

2017

REVISTA HISTORIAS DEL ORBIS
TERRARUM

ISSN 0718-7246, AÑO 2017, NÚM. 19

<http://www.orbisterrarum.cl>



Sobre los fundamentos platónicos del pensamiento político de Al-Farabi

About the platonic foundations of political thought of Al-Farabi

Daniel Gonzalo P. Santibáñez Guerrero*

Universidad de Santiago de Chile / Universidad Miguel de Cervantes

Resumen: Con un fuerte *transfondo platónico*, el pensamiento político de Al-Farabi propone un modelo de *Estado ideal* donde, liderados por la figura del *filósofo-legislador*, los destinos de sus habitantes se orientan hacia la obtención de la *felicidad*. Así, el rol del *gobernante farabiano* (concebido como un “agente ético” similar al *gobernante platónico*) aparece definido tanto por actividades de *orden práctico* (vinculadas con la *legislación*, la *dirección* del Estado o la *instrucción moral* de los habitantes), como de *orden especulativo* (consistentes en el *estudio* y *conocimiento* de *los primeros principios*).

Palabras clave: Platón, Recepción, Al Farabi, Política

Abstract: With a strong Platonic background, Al Farabi's political thinking will focus on an ideal state model where, led by the figure of the *philosopher-legislator*, the destinies of its inhabitants are oriented towards the attainment of happiness: thus, the Role of the Farabian ruler (conceived as an "ethical agent" similar to the Platonic ruler) is defined both by practical activities (linked to legislation, state direction or moral instruction of the inhabitants), and speculative (study and knowledge of the first principles).

Keywords: Plato, Reception, Al Farabi, Political

* Profesor de Estado en Filosofía, Licenciado en Educación en Filosofía y Magíster en Filosofía Política, Universidad de Santiago de Chile. Diplomado en Estudios Griegos y Becario CONICYT en programa de Doctorado en Filosofía, mención Filosofía Moral y Política, Universidad de Chile. Contacto: dsantibanezguerrero@gmail.com

SOBRE LOS FUNDAMENTOS PLATÓNICOS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE AL-FARABI

Daniel Gonzalo P. Santibáñez Guerrero

Universidad de Santiago de Chile / Universidad Miguel de Cervantes

I- Introducción

La influencia del pensamiento griego en la formación de la reflexión filosófica árabe es conocida y reconocida de forma unánime, tanto por los estudiosos de la filosofía musulmana como por los principales teóricos de la reflexión clásica greco-romana.

Si bien el uso del término “filosofía” para designación del tipo de especulación que se desarrolla con fuerza especialmente en el mundo árabe entre los siglos VI y IX, constituye aun un foco debate importante entre los estudiosos, a juicio de Martin Grabmann ya la idea de una “escolástica árabe” cobra sentido toda vez que el contacto con la filosofía clásica, efectivamente, permite a los pensadores musulmanes el desarrollo de toda una nueva *teología* (*kalam*: “palabra”, “método de raciocinio” o “arte de discusión”) que aborda la comprensión *racional* de algunos problemas doctrinales esenciales del *Corán* y la *sunna* (“tradición”).¹

Al respecto, como explicará Gilson, la forma en que esta influencia griega se desarrolla se ve en gran medida posibilitada por la coincidencia histórica de dos importantes acontecimientos ocurridos casi a inicios del medioevo: por un lado, la difusión del cristianismo en medio oriente a través de las comunidades cristianas expulsadas de la Iglesia (como por ejemplo sucede con los *nestorianos*² el 421); y por otro, el cierre de las

¹ Grabmann, M., *Historia de la Filosofía Medieval*, Editorial Labor S. A., Barcelona, 1928, p. 9

² El *cristianismo ortodoxo de dogma nestoriano* (conocido comúnmente como *nestorianismo*), corresponderá a la doctrina propuesta por el monje Nestorio (386-451), donde básicamente se defenderá una concepción dualista de la figura de Cristo. La doctrina fue declarada herética en el Concilio de Efeso en el año 431 (III° Concilio Ecuménico de la Iglesia Católica), motivo por el cual sus adherentes, luego de su orden de expulsión, buscarán refugio en el Imperio sasánida, enseñando su doctrina, fundando monasterios y escuelas

escuelas de filosofía ordenado por el emperador Justiniano en el 529.³ Ambos sucesos repercuten directamente en la migración progresiva de teólogos, filósofos, retóricos, médicos y científicos griegos y romanos hacia Siria, Babilonia y varias ciudades de la región arábiga, quienes fundarán escuelas e impartirán su enseñanza gracias al apoyo directo de los diferentes príncipes, reyes y gobernantes de la región. Así, por ejemplo, la *Escuela de Edesa* que funda San Efrén de Nisibis (306-373), ya en el año 363 enseña las doctrinas filosóficas de Aristóteles y la medicina de Hipócrates y Galeno, mientras que en la *Escuela de Resaína*, Sergio de Resaína (s. VIII) traduce al siriaco el *Almagesto* de Tolomeo, la *Isagoge* de Porfirio y las *Categorías* de Aristóteles; en la *escuela de Qennesheïn*, Jorge de los Árabes (s. VIII) traducirá al siriaco y comentará todo el *Organon* de Aristóteles, y en la *escuela de Gundishapûr*, fundada por el célebre rey persa Cosroes I (531-579), se enseñará filosofía y medicina griega, constituyéndose además en el refugio principal de los neoplatónicos expulsados por Justiniano.⁴

Entre los autores griegos cuya impronta se plasma con mayor fuerza entre los pensadores árabes, el caso más importante será el de Aristóteles. Incipientemente durante el siglo VII y ya de forma constante en el siglo VIII, bajo la protección de los califas Al-Mansur (712-775) y Al-Mamún (786-833), más distantes de la radicalidad religiosa de los Omeyyas en Damasco, se da inicio a un importante trabajo de traducción de algunas de las principales obras aristotélicas: primero del griego al siriaco y, posteriormente, del griego al árabe. Esta labor dará impulso en el 832 a la fundación de la célebre *Escuela de traductores de Bagdad* (o *Casa del Saber*) por Al-Mamún, donde junto a las principales obras disponibles del Estagirita se traducen textos de Porfirio, Proclo y Ammonio. Así, a partir de este punto, el pensamiento árabe se desarrollará de manera creciente durante los siguientes cuatro siglos, conformando las dos grandes *ramas* que engloban su desarrollo filosófico: la

en Siria, Persia, Mesopotamia y Arabia. Los orígenes del nestorianismo es posible encontrarlos, fundamentalmente, en la teología racionalista y marcadamente aristotélica que desarrolla Teodoro de Mopsuestia (350-428) y Teodoro de Cirio (393-458/466) en la célebre *escuela de Antioquia*. Cfr. González, F., *La conexión nestoriana. La visión occidental de las relaciones entre nestorianismo e Islam*, Revista De culturas, lenguas y tradiciones, Universidad de la Coruña, 2007, pp. 121-135

³ Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media*, Editorial Gredos, Madrid, 1972, p. 321

⁴ Fraile, G., *Historia de la Filosofía*, vol. II, tomo I, B. A. C., Madrid, 1975, pp. 161-164

oriental, ubicada en la ciudad de Bagdad durante los siglos IX y X, y la *occidental*, localizada en España y cuyo apogeo ocurre entre los siglos XI y XII.⁵

Al disponer de la traducción de los principales textos aristotélicos, el empleo de conceptos y nociones de origen aristotélico permite a los autores árabes sustentar y desarrollar una serie de doctrinas *metafísicas, físicas, éticas, lógicas, antropológicas y epistemológicas* indispensables en las reflexiones teológicas que emprenden. Con ello, Al Kindi (801-873), Avicena (980-1037), Ibn Hazm (994-1063), Algazel (1058-1111), Ben Gabirol (1021-1070), Avempace (1095-1139) y Averroes (1126-1198), entre otros, emplearán la base conceptual del aristotelismo con la total claridad de su origen griego, reconociendo en todo momento su admiración hacia la obra y la figura del filósofo fundador del Liceo.

La predominancia indiscutible de la influencia del aristotelismo en la filosofía musulmana, no obstante, en el caso del *pensamiento político* encontrará su única excepción importante: de los considerados como principales tratados del *corpus aristotelicum*, el único que el mundo árabe no conoció fue *Política*, disponiendo en cambio de copias *República, Político* y *Leyes* de Platón, obras que serán traducidas, comentadas y estudiadas con la misma detención que las obras de Aristóteles. Este hecho terminará por imprimir a la *filosofía política musulmana* un marcado trasfondo *platónico*, especialmente visible en el caso de una de sus principales figuras: el polímita y filósofo de origen persa Abū Naṣr Muḥammad ibn al-Faraj al-Fārābī, conocido en Occidente como Al Farabi (872-950).

En la línea de las preocupaciones filosóficas Platón, Al Farabi desarrolla una profunda reflexión en torno a los fundamentos de la *ciudad ideal*, entendida como un *sistema de organización político y social* donde, liderados por la labor regia del “filósofo-legislador”, la finalidad principal se concentra en la obtención de la *felicidad* de sus habitantes. Para estos efectos, el pensador musulmán articulará en su sistema una serie de elementos de tipo *filosófico y religiosos* que dan forma a una concepción de la “ciencia política” (en su sentido *clásico griego*) como un *saber* compuesto por elementos *teóricos y prácticos*, definiendo el trabajo del gobernante (suerte de “agente ético” similar al “filósofo-rey” de la *República* de Platón) en actividades tanto de *orden práctico* (vinculadas

⁵ Grabmann, M., *Op. cit.*, pp. 11 y sgte.

con la *legislación* y la *dirección* del Estado o la *instrucción moral* de los habitantes),⁶ como de *orden especulativo* (relacionadas con el *estudio y conocimiento de los primeros principios*).

El objetivo del presente trabajo, de esta manera, será examinar los elementos centrales de la recepción farabiana del pensamiento político platónico, concentrándonos especialmente en los rasgos distintivos que la filosofía política de Al-Farabi desarrolla a partir de su lectura de las obras políticas de Platón y, especialmente, intentando dilucidar el *peso del aporte filosófico* que la propuesta de *ciudad ideal* del filósofo musulmán presenta en relación a la tradición de autores que reflexionan sobre la forma perfecta de Estado y gobierno.

II- La tradición de la *ciudad ideal* en el mundo clásico y moderno

Al-Madina Al-Fadira, más conocida como *La ciudad ideal o virtuosa*, es con seguridad la obra más influyente del pensamiento filosófico-político musulmán, el cual tiene en *El régimen del solitario* de Avempace y el *Comentario a la República de Platón* de Averroes las obras centrales del estudio islámico sobre filosofía política.⁷

Escrito entre el 915 y el 941, la *Ciudad ideal y virtuosa* forma parte de una importante tradición de textos centrados en la descripción de proyectos políticos perfectos representados en la imagen de una *ciudad ideal*. Esta práctica, lejos de encontrarse únicamente en la conocida propuesta política de Platón (428-347 a. C.) en *República*, *Critias* (con el célebre relato de la *Atlántida* como arquetipo ideal de sociedad) o *Leyes*, encuentra dos antecedentes importantes en los trabajos de los arquitectos Hipodamo de Mileto (498-408 a. C.) y Faleas de Calcedonia (s. IV a. C.), quienes de acuerdo a Cappelletti (citando a Aristóteles y Diogenes Lercio) incorporan en su miradas

⁶ Empleamos el término “Estado” plenamente conscientes de su anacronismo respecto a la forma específica de organización política presente en el mundo árabe. Al respecto, como veremos en el presente trabajo, el uso del término adquiere en los pensadores musulmanes en general, y en Al Farabi en particular, básicamente el sentido de una *organización social* frente a la que, su propuesta de *modelo ideal*, involucrará tanto una *sustentación filosófico-teológica* como la *descripción de recomendaciones prácticas* para el gobernante.

⁷ Cruz-Hernández, M., Presentación *La ciudad ideal*, Editorial Tecnos, Madrid, 1995, p. XII

arquitectónicos el diseño de un *sistema social* altamente estructurado, propio de un *régimen político* que aspira a la *perfección ética, jurídica y política*.⁸

Por su parte, dentro del conjunto de primeros *historiadores griegos* previos a la labor fundamental de Heródoto, las descripciones de los viajes de Hecateo de Mileto (550 a. C.-476 a. C.) en *Egiptiaca*, y de Teopompo de Quíos (378-323 a. C.) en *Meropis*, coincidirán en resaltar aquellos elementos considerados como positivos en la organización política y social de algunos de los reinos visitados (como es el caso de Egipto), de forma similar a los relatos de viajes (en parte *historiográficos* y en parte *fantásticos*) presentes en la *Inscripción sagrada* de Evémero de Mesene (330-250 a. C.) y los escasos fragmentos de Yambulo (IV-I a. C.) en las Islas del Sol.

Finalmente, dentro de las formulaciones ya propiamente filosóficas o con elementos de tipo *filosófico-político*, Jenofonte (421-354 a. C.) en su *Ciropedia*, Aristóteles (384-322 a. C.) en *Política*, Zenón de Citio (336-264 a. C.) en su *República*, Cicerón (106-43 a. C.) en *Acerca de la República* o San Agustín (354-430) en la *Ciudad de Dios*, elaboran tratados políticos donde a pesar de sus respectivas diferencias, el objetivo central será la organización de un determinado *orden político y social*: uno cuya configuración involucra aspectos prácticos como la disposición del *espacio físico* y organización del *cuerpo social*, así como cuestiones de fondo vinculadas con la elaboración de pautas que definan y orienten el desarrollo de un *buen gobierno*.

Un punto de investigación historiográfica y filosófica que los estudios han abordado se concentra en las *causas* que impulsan la elaboración de estas propuestas de *ciudad ideal*. Estas causas, bajo nuestro punto de vista, requieren de la consideración de por lo menos *dos factores* principales que determinan fuertemente el impulso reflexivo en torno a la fijación de un modelo político ideal.

En primer lugar, como sabemos, la *conciencia de sí* del pueblo griego y su *cultura* no sólo se expresa en la conocida idea de *superioridad* con la cual los helenos culturalmente se sitúan en relación a otros pueblos antiguos (considerados, precisamente por su inferioridad cultural, como “bárbaros”):⁹ esta mirada, de manera paralela, dará forma

⁸ Cappalletti, A., *Utopias antiguas y modernas*, Cajica, Puebla, 1966, p. 7

⁹ Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, vol. III, p. 159

a la profunda *reflexión* que los griegos despliegan en *torno a sí mismos*, sus *valores*, sus *instituciones* y los rasgos principales de su *identidad*. Estos elementos, sumado al *enfoque racional* desde el cual observan e intentan comprender la realidad, influirán directamente en lo que Cappalletti entiende como una “conciencia y ciencia de la historia”: una mirada *crítica* que intenta entender sistemáticamente la *convivencia humana* desde la dilucidación racional de lo que ésta *es* y *debe ser*.¹⁰

En segundo lugar, el *nexo* entre *ética* y *política* que el mundo antiguo establece, hace altamente difícil que la conceptualización de un modelo político no se realice en términos del mencionado *deber ser* o, más directamente, *modelo de ciudad ideal*. Al respecto, nos parece, tan importante como el examen de la conformación de estos diferentes proyectos políticos es la presencia constante en todos ellos del elemento *ético* como fundamento de la *organización* y la *acción política*: y es que desde los estudios sobre la política de carácter más “empírico” presentes en Jenofonte, Aristóteles o Cicerón, hasta las construcciones de *paradigmas ideales* de la ciudad presentes en Platón o San Agustín, todas estas propuestas se entienden desde un vínculo directo con la *ética*, ámbito en el cual (como en la política), el hombre griego está llamado a desplegar su disposición natural para la *reflexión* y la *convivencia social*.

Con posterioridad al texto de Al-Farabi, la *ciudad ideal* también se desarrolla como concepto de manera directa o indirecta en una serie de obras (algunas relatos fantásticos, otras tratados filosóficos) que van desde fines del medioevo hasta ya entrada la modernidad. Así, en 1516 Tomás Moro (1478-1535) escribirá su célebre *Utopía*, mientras François Rabelais (1494-1553) hará lo propio con *Gargantúa* (1534), Antonio de Torquemada (1507?-1569) con el *Jardín de flores curiosas* (1570), Francis Bacon (1561-1626) con *La Nueva Atlántida* (1626), Tommaso Campanella (1568-1639) con *La ciudad del sol* (1623), y Denis Veiras (1630/40-1672) en *Historia de los Sevarambes* (1677), entre otros. *La ciudad ideal o virtuosa* de Al-Farabi, de esta manera, no sólo forma parte de una tradición y una práctica filosófica ampliamente extendida en el mundo antiguo, sino que también (bajo nuestra lectura) logra incorporar en su interpretación tanto los elementos *empíricos* presentes en la base metafísica y antropológica aristotélica que recibe, como

¹⁰ Cappalletti, A., *Op. cit.*, p. 3

también los fundamentos teóricos del *idealismo* platónico plasmado en la constitución del modelo ideal de Estado. Con ello, consideramos que el pensamiento farabiano se encontrará en una *posición histórica y filosófica de privilegio*: recoge la influencia de la tradición que le precede y, desde su particular *asimilación*, la proyecta a través de su obra al conjunto de autores medievales y modernos que retoman (bajo diversas ópticas) el tópico de la *ciudad ideal*.

III- Al-Farabi: la recepción árabe del pensamiento griego-platónico y su propuesta de ciudad ideal

Considerado una figura rutilante del pensamiento musulmán y el primer autor árabe en desarrollar un sistema propiamente “filosófico”,¹¹ Al-Farabi nace cerca de Farab (Turquestán) en el 870, falleciendo en la ciudad de Damasco con cerca de ochenta años de edad (en el 950 aproximadamente).¹² Discípulo del médico cristiano Matta ibn Yanus, y condiscípulo del traductor Abu Birs Matta (también cristiano), vivió en Alepo y Damasco en la corte del emir Sayf al-Dawlat, aunque otras fuentes aseguran que esta invitación finalmente fue rechazada por el filósofo.¹³ Su formación intelectual abarcó prácticamente la totalidad del saber enciclopédico de su tiempo (filosofía, matemáticas, medicina, música, poesía, etc.), destacándose por un amplio conocimiento del legado filosófico griego desarrollado a partir de su estudio de los presocráticos, Platón, Aristóteles, estoicos e incluso algunos autores alejandrinos.¹⁴

De su obra se conservan en la actualidad treinta y un tratados en árabe, seis traducciones al hebreo y tres al latín, correspondiendo en un importante número a comentarios de obras de Aristóteles.¹⁵ Por este motivo, junto con el valor filosófico innegable de su pensamiento, la figura de Al Farabi adquiere una importancia

¹¹ Manzur, A., “El hombre en la ciudad ideal de Al Farabi”, *Revista Temas de Filosofía*, p. 60

¹² Fraile, G., *Op. cit.*, p. 48

¹³ *Ídem*.

¹⁴ López-Farjeat, L. X.; Fernández-Aragón, M., “Las relaciones entre Política y Religión en el platonismo farabiano”, *Revista Tópicos*, p. 164

¹⁵ Fraile, G., *Op. cit.*

preponderante en la historia de la filosofía precisamente por su rol en la *transmisión* y *conservación* del pensamiento clásico en el mundo musulmán.

Al igual que los demás filósofos musulmanes, su aproximación de la filosofía política de Platón presenta una dificultad asociada directamente con el *trasfondo religioso* que la reflexión árabe profesa. En este sentido, la necesidad *explicar* con *mayor profundidad* algunas cuestiones centrales de la religión musulmana (que por aquel momento se encontraba teológicamente mucho menos desarrollada que el cristianismo y el judaísmo),¹⁶ determina el lugar de primacía final que la especulación religiosa ostenta frente a la reflexión *racional* y *crítica* que la filosofía encarga. Al respecto, como aclara Hernández Godoy, en comparación a las doctrinas físicas, metafísicas o ética, la profundidad de la reflexión política en el pensamiento musulmán será *menor*, y es que al encontrar su *fundamento último* en la *relevación* de una *verdad* entregada por un único Dios (aceptada y difundida mediante la *fe*), la organización social, la legitimación del poder, la conceptualización de la justicia y otros problemas propios de la filosofía política, serán abordados desde esta óptica de *verdad revelada*.¹⁷ De ahí que, como el mismo Hernández Godoy sostiene, la separación entre el *derecho secular* y el *derecho religioso* (característico del mundo occidental), en el Islam prácticamente no se suscita: religión y Estado, así, quedarán estrechamente vinculados.¹⁸

Este último punto, sin embargo, en el caso de la reflexión filosófica de Al-Farabi y algunos autores específicos, se presenta con un matiz de diferencia: al carecer de elementos que permitan sustentar una filosofía política *desde* las propias fuentes religiosas, algunos autores concluyen que la *lectura* de las obras políticas de Platón se realizará de manera *directa*: sin la acción “intermediaria” de la *lectura religiosa*, la cual despliega su lectura intentando percibir aquellos elementos factibles de ser *adaptados* o *moldeados* de acuerdo al dogma.¹⁹ Por este motivo, como nuevamente Hernández Godoy sugiere, se podría sostener no sólo el fuerte *trasfondo platónico* de la filosofía política árabe, sino además (y

¹⁶ *Ibíd.*, p. 37

¹⁷ Hernández Godoy, J., “Génesis del pensamiento político musulmán”, *Revista Fronesis*, p. 61

¹⁸ *Ibíd.*, p. 62

¹⁹ *Ibíd.*, p. 70

en contraste con algunas de sus otras áreas de estudio) que dicha reflexión sería la que presenta desarrollada en una mayor *profundidad* un sentido verdaderamente *filosófica*.²⁰

De ser así, el modelo de ciudad ideal farabiano no sólo presentará una coincidencia con la concepción platónica del Estado en razón de la influencia que recibe de ésta: bajo nuestra interpretación, tanto la *sustentación filosófica* del proyecto político de Al-Farabi (también edificado desde una conexión entre metafísica, ética y antropológica filosófica), como los *objetivos filosóficos y políticos* del mismo (a saber, organización del *Estado justo* a través de la *formación* del gobernante), evidenciarán que la impronta del pensamiento filosófico de Platón se plasma finalmente en una *adaptación* realizada por el autor árabe, y no en la mera reproducción de los principios políticos elaborados por el fundador de Academia.

IV- La constitución del Estado ideal en Al Farabi

Un primer elemento de carácter platónico que Al-Farabi asimila fuertemente es su *concepción misma* de la *sociedad* y el *Estado*. Como explicará Manzur, al creer en un *orden* del universo y especialmente al considerar que las cosas *llegan a ser* en virtud desde ese *principio de orden*, el autor árabe entiende que la sociedad conformada por los hombres debe también regirse por un *principio* que identificará fundamentalmente en la *razón*, entendida como aquel *elemento divino* que tiene el ser humano y, principalmente, le permite identificar la *Razón Universal* que lo gobierna todo.²¹

Si el Estado se funda dentro de las *reglas de la razón humana*, entonces, el razonamiento de Al-Farabi es que puede entonces aspirar a convertirse en un *Estado Perfecto*: una *Ciudad Ideal* donde cada uno de sus habitantes podrá acceder a la *felicidad*

²⁰ *Ídem*. El importante conocimiento árabe de las obras de Platón quedaría suficientemente demostrado al tomar en cuenta las numerosas citas, comentarios y traducción de los textos platónico, resultando claro un conocimiento por lo menos general de estos autores en torno a obras centrales como *República*, *Leyes*, *Político*, *Laques*, *Critón*, *Eutifrón*, *Filebo*, *Sofista*, *Cármides*, *Fedro*, *Gorgias*, *Protágoras*, etc., además de un importante conjunto de los llamados *Diálogos dudosos y apócrifos*. Cfr. López-Farjeat, L. X.; Fernández-Aragón, M., *Ídem*.

²¹ Manzur, A., *Op. cit.*, p. 62

*divina*²² que, acorde con los principios éticos de la filosofía aristotélica, constituye el objetivo humano fundamental.²³ Por este motivo, para alcanzar la máxima *perfección terrena y verdadera felicidad*, resulta imprescindible vivir en *comunidad*.²⁴

La importancia de la *felicidad* en el pensamiento farabiano no sólo manifestará al interior de su pensamiento político: su propia concepción del *platonismo* como doctrina filosófica se encuentra fuertemente influenciada por la idea de que la finalidad última de los *Diálogos* es, precisamente, la búsqueda de la felicidad.²⁵ Esta convicción no corresponderá, ciertamente, a un estudio cronológico de los textos platónicos ni tampoco de una rigurosa discriminación entre obras auténticas, dudosas o apócrifas del filósofo griego, sino más bien en una *interpretación unitaria* de los *Diálogos* a partir del contenido general de los mismos,²⁶ cuya lectura detenida revelaría que la obtención de una felicidad auténtica se encontrará tanto en un *conocimiento verdadero* y en el desarrollo de un *modo de vida virtuoso*.²⁷ Con ello, como acertadamente nos aclara López-Farjeatm, el *estado de perfección humana* adquiere una doble *dimensionalidad*: consiste simultáneamente en un *orden teórico* que Al Farabi identifica con el conocimiento de las *Formas* (a través, por templo, de un minucioso estudio del *Teeteto*), y en un *orden práctico* consistente en la conducción de una vida acorde con las virtudes (presente por ejemplo en el examen de las virtudes realizado en *Filebo*).²⁸

Teniendo como punto de partida esta concepción general del platonismo, Al-Farabi comienza por examinar el *origen de las sociedades* desde una óptica que encontrará en la *filosofía política* de Platón y la *ética* de Aristóteles sus principales sustentos teóricos: primero, al entender que las sociedades surgen de las *necesidades materiales y espirituales* del hombre de forma coincidente con la afirmación realizada por Platón en *República* 369c; y segundo, al interpretar esta *tendencia humana* a la *agrupación* como una *capacidad*

²² *Ídem.*

²³ *Ídem.*

²⁴ Hernández Godoy, J., *Op. Cit.*, p. 71

²⁵ López-Farjeat L. X.; Fernández-Aragón, M., *Op. cit.*, p. 165

²⁶ *Ídem.*

²⁷ *Ídem.*

²⁸ *Ídem.*

natural de hombre de forma similar a la conocida afirmación de Aristóteles en el pasaje 1253a del libro I de *Política*.²⁹

El Estado, de este modo, constituiría para el hombre una oportunidad de *sobrevivencia práctica* como de *perfección*, permitiendo alcanzar ambas posibilidades tanto en el plano *individual* como *colectivo*:

Imposible que el hombre obtenga la perfección para la que sus dotes naturales fueron creadas a no ser formando sociedades generales y muy variadas donde mutuamente se ayuden y se ocupen unos en favor de otros (...) Se asocian, pues, para así poder encontrar en la labor de todos lo que necesitan para que cada uno subsista y obtenga la perfección.³⁰

En el transcurso del tiempo, sin embargo, circunstancias de tipo histórica, geográfica o económica, han incidido directamente en la formación de las diversas modalidades que los Estado han adquirido, conformándose en algunos casos *ciudades imperfectas* y *perjudiciales* para el hombre (a la luz de la posibilidad de *sobrevivencia* y *perfección* que el Estado ideal involucra).³¹ Estas sociedades se caracterizarán en algunos casos por constituirse mediante la *fuerza*, la *desigualdad*, el *sometimiento* y la *esclavitud* de los sujetos,³² mientras que en otros se concentrarán en la búsqueda de *gloria*, *honor*, *enriquecimiento* y *poder*.³³ En ellas, así, los hombres sólo luchan por su propia subsistencia y no por el *bien común* de los habitantes,³⁴ asumiendo por ende la *violencia* como un estado y una práctica normal tal como la doctrina del *derecho del más fuerte*³⁵ sostiene, ejemplo directo del tipo de construcciones teóricas que la imposición de la violencia genera. La

²⁹ Cruz-Hernández, M., *La filosofía árabe*, p. 61. El punto es interesante porque, como explicará Guthrie, bajo la concepción de Platón la ciudad se originaría en la *incapacidad* humana para satisfacer en solitario sus *necesidades básicas*, esto es, *alimentación*, *vivienda* y *vestimenta* (369d), motivo por el cual, para el autor británico, en el fundador de la Academia no habría una concepción *natural de sociabilidad humana*, al estilo de (precisamente) Aristóteles, para quien la polis surge por necesidades *materiales* y *económicas*, pero se ve finalmente posibilitada por las cualidades naturales del hombre para la vida en comunidad. Al respecto, *cfr.* Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, vol. I, pp. 427 y sgte.

³⁰ Al Farabi, *La ciudad ideal*, p. 82

³¹ Cruz-Hernández, M., *Op. cit.*, p. 62

³² *Ibíd.*, pp. 62 y sgte.

³³ *Ibíd.*, p. 63

³⁴ *Ibíd.*, pp. 62 y sgte.

³⁵ *Ibíd.*, p. 63

infelicidad y el sufrimiento de la mayoría de los habitantes de la ciudad imperfecta, de este modo, se convierte en la evidencia directa de su corrupción política.³⁶

Al respecto, y nuevamente influenciado por la conocida opinión de Platón, Al Farabi también considerará que dentro de estos estados imperfectos la *tiranía* representará el peor de ellos, no sólo por encontrarse sumida en la búsqueda ciega de los placeres mundanos, sino además por ser la más lejana del objetivo principal que definirá el funcionamiento de la ciudad ideal: el trabajo colaborativo y solidario de sus integrantes para la obtención de la felicidad. Así, el autor musulmán afirmará: “(...) de ahí es que la ciudad en la que se puede obtener la felicidad, es aquella ciudad en la que la mutua ayuda mediante la sociedad está ordenada a las cosas con las que realmente se obtiene la felicidad. Tal es la Ciudad Modelo”.³⁷

En este punto, la afinidad de Al Farabi con el pensamiento griego en general y el platónico en particular, resulta altamente notoria. En los libros VIII y IX de *República*, como sabemos, Platón concentrará su examen en el estudio de las formas de gobierno, presentando una sucesión en la decadencia del Estado que, principalmente por el deterioro *ético* del mismo, se corrompe a través de una serie de regímenes cada vez más distantes del modelo ideal de polis, y donde la *ambición*, los *apetitos*, el *egoísmo*, la *falta de cohesión social* y la *violencia* se manifiestan de manera creciente. Tal secuencia de estados, desde la *aristocracia* (“el gobierno de los mejores”) que Platón considera como la mejor forma de gobierno, devienen gradualmente en *timocracia* (“gobierno del honor”), *oligarquía* (“gobierno de los ricos”), *democracia* (“gobierno del pueblo”) y *tiranía*, el peor de los sistemas políticos.³⁸

Es interesante reiterar que, si bien Al-Farabi no conoce las obras políticas de Aristóteles, la idea de la *diferenciación* regímenes políticos “perfectos” e “imperfectos” a través de una clasificación de las *formas de Estado*, también estará presente en el pensamiento político del Estagirita, constituyendo un tópico de reflexión presente en autores romanos como Cicerón (106-43 a. C.). Aristóteles, en este sentido, establecerá en el libro III de su *Política* su conocida división de *formas rectas* y *formas desviadas* del

³⁶ Manzur, A., *Op. cit.*, p. 64

³⁷ Al Farabi, *Op. cit.*, p. 83

³⁸ Platón, *República*, VIII, 562b

Estado, división que se define a partir de la inclinación hacia el *bien común* (“formas rectas”) o *bien particular* (“formas desviadas”). Desde esta división, Aristóteles interpreta la *monarquía* (gobierno de *uno sólo*), *aristocracia* (gobierno de *unos pocos*) y *república* (gobierno de *muchos*) como formas puras del Estado, al orientarse fundamentalmente al *bien común*, mientras que las respectivas *formas desviadas* de cada una de estas formas puras serían *tiranía* (gobierno de *uno sólo*), *oligarquía* (gobierno de *unos pocos*) y *democracia* (gobierno de *muchos*),³⁹ las cuales marcadamente se dirigirán hacia el interés individual.

Coincidiendo con el trasfondo estas clasificaciones, en las que el tipo de gobierno de algún modo presenta una relación estrecha con la *rectitud moral* de la *autoridad política* y sus *gobernados*, para Al-Farabi resulta evidente que las posibilidades de éxito de cualquier modelo político depende inevitablemente de la integridad ética del *gobernante*, cuya labor, e para la conformación de un *buen Estado*, requiere tanto del *conocimiento* y el *saber* y como de *aptitudes políticas y morales*. De esta manera, surge entonces con toda su preponderancia aquella representación política ya célebremente propuesta por Platón en el libro V de su *República*: la figura del *filósofo-gobernante*.

V- La labor del filósofo-legislador en la Ciudad Ideal de Al Farabi

Los elementos centrales que conforman la imagen de gobernante farabiano, como han resaltado los estudiosos, incorporan a la noción de *filósofo-rey* de Platón algunos importantes conceptos del pensamiento filosófico griego y de la propia religión musulmana. Este hecho, en contra de una merma del carácter filosófico-racional que la doctrina política farabiana ha desarrollada hasta este punto, constituiría más bien un ejemplo de la notable ligazón que a juicio de Hernández Godoy, Al-Farabi realiza entre *filosofía* y *religión*. Así, en contraste con algunas lecturas cristianas del II y III, *razón* y *revelación* presentan una relación *histórico-sistemática*, pues es la *revelación* entregada por Dios la que *activa e*

³⁹ Aristóteles, *Política* III, 1279a,7,2-1279b, 8, 1

ilumina la *razón teórica* del gobernante, el cual sólo entonces logra emplear su *razón práctica* alcanzando, con ello, su doble y verdadero estatus de *gobernante y profeta*.⁴⁰

A pesar de la discrepancia por parte de la interpretación sunita,⁴¹ los estudiosos del mundo árabe destacan como este punto de la interpretación farabiana corresponde en sus rasgos generales a una opinión bastante extendida en el pensamiento político musulmán, dentro del cual históricamente se consideró que el gobernante de alguna manera debía encarnar simultáneamente los roles de *administrador político* del Estado y *guía religioso de los gobernados*. Ejerce así paralelamente el rol de *autoridad política y guía moral*.⁴²

En este punto, siguiendo la explicación de Gómez Robledo sobre el “filósofo-rey” de Platón, es importante mencionar como el conocimiento de los *primeros principios* que el filósofo ostenta, por el hecho mismo de orientarse por el camino de la *verdad*, necesariamente debe situarlo (junto con sus altos conocimientos especulativos) en un nivel de *integridad moral* que es propio de la posesión de la más alta sabiduría.⁴³

Junto con lo anterior, el nivel de *rectitud, probidad y disciplina moral* del gobernante farabiano también se explica por el grado de *responsabilidad social* que su tarea involucra, al ser en definitiva el ser encargado principal de conducir a los habitantes de la ciudad hacia la obtención de la *verdadera felicidad*. Por este motivo, ya en *Gorgias*, Platón sostendrá con fuerza la necesidad de la *probidad moral* como requisito fundamental para lograr discriminar *lo mejor de lo peor* y, así, poder dirigir apropiadamente los destinos del Estado hacia el *bien común*. Es precisamente bajo *ese* criterio que Sócrates se reconocerá a sí mismo (un *filósofo*) como el único ateniense que práctica el verdadero *arte de la política*,⁴⁴ el cual (dentro de esta obra y en general dentro del pensamiento político

⁴⁰ Hernández Godoy, J., *Op. cit.*, p. 72

⁴¹ Como sabemos, según la interpretación sunita sólo Mahoma sería, simultáneamente, *filósofo-profeta-legislador* y *jefe religioso (imam)*. No obstante, según la doctrina *shiita* profesada de cerca por Al-Farabi, esta condición múltiple la adquieren todos los *imam* de la *shari'a* directamente vinculados con Dios y con Mahoma, su Profeta. J. Hernández Godoy, *Ídem*.

⁴² Hernández Godoy, J., *Ídem*.

⁴³ Gómez Robledo, A., *Platón, los seis grandes temas de su filosofía*, p. 572

⁴⁴ Platón, *Gorgias*, 521d

platónico) se entiende principalmente como *velar por el perfeccionamiento del alma y mejoramiento* de sus ciudadanos.⁴⁵

Esta último punto confiere una arista *pedagógica* a la labor del gobernante de la ciudad ideal farabiana, pues, como señalará expresamente el propio Al-Farabi, el gobernante al ser responsable de la administración política del Estado en razón su elevado conocimiento y su sabiduría, también será el hombre más apto para *enseñar* a las masas la *observancia de las leyes*, masas que por la disposición natural de su entendimiento sólo son capaces de una primera *comprensión literal* de la escritura y no de un conocimiento *filosófico-político* de la misma.⁴⁶

Sin filósofos, por lo tanto, para Al-Farabi las comunidades se convierten en *ignorantes*: no conocen la *finalidad* del hombre ni la de su *comunidad*, como tampoco el *orden político y social* que es indispensable para el logro de tal finalidad.⁴⁷ Esta preponderancia del gobernante, investido de una autoridad sostenida en su superioridad *intelectual y moral* respecto a los demás habitantes de la ciudad, sin embargo, encontrará en la *ley divina* la orientación última de sus acciones:⁴⁸ en coincidencia con la propuesta de Platón en *Leyes*, el “señorío de la ley” representa límite último de cualquier organización política y social.⁴⁹ De este modo, a pesar de constituir un punto importante en el debate sostenido por los estudiosos, la vocación religiosa del pensamiento farabiano se mantendrá en todo momento: no afirma la primacía de sus concepciones religiosas por sobre los preceptos de la filosofía en el ámbito de la reflexión política, empero, tampoco sitúa de manera explícita a la racionalidad por sobre el conocimiento obtenido mediante la revelación.

La caracterización final del gobernante de la ciudad Ideal en A-Farabi se plasmará en la definición de *doce cualidades* que éste deberá desarrollar, cualidades que (como

⁴⁵ Platón, *Op.cit.*, 515c. La crítica a Pericles y los demás gobernantes atenienses, en este sentido, se entiende por su tendencia a satisfacer a los *placeres físicos* o *superficiales* de los ciudadanos, sin la *preocupación* ni el *conocimiento* de lo bueno y lo correcto para el alma de ellos. *Op. cit.*, 518a-519a.

⁴⁶ Hernández Godoy, J., *Op. cit.*, pp. 72 y sgte.

⁴⁷ *Ídem.*

⁴⁸ Manzur, A., *Op. cit.*, p. 62

⁴⁹ Platón, *Leyes* 875d. Aclaremos de todas maneras que la opción que Platón toma por la ley en esta obra se explica por su reconocimiento de la enorme dificultad que implica el encontrar un gobernante con el nivel de integridad moral y conocimiento de los verdaderos principios. Su opción por el ya aludido “señorío de la ley” es, en tal sentido, una opción secundaria.

hemos visto) conforman una mixtura de *conocimientos teóricos y prácticos*, los cuales para su adquisición requieren tanto de una *aptitud natural* para el *mando político* (*carácter, liderazgo*), como del *hábito* y la *práctica constantes*.

Las cualidades que Al Farabi establece para el *gobernante* de la *ciudad ideal* son:⁵⁰

1. Disponer de un *cuerpo sano*, en buena condición y apto para las exigencias físicas del mando político.
2. Tener una *inteligencia* y *comprensión* adecuadas para la captación de todo aquello que se le diga.
3. Tener buena *memoria*.
4. Estar dotado de mucha *perspicacia* y *sagacidad*.
5. Estar dotado de capacidad *oratoria* y *buena expresión*, así como de *claridad* y capacidad de *darse a entender*.
6. Ser amante de la *enseñanza* y la *instrucción*.
7. Ser *sobrio* en el comer, en el beber y en el uso del matrimonio.
8. Amar la *sinceridad* y *verdad*, aborrecer la mentira.
9. Ser *magnánimo*, amante del *honor* y la *dignidad*.
10. Despreciar las *cosas mundanas*.
11. Amar la *justicia* y a aquellos que la buscan.
12. Ser *recto* y *dócil*.

Ante la dificultad altamente probable de no encontrar fácilmente un ser humano que cumpla con la totalidad de este perfil de excelencia intelectual, moral y espiritual (problema que de hecho el *Platón de vejez* también reconocerá en la última etapa de su pensamiento político), Al-Farabi sugerirá como alternativa (con un marcado sentido práctico) el intentar disponer de la *mayor cantidad* de estas cualidades en el Estado: es decir, si las totalidad de estos atributos se encuentran divididos en cinco o seis sujetos, entonces el gobierno deberá ser ejercido por un grupo conformado por cinco o seis sujetos: así, aun en el caso de una

⁵⁰ Al Farabi, *Op. cit.*, pp. 91 y sgte.

ausencia total de uno o varios gobernantes con estas condiciones, existirá la posibilidad de mantener y seguir las disposiciones del anterior gobernante.⁵¹

El establecimiento de estas doce cualidades, como el mismo Al-Farabi explica, involucran seis condiciones que, finalmente, serán las relevantes para la dirección correcta del gobierno. Dichas condiciones son: ser *sabio*; *conocer* y *saber* de memoria las *leyes* y *tradiciones*; seguir el ejemplo de sus *antepasados*; ser *reflexivo* y buscar el *conocimiento* de lo que considera *útil* para el Estado; ser *discreto*; y disponer de una *salud* especialmente acorde con el *arte de la guerra*.⁵² Por sobre el apego irrestricto a esta serie de pautas, no parece que, el objetivo final de Al-Farabi sea la sistematización de un modelo ético de gobernante que incluya *conocimiento*, *experiencia*, *hábito* y *conciencia* no sólo de su cargo, sino especialmente de la *responsabilidad moral* y *social* de una labor pre configurada en torno a la obtención de la verdadera felicidad. No sería el sujeto quien imprima a su cargo político los elementos de su propia individualidad, sino más bien se trataría (bajo nuestro punto de vista) de la necesidad de ejercer el mando de un determinado modo ético y político, acorde con un *modelo de felicidad* y *convivencia social* también delimitado de manera clara y específica.

VI- Conclusiones

La originalidad de la propuesta política farabiana (a partir de la cual también se desprende su valor filosófico), parece claramente ir en una dirección muy distinta a la de un simple ejercicio de yuxtaposición de conceptos filosóficos griegos y elementos religiosos musulmanes.

Como todo hombre inserto en un *contexto cultural* y en un *momento histórico* específico, los puntos centrales desarrollados por el filósofo árabe respecto a su modelo de *ciudad ideal* parecen finalmente apuntar a las necesidades *políticas* y *morales* que, bajo su punto de vista, el contexto histórico del cual participa requieren de forma urgente. Por este motivo, desde el trasfondo religioso que orienta su aproximación a la lectura de los clásicos

⁵¹ Manzur, A., *Op. cit.*, p. 63

⁵² Al Farabi, *Op. cit.*, p. 94

griegos, el *sentido filosófico* de su *reflexión política* se percibe con fuerza no sólo en su intento por explicar y proponer un modelo de sociedad acorde con su idea del hombre, su naturaleza y sus objetivos últimos en la tierra, sino también por la capacidad de identificar un *problema de época* y, desde un ejercicio de reflexión crítica y sistemática, dar forma a un camino para su posible superación.

Este intento, desde el punto de vista metodológico, se sostiene en una *conexión* entre la *razón* propia de la *filosofía* y la *fe* característica de la *religión*. Dicha conexión, que bajo el planteamiento farabiano adopta la forma nítida de una *colaboración*, representa para el mundo árabe un momento filosófico notable de articulación de un sistema donde los conceptos de *filosofía política*, *metafísica*, *ética* y *antropología*, conforman un *cuero teórico coherente*, el cual presenta de forma paralela (especialmente en la definición de las cualidades fundamentales del gobernante) un *trasfondo especulativo* y un *sentido práctico* volcado a la experiencia concreta.

La lectura de los textos platónicos que realiza Al-Farabi, corresponderá en su *forma* y *fondo* al de un auténtico *ejercicio filosófico*, empleando los conceptos platónicos (junto con sus fuentes aristotélicas y religiosas) tanto en la identificación y comprensión de un problema, como para la edificación de un enfoque que adquiere identidad y autonomía justamente en la articulación compacta de todos estos elementos.

Bibliografía

- Aristóteles, *Política*, Editorial Gredos, Madrid, 2008
- Al Farabi, *La ciudad ideal*, Traducción al español de Manuel Alonso Alonso, Editorial Tecnos, Madrid, 1995
- Cappalletti, Angel, *Utopías antiguas y modernas*, Cajica, Puebla, 1966
- Cruz Hernández, Miguel, *La filosofía árabe*, Revista de Occidente, Madrid, 1963
- Gómez Robledo, Antonio, *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*, Fondo de Cultura Económica, U.N.A.M., México, 1974
- González, F., *La conexión nestoriana. La visión occidental de las relaciones entre nestorianismo e Islam*, *Revista De culturas, lenguas y tradiciones*, Universidad de la Coruña, 2007, pp. 121-135
- Grabmann, Martín, *Historia de la Filosofía Medieval*, Editorial Labor S. A., Barcelona, 1928
- Guthrie, William Keith Chambers, *Historia de la Filosofía Griega*, volumen III, Gredos, Madrid, 1988
- Hernández Godoy, Jesús, “Génesis del pensamiento político musulmán”, *Revista Fronesis*, vol. 15, n° 3, 2008, pp. 58-80
- López-Fargeat, Luis Javier; Fernández-Aragón, María, “Las relaciones entre la política y la religión en el platonismo sarabiano”, *Revista Tópicos*, n° 24, 2003, pp. 161-184
- Manzur, Analía, “El hombre en la ciudad ideal de Al Farabi”, *Revista Temas de Filosofía*, n° 16, 2012, pp. 59-66
- Platón, *Diálogos*, volumen II (*Gorgias*), Gredos, Madrid, 1983
- Platón, *La República*, volumen II, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1949