13-14. Traducción ligeramente modificada, dado que González Palencia tradujo *al Ma'qulāt* por “conocimientos racionales”, “materias racionales” y “juicios racionales”, con lo cual se perdía la unidad semántica de este concepto.

La lógica guía al entendimiento en su tránsito a través de las ideas. Le hace posible el reconocer la verdad y falsedad en los discursos. A través de sus cánones, la lógica capacita al entendimiento para hacerse consciente de las razones por las que un juicio es verdadero o falso.²⁶⁵ Su importancia no sólo radica en la aptitud teórica que otorga a los estudiosos en desarrollar las ciencias, sino también en la capacidad de análisis de opiniones y argumentaciones dadas en torno a cualquier cuestión. Pero, puesto que todo juicio está compuesto de partes,²⁶⁶ que son las palabras y partículas (*adawāt*) que logran formar el sentido específico de las frases, es necesario —para saber la verdad o falsedad de esos juicios o proposiciones (*qadāyā*)— examinar la forma en la que se ven empleadas las palabras al intentar expresar la idea o ideas correspondientes a un enunciado dado. Este análisis es el punto de partida del quehacer de los lógicos, así como la razón básica de nuestra necesidad de esta ciencia, ya que “necesitamos forzosamente reglas que nos preserven y guarden de todo error respecto de las ideas y de su expresión por las palabras”.²⁶⁷

Precisamente podemos ver que lo que le interesa a la lógica es resaltar la capacidad de las palabras para expresar ideas, por eso señala Al Farabí que entre la gramática y la lógica existe una analogía pues

entre el arte de la lógica y el entendimiento y los inteligibles existe la misma relación que entre el arte de la gramática (*Sinā'at ul Nahwu*) y la lengua y las palabras: todas las leyes que la ciencia de la gramática nos da respecto a las palabras, son análogas a las que la ciencia de la lógica nos da respecto a las ideas (*al ma'qulāt*).²⁶⁸

Si el orden de las palabras que estudia la gramática es el de la formación de sentido, la lógica considera la posibilidad de ordenar a las palabras de acuerdo al orden mismo de las ideas. Leemos más adelante: “Los objetos de la lógica, es decir, aquello sobre lo cual la lógica da reglas, son las ideas o inteligibles, en cuanto guardan relación semántica o significativa con las palabras, y las palabras en tanto significan ideas”.²⁶⁹ Vemos entonces que el estudio de cada disciplina se refiere a dos usos distintos de las palabras. Mientras que la gramática estudia las normas en las que la lengua sirve como

²⁶⁵ Cf. *ibid*, p. 17.

²⁶⁶ Cf. Al Farabí, *Cinco capítulos introductorios al arte de la lógica*, p. 152.

²⁶⁷ Al Farabí, *Catálogo*, p. 21.

²⁶⁸ *ibid.*, p. 14. Tal vez en función de esta analogía es como surgen las confusiones sobre la naturaleza de la lógica y su relación con las ciencias del lenguaje.

²⁶⁹ *ibid*, pp. 20-21.

medio de comunicación, la lógica estudia aquellas en las que la lengua se convierte en un medio de intelección.

Al Farabí explica que la palabra lógica (*mantiq*) se deriva del vocablo *nuqt*²⁷⁰ y que este término fue comprendido por los antiguos como 1) “el discurso (*al qawl*) exteriorizado por la voz, con el cuál es expresado por la lengua lo que hay en la consciencia (*damaīr*)”, 2) “el discurso que reside en el alma, es decir, los inteligibles o ideas (*al ma’qūlāt*) que son indicados por las palabras o frases”, 3) “la potencia anímica (*al quwa al nafsīyya*) creada (*maftūra*) en el hombre, que es aquella por la que se diferencia específicamente el hombre de los animales, y que es aquella con la que el ser humano obtiene los inteligibles, las ciencias y las artes, con la que reflexiona, así como distingue entre lo bello y lo feo de los actos”.²⁷¹ Tanto el discurso interno, del que el hombre se sirve “para comprobar dentro de sí mismo la verdad de un juicio (*Ra’y*, literalmente «opinión»”,²⁷² como el discurso externo, que utiliza el hombre para demostrar la verdad a los demás, son el objeto de la lógica en tanto que precisamente examinan la verdad de un juicio. Añade Al Farabí que al discurso —ya fuese externo o interno— “cuya función consiste en demostrar la verdad de un juicio cualquiera, lo denominaban los antiguos «el silogismo» (*al qiyās*)”.²⁷³

Ahora bien, la lógica da los cánones que, como ya se dijo, nos ayudan a advertir el error o la falsedad. Estos cánones son las reglas “para el uso del discurso exterior y del discurso interior”,²⁷⁴ siendo que mediante estas reglas dirige y rectifica el entendimiento (*al ‘aql*), aquella potencia del alma con la que el ser humano reflexiona, entiende y percibe lo bueno y lo malo, correspondiente al tercer sentido de *nutq* arriba señalado. Pero una cosa es observar las reglas y ponerlas en acción y otra muy distinta entender las razones por la que son efectivas al ser empleadas en la discursividad. El estudio de los silogismos precisamente conlleva un análisis de los modos en que se construye significación y su relación con la intelección. Por eso es que, previo al estudio directo de cada tipo de silogismo, la lógica debe estudiar los elementos que se interrelacionan al construir un discurso. Pero además, en las técnicas de los silogismos no sólo está el demostrar una tesis, o llevar a la disputa, sino que también se logra un efecto de engaño, convencimiento o representación imaginativa; la lógica precisamente

²⁷⁰ Término que equivaldría al *λόγος* griego.

²⁷¹ *ibid.*, p. 25.

²⁷² *ibid.*, p. 22.

²⁷³ *idem.*

²⁷⁴ *ibid.*, p. 25.

conllevaría el esclarecimiento del modo en que las técnicas discursivas logren tales efectos. Es entonces el estudio de cómo el discurso abre la experiencia de lo falso y lo verdadero y de los métodos en que puede expresarla. Tal experiencia apunta a estimular o bloquear la comprensión de los asuntos sobre los que verán los juicios o discursos que la lógica evalúa. Así podemos comprender mejor su universalidad:

Los cánones que la lógica da acerca de las palabras atañen solamente a los fenómenos que son comunes a las palabras de todos los pueblos y considerados en cuanto comunes, sin estudiar ni uno sólo de los que son privativos de las palabras de un pueblo determinado. Es más: para lo que necesita estudiar de estos fenómenos peculiares de cada lengua, la lógica se encomienda a la autoridad de los hombres peritos en la gramática respectiva.²⁷⁵

Para Al Farabí, aunque la gramática y la lógica se encargan de estudiar diferentes esferas de la lengua, ésta última no debería pretender imponerse sobre aquella, sino más bien desea abrir al pensamiento a partir de una dimensión de la lengua que comparte con el resto de las lenguas. Al Farabí reitera en el *Camino de la Felicidad*:

Puesto que los nombres razón (*nuqt*) y lógica (*mantiq*) pueden aplicarse a la expresión por medio del lenguaje, muchos hombres creen que el objetivo de este arte es proporcionar al hombre el conocimiento de la expresión correcta de la cosa y de la capacidad de expresarse correctamente; pero no es así, sino que el arte que proporciona la ciencia de la correcta expresión y la capacidad de ello es el arte de la gramática. La causa del error sobre esto está en la homonimia del fin de la gramática y del de este arte, pues ambos se conocen por el nombre de *mantiq*. Sin embargo, el fin en este arte respecto de los dos significados a los que se alude por el nombre *mantiq* es sólo uno de los dos, excluyendo el otro significado.

Hay, sin embargo, una cierta semejanza entre el arte de la gramática y el arte de la lógica; a saber, que el arte de la gramática da la ciencia del recto hablar y la capacidad de hablar correctamente, según la costumbre de los que hablan una cierta lengua, y el arte de la lógica da la ciencia del recto pensar y la capacidad de alcanzar correctamente lo que es inteligido.²⁷⁶

Como señala el párrafo inicial, el horizonte que comparte lógica y gramática es el de la “expresión por medio del lenguaje”, es decir, el habla. Por ello, la lógica (*mantiq*) es el tópico en el que acontece la razón (*nuqt*),²⁷⁷ pero ello no debe llevarnos a pensar que es en ese sentido la lógica busque contraponer al lenguaje ordinario una nueva forma de “decir las cosas”.²⁷⁸ No es el puro decir lo que importa, sino la potencia del alma que pone en movimiento, pues literalmente activa el poder de percibir intelectualmente las cosas. En ello se abre la puerta para que el pensamiento

²⁷⁵ *idem*.

²⁷⁶ Al Farabí, *El Camino de la Felicidad*, p. 71.

²⁷⁷ Cf. Rafael Ramón Guerrero, “De la razón en el Islam clásico”, p. 29 ss.

²⁷⁸ Cf. *ibíd.*, p. 29.

experimente la verdad y la falsedad. Esta manera de activar el pensamiento por parte de la lógica contrasta precisamente con la adherencia de las lenguas a los hábitos de cada pueblo. En efecto, conduce a que el pensamiento no se atenga a la inercia del hábito sino a la actividad conducida por sí mismo.

Hemos mostrado que en el *Camino de la Felicidad* y en el *Libro de las Letras* Al Farabí considera que la verdadera filosofía sólo puede surgir con el desarrollo y perfeccionamiento de la lógica. Esto se debe a que el despertar del pensamiento realizado por ésta, consiste en tomar consciencia del lenguaje como el medio que dispone para ejercer su propia actividad, y no como condicionante absoluto. De esta forma, su manera de ver la importancia de la filosofía en el mundo islámico no radicó en afirmar que sólo desde el pensamiento filosófico se puede ejercer una adecuada interpretación de las fuentes religiosas, es decir, de la tradición. Esto significaría desplazar las disciplinas como la *Ciencia de la Palabra*, el *Fiqh*, la gramática, etc., en la formación de la tradición. Muy al contrario, la ausencia de pretensión de sustituir estas disciplinas con la filosofía muestra que Al Farabí consideró que el error común cometido en su época era la confrontación entre diversas tradiciones que sólo apelaban a formas particulares de experimentar la comunidad y la religión, dado que ésta última era fundamento de aquella. La filosofía no consideraría ni siquiera defender al Islam, pues para ello ya existía la *Ciencia de la Palabra*, lo que busca es, en primer lugar, generar la experiencia de lo verdadero y lo falso más allá de la discusión sobre la verdad o falsedad de un credo particular y, en segundo, generar a partir de ello la construcción verdaderamente comunitaria de lo político. Es decir, según hemos visto,²⁷⁹ lograr los cometidos de la Ciencia o Filosofía política: saber cuál es el fin que le da sentido a la vida política y alcanzarlo. Sólo así el Islam sería realizado políticamente como auténtica comunidad, sin ejercer un poder dominador sobre quienes no compartan una experiencia histórica de cómo empezó a cobrar realidad política. Ello sólo es posible partiendo de la investigación sobre las razones por las que se constituyen las comunidades políticas, es decir, con la pregunta sobre los fines que se persiguen con la asociación política. Lo cual nos mueve a su vez hacia un examen sobre la vida humana y de las dinámicas en que se da fines.

Decimos aquí Islam sin temor a caer en contradicción porque, en efecto, la negativa a rechazar la tradición va entrelazada con la negativa a rechazar la religión (parte medular de aquella). Si bien, la filosofía no es la encargada de defender al Islam,

²⁷⁹ Vid. *Supra*, pp. 68-74.

sería la encargada de darle este papel civilizatorio que consiste en no hacer exclusiva la misión comunitaria del Islam sólo para una sola experiencia histórica, religiosa y política, ligada a un pueblo o lengua particular. El Islam, a fin de cuentas, implicó la introducción de una manera distinta de experimentar el mundo —y lo político— cuyo alto valor para el pueblo árabe podía ser un patrimonio universal, y Al Farabí pensó que hacer esto posible era misión de la filosofía.

2.3 La Conciliación entre Platón y Aristóteles

La escuela que debe su nombre a las acciones que son realizadas por sus seguidores, es la de los peripatéticos, seguidores de Aristóteles y de Platón, porque ambos enseñaban a la gente paseando, con el fin de ejercitar el cuerpo junto con el ejercicio del alma.

Al Farabí²⁸⁰

Resulta difícil para la investigación moderna entender las razones por las que la filosofía surgió en la civilización islámica. Ello no está exento de enormes prejuicios culturales, religiosos y políticos. Sin embargo, la ocultación minuciosa de los complejos procesos civilizatorios que participaron en la formación del pensamiento filosófico árabe islámico no parece ser únicamente realizada únicamente desde la perspectiva de rivalidad religiosa y cultural. Todo indica que el principal obstáculo está en el presupuesto de que la experiencia política moderna, centrada en el Estado —constituido “racionalmente”— es el fenómeno a partir del cual se pretende juzgar no sólo el carácter civilizatorio de otros modelos de constituir lo político en las edades pre-modernas, sino incluso de evaluar el pensamiento que se da en ellas. Es así como una forma de pensamiento racional, como sería la filosofía, sólo podría ser comprendida en el contexto de la formación de una entidad política con cierto nivel de “racionalidad”, sea el Estado moderno o, en su defecto, sus así denominados “antecedentes”, como la *polis* griega o la *civitas* romana. Esto asume que la constitución moderna del Estado significaría, según esta perspectiva, un progreso respecto a aquellas otras formas de

²⁸⁰ Al Farabí, *Epístola sobre aquello que debe preceder al estudio de la filosofía*, p. 10.

constitución de lo político, asentando precisamente este carácter como el principio desde el que se elabora una interpretación de éstas últimas.

Digo esto en el sentido de que evaluar la aparición de la filosofía en un contexto donde la unión entre religión y política forma parte medular de la vida civilizada ha sido pensada desde el prejuicio moderno que supone una confrontación abstracta (o formal) entre razón y fe, entre religión y filosofía. Postulado de una manera simplista, esto puede llevarnos a cometer el error de pensar que la filosofía ha sido un mero accidente en la civilización islámica, un tanto afortunado en la medida que nos transmitió ideas, textos y noticias de la Antigüedad clásica y helenística, pero que al fin y al cabo conforma la historia de una serie de malinterpretaciones de la filosofía griega, especialmente de la aristotélica.

No obstante, habría que tener en cuenta que en la Antigüedad tardía el contexto cultural y político fue profundamente modificado por la aparición del cristianismo y del islam,²⁸¹ por lo que es importante considerar que el ejercicio de la filosofía no se encontró en las mismas condiciones que antes. En tierras cristianas, el cierre de las escuelas de filosofía de Roma, Alejandría y Atenas supuso una reclusión de la filosofía en los límites delineados por las necesidades de la nueva religión. Hemos visto que la evolución tardía de la tradición filosófica griega influyó enormemente en la constitución del pensamiento teológico y filosófico del Islam, por ello es que muchos de los rasgos particulares que se desarrollaron en aquella permanecen en éste.

Sin embargo, es crucial que entendamos que no sólo se dio un cambio cultural de amplia magnitud en torno al contexto religioso. Tanto en uno como en otro caso el contexto político era el de la organización de un sistema imperial de gobierno, y en ambos casos fue éste un factor fundamental que definió la actitud de la religión respecto a la filosofía. La constitución del cristianismo en Iglesia supuso su apego a la dinámica política del Imperio Romano, ya fuese adueñándose o subsumiéndose a ella, por eso es que la justificación teológica sobre los poderes imperiales debía dar cuenta del peligro potencial que para ello supuso la filosofía, en particular respecto al neoplatonismo, ya que esta escuela produjo los más importantes tratados dirigidos frontalmente contra la nueva religión.²⁸²

²⁸¹ Cf. Muhsin Mahdí, *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*, p. 52.

²⁸² Otras escuelas importantes, como el estoicismo, fueron más fácilmente asimiladas por la nueva corriente religiosa aunque la actitud de oposición se mantuvo hasta aproximadamente el siglo III n. e.

A partir de aquí, la filosofía pagana debió verse condenada a la desaparición, a menos que emigrara hacia el oriente, donde no había un control de la iglesia pues existía una potencia imperial no cristiana.²⁸³ Cuando surgió el Islam, la filosofía no fue una disciplina que suscitara una inquietud particular, sino hasta que, ya constituido como imperio, se intentó contener políticamente a las diferentes tradiciones de pensamiento. En el momento en el que Al Kindí señala que la filosofía no da un conocimiento sobre Dios más certero que la *Ciencia de la Palabra*, lo que hace es precisamente operar una conducción de la filosofía hacia una esfera controlable por el califato, es decir, precisamente el del quehacer teológico de dicha disciplina. Además, la impotencia de los sectores jurídicos para establecer en el imperio un Islam acotado a los criterios de la tradición, generó una oposición en lo que precisamente era el asunto de la interpretación de las fuentes religiosas (el *Corán* y el *Hadith*), lo que les movía a rechazar el influjo de la filosofía. Efectivamente, suponían que, así como las ideas gnósticas, alquímicas y esotéricas habían sido empleadas para interpretarlas en algunos círculos de los movimientos político-religiosos “disidentes”, la filosofía desempeñaría un papel similar.

Ahora bien, este breve recordatorio sobre la transmisión de la filosofía al mundo islámico nos hace tener en mente la variedad de tradiciones de pensamiento que entraron a la esfera cultural árabe islámica, a fin de comprender que la transmisión, y su propia complejidad, no se dio de manera lineal en el sentido de que sólo obedeciera a intereses únicamente intelectuales. En este sentido, Muhsin Mahdí, considera que la transmisión de la tradición filosófica griega fue condicionada por una larga estrategia de sobrevivencia frente a las “religiones reveladas”, consistente en ocultar las tesis filosóficas que chocaran frontalmente con los principios de éstas.²⁸⁴ Esto habría supuesto un ocultamiento del pensamiento aristotélico, por lo que nos encontramos en la Antigüedad tardía con que la gran síntesis que habían presentado los neoplatónicos de los dos más importantes filósofos griegos —Platón y Aristóteles—²⁸⁵ sería usada para camuflar precisamente a éste último ante los ojos de teólogos y autoridades religiosas. De esta manera, se habría generado no sólo textos de carácter neoplatónico atribuidos al filósofo de Estagira, sino una serie de comentarios —y en menor medida tratados— que buscasen presentar una concordancia de las filosofías de ambos pensadores. Y la

²⁸³ De ahí el intento de un grupo de filósofos neoplatónicos de establecerse en Persia.

²⁸⁴ Cf. *ibid.*, pp. 56 ss.

²⁸⁵ A quienes Al Farabí denomina incluso “autores” o “creadores” (*mubdi’ān*) de la filosofía (Cf. Al Farabí, *Concordia entre el divino Platón y Aristóteles*, p. 474; *Kitāb yam’ baina al ray’ay al hakimayn*, p. 80).

filosofía islámica habría sido afectada directamente por esta tendencia de ocultamiento, tal y como lo puede atestiguar la obra de Al Farabí conocida como *Concordia entre el Divino Platón y Aristóteles*.

Debido a esto, debemos preguntarnos cuál fue el motivo específico que orilló a Al Farabí a redactar este texto. Ibrahim Madkour pensó —y a partir de él muchos estudiosos modernos— que con la búsqueda de tal acuerdo se pretendía esencialmente la realización de una platonización del pensamiento aristotélico, reivindicado por nuestro filósofo.²⁸⁶ De esta manera, en dicha platonización se habría abierto la posibilidad de “dar una interpretación racional de las verdades religiosas”, lo que da como resultado que al Farabí “expone la filosofía en una forma religiosa y filosofiza la religión, por lo que las empuja en dos direcciones convergentes de modo que ellas podrían llegar a un entendimiento y coexistir”.²⁸⁷ La postura de Madkour asume que la “unidad de la filosofía” que busca mostrar Al Farabí en la conciliación se refiere a que, para él, ambos “maestros” tenían por único y exclusivo objetivo la verdad. Las diferencias entre ambas filosofías tan sólo serían formales, pero no de contenido, de modo que Al Farabí consideraría que hay una única filosofía, fundada por ellos dos.²⁸⁸ Y esto lo conectaría con la tradición conciliatoria que los neoplatónicos realizaron.²⁸⁹

Efectivamente, la escuela neoplatónica se apoyó en el intento de consolidar una relación armónica entre la filosofía de Platón y la de Aristóteles, y ya Porfirio mismo parece haber puesto como elemento principal la elaboración de una conciliación entre las ideas de ambos filósofos;²⁹⁰ tenemos noticias de que incluso redactó un escrito dedicado a mostrar la “unidad de las escuelas de Platón y de Aristóteles”, como versa el título.²⁹¹ Por otro lado, el neoplatonismo, a través de su prolongada existencia hasta la Edad Media y el Renacimiento, desarrolló esta ambición de consolidar una visión unificada de ambas filosofías. Por ello no es nada extraño que en lo que respecta este asunto, se haya vinculado la “conciliación” elaborada por Al Farabí con la de dicha tradición.²⁹²

²⁸⁶ Cf. Ibrahim Madkour, “Al Fārābī. (Chapter XXIII)”, en Sharif, M. M., ed., *A History of Muslim Philosophy*, vol. 1, p. 457.

²⁸⁷ *idem*.

²⁸⁸ Cf. *ibid.*, p. 456.

²⁸⁹ Cf. *ibid.*, p. 457; también Cf. Majid Fakhry, “Al-Farabi and the reconciliation of Plato and Aristotle”, pp. 471 ss.

²⁹⁰ Cf. Juan José García Norro, “Dos interpretaciones recientes de la *Isagoge* de Porfirio”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, No. 18., Madrid, Universidad Complutense, 2001, pp. 143-150.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 145.

²⁹² En esta perspectiva que liga ambos intentos de conciliación coinciden varios investigadores del pensamiento islámico, incluso al punto de que alguno ha llegado a decir que la “gran” novedad introducida

Además, añade Madkour, la conciliación está dirigida a introducir en el aristotelismo dos tesis de origen neoplatónico: la teoría de las diez inteligencias y la del intelecto agente, que estarían dirigidas a explicar la noción de profecía, afectando a los modos de comprender la interpretación del Corán. Es así como el argumento de Al Farabí para mostrar la unidad de la “verdad filosófica” le conduciría a sostener que, de igual forma, no hay una diferencia sustancial entre ésta y la “verdad religiosa”.²⁹³

Por su parte, Muhsin Mahdí mantiene a su vez que el uso de la *Teología* de Aristóteles es un recurso de Al Farabí para presentar a la filosofía como una unidad no contradictoria internamente a fin de no levantar sospechas ni acusaciones entre los tradicionalistas musulmanes de que la filosofía fuese fuente de error porque sus dos más grandes exponentes se contradicen. En ese sentido, se encarga de señalar que lo que Al Farabí lleva a cabo no es una malinterpretación del aristotelismo —o una alteración consciente de este ensamblaje— sino que más bien escribe la *Concordancia* para desorientar a los potenciales opositores de la filosofía aristotélica presentándola como si sostuviera tesis siempre de acuerdo con las creencias islámicas.²⁹⁴ De este modo, sostiene que en la labor de conciliación se juega una estratagema que permita a la filosofía justificarse ante los hombres de religión.

Me parece que en estas dos interpretaciones lo fundamental es que se asume como principio básico que el filósofo Al Farabí querría justificar su postura frente a los eruditos del Islam. Pero esa no es la actitud que encontramos en la constante insinuación de que tanto el *fiqh* como la *Ciencia de la Palabra* son disciplinas insuficientes en la realización de una sociedad justa y virtuosa, para lo cual requieren de la filosofía.²⁹⁵ Por ende, podemos observar que la cuestión de fondo es que conceder que la conciliación se da con vistas a que la filosofía se justifique ante los religiosos implica asumir que, después de todo, la filosofía fue siempre un elemento ajeno a esta civilización —

por Al Farabí en esta labor conciliatoria es la “comparación texto a texto” de ambos filósofos, a fin de reforzar su argumentación (Cf. Cruz Hernández, *op. cit.*, p. 188), esta postura resulta débil si tenemos en perspectiva que muy posiblemente los diálogos de Platón fueron accesibles en su mayoría a Al Farabí por medio de los compendios o “sinopsis” de Galeno, es decir, que a “comparación texto a texto” no es lo que define a la labor conciliatoria farabiana (Cf. M. Fakhry, *Al Fārābi. Founder of Islamic Neoplatonism*, p. 16).

²⁹³ Cf. I. Madkour, *op. cit.*, p. 457.

²⁹⁴ M. Mahdí, *Alfarabi y la fundación...*, p. 57. Así por ejemplo, respecto a la tesis de la eternidad o creación del mundo.

²⁹⁵ Cf. *ibid.*, p. 121; Mahdí sitúa esto ya en la estructuración del quinto capítulo del *Catálogo de las Ciencias*, pero también observamos esto en *El Libro de la Religión* (pp. 77-78) [pp. 140-141] y *El Libro de las Letras* (pp. 57-61).

precisamente por causa del Islam— y que difícilmente hubiera podido constituir parte de ella si no es operando estos métodos de *disimulación*.²⁹⁶

En todo esto debemos tener presente que esta cuestión ha sido enfocada de una manera parcial. Sobre todo porque el punto crucial donde se ha detectado esta labor de conciliación parte principalmente del texto de la *Concordia*, a pesar de que en *El Logro de la Felicidad*, Al Farabí reivindica expresamente la identidad entre las filosofías de Platón y Aristóteles.²⁹⁷ Esto tampoco es fortuito, ya que la *Concordia* enuncia expresamente la intensión de disipar dudas respecto a la relación del pensamiento de ambos filósofos; aunque, por otro lado, su autenticidad como obra de Al Farabí ha sido puesta en duda fundamentalmente por el uso de la llamada *Teología* de Aristóteles.²⁹⁸ En efecto, se insiste regularmente en que la *Teología* contiene tesis que en otras obras son criticadas por Al Farabí, como —por ejemplo— la que sostiene la separabilidad de las formas;²⁹⁹ esto mismo haría difícil no levantar sospechas sobre el hecho de que en la *Concordia* se reivindique esa obra como propia de Aristóteles.³⁰⁰ Por eso, gran parte de la cuestión ha girado en torno a la aceptación o rechazo de la autenticidad de este texto y, en caso de aceptarla, dar razón del uso de un texto que la parecer Al Farabí tuvo conciencia de que no era aristotélico.

En este marco general, debemos tener presente la indicación de Mahdí de que en el proceso de sobrevivencia de la filosofía ya mencionado no fue la “neoplatonización” de Aristóteles lo que se puso en juego; ello se podría afirmar respecto a las tesis de índole metafísico, pero en relación al pensamiento político, Mahdí llama la atención —de manera muy acertada— sobre el hecho que ya desde las fuentes disponibles en traducción se da una sustitución de la *Política* de Aristóteles con la *República* y las *Leyes* de Platón.³⁰¹ Este hecho es decisivo para lo que nos ocupa en este momento porque permite advertir que si se dio una oposición no fue entre la religión y la filosofía como cosas abstractas y acabadas sino que ambas se pusieron en contacto en un

²⁹⁶ Y la perspectiva de Madkour asume la necesidad de un amoldamiento recíproco sin el cual ni siquiera habría una coexistencia pacífica.

²⁹⁷ Cf. Fauzi M. Najjar, “Al-Fārābī’s Harmonization of Plato’s and Aristotle’s Philosophies”, en *Muslim World*, Vol. 94, Núm. 1, Enero 2004, p. 43; donde ya se advierte la importancia de este texto para entender la labor conciliatoria; Cf. Leo Strauss, *La Persecución y el Arte de Escribir*, p. 17.

²⁹⁸ Cf. Miriam Galston, “A re-examination of al-Fārābī’s Neoplatonism”, en *Journal of the History of Philosophy*, núm 15, 1977, p. 16 ss. Benjamin Gleede, “Creatio ex nihilo- A genuinely philosophical insight from Plato and Aristotle? Some notes on the Treatise on The Harmony between the two sages”, en *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 22, núm. 1, 2012, p. 92 n. 3; donde remite a algunos textos que formulan dificultades sobre la autenticidad de este texto.

²⁹⁹ Cf. M. Galston, *op. cit.*, p. 16.

³⁰⁰ Reivindicación que no se repite en ninguna otra obra farabiana.

³⁰¹ Cf. M. Mahdí, *op. cit.*, pp. 57 ss.

contexto en el que estaba en marcha un proceso civilizatorio en el que ambas esferas jugaban un papel y portaban un sentido dentro de él.

Precisamente Mahdí señala que si vemos esta selección de las fuentes del pensamiento político debemos resaltar el hecho de que al parecer se debió al imperativo de volver inteligible la comprensión de la política que introdujo el Islam.³⁰² A lo que se refiere es que la idea aristotélica de que la vida política tiene una dinámica independiente del conocimiento cosmológico o metafísico no podría ser un soporte adecuado para comprender una práctica política donde la religión, que implicaba creencias respecto a ambos tipos de realidad, era su fundamento.

Debido a esto, debemos tener en perspectiva que si Al Farabí se caracteriza particularmente por haber rescatado, o reinventado, no el Platón místico de los neoplatónicos sino un Platón político,³⁰³ esto tiene importantes consecuencias para el asunto de la conciliación, que no sólo se daría de manera exclusiva en la *Concordia*. Hemos mencionado que en *El Logro de la Felicidad* se sostiene precisamente la coincidencia de ambas filosofías, leemos al final de dicha obra:

Empezaremos primero mencionando la filosofía de Platón, luego definiremos asunto tras asunto de su filosofía hasta haber llegado al último de ellos. Y haremos lo mismo con la filosofía que nos heredó Aristóteles, por lo que comenzaremos con la primera parte de su filosofía. Y, de esta manera, distinguiremos a partir de ello que el objetivo que ambos consideraron en lo que legaron es un solo objetivo y que ellos dos solamente buscaron legar una sola filosofía.³⁰⁴

La exposición que promete Al Farabí en este fragmento será desarrollado en las dos obras tituladas *Filosofía de Platón y Filosofía de Aristóteles*, con las cuáles conforma una unidad. Además, hay que tener en cuenta que la mención sobre el objetivo de la Filosofía como aquello que identifica a las filosofías de Platón y Aristóteles es una guía que nos permite afrontar la cuestión que venimos planteando.

**

³⁰² Cf. M. Mahdí, *op. cit.*, p. 59.

³⁰³ *Ibid.*, p. 22.

³⁰⁴ Al Farabí, *Kitāb tahṣīl al sa'āda*, p. 99, [p. 50].

En la *Concordia*, Al Farabí define a la filosofía como “la ciencia de los seres en cuanto tales”.³⁰⁵ Esto nos podría llevar a considerar que Al Farabí identifica a la filosofía con la metafísica, o en todo caso con la conjunción de metafísica y física, en el entendido que ambas se encargan sistemáticamente del estudio de los seres existentes.³⁰⁶ Ello va de acuerdo con el tipo de discusiones que se desarrollan a lo largo de este texto y cuyo punto culminante son las tesis de carácter metafísico. Sin embargo, el texto de la *Concordia* señala puntillosamente que

La definición correcta correspondiente a este arte [la Filosofía] resulta clara al investigar sus detalles. Ya que los axiomas [*mauḍu'āt*] de las ciencias y sus materias [*mawadd*] no prescinden de lo que es: ya fuesen [cosas] divinas [*ilahiyya*], naturales [*tabi'iyya*], lógicas [*manṭiqiyya*], matemáticas [*riyadiyya*] o políticas [*siyasiyya*]. Y el arte de la filosofía es la que descubre y expone [todo] esto, hasta el punto de que no hay algo de los seres del mundo que no sea incluido en la filosofía, y sobre el que se interese, y del que sepa en la medida de la capacidad humana.³⁰⁷

De este modo, la Filosofía no puede ser caracterizada únicamente como metafísica y física. Es claro que es pensada como una disciplina teórica, pero en la que su objeto de conocimiento no puede reducirse a los estudiados por aquellas dos disciplinas. Por otro lado, es interesante advertir que hable de las cosas divinas (*ilahiyya*) dado que ello nos sitúa dentro de una disputa decisiva para redondear el tema de la conciliación. En efecto, la expresión *al 'ilm al ilahiyya* (Ciencia Divina) fue un término temprano para designar a la metafísica, en la medida que ésta fue entendida como teología natural, en un sentido semejante al sentido originario de *theologia*, es decir, estudio o aproximación “racional” a lo Divino, quedando desmarcada del método de la *Ciencia de la Palabra* al no partir de una exégesis de las fuentes de la tradición

³⁰⁵ Al Farabí, *Concordia*, p. 574; ciencia es traducción de *'ilm* que, ya lo hemos señalado, puede tener el sentido lato de conocimiento. Una traducción más explícita de esta definición sería que la Filosofía es “el conocimiento de los seres en tanto que existen” (*al 'ilm bi-l-mauyūdāt bimā hiya mauyūda*).

³⁰⁶ De ahí la relevancia de explicitar el sentido de la frase utilizada por Al Farabí. El estudio de los seres que aquí se tiene en cuenta es en tanto que tienen existencia, sin importar si ésta es inmaterial o corpórea. Tal vez por esta connotación es que Gómez Nogales se forma la idea de que Al Farabí concebía la Filosofía esencialmente como física y metafísica.

³⁰⁷ Al Farabí, *Kitāb Yam'...*, p. 80. La traducción de Manuel Alonso dice: “Una definición exacta deberá corresponder a la ciencia [*sinā'a*, arte] filosófica, cosa que recorra una a una hasta la última de las partes de esta ciencia. En efecto, los objetos formales y las materias de las ciencias [*al 'ulūm*] no pueden menos de pertenecer o a la Metafísica, o a la Física, o a la Lógica, o a la Matemática, o a la Ética. Ahora bien, la filosofía es la ciencia que se propone coleccionar todas estas materias, sacándolas a la luz y explicitándolas, de modo que ningún ser real hay en el mundo que no tenga su parte en la filosofía, o que en ella no tenga una finalidad propia; y aun también pertenece a ella cualquier conocimiento a que se extienda el objeto de la potencia intelectual humana” (pp. 575-576).

religiosa. Hemos dicho que Al Kindí precisamente definió el estudio de la metafísica como un estudio de la verdad que es Dios.

Por su parte, Al Farabí reitera en *Exposición sobre los fines del sabio en cada uno de los tratados del libro que es denominado por las letras* [es decir, la *Metafísica*], que es un error identificar la ciencia descrita por Aristóteles en la *Metafísica* con el estudio del Creador, es decir, “que la metafísica y la ciencia del *Tawḥīd* son una y la misma”.³⁰⁸ En este sentido, puede que Al Farabí tenga en mente justo la concepción de Al Kindí, dado que la ciencia del *Tawḥīd* era la denominación del estudio teológico de la Unidad Divina. La identificación criticada en este pasaje sería la que posibilitaba la neoplatonización de Aristóteles, en la medida que identificaba el estudio de la metafísica o “Ciencia Universal”,³⁰⁹ con la teorización sobre lo Uno.

Ahora bien, como recuerda Galston,³¹⁰ Al Farabí sostiene en su *Epístola sobre aquello que debe preceder al estudio de la filosofía* que, según Aristóteles:

El fin al que se tiende al estudiar la filosofía es conocer al Creador Altísimo, que es Uno, Inmóvil, Causa eficiente de todas las cosas y organizador de este mundo por su bondad, su sabiduría y su justicia. Las acciones que debe realizar el filósofo es imitar al creador en la medida de lo posible al hombre.³¹¹

Pero esa alusión al Creador como Uno no debe hacernos creer que Al Farabí posibilita una interpretación neoplatónica de la naturaleza y finalidad de la filosofía. Es importante reivindicar la mención de Galston de que el término de Creador es de índole religiosa, pero hay que añadir que esa religiosidad no implica, como en el neoplatonismo, desarrollar una espiritualidad contemplativa, sino el despliegue de una disciplina que busque la imitación de la divinidad. La filosofía no nos conduce a la elevación a la divinidad, como en el neoplatonismo, sino a la imitación de su bondad, de su sabiduría y su justicia. Por eso añade Al Farabí:

El camino que debe seguir quien desea estudiar la filosofía es dirigirse hacia las acciones y alcanzar el fin. Dirigirse hacia las acciones es algo que se realiza por medio de la ciencia, porque la perfección de la ciencia es la acción. Alcanzar el fin en la ciencia se realiza solamente por medio del conocimiento de las cosas naturales, porque están más próximas a nuestra comprensión, y después por la Geometría. Y alcanzar el fin de la ciencia se realiza

³⁰⁸ Al Farabí, *Exposición sobre los fines del sabio en cada uno de los tratados del libro que es denominado por las letras*, p. 237.

³⁰⁹ Llamada así por Al Farabí porque estudia “aquello que es común a todos los seres, como el ser y la unidad” (*Ibid.*, p. 238).

³¹⁰ Cf. M. Galston, *op. cit.*, p. 17.

³¹¹ Al Farabí, *Epístola sobre aquello que debe preceder al estudio de la filosofía*, p. 12.

también, en primer lugar, por la reforma de sí mismo y, luego, por la reforma de los otros, los que están en su misma casa y los que están en su misma ciudad.³¹²

Este conocimiento de “las cosas naturales” y la Geometría es desarrollado en *El Logro de la Felicidad*, añadiéndole la metafísica;³¹³ pero como se puede notar tanto en la *Epístola* como en *Filosofía de Aristóteles*, ésta última no se encuentra expuesta particularmente como parte de la filosofía, a ello precisamente alude el fragmento de *El Logro de la Felicidad* que citábamos más arriba,³¹⁴ cuando indica que en la investigación correspondiente a la filosofía del estagirita se analizará “la primera parte” de su pensamiento. Ello ha hecho pensar a Miriam Galston que ante lo que nos encontramos es el hecho de que, según la interpretación o exposición de Al Farabí, para Aristóteles la metafísica sólo se desarrolla en función de la física y de la filosofía política.³¹⁵ Esto quiere decir que no es un fin en sí mismo sino un medio para esclarecer algunas cuestiones importantes que requiere el estudio filosófico. Su relevancia entonces sólo puede derivarse de comprender cuáles son esas razones por las que es necesario emprender una teorización de la índole de esta “ciencia universal”. Ello permitirá comprender el contenido de la *Concordia*, en la medida que las cuestiones centrales de las que se ocupa este texto es el acuerdo de Platón y Aristóteles en cuestiones de carácter principalmente metafísico.

En este punto, es necesario regresar a la afirmación de *El Logro de la Felicidad* de que por su objetivo hay un acuerdo común entre la filosofía de Aristóteles y Platón. Hasta aquí hemos visto que este fin puede caracterizarse en cierta medida como conocimiento e imitación del “Creador” o de la causa eficiente de todas las cosas. En *Filosofía de Platón*, Al Farabí señala que el ateniense consideró que la filosofía es el “arte teórico” que proporciona el conocimiento de los seres,³¹⁶ definición que coincide con la de la *Concordia*, pero que queda matizada por el hecho de que este conocimiento

³¹² *Ibíd.*, pp. 12-13.

³¹³ Cf. Al Farabí, *Kitāb tahṣīl al sa’āda*, pp. 44 ss [pp. 23 ss]; después de abordar lo referente a la ciencia natural y las matemáticas, Al Farabí expone un tipo de conocimiento que se ocupa de “Los seres que están después (o más allá) de las cosas naturales”. En el capítulo IV del *Catálogo de las Ciencias* en el que se caracteriza la metafísica como 1) ciencia de las esencias y los accidentes, en tanto que son esencias y accidentes, 2) la ciencia que da los principios de las demostraciones de las ciencias especulativas y 3) trata de las esencias de los seres que no son cuerpos ni están en cuerpos (Cf. Al Farabí, *Catálogo*, p. 63); con ésta última característica coincide lo expuesto en *El Logro de la Felicidad*.

³¹⁴ *Vid. Supra*, p. 105.

³¹⁵ Cf. M. Galston, *op. cit.*, p. 18.

³¹⁶ Cf. Al Farabí, *The Philosophy of Plato*, p. 60.

es uno de los factores que lleva al ser humano a la Felicidad.³¹⁷ La Filosofía tendría entonces por objetivo lograr el conocimiento que supone una condición para que el ser humano obtenga la felicidad. En lo que respecta al texto dedicado a la filosofía aristotélica, Al Farabí no señala una forma particular en la que Aristóteles habría definido a la filosofía. Tal vez esto deriva del hecho general de que, como afirma Mahdí, este texto parece asumir en general que Al Farabí consideró que la filosofía aristotélica supone a la filosofía platónica³¹⁸ y lo que se expresaría en la coincidencia de que ambas filosofías se refieren a la investigación de qué es la perfección humana. Esta noción de perfección ya estaba relacionada con la cuestión de la felicidad desde el inicio de *Filosofía de Platón*, e incluso le antecede a la formulación de la investigación de la Felicidad. Al Farabí menciona que Platón se pregunta sobre cuál es la perfección propia del ser humano (*al insān*), partiendo de la tesis general de que todo ser tiene una perfección propia.³¹⁹ Sólo a partir de aquí, Platón asume que la perfección última es otorgada al ser humano por la felicidad.³²⁰

En el texto *Filosofía de Aristóteles*, Al Farabí comienza señalando que:

Aristóteles considera la perfección humana como Platón, e incluso más. Sin embargo, puesto que la perfección del hombre no es autoevidente o fácil de explicar por una demostración que conlleve certeza, él tuvo a bien comenzar desde un punto de vista anterior a aquél del que comenzó Platón.³²¹

En efecto, Platón habría asumido como punto de partida justamente la tesis de que, como todos los seres, el ser humano tiene una perfección, por lo que se dedica a investigar cuál es y cómo se obtiene. Aristóteles, independientemente de su enfoque y método, sería retratado por Al Farabí, asumiendo que, igual que el proyecto platónico, la filosofía investiga acerca de la perfección humana. Pero precisamente porque hay una continuidad expositiva entre ambas filosofías, resulta importante llamar la atención sobre el hecho de que la modificación de enfoque parece ser entendida por Al Farabí como la exigencia de “certeza y demostración”,³²² que por ello reclamó una reordenación de la investigación.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 54.

³¹⁸ Cf. M. Mahdí, *Alfarabi y la fundación...*, p. 236.

³¹⁹ Cf. Al Farabí, *The Philosophy of Plato*, p. 53

³²⁰ *Ídem.*, “In order to attain the happiness that gives him [al ser humano] his ultimate perfection, is it sufficient for man to have some or all of these [se refiere a diversas cosas tenidas por bienes o fuentes de felicidad]?”.

³²¹ Al Farabí, *The Philosophy of Aristotle*, p. 71.

³²² Cf. M. Mahdí, *Alfarabi y la fundación...*, pp. 235-237.

En este sentido, la exposición de la filosofía aristotélica gira en torno al análisis inicial de como los hombres constituyen fines para su vida, considerándolos bienes. El resultado es tener en cuenta que si bien podemos diferenciar entre lo natural y lo voluntario, la conjunción del conocimiento de ambos es lo que hace posible la perfección humana.³²³ Pero de forma semejante a como nos informa que procedió Platón, Aristóteles habría comenzado con la determinación de la naturaleza de un tipo de conocimiento certero y que diferencia de la opinión, así como de otros grados de “asentimiento”, esto es, la imaginación y la persuasión. Y después de un minucioso estudio sobre modos de instrucción y de discurso, Aristóteles investigaría las cosas de índole natural porque, si bien considera que la perfección humana se juega en lo voluntario, lo natural le antecede en orden de realidad.

En relación a su análisis sobre la naturaleza, Aristóteles habría estudiado, por un lado, lo que es de índole corpórea y, por el otro, su movimiento. Para explicar el primero recurre a la teoría de las cuatro causas y al hilemorfismo, para el segundo, emprende una investigación sobre la naturaleza del tiempo y el espacio. Cosmológicamente establece la línea causal del movimiento en un encadenamiento entre móviles hasta llegar a uno del que se derivarían el resto, que no es otra cosa que el orbe celeste más alejado del mundo sublunar. Pero para explicar de igual forma el movimiento propio de este orbe, Al Farabí alude a la indicación aristotélica de que ello sería tarea de “otra ciencia”, que podemos pensar que es la metafísica. Pero aquí Al Farabí, en lugar de desarrollar esta “otra ciencia”, conduce la exposición hacia el tema de la generación y la corrupción a partir de la teoría de los elementos. La explicación cosmológica habría llevado a Aristóteles a exponer que el intelecto agente es causa de la existencia del mundo sublunar, pero señala que la física no puede ir más allá de la teorización sobre el Intelecto Agente y los cuerpos celestes. Finalmente, señala que la física abre en perspectiva el hecho de que las facultades naturales del hombre, incluyendo las facultades racionales, existen para la búsqueda de la perfección teórica de la humanidad, pero que la sola actuación de la facultad racional es insuficiente para realizar tal fin, siendo indispensable la activación de aquellas acciones que provienen de la voluntad y la elección. Ello lleva a Aristóteles a investigar el asunto sobre lo bueno y útil.

Ahora bien, el Aristóteles farabiano indica en este punto que la física y las “ciencias humanas” son insuficientes para la adquisición de esa perfección teórica, y

³²³ Cf. M. Fakhry, *Al Fārābi. Founder...*, p. 25.

alude a la metafísica como la disciplina que consume esto. Y dice que “el conocimiento que viene después es investigado por dos motivos: uno, perfeccionar el intelecto humano para el bien por el que el hombre está hecho, y segundo, perfeccionar nuestra ciencia natural, a causa de que no poseemos la ciencia metafísica”.³²⁴ Entonces termina esta exposición.

Por lo tanto, podemos plantear la cuestión de cuál era la necesidad de la metafísica. Si atendemos al hecho de que el punto de encuentro entre las filosofías de Platón y Aristóteles es, según Al Farabí, la cuestión de la perfección humana y que ésta a su vez se asienta en el postulado de que todo ser posee una perfección propia, podemos confrontar con la definición de la tarea en la metafísica tal y como se desarrolla en el libro que Aristóteles dedica a ello. Al Farabí distingue en primer lugar entre ciencia particular y ciencia universal, respecto a ésta última no dice:

La ciencia universal es la que estudia aquello que es común a todos los seres, como el ser y la unidad. Estudia sus especies y lo que le sigue; las cosas que no suceden específicamente a cada uno de los objetos de las ciencias particulares, como la anterioridad y la posterioridad, la potencia y el acto, la perfección y la imperfección, y otras cosas semejantes; y, en fin, el principio común a todos los seres, que es aquél que debe ser designado por el nombre de Dios, exaltado sea.³²⁵

De esta forma, la Teología está incluida en esta ciencia pero únicamente a causa de que “Dios es principio del existente absoluto pero no de un existente con exclusión”.³²⁶ De esta forma, el criterio de la universalidad indica que es el *ser* la noción que se le aplica comúnmente a todo lo existente. Entonces la ciencia universal es la Metafísica en la medida que ésta se ocupa de “el ser absoluto y aquello que es igual a él en universalidad, a saber, el uno”.³²⁷ Pero a su vez estudia el contrario del ser, es decir, el no ser y su géneros, así como la multiplicidad, e incluye dentro de esto a “lo que sigue al existente, como el acto y la potencia, la perfección y la imperfección, y la causa y el efecto”.³²⁸ Por consiguiente, se nos hace transparente la necesidad de la metafísica en el contexto de la filosofía aristotélica, según lo entiende Al Farabí. Para él, la importancia del texto de Aristóteles denominado el “Libro denominado por las letras”

³²⁴ Al Farabí, *The Philosophy of Aristotle*, p. 130.

³²⁵ Al Farabí, *Exposición sobre los fines del sabio en cada uno de los tratados del libro que es denominado por las letras*, p. 238.

³²⁶ *Idem*

³²⁷ *Ibid.*, p. 239.

³²⁸ *Idem*.

(esto es, la *Metafísica*) radica en que su contenido ayuda a explicar lo que se entiende por *perfección*. Su teorización auxilia en la dilucidación del aspecto ontológico de la felicidad. Pero aquí es donde se juega la producción de la *Concordia*.

Establecer el acuerdo entre ambos filósofos respecto a tesis que no sostuvieron como el caso de la creación a partir de la nada, o la tesis de la emanación, apunta no a justificar la filosofía ante el sector religioso, sino a justificar la introducción de la tesis de la emanación para explicar la cuestión de la perfección de los seres. Atribuirles esa tesis no se encaminan exactamente a neoplatonizar a Aristóteles sino a generar un esclarecimiento teórico de lo que podemos comprender como perfección, para lo cual era necesario ajustar algunas nociones respecto al contexto de la metafísica neoplatónica y su relación con la metafísica platónica³²⁹ y aristotélica. Y sobre todo, ha de esclarecerse así el sentido de perfección para cada ser: el hecho de que pese a su diferencia todo ser tiene una perfección propia que es análoga a la del Ser Primero. De este modo se dejaría en claro que lograr la felicidad no se trata de hacerse uno con la perfección más excelsa, sino que en ella se opera un acto de similitud y diferencia simultáneas respecto al Ser Primero. Es así como podemos advertir que la perfección humana consiste en la felicidad y depende de la voluntad, en tanto que él es un ser viviente con voluntad.

Aunado a esto, es preciso señalar que, en relación a la conciliación, no podemos hablar de una predilección, ya sea por Platón o por Aristóteles. En *La Filosofía de Platón*, Al Farabí interpreta los diálogos platónicos según un esquema aristotélico de los métodos de investigación filosófica. Platón habría tratado de establecer una disciplina que otorgase certeza, pero su investigación fue insuficiente, aunque consiguió importantes resultados.³³⁰ Vemos entonces que se sirve del aristotelismo para formarse una idea consistente de cada diálogo, así como del orden de su escritura. De igual manera, la filosofía política presenta una profunda influencia platónica que trastoca su aristotelismo de manera profunda. Este recíproco enriquecimiento de planteamientos es una muestra de que Al Farabí tiene en cuenta, más que las figuras de ambos filósofos, las ideas formuladas por ambas filosofías. Lo que es muestra del uso consciente de estas

³²⁹ Y aquí hay que tener en cuenta que el ya mencionado conocimiento parcial, quizá fragmentario, de los diálogos platónicos por parte de Al Farabí, implicó que necesitara sobre todo generar un marco explicativo de la tesis de la perfección con los recursos de las dos metafísicas bien conocidas y estudiadas en su medio intelectual: la neoplatónica y la aristotélica.

³³⁰ Al Farabí, *Libro de las Letras*, p. 85; donde señala que Platón conoce y desarrolla el “silogismo dialéctico” que, no obstante, no logra elaborar demostraciones certeras.

ideas en vista del problema planteado por la filosofía farabiana, o sea, la realización de la felicidad humana.

Finalmente, debemos llamar la atención sobre una consecuencia de todo esto. Fauzi Najjar, en su artículo sobre la *Concordia*, establece la hipótesis de que este texto fue generado con la finalidad de discutir con otros pensadores que intentaron formular una noción de razón³³¹ en el mundo islámico, como los *mutakallimūn* o Al Razī'.³³² Si tenemos en cuenta lo desarrollado anteriormente podemos validar la tesis de Najjar argumentando que, en efecto, Al Farabí intentó formular una noción de razón no incluida en el despliegue teórico de un Al Kindí, un Al Razī o de los *mutakallimūn*. Si el primero, y su círculo intelectual, consolidaron una racionalidad que podríamos llamar teológico-filosófica; si el segundo se preocupa sobre todo de desarrollar una "ética espiritual" que imputa a las religiones en general los males de la humanidad, generando por ende una racionalidad ética; si, finalmente, los terceros conciben una racionalidad teológico-política (constituida como exégesis el texto sagrado) centrada en el problema hermenéutico de la Justicia Divina; Al Farabí busca formular una racionalidad política cuyo eje es la conciliación entre los postulados teóricos de Platón y Aristóteles con el fin de explicar la noción de felicidad como perfección humana.³³³ Y la *Concordia* es un texto que termina de redondear esta conciliación en la medida que posibilita la teorización sobre la perfección del ser voluntario que es el hombre.

No hay que perder de vista que aquí se tematiza la perfección como base ontológica de la felicidad. Sólo hay que resaltar que esto se asocia a la descripción de las dos formas en que se entiende y expone la perfección. El Platón farabiano ya señaló que para lograr la felicidad es preciso el conocimiento de la perfección propia del hombre y un modo de vida de acuerdo a ella. El aristotelismo permitió introducir la necesidad de pensar el logro de esa perfección, por ende, introduce una reflexión práctica sobre lo bueno, lo útil y la acción.

Es relevante, en este sentido, mostrar, como argumento adicional, que podemos detectar esta intención de Al Farabí sin violentar sus afirmaciones. En *El Logro de la*

³³¹ O de inteligencia, según sea el término : *al 'aql* (entendimiento, intelecto), *al nuqt* (razón, palabra). Aquí sobre todo parece que Najjar piensa en el primero, pero traduce *reason* porque ese es el sentido primordial que dicho vocablo tiene actualmente. No hay que olvidar que algo como lo que estamos sugiriendo podría ser reconstruible a partir del hecho de que Al Farabí dedique una obra a esclarecer los diferentes significados de *al 'aql*: la famosa *Epístola sobre los Significados del Intelecto*.

³³² Cf. Fauzi M. Najjar, "Al-Fārābī's Harmonization ...", p. 31.

³³³ Y esto es particularmente cierto respecto a Al Razī, en la medida que éste rechazó tajantemente el aristotelismo y defendió a ultranza la influencia de Platón y Sócrates en su pensamiento, manteniéndolos como los filósofos modelo.

Felicidad, se afirma que la filosofía existió entre los caldeos en Mesopotamia, se trasladó a Egipto y de ahí fue transmitida a los griegos, que a su vez la llevaron a Siria y de ahí pasó a los árabes.³³⁴ Esta filosofía tiene precisamente por objetivo la felicidad y la perfección última que alcanza el ser humano. Pero cuando desarrolla su caracterización del verdadero filósofo, Al Farabí menciona que éste sólo puede ser aquél que ocupe un lugar principal en la ciudad³³⁵ y no el que, sabiendo todo lo que abarca la filosofía tiene por intención la reclusión en privado. Y puesto que tal afirmación conlleva situar a la filosofía como algo que debe establecerse para el bien público, ello implica precisamente afrontar la relación que puede guardar la filosofía y la religión como formas de establecer lo comunitario. Por último, menciona Al Farabí que la filosofía que es de esta índole “nos fue transmitida” de dos griegos: Platón y Aristóteles.³³⁶ Esto me lleva a pensar que la articulación que propone Al Farabí como filosofía común de estos dos pensadores es precisamente la de la filosofía política. Obviamente él no ignoró la gran variedad de tradiciones de pensamiento que eran vigentes en su época en el mundo islámico, y es interesante si tenemos en cuenta que las zonas mencionadas de transmisión y expansión de la filosofía eran los centros principales de las tradiciones presentes en el mundo islámico, con la única excepción del legado iraní. Entonces, Al Farabí alude primero al hecho de que todas estas tradiciones están preocupadas por la cuestión de la perfección y la felicidad, y la afirmación del final de *El Logro de la Felicidad* implicaría que sólo la heredada por Platón y Aristóteles convierten estas cuestiones en un problema de índole político, en la que lo teórico y lo práctico se complementan. Y esto, a mi juicio, fue lo que le llevó a reivindicar la tradición filosófica de origen griego.

³³⁴ Cf. Al Farabí, Al Farabí, *Kitāb tahṣīl al sa'āda*, p. 86 [p. 43]

³³⁵ *Ibid.*, pp. 92-93 [pp. 47-48].

³³⁶ *Ibid.*, p. 99 [pp. 49-50].

2.4 La Felicidad como horizonte de perfección.

¿Qué implicó la formulación de una racionalidad política islámica? Si en primer lugar entendemos por razón una facultad por medio de la cual el ser humano puede conocer,³³⁷ podríamos derivar, a partir de ello, que una racionalidad política implicaría el uso de esa facultad a fin de conocer la naturaleza de lo político, sus elementos —y la forma en la que se articulan—, así como sus fundamentos. Además, podemos señalar un segundo sentido de la palabra razón, que la define como un patrón o modelo a partir del cual se acota la naturaleza de las cosas y su orden.³³⁸ En este segundo caso, la racionalidad política mienta ante todo una ordenación de conceptos y sus relaciones con respecto a la realización de la vida política.

Fue en relación a este último sentido sobre el que las teorizaciones políticas islámicas se construyeron desde un inicio. Efectivamente, la ordenación de conceptos y relaciones entre éstos se dio en torno a la realización de la vida política concentrada en el gobierno. Todo el *corpus* conceptual del pensamiento político islámico se articuló con base en la comprensión de un tipo de soberanía que ejerce el gobernante ideal —sea como “vicario” del Profeta (*califa*), o como heredero espiritual (*imám*) —, de manera que la racionalidad desplegada en estos términos buscaba determinar las relaciones fácticas que debían existir entre gobernante y gobernados, entre la ley y los sujetos a derecho. Vemos en este caso que la formación de un orden político no dependía de un cuestionamiento de la naturaleza de lo político como tal, sino que a partir de una realidad dada, esto es, el gobierno —exigida por las condiciones de la comunidad islámica después de la muerte de Muhammad— se desarrollaron los intentos de determinar en el pensamiento, o bien, una justificación de un orden de relaciones sociales que estaba tomando cuerpo, o bien, un orden de relaciones sociales concebidos para confrontarse con aquél. Principios como la justicia y la igualdad fueron parte importante de estas formulaciones teóricas de la vida política, pero sólo en tanto que participaban del ejercicio de una soberanía. Todo sistema de relaciones conceptuales estaba orientado a construir un gobierno ideal.

³³⁷ Cf. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Vol. III, p. 2998; este es el sentido que Al Farabí le atribuye al término *nuqt*, *vid. supra*, p. 96.

³³⁸ Cf. *Ídem*.

Lo anterior implicó que la racionalidad política desempeñara el papel de la instancia constituyente de discursos políticos para el Islam. Bajo este esquema, tanto la *sunna* como la *shí'a* son racionalidades de lo político en el marco de la religión islámica pues implican el tejido de conceptos y su ordenación en vista de la realización efectiva de la vida política del Islam, identificada con el asunto del gobierno.³³⁹ La racionalidad islámica política generó discursos, en la medida en la que tales tejidos y ordenaciones se apoyan en una imagen narrativa de la verdadera vida islámica, dándole fundamento a un ideal de praxis ético- política islámica.

Según Rafael Ramón Guerrero, la razón que asimilaron los musulmanes a partir de la traducción sistemática de obras filosóficas griegas implicaba un “nuevo decir de las cosas”.³⁴⁰ En este sentido, una racionalidad política debía apuntar a la modificación de los discursos políticos. Y esto es a lo que parece aludir las disputas entre gramáticos y lógicos sobre la competencia de ésta para mostrar la correcta forma de hablar.³⁴¹ No quiero decir que el móvil de estas discusiones fuera explícitamente político, pero al disputarse la posibilidad de hacer del árabe una lengua sometida a los cánones de la lógica, lo que estaba en juego era la prevalencia de una estructura formal —que aspiraba a la universalidad— para expresar pensamientos a través de discursos sobre una experiencia de lo político articulada históricamente, y condensada terminológicamente.

En este sentido, el hecho de que Al Farabí se inclinase por la tesis de que la lógica no debe aspirar a la corrección de las lenguas particulares sino a la evaluación de la verdad de los discursos nos muestra una nueva faceta del problema. Al Farabí desplaza el problema discursivo hacia el tema de la verdad, por lo que la racionalidad política que introduce se despliega a partir de ello. Un buen gobierno no implica atenerse de manera exclusiva al relato de los orígenes de la comunidad fundada, porque en éste puede intervenir el encauce errado de las acciones a partir de lo contado,³⁴² o bien, el relato puede ser alterado por quien detenta el gobierno.³⁴³ En ambos casos son dos formas de ocultamiento de la verdad. En ese sentido, lo político no se deja atrapar sin más por un discurso avalado por una narración.

³³⁹ Recordemos que las preguntas «¿quién debe gobernar la comunidad islámica, y por qué?» y «¿cómo debe ser gobernado el creyente musulmán?» definieron el camino en el que se produjeron las relaciones jurídicas y conceptuales políticas.

³⁴⁰ Cf. R. Ramón Guerrero, “De la razón...”, p. 29.

³⁴¹ *Vid., supra*, pp. 90-91.

³⁴² Es propiamente lo que realiza el “gobierno de la disimulación” (Cf. Al Farabí, *Libro de la Religión*, p. 74 [p. 136]).

³⁴³ Es lo que Al Farabí caracteriza como “ciudad del extravío” (Cf. Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, XXIX, p. 99).

Pero ante todo, la racionalidad política introducida por Al Farabí nos remite al primer sentido de razón y racionalidad que hemos mencionado. Y en este contexto, la razón no implica un asunto del mero “decir” las cosas. Ya no basta ordenar los conceptos y aspirar a ordenar las relaciones fácticas entre los seres humanos a partir de ello, ahora el punto crucial es el conocimiento de la naturaleza de lo político. La verdad como tema abierto por el estudio de la lógica, en tanto que plantea la evaluación argumentativa de los discursos, plantea ya de hecho el papel de la verdad dentro de la formación de los discursos políticos. Esto no sólo implicaba los análisis sobre los usos de los silogismos en las argumentaciones políticas, sino también un estudio sobre la naturaleza de lo político propiamente dicho, en tanto que se advierte que abarca más que un mero ejercicio de una soberanía. Con ello, Al Farabí pudo formular las características de la “Ciencia Política” (*al ‘ilm al madanī*)³⁴⁴ como aquella ciencia que

se ocupa en primer lugar de la Felicidad (...) Después, la Ciencia Política se ocupa de todas las acciones, modos de vivir, cualidades morales, costumbres y hábitos voluntarios, hasta completar y agotar detalladamente todo esto. Muestra luego que esto no puede existir a la vez en un solo hombre, ni realizarlo un solo hombre, sino que sólo puede ser realizado, y mostrarse en acto en tanto que está distribuido en una comunidad.³⁴⁵

De este modo, vemos que la ciencia política tiene por objeto primero la felicidad, mientras que como segundo objeto, su realización. Con esto, la racionalidad política islámica quedó completamente reformada, pues el tema apremiante del gobierno deja paso a la cuestión de la felicidad como el verdadero corazón de lo político. Y sólo es en función de la felicidad que un gobierno tiene sentido. No deja de ser importante que el texto citado sea parte de un escrito sobre religión, dado que ello modificaba los modelos religiosos de vivir lo político que estaban articulándose. En este sentido, podemos decir que el argumento de fondo podría formular que si el fundador de la religión nos dio un bien no fue únicamente por instaurar un gobierno, sino por habernos dado algún género de experiencia de la verdadera felicidad y, así, abrió la posibilidad de que de alguna forma le diésemos realidad. El fundamento de lo político no estaría en el orden social que implica el gobierno, sino en el darle realidad a la felicidad.

³⁴⁴ Que en el *Catálogo* es caracterizada como “Filosofía política” (Cf. Al Farabí, *Catálogo de las Ciencias*, p70).

³⁴⁵ Al Farabí, *Libro de la Religión*, p. 82 [pp. 146-147].

Pero antes de profundizar sobre la relación entre política y religión, es preciso decir unas cuantas palabras sobre la cuestión de la felicidad. En *El Camino de la Felicidad* leemos:

Que la felicidad es un fin que todo hombre desea y que todo aquel que se dirige a ella con su esfuerzo tiende a ella en tanto que es una cierta perfección, es algo que no necesita de palabras para ser explicado, puesto que es sumamente conocido. Toda perfección y fin que el hombre desea son deseados por él en tanto que son un cierto bien y todo bien es necesariamente preferible. Puesto que los fines que se desean son muchos, en tanto que son bienes y preferibles, la felicidad es uno de esos bienes preferibles.³⁴⁶

Lo que se explica en este fragmento es la excelencia intrínseca de la naturaleza de la felicidad en tanto que es un bien. Esto supone el examen realizado por el Aristóteles farabiano acerca de la elección de objetos que, por ser considerados bienes, son establecidos por los seres humanos como fines, y es por ello que se refiere a esto como “sumamente conocido”. En efecto, el análisis inicial de *Filosofía de Aristóteles* abre en perspectiva esta cuestión partiendo del fenómeno observable de que la gente desea el bienestar físico y que sus acciones sean útiles, para plantear el asunto sobre el verdadero fin del hombre, de modo que sus acciones sean verdaderamente útiles.³⁴⁷ Es necesario que tengamos en mente este enfoque para comprender porqué para Al Farabí es importante el hecho de que, desde su perspectiva, Aristóteles comenzara en este punto. Como sugiere Miriam Galston, el asunto que está puesto en juego parece ser el modo en que aprendemos una noción tan universal como el de perfección.³⁴⁸ Ya hemos mencionado que esta noción tiene un sentido ontológico y, por ello, acompaña al ser de cada una las cosas existentes. La cuestión es, por tanto, asimilar cómo es que comprendemos que en la realización cotidiana de nuestras acciones se juega la realización de un estado de nuestro ser.

El fragmento citado establece la naturaleza de la felicidad como fin y como perfección a los que el ser humano tiende. Lo que no se explicita es cómo podemos movernos conceptualmente desde el hecho de que haya fines hacia el que puedan constituir o implicar una cierta perfección para el que tiende a ellos. El fragmento sólo da una pista, a saber, que el nivel de preferibilidad de la felicidad se debe a que es un

³⁴⁶ Al Farabí, *El Camino de la Felicidad*, p. 43

³⁴⁷ Cf. M. Galston, *op. cit.*, p. 23.

³⁴⁸ *Idem.*

bien. En este sentido, Al Farabí dice que algo es un fin porque es objeto de deseo, y todo fin es deseable porque constituye un bien. El texto continúa:

Está claro que entre los bienes la felicidad es el bien (*jayr*) más grande y entre las cosas preferibles es la más preferible y el más perfecto de todos los fines hacia los que se esfuerza el hombre, por el hecho de que los bienes que se prefieren unos se prefieren para alcanzar por medio de ellos otro fin, como, por ejemplo, el ejercicio físico y el tomar medicamentos, y otros se prefieren solamente por razón de sí mismos. Es evidente que los que son preferibles por razón de sí mismos son preferibles y más perfectos que los que son preferibles por razón de otra cosa distinta.³⁴⁹

De esta manera, lo principal es pensar un bien lo suficientemente excelente que le haga por sí mismo un fin al que nos inclinamos incluso por encima de otros bienes. Como vimos anteriormente, todo lo que tenemos por fin es deseado porque constituye un bien. Al parecer, lo benéfico consiste en que el objeto de deseo supone una cierta satisfacción que la consumación de tal tendencia otorgaría a quien lo ha deseado. A ello liga inmediatamente la cuestión de la preferencia, porque el que desea algo, lo prefiere frente a otros posibles objetos de deseo. El matiz introducido ahora consiste en que nuestras preferencias acotan una cierta ordenación en torno a unos bienes que pueden ser queridos ya sea por sí mismos o en razón de la obtención de otros. Al Farabí señala que aquellos bienes que son siempre preferibles por sí mismos, sin implicar que se les pueda preferir en función de algo más, son los “más perfectos y más grandes”. En ese sentido, la primera connotación sobre la que se caracteriza la felicidad es nuestra preferencia:

Puesto que, cuando la felicidad es adquirida por nosotros, vemos que no tenemos necesidad en modo alguno de dirigirnos a otro fin distinto, resulta claro de ello que la felicidad es preferible por razón de sí misma y en ningún momento es preferible por razón de otra cosa. Es evidente, entonces, que la felicidad es el más preferible, el más grande y el más perfecto de los bienes. Vemos también que cuando es adquirida por nosotros no necesitamos ninguna otra cosa distinta. Lo que es de esta manera es la más digna de las cosas en ser suficiente por sí misma.³⁵⁰

Es entonces a partir de esta caracterización que el bien perfecto descrito en las líneas anteriores, es susceptible de ser objeto de experiencia. Si la felicidad implica un estado de suficiencia, es decir, de ya no necesitar algo más, el deseo que tenemos de ella

³⁴⁹ Al Farabí, *El Camino de la Felicidad*, pp. 43-44.

³⁵⁰ *Ibid.*, pp. 44-45.

está suscitado por una condición de insuficiencia. En efecto, veíamos al inicio de este capítulo que la voluntad establece una relación con las cosas del mundo que imposibilita una actitud de indiferencia respecto a ellas.³⁵¹ Si recordamos la imagen que utiliza Al Farabí, la tendencia o apetito es respecto a la percepción lo que el calor al fuego. Podríamos entonces situarnos en el hecho de que la constitución misma de la vida sensible conlleva la aparición de la voluntad y, por ende, de una condición en la que el ser vivo requiere la satisfacción de ciertas necesidades, siendo el placer y el dolor sus guías. Esto nos permite advertir una primera condición de carestía que el ser humano trata de resolver.

Mencionamos que en el inicio de *Filosofía de Aristóteles*,³⁵² Al Farabí considera que generalmente la gente tiende hacia el bienestar corporal. Es esta tendencia la que trataría de subsanar tal carestía de la vida sensible, que es conducida exclusivamente por el dolor y el placer. Pero sucede que esta tendencia no se da de manera simple. Al Farabí nos dice que Aristóteles habría comprendido que no sólo buscamos el bienestar corporal, sino que además queremos que ese bienestar sea lo más excelente que se pueda.³⁵³ Aunque él no abunda en esta elemental demanda de excelencia, podemos inferir que ella tiene lugar porque consideramos que el bienestar corporal puede degenerarse si se consigue sólo un modo simple de satisfacción de las necesidades del cuerpo. Y esto significa que por medio de la experiencia hemos conocido que el bienestar físico puede desaparecer, así como que puede incrementarse su estabilidad y arraigarse como cualidad corporal.

Es justo esta tendencia la que podemos relacionar con lo que en *El Camino de la Felicidad* se caracteriza como preferibilidad. Nosotros no sólo queremos los bienes, queremos su mayor duración, su mayor disfrute, su mayor consistencia, o en una palabra su mayor excelencia. Y esta tendencia a mejorar y perfeccionar la consistencia de los bienes nos lleva a tender no sólo a las formas más excelentes de cada bien, sino incluso a los bienes más excelentes.

En primera instancia, la carestía sobre el cuerpo, su necesidad de fortaleza, quedaría resuelta en la medida en la que nos percatamos de los medios con los que le damos realidad. Pero según el Aristóteles farabiano, el ser humano se da cuenta que no sólo aquello que, en un principio, concibe como útil es fuente de complacencia, advierte

³⁵¹ *Vid. supra*, p. 84.

³⁵² *Cf.* Al Farabí, *The Philosophy of Aristotle*, pp. 71 ss.

³⁵³ *Ibid.*, p. 72.

el contraste entre la tendencia a aquellos medios (conocimientos y acciones) con los que logramos el bienestar corporal —así como la satisfacción que obtenemos de ellos— y el placer que sentimos por conocer cosas que no se refieren a la obtención de tal bienestar. Así es como se da cuenta del deseo del alma por esos conocimientos.³⁵⁴

Lo que esto nos permite abordar es que la carestía corporal puede ser subsanada, pero que sin embargo hay una experiencia de otro tipo de deseos o tendencias. La preferencia además se vislumbra como una tendencia despertada precisamente por una captación de lo placentero. En *El Camino de la Felicidad*, Al Farabí nos señala cómo es que esto influye en la consideración de aquél bien que consideremos el mayor de todos, es decir, la felicidad:

Puesto que, cuando la felicidad es adquirida por nosotros, vemos que no tenemos necesidad en modo alguno de dirigirnos a otro fin distinto, resulta claro de ello que la felicidad es preferible por razón de sí misma y en ningún momento es preferible por razón de otra cosa. Es evidente, entonces, que la felicidad es el más preferible, el más grande y el más perfecto de los bienes. Vemos también que cuando es adquirida por nosotros no necesitamos ninguna otra cosa distinta. Lo que es de esta manera es la más digna de las cosas en ser suficiente por sí misma. En pro de estas palabras puede dar fe lo que todos los hombres *creen respecto a lo que les parece evidente, o de lo que opinan* que ello solo es la felicidad. Unos *juzgan* que la riqueza es la felicidad, otros *creen* que disfrutar de los placeres es la felicidad, otros *opinan* que el poder es la felicidad y otros *sostienen* que la ciencia es la felicidad; todavía otro sostienen que la felicidad está en otra cosa. Cada uno de ellos cree que aquello que supone como la felicidad absoluta es el más preferible, el más grande y el más perfecto bien.³⁵⁵

Al Farabí tiene en mente el hecho de que estos bienes son concebidos como los más excelentes al considerárseles garantes de toda otra forma de beneficio. Por ello dice que una vez adquiridos no haría falta nada más; así la riqueza sería aquello que, aunque falten otros bienes, nos bastaría para vivir bien o para obtener los bienes faltantes, como si se pensara, por ejemplo, que teniendo riqueza podemos tener poder, honor o placer. Lo que está de trasfondo es que el hecho mismo de preferir es lo que sostiene nuestras acciones, en tanto que nos marca una relación definida con respecto a lo que hay en el mundo. Es esta tendencia elemental la que, al ser conducida hacia ciertos bienes nos sitúa en una condición tal en la que se configura nuestra vida. Pues no es lo mismo perseguir el honor y la gloria, subordinando todos los actos dirigidos a ese fin, que hacerlo persiguiendo el conocimiento o el placer.

No dejemos de tener en cuenta que lo benéfico, en este contexto, es una cierta satisfacción de una tendencia. Por ello, como satisfacción, tiene una naturaleza tanto

³⁵⁴ *Ibid*, pp. 72-73.

³⁵⁵ Al Farabí, *El Camino de la Felicidad*, pp. 44-45. Las cursivas con más.

ontológica (obedece a la realización de algo hacia lo que se tiende) como perceptual (en tanto placer, gozo, complacencia, etcétera). Ello permite pensar la felicidad en su rango de perfección, más allá de la caracterización que hemos dado como el bien más grande al que podemos aspirar.

En primer lugar, hay que distinguir la realización que constituye la satisfacción de la perfección. En la consumación de un deseo sólo acontece un acto en el que obtenemos un objeto al que tendíamos, sin importar la naturaleza propia del objeto. Entonces, si obtenemos dinero, o poder, nos satisfacemos porque obtenemos lo que deseamos sin considerar el tipo de beneficio trae el dinero o el poder. Es sólo esa tendencia la que queda satisfecha, y tal satisfacción implica por ello una suerte de alivio a la falta que constituía la tendencia. Por eso hay que considerar que toda satisfacción incluye una suerte de placer, ya sea por la mera sensación de placer, o por la creencia de haber obtenido algo útil o bueno, es decir, por la transformación del placer sensible en un placer imaginado. Este tipo de satisfacción no garantiza la anulación de la insuficiencia que despierta los deseos, porque sitúa la satisfacción en el objeto, pero no advierte que lo que se cumple es una satisfacción de un impulso originado en el ser humano mismo. La dignidad de tal satisfacción la coloca fuera de sí, pero no ve que es la demanda de su propio ser lo que se realiza. Por eso es que la pérdida de poder o placer, por ejemplo, constituyen fuentes de inquietud de su voluntad, perpetúan la tendencia a esos fines y a la experiencia que hemos tenido, nos ata a ellos.

Lo que este apego significa es que la insatisfacción no queda resuelta, porque no queda solucionada de modo satisfactorio la tendencia hacia los objetos. En tanto apetencia, el ser humano sólo ha sido llevado por su experiencia hacia ciertos objetos, pero ello le arroja en el círculo sin salida en el que depende de su permanencia. Y sin embargo, esta dependencia no está colocada en el objeto mismo, sino en el tender a ellos, en preferirlos.

Al Farabí sitúa a los seres humanos dentro del orden de lo que él llama “seres posibles”,³⁵⁶ y que son susceptibles de existir o de no existir. Esta misma característica le exige que parte de su vida se cifre en la necesidad de reiterar su permanencia en la existencia. Esto es lo que constituye la precariedad humana que nos apremia a buscar la sobrevivencia. De igual forma, la adquisición de bienes también obliga a los seres humanos a procurarse la permanencia de éstos. Además, es el tiempo lo que nos despoja de bienes tales como el poder, el placer o el dinero; y es ese orden de posibilidad el que

³⁵⁶ Cf. Al Farabí, *El Libro de la Política*, pp. 28 y ss [pp. 81 y ss].

nos arroja a una condición en la que también luchamos constantemente por su permanencia. Sin embargo, tal lucha pone de manifiesto la fragilidad de esa satisfacción. Esta experiencia de fragilidad tal vez es la base de aquella opinión que cifra en la lucha la naturaleza humana, y en el vencer en esa lucha el sentido de la vida comunitaria.³⁵⁷ Entonces vemos cómo desde una experiencia de los deseos y de su cumplimiento se configuran prácticas y opiniones que las sustentan. La conducción de la vida humana se cifra en la experiencia de un cierto tipo de placer, en su afianzamiento y en todo lo que implica esa experiencia de satisfacción; desde ello, se le da un sentido a la vida humana.

De igual forma, Al Farabí nos dice que Platón, en el *Simposio*, habría llegado a la conclusión de que el verdadero placer es el placer originado en el deseo de perfección.³⁵⁸ Lo que esto nos dice es que, finalmente, el horizonte de la satisfacción de los deseos —y del placer que ello conlleva— no es suficiente para considerar el surgimiento de tal deseo de perfección. Entonces, ¿de dónde surge este deseo en el ser humano? El Platón farabiano se habría limitado a precisar que es la filosofía el arte que permite nuestra conducción hacia la perfección, o felicidad, pero no cómo podemos dar el salto hacia ese deseo.

Es en este punto como la reiteración del Aristóteles farabiano sobre que nos damos cuenta de un tipo de deseos más allá de nuestra tendencia al bienestar corporal adquiere importancia. Consolidamos formas de vivir a partir del placer obtenido de ciertos objetos y de ciertos fines, como el bienestar corporal. Sin embargo, Aristóteles señala —según Al Farabí— que nos damos cuenta en cómo el placer consiste en una correlación entre la percepción con la que captamos al objeto y la excelencia del objeto mismo.³⁵⁹ Esto significa que sólo es en relación a un tránsito de experiencia como se puede despertar este deseo de perfección.

Más arriba³⁶⁰ hemos citado un pasaje de *El Camino de la Felicidad* en el que Al Farabí caracteriza cómo es que hay gente que opina, cree, juzga y sostiene que ciertos bienes son la felicidad. Este opinar, creer, juzgar y sostener son las vías de percepción de las cosas y, según lo que venimos diciendo, conllevan el establecimiento de un tipo de tendencia hacia ellos, así como la aparición de un tipo de placer despertado por su

³⁵⁷ Cf. Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. XXXIV, p. 113 y ss; donde se expone esta opinión como propia de los habitantes de las ciudades extraviadas e ignorantes.

³⁵⁸ Cf. Al Farabí, *Philosophy of Plato*, p. 59.

³⁵⁹ Cf. Al Farabí, *The Philosophy of Aristotle*, p. 73:

³⁶⁰ *Vid. supra.*, p. 121.

obtención. Podemos extraer dos conclusiones de esto: 1. Que el deseo de perfección sólo se despierta en relación a una forma de percepción que excede estos estratos. Ello coincide con la caracterización de dos tipos de apetencia de la voluntad, la primera es la que procede de los sentidos y la imaginación, y la segunda la que procede de la facultad intelectual.³⁶¹ 2. A pesar de la disimilitud de percepción y, por lo tanto, del medio de la tendencia, Al Farabí señala que no obstante el presupuesto común entre todos estos casos es que la Felicidad es un bien absoluto, excelente y preferible por sí mismo.³⁶² Es decir, se coloca como horizonte experiencial de una supuesta suficiencia para satisfacer las apetencias del ser humano. Esto indica que, sea cual sea la modalidad de experiencia que tengamos, presuponemos la existencia de un fin que de manera definitiva nos proporcionaría una satisfacción plena. Es más, esto parece no darse como presupuesto intelectual o perceptual, sino como una exigencia misma del tender hacia algo, por lo que tendría su raíz en la potencia apetitiva. Entonces, no todo anhelo de felicidad es un anhelo de perfección; hay coincidencia en estos dos anhelos sólo en la medida en la que acontece la experiencia que despierta el apetito intelectual.

El querer mismo es lo que exige una cierta satisfacción plena. Y su fuerza está en que es aquello con que actuamos.³⁶³ Nosotros somos imperfectos en la medida en que somos seres posibles, y nuestra imperfección radica en que somos menesterosos y estamos insertos en una serie de relaciones de dependencia con los demás seres del mundo, con sus causas y principios. En medio de ello, no sólo es la susceptibilidad de morir con lo que debemos lidiar, sino que, al ser seres posibles, somos capaces de diferentes tipos de realización de nuestra existencia que no se dan de manera instantánea. En otras palabras, la vida humana es capaz de diferentes formas de concreción, posibilitadas por las potencias anímicas y corporales. Y es en base al campo de posibilidad que abren estas potencias que la vida que llevamos adquiere una cierta cualidad. La voluntad es aquello que le da realidad actual a esas múltiples formas de concreción de la vida humana.

Es en el acto de preferir en lo que consiste la fuerza de la voluntad, pues es ese preferir lo que nos pone en acción. Y decíamos que preferir es lo que tiende a la

³⁶¹ Cf. Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. XXIII, pp. 71 y ss.; Cf. Al Farabí, *El Libro de la Política*, p. 43 [p. 97] En este pasaje, Al Farabí distingue tres tipos, a saber, la voluntad despertada por los sentidos, la despertada por la imaginación y la despertada por la razón. Las dos primeras son subsumidas en *La Ciudad Ideal* con el concepto de “voluntad” (*irāda*) en contraposición al tercer tipo, denominada “libre arbitrio” (*ijtiyār*).

³⁶² Cf. Al Farabí, *El Camino de la Felicidad*, pp. 44-45.

³⁶³ Cf. Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. XXIII, pp. 71-72.

perfección de los bienes, lo que exige su mayor excelencia. Si en la experiencia dada a través de la sensación y la imaginación nos atamos a los objetos dotándoles de un sentido y valor del que no somos conscientes —pero el cuál configura nuestros modos de vida— al despertarse la potencia racional, no sólo se despierta una tendencia a conocer los inteligibles, sino también una relación con los objetos mediada por la reflexión. Ya no se trata sólo de padecer a los objetos y el deseo de ellos, sino de un esfuerzo por entenderlos. En este entendimiento se cifra la posibilidad de desentrañar su naturaleza benéfica respecto a la naturaleza humana. Y el deseo que se despierta a su vez, simultáneo al deseo de conocer, es aquél al que se refiere el Platón farabiano, el deseo de la perfección, pero no ya de los bienes, sino del ser humano mismo. Pues de lo que éste se percata es que el trasfondo de los deseos es esa dimensión existencial del mundo posible y —dentro de éstas— las posibilidades propias del ser humano. Sólo así la felicidad se pone como horizonte experiencial de la perfección de la vida humana.

Capítulo III
La noción de lo político

Se ha señalado en incontables ocasiones la importancia que tiene el concepto de *Umma* para designar la dimensión comunitaria del Islam.³⁶⁴ Sin embargo, los estudios modernos generalmente identifican este concepto con el de “estado islámico”, el cual se habría gestado en el periodo de emergencia, triunfo y consolidación del Islam en la península arábiga.³⁶⁵ Esta tesis más bien tiene como punto de partida la experiencia política moderna, centrada en la emergencia del estado como entidad política y parece como si estuviese bajo el influjo de las interpretaciones de los movimientos islamistas modernos que precisamente tienden a identificar la Comunidad Islámica o *Umma* con una formación estatal.³⁶⁶

El presupuesto de que con la formación de la comunidad islámica primitiva se fundó un estado tiene como trasfondo principal la teorización del estado a partir del concepto de poder y autoridad. En efecto, se repite que con la aparición de la comunidad islámica y la consolidación del profeta Muhammad como autoridad única, el Islam se convierte en justificación ideológica de una nueva estructura u organización social emergente.³⁶⁷ La *Umma* sería aquella estructura que definiría las relaciones de poder, gobierno y obediencia entre los creyentes.

Este asunto es de vital importancia porque con el concepto de *Umma* los musulmanes entienden el carácter de universalidad de la comunidad islámica. Por eso es que los investigadores modernos dejan expuesto este concepto —caracterizado como “Estado islámico”— a fin de mostrar que en él estaría implícita la misión de propagar el mensaje divino,³⁶⁸ lo que vendría a ser una justificación ideológica de la expansión de un poder legitimado religiosamente:

³⁶⁴ Cf. M. Ruiz Figueroa, *Islam, Religión y Estado*, p. 47 y ss.; S. H. Nasr, *El Corazón del Islam*, pp. 179 y ss.; José Capedello Boiso, “Modelos de organización política de la *Umma* en la historia del pensamiento islámico”, en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, núm. 2, 2011, pp. 1- 41; y Louis Massignon, “La *Umma* y sus sinónimos: noción de «comunidad social» en el Islam”, en *Ciencia de la Compasión*, pp. 29 y ss.

³⁶⁵ El estudio de Ruiz Figueroa y el artículo citado de Capedello Boiso son ejemplos de una abundante literatura que tiende a esta interpretación.

³⁶⁶ Esta observación es importante en la medida de que muchos de estos estudios tienen como fin explicar la crisis moderna de lo político en el mundo islámico, explicando todo el desarrollo histórico de la experiencia política islámica desde el marco de la teoría del estado.

³⁶⁷ Cf. M. Ruiz Figueroa, *Islam...*, pp. 39-54.

³⁶⁸ Cf. J. Capedello Boiso, *op. cit.*, p. 2.

Queda mejor esclarecida la revelación coránica, respecto a la pregunta crucial de cómo debe entenderse la universalidad del Islam y de la *umma* islámica (del *Dār al-islam*, o casa del Islam).³⁶⁹ Esta consiste en la obligación de extender su dominio político a todos los confines de la tierra, más que imponer la conversión al islam, y menos por la fuerza. Habrá quienes lo acepten como religión, y mejor para ellos; pero habrá quienes se resistan, y éstos tendrán que estar sujetos al dominio y la superioridad política del Estado islámico [...] La *umma* islámica debe ser considerada, por lo tanto, como una comunidad religioso-política con dos tipos de miembros o “ciudadanos”, de primera y de segunda, en razón de que éstos últimos han rechazado una invitación a aceptar al islam como religión; pero su posición puede cambiar en el momento mismo que lo acepten.³⁷⁰

El único contenido político de lo comunitario en el Islam sería, bajo esta interpretación, un asunto de poder, de prevalencia de la voluntad de los creyentes sobre los no creyentes, arrojados bajo la justificación de que de esa manera se constituiría la preeminencia de la voluntad divina sobre la humanidad. Como religión, el Islam sería un mero instrumento del poder. Eso no puede tener tras de sí sino la noción moderna del estado como entidad abstracta que absorbe la autoridad y el “monopolio del uso de la fuerza” con el que administra y organiza las relaciones sociales dentro de un territorio definido, valiéndose para ello de una ideología que permitiese cohesión entre la gente que ocupa tal territorio.

A mi entender, no es que el proceso de emergencia de la comunidad islámica estuviese alejada de los evidentes juegos de poder en los que se nos cuenta que surgió. Es claro que las tensiones inter tribales y los intereses de las aristocracias comerciales fueron factores que delinearon el transcurso de los hechos. Sin embargo, debemos tener en cuenta que lo que los historiadores y científicos sociales llaman “estado islámico”, no tiene una identidad rigurosa con el concepto de *Umma*. Entonces, debemos comenzar por esclarecer su sentido pleno.

En el Corán. *Umma* designa el sentido lato de “comunidad”: “indica el grupo de hombres al que Dios envía un profeta, y muy especialmente a aquellos que, habiendo escuchado su predicación, creen en él, haciéndose un pacto con Dios a través de su intermediario”.³⁷¹ Por eso es que habla de la *Umma* de Jesús y la de Moisés. Pero además habla de una *Umma* única que existió al principio de los tiempos (Corán, X,

³⁶⁹ Por “Casa del Islam” se entiende “el área geográfica en la que vive la *ummah* islámica como mayoría y donde se promulga y se practica la Ley islámica” (S. H. Nasr, *El Corazón del Islam*, p. 183); el concepto de “Casa del Islam” no se encuentra ni en el *Corán* ni en el *Hadith*, sino que fue una elaboración de la tradición jurídica posterior, siendo fruto de su interpretación del proceder político de Muhammad (Cf. J. Campos, *Encyclopedia of Islam*, p. 182); como se ve, es un concepto que no coincide con el de *Umma*, y cuya identificación hecha por Ruiz Figueroa es abusiva en la medida en la que nos induce a pensar la *Umma* como entidad estatal.

³⁷⁰ M. Ruiz Figueroa, *Islam...*, pp. 47-48.

³⁷¹ L. Massignon, *op. cit.*, p. 29.

20). Con esto, se comprende que el concepto tiene un sentido eminentemente religioso, ligado directamente con los profetas y sus mensajes sobre Dios. *Umma* refiere a un tipo de comunidad propia de lo religioso, pero deja abierta también la cuestión de un carácter propio del ser humano, en el sentido de que lo comunitario que se expresa en este concepto fue compartido alguna vez por todo ser humano, conteniendo en sí la tensión entre la unidad genérica de lo humano y la diversidad de grupos o comunidades humanas.

La *Umma* islámica sólo puede entenderse en este contexto. Como comunidad religiosa no alude a un límite temporal ni espacial, por lo que de entrada no podríamos identificarlo con el aparato estatal. Y en eso consiste precisamente el rango de universalidad que tiene tal concepto para los musulmanes, porque hay comunidad con todo aquél que comparta el Islam, sea cual sea el lugar y tiempo del que se trate. Como grupo ligado al Profeta Muhammad, la *Umma* islámica incluye a quienes arrojan en sí el mensaje coránico que no sólo dispone una actitud para con el poder, sino que también prepara un comportamiento ético-religioso. Ético, porque en un principio delineaba la práctica religiosa como una senda (*sharī'a*), en la que andar por ella le otorga sentido a su carácter de creyente; o dicho de otra forma, la religión se adoptó como forma de vida en la que lo importante era la realización de los preceptos en situaciones concretas.

En este sentido, al cuestionarnos “¿cómo transformó el Islam lo comunitario en los contextos diferentes de los pueblos que lo adoptaron?”, no podemos permitirnos confundir la idea de comunidad que lleva implícito el Islam con el concepto de Estado. Por eso es preciso plantear si no es que debemos repensar la dimensión política del Islam a partir de los conceptos gestados en su propio desarrollo. El concepto que la lengua árabe utiliza actualmente para designar al Estado (*al dawla*) adquirió importancia en el léxico político hasta el siglo II h / VIII n. e. sin designar tal concepto moderno, sino el de la dinastía o el reino, y su campo semántico pertenece a la idea de girar, cambiar y alternar, aludiendo así a la idea de la “rueda de la fortuna”, el azar que hace posible que unos cuantos obtengan el poder en un momento, para dárselo a otros en otro momento.³⁷² Esto implica que su uso está asociado fuertemente a un rostro específico de la realidad de lo político —el de la lógica del poder— que se hizo visible en un periodo determinado de la historia de la civilización islámica. Por más que el alcance teórico del concepto de Estado —acuñado por la ciencia política, la sociología y

³⁷² Cf. Mohamed Meouak, “Las instituciones políticas del Islam temprano. Notas sobre *Siyāda*, *Sulṭān* y *Dawla*”, en *Al-Ándalus Magreb: Estudios Árabes e Islámicos*, N. 8-9, 1, 2000-2001, p. 45 y ss.

la teoría del derecho— pretenda ser universal, está constituido en base a la experiencia política del llamado Occidente. Y no es que defienda una inconmensurabilidad entre culturas, pero las cuestiones de detalle son fundamentales para poner a prueba la potencia explicativa de los conceptos.

El reto que se plantea a todo investigador que trate de entender esta forma de comunidad está en que debe entender que la religiosidad es un fenómeno que le da cuerpo a lo comunitario no menos de lo que lo hace el ejercicio del poder mismo. No se excluye que la religión pueda ser un instrumento del poder, o que esté inserta en las relaciones de poder existentes en un grupo de seres humanos que la adopta, pero hay que comprender que no es eso lo que agota su capacidad de hacer comunidad. Y en este contexto, veremos cómo entendió Al Farabí la naturaleza política de la religión, y con ello del Islam, desde una perspectiva distinta a la de la identificación de lo político y el Estado.

3.1 La asociación y la ciudad

La argumentación de Al Farabí permite la reconstrucción de una posible línea de estudio que tuvo que realizar para comprender el sentido comunitario del Islam. En primer lugar, antes que hablar del caso específico del Islam, su reflexión la vierte sobre el aspecto genérico de lo religioso, y considera que esto tiene lugar en una primera suerte de comunidad ya establecida: “La religión consiste en opiniones y acciones, determinadas y delimitadas por reglas que promulga para una comunidad (*yam'*)³⁷³ su gobernante primero”.³⁷⁴ En este nivel ya opera la distinción teórica entre la comunidad y quien instituye la religión, en el que éste último tiene un papel central en tanto fundador.

Esto nos remite a la segunda parte del *Libro de las Letras*, donde Al Farabí trata —entre otras cosas— de aclarar el sentido histórico de la religión. Si bien, el contexto teórico en el que se desenvuelve este escrito es la del desarrollo de la lengua, es preciso mencionar que parte de la preocupación farabiana consiste en explicar una cierta distinción entre los miembros de una comunidad de acuerdo al tipo de conocimientos que tienen. Como vimos,³⁷⁵ la distinción entre el quehacer del lógico y la del gramático

³⁷³ Este vocablo literalmente significa “grupo”, “reunión (de individuos)” o “multitud”.

³⁷⁴ Al Farabí, *Libro de la Religión*, p. 73 [p. 135].

³⁷⁵ *Vid. supra*, pp. 89-99.

consistía en una diferencia en la relación que tenía cada uno respecto al pensamiento y la lengua; y precisamente, para Al Farabí esas diferencias de conocimientos entre los individuos tienen que ver con la manera en que lenguaje y pensamiento se entrelazan de diversas formas.

La distinción básica que hay en el texto es entre lo que denomina “la masa” (*al ‘awāmm*) y “la élite” (*al jawāṣṣ*), perteneciendo a ésta última los filósofos —y, por extensión, todos los que desempeñan un arte que les hace similares a ellos—³⁷⁶ y a aquella, el pueblo (*al yumhūr*). Esto es muy importante dado que Al Farabí va a indicar cómo es que la llamada élite no es algo originario dentro de las comunidades humanas. Dice que “las masas y el pueblo son anteriores en el tiempo a las élites”,³⁷⁷ y procede a examinar entonces cómo es que éstas se conforman en primer lugar. El desarrollo de los pueblos implicó históricamente un proceso en el que la emergencia de la filosofía depende de un estado de complejidad en el entretendido existente entre lenguaje y pensamiento, pues ello implica la formación de un tipo de conocimiento que hace que el filósofo se distinga del resto. Y la religión también es parte de este proceso, en cuanto que en ella se manifiesta también un cierto tipo de conocimiento. Pero lo importante ahora es que, al referirse a la anterioridad de la masa o el pueblo, Al Farabí está mostrando una dimensión fundamental de la vida humana; en primer lugar porque es para esa masa comunitaria que es fundada la religión; en segundo lugar, porque es con la formación de la propia masa que surge el lenguaje. Tanto la comunidad como el lenguaje son condiciones de posibilidad para que surja la religión. Y es en esa dirección como se orienta su explicación.

Al Farabí nos indica que la lengua responde a una necesidad de comunicar, primero por medio de señales, luego por medio de sonidos vagos y luego, poco a poco, con articulaciones de palabras.³⁷⁸ Pero, ¿de dónde le surge esta necesidad de comunicación al ser humano? Al Farabí nos dice:

Puesto que el hombre está en situación de carencia desde el principio en que es creado por naturaleza, se despierta y se pone en movimiento hacia aquello a lo que su movimiento le lleva más fácilmente de un modo innato, y en la forma en la que su movimiento le resulta fácil. Su mente [*nafs*]³⁷⁹ se despierta para saber, para pensar, concebir, imaginar, comprender, todo aquello para lo que está muy intensamente preparado por naturaleza, pues esto le es más fácil. Pone en movimiento su cuerpo y sus miembros allí donde éstos se dirigen de un modo

³⁷⁶ Cf. Al Farabí, *El Libro de las Letras*, pp. 61-62, entre estos “similares” al filósofo están los dialécticos, los creadores de leyes, los teólogos y los juristas, principalmente.

³⁷⁷ Cf. *ibid.*, p. 63.

³⁷⁸ Cf. *ibid.*, pp. 64 y ss.

³⁷⁹ Que antes que mente significa “alma”.

espontáneo, y según la forma cuya disposición es la más intensa, mayor y perfecta, pues esto también le es lo más fácil.³⁸⁰

Este movimiento que resulta “fácil” es explicado por Al Farabí de acuerdo a una disposición natural a ciertos actos. Unas líneas antes, refiere cómo las masas y el pueblo tienen una serie de capacidades —tanto corporales como anímicas— que comparten, siendo una de las causas de esto el tipo de lugar que habitan.³⁸¹ El desarrollo del lenguaje depende de las disposiciones corporales con las que se producen sonidos y articulan palabras. Además, en sentido estricto, un pueblo sólo lo es en la medida en la que los individuos comparten una misma lengua, es decir, es un grupo de seres humanos que han interactuado entre sí, produciéndolo.³⁸² De este modo, el lenguaje se nos presenta como un fruto de la acción humana.

Así, podemos remitir la necesidad de comunicación con la situación de carencia descrita en el pasaje citado. Si el lenguaje es resultado de una comunidad de disposiciones para emitir ciertos sonidos, el hecho de que un ser humano se dirija a otro no se explica tan sólo por su disposición natural, ya que algo le empuja a comunicar lo que está en su pensamiento. Podríamos decir que dirigirnos a los otros está dado por nuestra naturaleza, que nos resulta “fácil”, pero la intención que se presenta en aquél que quiere dar a entender a otro lo que uno piensa no se puede explicar como un movimiento “fácil” debido a que no es una pura inercia a lo que obedece tal intención. El propio texto lo señala: muchísimo desarrollo histórico del lenguaje es requerido para que tal ambición pueda ser cumplida. Lo que resulta fácil es la pronunciación de sonidos, no la determinación de los significados que debe comunicar la lengua. Sólo pensando en que la intención de darse a entender es un modo de subsanar tal carencia es como podemos comprender que el lenguaje forme a los pueblos. No es sólo mera habituación, por eso es que en cierto punto del desarrollo del pueblo ha de ser preciso alguien que legisle y ordene la lengua.³⁸³

Podemos complementar esto con un pasaje de *Principios de las Opiniones de los Habitantes de la Ciudad Virtuosa*, donde Al Farabí dice lo siguiente:

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 64.

³⁸¹ *Cf. ibid.*, p. 63.

³⁸² *Cf. ibid.*, pp. 67 y ss.

³⁸³ *Cf. ibid.*, p. 67.

El ser humano es de tal condición y naturaleza que, para subsistir y alcanzar su más alta perfección, tiene necesidad de tantísimas cosas que es imposible que viviendo uno aisladamente se ocupe de todas ellas; al contrario, necesita de compañeros, cada uno de los cuales se ocupe de algo que los otros necesitan. Uno cualquiera estaría en situación idéntica a la de otro cualquiera.³⁸⁴

Esta carencia de cosas para subsistir y perfeccionarse es lo que empuja al ser humano a comunicarse, pues todos padecen la misma carencia. Es obvio que en un primer estado, lo que exige la comunicación es la sobrevivencia, pues es la condición material más inmediata que debe ser resuelta en primer lugar. Un pasaje similar que se encuentra en el *Libro de la Política*, añade que el lenguaje es precisamente uno de los elementos que hace distinguirse a los tipos de comunidad denominados naciones y dice que la lengua, si bien es algo convencional, “tiene un cierto fundamento en las cosas naturales”.³⁸⁵ Esto coincide con lo señalado en el *Libro de la Letras*, pues las “cosas naturales” son aquellas disposiciones presentes en los órganos con los que se articulan los sonidos “fáciles” para un pueblo. Lo convencional obedece a la asociación entre sonidos y significados, así como las reglas con los que se conforman unidades de significado, sea por medio de partículas en una sola palabra, o por medio de la combinación de palabras dentro de un discurso. La necesidad de comunicación, pues, tiene como trasfondo la carencia natural que nos empuja a asociarnos. Y la lengua es el producto que tiende un lazo de comunidad entre varios individuos y que se refuerza según se desarrolla históricamente.

Ahora bien, Al Farabí señala que la asociación introduce un orden entre la diversidad de los individuos y la unidad de la comunidad. Podemos observar que esto se debe a que el estado de carencia exige que, para subsanarla en cada uno de ellos, exista una división de trabajo, ya que los seres humanos se asocian “para así poder encontrar en la labor de todos lo que necesitan para que cada uno subsista y obtenga la perfección”;³⁸⁶ en otras palabras, la asociación busca una ayuda mutua en el sentido de que hay un intercambio de bienes que cada individuo produce a fin de lograr, por un lado, la sobrevivencia y, por otro, la perfección.

³⁸⁴ Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. XXVI, p. 82.

³⁸⁵ Al Farabí, *Libro de la Política*, p. 41 [p. 95].

³⁸⁶ Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. XXVI, p. 82.

Para hacer inteligible este modo de pensar la comunidad —es decir, en torno a sus dos fines principales—, Al Farabí distingue siete diferentes tipos de comunidades o asociaciones:³⁸⁷

De este modo, se han formado diversas sociedades humanas: perfectas unas y las otras imperfectas. Las perfectas son tres: las mayores, las intermedias y las menores. La mayor es la reunión universal de todos los hombres que habitan la tierra, las intermedias son la congregación de un pueblo o nación (*umma*)³⁸⁸ en una parte de la tierra. Las menores están formadas por la gente de una ciudad en una parte de lo ocupado por una nación. Imperfectas son las sociedades formadas por una aldea, por un barrio de la ciudad, por una calle o por una sola casa (*manzil*).³⁸⁹

Las asociaciones imperfectas lo son, dado que “el bien más excelente y soberano y la perfección más alta se obtiene ya en primer lugar en la ciudad, pero no en las sociedades menores y más imperfectas”.³⁹⁰ Y esto es así pues se presupone que para alcanzar la máxima perfección debe hacerse por medio de la voluntad y la libertad. Al Farabí parece estar pensando en la forma en que es determinada la acción dentro de estas asociaciones. Ya mencionada la cuestión de la división de trabajo, podemos pensar que la repartición de actividades es insuficiente dentro de asociaciones menores como la casa o el barrio. Este sería un criterio puramente cuantitativo y económico, en el sentido de que una organización así formada no podría producir todo lo suficiente para una adecuada subsistencia debido al reducido número de sus integrantes.

Ahora bien, podemos pensar a la casa desde dos principales ángulos. En *Artículos de Ciencia Política*, Al Farabí llama nuestra atención sobre cómo ésta ya implica un tipo de orden y gobierno que rige a los individuos que la integran:

La casa (*al manzil*) consta de partes y grupos determinados, que la hacen próspera y floreciente. Son cuatro grupos: marido y mujer, amo y esclavo, padre e hijos, propiedad y propietario. El que gobierna estas partes y grupos, integrando unas con otras y uniendo a cada uno con el otro, de modo que resulte un todo común en acciones y en mutua ayuda para perfeccionar un solo fin y para completar la prosperidad de la casa con bienes y conservarlos

³⁸⁷ Los vocablos empleados por Al Farabí son *iytima'* (sociedad, reunión) y *yima'a* (comunidad, grupo).

³⁸⁸ No hay que confundir este uso del término con la *Umma* islámica o religiosa de la que hablamos al inicio de este capítulo. Al Farabí utiliza este vocablo para designar al “pueblo” o “nación”. Como señala Massignon, el vocablo árabe *Umma* apela a la madre (*umm*), a la tienda de la esposa del jefe tribal (Cf. L. Massignon, *op. cit.*, p. 30); por lo que puede conllevar la idea de la nación como liga o pertenencia de cuna por vía materna, y que posiblemente sugirió a Al Farabí su idea de que una de las diferencias específicas de estos grupos fuese la lengua (materna).

³⁸⁹ Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. XXVI, pp. 82-83. Cf. Al Farabí, *Libro de la Política*, p. 41 [p. 94]; pasaje en el que se encuentra una idéntica división de comunidades.

³⁹⁰ *Idem.*

para ellos, es el señor y gobernador de la casa; se le llama paterfamilias (*rabb al manzil*), y es en la casa lo mismo que el gobernante de la ciudad en la ciudad.³⁹¹

En este sentido, el gobierno debe integrar y ordenar las esferas del matrimonio, el trabajo (amo y esclavo), la familia y la propiedad, a fin de que en la acción conjunta les lleve a cumplir un solo fin para todos, en tanto que son parte de la unidad que es este tipo de asociación. El enfoque utilizado aquí trata de concentrarse en la casa como unidad, puesto que se habla de sus elementos y su funcionalidad. Tal unidad se ve manifiesta en el hecho de que la acción conjunta de cada uno de los elementos implique la perfección de un solo fin para todos, y de cómo ello implica la adquisición y conservación de beneficios igualmente para todos. Al interior de la unidad que es la casa, lo que se corrobora es la comunidad de un interés al que se llega por trabajo mutuo. Sin embargo, este interés común de los miembros de esta asociación básica tiene otra dimensión si tomamos en consideración la otra faceta de la casa que Al Farabí nos muestra. Lo que se nos dice de la casa no nos permite pensarla como unidad originaria de la sociabilidad humana, es decir, como la forma primigenia de asociación; más bien es la forma estructural básica de una forma más compleja de asociación. Esto quiere decir que no se piensa en la casa como algo abstracto, ni como si fuera una unidad que por mero agregado de otras unidades semejantes formase grupos más grandes. Lo que sugiere es tan sólo un análisis orgánico en el que al parecer, lo principal está en mostrar una co-implicación entre la casa y la ciudad análoga a la relación entre el todo y las partes:

La ciudad y la casa tienen, cada una de ellas, parecido con el cuerpo humano. Pues el cuerpo humano está compuesto de partes diferentes, determinadas en número, unas superiores y otras inferiores, adyacentes unas a otras y ordenadas en grado, que realizan cada una de ellas una determinada función, y cuyas funciones todas concurren en mutua cooperación para perfeccionar el fin en el cuerpo del hombre. Así también, la ciudad y la casa se componen, cada una de ellas, de partes diferentes, determinadas en número, unas inferiores y otras superiores, adyacentes las unas a otras y ordenadas en grados diferentes, que realizan cada una de ellas una determinada función independientemente, y cuyas acciones concurren en mutua cooperación para perfeccionar el fin en la ciudad o en la casa.

Ahora bien, como la casa es parte de una ciudad, y las casas están en la ciudad, sus fines también han de ser diferentes.³⁹²

³⁹¹ Al Farabí, *Artículos de Ciencia Política*, § 24, pp. 108-109 [p. 177].

³⁹² *Ibid.*, § 25, p. 109 [p. 178].

De este modo, la integración de la casa en la ciudad se muestra con la analogía entre cuerpo y ciudad, así como su aplicabilidad entre cuerpo y casa. Ya hacia el final del párrafo comentado con anterioridad, se habla de una similitud entre el “paterfamilias” y el gobernante de la ciudad. Aquí, sin embargo, se afirma una similitud y una desemejanza. Mientras que ambas, casa y ciudad, son como el cuerpo humano, compuesto de partes que cumplen con funciones y logran mantener la unidad orgánica, difieren en el fin al que tienden precisamente en la unidad de cada una. Si se toma a la casa como individuo, tendrá un fin específico, similar a la de cada función de los diferentes órganos corporales. Este fin propio de cada casa es lo que enuncia la otra perspectiva de su naturaleza, la que hace del interés común que se procuran sus miembros un interés privado. En efecto, si la unidad social básica es la casa, es a partir de ella como se comprenden las acciones al interior y al exterior; en el primer caso, las acciones individuales son coordinadas para lograr algo común, que beneficie a la casa como tal; en el segundo caso, el fin de la casa no es el fin de la unidad más grande que es la ciudad, hay una discontinuidad en la formación de lo que supone una interrelación comunitaria, pues lo que se deja traslucir aquí es que es el fin que congrega a diferentes individuos en una formación de comunidad. De la misma forma en la que un fin identifica a los miembros de una casa, otro identifica a los miembros de una ciudad.

Podemos pensar en que cada casa lo que debe solventar es su sobrevivencia y procurarse su “prosperidad”, ahí se funda la aplicación del interés propio; porque la sobrevivencia y la prosperidad puede implicar que su realización se dé incluso a costa de pasar por encima de la prosperidad y sobrevivencia de otras casas. Es en ese sentido como la perfección del fin de la casa sólo exige una autorreferencialidad en la medida de que sólo debe tener como punto base a la unidad de la propia casa. Mientras los miembros de la casa realicen ese fin, la lógica de la casa estará cumplida. En ese sentido, la limitación propia de la casa no sólo está dada por la limitación productiva, sino también por la dinámica de su proceder, es decir, por su acción orientada por el interés propio.

La dinámica del interés propio puede suponer un obstáculo a la asociación que exige la condición de carencia del ser humano. Es claro que en la persecución del interés propio, la procuración de una relación de reciprocidad que exige la asociación puede quedar fracturada; si se privilegia la obtención de aquello que uno mismo se ha puesto como fin, entonces la asociación se torna desigual y, desde esa perspectiva, aquél con el que nos asociamos se convierte en un instrumento del que podemos servirnos

para alcanzar nuestras metas, pero al cuál no debemos ninguna retribución. De otra manera, la propia diversidad de los fines que el interés propio implica puede conllevar simplemente la inexistencia de un lazo que interrelacione a las diferentes casas. En este contexto, retomamos lo que Al Farabí dice:

[...] estos diferentes fines, cuando son perfectos y están bien combinados concurren en mutua cooperación para perfeccionar el fin de la ciudad. También en esto se parecen al cuerpo, pues cabeza, pecho, vientre, espalda, brazos y piernas son al cuerpo lo que las casas de la ciudad son a la ciudad. La función de cada uno de los miembros principales es distinta de la función del otro, pero las partes de cada uno de estos miembros principales, mediante sus distintas acciones, ayudan a perfeccionar el fin de ese miembro principal; luego, de los distintos fines de los miembros principales, cuando se han perfeccionado, y de sus diferentes funciones se consigue la cooperación para perfeccionar el fin de todo el cuerpo. Similar es la situación de las partes de la casa respecto de la casa y la situación de la casa respecto de la ciudad, de modo que todas las partes de la ciudad, mediante su asociación, son útiles para la subsistencia de unas por medio de otras, tal como sucede con los miembros del cuerpo.³⁹³

Es así que estos potenciales obstáculos de la diversidad de fines pueden ser superados si a los fines particulares se les “combina” de manera adecuada. La analogía que sostiene el filósofo entre el cuerpo, las casas y la ciudad es interesante porque indica dos tipos de relaciones que pueden estar involucradas en esta combinación. Por un lado habla de las partes en un sentido material, en el que las relaciones están puestas por la integración orgánica de los miembros en el cuerpo. Esto me parece muy importante en la medida en la que nos deja claro que Al Farabí analiza aquí a la casa como un tipo de asociación que no podría existir aislada de un cuerpo social más grande, de manera similar como una mano no existe fuera del cuerpo humano. La casa entonces está sujeta a la circunstancia en la que sólo puede tener existencia formando parte de un conjunto más grande. De este modo, vemos una condición material que supone un límite para el interés particular de la casa, pues está inmersa en un entramado de relaciones de una asociación mayor;³⁹⁴ además, es ineludible para la casa resolver cómo lidiar con la multiplicidad de fines que no coinciden con el suyo y que incluso pueden ser antagónicos. Podríamos decir que la analogía corporal implicaría de suyo que, de igual forma que la cabeza, las manos y los pies no pueden conllevar oposición —en el sentido

³⁹³ *idem.*

³⁹⁴ Que puede ser la ciudad, el barrio o la aldea; advertimos que el barrio mismo no puede a su vez subsistir sino integrado en un grupo mayor. Una aldea, por otra parte, aunque esté integrada en una nación (Al Farabí habla expresamente de que la aldea es exterior a la ciudad) existe en sí misma como unidad.

de que la mano no desempeña una acción que dañe o aniquile la pierna o el ojo— las casas no podrían dañarse las unas a las otras, por la inexistencia de una disposición a accionar unas contra otras. Sin embargo, aquí es donde hay que recordar un matiz introducido por el propio Al Farabí en *Principios de las Opiniones de los Habitantes de la Ciudad Virtuosa*, donde hace la analogía entre el cuerpo y la ciudad:

Pero es de advertir que los miembros del cuerpo humano son naturales y las disposiciones que tienen son potencias naturales, mientras que los elementos que integran la ciudad, aunque sean naturales, sin embargo, las disposiciones y hábitos en cuanto trabajan en favor de la ciudad no obran como naturales, sino como voluntarios, porque, aunque pueden ser naturalmente partes de la ciudad, si bien de diferente modo, hacen los hombres, unos en favor de otros, una cosa y no otra, sin embargo no son parte de la ciudad por esas propiedades y disposiciones solamente, sino también por los hábitos voluntarios que han adquirido, por ejemplo, los de las artes y cosas parecida.³⁹⁵

De este modo, podemos retomar la otra característica importante que en el § 25 de los *Artículos de Ciencia Política* se enuncia, a saber, la funcionalidad de cada miembro corporal en analogía con las acciones de cada elemento de la casa y de la ciudad. En el pasaje anteriormente citado, la distinción entre potencias naturales y potencias voluntarias conlleva que a su vez se establezca la diferencia entre acciones naturales y voluntarias. En el § 25 se menciona la acción respecto a fines; es ahí donde la acción voluntaria se distingue de la natural: mientras que ésta última se ve sometida a la dinámica física de la naturaleza para tener lugar o no, implicando una suerte de ordenación ya acotada para su accionar —por ejemplo, la reacción del brazo a alejar algo que infunde dolor en alguna otra extremidad o parte del cuerpo— las acciones voluntarias, por su parte, no tienen un margen de obligatoriedad, ya que bajo algunas circunstancias dadas deban tener lugar necesariamente. La acción natural depende directamente del poder que está impreso en lo natural, un poder que no puede alterarse y cuyas dinámicas marcan cauces específicos por los cuales la acción cobra realidad. La acción voluntaria depende también de un poder, pero éste puede ser modificado, cualitativa y cuantitativamente. Lo importante es que dentro de la dinámica voluntaria del interés propio, es posible encontrar una combinación adecuada en la que se coordine un fin propio, perfeccionado, con el resto y que, por ende, la diversidad de fines no implique la pérdida de relaciones sociales o de destrucción mutua. Pero así como está abierta esa posibilidad, también está abierta la contraria, la de que se forme tal tensión

³⁹⁵ Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. XXVI, pp. 84-85.

irresuelta entre los diferentes fines particulares. El espectro más amplio de posibilidad que posee la acción voluntaria deja abierta la posibilidad de que un gobierno guíe a las partes de la ciudad hacia una combinación que permita “la subsistencia de unas por medio de otras”.

Es por esto que la intención de hacerse entender a la que aludíamos antes es tan importante e implica un constante desarrollo. La lengua se ve inmersa en esta situación en la que se juega la comunidad, y es un cauce con el que se puede construir un gobierno que permita la coordinación de los elementos de la ciudad, como venimos comentando. Este es uno de los puntos importantes de la reflexión farabiana sobre la comunidad; lo que se aclaró en este análisis es que la comunidad debe ir más allá del interés propio, sin que ello signifique la omisión de éste último. La aparición de los actos voluntarios implica precisamente en moverse hacia los fines que le asienta el interés particular pero sin perder de vista la necesidad que se tiene de los demás para una adecuada subsistencia en común. Y aquí el lector sin duda recordará que Al Farabí también puso como condición para la vida ciudadana que existiese libertad, libre arbitrio.³⁹⁶ Pues una cosa es la subsistencia de la ciudad como un todo y otra el logro y perfeccionamiento del fin de la ciudad, es decir, la felicidad.

Por lo tanto, es preciso examinar los elementos involucrados en la perfección de tal fin. Esto no nos llevará a describir las soluciones del propio Al Farabí, sino a plantear de manera más precisa el problema de cómo es que se puede lograr la felicidad. Pero antes de pasar a ello, es conveniente reiterar que la reflexión farabiana sobre lo comunitario de la religión conllevó, como lo hemos tratado de esbozar en este apartado, llegar hasta 1). La tesis de que la religión no funda una comunidad,³⁹⁷ aunque será edificada para ella; y 2). La tesis de que toda comunidad, o mejor dicho, asociación pre-existente a la religión es una respuesta que el ser humano da al estado de carencia en el que vive naturalmente. Teniendo estas dos tesis en mente, no nos parecerá complejo entender por qué analizar la cuestión de la ciudad se convirtió en algo central en el pensamiento farabiano. Si arroja como tesis que la ciudad es el primer modo perfecto de comunidad humana, de lo que se trata es de pensar precisamente cómo es que llega a tener lugar y si es que la religión tiene un papel en ello, o cuál es su lugar dentro de los modos de asociación. Esto teniendo en cuenta precisamente que Al Farabí habla de otros tipos de comunidad perfecta, entre las que está la reunión de todos los habitantes

³⁹⁶ Cf. Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. XXVI, p. 83.

³⁹⁷ En este contexto entendida como grupo de gente reunida socialmente.

de la tierra, un ideal al que aspira toda religión. Y de esta manera, volvemos a ver cómo resurge la cuestión de la universalidad de la comunidad religiosa en el horizonte problemático.

3.2 El alma de la Ciudad

Podemos ver más nítidamente esa idea acerca de que la ciudad es un modo de vida. Un modo de vida encarnado en los habitantes, en la gente.³⁹⁸ Como vida es experiencia y como experiencia se concreta en hábitos y acciones que le dan realidad a nuestro ser. Porque si la asociación es una respuesta para subsanar la carencia, al hacerlo le da realidad a una forma de nuestra existencia, incide en ella. Y si hablamos de cómo la vida humana es transformada al tiempo que no deja su humanidad, sino que la perfecciona, podemos pensar en que es preciso pensar cómo esta vida, esta experiencia, estos hábitos vitales, pueden conllevar tal transformación. Pues la vida en la ciudad cuenta con la transformación de una vida atada a los deseos o apetencias en una vida libre, y de ésta en una vida virtuosa, para finalmente resolverse como vida feliz. En este sentido, la clave para pensar las transformaciones de la vida humana debe buscarse en las obras que hablen sobre este modo de vida que es la ciudad, en la que se juega nuestra felicidad y nuestra desgracia.

*

Ahora bien, con respecto a las obras de las que disponemos para interpretar el pensamiento farabiano, dos son muy importantes para pensar lo que la ciudad implica como modo de vida. Ambas obras ya las hemos citado y, de hecho, les hemos dado un lugar importante en el marco de interpretación debido a su carácter tardío en la obra farabiana.³⁹⁹ Los textos son *Principios de las Opiniones de los Habitantes de la Ciudad Virtuosa* y el *Libro de la Política*. En torno a estos escritos, existe una interpretación más o menos reciente de un eminente investigador del pensamiento farabiano, Muhsin

³⁹⁸ Vid. *supra*, p. 83.

³⁹⁹ Vid. *supra*, pp. 89-90.

Mahdí, que formula importantes preguntas respecto a éstos, pero cuyas respuestas no me parecen satisfactorias.

De manera resumida, Mahdí se pregunta porqué estas dos obras son tan similares y a su vez tan diferentes; su estructura es similar, dado que comienzan con temas no políticos pero que derivarán en el tema de la ciudad y de la felicidad, y concluyen con una especie de clasificación de las ciudades “no virtuosas”. En ese sentido, mezclan una parte “cosmológica” y otra política,⁴⁰⁰ que hace que nos preguntemos qué tan interconectadas están estas dos partes del entramado conceptual. Mahdí se apoya en textos como el capítulo V del *Catálogo de las Ciencias* y el *Libro de la Religión* para argumentar que Al Farabí —al hacer objeto de la “Ciencia Política” una investigación sobre el cosmos, el cuerpo y la ciudad, “con el fin de sacar a la luz algunos aspectos o características particulares que están *en ellos*”—⁴⁰¹ redactó estos dos libros como modelos posibles de construcción de una ciudad, utilizando para ello la “exposición más probable del cosmos”. Para Mahdí, el sentido de las similitudes de ambos textos está entonces en que son propuestas de formación de la ciudad según el modelo del cosmos o del cuerpo humano. Lo que a su vez le hace concluir que tales “epístolas” —como las llama—, “dirigidas a ciudadanos ilustrados de la comunidad musulmana, a potenciales filósofos y gobernantes”,⁴⁰² no contienen su verdadera enseñanza metafísica ni “científica” o física, sino que son precisamente textos cuya misión era la divulgación o ejemplificación de una forma de realización de la virtud en la vida civil.⁴⁰³

Tal tesis me parece equivocada, en primer lugar, porque está motivada por la dificultad que el lector moderno tiene con respecto al contenido inicial de ambos escritos. Mahdí alude a ello cuando dice “es evidente que cualquier niño sabe que los principales aspectos de la cosmología y la biología de esas dos obras han quedado pretéritas con el uso del telescopio y del microscopio, por no mencionar otros instrumentos más recientes”.⁴⁰⁴ Aun cuando él se percató que en el fondo el gran tema que puede esclarecer la estructura de estos textos es “la relación entre ciencia y política”,⁴⁰⁵ su reserva ante la pretendida “cientificidad” de esas dos primeras partes de los escritos —o mejor dicho, a la validez para los estándares científicos

⁴⁰⁰ Cf. Muhsin Mahdí, *Alfarabi y la Fundación de la Filosofía Política Islámica*, pp. 29-31.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 30. Sin duda se refiere a la idea de que la Ciencia Política “da a conocer los grados de las cosas que hay en el universo y, en general, los grados de los seres” (Al Farabí, *Libro de la Religión*, p. 89 [p. 155]). Pero como veremos más adelante, esto tiene otro sentido que el que toma aquí Mahdí.

⁴⁰² Mahdí, *Ibid.*, p. 85.

⁴⁰³ *Idem.*

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 31.

contemporáneos— le obliga a sostener que tales partes no se vinculan a ninguna tesis sostenida verdaderamente por Al Farabí, al mismo tiempo que alteran el sentido y uso de tales textos.

En segundo lugar, el contenido del capítulo V del *Catálogo de las Ciencias* y del *Libro de la Religión* no excluyen definitivamente que podamos hablar de las partes “cosmológicas” de ambos textos como parte constitutiva del pensamiento farabiano; en tercer lugar, una lectura cuidadosa y detallada del *Libro de la Política* y de *Principios de los Habitantes de la Ciudad Virtuosa* permite advertir que las diferencias son claras, pero que entre ambas obras hay un nexo de complementariedad, no hay una relación ni de contradicción ni de diferencia radical. Finalmente, podríamos pensar con Mahdí que Al Farabí usa la “explicación” aristotélico-ptolemaica sin afán de concederle un carácter “científico”, en el sentido de que hubiese explicado definitivamente la naturaleza del universo. Sin embargo, sería necesario explicar por qué hace ese uso de una filosofía (la aristotélica) que según él se construyó con un método demostrativo y que en obras como *Filosofía de Aristóteles* y *La Adquisición de la Felicidad* da la impresión de que es asumida como una filosofía verdadera.⁴⁰⁶

Lo primero que hay que hacer es recordar los títulos de las obras en cuestión. En primer lugar está *Principios de las Opiniones de los Habitantes de la Ciudad Virtuosa*. Este título deja claro el hecho de que su tema principal son las *opiniones* de los habitantes de la Ciudad Virtuosa, que están explícitamente desarrolladas en los últimos capítulos de la obra. Lo que nos queda como incógnita es ¿a qué se refiere con principios?, ¿cuáles son éstos? Para Gómez Nogales,⁴⁰⁷ tales principios están contenidos en los primeros inteligibles a los que se alude en el final del capítulo XXII:

Los inteligibles primeros comunes a todos los hombres son de tres clases: la primera contiene los principios de los oficios prácticos;⁴⁰⁸ la segunda, los principios de lo honesto y lo inhonesto⁴⁰⁹ en las cosas que el hombre debe hacer; la tercera, los principios útiles para comprender las maneras de ser de los seres cuya existencia no puede ser objeto de una acción humana, dando a conocer sus principios y sus grados, v.gr., el conocimiento de los cielos, de

⁴⁰⁶ Cf. Ömer Mahir Alper, “Al-Fārābī’s interpretation of Aristotle as an authority in the Philosophy”, en *Istanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Núm. 15, 2007, pp. 131-152.

⁴⁰⁷ Cf. Salvador Gómez Nogales, “Papel de la educación en el sistema filosófico-religioso de Al Fārābī” en *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica: (1980)*, pp. 243-244.

⁴⁰⁸ Manuel Alonso traduce “de la geometría” porque el editor prefiere la lectura de los manuscritos “*al handasa al ‘ilmīyya*”; como hace notar Rafael Ramón Guerrero, la alternativa “*al mihan al ‘amaliyya*” que se encuentra en otros manuscritos parece ser preferible (Cf. Rafael Ramón Guerrero, “Razón práctica e intelecto agente en Alfarabí”, en *Tópicos*, 18, 2000, p. 89, n. 50).

⁴⁰⁹ En realidad Al Farabí dice “*al yamīl wa al qabīh*”, es decir “lo bello y lo feo”.

la Causa Primera y de los demás principios últimos y lo que debe su origen a esos principios.⁴¹⁰

Esto va de acuerdo con la caracterización, que se encuentra al inicio de *La Adquisición de la Felicidad*, de estos inteligibles como las “virtudes teóricas” (*al faḍā’il al nadariyya*) que son base de conocimiento (*al ‘ilm*), creencias (*al i’tiqād*) u opiniones (*al ra’y*), a las cuáles se llegan por medio de aprendizaje, investigación y meditación.⁴¹¹ Pero en este caso, sorprende que un escrito redactado para explicar estos principios los mencione de una manera tan breve.

Por el contrario, si atendemos la noción misma de principios, tenemos que Al Farabí distingue entre principios de enseñanza (*mabādi’ al ta’līm*), que es definida como “aquellos que son clarificadores del conocimiento y que son las pruebas (*al dalā’il*)”,⁴¹² y los principios de existencia (*mabādi’ al wuyūd*), que son identificados con las causas (*al asbāb*).⁴¹³ Ahora bien, desde esta perspectiva, los principios se refieren a las determinaciones, ya sea del conocimiento o de la existencia de las cosas, considerando que hay principios que son simultáneamente de ambos tipos. Las pruebas a las que Al Farabí se refiere en este pasaje son demostraciones que afirman la existencia de una cosa.⁴¹⁴ En ese sentido, determinan el conocimiento porque todo conocimiento de algo implica el conocimiento de sus causas, pero éste a su vez presupone el conocimiento de la existencia de la cosa. Y la existencia de la cosa es cognoscible, o bien, por la experiencia de ella, o bien, por demostración.

Además, los principios de existencia determinan de otra forma nuestro conocimiento, a saber, en la medida en la que nos explican por qué existe algo, no sólo el hecho de que exista. En la *Adquisición de la Felicidad*,⁴¹⁵ Al Farabí muestra cómo pueden diferir o coincidir los principios de enseñanza y los principios de existencia, con lo cual desarrolla la distinción aristotélica entre lo “cognoscible para nosotros” y lo “cognoscible en sí”.⁴¹⁶ Lo que muestra es que lo que en sentido ontológico es un

⁴¹⁰ Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. XXII, p. 70.

⁴¹¹ Cf. Al Fārābī, *Kitāb taḥṣīl al sa’āda*, p. 26 [p. 13].

⁴¹² Al Farabí, *Kitāb al burhān*, apud Ya’far al Yasin, *Al Fārābī fī hudūdihī wa rusūmihi*, p. 503.

⁴¹³ *Idem*; Cf. Al Fārābī, *Kitāb taḥṣīl al sa’āda*, p. 30 [p. 15], donde Al Farabí dice que los principios de existencia son cuatro: “el qué [*madā*], el porqué [*bimadā*], y cómo es la existencia de la cosa —y si es que tiene un solo significado— el desde qué es [*‘ammadā*] su existencia y el para qué [*limadā*]. Y hablamos del desde qué es su existencia ya sea para referirnos a los principios agentes [*al mabādi’ al fā’ila*], ya sea a los elementos [*mawwad*]”. Entonces vemos que se refiere a las cuatro causas que distinguió Aristóteles.

⁴¹⁴ Cf. Majid Fakhry, *Al Fārābī. Founder of Islamic Neoplatonism*, p. 69.

⁴¹⁵ Cf. Al Fārābī, *Kitāb taḥṣīl al sa’āda*, pp. 29-47 [pp. 15-25].

⁴¹⁶ Cf. Aristóteles, *Física*, I, 1, 184^a 17.

principio —o en estos términos, lo que es un principio de existencia— (Dios, por ejemplo), no es cognoscible para nosotros de manera fácil ni evidente a no ser precisamente por una larga reflexión e investigación hecha a partir de los conocimientos primeros. En cambio, cuando se elabora una demostración de la existencia de esos principios,⁴¹⁷ éstos se transforman en principios de enseñanza a partir de los cuáles la reflexión se desarrolla deductivamente, a partir de ellos.

Sin embargo, esto es desde la perspectiva de la demostración. La propia distinción entre ambos tipos de principios deja claro que en el proceso de conocimiento, los principios de enseñanza pueden referirse a los datos que, por medio de la experiencia, nos informan que existe alguna cosa dada.⁴¹⁸ Si podemos aceptar la tesis de Gómez Nogales sobre que los primeros inteligibles podrían ser principios (de enseñanza) para la formación de opiniones, no podemos concluir que sean los únicos principios en la medida en que también podemos encontrar sus determinaciones ontológicas, aquellas que les dan el contenido y la existencia como una forma de saber. Me parece que podríamos pensar en todo el tipo de causas que determinan la formación de las opiniones, pero quisiera arriesgar una hipótesis personal.

Dos características resaltan en el texto farabiano: la primera es que comience con un tratamiento amplio (nueve capítulos) del Ser Primero; la segunda es que el tema que ocupa más amplitud después de aquél es el del alma humana y sus potencias (cuatro capítulos, pero de los que dependerá gran parte del contenido de capítulos posteriores). En ese sentido, ¿qué es lo que liga a estos dos temas con las opiniones que poseen los habitantes de las ciudades virtuosas? Para responder esto primero debemos remitirnos a la caracterización de estas opiniones como imágenes de los conocimientos que los habitantes de la ciudad deben tener.⁴¹⁹ Es muy importante indicar que en este pasaje Al Farabí parte de la distinción entre lo que es conocido por medio de demostración y lo que no lo es, para tener claro que alude a la opinión sin nombrarla. En efecto, él sólo dice que hay estas dos formas de conocimiento, pero no que el que se sirve de imágenes sea la opinión, eso podemos más bien inferirlo de dos puntos. En primer lugar, indica que el carácter de estas imágenes es que unas son “muy próximas a las cosas”, otras lo son menos y otras están muy alejadas. De aquí concluye:

⁴¹⁷ Partiendo de los primeros inteligibles a los que hemos hecho alusión ya.

⁴¹⁸ Cf. Al Farabí, *The Philosophy of Aristotle*, p. 84.

⁴¹⁹ Cf. Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. XXXIII, pp. 109-110. Lo que debe saber cada habitante de la Ciudad Modelo o Virtuosa son, de manera resumida, la naturaleza del Ser Primero, la estructura del universo y sus principios, la naturaleza del ser humano, el conocimiento de la verdadera felicidad y de la Ciudad Virtuosa.

Tales cosas se las representa cada Nación [*Umma*] y aún los habitantes de cada ciudad mediante las imágenes que más y mejor conocen. Pero tal vez varían mucho o poco esas imágenes según las Naciones, de manera que unas Naciones representan de un modo distinto de como las representan otras. De donde puede ocurrir que Naciones Modelo y Ciudades Modelo difieran en la religión [*milla*], a pesar de que todos busquen una misma felicidad y todos intenten un mismo fin.⁴²⁰

Por ello podemos pensar que a lo que se refiere este pasaje es que esas imágenes son las opiniones que integran la religión y que en el *Libro de la Religión* se dice que deben ser, o bien verdad o semejanza de verdad.⁴²¹ Por otro lado, el texto de *Principios de las Opiniones de los Habitantes de la Ciudad Virtuosa* expone que estas imágenes son otorgadas por el fundador de la religión a los hombres “incapaces” de conocer mediante el intelecto. Ello nos remite a la idea de que las opiniones de la religión no sólo lo son en tanto imágenes sino por haber sido legadas por otro. En efecto, en los *Artículos de Necesario conocimiento para quien se inicie en el Arte de la Lógica*, Al Farabí dice que la opinión es uno de los tipos de conocimiento que no es obtenido por demostración porque “son garantizadas por alguien que es tenido por bueno, o las que establece alguien que es tenido por bueno”.⁴²² Esto significa que no sólo su carácter de símil, sino la forma en como es obtenido un conocimiento es lo que caracteriza a la opinión. Pero lo que se pone en juego en este pasaje es la verdad de la opinión, en tanto que su cercanía imaginaria a los conocimientos intelectuales de las cosas necesarias para los habitantes de la ciudad virtuosa.

Esto tiene qué ver con el tema del Ser Primero en tanto que éste es definido como un ser verdadero (*al haqq*):

La verdad (*al haqqīqa*) de una cosa es su entidad propia (*al wuyūd al jaṣṣ*). La entidad más excelente es aquella cuya valía proviene de sí misma y de su razón de ser. Lo verdadero también se predica del inteligible con el que el conocimiento existe *in actu* devine conforme (encontrado con) en cuanto ambos mutuamente se corresponden. De este ser en acto, en cuanto es inteligible y entendido, se dice que es verdadero, mientras que en cuanto relacionado con la esencia sin referirse al inteligente, se dice que es ente. De dos maneras, pues, se predica del Ser Primero lo verdadero [*al haqq*]: en primer lugar porque su entidad es la más perfecta

⁴²⁰ *Ibid*, pp. 110-111.

⁴²¹ Cf. Al Farabí, *Libro de la Religión*, p. 77 [pp. 140-141].

⁴²² Al Farabí, *Artículos de Necesario conocimiento para quien se inicie en el Arte de la Lógica*, p. 146. Esto además nos hace entender la expresión del *Libro de la Religión* de que tales opiniones son o verdad o semejanza de verdad, pues si las opiniones sólo consistieran en ser imagen de la verdad tal afirmación sería absurda.

de todas, en segundo lugar, en cuanto cognoscible [...] Su verdad [*haqīqa*] no puede ser otra cosa que su ser real *in actu*.⁴²³

En este sentido, dos formas de la verdad están en juego, como cognoscibilidad y como existencia. El texto citado deja traslucir que en última instancia el aspecto cognoscitivo depende del aspecto ontológico, pues sin un ser que exista, no podría haber conocimiento. Sólo en el Ser Primero coincide la existencia, el objeto de conocimiento y el conocedor. Esto implica que al pensar en la opinión como cognoscibilidad imaginativa podamos ser capaces de remitirla al nivel existencial desde dos horizontes: el primero, el del contenido, el de lo existente sobre los que versa tal conocimiento; el segundo, el que versa sobre el conocedor. Puesto que los capítulos del escrito explican cada una de las cosas que son contenido de estas imágenes de la opinión, queda ver que el conocedor de éstas no es otra que el alma humana.

Mi hipótesis consiste en postular que los principios de las opiniones de los habitantes de las ciudades virtuosas son 1) en el aspecto cognoscitivo, los inteligibles primeros que bien señala Gómez Nogales; 2) en el aspecto existencial, todo aquello que es contenido de conocimiento, que se enuncia al inicio del capítulo XXXIII, y que está descrito y explicado en los capítulos del texto; y 3) en el aspecto del conocedor, el alma humana, entendida como aquello que produce imágenes que portan una cierta verdad o conocimiento. De los tres tipos de principios, igualmente importantes, me parece que sobresale el del alma humana; en primer lugar, porque no hay opiniones sino para los seres humanos; en segundo lugar, porque el alma recibe los primeros inteligibles y, en tercer lugar, porque el sentido vital de la opinión⁴²⁴ vincula fuertemente los dos temas más importantes del libro.

El Ser Primero también es llamado un ser vivo:

El Ser Primero es un ser vivo y aún la misma vida. Con estos dos vocablos no designamos dos esencias sino una sola y misma esencia. El concepto de ser vivo indica el ser que entiende el mejor inteligible con el mejor de los entendimientos, o sea, que conoce el mejor de los cognoscibles con el acto cognoscitivo más excelente, como entre nosotros los hombres primariamente se dice que es ser vivo cuando percibe el más hermoso perceptible con la más excelente percepción. De nosotros los hombres predicamos la vida cuando percibimos los sensibles —que son los mejores perceptibles—, mediante una sensación —que es la mejor percepción—, y mediante las mejores facultades perceptivas —que son los sentidos. Pues bien, el ser que sea el más excelente entendimiento para conocer y entender el mejor inteligible con el acto cognoscitivo más noble, será el más digno de llamarse ser vivo, porque

⁴²³ Cf. Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. V, pp. 14-15.

⁴²⁴ Que, como hemos visto en la primera parte del segundo capítulo, configuran formas de vida.

en tanto entiende en cuanto es entendimiento. Y así en él se identificará el que entiende y el entendimiento, el cognoscente y el conocimiento. De este modo, las expresiones ser vivo y vida designan una misma cosa.⁴²⁵

Vemos que la vitalidad está definida en términos de perceptualidad. Un ser vivo implica percepción, por eso la consideración central del texto es la opinión como percepción de las cosas necesarias para la vida en la ciudad. Precisamente es esto lo que nos impide concluir que el texto de *Principios de las Opiniones de los Habitantes de la Ciudad Virtuosa* sólo tiene, como marco teórico, una teoría del conocimiento que evalúe la opinión y el conocimiento de los fundadores de la religión en la Ciudad Virtuosa, de modo que pudiésemos indicar, como David C. Reisman, que el sentido del texto es marcar los criterios de corrección del pensamiento.⁴²⁶ Como percepción, la vida no sólo conlleva advertir un objeto de conocimiento, sino también una cierta complacencia respecto a ese objeto. A ello alude la caracterización de una percepción de lo perfecto en tanto hermosura. Y a partir de este marco de complacencia o fruición, la cualificación de la vida que se lleva, de la existencia que se transforma en existencia feliz.⁴²⁷ Las opiniones verdaderas que hay en la Ciudad Virtuosa, por ende, no sólo implican una percepción figurada, similar o metafórica de la verdad inteligida, implican ante todo la gestación de una vida feliz, a través de la transformación de la sensibilidad del alma humana.

**

Plantear que el alma humana es lo principal en la temática de este texto nos hace recuperar la fuerza que tiene el pensar no sólo en el alma humana como alma individual, sino también como alma colectiva. Un alma de la ciudad permite pensar en una unidad

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁴²⁶ Cf. David C. Reisman, "Al Fārābī and the philosophical curriculum", en Peter Adamson/ Richard C. Taylor, eds., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, p. 68.

⁴²⁷ Al Farabí, *La Ciudad ideal*, Cap. VI, pp. 19-20 : "El placer con el que se complace el Ser Primero, es un placer cuya esencia nosotros no podemos comprender como que no podemos comprender la intensidad de su grandeza más que mediante alguna analogía y refiriéndolo al placer que nosotros experimentamos cuando lo que para nosotros es muy perfecto y esplendoroso, lo percibimos con una percepción muy alta y cumplida, ya mediante una sensación, ya mediante la imaginación, ya mediante el conocimiento intelectual [...] Comparar la percepción y ciencia del Ser Primero respecto de lo más excelente, hermosos y esplendoroso de su esencia con nuestra percepción más hermosa y espléndida es comparar el gozo, placer y felicidad del Ser Primero con el gozo, placer y felicidad que nosotros sentimos".

vital dentro de ella. Y es interesante plantear que así se puede hacer una analogía del alma humana, que conserva una unidad que integra sus distintas potencias, y la de la ciudad que integra las diferencias en capacidades de los habitantes de las ciudades. Nos permite pensar que la ayuda mutua puede arraigar vitalmente la unión entre los habitantes de una ciudad para conseguir un fin, a pesar de las diferencias en especie, cantidad y cualidad de los ciudadanos. Esto implica que estamos ante un carácter unificador que posibilita pensar cómo es que podemos establecer un ordenamiento de la vida, en tanto que es coordinación de las potencias anímicas de los habitantes. Incluso que dentro de la vida en la ciudad es indispensable un trabajo espiritual, ético-político, que conlleva querer no sólo el bien propio, sino el de todo ciudadano. Ahí es donde se reconoce el paso definitivo de la mera asociación —en la que interviene el interés propio de subsistir— hacia lo político, en el que la asociación no sólo implica la procuración del bien particular sino el del bien de aquellos con los que se vive. Esta ayuda mutua es precisamente la que hace aparecer una relación de amistad entre los ciudadanos, porque en ella se ve implicada la virtud, la utilidad y la complacencia en la vida social.⁴²⁸ En este sentido, la Ciudad Virtuosa implica una comunidad de virtud, y ésta depende de una comunidad de opiniones y acciones:

En esta ciudad virtuosa la amistad se da primeramente por compartir la virtud, y esto se adquiere por participar en las opiniones y en las acciones. Las opiniones que deben ser compartidas son tres: sobre el comienzo, sobre el final y sobre lo que media entre ellos. La conformidad de opinión respecto al comienzo consiste en la conformidad de sus opiniones sobre Dios Altísimo, los seres espirituales, sobre los hombres piadosos que fueron modelo, sobre cómo comenzó el universo y sus partes, cómo llegó a ser el hombre, luego los grados de las partes del universo y la relación de unas con otras, su situación respecto de Dios Altísimo y respecto de los seres espirituales, y luego la situación del hombre respecto de Dios Altísimo y respecto de los seres espirituales. Este es el comienzo, El final es la felicidad. Lo que media entre ellos son las acciones por las que se obtiene la felicidad.⁴²⁹

Por eso, esta amistad no está garantizada únicamente por la comunidad de opiniones. Al Farabí dice que frente a la comunidad de tales opiniones, hay gentes que siempre pueden asumir una actitud que sólo viese en ellas instrumentos aptos para procurarse sus propios fines.⁴³⁰ El tránsito desde las creencias hasta la felicidad, cuyo “intermedio” son las acciones, es lo que requiere de una disciplina ético-política, una especie de arte espiritual que haga que la virtud adquiera realidad en los actos. En una

⁴²⁸ Cf. Al Farabí, *Artículos de Ciencia Política*, § 61, p. 125 [pp. 198-199].

⁴²⁹ *Idem.*

⁴³⁰ Cf. Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. XXXIII, pp. 111-112.

dimensión ontológica, justo de lo que se trata es de darle existencia a la virtud mediante los actos, ya sean cognoscitivos o prácticos, ya sean psíquicos o corporales. Lo mismo que para el caso de un alma particular, el alma de la ciudad participa de diferentes potencias que pueden implicar una ruptura interna, que ate a los habitantes a la desgracia, a la corrupción, etcétera. Por ello es que un trabajo espiritual con tales potencias y su conducción es lo que se postula como obra del arte real virtuoso, el cual es propio del político.⁴³¹

Dicha amistad engendra justicia y la preserva, y es en torno a la formación de este modo de vida que se forma una unidad anímica de los ciudadanos:

Los reyes de la Ciudades Virtuosas que en los diferentes tiempos se suceden unos a otros, forman todos como una sola alma, y como si fuesen un solo rey que perpetuamente persevera. Del propio modo, cuando acaece que muchos de ellos están asociados en una misma ciudad, o en varias ciudades, la generalidad de todos y su comportamiento es como si fueran un solo rey y sus almas forman como una sola alma que perpetuamente persevera. Igualmente cuando en diferentes tiempos se suceden en estas ciudades personas de todos los grados sociales, forman todas ellas como una sola alma que en todo tiempo permanece. Finalmente, si a un mismo tiempo se hallan asociadas gentes de un mismo grado social, sea una misma ciudad, sea en diferentes ciudades, forman las almas de todo como una sola alma, ya pertenezcan a los jefes, ya pertenezcan a los súbditos.⁴³²

La acción de todos, tanto según lo que cada uno tiene de común con todos los ciudadanos de la Ciudad Virtuosa como lo que pertenece a su rango, hace que todas las almas adquieran “como cierto aire psíquico, honorable y noble”.⁴³³ Esta unidad entonces constituye la dimensión universal de vida civil virtuosa, desplegándose en una producción de la vida virtuosa y feliz más allá de los límites materiales. Esta dimensión es muy importante porque permite pensar de manera efectiva la dimensión de la civilidad virtuosa como legado histórico. Que la unidad anímica trasciende tiempo y espacio, porque permite que haya una permanencia de la vida virtuosa más allá de la muerte de las generaciones de ciudadanos, nos permite pensar el carácter patrimonial de

⁴³¹ Cf. Al Farabí, *Artículos de Ciencia Política*, §§ 1- 5, pp. 97-100 [pp. 163-166]. Como se puede ver en estos artículos, el oficio real virtuoso —sin llamarlo así, pero aludiendo a él como el arte propio del político o del rey— es caracterizado como una medicina del alma, cuya analogía con el cuerpo tiene como límite el hecho de que, el médico del cuerpo sabe que la salud corporal consiste en que el cuerpo sea fuerte y capaz de desempeñar sus funciones adecuadamente, pero no se ocupa de los fines a los que tienden tales acciones. Esto último es competencia de las capacidades del alma, por lo que podemos ver que lo que hemos dicho sobre el alma y sus fines puede proyectarse desde el alma particular hasta el alma de la ciudad. La cuestión de los fines de la vida ciudadana es lo que plantea la necesidad de una técnica o arte que de realidad a una voluntad general que busca la felicidad.

⁴³² Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. XXIX, p. 100.

⁴³³ *Ídem*.

la ciudadanía virtuosa, su sentido histórico como legado para la humanidad. En esta tesis que acaricia Al Farabí en algunos capítulos de sus obras, se refleja el sentido de la realización de la virtud como algo que deja huella en la vida humana no sólo en el aspecto individual sino también en el genérico.

Pero de igual forma sucede con las ciudades no virtuosas, dado que Al Farabí también considera que los ciudadanos y los gobernantes son semejantes entre sí⁴³⁴ por compartir un modo de vida que gira en torno a la tendencia a un fin que no es la felicidad, aunque ellos crean que sí lo es.

Ahora bien, el alma es el concepto con el que se explica una transformación de la vida humana. Hemos visto que tal transformación implica una percepción de lo existente, tanto del universo y sus causas, como de la naturaleza humana y el fin al que apunta su existencia. Entender u opinar con verdad indica una transformación en los poderes cognoscitivos del ser humano; esto apunta a lo que en *El Camino de la Felicidad* se denomina el discernimiento.⁴³⁵ Podemos preferir diferentes cosas como fin último, hasta que advertimos el que lo es de verdad, ya fuese mediante el intelecto o la imaginación. Vimos también que no basta conocer el fin más excelente si no actuamos para alcanzarlo; es en este orden en el que se ve involucrada la dimensión de lo bello y lo feo, es el dominio de las acciones. Finalmente, entre el discernimiento y las acciones está el orden de las afecciones del alma, que también están en el orden de lo bello y lo feo;⁴³⁶ en efecto, si no hay una tendencia real, un deseo ardiente o amor, por aquello que discernimos como fin, entonces simplemente no actuaremos conforme a su adquisición. Y esta tendencia se verifica en la complacencia que nos da el conocer o imaginar al fin último, pero también en las afecciones que se experimentan en el transcurso de la vida, ante las cuáles estamos expuestos y frente a las cuáles debemos responder con nuestros actos.⁴³⁷ Estos tres órdenes constituyen el camino de la felicidad, por su unificación el alma obtiene la suma perfección de la vida humana.

Vemos entonces que en la procuración de la felicidad no es la pura capacidad intelectual del alma la que se activa. Si bien ésta es muy importante, el resto, la

⁴³⁴ Cf. *ibid.*, pp. 98-99.

⁴³⁵ Cf. Al Farabí, *El Camino de la Felicidad*, p. 46. “El excelente discernimiento consiste en que al hombre le adviene o bien una opinión verdadera, o bien él es capaz de discernir aquello o bien él es capaz de discernir aquello que se le responde”.

⁴³⁶ Aunque Al Farabí también lo caracteriza como afecciones que “son como conviene” y “como no conviene”, pero ello no debe llevarnos a pensar que esta conveniencia implique la dimensión de lo útil.

⁴³⁷ Al Farabí asocia a estas afecciones lo que denomina “hábito moral”, es decir, una capacidad arraigada por la que el alma es susceptible de ser afectada por ciertas afecciones como de actuar de determinada forma. Por ello podemos pensar que deja en perspectiva la posibilidad de reflexionar como ante la formación de hábitos morales bellos somos menos susceptibles de ser afectados por afecciones “feas”.

imaginativa, la sensitiva y la apetitiva también tienen un papel fundamental en la adquisición de la felicidad.

3.3 Lo Corpóreo de la Ciudad

El otro texto imprescindible para pensar a la ciudad como forma de vida es el *Libro de la Política*, conocido también como *Los Principios de los Seres*, debido precisamente a que empieza tratando sobre los principios de los seres corpóreos. Este último nombre es transparente por lo que acabamos de decir, no hay problema en entender por qué recibe este título que al parecer Al Farabí no le dio. Respecto al título *Libro de Política*, la expresión “*al siyyāsa al madanayya*” que traduce Ramón Guerrero por “política” equivale, según el traductor, al término griego *politeia*, que significa el “arte o actividad de gobernar un país”.⁴³⁸ Hemos mencionado que el sentido de la palabra árabe *siyyāsa* implica el de gobierno,⁴³⁹ por lo que el adjetivo “*madaniyya*” permite también la traducción como “Gobierno civil”, “Gobierno ciudadano”, “Gobierno político”.

En este sentido, podemos inferir que el tema central del texto es el del gobierno de la ciudad. Pero no resulta clara la relación establecida entre el gobierno y la exposición de los principios de los cuerpos que integran el universo. Podemos comenzar por observar las diferencias que tiene respecto a *Principios de las Opiniones de los Habitantes de la Ciudad Virtuosa*. El *Libro de la Política* no abunda tanto en describir al Ser Primero ni al alma, aunque no excluye tales temas. Además, en la primera parte lo que más abunda es la explicación de la forma y la materia, principios que están presentes en todo cuerpo.⁴⁴⁰ Poco más adelante, Al Farabí retoma el tratamiento del Ser Primero y las Causas Segundas, pero profundiza sobre todo en la categoría de los seres posibles, aquellos que pueden existir o pueden no existir. Estos seres son los que, en el modelo cosmológico farabiano, ocupan el mundo sublunar, el mundo de los cuerpos que se generan y se corrompen.⁴⁴¹ Así que se nos presenta un criterio para afirmar que el cuerpo de la ciudad, asociado de alguna manera con el gobierno, es el tema central de este texto.

⁴³⁸ Ramón Guerrero, “Introducción”, en Al Farabí, *Obras Filosófico-Políticas*, p. XXXII [p. 38].

⁴³⁹ Vid. *Supra*, pp. 71-72.

⁴⁴⁰ Cf. Al Farabí, *Libro de la Política*, pp. 11-14 [pp. 61-65]

⁴⁴¹ Cf. *ibid.*, pp. 28-37 [pp. 81-93].

Pensar a los cuerpos como seres posibles implica dar una especificidad de su naturaleza que los distingue del resto de lo existente:

Las Primeras Divisiones son tres: lo que no puede no existir; lo que no puede existir en absoluto, y lo que puede existir y no existir. Las dos primeras son extremas, mientras que la tercera es intermedia entre ambas, pues es un conjunto que muestra la necesidad de las dos extremas. Todos los seres están incluidos en dos de estas divisiones: unos seres no pueden no existir y otros pueden existir y no existir.⁴⁴²

La primera distinción hecha es de tipo ontológico. Al Farabí considera así que la necesidad de ambos “extremos” consiste en que no pueden dejar de existir o, para el otro caso, no pueden dejar de no existir. El ser y el no ser es, para cada caso, algo que se da de manera necesaria. Si meditamos un momento esto, debemos ver que, para pensar la vida en la ciudad, tal distinción posibilita teóricamente advertir que, dependiendo de los grados de los seres, su perfección se realiza según sea el grado de necesidad o posibilidad que conlleve su existencia:

Lo que no puede no existir es así en su sustancia (*Yawhar*)⁴⁴³ y naturaleza. Lo que puede existir y no existir es así en su sustancia y naturaleza. Es imposible que lo que no puede no existir llegue a ser, pues sólo llegaría a ser si su esencia y naturaleza fueran de otra manera y le sucediera entonces que llegaría a ser. Dígase lo mismo de lo que puede existir y no existir. Las clases de los seres son tres: los seres exentos de materia, los cuerpos celestes y los cuerpos materiales. Lo que no puede no existir es de dos clases: lo que por su naturaleza y esencia existe en un tiempo determinado y en ese tiempo no puede ser otra cosa que lo que es, y lo que no puede no existir en cualquier tiempo. Los seres espirituales pertenecen a la segunda clase de lo que no puede no existir; los cuerpos celestes a la clase primera; los cuerpos materiales pertenecen a la división de lo que puede existir y no existir. Los mundos son tres: espiritual, celeste y material.⁴⁴⁴

Esta distinción ya introduce una caracterización cosmológica que aclara el contenido del texto. La diferencia entre los seres depende del modo al que pertenecen, incluso para lo que no puede no ser, hay diferencia respecto a su temporalidad o intemporalidad. En otros pasajes, Al Farabí afirma, sin embargo, que estos seres que no

⁴⁴² Al Farabí, *Artículos de Ciencia Política*, § 68, p. 129 [p. 204].

⁴⁴³ Ramón Guerrero traduce “esencia”, pero el término *yawhar* no sólo es traducción de *ousía* (Cf. S. Afnan, *Philosophical terminology in arabic and persian*, pp. 99-100), sino que es utilizado para designar la quiddidad (*māhiyya*) de algo y “el sujeto último que no tiene sujeto” (Cf. Al Farabí, *Kitāb al ḥurūf*, apud Ya’far al Yasin, *op. cit.*, p. 195), es claro que se refiere a una consideración del ente en tanto existente, lo que querría decir en este pasaje que lo que no puede no existir y lo que puede no existir y existir es así en su propio ser.

⁴⁴⁴ Al Farabí, *Artículos...*, § 69, pp. 129-130 [pp. 204-205].

pueden no existir llegan de inmediato a su perfección última.⁴⁴⁵ Lo posible material queda explicado como aquello que puede existir o no existir, lo que le hace contingente. El cuerpo es de dos tipos, celeste y material, siendo el primero el que existe perpetuamente en el tiempo, mientras que el segundo es aquél que no puede existir por siempre, dada la dinámica natural del movimiento sublunar que conlleva la relación de contrariedad entre las formas corporales que adquieren existencia por su unidad con la materia.⁴⁴⁶ Cada cuerpo celeste no tiene contrarios en su correspondiente orbe, por eso es que permanecen eternamente, si bien moviéndose en un círculo perfecto.

Vemos que lo que hace que algo sea posible es la materia, pues es este principio con el que las formas contrarias entre sí pueden tener existencia, al servirles como sustrato. Según la interpretación común de este concepto de materia, para Al Farabí es eminentemente pasiva, dado que sólo por obra de los influjos celestes y del Intelecto Agente sobre la “materia primera” es que adquiere las formas de las sustancias sublunares.⁴⁴⁷ No obstante, habría que hacer algunas precisiones con respecto a ello. En primer lugar, la reiteración farabiana de que la materia sólo tiene existencia en la medida en la que su razón de ser es sostener la existencia de las formas,⁴⁴⁸ conlleva que la materia primera, originada por las relaciones de contrariedad existentes entre los numerosos cuerpos celestes, fuese una pura potencialidad. Pero no debemos entender que ésta materia se origine primero y luego una acción subsecuente de los cuerpos celestes les dé forma. Un pasaje del *Libro de la Política* sugiere que esto se da de manera simultánea, de modo que

De la potencia [*al quwa*] que tienen en común todos los cuerpos celestes se sigue necesariamente la existencia de la materia primera común a todo lo que está bajo el cielo, y de aquellas cosas por las que se distinguen⁴⁴⁹ se sigue necesariamente la existencia de muchas y diversas formas en la materia primera.⁴⁵⁰

De este modo, si bien Al Farabí señala que la materia primera es uno de los grados del ser posible,⁴⁵¹ eso sólo implica que la potencia de la que participan las

⁴⁴⁵ Cf. Al Farabí, *Libro de la Política*, pp. 17-26 [pp. 68-79].

⁴⁴⁶ Cf. *ibid.*, pp. 28 ss [pp. 81 ss].

⁴⁴⁷ Cf. Rafael Ramón Guerrero, “De nuevo sobre la «izquierda aristotélica». Materia y posibilidad en Al-Fârâbî y Avicena”, en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, Núm. Extra 1, 1992, pp. 971 ss.

⁴⁴⁸ Cf. Al Farabí, *Libro de la Política*, p. 14 y p. 29 [p.64 y 83].

⁴⁴⁹ Las posiciones que tienen entre ellos, su lejanía y su cercanía, su aparecer y ocultarse, etc.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 27 [p. 80].

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 29 [p. 83].

esferas celestes genera la posibilidad pura de que los seres materiales existan, pero éstos existen (y simultáneamente se da la implicación de que no existan) en el momento en que son informados por las influencias celestes y por el entendimiento agente. Ahora bien, dado que esta “donación” de formas se da por las relaciones disímiles de los cuerpos celestes, y éstas son resultado de su movimiento eterno, sería absurdo pensar en un momento en el que la materia primera existiese sin que esas influencias le dotasen de forma, dándole así existencia.

A cierto nivel, la pura potencia es un modo de ser,⁴⁵² pero eso no es la característica única de la materia. Cuando la materia existe en un cuerpo, implica que está unida a la forma y que por ende consiste en una posibilidad delimitada. Por ejemplo, de un puerco no se puede esperar que engendre un ser humano, dado que sus capacidades reproductivas no lo permiten; pero, por otro lado, su cuerpo puede servir como alimento para el ser humano, siendo así que se integra a la materia que sostiene la forma humana. Vemos entonces que no sólo como posibilidad de una función natural y reproductiva la materia se ve condicionada por su forma, sino que además, la existencia del cuerpo supone la sobrevivencia del ser humano o cualquier otro depredador y, en ese sentido se convierte en su materia, lo cual no sucedería para una piedra, por ejemplo. En efecto, en el caso de una piedra, la materia está configurada de una cierta forma que imposibilita que el cuerpo humano la aproveche como alimento, pero en cambio hace posible que con ella se construyan edificios, hornos, etc. Lo que muestra que la materia adquiere características a través de su unión con las formas en un cuerpo.

El presupuesto de que hubiese una materia primera no altera el hecho de que la existencia física de los cuerpos manifiesta, para cada uno de ellos, la posibilidad de alcanzar una forma a través de los movimientos naturales o voluntarios, en el caso de los animales. Es cierto que este movimiento natural puede depender de agentes externos, pero debemos percatarnos de que para Al Farabí uno de los modos en que actúan los cuerpos celestes es que otorgan a la materia del cuerpo “un poder por el que ella misma se impulsa espontáneamente y se mueve hacia la forma por la que existe su ser”.⁴⁵³ La cuestión está en que la materia en su existencia concreta puede implicar un movimiento dese sí misma. Y es ese comportamiento, el que se da en los cuerpos, el que nos interesa.

⁴⁵² Cf. Al Farabí, *El Ser*, apud Ramón Guerrero, Rafael, “Al-Fārābī: el concepto del ser”, en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. VII, núm. 11, 1994, pp. 41-42.

⁴⁵³ Al Farabí, *Libro de la Política*, p. 30 [p. 85]. Según otras formas, ese otorgamiento de “poder” no se da directamente sino por mediación de otras cosas.

La física de la que se sirve Al Farabí para su explicación es la aristotélica, poniendo énfasis en la constitución hilemórfica de los cuerpos, de la tendencia de la forma a conservar la existencia, dado que, al ser un ser material y posible es susceptible de que su propia materia revista otra forma. Al Farabí asume por un lado que esta manutención de la forma la puede lograr desde el cuerpo mismo, o auxiliándose desde otro cuerpo o grupo de cuerpos, ya sea como instrumentos o como potencia, es decir, que uno pueda utilizar el poder que tiene otro cuerpo para conservar la forma propia, integrándose ese poder en el cuerpo —como en la alimentación—, o utilizando al cuerpo de modo que su poder sea empleado dirigiéndose a fin de conservar la forma propia —como en el caso del trabajo del esclavo⁴⁵⁴ que nos apropiamos, pero sin destruir el cuerpo ni integrarlo a nuestra materia.

Por otra parte, indica Al Farabí que en un cuerpo se presenta un “mérito” a partir de su forma y un “mérito” a partir de su materia. El primero es precisamente el permanecer en la existencia la forma unida a la materia, preservando así al cuerpo. El segundo, en cambio, es que la materia pueda sostener formas opuestas o contrarias a la ya existente.⁴⁵⁵ El orden natural implica, por lo tanto, que unas veces exista una cosa, otras su contrario, y esto designa una cierta justicia natural,⁴⁵⁶ la del devenir que demarca la finitud de los seres posibles.

Ahora bien, la dinámica natural del mundo sublunar consiste en el movimiento de la materia, pues gracias a las influencias celestes los cuerpos se ponen en marcha, tendiendo hacia formas cada vez más complejas y, a la inversa, degradándose. La relación entre los cuerpos marcará la forma en la que se realice tal dinámica, unas veces posibilitando que tales tendencias alcancen la forma dada, otras bloqueándolo. Precisamente por la dependencia de estas relaciones, los cuerpos posibles presentan diversos estados de su ser:

Quando todos éstos [cuerpos posibles] están en un estado del ser, en el que su naturaleza consiste en que de ellos proceda aquella cosa que debe proceder sin obstáculo alguno a ellos mismos, entonces ese estado que pertenece a su ser es su perfección última, ejemplo de lo cual es el estado de la vista cuando ve. Y cuando están en un estado de ser, en que su naturaleza no consiste en que de ellos proceda aquello que debe proceder de ellos sin pasar a una existencia más excelente que la que ahora tienen, entonces ese estado es su perfección primera, ejemplo de lo cual es la relación que hay entre la situación del escribiente que está dormido para escribir y su situación al escribir, que es su oficio, o también como la relación que hay entre su

⁴⁵⁴ Cf. Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. XIX, p. 54. Aunque este ejemplo no se da en el desarrollo del *Libro de la Política*, indudablemente es aplicable a él.

⁴⁵⁵ Cf. Al Farabí, *Libro de la Política*, p. 31 [pp. 85-86].

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 33 [p. 88].

situación para escribir cuando está fatigado y está descansando de la fatiga, y su situación al escribir cuando está escribiendo.⁴⁵⁷

Una vez alcanzada la perfección última de un ser, si de él se sigue una acción, ésta debería darse de manera inmediata. Al Farabí contrasta la forma en cómo los seres inmateriales, los cuerpos celestes y los seres posibles logran llegar a su perfección última. Puesto que los primeros no existen en un sustrato, su entidad es un puro acto que al no implicar potencialidad alguna siempre está en su perfección última. Sus acciones se dan sin mediación alguna y no son posteriores a su existencia. Los cuerpos celestes también son siempre según sus primeras perfecciones, pero sus acciones se dividen entre la actualización de sus cualidades y su movimiento. En el caso de los cuerpos posibles, nos dice:

Los cuerpos posibles unas veces son según sus perfecciones primeras y otras según sus perfecciones últimas. Y puesto que cada uno de ellos tiene un contrario, sus acciones son posteriores a él por estas dos causas a la vez o por una de ellas. Del escritor no procede una acción si está dormido, si está ocupado con otra cosa, si las letras de la escritura no le vienen a su memoria en ese momento, o si todas ellas le vienen a su memoria en ese momento pero tiene un obstáculo exterior. El objetivo del ser de todos éstos es que sean según sus perfecciones últimas. Sólo de lo que es por naturaleza y no por violencia según su perfección primera procede su perfección última, o porque es medio hacia ella o porque está preparado para ella, como el sueño y el descanso para el animal tras las fatigas del trabajo, con los que recobra la fuerza para trabajar.⁴⁵⁸

La distinción cosmológica no sólo es una descripción del orden de la existencia por grados, también permite pensar las diferentes formas en que la acción tiene lugar según cada uno de ellos. Los seres posibles, al existir temporal y materialmente, guardan dentro de sí géneros de potencialidad aun cuando su existencia esté actualizada. El hecho de que existan según estos dos tipos de perfección quiere decir precisamente que estos seres no están en su plenitud de ser sin más, no son todo lo que pueden ser de golpe, sino que les hace falta desarrollar la potencialidad grabada en sí mismos. Precisamente en eso estriba la imperfección que ontológicamente los constituye, imperfección que hace que los seres posibles dependan de muchas otras cosas para poder subsistir y alcanzar la plena realización de su existencia.

Es por todo esto que el ser humano forma parte de los animales que por naturaleza viven en grupos en los que se asocian a fin de obtener todo lo necesario para

⁴⁵⁷ *Ibid.*, pp. 33-34 [p. 89].

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 34 [p. 90].

subsistir y alcanzar sus perfecciones últimas.⁴⁵⁹ Pero debemos decir que hay una diferencia fundamental entre esta naturaleza humana de asociación y el carácter de la comunidad que se construye en torno a ella. La comparación que implícitamente se establece en el texto entre la asociación humana y la asociación animal implica dos principales diferencias. En primer lugar, Al Farabí hace notar que el ser humano obra mediante la voluntad y la razón, lo cual le distancia de los demás animales en la medida en la que el impulso que busca la permanencia de la forma en la materia puede ser guiado desde sí mismo, independientemente de las influencias celestes. En segundo lugar, se menciona que, de las especies que se reúnen por necesidad natural, “cuando se reúnen, unos no impiden a los otros obtener algo de lo que les pertenece. Y otras [especies], cuando se reúnen, unos se impiden a los otros o lo necesario o lo más excelente de sus asuntos”.⁴⁶⁰ Debido a esto —explica Al Farabí— en ocasiones los animales se aíslan normalmente y sólo se reúnen cuando es imprescindible, como el apareamiento o la alimentación. Me parece que Al Farabí sugiere que los seres humanos somos del segundo tipo de especie, y que lo hace no sólo para explicar que hayan hombres que se aíslan, aunque necesiten de y tiendan a la asociación, sino para poner énfasis sobre la necesidad del gobierno. Puesto que tendemos a obstaculizar recíprocamente nuestra satisfacción de lo necesario o de lo más excelente para nuestras vidas, el gobierno se vislumbra como una coordinación de voluntades, como una armonización de las tendencias individuales a perfeccionarse.

Como mencionamos arriba, una parte importante del oficio de gobernar se vincula a la problemática de los fines, esto es, de cómo más allá de procurar fuerza al cuerpo que realiza las acciones, se le da una orientación a éstas últimas.⁴⁶¹ Pero debido a lo que hemos examinado, es preciso pensar cómo la política está introducida en un conflicto de fuerzas e intereses en el que los seres humanos, buscando la realización de sí mismos, pueden formar comunidades que más que realizar tal fin, lo entorpezcan o incluso lo hagan imposible, no por una dinámica de la voluntad donde en lo que erramos sea el alcance del fin que nos proponemos, o en la elección misma del propio fin, sino por no encontrar los medios y las técnicas en que nuestras tendencias volitivas sean efectivamente dirigidas hacia tales fines.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, pp. 35-36 [pp. 91-92].

⁴⁶⁰ *Ibid.*, pp. 36-37 [p. 93].

⁴⁶¹ *Cf. supra.*, p. 151, n. 431.

Para entender esto, debemos tener en mente lo que hemos dicho sobre las tendencias de la materia informada a alcanzar una forma cada vez más perfecta. Este impulso y tendencia material también está en los animales, pero debido a que sus acciones son llevadas no sólo por la dinámica natural de fuerzas e influencias celestes, sino también por la aparición de su ser sensible y perceptor del mundo natural, tal impulso se convierte en lo que hoy llamaríamos instinto y que no sería en este esquema sino la transformación de una fuerza física en una fuerza vital, y en la dirección del impulso a partir de la experiencia sensible e incluso imaginaria que los animales tienen. Cuando finalmente Al Farabí sugiera que la tendencia a la felicidad no es pura especulación sino una tendencia real de nuestro ser posible a la actualización de su mejor estado, será transparente lo ineludible que es considerar los fines a los que los hombres tienden, pero también que su manifestación conlleva la integridad del ser vivo que es el hombre y de su constitución existencial como cuerpo vivo, unido a un alma. Todo gobierno debe atender esa unidad integral. Y en el caso del cuerpo, su salud posibilita la propia salud del alma, es decir, la capacidad de actuar voluntaria y libremente. Pero debemos evitar toda inferencia dualista de este planteamiento, dado que la salud del alma se nos presenta como algo importante que integra al cuerpo dotándole de sensación, imaginación y razón. En este sentido, la fuerza corporal lograda por el médico debe entenderse como aquella disposición actualizada en el cuerpo humano a hacer acciones que le permitan al ser vivo lograr la sobrevivencia y el alcance de su perfección última:

La salud del cuerpo consiste en que sus disposiciones y las disposiciones de sus partes sean tales que por ellas el alma ejecute sus operaciones del modo más perfecto posible, sean buenas o malas esas acciones hechas por mediación del cuerpo o de sus partes. Su enfermedad consiste en que sus disposiciones o las disposiciones de sus partes sean tales que por ellas no realice el alma aquellos actos que se hacen por mediación del cuerpo o de sus partes, o los ejecute de una manera más imperfecta de la que convendría primariamente según lo propio de su naturaleza.⁴⁶²

Lo que restituye el médico es la capacidad de acción del cuerpo y sus partes. Aquí es donde hay que traer a la memoria la analogía que Al Farabí tiende entre el cuerpo y la ciudad, dado que ahora podemos comprender mejor la similitud y la semejanza que la componen. Igual que el cuerpo humano, la ciudad consta de partes que tienen una capacidad determinada; cada parte, al realizar su acción propia

⁴⁶² Al Farabí, *Artículos de Ciencia Política*, § 1, pp. 97-98 [p. 163].

contribuye a la subsistencia y perfección de la unidad corporal. La relación entre la capacidad y la acción es pensada en términos del acto y la potencia, concediendo para el caso del cuerpo un proceder natural, mientras que en el caso de las partes de la ciudad, Al Farabí se dispone a teorizar en torno a las dinámicas de la voluntad, sirviéndose así de los conceptos de disposición y de hábito moral para explicar cómo es que un cuerpo adquiere capacidad de acción civilizada.

Al Farabí habla de hábitos naturales (*al shiiam al ṭabi'īyya*) y rasgos de carácter (*al jilaq*) que son resultado de los factores naturales del lugar en el que habitan, de su alimentación, el clima, la calidad del aire, etcétera.⁴⁶³ De lo que da cuenta entonces, son de las particularidades de las razas humanas, según las condiciones naturales que las constituye, y según las acciones que son condicionadas por ello. En contraste con éstas, se utiliza el concepto de hábitos morales (*al ajlāq*) para designar a las capacidades adquiridas, de las cuales podrán derivarse acciones bellas o acciones feas, es decir, encomiables o vituperables.⁴⁶⁴ Estos hábitos no están en el hombre por naturaleza, sino que se obtienen por la repetición constante de los actos.⁴⁶⁵ En ese sentido, da cuenta de aquellas capacidades de acción que no están determinadas por la mera naturaleza, sino por la voluntad.

La similitud entre el cuerpo y la ciudad se examina en base a la ruptura de un equilibrio entre sus capacidades de acción:

De la misma manera que la salud y la enfermedad del cuerpo se deben al equilibrio y al desequilibrio de su constitución física, respectivamente, así también la salud y el buen estado de la ciudad se deben al equilibrio de los hábitos morales de sus habitantes, mientras que su enfermedad procede de la diferencia que hay en sus hábitos morales.

Cuando el cuerpo se aparta del equilibrio de su constitución física, quien lo restituye al equilibrio y se lo conserva es el médico. De modo similar, cuando la ciudad se aparta del equilibrio en los hábitos morales de sus habitantes, quien la restituye al buen estado y se la conserva es el político [*al madanī*].⁴⁶⁶

La enfermedad del cuerpo, en tanto ruptura de un orden existente entre sus partes, consistiría en que sus capacidades ya no son las mismas, unos órganos se vuelven más débiles, dificultando su función para el cuerpo, como los pulmones en el caso de la neumonía. Para la ciudad, la ruptura del equilibrio implicaría que una parte

⁴⁶³ Cf. Al Farabí, *Libro de la Política*, pp. 42-43 [pp. 96-97].

⁴⁶⁴ Cf. Al Farabí, *El Camino de la Felicidad*, p. 49.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁶⁶ Al Farabí, *Artículos de Ciencia Política*, § 3, p. 98 [p. 164].

importante de los ciudadanos ha degenerado sus hábitos morales, de modo tal que sucede en la ciudad algo análogo a la pérdida de capacidades. Tanto en el cuerpo como en la ciudad, lo grave es que tal pérdida de capacidad se refleja en la desaparición o dificultad de lograr una cierta actividad: el respirar, en el ejemplo dado del cuerpo humano, pero ¿cuál es el daño que se da con respecto al cuerpo civil?

Comencemos advirtiendo la diferencia palpable entre la técnica del médico y la del político. En el § 1 de los *Artículos de Ciencia Política*, Al Farabí es muy claro distinguiendo al arte del médico del arte del político, diciendo que el objeto del primero es el cuerpo, mientras que el del segundo es el alma.⁴⁶⁷ En efecto, la técnica del político consiste en una restitución del equilibrio por medio de un acto *fronético* en el que se encuentra el término medio en relación a los hábitos morales de los ciudadanos.⁴⁶⁸ Pero tal recomposición del equilibrio se refiere a las acciones realizadas por el alma. Estaríamos tentados a concluir que el cuerpo no tiene incidencia en el arte político o incluso en la ciudad. Sin embargo, Al Farabí introduce el siguiente matiz:

Quien prescribe el tratamiento de los cuerpos es el médico, mientras que quien prescribe el tratamiento de las almas es el político (*al madanī*), que es el rey (*al malik*). Pero, al prescribir el tratamiento de los cuerpos, el médico no pretende que sus disposiciones sean tales que por ellos el alma realice actos buenos o malos, sino que sólo intenta que sean tales que por ellas los actos del alma realizados por el cuerpo o sus partes sean los más perfectos, tanto si son buenos como si son malos. Pues el médico que prescribe el tratamiento al cuerpo, sólo lo hace para mejorar la fuerza del hombre a través de él, tanto si emplea esa fuerza excelente en buenas acciones como en malas obras. El que transmite el tratamiento a los ojos sólo pretenden que la vista sea excelente a través de ellos, tanto si la utiliza en lo que conviene y es hermoso como en lo que no conviene y es vergonzoso.

Por esto, no es propio del médico en tanto que médico considerar la salud y la enfermedad del cuerpo bajo este aspecto, sino que es lo propio del político y del rey. El político según el arte político y el rey según el arte real han de ponderar dónde conviene aplicarlos, y qué clase de salud debe proporcionar a los cuerpos y qué otra clase no se les debe proporcionar.⁴⁶⁹

De este modo, el cuerpo es preocupación del político en la medida en la que sus capacidades son medios con los que el alma puede realizar acciones buenas o malas, pero ¿qué quiere decir eso? Si el médico no se preocupa por el carácter de las acciones, es porque sólo le otorga la pura capacidad al cuerpo, le restituye un poder. El político no sólo se preocuparía por el poder en su desnudez, sino por su uso, y ello se vincula a la cuestión de los fines porque las acciones sólo son buenas o malas, bellas o vergonzosas, convenientes o inconvenientes, según el fin al que tienden. Bajo esta perspectiva, el uso

⁴⁶⁷ Cf. *ibid.*, § 1, p. 97 [p. 163].

⁴⁶⁸ Cf. *ibid.*, §§ 19-21, pp. 106-108 [p. 175-176].

⁴⁶⁹ *Ibid.*, § 4, pp. 98-99 [pp. 164-165].

del poder corporal —que es un poder de un cuerpo animado— está asociado intrínsecamente con el hábito moral porque éste es la formación de una capacidad de la cual proceden acciones, ya sean bellas o feas.

Al Farabí admite que los hábitos naturales pueden implicar la formación de hábitos morales,⁴⁷⁰ pero sólo si se realizan los actos que se siguen de aquellos, ya que “las disposiciones que son por naturaleza no fuerzan a nadie ni le obligan a hacer eso, sino que sólo son disposiciones para hacer esa cosa, para la que están preparados por naturaleza, de una manera más fácil para ellos”.⁴⁷¹ Es cierto que el hábito natural empuja inercialmente hacia lo que le resulta más fácil al ser humano que lo posee, pero precisamente es por ello que hace falta una intervención voluntaria, y técnica, sobre estas disposiciones, fomentando su desarrollo hacia un hábito moral bello o conduciéndolo lejos de un hábito moral feo.

Por consiguiente, nos damos cuenta que es en el gobierno del hábito moral en donde radica la posibilidad de que el cuerpo civil mantenga la capacidad de conquistar para sí la felicidad pues consistiría en impedir que las acciones que forman los hábitos morales sean dejadas a la mera inercia. De lo que se trataría entonces sería de cultivar la formación de hábitos morales bellos a partir de la práctica reiterada de acciones que los produzcan. Para ello, Al Farabí sugiere que las artes sean ordenadas en la ciudad con respecto a la realización del fin del arte político,⁴⁷² al ser éste el que guía las acciones conjuntamente hacia el fin último, de modo que sea similar al arquitecto que dirige una construcción. La edificación del político es la de la felicidad en la ciudad, pero sólo puede darle realidad a través de las acciones de cada ciudadano.

En este arte de gobierno, el político se transfigura en maestro⁴⁷³ y el gobierno en educación. Lo que se juega en el hábito moral es una conducción efectiva de la potencia apetitiva del alma —utilizando los criterios del placer y el dolor—⁴⁷⁴ ya que, como admite el propio Al Farabí, “hacer lo feo se convierte en fácil para nosotros por causa del placer que, según creemos, nos afecta por el hecho de hacerlo y evitamos lo bello cuando creemos que por él nos afectará un daño”.⁴⁷⁵ La apetencia se conduce precisamente por las formas en que experimentamos el placer y el dolor, adhiriéndonos a objetos exteriores o bienes que son para nosotros objetos de amor (*'ishq*). Como hemos

⁴⁷⁰ Cf. *Ibid.*, § 10, p. 103 [pp. 170-171].

⁴⁷¹ Al Farabí, *Libro de la Política*, p. 46 [pp. 100-101].

⁴⁷² Al Farabí, *Artículos...*, § 4, p. 99 [pp. 165-166].

⁴⁷³ Cf. S. Gómez Nogales, “Papel de la educación...”, p. 243.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 247.

⁴⁷⁵ Al Farabí, *El Camino de la Felicidad*, p. 60.

visto, la experiencia de este amor, es lo que construye en nuestra alma una red de elementos (sentimientos, pasiones, fantasías, etcétera) que le permitirán actuar sobre el mundo o padecerlo. Es decir, es lo que configura nuestra actitud vital y la que le da objetos a la apetencia, ya sea a nivel experiencial o a nivel del pensamiento. Por ello es que la técnica de formación de hábitos morales bellos es primordial dentro de la acción de gobierno del político. La clave para entender la asociación entre cuerpo y gobierno está en la noción del hábito como capacidad posibilitadora de una acción voluntaria y dirigida a un fin determinado.

También este gobierno ha de lidiar con la diversidad de grados en los que los hábitos morales y naturales cobran realidad en los ciudadanos.⁴⁷⁶ Pero hay que tener claro que, si bien los hábitos morales pertenecen a las almas de los ciudadanos, ello no significa que su ordenación esté vinculada a la del alma de la ciudad. Por una parte, una cosa es que —a un nivel individual— los hábitos morales pertenezcan al alma de los ciudadanos, pues a nivel de la ciudad su coordinación implica que sus elementos están armonizados, justo como en el caso de las partes del cuerpo. Por otra parte, la ejercitación de los actos que desarrollan los hábitos morales incluye el espectro de la salud corporal, que en el caso de la ciudad se expresa como el poder que es orientado por el político. Como reitera Al Farabí, la diferencia de capacidades hace necesaria una adecuada combinación, a fin de que, más que tan sólo constituyera una mezcla, implicase una complementariedad entre las diferentes capacidades de los ciudadanos.

Las diferencias entre ellos no implica una jerarquía en sentido estricto porque, si bien hemos visto que el político es el guía de las acciones, y por ende un elemento de la ciudad muy importante, la metáfora del cuerpo político hace que este “dirigente” depende de la acción de todas las partes del cuerpo, es decir, guarda una relación intrínseca con la totalidad de los elementos del cuerpo político. Esto significa que él mismo necesita de las funciones más “básicas”, por así decirlo, para que él mismo subsista y llegue a su máxima perfección, de la misma forma en que, aunque el corazón fuese el más importante de los órganos, no podría subsistir sin cada una de las funciones corporales que permiten que siga latiendo. En ese sentido, sólo en el gobierno de la disimulación⁴⁷⁷ es que deja de haber un cuerpo vivo, la ciudad se transforma entonces en un cadáver, en el que el político se ha transformado en algo ajeno al resto de los

⁴⁷⁶ Cf. Al Farabí, *Libro de la Política*, pp. 46-47 [pp. 101-102].

⁴⁷⁷ Cf. Al Farabí, *Libro de la Religión*, p. 74 [p. 136]; el gobierno de la disimulación busca precisamente disimular que en sí busca un fin sólo para sí y no para los gobernados, haciéndoles creer a éstos que en realidad encamina a toda la comunidad hacia lo mismos fines.

elementos de la ciudad. Para estos gobernantes, la diferencia sí implica una jerarquía, pero ya no de funciones de un cuerpo vivo, sino de las relaciones de fuerza física (natural) que conforman un sistema social donde el poder se transforma en dominación.⁴⁷⁸ Y de la misma manera, el daño ocasionado al cuerpo civil con la enfermedad de algunos miembros es que la desaparición de los hábitos morales puede extenderse al resto de ciudadanos, o puede ser tan fuerte que afecte de manera irreversible a todo el cuerpo, provocándole la muerte.

Vemos que, a nivel corporal, la ciudad se define por una ordenación de las capacidades de los ciudadanos para lograr una capacidad común, la de darle realidad al fin al que tienden. Esto implica un trabajo directo sobre el poder de cada ciudadano, de modo que su uso no implique la arbitraria imposición de una voluntad particular sobre el resto. Pero el poder no sólo está en la capacidad bruta que la naturaleza nos otorga sino, y sobre todo, en las acciones con las que lo construimos.

3.4 La Religión y la Ciudad

La visión de la ciudad como un cuerpo vivo nos ha mostrado que ésta puede entenderse a partir de la comunidad de bienes y de males en tanto que comunidad de fines. Además, la ciudad exige la formación de una voluntad común. Al Farabí tiene claro que en ambos casos no puede haber comunidad impuesta desde afuera, como un vínculo que se estableciese artificialmente. Por un lado, la naturaleza está soportando la estructura socio-política, ya que es la carencia común de los seres humanos la que entrelaza los vínculos sociales. Pero por otra parte, al responder con la asociación, el ser humano se vuelve algo más que mera naturaleza, dado que estimula ciertos actos que graban en sí hábitos morales. Esto lo ejemplifica Al Farabí con el caso de las viviendas:

⁴⁷⁸ No sería pura naturaleza esta sociedad, dado que los medios de disimulación estarían planeados racionalmente, es decir, a partir del uso instrumental del discurso. En este sentido, no se vela por el interés propio desde una necesidad que apremia a la sobrevivencia, sino que se planifica racionalmente el engaño con un fin determinado por el gobernante y utilizando medios discursivos para ello.

Los emplazamientos generan en sus habitantes hábitos morales diferentes. Por ejemplo, las viviendas de pelo de animal y de pieles en los desiertos generan en sus habitantes los hábitos de la precaución y la discreción y, a veces, el asunto llega a generar la valentía y la osadía, y las viviendas inexpugnables y fortificadas generan en sus habitantes los hábitos de la cobardía, la seguridad y el ser temeroso. Es necesario, por tanto, que el gobernante vigile los emplazamientos, aunque sea accidentalmente, por razón de los hábitos morales de sus habitantes y sólo a manera de ayuda.⁴⁷⁹

Así, la casa ya manifiesta una intervención de la voluntad sobre la construcción de la humanidad, en tanto forma de vivir y habitar. La riqueza de este planteamiento en el que hay una continuidad entre la naturaleza y lo humano, aunque no una identidad, estriba en que, dado que el sustrato de lo humano es lo natural, siempre está como posibilidad que la humanidad se derrumbe y aflore parte de la subyacente naturaleza. De hecho, con ello Al Farabí se permite no sólo insistir en la importancia de solventar los aspectos naturales de la vida humana, sin los cuáles no podríamos alcanzar ningún grado de perfección, sino que incluso critica la pretensión de quienes sostienen que somos sólo naturaleza, y que sólo podemos aspirar a una perfección que estaría en garantizar nuestra sobrevivencia, como en el caso de los animales.⁴⁸⁰

La identidad entre naturaleza y humanidad implicaría la confusión entre ciudad y sociedad, ya que se perdería de vista la diferencia entre el hábito natural y el hábito moral; entre los movimientos naturales y las acciones voluntarias. Además, la asunción de que la perfección consiste en lograr la sobrevivencia implicaría que la asociación tuviese como único soporte el interés privado, pero ello, más que un estado de asociación, sería un estado continuo de guerra, en el que en todo momento podría causar muerte y destrucción para quienes participan de él. Para Al Farabí, mantener que nuestra vida social es pura naturaleza es falso en la medida en la que eso ya está sostenido argumentalmente, es decir, son elaboraciones racionales o discursivas para legitimar un comportamiento en la colectividad, que llama “opiniones”.

Debemos llamar la atención sobre las implicaciones de esto: la ciudad es algo que se construye sobre la naturaleza, de igual modo que se edifica una morada a fin de solventar la carencia natural en la que se halla el ser humano. Pero la ciudad sólo es análoga a la casa en tanto asociación, en tanto lugar donde sucede la vida (para ésta, los límites espaciales y el carácter de la estructura del emplazamiento; para aquella, las relaciones inter humanas). Y es preciso comprender, a partir del pasaje arriba citado,

⁴⁷⁹ Al Farabí, *Artículos...*, § 23, p. 108 [p. 177].

⁴⁸⁰ Cf. Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. XXXV, pp. 118 ss.

cómo la edificación de un lugar para habitar engendra lo moral, que es lo que apunta hacia el carácter y la cualidad de la vida que es vivida en él. De esta forma, la filosofía farabiana se preocupa por construir no sólo el espacio que sostenga la vida colectiva, sino también el carácter moral de esta vida.

En efecto, Al Farabí considera elementos naturales, tales como el terreno o el clima en el que un pueblo vive, como constituyentes de características naturales que los diferencian entre sí.⁴⁸¹ Esto podría gestar lo que él llama como “disposiciones naturales”, predisposiciones a realizar ciertos actos determinados, de igual manera que vemos personas con una habilidad innata para escribir bien o para practicar algún deporte, por ejemplo.⁴⁸² Pero, si bien estas disposiciones implican que, por nuestra constitución natural se nos facilitan ciertas acciones más que otras y se nos dificultan otras, ello no implica que sean condicionamientos imposibles de ser superados. Al Farabí considera que con la repetición de los actos pueden modificarse e incluso desaparecer muchas de esas disposiciones y aun cuando no fuese posible hacer aminorar la tendencia hacia ciertos actos, aún queda la posibilidad de “oponerse por medio de la resignación y el control que el alma hace de sus actos, por la lucha y la resistencia, de manera que el hombre siempre haga las acciones contrarias [a tales actos hacia los que se tiende]”.⁴⁸³ De este modo, si la vida se lleva en una morada que nos predispone a cierto “hábito moral”, siempre es posible conducirnos de modo tal que la práctica de acciones nos lleve a modificar la influencia de las características de esa morada.

Hemos visto que la asociación es lo que responde a la carencia, instalando como guía al interés privado; debemos preguntarnos cómo es que, a partir de éste damos el salto hacia la ciudad y la guía del interés común. Podemos advertir desde la asociación, la necesidad de retribución y, por ende, de un intercambio justo de bienes. Ello nos lleva a pensar en que es necesaria la adquisición de bienes debe ser equitativo para todos y que sin ello la vida social es imposible. Aquí se abre en perspectiva la necesidad de una regulación en la interacción entre los intereses particulares y los intereses comunes para todo tipo de ciudad que busque un fin dado. Como primer momento podemos pensar en la ley como recurso regulativo, pero ésta a la larga se desgasta y cada individuo aprende

⁴⁸¹ Cf. Al Farabí, *Libro de la Política*, p. 42 [p. 96]; Cf. Al Farabí, *Libro de las Letras*, p. 63.

⁴⁸² Cf. Al Farabí, *Artículos de Ciencia Política*, § 10, p. 103 [pp. 170-171].

⁴⁸³ *ibid.*, § 13, p. 105 [p. 172].

a instrumentalizarla para fines personales. ¿Cómo lograr entonces la permanencia de una voluntad de comunidad de bienes?

Una de las principales cuestiones que deben plantearse respecto a la reflexión de los *falāsifa* en torno a la religión es el de la naturaleza del problema o los problemas a los que intentaron dar una respuesta en los textos en los que se refieren a ella. En este sentido, es fundamental advertir que el abordaje de la religión como un elemento presente en la vida de los hombres no puede entenderse afirmando que los filósofos tuvieron que acomodarse simplemente a unas circunstancias de vida ya dadas —en las cuales la religión era un elemento fundamental— como si esas mismas circunstancias no hubiesen sido motivo de inquietudes y preguntas para estos pensadores.⁴⁸⁴

De esta manera, es de gran valor el cuestionamiento de las interpretaciones clásicas que asimilaron la meditación filosófica sobre la religión a través de la llamada “conciliación” entre ésta y la filosofía, entendida como un punto de partida que hace posible el estudio del pensamiento filosófico de las diferentes tradiciones con las que tuvieron contacto y su subsecuente producción por los propios musulmanes. Tales interpretaciones presuponían que el encuentro entre los musulmanes y la filosofía sólo implicó una cierta asimilación —hasta cierto punto pasiva— que aquellos tuvieron de ésta; de modo que la única parte activa que les correspondía habría sido justamente el de la elaboración de una adaptación de las disciplinas heredadas a los preceptos de la religión islámica.⁴⁸⁵ Ante esto sólo cabe preguntarse si la pretendida “conciliación” es justamente eso, una simple adaptación de los conocimientos ya existentes a la nueva esfera cultural islámica o si por el contrario las relaciones entre la filosofía y la religión denotan una auténtica filosofía de la religión y pueden ser entendidas más allá de la idea misma de “conciliación”.

En el caso de Al Farabí, es palpable que su reflexión sobre el fenómeno religioso no se da como una simple adaptación ni como una conciliación, dado que lo que se pone

⁴⁸⁴ Cf. M. Mahdí, *Alfarabi y la fundación...*, p. 61, donde señala que es preciso no perder de vista que la aproximación de estos filósofos a la religión no tuvo como trasfondo la fe. En el presente trabajo se ha arriesgado la hipótesis en esta tesis que hacer de la religión objeto de reflexión fue para el pensamiento islámico una derivación de la situación política, es decir, de la vida concreta de quienes asumieron una creencia.

⁴⁸⁵ Mohammad Ábed Yabri, *El Legado Filosófico Árabe*, pp. 77 ss. Aunque para Ábed Yabri no hay problema en plantear la cuestión en términos de conciliación, su perspectiva es importante para comprender que asumir una postura a este respecto implica por un lado repensar la cuestión de la transmisión de los conocimientos no religiosos a la sociedad arabo-islámica, y con ello el surgimiento de la filosofía en la civilización islámica; por otro lado, conlleva advertir que el asunto de pensar la religión se le planteó a los filósofos en el contexto de una problemática propia, cuya raíz fueron las circunstancias políticas, culturales, económicas y sociales que generó el Islam.

en debate es una específica dimensión de la religión. Su vocabulario es bien preciso, pues ahí donde habla de religión siempre usa el término *Millah*, que a diferencia de la palabra *Dīn*, no tuvo importancia teórica ni para el *Fiqh*, ni para la *Ciencia de la Palabra* o la Mística. *Dīn* tiene un prestigio especial dado que es un término coránico cuyo significado, además de “religión”, es “Juicio”⁴⁸⁶ y alude al “(día del) Juicio Final”;⁴⁸⁷ es, por lo tanto, un concepto cuyo alcance parece conllevar no sólo la dimensión humana sino cósmica, en tanto que apela simultáneamente a un momento cumbre en la existencia del universo y el mensaje que se ha comunicado en alusión a él. Por su parte, *Milla* también fue un término coránico que significa en el texto sagrado simplemente “religión” pero que en su uso posterior adquirió el significado de “comunidad religiosa” en el sentido lato, fuese o no la comunidad islámica, y fue equiparado también a *nihal* (sectas).⁴⁸⁸

De aquí que ya desde las primeras líneas del *Libro de la Religión* sobresalga el aspecto comunitario de la religión:

La religión consiste en opiniones y acciones, determinadas y delimitadas por reglas que promulga para una comunidad su gobernante primero; por el uso que éste haga de ellas, él intenta obtener, para ella o por medio de ella, un determinado objetivo que es suyo. La comunidad puede ser un clan, puede ser una ciudad, una comarca, una nación grande o muchas naciones.⁴⁸⁹

De esta manera, se perfila el fenómeno religioso en torno al “gobernante primero” y su relación respecto a la comunidad. Puesto que la religión es un medio con el cuál se obtiene un fin determinado ya sea para la comunidad o para el gobernante a través de ella, su carácter depende de la relación que el gobernante primero establece con la comunidad. Si éste es virtuoso, el fin a alcanzar será la felicidad para toda la comunidad, esa sería una religión virtuosa. Pero si por el contrario su gobierno fuese ignorante, él perseguiría “uno de los bienes de la ignorancia”⁴⁹⁰ (la riqueza, el placer, el honor, etc.), mientras que si fuese un gobierno del error tendería hacia un bien que ha sido tomado erróneamente por el de la felicidad. Ahora bien, la relación entre estos dos

⁴⁸⁶ Gordon D. Newby, *A Concise Encyclopedia of Islam*, p. 53.

⁴⁸⁷ Así, por ejemplo, *Corán*, I, 3.

⁴⁸⁸ G. D. Newby, *op. cit.*, pp. 149-150; este concepto dará origen en la época del Imperio Otomano al término legal y administrativo de *Millet*, que dividía en ambos aspectos a las comunidades dentro del Imperio. Cf. Louis Massignon, “La Umma y sus sinónimos, noción de «comunidad social» en el Islam”, en *Ciencia de la Compasión*, p. 32, el aspecto político de tal concepto alcanza un punto culminante al ser la base del concepto moderno de nación para el estado turco.

⁴⁸⁹ Al Farabí, *El Libro de la Religión*, p. 73 [p. 135].

⁴⁹⁰ *Idem.*

tipos de gobernante y las comunidades gobernadas todavía puede constituirse como relación política si el gobernante les conduce a todos a los mismos fines que él se procura. Sin embargo, en el caso de que fuera su gobierno el de la simulación, esta relación queda totalmente fracturada, puesto que este tipo de gobierno consiste en que a los ojos de los gobernados, el gobernante busca la felicidad común, pero en realidad éste quiere lograr a expensas de ellos un bien de la ignorancia.⁴⁹¹ Sólo en este caso, la comunidad de bienes y de males entre gobernante y gobernados está insalvablemente perdida.

Así, la religión es un medio por el cual se ejerce el gobierno de la ciudad, entendido como la guía hacia un fin. Además, el gobernante, en tanto fundador de religión, funda con ello una forma social que se organiza de acuerdo al fin al que tiende el gobierno mismo. El buen gobierno depende de la existencia de una religión virtuosa en la ciudad, de ahí que podamos notar que las ciudades imperfectas que distingue con claridad en el *Libro de la Política*⁴⁹² corresponden a la clasificación de las religiones no virtuosas.

Pero para que una religión sea virtuosa el gobernante debe recibir una cierta inspiración “que le viene de Dios”,⁴⁹³ con la que instituye la religión, ya sea que se le inspire todo lo que debe ser determinado o que él mismo lo determine a través de una capacidad adquirida por la inspiración. En este punto lo que se pone en juego es la figura del gobernante como mediador entre lo divino y la comunidad política. Esta es ciertamente un dimensión muy importante de la comprensión farabiana de la religión ya que a partir de ella se distingue justamente la religión como “profecía”, es decir en tanto que el fenómeno de lo religioso acontece como la inspiración de Dios sobre el Gobernante Primero, y la religión como un institución de comunidad en base a tal inspiración; este movimiento de un plano a otro posibilita entender dos características fundamentales de la religión. La primera es que la religión virtuosa constituida en la comunidad puede estar conformada por símiles de la verdad vislumbrada por el Profeta en el estado de inspiración⁴⁹⁴, la segunda es que en la capacidad del fundador para

⁴⁹¹ *Ibid*, pp. 73-74 [pp. 135-137].

⁴⁹² Al Farabí, *Libro de la Política*, pp. 55-70 [pp. 112-131].

⁴⁹³ Al Farabí, *Libro de la Religión*, p. 74 [p. 136]. Cfr. Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. XXVII, p. 91, donde menciona que esta inspiración la otorga Dios a través del Intelecto Agente.

⁴⁹⁴ Al Farabí, *Libro de la Religión*, p. 77 [p. 140-141] : “La primera (parte de la religión) que atañe a las opiniones definidas en la religión es de dos clases: o bien una opinión es expresada por su nombre propio habitual, por ser indicativo de ella misma, o bien una opinión es expresada por el nombre de una semejanza suya (*mithali-hi*, también puede entenderse “ejemplo suyo”) que la imita. Por ello las opiniones determinadas en la religión virtuosa o son verdad o son semejanza de verdad”.

formar comunidad en base a esos símiles, la religión se liga al papel político que desempeña la comunicación, pues es a través de la habilidad para comunicar la verdad por medio de símiles como logra darle forma a un cuerpo político.

En relación a la inspiración profética, debemos tener en cuenta que para que ésta aparezca, el gobernante primero debe ser portador de una cierta excelencia, que es la de una imaginación perfecta.⁴⁹⁵ Esta perfección implica todo un desarrollo intelectual que supone a su vez un desarrollo social y lingüístico. En el *Libro de las Letras* este desarrollo es descrito sumariamente desde la aparición del lenguaje y la formación simultánea de una comunidad hasta el surgimiento de las llamadas artes silogísticas que manifiestan un ya muy elevado nivel de perfección del lenguaje.⁴⁹⁶ En este camino se muestra el desarrollo de las llamadas “artes vulgares” que se vinculan exclusivamente a la preservación de la comunidad por vía de la conservación de la unidad lingüística; así por ejemplo, no sólo es importante mantener en su pureza el lenguaje sino también la conservación de la memoria colectiva. Por otro lado, con la aparición de las artes silogísticas, y sobre todo con el método demostrativo, la perfección intelectual requerida para perfeccionar la imaginación aparece y entonces es posible que se produzca una religión.⁴⁹⁷

En la inspiración profética, el intelecto agente perfecciona no sólo la potencia imaginativa, sino también la potencia intelectual, haciendo que en el gobernante primero sea uno con el Intelecto Agente y que paralelamente pueda imitar las cosas que se le han dado a conocer.⁴⁹⁸ La potencia imaginativa no sólo puede imitar los inteligibles y el entendimiento,⁴⁹⁹ sino que además forma imágenes a partir de los sensibles y en imitación de ellos, “otras (veces) remeda a la potencia nutritiva; otras a la apetitiva; forma finamente imágenes mixtas a imagen de lo que hay en los cuerpos”.⁵⁰⁰ Por esto, la producción de imágenes del profeta es en cierto sentido análoga a la de la producción de imágenes del buen poeta, al que Al Farabí llama “poeta silogístico”.⁵⁰¹

Ahora bien, el hecho de que se entienda a las opiniones como un cierto símil de la verdad nos exige decir unas palabras sobre el concepto de imitación y semejanza de Al Farabí. Para desarrollar el concepto de imitación, Al Farabí partió de la *Poética* de

⁴⁹⁵ Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. XXVII, pp. 90-91.

⁴⁹⁶ Al Farabí, *Libro de las Letras*, pp. 63-87.

⁴⁹⁷ *Ibid*, p. 86.

⁴⁹⁸ Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. XXVII, p. 91.

⁴⁹⁹ *Ibid*, Cap. XXIV, p. 77.

⁵⁰⁰ *Ibid*, Cap. XXIV, p. 75.

⁵⁰¹ José Miguel Puerta Vílchez, *Historia del pensamiento estético árabe*, p. 292.

Aristóteles, recibiendo de la tradición siríaca y árabe un concepto “empobrecido” de la mimesis aristotélica, cuya complejidad fue reducida al sentido específico de “imitación”.⁵⁰² En su *Risāla fī qawanin sinā’at al šu’arā* (*Epístola sobre los cánones del arte de los poetas*), Al Farabí señala que la “elocución mimética” (*al qawl al muhākī*) puede ser considerada como no verdadera, pero que no es falaz en la medida en la que sí lo es la “elocución falsa” (*al qawl al mugallit*), cuyo fin es conducir al oyente “a lo contrario de lo que es llegado a pensar que existe lo inexistente, o viceversa”⁵⁰³, mientras que la imitación “no hace suponer lo contrario, sino lo semejante”⁵⁰⁴ (*al šabīh*). Esto es ilustrado con el ejemplo de las imágenes de los espejos. Así, el alejamiento de la realidad se acepta como algo propio de la elocución mimética, pero se le atribuye la virtud de poder referir por medio de ese alejamiento lo real. Para Al Farabí la virtud de un buen poeta consiste justo en esa aptitud. Mientras que en el caso del gobernante primero, es claro que la perfección de su potencia imaginativa le dará la suficiente destreza para lograr una óptima representación de las cosas que ha conocido en la inspiración. Lo que el poeta logra con la perfección de la técnica, el profeta lo produce a través de su potencia imaginativa; así mismo, la diferencia fundamental entre ambos es, como señala Puerta Vílchez, que representan objetos distintos.⁵⁰⁵

En el capítulo de la Lógica del *Catálogo de las Ciencias*, Al Farabí comenta brevemente la naturaleza de las elocuciones poéticas [*al aqāwīl al šī’riyya*] y dice:

Las elocuciones poéticas son aquellas que se componen de elementos cuya función propia consiste en provocar en el espíritu la representación imaginativa de un modo de ser o cualidad de la cosa de que se habla, sea esta cualidad excelente o vil, como, por ejemplo, la belleza, la fealdad, la nobleza, a abyección, u otras cualidades semejantes. Cuando escuchamos elocuciones poéticas, nos ocurre, por efecto de sugestión imaginativa que en nuestros espíritus provocan, algo análogo a lo que nos pasa cuando miramos un objeto parecido a otro que nos repugna, porque inmediatamente que lo miramos, la imaginación nos lo representa como algo que nos disgusta, y nuestro espíritu se aparta y huye de él, aunque estemos bien ciertos de que tal objeto no es en realidad tal y como nos lo imaginamos. Así pues, aunque sepamos que lo que nos sugieren las elocuciones poéticas respecto de un objeto no es tal como ellas nos lo sugieren, sin embargo obramos tal y como obraríamos si estuviésemos seguros de que es así, porque el hombre muchas veces obra en consecuencia de lo que imagina, más que siguiendo lo que opina o sabe, y muy a menudo resulta que lo que opina o sabe es contrario a o que imagina, y en tales casos, obra conforme a lo que imagina y no según lo que opina o sabe.

⁵⁰² *Ibid*, p. 281

⁵⁰³ En el *Catálogo de las Ciencias*, Al Farabí menciona las “elocuciones sofísticas”, cuya habilidad es la “facultad de engañar, adulterar la verdad, de falsificarla mediante a palabra” haciendo pensar que “una tesis cualquiera es falsa siendo verdadera y viceversa” (II, p.27).

⁵⁰⁴ Al Farabí, *Epístola sobre los cánones del arte de los poetas*, apud J.M. Puerta Vílchez, *op. cit.*, pp. 286- 287.

⁵⁰⁵ J. M. Puerta Vílchez, *op. cit.*, p. 292.

Esto mismo ocurre cuando miramos a las imágenes representativas de una cosa o a los objetos que se parece a otro.⁵⁰⁶

De esta manera, la imaginación es movida por a elocución poética y le hace a su vez mover a la voluntad con un poder que ni el conocimiento ni la opinión tienen. En este sentido, hay una interesante distinción entre opinión e imaginación pero, puesto que parece una contradicción el afirmar que las opiniones que constituyen la religión son representaciones que imitan la verdad dada al Profeta y que su formulación tiene un efecto en la imaginación similar al de la elocución poética, hay que apuntar simplemente que en todo este fragmento citado, la palabra que Al Farabí usa para designar opinión es la de *zann*, que alude a opinión en un sentido próximo a “suposición”, “conjetura”; mientras que la que utiliza en el Libro de la Religión es *arā'*, que le aproxima al sentido de “visión” o “forma de ver”⁵⁰⁷. Por consiguiente, podemos entender que la sugestión imaginativa es más potente que la suposición porque configura toda una forma de ver, percibir el mundo.⁵⁰⁸

Si el efecto estético del poema se da por una continuidad de la imagen gestada por la imaginativa del poeta y el efecto producido en la imaginación del receptor, la efectividad de la religión se da por una comunidad en la imaginación entre los miembros de la comunidad y el profeta mismo. Las representaciones de las opiniones de la religión, en efecto, constituyen por un lado aquellas que hacen referencia a la cualidades de Dios, de los ángeles, la estructura del cosmos y su orden, los grados de los seres etc. (son las llamadas “opiniones teóricas”) y por otro, las cualidades de los profetas, de los reyes, de los reyes pasados, tanto los virtuosos como los que estuvieron en error, etc.⁵⁰⁹ Por ello, todo cuanto hay en la ciudad debe ser imaginado gracias a lo que hay en las opiniones de la religión.

Por todo esto, decimos que la Religión ofrenda el núcleo experiencial de la vida política. Desde la perspectiva imaginativa, estimula los hábitos morales bellos porque construye una cierta capacidad de complacernos en nuestra propia vida virtuosa.

⁵⁰⁶ Al Farabí, *Catálogo...*, pp. 29-30.

⁵⁰⁷ Y que es usada a su vez en *La Ciudad Ideal*, como señala Rafael Ramón Guerrero en la nota 2 a su traducción al *Libro de la Religión*, p. 73 [p. 135].

⁵⁰⁸ Podríamos agregar incluso una forma de sentir el mundo, que hace referencia tanto a la idea misma de la poesía árabe que se vincula al verbo sentir (*ša'ara*) (y hace del poeta “el que siente”, *al šā'ir*) como a la idea apuntada en el pasaje siguiente del texto del *Catálogo*: “Las elocuciones poéticas se emplean únicamente cuando se dirige la palabra a un hombre a quien se le desea excitar a que haga una cosa determinada provocando en su espíritu una emoción o sentimiento e inclinándole así con arte a que la realice” (p. 30)

⁵⁰⁹ Al Farabí, *Libro de la Religión*, pp. 75-76 [pp. 138-139].

Mediante sus imágenes, la religión nos ofrece una experiencia con la que puede ayudarnos a comprender⁵¹⁰ la necesidad de romper el círculo de la retribución en la que sólo soy justo con quien es justo conmigo. Pero incluso, en tanto que gesta un espacio de experiencia en el que ésta queda trastocada por el sentimiento, permite el estímulo imaginativo en el que el alma capta el significado de la injusticia, o el sentido en la experiencia de lo terrible que es un poder inhumano, o de lo que resulta del desamparo en el que el hombre queda sumido cuando la vida en la ciudad queda fracturada, o se derrumba. Se ha dicho a propósito de Al Farabí que para él la política es una parte de la vida religiosa; con lo que hemos dicho me parece que se puede sostener que más bien la religión consiste en una política entendida como la forma de vida en la que se le da realidad a un estado de ser entendido como perfección: libertad, virtud y felicidad. Y esta política consiste en comunidad de creencias y acciones, en comunidad de las formas de padecer y disfrutar este mundo y esta vida. De manera íntegra, pues, la religión consiste en un núcleo experiencial de la ciudad.

⁵¹⁰ Cf. Oliver Leaman, "Poetry and emotions in Islamic philosophy", en A- T. Timieniecka/ N. Muhtaroglu, eds., *Classic Issues in Islamic Philosophy and Theology today*, pp. 139-150.

Capítulo IV
La Ciudad Virtuosa

El término «justicia» se aplica a veces de otra manera más general, a saber, cuando un hombre emplea actos de virtud en su relación con otro, sea cual fuere la virtud.

~Al Farabí, *Artículos de Ciencia Política*, § 64~

En un pasaje decisivo de su *Filosofía de Platón* Al Farabí nos dice que, luego de una prolongada indagación, el ateniense comprendió que la justicia aceptada y aplicada comúnmente en las ciudades es en realidad “completa injusticia y un enorme mal”.⁵¹¹ Frente a esto, Platón habría vislumbrado en la *República* la necesidad de fundar una ciudad que no fuese como aquellas sino que, por el contrario, en ellas se practicara la verdadera justicia y se lograra el verdadero bien. Y puesto que este bien sería precisamente la felicidad,⁵¹² podemos ver que en este pasaje hay una fuerte alusión a lo que en otras obras Al Farabí caracteriza como la Ciudad Virtuosa. En efecto, “aquella ciudad en la que la mutua ayuda mediante la sociedad está ordenada a las cosas con que realmente se obtiene la felicidad [...] es la Ciudad Modelo (La Ciudad Ideal, la Ciudad Virtuosa)”.⁵¹³ Es así como se nos es manifiesta la relación que guarda este concepto con la lectura farabiana de la filosofía platónica, especialmente en la *República*.⁵¹⁴

Ahora bien, ¿cómo entendemos la necesidad de que una nueva ciudad sea fundada? En el caso de Al Farabí, ¿habrá pensado en algo similar a lo que Plotino concibió como la fundación de una ciudad de filósofos sobre las ruinas de una ciudad de hombres “comunes”?⁵¹⁵ ¿Qué es precisamente esa Ciudad Virtuosa en la que es posible lograr la felicidad? A primera vista podrían parecer obvias las respuestas a estas preguntas y, de hecho, la investigación moderna lo ha solucionado con relativa facilidad señalando que esta Ciudad Virtuosa es una ciudad-estado,⁵¹⁶ un modelo social,⁵¹⁷ un régimen político (entendido como el orden de las relaciones entre individuos)⁵¹⁸ o,

⁵¹¹ Cf. Al Farabí, *The Philosophy of Plato*, p. 65.

⁵¹² *idem*.

⁵¹³ Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. XXVI, p. 83.

⁵¹⁴ Ibn al Nadim e Ibn al Qiftí dan testimonio de que la *República* fue uno de los textos traducidos por Hunayn Ibn Ishaq (m. 260 h/ 973 n.e.), bajo el título de *al Siyyasa* (Cf. Badawi, Abdurrahmán, *La Transmission de la Philosophie Grecque au Monde Arabe*, p. 35). Al parecer fue uno de los pocos textos que circularon completos entre los musulmanes.

⁵¹⁵ Cf. Dominic J. O’Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, pp. 15-16

⁵¹⁶ Cf. Muhammad Saghir Hassan al Ma’sumi, “Al-Fārābī (Capter XXXV)”, en Sharif, M. M., ed., *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1, p. 704.

⁵¹⁷ Cf. M. Cruz Hernández, *Historia del Pensamiento en el Mundo Islámico*, Vol. 1, pp. 202 y ss.

⁵¹⁸ Cf. Muhsin Mahdí, *Alfarabi y la fundación de la Filosofía Política Islámica*, pp. 160 y ss.

finalmente, una utopía irrealizable de reforma del “estado islámico”.⁵¹⁹ De fondo, lo que sugieren estas perspectivas es que para Al Farabí la ciudad consistiría en una administración de las relaciones de asociación, instauradas al momento de darles una estructura a través del establecimiento de instituciones y órganos de gobierno. Y en apoyo a esta interpretación, podríamos citar muchos pasajes en las obras de Al Farabí que parecen estar aludiendo a la Ciudad Virtuosa como esa administración en la que piensan los comentaristas modernos, esa ciudad que para algunos sólo tuvo realidad en los sueños de Abu Nasr.

Sin duda, el aspecto de una ciudad en tanto corporación organizada y en tanto urbe están en el horizonte del pensamiento farabiano, dado que se refiere a todas sus posibilidades, características y situaciones, incluso en casos límite como los de la guerra. No obstante, en lo que sigue resaltaré un aspecto distinto de la ciudad farabiana del que suele ser analizado. Es más, puedo indicar que el carácter urbano y organizativo-administrativo es tan sólo uno entre otros de la ciudad tal y como la pensó Al Farabí, sin que por ello deje de ser importante. En este sentido, deberíamos preguntarnos cuál es la realidad específica de la Ciudad Virtuosa, ¿lo que se pretende es que algún día exista la Ciudad Virtuosa, de igual manera que existió la Bagdad de la época de los Abásidas? ¿Es posible imaginar que Alepo, El Cairo o Basora pudiesen ser “ciudades virtuosas”?

Son importantes estas cuestiones, puesto que ayudan a replantear nuestra interpretación del pensamiento político antiguo y medieval. Hablamos de ciudad-estado para designar a la *polis* griega,⁵²⁰ y presuponemos que este concepto creado por el pensamiento moderno es lo que constituye el objeto de reflexión de todo filósofo cuando habla de ciudad. Pero, si en el caso griego la realidad histórica de la *polis* es inegablemente el punto de partida de toda meditación sobre la vida ciudadana o política

⁵¹⁹ Cf. Rafael Ramón Guerrero, “La Teoría Utópica de Al-Fārābī”, en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, Vol. XXVI, 1993-1994., pp. 65-81; Cf. Alireza Omid Bakhsh, “The Virtuous City: The Iranian and Islamic Heritage of Utopianism”, en *Utopian Studies*, Vol. 24, No. 1, 2013, pp. 41-51; Cf. M. Jesús Viguera Molins, “El Mundo Islámico”, en Fernando Vellaspin, *Historia de la Teoría Política*, Vol. I., pp. 352-354.

⁵²⁰ No sin que ello mismo despierte inquietudes o debates sobre la capacidad explicativa de tal concepto (Cf. Ignacio Medina Nuñez, “Significados de la política en la Grecia clásica”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 16, no 52, Enero-Marzo, 2011, p. 16, n. 11: “La definición de polis como ciudad-estado es ciertamente polémica, porque ni se quiere referir a nuestras ciudades modernas (opuestas al campo) ni tampoco al concepto de estado que nació a partir del siglo XVI. Se trata del lugar donde vive una comunidad de seres humanos que se gobiernan a sí mismos bajo diferentes formas de una manera autárquica. Castoriadis define la *polis* como ‘la autoconstitución de un cuerpo de ciudadanos que se consideran autónomos y responsables, y se gobiernan legislando’. No es la familia ni un conjunto de familias; no es la tribu ni un conjunto de tribus; es la comunidad política con gobierno propio”).

—así como la *civitas* lo fue para el pensamiento latino— su sentido no es unívoco entre los pensadores políticos, y entre los filósofos adquiere una forma reflexiva específica que no se atiene a la visión del estadista o del gobernante. En efecto, el problema central para los filósofos era desentrañar cuál era el punto esencial de la mejor comunidad política. Una forma de enfrentar este dilema fue generar el examen y redacción de constituciones de las ciudades (*politeiai*).⁵²¹ Platón claramente fue un heredero de esta tradición, pero se advierte su distancia respecto a aquellas constituciones del talante similar a la que escribió Protágoras.

En este sentido, la tradición de pensamiento político que ha visto en la *República* de Platón una mera reflexión utópica, dado que un gobierno de filósofos resulta inexistente y acaso imposible—y aún a pesar de los esfuerzos del propio Platón al involucrarse en la política griega a fin de impulsar una transformación del modo de gobierno—, pierde de vista que, más allá de la idea del régimen y del ordenamiento socio-político expuestos en el diálogo, la reflexión política de Platón está centrada en la reflexión sobre la justicia y que hablar de una ciudad sólo se vislumbra en el libro II como un artilugio imaginativo para darle mayor vitalidad y dinamismo a la reflexión.⁵²² Por esto mismo, la política platónica no puede dejar de involucrarse en problemáticas de carácter ético; los teóricos políticos actuales, al separar lo político (entendido como lo relativo a la colectividad y la instauración de un orden, poder y gobierno para aquella) de lo ético (asociado a la vida privada del individuo y su vida moral) no pueden comprender por qué Platón tiende a reflexionar conjuntamente ambas esferas.

Si la reflexión sobre la justicia da cuerpo a la reflexión sobre la ciudad, entonces aquella es descubierta como la virtud sin la cual no es posible que exista ciudad alguna y que precisamente, en tanto virtud, su realidad está asociada con una forma anímica de ser, pues las virtudes sólo lo son del alma.⁵²³ Y así como la justicia constituye la ciudad, ésta última tiene una naturaleza similar a la de su principio:

Ya te entiendo, dijo. Te refieres sin duda a la ciudad cuya fundación hemos descrito y que no existe sino en nuestros discursos, ya que no tiene asiento, a lo que creo, en lugar alguno de la tierra.

Pero tal vez, repuse, se levante en el cielo un modelo para el que quiera contemplarlo y fundar, como fruto de una visión, su *ciudad interior*. Y por lo demás, nada importa que exista en

⁵²¹ Cf. Gerardo Ramírez Vidal, “Introducción” a Jenofonte, *La Constitución de los Atenenses*, ed., introd., traducción y notas de Gerardo Ramírez Vidal, México, UNAM, 2005 (*Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana*), p. XXI.

⁵²² Platón, *República*, II, 369a: “si contempláramos con la mente el nacimiento de una ciudad, ¿no veríamos cómo nacen con ella la justicia y la injusticia?”.

⁵²³ *Ibid.*, IV, 444e, donde define a la virtud como “la salud, la belleza y el bienestar del alma”.

algún sitio o que alguna vez haya de existir. *Lo que en ella se haga, esto hará él, y no lo de otra alguna.*⁵²⁴

De este modo, la visión platónica de la “ciudad ideal” no está sino en la acción producida en coordinación con la contemplación de tal modelo —constituido a partir de la idea de justicia— en la unidad de pensamiento y ser que se manifiesta en tales acciones, aunque sean las de un solo individuo. No accidentalmente el diálogo finaliza con una reflexión sobre la relación entre el mundo de las ideas y la producción en el devenir. El acto fundador, entonces, es de envergadura ético-político, pues si bien se habla de la constitución de una ciudad, o un modo de gobierno, éste depende de la armonización del alma que contempla el modelo de la ciudad ideal.

Si esto es así en Platón, veremos que algo análogo, aunque no idéntico, ocurre con la idea de Ciudad Virtuosa. En primer lugar, junto a la meditación platónica sobre la justicia, Al Farabí introduce en el centro de su reflexión el tema de la felicidad humana. Así, veremos que en este caso el problema de la ciudad se construye alrededor de la preocupación por la felicidad y su producción. En el pasaje al que aludía anteriormente de *La Filosofía de Platón*,⁵²⁵ Al Farabí menciona que el ateniense consideró las ciudades antagónicas a aquella que pensó que era necesario que fuese fundada, señalando sus modos de vida y las causas de que hacen que una ciudad virtuosa se torne en sus opuestos. Así, una de las cuestiones centrales es entender que entre ambos tipos de ciudades están implicadas distintas formas de vida. Lo que para el Platón farabiano las distingue es que en la ciudad gobernada por los filósofos lo que se despierta es el deseo de perfección.⁵²⁶

Ahora bien, manteniendo la similitud del planteamiento platónico —expuesta según la interpretación farabiana— y la cuestión de la Ciudad Virtuosa, no excluimos el hecho de que temas como la forma de gobierno o la cuestión de las leyes sea importante dentro de la reflexión de Al Farabí, pero al estar estos temas acotados a una reflexión que tiene en su centro la demanda de lograr la felicidad humana, la Ciudad Virtuosa se constituye como un puente entre cada individuo que integra el cuerpo de una ciudad y la producción de la felicidad, manifestándose con fuerza la necesidad de la armonización entre sus diferentes elementos y la producción conjunta de felicidad para todos. Por eso

⁵²⁴ *Ibid.*, IX, 592 b. Subrayado mío.

⁵²⁵ *Vid. supra*, p. 179.

⁵²⁶ Cf. Al Farabi, *The Philosophy of Plato*, p. 65.

es importante pensar que en principio la complementariedad que Mahdí⁵²⁷ detecta entre los planteamientos del *Timeo* y de *Las Leyes*, tal y como se expone al final de *La Filosofía de Platón*⁵²⁸ —y que será todavía más palpable en el *Compendio de las Leyes de Platón*—, sólo es una parte de lo que se juega en la Ciudad Virtuosa. Digamos que es específicamente la parte platónica de su planteamiento, pero sería un error creer que la Ciudad Virtuosa es tan sólo la versión islámica de la polis ideal platónica, es decir, reducirla a una islamización de las tesis platónicas. Y aquí no estoy pensando sólo en los matices que podría introducir la ya tratada conciliación con la filosofía aristotélica, sino, sobre todo, los elementos propios de la reflexión farabiana que han quedado vedados para quienes como Mahdí y su maestro, Leo Strauss, han nublado toda palabra de Abu Nasr como mero eco de los dos grandes filósofos griegos.

4.1 La Fundación de la Ciudad Virtuosa

En el capítulo anterior hemos expuesto la compleja concepción farabiana de la ciudad ayudándonos de la distinción analítica entre el cuerpo y el alma de la ciudad y señalando que ello no implica pensarla como pura alma o como pura materialidad corporal, sino como un cuerpo vivo cuya complejidad exige tal distinción a quien trata de comprenderlo. En este sentido, el último apartado, al desarrollar la temática de la religión como forma experiencial de la ciudad manifiesta la íntegra unidad que existe entre el alma y el cuerpo de la ciudad. Para extraer toda la riqueza a este análisis cabe ahora recordar lo que a lo largo de esta investigación hemos dicho sobre la ciudad pensada por Al Farabí.

En primer lugar, hemos mostrado que la Ciudad es un modo de vida que los ciudadanos comparten, que de hecho sucede *en* los ciudadanos. En segundo lugar, es un cuerpo de interrelaciones en el que sus partes están proporcionalmente en carencia ante las demás, lo sepan o no. Tal red de relaciones alcanza su unidad *desde* la dimensión territorial en la que viven juntos los miembros, pero propiamente se logra *en* la comunidad de bienes y de males en tanto que comunidad de fines. En tercer lugar, en tanto modo de vida y en tanto unidad de relaciones, es una experiencia que expresa las

⁵²⁷ Cf. M. Mahdí, *Alfarabi y la fundación...*, pp. 160 y ss.

⁵²⁸ Cf. Al Farabi, *The Philosophy of Plato*, pp. 65-66.

cualidades de esa vida, es decir, si es una vida desgraciada, corrupta, débil, enferma, indiferente, feliz, alegre, sana, fuerte, etcétera. El concepto de Ciudad Virtuosa sólo se puede comprender desde estos aspectos de la ciudad en general porque permite pensar a la virtud que la cualifica en su concreción y no como pura idealidad.

Pero vayamos por partes. Ya en este punto de la investigación podemos decir que hemos abarcado un amplio panorama que nos permite pensar en que Al Farabí trabaja en torno a un diagnóstico de la política islámica que se halla implícito en sus obras. Esto se expresa a nivel de pensamiento en la reforma de una racionalidad política que se concentraba en la constitución del gobierno legítimo para trasladarse hacia el problema de la felicidad humana y hacia el concepto de comunidad y, por ello, al de ciudad en tanto que una forma de comunidad perfecta. Tal diagnóstico entonces se ve implicado en la crisis en la que entró el gobierno islámico y en los efectos que tuvo para todos sobre quienes fueron sus gobernados, fuesen musulmanes o no. Lo que podemos rastrear en las obras farabianas es que hay una reprobación a la comprensión del gobierno como fin en sí mismo. En este sentido, el pensamiento que el gobierno tiene de sí mismo como algo auto referencial sería lo que habría ahogado a la comunidad islámica en una serie de guerras intestinas que afectaron a toda la vida social y política. De ahí la necesidad de replantear su función dentro de la comunidad. Y es en este punto en el que se entrecruza con la reflexión platónica que hemos descrito algunas páginas antes. Parte del diagnóstico es que la justicia ejercida por el gobierno, que es la que se practica en la ciudad, no es auténtica justicia. Que la virtud y excelencia de la que presume el gobierno no es tal, porque genera desgracia, arrepentimiento, debilidad, miseria.

Si la asociación es la forma en que históricamente el ser humano le da una solución a la carencia natural de su condición, entonces su caída en una situación en la que no logra su objetivo, y por el contrario engendra podredumbre, debe analizarse en el marco general de la vida humana y sus carencias. Y ello implica no perder de vista que la comunidad está compuesta de individuos y que es la acción de cada uno de estos lo que le da una realidad. Tal diagnóstico entonces significa que la ciudad islámica estaba puesta en crisis dado que no sólo no cumplió con esta exigencia, sino que era impotente para cualificar la vida humana como una vida humanamente feliz, como una vida en la virtud y regocijo. En suma, que la comunidad de bienes y de males estaba dañada por diversas formas de enfermedad política. Este es el diagnóstico más importante: la vida islámica no ha sido aniquilada, pero está gravemente enferma. La expresión de su

enfermedad es la lucha entre musulmanes, sus causas son diversas formas de corrupción, de error, de extravío.

En un pasaje famoso de los *Artículos de Ciencia Política*, Al Farabí nos dice:

Aquellas cosas que son los bienes voluntarios (*al Jaiyarāt al Irādiyya*) más grandes, y las artes son en la ciudad del dominio males, desastres y causas de los desastres que tienen lugar en el mundo. De aquí que le esté prohibido al hombre virtuoso permanecer en las políticas inmorales (*al siyyasāt al fāsida*) y debe emigrar a las ciudades virtuosas, si es que existen de hecho en su época. Si no existieran, el virtuoso será entonces un extraño en este mundo y su vida será un mal, y le será preferible antes morir que seguir viviendo.⁵²⁹

Este pasaje ha sido utilizado para tratar de resolver el problema de si acaso Al Farabí era un filósofo shi'í o al menos tenía simpatías por los soberanos shi'íes,⁵³⁰ suponiendo que con estas palabras pudiésemos explicar el abandono de al Farabí de la Bagdad califal para ir a territorios donde los gobernantes profesaban esa vertiente del Islam. Sin embargo, no se logra penetrar en el profundo sentido crítico que guardan estas palabras, ni en su significado incrustado en medio del diagnóstico sobre la ciudad islámica. Lo que está formulando Al Farabí no es un programa de acción para el filósofo, porque habla claramente del virtuoso en sentido lato. Habla de un estado de profunda crisis, de un estado en que la vida parece ser más un daño que un bien. Frente a ello, llama a la emigración (*al hiyra*) hacia la ciudad virtuosa, si es que existe “de hecho”. Pero no apresuremos conjeturas, no deduzcamos de estas duras palabras que Al Farabí está afirmando la derrota de un modo de vida virtuoso, porque ello habría significado en el contexto problemático que reconocería el fracaso de la ciudad islámica. Más bien aquí nos encontramos en posibilidad de rastrear desde una realidad histórica el poder de los conceptos farabianos.

De entrada podemos advertir que en el breve pasaje que acabamos de citar está presente con toda su fuerza la confrontación entre la ciudad virtuosa y los gobiernos inmorales y la ciudad del dominio. Es muy importante advertir que parte importante de la contraposición trazada en el pasaje dependen de la inicial declaración de que los bienes voluntarios se convierten en males, desastres y causas de desastres. Esta transformación implica que la imposibilidad de disfrutar de los bienes y las artes en la ciudad del dominio depende de su gobierno (de un gobierno inmoral), es decir, del fin al que orienta las apetencias y acciones de todos los ciudadanos. Por bienes voluntarios Al

⁵²⁹ Al Farabí, *Artículos de Ciencia Política*, § 93, p. 142 [p. 221].

⁵³⁰ Cf. Rafael Ramón Guerrero, *Introducción a Al Farabí*, en *Obras Filosófico-Políticas*, p. XX [p.23].

Farabí entiende todo aquello que hace el hombre que conoce y quiere la felicidad.⁵³¹ Por eso a lo que se refiere en este pasaje es que todos esos actos, aunque sean los mismos que los de los habitantes de la ciudad virtuosa, al estar orientados hacia otro fin (el poder y la dominación en lugar de la felicidad) no son fuente de gozo, sino de tribulación. Y precisamente el gozo y la tribulación, en tanto estados psíquicos, manifiestan que estos actos no sólo tienen efecto en relación a si obtenemos o no un cierto fin, sino que tienen efecto sobre todo en el agente: el alma y sus facultades.⁵³²

Entonces el diagnóstico del que venimos hablando tiene un registro en el estado psíquico de los habitantes del imperio que atestiguaron luchas intestinas por el poder. Decir que la vida islámica estaba enferma implicaba señalar la incapacidad de engendrar gozo y, en cambio, la capacidad de crear y reproducir la tribulación. Y en este rango estético de la experiencia política-religiosa, se habría podido caracterizar este estado de cosas como la aparición de lo feo político. En esto no acontecería tan sólo la mera dimensión de lo doloroso, sino también la reiterada impotencia de engendrar algún tipo de gozo de la vida por sí misma. El aspecto filosófico que aquí subyace a nuestra argumentación es la distinción entre placer y el gozo que implica la percepción de belleza.

Leemos en el *Libro de la Política*: “El placer, la alegría, el gozo y la dicha⁵³³ sólo se producen por el hecho de percibir lo más bello con la más perfecta percepción”.⁵³⁴ En este sentido, si bien lo más bello que existe es Dios, y su percepción de sí mismo es la percepción más perfecta —con lo que tenemos que el placer, la alegría, el gozo y la dicha más grandes son suyos— vemos como estos elementos de gozo se relacionan directamente con la categoría ontológica de la belleza y con la percepción que de ella se tiene. Si la belleza se entiende como perfección comprendemos porqué sólo Dios es sumamente bello.⁵³⁵ Pero dado que todo ser tiene una perfección también comprendemos que la belleza se va graduando con respecto a la escala ontológica de emanación del ser. Por eso podemos hablar de belleza en la realidad humana respecto a su propia perfección, su felicidad.

⁵³¹ Cf. Al Farabí, *Libro de la Política*, p. 44 [pp. 98-99].

⁵³² Cf. Al Farabí, *Artículos de Ciencia Política*, § 93, pp. 141-142 [pp. 219-221]. Y así también con las Artes, ejemplificadas por Al Farabí con la escritura.

⁵³³ Sigo a Puerta Vílchez en interpretar que Al Farabí aquí no quiere decir felicidad con la palabra *Gibṭa*, sino dicha (Cf. José Miguel Puerta Vílchez, *Historia del Pensamiento Estético Árabe*, p.572, n. 40).

⁵³⁴ Al Farabí, *Libro de la Política*, p. 20 [p.71].

⁵³⁵ Cf. J. M. Puerta Vílchez, *op. cit.*, 570-574.

Ahora bien, en el marco de la experiencia, la manifestación de gozo, placer, alegría y dicha es lo que problemáticamente está poniendo en escena Al Farabí. Todo esto, a excepción del placer, es lo que le hace falta al ser humano, respecto a su vida política, en el imperio islámico. Y con ello, también critica implícitamente al agente de esa vida política. Porque esa experiencia gozosa que no existe no sólo es manifestación de la ausencia de una perfección en la realidad política, también es manifestación de un estado de quien percibe esa realidad política. Y puesto que es el propio ser humano quien la percibe y la ha construido, esto se traduce en una crítica al alma de la ciudad islámica que se había vuelto impotente de constituirse en la felicidad, en la perfección de la vida humana.

Decimos que sólo el placer está presente en la vida política porque, en efecto, éste es citado en referencia a las ciudades no virtuosas como parte íntegra de los efectos que tienen sus actos y modos de vida. Y advertir esto es vital para darle su importancia a este registro estético de la filosofía farabiana. La crítica al sujeto que actúa y percibe es una crítica al despliegue de las potencias anímicas. Al Farabí está reiterando su crítica formulada en el § 93 de los *Artículos de Ciencia Política* en el que pone en perspectiva la atrofia de las potencias anímicas cuando el alma se dirige hacia fines que alejan al ser humano de su perfección.

Hemos visto ya en el segundo capítulo⁵³⁶ que las potencias perceptoras del alma se refieren a la captación de lo placentero (*al mullid*)⁵³⁷ y lo doloroso (*al mu'adī*) para la potencia sensible, así como lo agradable (*al ladīd*)⁵³⁸ y lo dañino (*al mu'adī*) para la potencia imaginativa. En este pasaje no hablamos de que también la potencia racional tiene una percepción análoga a estas dos, que es el de lo bello (*al yāmīl*) y lo feo (*al qabīh*). Recuperando el vocabulario árabe de Al Farabí, podemos darnos cuenta de la enorme importancia que tiene esta caracterización, así como su uso dentro de su filosofía. Me refiero a que podemos advertir que, al no utilizar un concepto distinto para la captación sensible e imaginaria del dolor, Al Farabí estaría indicando que su modificación sería muy leve o casi nula, pero no así respecto a lo placentero y lo agradable. Finalmente, que la verdadera distancia perceptual está entre lo doloroso y lo feo, así como entre lo placentero y agradable respecto a lo bello.

⁵³⁶ *Vid. supra*, pp. 83-89.

⁵³⁷ Esta palabra significa “lo que da placer”, es decir, aquello en que el alma tiene una mera afectación y que esta puede referirse a un solo momento.

⁵³⁸ Esta palabra es un adjetivo que significa propiamente “placentero”, como adjetivo, queriendo significar la presencia de la cualidad que nos da placer en algo.

Y en este contexto se esclarece el curso de la crítica farabiana. Decir que la ciudad islámica se ha ahogado en el placer y en lo agradable pero que no tiene acceso a la dicha de lo bello implica que la percepción de lo divino se ha perdido. Pero por si no fuera suficiente esto, la crítica se refiere a que ello ha tenido lugar en el alma perceptora, incapaz ya de reconocer la fealdad de la vida que se lleva. En efecto, es la vida la que, en su corrupción, ha atrofiado sus propias capacidades de percibir tanto el esplendor divino como la deformidad de sí misma.

Ahora bien, como parte de su crítica, la Ciudad Virtuosa cobra un protagonismo crucial en términos tanto filosóficos como históricos. Comencemos por éste último aspecto. Para el Platón farabiano, la misión de fundar una nueva ciudad en la que se practicara la verdadera justicia fue un proyecto filosófico. Para Al Farabí, esta fundación fue la de un Profeta: en el capítulo XXVII de *Principios de las Opiniones de los Habitantes de la Ciudad Virtuosa*, Al Farabí examina las características del miembro más importante de la Ciudad Virtuosa señalando que éste es análogo al corazón y que, de igual modo en que éste es creado antes que cualquier otro órgano para de ahí ir formando el cuerpo humano. Así, es preciso que el miembro principal de la ciudad:

sea el primero y que luego dé él mismo existencia a la ciudad y sus partes, engendrando en los demás aquellos hábitos voluntarios que han de tener sus partes para que queden ordenadas en sus grados, y si una se perturba, el primero ha de ayudarle a salir de aquella perturbación.⁵³⁹

En esta parte del texto, la idea básica que se está describiendo es cómo el miembro principal de la ciudad otorga a los ciudadanos una serie de hábitos que permiten una ordenación. En este sentido, vemos que la analogía con el corazón implicaría que el miembro principal de la ciudad actúa como causa eficiente, pero no creando el grupo social (el cuerpo de la ciudad), sino ordenándolo al hacer posible que cada uno de los ciudadanos realicen acciones nobles según diferentes grados.

Entonces, tenemos la distinción entre la asociación y la ciudad que examinamos en el capítulo anterior,⁵⁴⁰ pues la asociación preexiste a la ciudad fundada por el miembro más importante de la Ciudad Virtuosa. En ese sentido, su acto ordenador se refiere al de las acciones a través del ordenamiento del pensamiento y los hábitos.

⁵³⁹ Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. XXVII, p. 87.

⁵⁴⁰ Mientras que la asociación busca un intercambio de bienes para lograr la sobrevivencia, la ciudad, basada en esta asociación, busca además el logro del perfeccionamiento humano.

¿Cómo haría esto el miembro principal que es identificado como el jefe de la Ciudad Virtuosa? Hacia el final del capítulo que venimos comentando, Al Farabí alude a la condición de este jefe tanto de filósofo y sabio como de profeta e indica que, al haber perfeccionado su alma, habría vislumbrado las cosas divinas y llegado a saber en qué consiste la auténtica felicidad por lo que además sería necesario que, al poseer una imaginación perfecta, pinte con el lenguaje todo lo que ha conocido, a fin de “instruir a otros acerca de la felicidad y la práctica de las cosas con que la felicidad se obtiene”.⁵⁴¹ Teniendo en cuenta que “todos los miembros sociales según su grado deben imitar con sus actos el fin del jefe primero”,⁵⁴² esta instrucción sería la instauración de un fin para toda la ciudad. Así, con los recursos conceptuales que ya hemos construido podemos decir que la fundación de la ciudad no consiste en la formación de un cuerpo social, sino en su reordenamiento, en la formación del alma de la ciudad. En efecto, hemos visto ya que los seres humanos se dan fines al constituirlos como objetos de su querer y que ello implica que el alma se inclina con la percepción y la apetencia hacia él, así como empuja a la realización de actos, tanto psíquicos como corpóreos, a fin de lograr u obtener tal fin. Por eso es que tal instrucción del jefe de la Ciudad Ideal implica la formación de una percepción sobre la felicidad y de una práctica de aquello con lo que se logra. Así, es patente que por tal ordenación no se refiere a la formación de la ciudad en su materialidad en tanto urbe, sino en la puesta en marcha de un tipo de actividad en una asociación de seres humanos. Y la base de la constitución de esa actividad es la experiencia que otorga a la comunidad en forma de religión.⁵⁴³

De este modo, lo anterior coincide especialmente con la imagen islámica de que el Corán ha descendido al corazón humano.⁵⁴⁴ Al Farabí extiende la imagen hacia un sentido específico de este acontecimiento. El mensaje coránico ha descendido al corazón del cuerpo político —al corazón de la ciudad—, y ha formado comunidad de bienes y de males en torno a la búsqueda de la felicidad y la producción de acciones nobles que nos lleven a ella. Recordemos el §93 para entender específicamente lo que Al Farabí está pensando sobre este punto. Se decía que vivir bajo las políticas inmorales está prohibido a los virtuosos y se aconseja la emigración a la Ciudad Virtuosa. Y es

⁵⁴¹ *Ibid.*, Capítulo XXVII, p. 91.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 88; Manuel Alonso traduce “deben tener presente en sus funciones” la frase *tahtadī biaf’ālihā hadī*.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 91. Como ya hemos visto anteriormente, toda religión se da por su fundador para una comunidad preexistente (Cf. Al Farabí, *Libro de la Religión*, p.73 [p. 135]).

⁵⁴⁴ “El señor de los Mundos ha hecho descender el *Corán*. Con él ha descendido el Espíritu fiel a tu corazón, para que estés entre los amonestadores” (*Corán*, XXVI, 192-194).

que esta alusión a la emigración nos permite tener en perspectiva el acontecimiento histórico en el que nuestro filósofo asienta la fundación de una Ciudad Virtuosa: la Ciudad del Profeta (*Madīnat ul Nabī*), a la que Muhammad emigró para asentar las bases de la práctica del Islam como comunidad. El acontecimiento histórico aludido de la conversión de la *Umma* islámica en *al Madīna al Fāḍila*, en Ciudad Virtuosa.

Por otro lado, es cierto que Al Farabí dice que el fundador de la Ciudad Virtuosa es profeta y filósofo,⁵⁴⁵ pero funda la ciudad no en tanto que filósofo, sino en tanto que profeta. Porque lo que reiteramos con este breve análisis es que la ciudad está entonces en la religión. Por consiguiente, creemos que, como comprendió en su momento Muhammad Abed al Yabrí, parte importante de lo que le interesa a Al Farabí es hacer explícita la cercanía entre dios y el mundo,⁵⁴⁶ porque así puede hacerse explícito que la perfección humana tiene una relación cercana con la perfección divina; a saber, en el modo en cómo se fundó la ciudad perfecta como expresión de belleza humana, de la perfección emanada del profeta fundador. En efecto, contra lo feo de la política, Al Farabí piensa en Medina como la figura histórica de lo bello político. Como aquél modo de radical gozo de la vida en comunidad. Y delinea la emigración hacia ella como tarea perpetua, allanando para ello la senda.

4.2 De la Política de la Verdad a la Política de la Virtud

El acto fundador de la Medina, al ser un acto de la fundación de religión, fue un acto poético. Por esto es que es una obra específicamente profética, porque si bien el Profeta es caracterizado como un filósofo por haber perfeccionado su intelecto, no funda la religión en tanto tal, sino en tanto que su imaginativa se ha perfeccionado y, así, es capaz de “pintar con el lenguaje todo lo que ha conocido”⁵⁴⁷ a fin de “instruir a otros

⁵⁴⁵ Cf. Al Farabí, *La Ciudad Virtuosa*, Cap. XXVII, p. 91.

⁵⁴⁶ Cf. Muhammad Ábed Yabrí, *El Legado filosófico árabe, Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, p. 97.

⁵⁴⁷ Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. XXVII, p. 91.

acerca de la felicidad y de la práctica de las cosas con que la felicidad se obtiene”.⁵⁴⁸ Por ello no podemos coincidir con quienes subestiman esta caracterización del lenguaje imaginativo de la religión y lo entienden sólo como una especie de “platonismo para el pueblo”,⁵⁴⁹ entendido como la mera simplificación de los contenidos de la filosofía a fin de que la masa las asimile. Por el contrario, me parece que este carácter poético no tiene como misión facilitar a la masa esas verdades y, por lo tanto, contentarlos con una versión de la verdad adecuada para ellos, sino que sobre todo su misión es acercarlos a la verdad misma.

Como indica el *Libro de la Religión*, la similitud entre la religión y la filosofía se refiere a que ambas son constituidas por una parte teórica y una parte práctica.⁵⁵⁰ Esta doble naturaleza ya aparece en la política islámica desde el momento en que se pone como principio la exigencia de actuar según la adherencia al Islam. Cuando los *Jariyíes* y los *Mu'tazilíes* abordaron el problema hicieron patente que la concordancia entre la fe y las acciones depende de la relación que existe entre lo que se interpreta del Corán y de la sunna del profeta y lo que ello motiva a realizar. La *Ciencia de la Palabra* se construye, de este modo, en relación a una disciplina de interpretación que busca extraer el sentido verdadero del Corán, mientras que los juristas y los tradicionalistas se apegan a la conservación de los datos sobre la práctica de la religión llevada a cabo por el profeta (e imames, en el caso del *shí'ísmo*) y a su organización según ciertas técnicas de elaboración de leyes que les permitía asociarlas con otros documentos como el Corán y la Constitución de Medina.

A pesar de las diferencias, se puede decir que ambas técnicas constituyen una política de la verdad basada en el supuesto de que el pecado es una consecuencia de la interpretación errónea del credo religioso. De este modo, las divisiones de los grupos político-religiosos obedecían a la modificación de algunos aspectos de esta interpretación o, en casos como la *shí'a*, su extensa y profunda transformación. Así es como se van constituyendo los profesionales que custodian la vía correcta del Islam: los alfaquíes, los teólogos (*mutakallim*), los sabios de la tradición (*ulamā'*), etcétera.

⁵⁴⁸ *Idem*; con todo, es preciso tener en mente la idea expresada en el *Libro de la Religión* de que la religión está formada por opiniones que tanto son símiles de la verdad como la verdad misma (cf. Al Farabí, *Libro de la Religión*, p. 77).

⁵⁴⁹ La frase es de Mahdí, que no aplica expresamente a la religión (Cf. Muhsin Mahdí, *Alfarabi y la Fundación de la Filosofía Política Islámica*, p. 23), pero a lo largo de su estudio de la filosofía farabiana deja entrever que se refiere a ella.

⁵⁵⁰ Cf. Al Farabí, *Libro de la Religión*, p. 78 [pp. 141-142].

En este proceso, la tensión existente entre los depositarios de la sabiduría y los depositarios de la autoridad hará que estos últimos, y aquellos que tengan una relación con ellos —ya sea de afinidad, discrepancia u oposición—, traten de estimular una esfera cultural que permita extender o minar la hegemonía de la verdad que tales disciplinas tenían. Así nació el mecenazgo a traducciones y actividades científicas y humanistas que se integraron al ambiente culto de las ciudades islámicas que ya habían creado poetas, literatos e historiadores.

Vemos claramente entonces que la religión islámica generó la ley y la administración de su aplicación asentadas en la verdad experimentada como memoria colectiva a través de la analogía.⁵⁵¹ Además, la teología surgió como una hermenéutica del texto sagrado asentada en la necesidad de fijar las creencias compartidas como grupo religioso. Su particular aportación a la experiencia de la verdad fue así en tanto verdad interpretada.

Memoria e interpretación textual son dos elementos fundamentales a partir de los cuales habitamos el mundo: sin embargo, la verdad tiene otros registros fundamentales de experiencia en la vida humana. Ya lo notaba el propio Platón cuando en un pasaje del *Fedón* nos dice que:

En efecto, la misantropía se introduce cuando, sin conocimiento técnico <específico>, se confía fuertemente en alguien, y se considera que esa persona es completamente veraz, sana y confiable, para descubrir luego, poco tiempo después, que es vil y desleal, y así sucesivamente <también> con otras <personas>: cuando se experimenta muchas veces esto, sobre todo, de parte de aquellos que se consideraría los más cercanos y más amigos, se termina, a fuerza de los repetidos golpes, por odiar a todos, y por creer que nada es sincero de parte de nadie en absoluto.⁵⁵²

La verdad instaaura vínculos entre los seres humanos. La relación de confianza, indispensable para que funcionen adecuadamente las formas de asociación en que todas las partes asociadas se benefician, se complejiza al formar relaciones ya no sólo de asociación, sino incluso de cercanía afectiva y de actuación política y ética. Este pasaje nos ayuda a comprender por qué en su momento Al Farabí considera la idea de que una religión de la disimulación es tan peligrosa; el engaño inclina a formar la idea no sólo de que las personas no son veraces —cancelando los vínculos con quienes resultan ser

⁵⁵¹ Cf. M. Ábed Yabri, *op.cit.*, pp. 25-29; donde examina brevemente las aplicaciones del razonamiento analógico de la *Ciencia de la Palabra* y del *Fiqh*.

⁵⁵² Platón, *Fedón*, 89d- e.

engañadores— sino incluso de que no existe en modo alguno verdad a partir de la que se evaluarán las nociones que podemos formar sobre la mejor forma de vivir la vida.

Platón responde a esta dificultad mostrando a distintos niveles de la inconsistencia del argumento de que todo es falso y de que, por lo tanto, no hay una verdad a la que podemos llegar; ello se refleja en la lucha contra el relativismo sofístico y contra la negación escéptica de las posibilidades de nuestro conocimiento. Al Farabí considera que lo peligroso es que estas ideas puedan constituirse como creencias compartidas por los habitantes de ciudades que en un principio pudieron pertenecer a las ciudades virtuosas pero que, debido a la discrepancia existente en torno a las imágenes de la religión, se extravíen de modo que

Recusan como falsas todas las imágenes como cosas sujetas a controversia y porque ellos con eso han echado a perder su inteligencia y así se engañan respecto de la verdad que se da en las imágenes y llegan a recusar por falso lo que no es controvertible. Aun cuando se elevan a grado de la verdad de modo que parece que podrían ya reconocerla, sus inteligencias echadas a perder los apartan de ella hasta el punto de que ellos imaginan la verdad de un modo distinto de como es y creen que lo que imaginan es lo que responde a la verdad. Cuando ellos recusan esto por falso, creen que lo que es falso es lo verdadero que se pretende ser tal, no lo que ellos entienden. De aquí que por esta razón les viene a las mentes que absolutamente no existe la verdad y que el que cree haber dado con el camino recto de la verdad, debe ser tenido entre los ilusos, y que aquel de quien se dice que ha encontrado un modo de hacer conocer la verdad, es un seductor y un engañador que pretende al decir eso un puesto en el gobierno u otras cosas.⁵⁵³

Vemos entonces que la confusión entre la imagen y la verdad será una de las cosas sobre las que se pone en guardia en varias de las obras farabianas. Su política de la verdad se aleja así de la teología que despliega la dialéctica interna del conjunto de las imágenes para constituir una coherencia interna. De este modo, la distinción entre la verdad y sus imágenes o símiles es una operación estrictamente filosófica y debe ser mantenida a fin de evitar el derrumbe de la religión misma, que podría dar el origen precisamente de su contrario a través de lo que leemos en el párrafo arriba citado.

Además, es importantísimo tener en cuenta el contexto de esta cita, dado que nos permitirá entender mejor lo que está en juego en la política de la verdad farabiana. Lo que se está discutiendo en este pasaje son los resultados de la discrepancia sobre las imágenes que constituyen las religiones. Debemos insistir en que Al Farabí dice que al considerar que todas las imágenes que integran una religión son discutibles —y por ende falsas— lo que se hace es no comprender la verdad de tal religión.

⁵⁵³ Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Capítulo XXXIII, p. 112.

En efecto, podríamos pensar que la religión, como mero compuesto de ficciones para engañar a las mentes débiles y, por consiguiente, domesticarlas. A esto nos referíamos con la línea de interpretación de quienes consideran que la religión es para Al Farabí la mera simplificación de la verdad, una especie de cortina ideológica dada por el profeta para mantener en el “buen camino” a los seres humanos, pero que por definición implicaría la mera constitución ficcional de una verdad a la que sólo la élite tendría acceso. Pensada así, la religión sólo sería un instrumento de cohesión social, de agrupamiento heterónomo para los creyentes. Algo que haría permanente la diferencia entre el pueblo y la élite, entre los sabios y la masa de creyentes.

Justo no me parece que dicha interpretación considere la verdad de la religión en el pensamiento de Al Farabí, dado que considera sin más la imagen como lo no verdadero, y su carácter de símil como lo meramente irreal. Nosotros hemos argumentado que la religión, más que velar a los creyentes la “auténtica verdad”, los aproxima a ella por una vía no intelectual. Y esto es porque la imagen ya presupone en sí a la verdad; lo que en el párrafo arriba citado critica Al Farabí es considerar que, en tanto que todas las imágenes de la religión son falseables, deducir de ahí que no hay verdad alguna. Y ello porque quien razona así no considera que la imagen por sí misma no es la verdad, sino símil de ella.⁵⁵⁴ Comprender que la imagen que constituye una opinión religiosa es falsa debería llevar a la proximidad a la verdad, teniendo en cuenta que es un derivado de ésta.⁵⁵⁵

Reiteremos la analogía que podemos trazar entre el arte de los poetas —tal y como se traza en la *Epístola sobre los Cánones de las Artes de los Poetas*—⁵⁵⁶ y la representación de la verdad en las imágenes de la religión por el profeta.⁵⁵⁷ La idea de que la imitación realizada por la elocución poética funciona como un espejo de las cosas imaginadas permite comprender, de igual modo que al observar una imagen contemplamos también aquello que la proyecta, de la misma forma en que al ver un reflejo en el espejo vemos al espejo mismo. Esta capacidad de reflejar no podría darse si no hay nada verdadero que el espejo de la imaginación reflejara. Y de igual forma tenemos en cuenta que con el espejo nos damos cuenta de que atrás de nosotros hay

⁵⁵⁴ *Vid. supra*, p. 172.

⁵⁵⁵ Como le sucede a aquellos que reclaman la “verdadera dirección”, que al advertir la falsedad de una imagen adoptan otra más cercana a la verdad, subiendo un nivel en su relación intelectual con la verdad, y teniendo la opción de seguir el ascenso imaginativo o de quedarse en un nivel más alto al que en primer lugar estaba (*cf.* Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. XXXIII, p. 111).

⁵⁵⁶ *Cf.* J. M. Puerta Vílchez, *op. cit.*, pp. 284-289.

⁵⁵⁷ *Vid. supra*, pp. 170-171.

alguien sin tener que voltear a verlo, pero considerando que la imagen misma del espejo no es esa persona, las imágenes de la religión colocan en nuestro horizonte las realidades que nos conducen a la felicidad pero sin que identifiquemos tan sólo en las historias y parábolas contenidas en los libros sagrados la forma única de la justicia, de la clemencia, del amor, etcétera.

De hecho, esta metáfora del espejo pone en relación al objeto reflejado, al reflejo y al ojo que mira. Si en el caso del poema, el análisis del acontecimiento estético pone de manifiesto que la imaginación del poeta funge como espejo que imita la realidad a fin de influir en la imaginación del receptor, en el caso de la religión quien hace de espejo es la imaginación del profeta que engendra la religión para una comunidad,⁵⁵⁸ mientras que quien ve las imágenes son los creyentes. Y es este mirar a la imagen lo que dará materialidad a la creencia religiosa, porque el enfoque que el alma le dé a su visión es lo que constituirá su hábito moral.

Además, —y esto es lo fundamental— hemos advertido que como conjunto de imágenes, la religión constituye una forma de ver y de sentir; esto tampoco debería considerarse como una reducción del creyente a la pasividad. Precisamente aquí se pone en juego la importancia del sentir como vía de acción. Según el § 55 de los *Artículos de Ciencia Política*,⁵⁵⁹ la excelencia en evocar imágenes tiene como finalidad despertar el deseo de aquello que está representado, no de que lo conozca; es decir, la imagen es generada para ponerla en el horizonte de la voluntad, no del intelecto. En eso consiste la proximidad no intelectual de la religión a la verdad. Una vieja paradoja filosófica formulada por Platón en el *Menón* nos cuestionaba cómo es que podemos buscar algo que no conocemos, Al Farabí nos estaría mostrando que sería imposible que el filósofo deseara la verdad sin una creencia en ella, así como para el creyente sería absurdo buscar a Dios si no tiene ninguna creencia sobre su existencia. La religión, por ende, genera una serie de objetos al que la potencia apetitiva tiende.⁵⁶⁰ Por eso al fundar una experiencia civil, lo que despierta es el deseo de vida en comunidad. El problema que afronta la filosofía no sería cómo es que está representado un objeto dado (no si representar a Dios con manos es sólo un sentido figurado, v. gr.),⁵⁶¹ sino cómo lo alcanzamos. Al plantearse seriamente esta cuestión, la imagen misma desdobra su

⁵⁵⁸ Cf. Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Capítulo XXV, pp. 79-81; Capítulo XXVII, pp. 90-91.

⁵⁵⁹ Cf. Al Farabí, *Artículos de Ciencia Política*, § 55, p. 121 [p.]193

⁵⁶⁰ Por eso es que en *La Producción de la Felicidad*, Al Farabí dice que un verdadero Filósofo debe haber sido un auténtico creyente en la religión antes de que aprendiese filosofía (Cf. Al Farabí, *Kitāb Tahṣīl al Ṣa'āda*, p. 96 [p. 48]; *Artículos*, § 98, pp. 146-147 [226-227]).

⁵⁶¹ Estas serían las discusiones en las que se ocuparían los *mutakallum*.

carácter de símil, conduciéndonos en el deseo de tal objeto (sea Dios, la felicidad, la virtud, etcétera) y obligándonos a desplegar el uso de todas nuestras facultades anímicas.

Entonces, ¿cómo sería la política de la verdad que se consolida aquí? Al Farabí no trabajó contra la teología ni contra la jurisprudencia, por lo que en cierta medida reivindicó la defensa de la verdad como una estructura analógica del recuerdo y en la interpretación textual. Pero asienta a la filosofía como la disciplina que genera la forma más universal del conocimiento. Y hemos visto que respecto a la religión esta superioridad en el nivel de universalidad se refiere tanto a lo teórico como a lo práctico.⁵⁶² Si en el campo de lo teórico esta superioridad se expresa en que la filosofía puede llegar a conocimientos certeros y demostrables, la política de la verdad consiste en la intervención del conocimiento filosófico en la optimización del desarrollo de la jurisprudencia y la teología en su elaboración y defensa de la religión en tanto ley y en tanto comunidad. Esto no quiere decir que intervengan en estas disciplinas, sino que las orienta e incluso las corrige. Recordemos que las bases de la jurisprudencia y de la teología son las imágenes del mensaje religioso del profeta, así como aquello que éste legisla con sus actos. Si la teología lo que hace es mostrar la coherencia interna del mensaje imaginal que es la religión, la jurisprudencia tiene razón de ser para determinar aquellos campos de la ley que no cubrió el profeta por diversas razones. Por eso es necesario auxiliar a estos eruditos con una sabiduría filosófica similar a la que tenía el profeta,⁵⁶³ pero que no les es accesible a ellos debido a los métodos que utiliza. Sin embargo, ésta es una operatividad que sigue el esquema de ordenamiento de las artes y las ciencias dentro de la ciudad, orden que tiene como fin la felicidad humana.⁵⁶⁴ Por eso es que como política de la verdad es en el fondo una política de la virtud, porque la sabiduría es una virtud excelsa, por medio de la cual es posible llegar a la felicidad.

Pero junto con esto, encontramos un registro todavía más radical de la política de la virtud. Todo este problema de la verdad incide particularmente en la preocupación de la comunidad islámica por mantener, no sólo la verdad de la religión, sino también la veracidad del profeta. Por eso es que sus dichos y hechos se convirtieron en un material de referencia primordial de esa veracidad. Pero como hemos visto, Al Farabí considera que los métodos de investigación de los juristas y de los teólogos pueden ser equívocos

⁵⁶² Cf. Al Farabí, *Libro de la Religión*, p. 78 [p.141].

⁵⁶³ Y recordemos que, además del profeta, se pide que el sucesor o sucesores también tengan esa sabiduría.

⁵⁶⁴ Cf. Al Farabí, *Artículos de Ciencia Política*, §4, p. 99 [pp. 164-165].

y, al no implicar una verdadera conclusión certera, podrían bordear constantemente el error. Por eso es que el modo dialéctico en el que Platón muestra desde lo falso que existe la verdad no es suficiente. El problema subsiste porque si la memoria y la interpretación pueden tener debilidades, una de ellas es el falseamiento del testimonio. Como mero ejemplo, respecto a los dichos del Profeta, los sabios que se dedican a estudiarlos tuvieron que diseñar toda una metodología que permitiese rastrear la fiabilidad de la cadena de transmisión para decidir si un dicho era o no de él.⁵⁶⁵ Con ello detectaron la costumbre prolongada de inventar dichos que respaldasen los intereses particulares de alguien en concreto. Confrontado con esto, sólo queda un tipo de reflexión que permita decidir sobre la compatibilidad de los datos de la memoria y de la interpretación del texto con el espíritu de la religión. Es decir, con la búsqueda del bien y de lo divino. Pero así entendido, podemos observar que ese tipo de reflexión excedería los propios recursos de las disciplinas ya encumbradas. Aquí es donde la filosofía tuvo que pelear su lugar al lado de estos métodos de verificación de la veracidad. La lógica se inscribe en este contexto como la base de la problemática que plantea la necesidad de examinar el contenido de la información obtenida y no sólo la forma. Es decir, no sólo examinar el modo como un dicho del Profeta llegó hasta nosotros, sino lo que dice para finalmente evaluar si es o no digno de ser preservado como tal. O analizar no sólo la retórica y los recursos literarios de los versos del Corán, sino su significado. Este análisis introducido por la lógica va a la caza de la relación existente entre la lengua y el pensamiento a fin de poder situar en el discurso los modos en los que se puede construir falsedad.

Sin embargo todo esto es la competencia de un grupo de sabios dedicados a estas discusiones. Si creyéramos que con ello se sacia el requerimiento de virtud de toda la ciudad estaríamos imbricados de nuevo con el modelo platónico, según el cual basta que un grupo selecto de filósofos custodien la verdad acerca de la virtud y la justicia en la ciudad. En efecto, para Platón la justicia sólo podía ser principio político en tanto que realidad eidética. Al buscar en la *República* la consistencia de esta idea, Platón llega a la conclusión de que, puesto que la armonía del alma —según sus partes o tipos (alma concupiscente, irascible y racional) — realiza la justicia en el individuo, hay una correspondencia entre la vida justa del individuo y la vida justa de la ciudad.⁵⁶⁶ Por

⁵⁶⁵ Cf. H. A. R. Gibb, *El Mahometismo*, pp. 69-81.

⁵⁶⁶ Cf. Jean-François Balaudé, “Instituir el Bien. La problemática de la justicia en la Antigüedad (Platón, Aristóteles, Epicuro)”, en Patrick Wolting, dir., *La Justicia*, pp. 13-20.

consiguiente, la jerarquía anímica del alma individual se proyecta en una jerarquía de “tipos” de ciudadanos en la que, al ser la justicia es una realidad intelectual, los filósofos serían la parte más alta e importante de la ciudad, constituyéndose en gobernantes por su virtud propia, la sabiduría.

Pero con esta idea es con la que rompe definitivamente Al Farabí. Y tiene razones de peso para marcar distancia respecto a esta idea platónica. En primer lugar, la República platónica sólo está pensada en términos de un alma de la ciudad; el enfoque de su corporalidad está borrado. Al introducir el tema de la materialidad de la ciudad, Al Farabí comprende que las jerarquías sociales dependen de la división de trabajo, la cual es efecto de la asociación. Como sustrato de la ciudad, la asociación se convierte en ciudad cuando hay comunidad de bienes y de males, por lo que trasciende la jerarquía ya constituida en la dinámica de asociación. Esto es lo que mueve al pensamiento de la justicia no como pura idealidad, sino como materialidad efectiva. La verdad de la justicia no está en un orden escalonado de los ciudadanos, sino en la realidad de la comunidad de bienes. Si esa comunidad no se da de hecho, no habría ciudad.

Así, Al Farabí está tratando de pensar cómo es que, si bien la inteligencia nos puede elevar hasta nuestra felicidad, es necesario afrontar la realidad de que ni todos los ciudadanos son filósofos (ni qué decir sobre quienes no somos sabios profetas), ni todos tienen las mismas características intelectuales; es decir, no todos tienen la misma potencia para comprender las cosas o no todos la ejercitan con el mismo empeño.⁵⁶⁷ Frente a la diversidad de capacidades humanas, Al Farabí tiene claro que una respuesta como a platónica es puramente elitista. Esto quiere decir que la realización de la verdadera justicia no dependería puramente de saber qué es sino de quererla. En un pasaje de los *Artículos de Ciencia Política* con el que iniciamos este capítulo leemos:

El término «justicia» se aplica a veces de otra manera más general, a saber, cuando un hombre emplea actos de virtud en su relación con otro, sea cual fuere la virtud. La justicia que consiste en distribuir y la que consiste en conservar lo distribuido⁵⁶⁸ es una especie de la justicia más general, y la más particular es también llamada por la más general.⁵⁶⁹

Entonces, esta política de la virtud se debe vivir como una ética en su más estricto sentido, como la formación del carácter (del hábito moral) en cada relación que se tiende con los demás. La veracidad se constituye entonces como veracidad de la

⁵⁶⁷ Cf. Al Farabí, *Libro de la Política*, pp. 46-47 [pp. 100-101].

⁵⁶⁸ Cf. Al Farabí, *Artículos de Ciencia Política*, § 62, p. 126 [pp. 199-200].

⁵⁶⁹ *Ibid.*, § 64, p. 127 [p. 201].

voluntad. Es que, en el nivel meramente intelectual, el error manifiestamente es un defecto; pero hay aún algo de virtud equivocarse queriendo ser justo con el otro. Y si se tiene esta voluntad de justicia, la realidad del error es otra, porque este querer ser justo implica que una vez detectado el error no se persista en él.

Podríamos pensar que este breve artículo no tiene esta importante relevancia teórica, dado que se ha tratado de identificar con algún pasaje del Libro V de la *Ética a Nicómaco*, donde dice Aristóteles que la «justicia total» “es la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta, porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo” (*E. N.*, V, I, 1129 b, 30).⁵⁷⁰ No obstante, Aristóteles está pensando que esta justicia total está relacionada estrechamente con la ley, que es su expresión. Esto nos permite advertir que, junto con Platón, Aristóteles piensa a la Justicia como principio constitutivo de la Ciudad, por eso es que en la ley trata de situar el rango de universalidad en la que ésta puede afianzarse, a pesar de que las instituciones de las ciudades no son del todo perfectas.⁵⁷¹

No obstante, si para Aristóteles la realidad de la justicia no es eidética como propone Platón, en cambio sí pertenece al orden de causas y efectos de la naturaleza. Instituir la justicia por ende es introducir orden a la naturaleza, y el método es la creación convencional de instituciones políticas con el propósito de generar “un cierto tipo de igualdad”⁵⁷² que es la base de todos los tipos de justicia que Aristóteles plasma en el Libro V de la *Ética a Nicómaco* y que, en efecto, tienden a reflejar las relaciones de proporción aritméticas y geométricas. Lo cual indica su fundamentación en la igualdad que la *polis* crea entre los ciudadanos.

Si me extendo en este respecto, es porque el efecto final de esta idea de la justicia deriva en que al pensar la igualdad del hombre libre como base de la *polis* lleva a oponerlo con el esclavo —dado que sólo los hombres libres son iguales y, por ende, ciudadanos—, hipostasiando así la *polis* griega como modelo de ciudad, y al esclavista griego como modelo del ciudadano virtuoso que entra en relaciones de amistad con los demás hombres libres, iguales a él. La formulación en este caso resulta igualmente elitista.

⁵⁷⁰ Aquí me refiero sobre todo a la sugerencia expresada por Rafael Ramón Guerrero de que los artículos 62-64 son extraídos de este libro de la *Ética a Nicómaco* sin señalar en qué pasajes piensa la correlación (Cf. *Idem*, n. 101).

⁵⁷¹ Cf. J. F. Balaudé, *op. cit.*, pp.20-28.

⁵⁷² *Ibid*, p. 28.

Por contraposición, la experiencia de la vida islámica obligó a Al Farabí a anular esa aristocratización de la ciudadanía. Es cierto que el califato no abolió el esclavismo —aun cuando el Corán lo recomienda—⁵⁷³ pero también es cierto que el esclavo de los musulmanes no tuvo el mismo papel social y político que el esclavo griego y su condición social no es pensada en términos de naturaleza.⁵⁷⁴ Al Farabí sí habla de una servidumbre por naturaleza, pero es curioso que, como ya hemos visto antes,⁵⁷⁵ él incluye al esclavo como parte de la casa, por lo que el bien que se procura para ésta se procura también para el esclavo. Por ende, su condición de esclavo no define su condición de ciudadano porque, al formar parte de la ciudad por definición está haciéndose partícipe de la ciudad misma. Y esto analizado en este extremo puede ayudarnos a comprender porqué es que Al Farabí valoraría de modo especial la diversidad de capacidades humanas. Si la igualdad es la condición del ciudadano, entonces la justicia sólo puede ejercerse en términos de igualdad, ¿cómo realizar el precepto coránico de ser justo con quienes no son iguales a mí?⁵⁷⁶ Pero desde una perspectiva filosófica, sin obviar el mandato coránico, podemos cuestionarnos si es verdadera justicia la que se prodiga sólo a unos cuantos, es decir, a aquellos que se reconocen como iguales.

Por eso lo que se enuncia en el Artículo 62 antes citado es tan vital para comprender que la virtud debe estar efectivamente asentada en el querer frente a cualquiera que fuese el ser humano ante el que nos encontramos. Y es que en ese sentido es necesario ser justo tanto con el gobernante como con el artesano, tanto con el esclavo como con el hombre libre, tanto con el musulmán como con el no musulmán, con los sunís como con los shi'íes, etc. Así es como comprende Al Farabí que a amistad puede darse no entre sólo un círculo de iguales privilegiados (sea cual sea el privilegio: la pertenencia a la casa del profeta o el ser filósofos, por ejemplo), sino entre todos los miembros de la ciudad:

⁵⁷³ Cf. *Corán*, XXIV, 33, “Y los esclavos que tengáis que deseen la escritura de emancipación, si sabéis que en ellos hay bien, concedédsela” (en este caso cito la traducción de Abdel Ghani Melara Navio).

⁵⁷⁴ Cf. Seyyed Hossein Nasr, *El Corazón del Islam*, pp. 202-204; para una brevísima exposición sobre la esclavitud en el mundo islámico. Como ejemplo paradigmático, Nasr nos recuerda que con regularidad esclavos e hijos de esclavos llegaron a puestos de gobierno en las sociedades islámicas; esto era impensable para un griego.

⁵⁷⁵ Vid. *supra*, p. 136-37.

⁵⁷⁶ Esto es expresado repetidamente con la exhortación a la bondad y justicia con los desfavorecidos: “¡No maltrates al huérfano!, ¡No rechaces al pobre!” (*Corán*, XCIII, 9-10).

Las partes de la ciudad y los grados de sus partes están unidos y vinculados unos con otros por la amistad,⁵⁷⁷ mientras que permanecen sujetos y protegidos por la justicia y los actos de justicia. La amistad puede ser natural, como el amor de los padres por los hijos, y puede ser voluntaria, en tanto que su inicio sean cosas voluntarias a las que les sigue la amistad.⁵⁷⁸ La voluntaria es triple: por compartir la virtud, por razón de interés y por razón de placer. Y la justicia es útil⁵⁷⁹ para la amistad.

En esta ciudad virtuosa la amistad se da primeramente por compartir la virtud, y esto se adquiere por participar en las opiniones y en las acciones.⁵⁸⁰

Es así como finalmente, la cuestión de la Ciudad Virtuosa se convierte en la cuestión sobre el ciudadano virtuoso. Porque queda patente que la Ciudad Virtuosa sólo tiene realidad en tanto que efecto de la voluntad de virtud. Por eso ese compartir la virtud no se da por la institución política de igualdad, como lo habría sido para Aristóteles, sino por efecto de la voluntad. Y recuperando la cuestión de la veracidad, es patente que esta voluntad de virtud se perfila como la honestidad del querer la virtud. Y puesto que, como se dice en el pasaje citado, la virtud se desarrolla respecto a las opiniones y acciones, volvemos a encontrar la cuestión de la religión como formadora de ciudad. En efecto, el Artículo enlista las opiniones compartidas que hacen posible la amistad en la ciudad y esto coincide con las opiniones sobre las que versa la religión.⁵⁸¹ Después de esto el artículo finaliza:

Si las opiniones de los ciudadanos coinciden en estas cosas y luego se perfecciona esto por las acciones con que mutuamente se obtiene la felicidad, entonces se sigue necesariamente la amistad mutua. Y, puesto que ellos son vecinos en una sola morada y necesitan unos de otros y unos prestan de beneficios a otros, entonces también se sigue de esto la amistad que es por interés. Luego, por razón de participar ellos en las virtudes y porque unos presentan beneficio a otros y unos producen placer a otros, se sigue también a eso la amistad que es por razón de placer. Por ese motivo se unen y se mantienen vinculados.⁵⁸²

⁵⁷⁷ Como explica Ramón Guerrero, la palabra empleada aquí, *maḥḥabba*, significa amor o afecto (Cf. Al Farabí, *Artículos de Ciencia Política*, p. 125 [p. 198], n. 95); sin necesidad de recurrir al criterio de que ésta sea la traducción de *philia* en la versión árabe de la *Ética a Nicómaco*, el sentido del artículo completo si nos lleva a inclinarnos al sentido lato de la palabra como afecto para referirse al tipo de relación que se establece entre los miembros de la Ciudad Virtuosa.

⁵⁷⁸ Es decir, que estas “cosas voluntarias” causen la amistad.

⁵⁷⁹ Aquí prefiero la lectura *Nāfi’u* que da como opción Ramón Guerrero en el aparato crítico a su edición árabe (Cf. Al Farabí, *Fuṣūl al Madanī*, p.156, n. 10) que la opción que él toma *Tābi’u*, con lo que la frase dice, cómo él traduce “la justicia sigue a la amistad”, cosa que se contradice con las primeras frases del pasaje citado que nos hace pensar en que la justicia es la causa de la existencia y la permanencia de la amistad entre los ciudadanos. Así, en efecto, queda claro con las últimas líneas del pasaje que aquí citamos.

⁵⁸⁰ Al Farabí, *Artículos de Ciencia Política*, § 61, p. 125 [p. 198-199].

⁵⁸¹ Cf. *Ídem*. “Las opiniones que deben ser compartidas son tres: sobre el comienzo, sobre el fin y sobre lo que media entre ellos” [los ciudadanos]. El comienzo es todo aquello que le corresponde al conocimiento del mundo, dios y os seres espirituales, el fin es la felicidad y lo que media entre ellos es las acciones. Cf. Al Farabí, *Libro de la Religión*, pp. 75-77 [pp. 137-140]; Cf. Al Farabí, *La Ciudad Virtuosa*, Cap. XXXIII, pp. 109-110.

⁵⁸² Al Farabí, *Artículos de Ciencia Política*, § 61, pp. 125-126 [pp. 198-199].

De este modo, resurge el tema de la complacencia en la vida política. Aquí se habla del placer que implica la amistad, pero éste debe seguir a la amistad en razón de compartir la virtud y a la amistad en relación a la utilidad. Esto quiere decir que no es el placer el que gobierna la forma de crear la ciudad, sino su efecto secundario. No obstante, como causa de ese placer sí se perfila lo bello político en su concreción: es el ciudadano virtuoso, fuente del gozo en la virtud. Pero para entender cómo lograr ser este ciudadano, habrá que abordar de nuevo la cuestión de la religión.

4.3 La Religión Virtuosa

La piedad no consiste en que volváis vuestros rostros hacia Oriente y Occidente. Piadoso es quien cree en Dios, en el Último Día, en los Ángeles, el Libro y los Profetas; quien da dinero por su amor a los prójimos, huérfanos, pobres, al viajero, a los mendigos y para el rescate de esclavos; quien hace la oración y da limosna. Los que cumplen los pactos cuando pactan, los constantes en la adversidad, en la desgracia y en el momento de la calamidad; éstos son los veraces y éstos son los temerosos [a Dios].

Corán, II, 172

Como conjunto de símbolos de la verdad, la religión funciona como una fuente imaginativa de significación en la que cobra sentido todo elemento que constituye nuestra experiencia. A este respecto, es instructivo recordar que Al Farabí no usa la palabra *Dīn* para referirse a la religión sino la palabra *Milla*. Como hemos dicho antes, *Dīn* se refiere a la idea del Juicio Final, apelando a la puesta en escena del drama cósmico de la creación de todas las cosas, la caída de la creatura humana y su salvación. Pensada desde este concepto de religión, ésta no puede sino referirse a este contexto de significación a partir del cual los acontecimientos en el mundo serán interpretados y entendidos. El hecho de que Al Farabí elija el concepto de *Milla* como concepto central

refleja su conciencia de esta connotación conceptual y de sus efectos para la comprensión de su naturaleza y de los símbolos que la contienen.

Y es que el asunto es que desde el drama del Juicio Final, todo acontecimiento significativo para la vida islámica y la realización de justicia oscila entre dos horizontes temporales, el futuro y el presente. El Corán exhorta a hacer buenas obras, a ser piadoso y justo para así dar testimonio de su adoración a Dios, bajo el entendido de que quien lo adora de verdad no comete injusticias. El Juicio Final está pensado desde ahí como un acontecimiento en el que Dios impartirá justicia según haya vivido cada ser humano. Es decir, se refiere a la justicia divina. Al elegir el concepto de *Milla*, Al Farabí no refuta ni replica nada ante el concepto de *Dīn* porque considera que en tanto filósofo no puede decir nada sobre la justicia divina, esa está asegurada, según la revelación lo comunica. Lo que no está asegurado son nuestros actos, ni la vida que llevamos en este mundo ante la cual se aplicará esa justicia divina. La justicia humana, ese es el tema por el que la filosofía interviene en la religión. Y, en la medida en la que esta cuestión está ligada a lo político y su corazón, que es la vida feliz, la filosofía interviene sobre este tema religioso preguntando si es que la religión ya ha traído felicidad a este mundo. Su temporalidad es el presente.

Ahora bien, además de que Al Farabí considera la utilidad para la comunidad de los custodios de la ley y de la labor de los teólogos,⁵⁸³ no está interesado en refutar a ninguna de estas disciplinas porque sabe que recuperan la verdad de las imágenes religiosas sobre Dios. No obstante, la filosofía aquí se introduce como un esfuerzo por llevar a esas imágenes más allá de sí no en relación al trabajo profesional del filósofo — que podría ser entendido como un estudio racional de la naturaleza de dios (lo que suele ser llamado “teología natural”)— sino a la operatividad filosófica de una praxis justa y, por ende, virtuosa. El tema es advertir que la verdad de Dios no es lo problemático en esta filosofía, lo problemático es la verdad de la religión. Al Identificar a la religión, en cuanto creencia, como imagen de las verdades conceptuales de las que es capaz la inteligencia perfecta,⁵⁸⁴ Al Farabí fundamenta la verdad del contenido de esas creencias; pero lo más crucial e importante es cómo la verdad se juega no sólo en lo intelectual-perceptual, sino también en el existir. O dicho de otro modo, como la religión se corrobora en nuestras declaraciones de fe, pero sobre todo en nuestros actos. En este sentido, el tema problemático que comparte la filosofía y la religión es el de la

⁵⁸³ Cf. Al Farabí, *Libro de la Religión*, pp. 80-82 [pp. 144-146]; *Libro de las Letras*, pp. 58-59.

⁵⁸⁴ Cf. Al Farabí, *Libro de la Religión*, pp. 77-78 [pp. 140-141].

determinación de nuestra acción a partir de lo que creemos, imaginamos y entendemos. ¿Cómo hacer que la idea o la imagen de la justicia cobren realidad en el mundo?

En este sentido, la evaluación de los tipos de religión cobra sentido dado que lo primero que se toma en cuenta es el fin al que apunta un fundador con la religión dada a una comunidad.⁵⁸⁵ En este plano, lo que se evalúa es la relación entre las creencias que componen a la religión respecto al conocimiento filosófico, pues “Las opiniones determinadas que hay en la religión virtuosa o son verdad o semejanza de verdad”,⁵⁸⁶ decidiendo de este modo si quedan fundamentadas o si se descartan al ser portadoras de falsas imágenes sobre Dios, el mundo, el ser humano y el fin de la vida de éste último: Si en cambio hay una concordancia, lo que queda es revisar las relaciones entre la parte práctica de la religión y la parte práctica de la filosofía, en la que se juega la otra forma de su verdad, la que se porta en las acciones y en el querer.

Esto es fundamental para comprender cómo es que Al Farabí piensa la fundación de la religión virtuosa en el plano de la historia. Como bien ha captado Abd al Yabrí, Al Farabí declara una doble anterioridad de la filosofía respecto a la religión. Mientras que en el *Libro de la Religión* declara la anterioridad lógica en la que la filosofía fundamenta a la religión virtuosa;⁵⁸⁷ en el *Libro de las Letras* rastrea un desarrollo histórico en el que la filosofía se vislumbra dentro de la historia de un pueblo como algo que precede temporalmente a una religión.⁵⁸⁸ El argumento, más que ser parte de un intento de ensamblar filosofía y religión —como lo entiende Yabrí— depende del examen general del desarrollo del lenguaje y de su capacidad de expresar los significados que hay en la inteligencia. Me parece que la tesis sobre la que descansa la afirmación de esta anterioridad es que para que la lengua pueda expresar con verdad ideas tan universales como la de Dios o la de la salvación universal de los hombres, debía ser capaz de hacerlas patentes, de comunicarlas; y eso sólo habría sido posible por la intervención consciente del pensamiento en la lengua, de modo que éste diese a luz el silogismo dialéctico (que representa Platón) y el silogismo demostrativo (que representa Aristóteles). Si la lengua es incapaz de captar tales ideas es porque la forma en la que

⁵⁸⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 73-74 [pp. 135-136].

⁵⁸⁶ Es decir, se refiere a que o es una verdad simple y básica que fundamenta todo nuestro conocimiento (los llamados “conocimientos primeros”), como que «el todo es mayor que la parte» o imágenes de los conocimientos más complejos (Para una caracterización sobre los “conocimientos o inteligibles primeros” Cf. Al Farabí, *Kitāb tahṣīl al sa’āda*, p. 26 [p. 13]; Cf. Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap.XXII, p. 70).

⁵⁸⁷ Que apunta al hecho de que la forma específica de la religión al ser la creencia, debe apoyarse en una fuente de verdad confiable. Esa fuente de verdad es la sabiduría perfecta del profeta, o bien, la sabiduría que puede alcanzar el filósofo

⁵⁸⁸ Ábed Yabrí, *op. cit.*, pp. 91 y ss.

construyen significación depende de los modos de percepción que no alcanzan a percibir lo universal, por eso es que debe experimentar una mutación según el desarrollo de las potencias anímicas con las que el ser humano percibe la realidad.⁵⁸⁹ Entonces, como es todavía más palpable en el apartado donde habla sobre “la invención de los nombres y su traducción”,⁵⁹⁰ el problema es el de la relación entre pensamiento y lenguaje.

Hay que precisar que, si el desarrollo de las palabras y su capacidad de construir discursos depende del proceso de comunicabilidad de sentidos —es decir, de intenciones particulares y colectivas que les permita mantener la asociación (por ejemplo, en una relación entre dos individuos, el cual uno quiera que el otro haga o deje de hacer algo)— la cuestión con las artes silogísticas depende tanto del modo como esa comunicación se complejiza, como de los modos en que aprendemos la realidad. Hay una relación intrínseca entre estos dos lados del proceso de desarrollo de la lengua. Si los silogismos retóricos, por ejemplo, tienen por operatividad el convencimiento por medio de la mera opinión,⁵⁹¹ la práctica reiterada de este arte hace que se aprenda al mundo a través de la generación de meras opiniones y su naturaleza inconstante. Si convences a un amigo de que una tercera persona no es sincera, a fin de que no le confíe sus secretos (sea cual sea el motivo que lleve a ello), pero otro día por alguna conveniencia, necesitas convencerlo de que dice la verdad (para que ese amigo crea lo que esa persona dice sobre ti, por ejemplo), el recurso retórico se agota ahí donde logra su propio cometido, convencerse de la verdad supuesta de alguna afirmación. Entonces, como técnica de aprendizaje no sirve sino para asumir una perspectiva individual y particular, se pone en juego la formación y defensa de ideas “que cada uno ha corroborado por sí mismo”,⁵⁹² o en otras palabras, cuyo único criterio es la experiencia individual y los propios deseos.⁵⁹³

Este desarrollo histórico de la lengua exige que la religión nazca después del surgimiento de una filosofía, bajo el entendido de que es un conjunto de símiles de las verdades inteligibles que el profeta da para instruir al común de la gente. Y para que esta religión sea virtuosa, debe estar basada en una filosofía demostrativa. Puesto que el Islam nació antes que los árabes conocieran la filosofía, esto es, sin que la lengua árabe

⁵⁸⁹ Al Farabí, *Libro de las Letras*, pp. 83-87.

⁵⁹⁰ *Cf. Ibid.*, pp. 95-101.

⁵⁹¹ *Cf. Al Farabí, Catálogo de las Ciencias*, p. 29.

⁵⁹² Al Farabí, *Libro de las Letras*, p.84.

⁵⁹³ *Cf. Ibid.*, p. 59: “La persuasión sólo es posible con las ideas básicas comunes a todos, que se conocen sin reflexión, mediante sentimientos [*al damā'ir*] y analogías [*al Tamthilāt*]”.

hubiese conocido aún la dialéctica y la demostración, podríamos creer que es una religión insuficiente, dado que no está basada en un conocimiento cierto. Pero aquí Al Farabí considera que esta posterioridad de la filosofía respecto a la religión islámica puede ser explicable por el hecho de que

Cuando se toma la religión de una nación, y se le rectifica, bien ampliándola, bien disminuyéndola o introduciendo en ella otros cambios, y se establece para una nación distinta, educando, instruyendo y gobernando a sus habitantes con este credo, en ambos es posible que la religión aparezca en ellos antes de que surja la filosofía, y antes de que surjan la dialéctica y la sofística.⁵⁹⁴

Como comenta Yabré, esta idea depende de la afirmación constante del Corán de que la revelación a Muhammad es una rectificación del judaísmo y del cristianismo,⁵⁹⁵ incluso de que es el restablecimiento de una relación original del ser humano con Dios.⁵⁹⁶ Lo que nos interesa en particular es la forma en como Al Farabí comprende la revelación coránica como algo que no depende del desarrollo histórico de la lengua, sino de la inspiración que Dios da al Profeta. Para que el desarrollo descrito de la lengua ocurra, es necesario que intervenga la experiencia, por eso es un acontecimiento temporal; en cambio, la perfección del conocimiento del Profeta que lo hace apto para la revelación está en su propia naturaleza.⁵⁹⁷ El pueblo árabe no había desarrollado su lengua hasta el nivel de los silogismos demostrativos, pero dado que había desarrollado la poesía, y con ella el silogismo poético, podemos pensar que la facultad imaginativa del profeta era excelente. A partir del monoteísmo abrahámico, la revelación islámica supondría la rectificación imaginativa de éste. Eso no significa que el profeta no hubiese sido un “inteligente perfecto”,⁵⁹⁸ sólo que la comprensión de la verdad no requirió la mediación de la lengua. Empero, su expresión sí lo requiere: y eso es el Corán.

Este caso excepcional en la historia le permite a Al Farabí explicar no sólo cómo es que el rango de universalidad del Islam pudo ser pensable para un pueblo que no había llegado a la comprensión intelectual de lo universal, sino el avance con el curso histórico del desarrollo de la lengua en el que la aparición del Derecho y de la *Ciencia de la Palabra* manifiestan el desarrollo de la retórica y la dialéctica, así como la transmisión de la filosofía lo es de la demostración. Explicando eso, él habría explicado

⁵⁹⁴ Al Farabí, *Libro de las Letras*, pp. 90-91.

⁵⁹⁵ Cf. M. A. Yabré, *op. cit.*, p. 94.

⁵⁹⁶ Es decir, la de una religión primigenia monoteísta.

⁵⁹⁷ Cf. Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. XXVII, pp. 86-91.

⁵⁹⁸ *Ibid*, p. 91

históricamente su propio presente, en el que los juristas y teólogos se opusieron a la filosofía por considerar que había una oposición entre ésta y el Islam.

En este punto, la cuestión respecto a la virtuosidad de la religión islámica estaba simplemente en comprender que es una serie de imágenes que se corresponden con la verdad filosófica, las cuales, por accidentes de la historia se encuentran en el presente de Al Farabí como opuestas o antagónicas. El trabajo político aquí es pelear el derecho de la filosofía, frente al Derecho y la *Ciencia de la Palabra*, a intervenir en las formas como se comprende a la religión y se ejerce gobierno desde ella. Esto, como vemos, es la parte profesional del problema, la que es propia de lo que hoy llamaríamos un quehacer intelectual y como tal debe ser comprendido, no sin que, por su exclusividad reservada a un estrato de la comunidad religiosa, fuese tomado como una frívola discusión cortesana. Todo lo contrario, es la discusión sobre la necesidad y pertinencia teórica de la filosofía dentro de la religión. Esto tiene qué ver con la preocupación por extender la comprensión de la universalidad de la religión; tengamos en cuenta que tanto el Derecho como *la Ciencia de la Palabra* estaban vinculados a los efectos políticos de la prevalencia árabe en el desarrollo del Islam. Cuando esta prevalencia cayó, fue porque era evidente que gran parte de los musulmanes en el imperio no eran árabes, pero entonces quedó dislocada la unidad política, que no así la unidad económica.⁵⁹⁹ Y este dislocamiento era la enfermedad que diagnostica Al Farabí. El alma enferma interviniendo en el cuerpo social, porque ¿de qué valía el florecimiento cultural y la abundancia de bienes si era imposible tener felicidad en este mundo? La prevalencia de los árabes en el Islam⁶⁰⁰ indicaba la búsqueda de fortalecer la procuración del bien privado frente al bien común, y esta forma de articular lo político permaneció, aunque sus portadores ya no fuesen los árabes sino los turcos, los persas, los beréberes, etcétera.

Pero me parece que Al Farabí comprendía que las causas de esto no era una inferioridad de alguno de estos grupos étnicos, sino la forma en cómo —a través de la religión— construyeron la política gestionando sus conveniencias más que la continuidad de la acción del profeta de buscar lo justo y de encaminarse hacia la felicidad. Eso era lo que significaba comprender al Islam como patrimonio para la Humanidad, y considero que eso es lo que le lleva a preferir el modelo de ciudad

⁵⁹⁹ Debió ser esta unidad económica lo que permitió la paradoja de una disgregación política conviviendo con un florecimiento cultural impresionante.

⁶⁰⁰ Ya hemos visto que esta prevalencia no fue aceptada por todos los árabes musulmanes, la expresión más clara es el jariyismo.

perfecta en Medina antes que en la Meca. Ésta última ciudad es un símbolo de la reconciliación de los árabes con el Islam al que se opusieron en un inicio; Medina es en cambio la ciudad en la que la comunidad prevaleció como una comunidad tejida por los lazos religiosos. Entonces, a final de cuentas, la preocupación es hacer de Medina el patrimonio de la humanidad. Y eso implicaba hacer intervenir la conceptualización filosófica sobre lo político, porque a final de cuentas, habría sido el contenido de verdad que el profeta comprendió a través de la revelación. Pero sobre todo, porque eso permite comprender su raigambre universal y esclarecer los modos en cómo esa universalidad tomaría cuerpo en la concreción histórica.

Ahora bien, en la otra dimensión de la reflexión sobre la ciudad virtuosa, en el que le corresponde a la meditación sobre el ciudadano virtuoso, Al Farabí toma en consideración la constitución de ese ciudadano virtuoso como el creyente virtuoso. La voluntad de justicia que porta este ciudadano se logra por medio de dos técnicas fundamentales. La primera es la técnica del político que ya hemos tenido ocasión de examinar,⁶⁰¹ es decir, aquella por medio de la cual se crea un hábito moral virtuoso. La otra es una técnica filosófico-religiosa de contemplación de la belleza divina en el mundo. Ésta última depende de la constitución imaginativa en la que el ser humano ve por medio de las opiniones la representación de lo más perfecto a fin de llevar a su alma a asemejarse a ello. Ambas técnicas están intensamente entrelazadas, porque se refieren a la interacción entre la experiencia y la voluntad.

El punto de partida de ambas son las sensaciones de placer y dolor. Mientras que la técnica del político implica un trabajo ético-espiritual en el que se comprendan los mecanismos de nuestras acciones en base a estas sensaciones,⁶⁰² la religión ha de preocuparse exclusivamente por el gozo y la alegría que produce la percepción de lo bello en la ciudad y en nosotros mismos. Por ello es que son complementarios, porque el trabajo del político implica coordinar la interacción entre sensación, imaginación, entendimiento y voluntad a fin de poder realizar lo bello y lo feo; la técnica de la religión implica el desarrollo de la capacidad de gozar la acción bella, para lo cual necesita desarrollar la capacidad de reconocimiento de lo bello y lo feo. Ambas son operatividades prácticas de la inteligencia.

En efecto, Al Farabí no sólo habla de acciones buenas o malas, como nos orillan a creer las traducciones castellanas de sus obras. Eso es manifiesto en *El Camino de la*

⁶⁰¹ *Vid. supra*, pp. 161-165.

⁶⁰² *Vid. supra*, p. 164.

Felicidad, en donde el concepto de lo bello y lo feo es fundamental y ocupa un lugar muy importante.⁶⁰³ Concretamente, en este texto se habla de acciones bellas y acciones feas, pero en el *Libro de la Política* Al Farabí refiere a que la inteligencia reconoce “lo feo y lo bello de las acciones y los hábitos”.⁶⁰⁴ Por su parte, en *Principios de las Opiniones de los Habitantes de la Ciudad Virtuosa*, “bello” es traducido por “honesto”.⁶⁰⁵

La importancia crucial de esta corrección radica en poder establecer el análisis de las técnicas del político y de la religión en base a la diferenciación entre el placer y el dolor frente a lo bello y lo feo. En el *Camino de la Felicidad* —ya lo hemos señalado— Al Farabí refiere el hecho de que hacemos lo feo porque provoca placer y evitamos lo bello porque puede implicar un dolor inmediato. Un ejemplo muy básico podría ser que preferimos comer lo que sea más placentero aunque sea nocivo para nuestra salud. Aquí la sensación del rico sabor es más fuerte que cualquier otro criterio de acción. Otro ejemplo sería abandonar a un amigo frente a un problema para conservar la seguridad y el bienestar propios; se evita un dolor que tiene una constitución imaginaria, porque el dolor no se presenta en la inmediatez, sino que se proyecta como consecuencia de mantenerse al lado del amigo, sea que llegue a ocurrir o no. Esto, pues, es un horizonte de experiencia con el que tanto la religión como la política se topan en las múltiples caras de la cotidianidad de la vida humana.

En el caso de la política, una primera solución es legislar a partir de las sensaciones de placer y dolor, a fin de educarlos en un ordenamiento que les haga capaces de actuar virtuosamente.⁶⁰⁶ Este recurso de la legislación es comprendido como un paso necesario para lograr el autocontrol de los individuos: hacer que cada uno de éstos tenga el poder de eliminar las cosas malas y perseguir lo justo.⁶⁰⁷ Según el Platón farabiano, habrían dos tipos de leyes, la tradicional, asentada en historias, poesías y tradiciones, y la ley que es obra de un legislador (un hacedor de leyes). Su examen de las leyes habría arrojado el hecho de que algunas son derivadas de las disposiciones ya

⁶⁰³ Que el traductor decide traducir como bello y feo por considerar que este texto es un resumen de la *Ética a Nicómaco*, entonces para él esta terminología habría sido copiada de la versión árabe de ese escrito. Con el análisis que sigue espero mostrar porqué resulta cuestionable esta decisión interpretativa.

⁶⁰⁴ *Al yamīl wa al qabīh min al af'āl wa al jilāq*, lo que es traducido como “hábitos y acciones buenos y malos” (Cf. Al Farabí, *Libro de la Política*, p. 7 [p. 57]; *Kitāb al Siyyāsa al Madaniyya*, p. 5).

⁶⁰⁵ Cf. Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, p. 73; *Kitāb Arā' Ahl al Madīna al Fāḍila*, p. 107. De importancia crucial es mantener en cuenta la corrección que considera el propio Rafael Ramón Guerrero del texto árabe editado por Albert Nadir, en referencia que el intelecto agente da los primeros inteligibles al ser humano sobre lo bello y lo feo, no sobre los principios de la geometría (*Vid Supra*, p. 144, n. 408).

⁶⁰⁶ Cf. Al Farabi, *Plato's Laws*, II, pp. 91 y ss.

⁶⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 86.

existentes en las personas,⁶⁰⁸ y por ello serían generalizaciones que confirman y afianzan sus hábitos y costumbres; por tanto, se referiría a las leyes tradicionales. Las leyes que piensa como obra de un legislador, en cambio, parecen dirigidas a la producción de hábitos morales no presentes aún en las personas. De este modo, Al Farabí liga al acto legislador el juicio, en tanto que éste prescriba una operatividad efectiva para el ordenamiento de las sensaciones de placer y dolor.

En efecto, el *Compendio de Las Leyes de Platón* comienza señalando que todos estamos dispuestos a universalizar acciones o conceptos a partir de un grupo de cosas singulares, esto es denominado como juicio. Tal acto es intelectual y es necesario tener en cuenta que al ser un puente entre lo particular y lo universal engendra una relación de conocimiento, así como de aplicación de un precepto de a acción. La ley, entendida como resultado del acto de juzgar, tiene la importancia de establecer un puente entre la consideración de las sensaciones de cada individuo y las del resto. Por eso puede tener dos operatividades, tanto para conservar algo que ya existe como para transformar los hábitos de alguien y ambas funciones son importantes si están ordenadas según la producción de la felicidad. En este sentido, mientras que el legislador es el que postula prescripciones de universal aplicación, el ciudadano es el que le da realidad a la prescripción en los numerosos casos en que sea necesario. En esta medida, la legislación del fundador de la religión consistiría en emitir juicios sobre la aplicabilidad de normas. En tanto ley, la religión forma un hábito moral normativamente.

Pero el juicio también forma opiniones, es decir, juicios sobre la realidad y las acciones que se tienen por verdaderas sin que sean demostradas por la reflexión. Es respecto a éstas que la religión no sólo puede ser sinónimo de ley (*ṣarī'a*) sino también de la religión (*Dīn*) en tanto creencia.⁶⁰⁹ La virtuosidad de la religión desde el lado instituyente es su relación con la filosofía, como ya hemos visto. Pero desde la perspectiva del creyente se despliega en el terreno de la opinión. Porque, si bien, la comprensión intelectual más excelente está vedada a todos los seres humanos, el juicio es una exigencia para todos en su acción ética. Y es una exigencia no porque la ley o la creencia le dictasen emitir juicios, sino porque la accidentalidad de la realidad y la experiencia lo demandan. Por eso es que el *Libro de la Religión* termina con una exposición de la Ciencia Política (*al 'ilm al madanī*), porque el arte del derecho es

⁶⁰⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 85-86.

⁶⁰⁹ Cf. Al Farabí, *Libro de la religión*, p. 77 [p. 140]. En este contexto no se apela a *dīn* como sinónimo de "Juicio Final" sino como "casi sinónimo de *milla*", referida a un conjunto de "opiniones determinadas".

insuficiente ahí donde la ciudad islámica demanda de los gobernantes y gobernados la formación de un cuidado de la creencia; es decir, de la exigencia de abrir en perspectiva la creación de una consciencia que se relacione con sus creencias y apetitos a fin de lograr constituir la unidad de la voluntad en la creencia.

La potencia apetitiva se activa según se coloquen objetos en los diversos niveles de percepción, pero la unidad de la voluntad no está en tan sólo el hecho de alcanzar o realizarlos. Ésta sólo aparece en la medida en la que se corrobora un gozo por las acciones producidas para saciar el apetito; entonces, si este apetito es saciado y además el alma se complace con ello sin ningún género de arrepentimiento, la voluntad quiere doblemente no sólo el objeto alcanzado o producido, sino también a las acciones realizadas. A esto se refiere la idea farabiana de que no basta hacer las acciones virtuosas si estas no nos producen placer y gozo. Usa la contraposición entre el que se contiene de una acción —por ejemplo, beber alcohol o comer ciertos alimentos— respecto al que no sólo no realiza la acción en cuestión, sino que además no quiere hacerlo:

La diferencia entre el continente⁶¹⁰ y el que es virtuoso hay una diferencia. El continente, aunque realiza actos virtuosos, lleva a cabo buenas acciones, pero siente amor y deseo por las acciones del vicio,⁶¹¹ porfiando con su deseo y haciendo en su obrar lo contrario de aquello a lo que le impulsan su disposición y apetito; hace, sí, buenas acciones, pero sufre al hacerlas. El virtuoso, en cambio, sigue en sus actos aquello a lo que le impulsan su disposición y apetito, hace buenas acciones deseándolas y amándolas y no sufre sino que experimenta placer en ellas.⁶¹²

A nivel de la opinión, podemos engañarnos a nosotros mismos creyendo que seguimos todo dictado religioso porque somos piadosos y queremos rendir culto a Dios con cada una de las acciones piadosas que se nos exigen. Pero si éstas no generan placer ni alegría entonces sólo generan amargura y desdicha, así como envidia contra quienes no quieren rendir culto a Dios de un modo tan simple. Para esas personas, aunque mantengan la opinión de sí mismos de que son creyentes, con la menor oportunidad estarán dispuestos a traicionar los dictados de ser piadosos para saciar sus verdaderos deseos. En ese sentido, el cuidado de la creencia radica en examinar como ejercicio espiritual si es que de veras queremos lo que creemos.

⁶¹⁰ Literalmente “el que se controla a sí mismo”.

⁶¹¹ Ramón Guerrero traduce *af'āl al širr* como “acciones malas”.

⁶¹² Al Farabí, *Artículos de Ciencia Política*, § 14, p. 105 [p. 173].

Ahora bien, la técnica imitativa entendida como contemplación de lo divino interviene aquí porque la voluntad constituye sus apetitos en relación a lo que percibe. En este contexto es crucial tener en cuenta la importancia que tiene el reconocimiento de lo feo y de lo bello que hay en nuestras acciones, porque tal reconocimiento es lo que nos lleva a gozarlas. Lo que le corresponde es conducir esta relación de la voluntad con sus apetencias y sus acciones, a fin de colocar en el horizonte de su experiencia el gozo que implica a unidad arriba descrita.

Hay que tener en cuenta entonces que el núcleo de esta operatividad de la religión está abierta por su naturaleza poética: en tanto que expresa una relación tendida entre la lengua, el despliegue de imágenes y la experiencia generada por éstas. En este sentido, la experiencia estética del mensaje religioso se trató de comprender a partir de su estructura poética, subsumiéndola en el estudio del silogismo poético.⁶¹³ Hay una doble vía sensible por la que el Corán puede colocarse en la sensación: la escucha y la vista, como recitación o como texto de lectura. Por eso es importante la relación entre forma y contenido, porque de acuerdo a la forma en cómo éstos se relacionan en un poema es que afecta a la imaginación y moviliza las afecciones. La revelación es producto de la imaginación perfecta del Profeta, por eso sus imágenes refieren la perfección imitativa cuya escucha o lectura ponen en movimiento la imaginativa del escucha. De ese modo, opera como los tres géneros de poesía laudable que distingue,⁶¹⁴ perfeccionando la facultad intelectual, apaciguando el exceso de las afecciones que se refieren a la fuerza propia (la crueldad, a soberbia, el amor de los honores, etcétera) y, finalmente, la curación de las afecciones que resaltan la debilidad (la aflicción, la vergüenza, la lujuria, etcétera). En el primer caso, coloca en el alma del creyente las imágenes de la perfección del mundo, de los seres y de la divinidad; en el segundo y tercero, conforma un término medio de sus afecciones a fin de lograr la armonía anímica.

Ahora bien, la forma en cómo realiza la primera operación es pintar la imagen de la más alta de las perfecciones posibles a fin de lograr colocar una vía de experiencia desde lo que implica la fruición infinita que Dios tiene de sí mismo. Esto lo logra no sólo con la descripción de Dios, sino también con la formulación de sus nombres:

⁶¹³ Cf. Oliver Leaman, "Poetry and emotions in Islamic philosophy", en A- T. Timieniecka/ N. Muhtaroglu, eds., *Classic Issues in Islamic Philosophy and Theology today*, pp. 139-140.

⁶¹⁴ Cf. Al Farabí, *Artículos de Ciencia Política*, § 56, p. 121 [p. 194].

Los nombres con que debemos nombrar al Ser Primero, son aquellos mismos, que en los seres que nos rodean, sobre todo en los que nos parecen más excelentes, significan cierta perfección y excelencia en la entidad, sin que, a pesar de eso, ninguno de esos nombres designe tan sólo la perfección y excelencia que acostumbramos a aplicar a los seres que nos rodean, aún los más excelentes, sino que designan la perfección característica y propia de la Substancia del Ser primero.⁶¹⁵

Este acercamiento lingüístico permite desplegar una serie de imágenes que ensamblan analógicamente un símil de la perfección divina. Y este símil debe representar una belleza excelsa, a fin de que su efecto sea el de gozar de lo bello para así crear un amor por la belleza y un anhelo por alcanzar una forma de ese gozo a partir de la existencia propia. El fin del filósofo, que consiste en imitar a Dios,⁶¹⁶ se realiza entonces poéticamente en la religión, porque empuja a los creyentes a alcanzar su perfección propia gracias a la sugestión imaginativa que el alma ha tenido. Pero aquí, es necesario hacer notar que la dimensión estética del problema es vital porque es la búsqueda y persecución de esta belleza, de este sentimiento de alegría, gozo y amor por la vida, lo que mantiene al creyente en el cuidado de su creencia, en la procuración de mantener la búsqueda y realización de la felicidad.

4.4 La emigración a la Ciudad Virtuosa: El Camino de la Felicidad

Quienes creen, han emigrado, han combatido con sus riquezas y sus personas en la senda de Dios; quienes han dado refugio y han auxiliado; todos esos están en relación unos con otros. Para quienes creen y no han emigrado, no tenéis relación de ninguna clase hasta que emigren.

Corán, VIII, 73.

Toda esta conceptualización sobre la Ciudad y la Religión virtuosas permite a Al Farabí plantear la interrogante sobre cómo es que se perdió la virtuosidad de la vida

⁶¹⁵ Cf. Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. IX, p. 26.

⁶¹⁶ Cf. *Supra*, p. 107. Esta imitación entonces no se refiere a la ordenación de la ciudad de un modo análogo al de la ordenación del mundo por Dios (Cf. Lawrence V. Berman, "The political interpretation of the maxim: the purpose of philosophy is the imitation of God", en *Studia Islamica*, XV, 1961, p.58), sino a la realización de la perfección de su propia existencia.

comunitaria fundada por el Islam. Y en este contexto, la respuesta es tajante: dado que la religión no ha sido tomada como un camino de vida propio, su constitución en nuestras vidas no puede asumir una realidad palpable. Antes bien, la religión reducida al mandato ha sido un pretexto para disfrazar los fines que verdaderamente queremos bajo la apariencia de virtud. La pérdida de la vida virtuosa es una pérdida de la relación que la vida tiene consigo misma, porque no hay una consciencia de sí, una relación que permita evaluar si la vida llevada es un bien o un mal. Y, de esta forma, la religión —en tanto conjunto de opiniones— ha hecho que la vida humana se anquilese en su degradación y en la impotencia de romper las relaciones de poder tejidas desde ella antes que encender la actividad anímica que le permita crearse la fuerza para mantener el deseo de felicidad.

En este sentido, no resulta accidental la metáfora de la emigración hacia la ciudad virtuosa porque con ella se hacía una exhortación a tomar el asunto de la virtud como una forma ética de vivir la religión. Ningún perfeccionamiento espiritual sería posible sólo con la asunción pasiva de las opiniones de la religión, y las leyes que se instituyen a partir de ellas, si éstas no se constituyen como objetos del querer para así permitir que la vida se reconozca a través de ellas. Y esa constitución de las opiniones y creencias como objetos del querer sólo puede llevarse a cabo como la operación filosófica en el que el alma se hace consciente de su carácter vital, esto es, de su participación en la construcción de un modo de vida. Eso es la formación de una consciencia ético política, sobre la base de una poética de la virtud. Y es una poética porque tiene como fundamento la posibilidad de trabajar con las sensaciones y con su transfiguración imaginaria e intelectual de modo que impulse hacia la imitación de la vida perfecta que es la divinidad.

De este modo, cuando hay una exhortación a emigrar a la Ciudad Virtuosa, lo que se busca fundamentalmente es que la vida no permanezca en la morada que la mutila; y ésta no es ni siquiera la materialidad urbana de la ciudad, sino la forma espiritual de la vida, la ciudad en tanto modo de la experiencia. En un pasaje de los *Artículos de Ciencia Política* leemos que

Sólo están angustiados por la muerte los habitantes de las ciudades ignorantes e inmorales. Los primeros, por la pérdida de los bienes del mundo presente que dejan: placeres, riquezas, honores y otros bienes de las ciudades ignorantes. El inmoral, por doble motivo: porque la pérdida de las cosas terrenales que deja y porque ve que con la muerte perderá la felicidad. Esto les causa más angustia que a los ignorantes porque éstos desconocen absolutamente la felicidad después de la muerte pues creen que la perderán, mientras que aquellos, los

inmorales, ya la conocen y en el momento de su muerte se ven afectados por la pena y la angustia de pensar que la pierden, y por la gran tristeza que les invade por lo que hicieron antes, durante su vida; cuando mueran, se verán apenados de muchas maneras.⁶¹⁷

Sorteando el contenido escatológico de la “felicidad después de la muerte”, lo que claramente se enuncia aquí es que lo que finalmente define la diferencia entre la morada ignorante e inmoral respecto a la virtuosa es una experiencia de angustia y temor ante la muerte, y de arrepentimiento ante la vida. No es sino este carácter el que define expresamente a cada ciudad. Y de ahí la importancia de que entonces emigrar hacia la ciudad virtuosa quiera decir no sólo la construcción de la vida ética propia sino también la construcción de las relaciones con todos los que asumen esa tarea. Unas relaciones que tienen como objeto la formación de la fortaleza espiritual conjunta que les permita mantenerse en el camino hacia la felicidad. Es irremediamente una emigración de naturaleza ético política.

De este modo, la relación de la vida consigo misma que líneas arriba identificamos como necesaria para la constitución de una buena vida es no sólo la formación de una consciencia individual, sino también de la consciencia de la vida interrelacionada orgánicamente a nivel corporal y anímico, como una unidad compleja, cuya universalidad no sólo alcanza en un nivel al género humano, sino también al resto de los seres. Porque Al Farabí nos dice que hay una unidad cuasi mística de todo lo existente: del creador y la creatura, expresado en el orden universal:

La substancia del Ser Primero es tal que al emanar de ella todos los seres realizados grado por grado, se van ellos engarzando, trabando y ordenando unos con otros con tal engarce, trabazón y orden que de esa manera, aunque los seres sean tanto en número, forman un solo conjunto y como un solo ser.⁶¹⁸

Lo cual no quiere decir sino que en la ordenación de los seres está expresada la unidad de lo real. Ahora bien, el hombre puede romper esa unidad a nivel existencial con el desorden de su propia vida. Y lo hace porque ese desorden se traduce no sólo en guerra, rompiendo la armonía genérica consigo mismo, sino también como laceración de lo existente: como destrucción de las cosas.

⁶¹⁷ Al Farabí, *Artículos de Ciencia Política*, § 78, p. 134 [pp. 210-211].

⁶¹⁸ Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. VIII, p. 25.

Por eso es de capital importancia concentrarse en la recuperación conceptual que Al Farabí hace del cuerpo, porque cosas como éstas se construyen desde realidades tan elementales como las sensaciones de placer y dolor. Y todo el poder y la impotencia dependen de como se construye una relación entre el alma y el cuerpo. Porque si alguna de las dos partes tiraniza a la otra esto deviene en un estado de quiebre del organismo que es el ser humano, se impide la consciencia de sí del cuerpo vivo porque al preferir uno de los aspectos de su ser niega el otro.

Nos dice Al Farabí:

Tanto en el cuerpo como en el alma hay cosas placenteras y cosas dolorosas. Las placenteras de cada uno de ellos son cosas convenientes y provechosas; las dolorosas son cosas contrarias y repulsivas. Cada una de las cosas placenteras y dolorosas son por esencia o por accidente. Lo placentero por esencia es la existencia de algo conveniente y lo placentero por accidente es la ausencia de algo doloroso y contrariante. Lo doloroso por esencia es la existencia de algo repugnante, y lo doloroso por accidente es la ausencia de algo placentero y conveniente.⁶¹⁹

De este modo, el criterio del placer y el dolor es la base experiencial que nos permite advertir relaciones con las cosas del mundo desde las que constituimos nuestros deseos y acciones. Son sensaciones que en primer lugar funcionan como resortes materiales de nuestros actos, pero conforme las potencias anímicas se activan y la experiencia humana se complejiza ayudan a constituir juicios de lo que debe preferirse. Lo interesante es que Al Farabí considera que no sólo el cuerpo, sino que sobre todo es el alma la que en ocasiones opera la desarmonización:

Así como a los enfermos en los cuerpos la perturbación de sus sentidos les hace imaginar y cree que lo dulce es amargo y que lo amargo es dulce, y conciben lo conveniente en forma de inconveniente, así también los malos y dotados de defectos, al tener enfermas sus almas, imaginan que lo malo es bueno y que lo bueno es malo.⁶²⁰

La confusión perceptual que se origina en el cuerpo es una operación material de índole física que desaparece con la proporción de la salud, pero la confusión imaginaria del alma tiene una mayor complejidad en la medida en la que el alma es la que elige entre lo que conviene hacer o no y si, a través de su imaginación corrompida mantiene al cuerpo vivo atado a lo imaginado como conveniente, reitera con esa

⁶¹⁹ Al Farabí, *Artículos de Ciencia Política*, § 40, p. 117 [pp. 188-189].

⁶²⁰ *Ibid.*, § 41, p. 117 [p. 189].

elección no sólo la enfermedad del alma sino también el error que se afianza en la actividad anímica, constituyendo un mal uso de la potencia imaginativa. En ese sentido, el alma introduce una dinámica que también rompe la armonía del cuerpo.

Aquí es donde la operación de la formación del hábito moral que se expone en *El Camino de la Felicidad* es crucial porque una parte de la técnica busca que el alma se reconozca en aquello que le produce placer y dolor:

Es necesario enumerar uno por uno los hábitos morales así como las acciones que proceden de cada uno de ellos. Después, debemos considerar y estudiar cuál es el hábito moral que se encuentra en nosotros y si este hábito moral que tenemos desde el inicio de nuestro ser es bello o feo. La manera de saber esto es que consideremos y estudiemos cuál es la acción que, haciéndola, nos produce placer y cual que, haciéndola, nos causa dolor. Una vez que lo sepamos consideremos si esa acción procede de un hábito moral bello o de un hábito moral feo. Si proviene de un hábito moral bello, diremos que poseemos un hábito moral feo; si proviniera de un hábito moral feo, diremos que poseemos un hábito moral bello.⁶²¹

Es por ello que la cuestión sobre el hábito moral integra la unidad del cuerpo vivo, en la medida en la que manifiestan un estado del alma y de cómo ésta afecta al cuerpo. Pues en efecto, si un hábito moral feo refleja que nos causa placer la tortura, por ejemplo, no sólo afecta a la forma en cómo el alma imagina las cosas, de modo que le lleve a torturar animales o seres humanos, sino que también incide en el cuerpo al llevarle a adquirir una constitución que le permita realizar dichos actos repetidamente. Por ello quienes practican a tortura y buscan impunidad con ello se procuran fuerza bruta o agilidad para escapar al castigo o para optimizar los actos de tortura; y para Al Farabí, la repetición de estos actos bloquearían, e incluso corromperían, algunas otras capacidades como a inteligencia o la destreza manual. En la medida en la que se refleja para la percepción del alma por medio de las acciones que resultan de él, el hábito moral también es una técnica poética, porque con su evaluación quien está preocupado por lo que hace y por el tipo de constitución moral que adquiere con esos actos, se ve reflejado en sus acciones. Y en ese sentido, la red de significación imaginativa de la religión permite también evaluar, en el contexto dramático de la procuración de la felicidad, las acciones y los hábitos morales. Lo que permite esto es alcanzar la consciencia de que lo decisivo no se queda sólo en las opiniones, sino en cómo éstas se articulan como creencias, es decir, como objetos de nuestro querer, para finalmente desembocar en la acción.

⁶²¹ Al Farabí, *El Camino de la Felicidad*, pp. 57-58.

Y es este punto el que conjuntamente da realidad a la virtud y a la felicidad. Esta acción virtuosa es la que queda simbolizada en la idea de la emigración; es el transitar la vida a través de los actos, porque, como hemos dicho ya,⁶²² son las acciones las que constituyen nuestro poder. Pero el poder puede inclinarse a sembrar la desgracia o la felicidad, por ello no sólo es importante un poder que se corrobora en su fortaleza, sino en el uso que se le da.

La idea de la emigración lleva implícita la consciencia histórica de que aquellos para quienes escribe Al Farabí, ya no están instalados en las ciudades de la ignorancia, por eso es que en el *Libro de la Religión* la exhortación a emigra a la ciudad virtuosa se repite sin el dramatismo del Artículo 93,⁶²³ porque entonces se alude a una situación en que el mensaje que anuncia la felicidad ya ha llegado al ser humano, lo que ha fallado es su realización; lo que ha flaqueado es la acción del musulmán. Y es para ello para lo que Al Farabí busca constituir un camino en el que realizando los preceptos de la religión lleva a cabo la autoproducción de su perfección. Esto no puede suceder sin consciencia propia y, por ende, sin libertad, porque el tránsito que va de la opinión a la acción (a la realización) está en las preferencias del alma. Y como hemos visto, sus dinámicas sólo pueden resolverse a través de un trabajo consciente en el que el alma se vincula consigo misma, sus sensaciones, imaginaciones, creencias, apetencias y actos.

Con este camino, construimos el mérito por medio del cual la existencia humana logra su cualidad benéfica:

Algunos piensan que la existencia de cualquier clase es un bien, y que la no existencia de cualquier clase es un mal; se forjan por sí mismos existencias imaginarias y las tienen por un bien, y no existencias y las tienen por un mal. Otros creen que los placeres de cualquier clase son bienes, y que el dolor de cualquier clase es malo, en particular, el dolor que afecta al sentido del tacto. Se equivocan todos ellos: La existencia sólo es un bien cuando es por mérito, y la existencia es un mal cuando es sin mérito, y lo mismo respecto a los placeres y el dolor. La existencia y la no existencia sin mérito son un mal.⁶²⁴

Y puesto que la existencia de lo espiritual y lo celeste es un bien por mérito de su propio ser y la existencia e inexistencia de lo natural según su propio ser constituido de materia y forma; es sólo en el caso de lo voluntario que puede haber existencia e inexistencia que oscile entre lo malo y lo bueno. Lo que decide cómo se constituye su

⁶²² *Vid., supra*, p. 165.

⁶²³ *Vid. supra*, p. 185; cf. Al Farabí, *Libro de la Religión*, p. 85 [p.150].

⁶²⁴ Al Farabí, *Artículos de Ciencia Política*, § 74, pp. 131-132 [p. 210].

bien o su mal es la operatividad de la voluntad. La vida humana⁶²⁵ que no tiene relación consigo misma se abandona al descuido del mérito. En ello se incuba el descuido de sí, la inercia, la indiferencia por el modo en que se vive. A pesar de los placeres y las alegrías que pudiese experimentar, nada de ello le haría feliz porque no implicaría una verdadera transformación operada por ella misma. Aquella vida que se preocupa por conocerse a sí misma, y así transformarse, no importa el dolor que experimente, procurará su propio bien por medio de sus actos psíquicos y corporales. Y la felicidad que se produzca a sí misma corroborará en dos formas la verdad de la vida feliz: porque se sabe así misma una vida que constituye un bien para sí misma, esto es, tiene consciencia de su propia felicidad, y porque ella misma ha llegado a autorrelaizarse en la perfección que constituye esa vida feliz. Como conocimiento y como existencia humana perfecta⁶²⁶ su efecto es la dicha, el deleite, el gozo de existir. El camino de la felicidad es para Al Farabí un camino simultáneamente individual y genérico de la procuración de una buena vida para el ser humano. Por eso es un camino ético y político que teje la dicha humana desde las existencias particulares y que enseña a aumentar la dicha propia con la dicha de los demás, así como reconocer en la desgracia propia la red de desgracia encarnada en las relaciones humanas. Porque en la dimensión política del Camino de la Felicidad, la dicha expresa la solidez de las relaciones humanas, mientras que la desgracia sólo pueden expresar que estas están lastimadas, dañadas o rotas. Así la Ciudad Virtuosa es en primer término la constitución de lazos entre los seres humanos por medio de imágenes que son símiles de la verdad, o en otras palabras, la formación de una experiencia común que teje esas relaciones. En segundo lugar, es la realización de los fines que tal experiencia coloca a nivel imaginativo en la apetencia de las almas humanas así vinculadas.

⁶²⁵ Porque los animales son seres naturales.

⁶²⁶ Sea cual sea el grado de esta perfección.

CONCLUSIONES

La presente investigación ha defendido la tesis de que en el pensamiento filosófico de Al Farabí se enuncia una reforma de la conciencia política islámica. Más allá de todas las tareas que metodológicamente hemos tenido que movilizar para la relectura del pensamiento farabiano, me parece que lo que más poder tiene de este ejercicio interpretativo es el de arrojar luz sobre lo que significa la voluntad filosófica de querer ejercer una transformación en la conciencia política de un modelo civilizatorio específico, que en nuestro caso es el islámico. Dicha voluntad no puede surgir sino ahí donde el modelo entra en crisis, donde precisamente arroja a quienes viven según tal modelo a la experiencia de la adversidad en sus diferentes rostros y con profundidades diversas. Es ahí donde ejercer el pensamiento filosófico se convierte en una tarea imprescindible de carácter vital, porque lo que entonces se manifiesta en la voluntad de transformación de una conciencia lastimada por la adversidad y por el dolor no es otra cosa sino la voluntad de seguir viviendo.

Y es en este contexto en el que la filosofía islámica hizo su aparición: en el intento de reconfortar los corazones que se enfrentaron de pronto a la constatación de que a pesar del mensaje coránico, sobre la vida humana se volcaban todos los sombríos indicios de un poder dominador que sumían al musulmán en un estado de profunda infelicidad. Y como operación filosófica, hemos visto que de lo que se trató fue de analizar cómo es que en principio este rostro de la adversidad que es la infelicidad cobra realidad, para de ahí tratar de reparar el daño que la vida civil habría engendrado. En este sentido, lo más poderoso es que un ejercicio tal demandaba que la religión fuese transformada en un camino de vida ético-espiritual en el que los dispositivos de control y dominación fuesen desactivados; pero la propia filosofía, en su ejercicio mismo de movilizar conceptos y técnicas de conocimiento, se fundió en este camino espiritual, permaneciendo como su corazón, ya que se le asignó el cuidado de las diversas formas de pensamiento con los que se construye propiamente los márgenes y las metas de dicho camino.

Pensar en la importancia de una conciencia política para la vida humana, así, es pensar en cómo es que nuestra experiencia inmediata nos afecta en nuestra disposición a vivir; porque dicha conciencia cataliza en sentido estricto nuestra experiencia íntegra

del mundo y de nosotros mismos. Es a ello a lo que se refiere Al Farabí al mostrar cómo es que la creencia de que la existencia por sí sola es un bien o es un mal incide en nuestra constitución ética,⁶²⁷ porque nos ofrece una idea de lo que significa nuestro existir en este mundo y nos hace percibir el poder que nuestras acciones tienen para, de este modo, hacernos conscientes no sólo de una responsabilidad que tenemos frente a ellas, sino también de que el tipo de vida que padecemos es, de igual forma, su producto. Así, según el argumento farabiano, creer en la existencia del mal como realidad extra-humana es un impedimento de la comprensión de que el poder humano está en sus acciones, de que por ello mismo todo lo que podemos asumir bajo la categoría de mal como las guerras, la desigualdad, la injusticia, el asesinato, etcétera, son producto de una voluntad enferma que introduce acciones en el mundo y lo dota de una cualidad que se instaura en nuestra experiencia del mundo. De igual forma, permite entonces advertir cómo parte de nuestros sufrimientos demandan una operación espiritual de reconciliación con nuestra naturaleza temporal, en la medida en la que la desmesura de nuestros deseos nos arroja al desconsuelo ahí donde asumimos como un mal lo que no lo es: nuestra finitud.

Entonces, la sutileza conceptual de situar la formación de una conciencia política desde las opiniones y las creencias, le da un potencial inusitado a su análisis al explicar cómo es que en éstas se cifran las formas más elementales de conducir un deseo que todos tenemos en tanto que forma parte íntegra de nuestra condición humana: el vivir felices. El hecho de que, ante las atroces realidades de la vida civilizada uno pudiera quedarse pasmado en el profundo sentimiento de impotencia, demanda que seamos capaces de construirnos una fortaleza espiritual que permita enfrentar esa atrocidad del mundo, uno de cuyos ejercicios es el de la revisión de las creencias que están en la base de nuestra percepción del mundo. Y es que es tan diferente la percepción del mundo de aquél que lo considera como una «obra de un diablo» de la de aquél que la creyese una obra divina. Lo cual dentro de la conciencia religiosa es muy importante; no habría que perder en perspectiva que justo lo que Al Farabí se juega en la reflexión de la constitutividad de una conciencia política también está pensando cómo es que una conciencia religiosa le da forma a ésta. Y su poder consiste en cómo penetra en el análisis de qué tipo de experiencia religiosa despliega cada una de las formas vigentes de la práctica el Islam, diagnosticando que ahí donde ésta se reduce a un acto de mera obediencia legal o de ciego entregó a la fe no es posible una experiencia efectiva de lo

⁶²⁷ Al Farabí, *Artículos de Ciencia Política*, § 74, pp. 131-132 [pp. 206-207].

divino del mundo, de lo sagrado de la vida y de la realidad de la felicidad humana —esa forma de vida que nos hace sentir un gozo remotamente semejante al que la divinidad “experimenta” por sí misma.⁶²⁸ Y qué noticia es la de que tengamos la posibilidad de gozar de esta existencia y que en ello se constituye una experiencia de su sacralidad. Es en este punto donde el tema de la verdad, la belleza y la bondad no se cifran en su mera conceptualización filosófica sino que toman el lugar efectivo de lo que es susceptible de ser experimentado y de lo que, por ende, configura nuestra vida incluso en las zonas más recónditas de nuestro ser.

Por ello, una conciencia política de lo religioso se juega para Al Farabí ahí donde la verdad deja de ser un dato de erudición sapiencial y se transforma en la veracidad con la que uno teje las relaciones con sus semejantes y se mueve conforme a ello. Una perspectiva así de la verdad la desteologiza y la despoja de la sectarización en la medida en la que se vuelve un criterio de eticidad. Por eso es que toda comprensión jerárquica de la verdad y su posesión no puede sino desembocar en un modelo elitista de la verdad, dando pie entonces a la posibilidad de pensar que el bien que implica conocer la verdad es una propiedad privada. Pero precisamente aquí la necesidad de que esto despierte en una conciencia político-religiosa implica experimentar que en todo caso en el que el bien en general sea experimentable, éste no puede pertenecerle a nadie, sino que es un bien que acontece para una comunidad, aun cuando dependa de la acción de uno o de algunos individuos. Esta comunidad podría definirse según diversos criterios, pero ahí donde se tiene conciencia que el bien de la verdad es un bien para todo ser humano, ahí la comunidad es ineludiblemente la humanidad. Entonces, reconducir la conciencia política desde el problema del buen gobierno hacia el problema de la felicidad obliga a plantearse como objeto de reflexión la cuestión de la experiencia de la virtud y de la verdad. Y en este punto entonces, no es la verdad como conocimiento construido por una técnica de sapiencial lo que importa, sino la veracidad como constitución ética de cada individuo. No es el saber del jurista o del teólogo, sino la veracidad con la que tomamos los principios coránicos y los erigimos como principios de nuestra acción cada día.

Por eso es que finalmente el tema de la verdad cobra consistencia en el tema de la virtud y de la virtuosidad de la vida. Ahí donde lo que se busca es la justicia, la constitución de como la hacemos deseable aun a costa de la conveniencia propia es fundamental para comprender que cuando rompemos la realización de la justicia es en

⁶²⁸ Cf. Al Farabí, *La Ciudad Ideal*, Cap. VI, p. 19.

las formas falsas en las que la pensamos y en las que la colocamos falsamente como objeto de nuestro querer. Si amamos más el bienestar que la justicia, toda demanda de justicia que lo ponga en riesgo *de facto* será relegada a un segundo plano. Lo importante de este análisis es observar cómo ello se coloca en nuestra conciencia desde las creencias que muchas veces no hacemos conscientes. Entonces, en este sencillo ejemplo, la virtud está rota porque hay una ruptura de la relación que tenemos entre nuestra voluntad y nuestro pensamiento, o en otras palabras, porque no somos conscientes de qué es lo que queremos y qué creencias nos hacen quererlo. Por eso es que la conciencia ético-política es una construcción no sólo de nuestras creencias, sino de nuestras prácticas y de las formas como se ligan ambas y como percibimos esa liga.

Me parece que todo esto tiene una importancia crucial en la actualidad. El desprecio que nuestra época le manifiesta al pensamiento religioso (trivializándolo al reducirlo a las formas del extremo fanatismo) nos ha hecho perder de perspectiva precisamente los temas que la filosofía farabiana pone sobre la mesa: ¿se puede vivir en el continuo desamparo de la desacralización de la vida?, ¿podemos vivir sin veracidad y sin la experiencia del bien?, Ahí donde el mundo se nos revela con su inusitada brutalidad ¿cómo ayuda una conciencia religiosa a regenerar la vida humana?

Ahí donde se pierde la experiencia de lo divino y de lo sagrado, ¿sólo queda enfrentarnos a la desnuda brutalidad de un mundo que gestiona y administra la destrucción de la vida?, ¿o se puede vivir humanamente más allá de toda pérdida de fe en una cierta divinidad?, ¿qué tipo de experiencia podría constituir una conciencia política que nos saque de la vida deformada que vivimos diariamente?

Lejos estamos todavía de responder a estas preguntas, pero es necesario que sean percibidas ahí donde nos vemos sumidos una vez más en una ya insoportable crisis civilizatoria, al haber adquirido nuestro poder de destruir una fuerza abominable, de la que tan sólo la regeneración de nuestra humanidad podría sacarnos a flote. Ante tal panorama, pensar en la felicidad ya casi suena a mera ingenuidad, debido a que las formas monstruosas que ha cobrado la adversidad nos inclinan a formar la creencia de que no hay real solución para todo ese abismo de atroces realidades. En este sentido, he expuesto las razones de Al Farabí, que en el fondo me he apropiado, para hacer manifiesto que nada en este tema es baladí, porque no se refiere tan sólo a una mera revisión de conceptos o a un mero sueño infantil de alguien que no se atiene a la «realidad», sino de la vida humana y su dolor, sus esperanzas y sus alegrías.

Para muchos de nuestros teóricos sobre lo político estos temas están hoy relegados al cubo de la basura por parecerles simple y llanamente boberías. Ahí donde se prefiere analizar la “razón de Estado” y no lo que la sustenta, es decir, la vida humana, es donde se han activado las mayores monstruosidades de la política moderna en la que más que un cuerpo vivo, la vida social se considera una maquinaria echada a andar en base a una racionalidad que no es la de la vida, sino la del capitalismo. El realismo que muchos teóricos demanda de los filósofos plantea en principio la presunción teórica de que no debería partir ningún análisis desde el problema genérico de la vida, sino desde las condiciones históricas en las que la maquinaria capitalista ya está echada a andar, pero con ello traicionan toda posibilidad de poder plantear las más potentes críticas, ahí donde precisamente esa historia del proceso social del capitalismo ha significado la deformación extrema de toda posibilidad de vivir humanamente. Y las traiciona ahí donde exige que nos concentremos únicamente en cómo funciona el Estado nación y sus modelos de dominación social, o la economía mercantilista y financiera, o la industria y sus modelos de explotación, etcétera. Un análisis tal nunca llega a penetrar profundamente en el problema de que con todo eso lo que aflora es no sólo un sistema capitalista que engendra una desigualdad social y económica abismal, sino también el dolor, la voluntad de autodestrucción, la desesperación humana, el odio a la vida, la indiferencia y la indolencia frente a todas estas horribles “realidades”.

Por ello mismo desaparece del horizonte la reflexión sobre lo que hemos hecho de la verdad como principio de las relaciones sociales.⁶²⁹ Ahí donde el espanto por cosas tan terribles como los estados totalitarios hace que los teóricos se aferren a los principios de una supuesta neutralidad en la administración de la verdad sólo muestran su incapacidad para captar cómo es que “verdad” sigue siendo un principio en torno el cual construimos nuestra vida social y que sólo por ese mismo hecho deberíamos ponerlo al centro de nuestra reflexión de cómo es que el proceso cultural del siglo pasado y del presente no sólo ha significado la crisis de tal principio para el marco de teorización política sino también, y sobre todo, para la formación de la experiencia de la ausencia de verdad. La cultura en la que la ausencia de verdad implica la desactivación de toda constitución ética de la vida humana es lo que me parece que no se aborda del modo enteramente serio que debería. Y es que hemos hecho el problema de la verdad ya un espacio vacío, trivializado, sobre el cual no recaen nuestras creencias, sólo para dar

⁶²⁹ Cf. Felipe Curcó Cobos, “¿Es relevante la verdad para la teoría política? (Un diálogo en torno a la democracia pragmatista)”, en *Revista de Filosofía. Debate, Hermenéutica, Cultura*, n. 131, 2011, p. 43.

como resultado entonces numerosos rostros en los que los seres humanos viven entonces experimentando todavía los rostros de la falsedad sin un refugio ético. No quisiera dar pie a que se me malinterpretara. Con esto no quiero decir que la única forma de superar esta crisis sea a través de la religión. Pero si me interesa analizar cómo es que una ética religiosa se construye como respuesta a esta crisis porque para buena parte de la humanidad hoy ese es un tema absolutamente vigente. También me interesa cómo filosóficamente el problema de la verdad, y sus relaciones con la construcción de la vida política, sigue necesitando un tratamiento más profundo del que hasta ahora se le ha dado.

Y con esto viene aunado el tema principal de esta investigación: la felicidad. Que este problema, como ya he dicho, haya sido relegado al rincón de las ideas inservibles sólo puede explicarse ahí donde la vida ha dejado de ser un motivo de gozo para transformarse en un motivo de utilidad, de comodidad o de provecho. Ahí donde la vida se vuelve objeto de intercambio, la felicidad efectivamente se vuelve un cuento de hadas que casi se convierte en tabú para el sentido común contemporáneo. Sin embargo, vale la pena considerar no sólo las diversas formas en que históricamente se ha pensado a la felicidad como realidad humana, sino también las razones que la han puesto en el centro de una reflexión filosófica.

Me parece por eso que la forma en cómo Al Farabí hace un tratamiento de este concepto es sumamente importante, porque permite comprender las profundidades ético-políticas que puede tener. En este sentido, en vez de concentrarse en dilucidar una definición sobre qué sea la felicidad, la sitúa rápidamente en un marco teórico de una ontología específica. Pero lo que teóricamente enriquece su reflexión sobre la felicidad es penetrando en la experiencia de lo político y ético en la que este concepto cobra realidad. Que profundice la conceptualización aristotélica de que la felicidad depende de una teleología permite que se plantee cómo es que la felicidad, al ser uno de los posibles objetos de la voluntad humana, funge como el concepto a través el cual podemos pensar cómo es que el ser humano le da sentido a la vida no sólo en el espacio individual, sino también en el espacio de lo político. Una de las razones por las que hoy la felicidad es un tema que parece ya no tener ninguna vigencia es por la constatación de que muchas formas en las que se piensa están atadas a los deseos estrictamente personales y que, por ello, su vulnerabilidad es grande. La monstruosa facilidad con la que el todo social hace patente la fragilidad de la felicidad personal ha hecho que en la experiencia inmediata sea más factible tener esperanza en lo terrible y en la desgracia como algo inevitable

que en la posibilidad de vivir feliz. En ese sentido, y bajo la categorización farabiana, la felicidad ha dejado de ser un fin buscado por nuestra vida política, cultural e individual; en suma, ha dejado de ser un fin para la humanidad. Por ello es que los rostros del sinsentido político también incluyen a la infelicidad; la insatisfacción que produce la vida con los otros y en un espacio público deriva de que no se ha atendido la necesidad de reflexionar sobre el sentido de esa vida con otros seres humanos. Y el magnífico poder de la reflexión farabiana es que el problema del sentido de la vida, de su finalidad, lo hace partir del horizonte de la condición humana: he ahí la necesidad de fundamentar la política y la ética desde un análisis del cuerpo y el alma humanos y, por consiguiente, del cuerpo y del alma de la ciudad. En el fondo, lo que está diciendo es que precisamente la vida humana es la sustancia de toda realidad política y ética.

Entonces, vemos cómo la cuestión de la felicidad adquiere una textura vital, en la medida en la que en ella se juega la posibilidad de construir una forma de vivir humanamente la vida, de vivirla en el gozo y en el amor a la vida misma. Y además, es poderoso pensar a la felicidad en su dimensión ético-política porque nos permite comprender que no es un problema individual, sino comunitario, en la medida en la que en tanto seres humanos compartimos las mismas dificultades, adversidades y exigencias de darle un sentido a la vida y de lograr que esta vida irrepetible pueda amarse a sí misma incluso ahí donde está la certeza de su finitud.

En este sentido, lo que se ha hecho a lo largo de la investigación es reinstalar la reflexión farabiana en sus propios esquemas conceptuales y liberarlo de las lecturas atadas a un marco conceptual ajeno a su propio contexto cultural, social e histórico. De ahí la necesidad de operar una revisión metodológica de como instalar esta lectura apegada a su contexto. Me parece preciso mencionar que esta revisión metodológica fue posible gracias a la revisión del concepto central de “Ciudad Virtuosa”, en la medida en la que, de la idea constante de que dicho concepto sería un modelo de ciudad “calcado de la República de Platón”,⁶³⁰ pasa a ser un modelo de ciudad islámica. En ese sentido, fue fundamental buscar cómo el pensamiento islámico se fue formando ideas en torno a la ciudad y, sobre todo, en torno a ciudades modelo no por su carácter urbano, sino por

⁶³⁰ Mauricio Beuchot, *Historia de la Filosofía Medieval*, p. 48. Otros textos matizan esta idea afirmando que la Ciudad Virtuosa farabiana es la versión islámica de la República platónica; aún con este matiz, la idea de fondo es que tal concepto tan sólo es una idea tomada del platonismo que fue adaptada formalmente a la realidad islámica, en las líneas que sigue mostraré mi discrepancia con esta interpretación no sin antes advertir que lo que diré no implica que Al Farabí no estuviese inspirado en el modelo platónico, sino que, como se ha visto en el cuarto capítulo, también lo transforma. Y eso no supone ni el calco del que habla Beuchot, ni la adaptación de la que hablan otros, sino su asimilación y su uso teórico para pensar la realidad islámica.

su ejemplar constitución de lo islámico como forma de vida. Y fue ahí como las ciudades santas (La Meca, Medina y Al Quds) se me hicieron modelos posibles que Al Farabí debió tener en consideración. Y la sugerencia de Manuel C. Fera García de traducir en el texto de Ábed Yabrí *al Mudun* por “medinas”⁶³¹ me dio una pista sobre la que fui concentrándome para reflexionar sobre la posibilidad de que Medina fuese el modelo en el que pensaba precisamente Al Farabí. Y en efecto, los historiadores a los que recurrí me dieron una buena razón para pensar que es Medina el modelo de ciudadanía que ocupó durante mucho tiempo al pensamiento islámico como base de su reflexión. A la sugerencia de Fera García se unió la noticia de Cahen sobre la idea de los jariyíes de emigrar a zonas no controladas por los poderes califales a fin de, análogamente a lo que hizo el Profeta Muhammad, fundar una ciudad auténticamente islámica dese la cual se dirigirían ataques contra el gobierno ilegítimo el califato oficial.⁶³² Y finalmente se sumó a todo ello la importante referencia del historiador Abert Hourani sobre que precisamente la emigración a Medina se usó en los subsiguientes siglos de la era islámica “para aludir al abandono de una comunidad pagana o malvada en favor de otra que vive en concordancia con la enseñanza moral del islam”.⁶³³

Entonces, pues, el modelo de ciudad era el recuerdo de un acontecimiento profundo de tener que poner en movimiento (emigrar) la vida ahí en donde buscó regenerarse en un sentido político y religioso. Pero si los jariyíes, por ejemplo, no salieron de la lógica que buscaba constituir el logro de la ciudadanía islámica a través de la constitución del buen gobierno, la emigración entonces fue pensada por Al Farabí como un movimiento espiritual de regeneración de la vida en su sentido ético-político. Si algunos entendieron entonces esa reproducción de la emigración profética como el traslado a un territorio y a subsecuente fundación de un reino independiente, Al Farabí llama a la fundación de ese reino en uno mismo, llama a constituir la vida islámica como el reino de sus principios en la voluntad, y eso ineludiblemente es un trabajo filosófico que en tanto praxis no necesita necesariamente la mediación conceptual.

Hay que terminar de ver lo importante de este acontecimiento interpretativo. Lo que esto hace posible es pensar entonces como es que logra Al Farabí montar una reflexión filosófica sobre la ciudad a partir de un modelo de ciudad santa que la tradición islámica ya había gestado. Tanto la relación que tiene con la noción islámica

⁶³¹ Cf. M. Ábed Yabrí, *El Legado Filosófico Árabe*, p. 109.

⁶³² Cf. C. Cahen, *El Islam*, p. 31.

⁶³³ A. Hourani, *La Historia de los Árabes*, p. 41.

de lo pagano como su sentido histórico son fundamentales. Por un lado, pensar al paganismo como ignorancia (*yahiliyya*) es precisamente pensar que la ciudad se constituye en base a una verdad: en que la humanidad puede lograr el fin de su propia salvación o de su propia felicidad. Por otro lado, que el logro de ese fin es lo que marca la división de la historia, porque precisamente la era islámica es la era que comienza con la emigración (la hégira, *al hiyra*) hacia esa realidad política. Y es aquí donde la reflexión filosófica permite pensar esto no sólo para el Islam, sino también para otros contextos político-religiosos. Ello puede inferirse cuando Al Farabí dice que:

Entre los que conocen las cosas por las imágenes que las representan, unos se sirven de imágenes muy próximas a las cosas mismas, otras de imágenes un poco más remotas, otros de imágenes muy remotas y otros finalmente e imágenes enteramente lejanas. Tales cosas se las representa cada Nación y aun los habitantes de cada ciudad mediante las imágenes que más y mejor conocen. Pero tal vez varían mucho o poco esas imágenes según as diversas naciones, de manera que unas naciones representan de un modo distinto de como las representan otras. De donde puede ocurrir que Naciones Virtuosas y Ciudades Virtuosas difieran en la religión, a pesar de que todas busquen una misma felicidad y todos intenten un mismo fin.⁶³⁴

De este modo, queda asentada una explicación de cómo lo religioso es la base de lo político, bajo el entendido de que, en cuanto imagen de lo real, las creencias tienen un poder en el que se constituye nuestra voluntad de vida. Y es preciso entonces desmontar la trivialización que sobre la comprensión farabiana de la religión como compuesto de imágenes se opera actualmente. Nuestro realismo ilustrado sólo ha permitido que con dicha trivialización no se advierta la profundidad del análisis que supone comprender la realidad de la imagen como aquella dimensión de la realidad humana que pone en juego la verdad. Las imágenes, como productos culturales permiten además la apropiación del análisis farabiano para repensar cómo es que hoy en día sigue vigente un modelo religioso de formar lo político, pensado no en su forma específica de un credo particular, sino en su realidad de un sistema de creencias compartido.

De este modo, espero poder mostrar mis razones para pensar que ya no es posible regresar a las lecturas que hacen de la *falsafa* un calco islámico del pensamiento griego. Y también espero que parte del interés de realizar un trabajo sobre este pensamiento es mostrar su entera actualidad no sólo para los propios musulmanes y las adversidades que el dominio económico, político y cultural del llamado “occidente” supone para ellos, sino también para los filósofos que buscan pensar en toda su problematicidad la política. Porque, en el fondo, podemos advertir entonces que, como

⁶³⁴ Al Farabí, *La Ciudad Virtuosa*, Cap. XXXIII, pp. 110-111.

el pasaje de Al Farabí nos dice, puede suceder que aun a costa de las diferencias culturales —es decir, en las formas como nuestras imaginaciones del mundo están ordenadas— podamos hacernos conscientes de que, en cierta forma, todos nos vemos atravesados por el deseo de un mismo fin ya que estamos atravesados por la constelación de una misma red de adversidades que la vida en nuestros tiempos nos imponen. Y eso es lo que puede ponernos en movimiento, activar esa emigración espiritual que nos libere de nuestra ignorancia e indolencia ante la desesperación humana.

Bibliografía

- ABD-ALLAH, Umar F. "Theological dimensions of Islamic law", en Tim Winter ed., *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008 pp. 237-257.
- ÁBED YABRÍ, Mohamed, *El Legado filosófico árabe, Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*. 2ª ed., Trad., notas e índices de Manuel C. Feria García, Madrid, Trotta, 2006, 442 pp.
- ‘ÁBD AL YĀBRĪ, Muhammad, Ahmad Al Tānī y Mustafā Al ‘Amrī, *Durūs Fī-l- Fikr Al Islāmī [Lecciones sobre el Pensamiento Islámico]*. Casa Blanca, Dār al Našr al Maghribiyya, [s.a.], 344 pp.
- ADAMSON, Peter y Richard C. Taylor, eds., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 441 pp.
- AFNAN, Soheil M., *Philosophical terminology in Arabic and Persian*. Leiden, E. J. Brill, 1964, 124 pp.
- AL ANDALUSÍ, Said, *Historia de la Filosofía y de las Ciencias o Libro de las Categorías de las Naciones*. Trad., notas e índices de Eloísa Llaveró Ruiz. Introducción y notas de Andrés Manuel Lorca. Madrid, Trotta, 2000, 230 pp.
- AL FAJŪRĪ, Hannā y Jalīl al Yurr, *Ta’rīj ul Falsafa al ‘Arabiyya [Historia de la Filosofía Árabe]*. 3ª ed. Beirut, Dār al Yil, 1993. 2 vols.
- AL FARABÍ, *Catálogo de las Ciencias*. Ed. tril., trad. ed., Ángel González Palencia. Madrid, Estanislao Maestre, 1932, XIX+176 pp. (Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Madrid, 2) Texto árabe: Al Farabí, *Ihsā’ al ‘Ulūm*. Ed., introd. y notas de Alí Bumelham, Beirut, Dār wa Maktabat ul Hilāl, 1996, 92 pp.
- AL FARABÍ, *Obras Filosófico-Políticas*. Ed. bil., Ed., trad., introd. y notas Rafael Ramón Guerrero. Madrid, Debate/CSIC, 1992 [Incluye *Libro de la Política, Libro de la Religión y Artículos de Ciencia Política/ Kitāb al Siyyāsa al Madaniyya, Kitāb al Milla, Fuṣūl al Madanī*], XL +160+180 pp.
- AL FARABÍ, *Obras Filosóficas y Políticas*. Ed., introd., trad. y notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid, Trotta/Liberty Fund, 2008, 252 pp.
- AL FARABÍ, *La Ciudad Ideal*. 2ª ed., trad. Manuel Alonso Alonso, Est. preliminar, y notas Miguel Cruz Hernández. Madrid, Técnos, 1995, 131 pp. Texto árabe: Al Farabí, *Kitāb Arā’ Ahl al Madīna al Faḍīla*. 2ª ed., Ed., introd. y notas Albert Nasrī Nādir. Beirut, Dār al Mashriq, 1968, 187 pp.

- AL FARABÍ, *Kitāb tahṣīl al sa'āda* [*Libro del Logro de la Felicidad*]. Ed., introd. y notas de Alí Bumelham, Beirut, Dār wa Maktabat ul Hilāl, 1995, 101 pp. [versión inglesa en Mahdí, 1962].
- AL FARABÍ, *Epístola sobre aquello que debe preceder al estudio de la filosofía*, en Rafael Ramón Guerrero, “Una Introducción de Al Farabí a la filosofía”, en *Al Qantara*, Vol. V, Fasc. 1-2, 1984, pp. 9-14.
- AL FARABÍ, *Cinco capítulos introductorios al arte de la lógica*, en Ramón Guerrero, Rafael, “Los «Artículos de necesario conocimiento para quien se inicie en el arte de la lógica» de Abū Nasr Al Fārābī”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, núm. 6. Madrid, Ed. Universidad Complutense, 1986-1989, pp. 145-153.
- AL FARABÍ, *Libro de las letras, El origen de las palabras, la filosofía y la religión*. Trad., introd. y notas José Antonio Paredes Gandía. Madrid, Trotta, 2004, 106 pp. (Col. Pliegos de Oriente).
- AL FARABÍ, *El camino de la felicidad*. Trad., introd. y notas Rafael Ramón Guerrero. Madrid, Trotta, 2002, 82 pp. (Col. Pliegos de Oriente).
- AL FARABÍ, *El Ser*, en Ramón Guerrero, Rafael, “Al-Fārābī: el concepto del ser”, en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. VII, núm. 11, Madrid, Editorial Complutense, 1994, pp. 31-49 [traducción del capítulo 15 del *Kitāb al Hurūf*].
- AL FARABÍ, *The Philosophy of Plato*, en Mahdí, Muhsin, ed., *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. New York, Press of Glencoe, 1962, pp. 53-67 [Traducción inglesa de *Falsafat Aflatūn*]
- AL FARABÍ, *The Philosophy of Aristotle*, en Mahdí, Muhsin, ed., *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. New York, Press of Glencoe, 1962, pp. 71-130 [Traducción inglesa de *Falsafat Aristūtālīs*]
- AL FARABÍ, *Plato's Laws*, en Ralph Lerner, Muhsin Mahdí, eds., *Medieval Political Philosophy*. 7ª reimp., Trad. de Muhsin Mahdí. Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1991, pp. 83-94 [Traducción de los dos primeros discursos del *Compendio del Libro de Las Leyes de Platón, Ýawāmi' Kitāb al Nawāmis*].
- AL FARABÍ, *Concordia entre el Divino Platón y Aristóteles*, en *Los filósofos medievales. Selección de textos. Vol. I. Filosofía patristica y Filosofía árabe y judía*. Trad., Manuel Alonso Alonso, Ed., introd. y notas Clemente Fernández. Madrid, BAC, 1996, pp. 574-586. Texto árabe: Al Fārābī, *Kitāb yam' beina al ray'ay al hakimayn*. 2ª ed., Ed., introd. y notas de Albert Nasrī al Nādir. Beirut, Dār al Mashriq, 1968, 113 pp.
- AL FARABÍ, *Exposición sobre los fines del sabio en cada uno de los tratados del libro que es denominado por las letras*, en Rafael Ramón Guerrero, “Al Farabí y la «Metafísica» de Aristóteles”, en *La Ciudad de Dios*, Núm. 196, 1983, pp. 236-240.

- AL KINDÍ, *Sobre el entendimiento*, en *Los filósofos medievales. Selección de textos. Vol. I. Filosofía patristica y Filosofía árabe y judía*. Trad., ed., introd. y notas Clemente Fernández. Madrid, BAC, 1996, pp. 562-564.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco. Ética Eudema*. 7ª reimp., trad. y notas de Julio Pallí Bonet, introd. de Emilio Lledó Íñigo. Madrid, Gredos, 2008, 561 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 89).
- ARKOUN, Mohamed, *El Pensamiento Árabe*. Trad. José Gonzalo Castaño. Barcelona, Paidós, 1992, 148 pp. (Paidós Orientalia, 35).
- BADAWI, Abdurrahmān, *La Transmission de la Philosophie Grecque au Monde Arabe*. 10ª ed., correg. y aum. París, Librerie Philosophique J. Vrin, 1987, 213 pp. (Études de Philosophie Médiévale 56).
- BALAUDE, Jean-François, “Instituir el Bien. La problemática de la justicia en la Antigüedad. (Platón, Aristóteles, Epicuro)”, en Patrick Wotling, dir., *La Justicia*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2008, pp. 9-35.
- BALTY-GUESDON, Marie-Geneviève, “Le Bayt al-Hikma de Baghdad”, *Arabica*, Vol. XXXII, Núm. 2, pp. 131-150 .
- BERMAN, Lawrence V., “The political interpretation of the maxim: the purpose of philosophy is the imitation of God”, en *Studia Islamica*, XV, 1961, pp. 53-61.
- BEUCHOT, Mauricio, *Historia de la Filosofía Medieval*. México, Fondo de Cultura Económica, 2013 (Breviarios, 518).
- BILAL ACHMAL, Mohamed “Los verdaderos filósofos del Islam. Selección de textos de Sami Nashār sobre la crítica peripatética en el mundo islámico”, en *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, Núm. 6, 2008, pp. 60-69.
- BLANKSHIP, Khalid A., “The early creed”, en Tim Winter, ed., *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 33-54
- BLOOM, Harold y Sheila Blair, *Islam: Mil años de ciencia y poder*. Trad. Yolanda Fontal, Barcelona, Paidós, 2003, 231 pp.
- BRUNSCHVING, Robert, “Logic and law in Classical Islam”, en Von Grunebaum, ed. *Logic in Classical Islamic Culture*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1970, pp. 9-20.
- CAHEN, Claude, *El Islam. Desde los Orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano*. 15ª ed., Trad. José María Palao. México, Siglo XXI, 1992, 353 pp. (Serie “Historia Universal Siglo XXI, Núm. 14).
- CABANILLAS FERNÁNDEZ, Gustavo, “Tolerancia e intolerancia en la transmisión del conocimiento griego al mundo islámico”, en Pedro Roche Arnas, coord., *El Pensamiento político en la Edad Media*. Madrid, Editorial Centro de Estudios Ramón Arces, 2010, pp. 333-342.

- CAMPO E., Juan, *Encyclopedia of Islam*. New York, Facts on file, 2009, XLIX +750 pp. (Encyclopedia of world religions).
- CEPEDELLO BOISO, José, “Modelos de organización política de la *Umma* en la historia del pensamiento islámico”, en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, n. 22, 2011, pp 1- 41.
- El Corán*. pról. y trad. Juan Vernet. México, Debolsillo, 2007, 636 pp. (Clásicos).
- CORBIN Henry, Osman Yahia y Sayyed Hossein Nasr, “La filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes”, en Parain Brice, dir., *Del Mundo Romano al Islam Medieval*. Trad. de Pilar Muñoz, José María Álvarez, Pilar López Máñez. México, Siglo XXI, 2009, pp. 236- 361 (Historia de la Filosofía Siglo XXI, Vol. 3).
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Historia del Pensamiento en el Mundo Islámico I. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*. Madrid, Alianza Editorial, 2000, 325 pp. (Manuales/Filosofía y Pensamiento, núm. 45).
- DE CÁDIZ, Luis M., *Historia de la literatura patristica*. Buenos Aires, Mova, 1954, 603 pp.
- ELIASH, Joseph, “The Ithnā’asharī-Shī’ī juristic theology of political and legal authority”, *Studia Islamica*, Núm. XXIX, 1969, pp. 17-30
- FAKHRY, Majid, *A History of Islamic Philosophy*. 3a ed. New York, Columbia University Press, 2004, XXVI+430 pp.
- FAKHRY, Majid, *Al Fārābī. Founder of Islamic Neoplatonism. His life, Works and influence*. Oxford, Onward Publications, 2002, VIII+168 pp.
- FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, Vol. III, ed. correg. y aum., Barcelona, Ariel, 1999.
- GALSTON, Miriam, “A re-examination of al-Fārābī’s Neoplatonism”, en *Journal of the History of Philosophy*, núm 15, 1977, pp. 13-32.
- GHĀLIB, Mustafā, *Al Fārābī*. Beirut, Dār wa Maktabat ul Hilāl, 1998, 192 pp. (Serie: Fy Sabīl Mausū’a Falsafiyya I / Para una Enciclopedia Filosófica)
- GIBB, Hamilton Alexander Rosskeen, *El Mahometismo*. Trad. M. Villegas de Robles. México, FCE, 1952, 171 pp.
- GLEEDE, Benjamin, “Creatio ex nihilo- A genuinely philosophical insight from Plato and Aristotle? Some notes on the Trataise on The Harmony between the two sages”, en *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 22, núm. 1, 2012, pp. 91-117.
- GOLDZIHNER, Ignác y Amélie Marie Goichon, “Al Dahriyya”, en Bernard Lewis, Charles Pellat y Joseph Schacht, eds. *Encyclopaedia of Islam*, Vol. II. C- G, 4ª impr. Leiden, E. J. Brill, 1991, pp. 95-97.

- GÓMEZ NOGALES, Salvador, *La Política como única Ciencia Religiosa en Al-Fārābī*. Pról. Miguel Cruz Hernández. Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1980, 117 pp. (Cuadernos del Seminario de Estudios de Filosofía y Pensamiento Islámicos 1).
- GÓMEZ NOGALES, Salvador, “Papel de la educación en el sistema filosófico-religioso de Al Fārābī”, en *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica: (1980)*. Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985, pp. 241-249.
- GÓMEZ NOGALES, Salvador, “Influjo del estoicismo en la filosofía musulmana”, en Andrés Martínez Lorca, coord., *Ensayos sobre la filosofía en Al-Ándalus*. Barcelona, Anthropos, 1990 (Autores, textos y temas. Filosofía, 29), pp. 194 – 209.
- GUTAS, Dimitri, “The greek and persian background of early arabic encyclopedism”, en Gerhard Endress, ed., *Organizing Knowledge. Encyclopædic activities in the pre-eighteenth century in Islamic World*. Pref. Abdou Filali-Ansary. Leiden/Boston, Brill, 2006, pp. 92-101.
- GUTAS, Dimitri, “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century. An essay on the historiography of Arabic Philosophy”, en *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 29, n. 1 , 2002, 5-25.
- HOURLANI, Albert, *La Historia de los árabes*. Trad. Aníbal Leal y Miguel Izquierdo. Barcelona, Ediciones B, 2010, 671 pp.
- IBN JALDÚN, *Introducción a la Historia Universal (Al Muqaddimah)*. 3ª reimp. Trad. de Juan Feres, est. prelim., rev. y apén. de Elías Trabulse. México, Fondo de Cultura Económica, 2005, 1165 pp. (Selección de Obras de Historia).
- JANSSENS, Jules, “Al-Kindī, Founder of Philosophical Exegesis of the Qur’an”, en *Journal of Qur’anic Studies*, Vol. 9, n. 2, 2007, Edinburg University Press & Centre For Islamic Studies at SOAS, pp. 1-21.
- KOULOUGHLY, Djamel E., “L’influence mu’tazilite sur la naissance et le développement de la rhétorique árabe”, en *Arabic Science and Philosophy*, Vol. XXII, Núm. 2, 2002, pp. 217-239.
- LEAMAN, Oliver, “Poetry and emotions in Islamic philosophy”, en A- T. Timieniecka y Nazif Muhtaroglu, eds., *Classic Issues in Islamic Philosophy and Theology today*. Nueva York, Springer, 2010, pp. 139-150.
- LOHRASPI, Goshtasp, “Some remarks on Farabis background: Iranic (Soghdian/Persian) or Turkic (Altaic)?”. [en línea]
<https://ia600409.us.archive.org/26/items/SomeRemarksOnFarabisBackgroundIranicsoghdianpersianOraltaic/Farabiremarksonbackground.pdf>. [Consultado el 25 de Junio de 2014].

- MAHDÍ, Muhsin, ed., *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Traducción, introducción y notas de Muhsin Mahdí. New York, Press of Glencoe, 1962, 158 pp. [Incluye *The Attainment of Happiness*, *The Philosophy of Plato* y *The Philosophy of Aristotle*].
- MAHDÍ, Muhsin, *Al Farabí y la Fundación de la Filosofía Política islámica*. Trad. Rafael Ramón Guerrero, Pról. Charles E. Butterworth. Barcelona, Herder, 2003, 318 pp.
- MAHIR ALPER, Ömer, "Al-Fārābī's interpretation of Aristotle as an authority in the Philosophy", en *Istanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Núm. 15, 2007, pp. 131-152.
- MASSIGNON, Louis, "La Umma y sus sinónimos, noción de «comunidad social» en el Islam", en *Ciencia de la Compasión. Escritos sobre el Islam, el lenguaje místico y la fe abrahámica*. Ed., trad. notas y prolog. de Jesús Moreno Sanz. Madrid, Trotta, 1999, pp. 29-38.
- MEOUAK, Mohamed, "Las instituciones políticas del Islam temprano. Notas sobre *Siyāda*, *Sultān* y *Dawla*", en *Al-Ándalus Magreb: Estudios Árabes e Islámicos*, N. 8-9, 1, 2000-2001, pp. 37-48.
- MOOSA, Matti, "Al Kindī's role in the transmission of greek knowlndge to the arabs", *Journal of the Pakistan Historical Society*, Vol. XV, Núm. 1, pp. 1-18.
- MOSSA, Matti, "Studies in syriac literature", en *The Muslim World*, LVIII, no. 2, 1968, pp. 105-119.
- MUÑOZ JIMÉNEZ, Rafael, "Una Maqāla astrológica de Al Kindī", en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Año 15, 1979, pp. 127 – 138.
- NASR, Sayyed Hossein, *Scienza e civiltà nell'islam*. Trad. Libero Soslo. Milano, Feltrinelli, 1977, 316 pp.
- NASR, Sayyed Hossein y Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. London, Routledge, 1996, 1211 pp. (Routledge History of World Philosophies 1).
- NASR, Seyyed Hossein, "A Fraework for the Study of the History of Islamic Philosohty", en *Islamic Philosophy, from its Origin to the Present. Philosophy in the Land of Prophecy*. Nueva York, State University of New York, pp. 107-118.
- NASR, Seyyed Hossein, *El Corazón del Islam*. Trad. María Tabuyo y Agustín López, Barcelona, Kairós, 2007, 376 pp.
- NAJJAR, Fauzi M., "Al-Fārābī's Harmonization of Plato's and Aristotle's Philosophies", *The Muslim Wolrd*, Vol. 94, Núm. 1, Enero 2004, pp. 29-44.
- NEWBY, Gordon D., *A Concise Encyclopedia of Islam*. Oxford, Oneworld, 2005, XI + 244 pp.
- NICHOLSON, Reynold Alleyne, *Los Místicos del Islam*. Trad. de Esteve Serra, Palma de Mallorca, J.J. Olañeta, 2008, 184 pp.

- OMID BAKHSH, Alireza, “The Virtuous City: The Iranian and Islamic Heritage of Utopianism”, en *Utopian Studies*, Vol. 24, No. 1, 2013, pp. 41-51.
- O’MEARA, Dominic J., *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Nueva York, Oxford University Press, 2003, XII+249 pp.
- PLATÓN, *Fedón*. Trad., introd. y notas Alejandro G. Vigo. Buenos Aires, Colihue, 2009, 266 pp. (Colihue Clásica).
- PLATÓN, República. 2ª ed., 1ª reimp., Ed. bil., Trad., introd. y notas de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 2007, CLXXXVI+382 pp. (*Bibliotheca Scriptorvm et Romanorvm Mexicana*).
- PEYRÓ, Miguel, “Prólogo a la edición castellana” en Malika Zeghal, *Guardianes del Islam. Los intelectuales tradicionales y el reto de la modernidad*. Trad. de Ana Herrera, pról. de Miguel Peyró, pref. de Rémy Leveau. Barcelona, Edicions Ballaterra, 2000, pp. 11-18 (Biblioteca del Islam Contemporáneo, 7).
- PUERTA VILCHEZ, José Miguel, *Historia del Pensamiento Estético Árabe. Al Ándalus y la estética árabe clásica*. Madrid, Ediciones Akal, 1997, 913 pp. (Akal Arte y Estética, 52).
- RAMÓN GUERRERO, Rafael, *El pensamiento filosófico árabe*. Madrid, Ed. Cincel, 1985, 191 pp.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael, *La recepción árabe del «De Anima» de Aristóteles: Al Kindí y Al Farabí*. Madrid, CSIC, 1992, 242 pp. (Pensamiento Islámico, 1).
- RAMÓN GUERRERO, Rafael, “Apuntes biográficos de Al Farabí según sus vidas árabes”, en *Anaquel de Estudios Árabes*, Núm. 14, Madrid, Ed. Universidad Complutense, 2003, pp. 231-238
- RAMÓN GUERRERO, Rafael, “El compromiso político de Al Fārābī. ¿Fue un Filósofo ši’ī?” en *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica: (1980)*. Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985, pp. 463-478.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael, “De la razón en el Islam Clásico”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. III. Madrid, Ed. Universidad Complutense, 1982-1983, pp.23-63.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael, “Al Farabí y la «Metafísica» de Aristóteles”, en *La Ciudad de Dios*, Núm. 196, 1983, pp. 211-240
- RAMÓN GUERRERO, Rafael, “Al Farabí lógico: su exposición de la «Isagogé» de Porfirio”, en *Revista de Filosofía*, núm. 4, Madrid, Ed. Universidad Complutense, 1990, pp. 45-68.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael, “De nuevo sobre la «izquierda aristotélica». Materia y posibilidad en Al- Fārābī y Avicena”, en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, Núm. Extra 1, Madrid, Ed. Universidad Complutense, 1992, pp. 965-986.

- RAMÓN GUERRERO, Rafael, “La Teoría Utópica de Al-Fārābī”, en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, Vol. XXVI, 1993-1994, pp. 65-81.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael, “Los «Artículos de necesario conocimiento para quien se inicie en el arte de la lógica» de Abū Nasr Al Fārābī”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, núm. 6, Madrid, Ed. Universidad Complutense, 1986-1989, pp. 143-153.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael, “Al-Fārābī: el concepto de ser”, en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. VII, núm. 11, Madrid, Editorial Complutense, 1994, pp. 27-49
- RAMÓN GUERRERO, Rafael, “Una Introducción de Al Farabí a la filosofía”, en *Al Qantara*, Vol. V, Fasc. 1-2, 1984, pp. 5-14.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael, “Henry Corbin y su «Historie de la philosophie islamique»”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, N. 20, 2013, pp. 135-151.
- RICHARD, Yann, *El Islam Shií*. Trad. de Juan Vivanco. Barcelona, Edicions Ballaterra, 1996, 299 pp. (Biblioteca del Islam Contemporáneo, 2).
- RODINSON, Maxime, *Los Árabes*. 2ª ed., Trad. de Carlos Carnaci, introd. de Manuela Marín. Madrid, Siglo XXI, 2005, XXXI+164 pp.
- RUIZ FIGUEROA, Manuel, *Islam, Religión y Estado*, 2ª ed. México, Colegio de México, 2005, 253 pp.
- SAUNDERS, J. J. *A History of Medieval Islam*. 2ª ed. New York/London, Routledge & Kegan Paul, 2006, XV + 219 pp.
- SANIKIDZE, Giorgi, “L’Imamat et L’Autorité dans la Théologie Médiévale des Ismaéliens”, en V.V., *Collection of the Papers Presented at the First World Congress on Mulla Sadra. Mulla Sadra, Gnosis, Theology and Religion*, Vol. 10, Teheran, The Sadra Islamic Philosophy Institute, pp. 75-84.
- SANTOS HERNÁNDEZ, Angel, *Iglesias Orientales Separadas*, Valencia, edicep, 1978, 74 pp. (Historia de la Iglesia, núm. 30).
- AL SAYYID, Ridwan, “Encyclopædic activities in islamic jurisprudence”, en Gerhard Endress, ed., *Organizing Knowledge. Encyclopædic activities in the pre-eighteenth century in Islamic World*. Pref. Abdou Filali-Ansary. Leiden/Boston, Brill, 2006, pp. 77-88.
- SHARIF, M. M., ed., *A History of Muslim Philosophy*, 2 Vols. Introd. de M. M. Sharif. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1963.
- STRAUSS, Leo, *La Persecución y el Arte de escribir*. Trad. de Amelia Aguado. Buenos Aires, Amorrortu, 2009, 251 pp.
- TAMAYO, Juan José, “La ley islámica: Shari’a”, en *Islam. Cultura, Religión y Política*. 2ª ed. Madrid, Trotta, 2009, pp. 129-141.

- TATAKIS, Basile, “La filosofía griega patristica y bizantina”, en Parain Brice, ed., *Del Mundo Romano al Islam Medieval*. Trad. de Pilar Muñoz, José María Álvarez, Pilar López Máñez. México, Siglo XXI, 2009, pp. 142- 201 (Historia de la Filosofía Siglo XXI, Vol. 3).
- TEIXIDOR, Javier, *La Filosofía Traducida. Crónica parcial de Edessa en los primeros siglos*. Barcelona, AUSA, 1991, 210 pp. (Colección Estudios Orientales, 4).
- TORNERO, Emilio, “Religión y Filosofía en Al Kindí, Averroes y Kant”, en *Al-Qantara*, Vol. 2, Fasc. 1-2, 1981, pp. 89-128.
- VERNET, Juan, *Los Orígenes del Islam*. Barcelona, Acantilado, 2001, 261 pp.
- VIGUERA MOLINA, María Jesús, “El Mundo Islámico”, en Vallespín Fernando, ed., *Historia de la Teoría Política*. Madrid, Alianza Editorial, 1990, pp. 324-369.
- WALZER, Richard, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge/Massachussets, Harvard University Press, 1962, 256 pp.
- AL YĀSIN, Ya’frāh, *Al Fārābī fi hudūdihi wa rusūmihi*. Beirut, ‘Ālim al Kutub, 1985, 287 pp.