

AUTORIDAD Y PODER EN LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE AL-FĀRĀBĪ

Pablo Gabriel Quintana*

Universidad Autónoma de Entre Ríos. Universidad Nacional del Litoral

RESUMEN

Al-Fārābī es responsable del establecimiento de las bases de la filosofía política en tierras del islam. En *La ciudad virtuosa*, su texto político por antonomasia, la noción de «autoridad» (*riyasa*) ocupa un rol central pues explica que, a partir de su unión con el intelecto agente, se proyectan sobre los ciudadanos las acciones virtuosas por las cuales se asegura el orden cívico y se alcanza la felicidad como objetivo último de la sociedad ideal. En el presente artículo analizaremos los modos en que tales acciones son engendradas en los ciudadanos mediante los conceptos de «ocupaciones reales» (*al-mihan al-malakiya*) y «poder [real]» (*al-mulk*) entendidos como facultades de la «autoridad» (*riyasa*) y atendiendo a su rol en la configuración de la «ciudad virtuosa» y en el marco general del pensamiento político de al-Fārābī.

PALABRAS CLAVE: al-Fārābī, filosofía práctica, política, ética, autoridad, poder.

AUTHORITY AND POWER IN AL-FĀRĀBĪ'S PRACTICAL PHILOSOPHY

ABSTRACT

Al-Fārābī is responsible for laying the foundations of political philosophy in the lands of islam. In *The virtuous city*, his key political text, the notion of “authority” (*riyasa*) occupies a central role as it explains that, from its union with the agent intellect, virtuous actions are projected onto citizens by which civic order is ensured and happiness is achieved as the ultimate goal of the ideal society. In this paper we will analyze the ways in which such actions are engendered in citizens through the concepts of “kingly crafts” (*al-mihan al-malakiya*) and “[royal] power” (*al-mulk*) understood as faculties of the “authority” (*riyasa*) and attending to its role in the configuration of the “virtuous city” and in the general framework of al-Fārābī’s political thought.

KEYWORDS: al-Fārābī, practical philosophy, politics, ethics, authority, power.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.20>

CUADERNOS DEL CEMyR, 32; febrero 2024, pp. 419-439; ISSN: e-2530-8378

[Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](#)



0. INTRODUCCIÓN. AL-FĀRĀBĪ, VIDA Y OBRA FILOSÓFICA

La información con la que contamos sobre la vida de al-Fārābī es escasa. De origen turco, habría nacido en Wasij en la ciudad de Fārāb, en el Turquestán, alrededor del 870. Durante su juventud habría viajado hacia Bagdad, donde su padre formaba parte de la guardia personal del califa, y en el 943 se habría trasladado a Damasco, falleciendo allí hacia el 950. Actualmente se encuentra en discusión su origen étnico, que podría haber sido turco o persa (Rudolph, 2012: 363-374).

En cuanto a su formación filosófica, uno de sus primeros maestros fue un cristiano, el nestoriano Yuhannā b. Haylān (m. 940), a quien el mismo al-Fārābī conecta con la escuela filosófica griega de Alejandría. Se supone que algunos de sus representantes habrían viajado hasta Harrān, donde vivían grupos de cristianos nestorianos y jacobitas, y desde allí hasta Bagdad después del 908. Asimismo, sabemos que al-Fārābī también estuvo en contacto con el gran traductor y comentarista Abū Bishr Mattā b. Yūnus (m. 940), figura fundamental de la Escuela de Bagdad conformada, en su mayor parte, por cristianos aristotélicos, de la cual al-Fārābī también formaría parte, al igual que Yahya b. 'Adī (m. 972), uno de sus discípulos. El pensamiento del filósofo persa descansa sobre la base del currículum de la Escuela de Bagdad y el impacto en tierras del islam de las interpretaciones alejandrinas tardías de la filosofía griega (Vallat, 2004). Al respecto, la producción filosófica de al-Fārābī se desarrolla durante la cúspide del movimiento de traducciones greco-árabes impulsado por los califas 'abbāsīes durante los siglos IX y X que llevó a cabo la compleja tarea de traducir al árabe desde el siríaco y el griego la literatura filosófica helenística y la producción de comentarios y textos filosóficos originales.

Sin duda, al-Fārābī es responsable del establecimiento de las bases de la filosofía política en tierras del islam por su aceptación y transformación del legado platónico (Rosenthal, 1962: 122-142; Butterworth, 2004; Guerrero, 2008: 26-36). Las fuentes de su pensamiento fueron, principalmente, la *República* y las *Leyes* de Platón según fueron interpretadas por los pensadores platónicos medios, quienes estaban convencidos de que la filosofía teórica de Platón había sido reemplazada por Aristóteles y los neoplatónicos (Walzer, 1991: 779). En efecto, el trasfondo metafísico de su principal obra política, *La ciudad virtuosa*, está claramente influenciado por una teoría de la emanación y una cosmología de raíz neoplatónica, concretamente plotiniana (Janos, 2012), mientras que sus estudios sobre lógica y ética responden a la historia de la transmisión de los textos aristotélicos en tierras del islam, pues el mismo filósofo persa produjo un comentario de la *Ética Nicomaquea*, hoy perdido



* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2454-0103>. E-mail: quintana.pablo@uader.edu.ar.

(Neria, 2013), y comentarios de las *Categorías*¹, de *Sobre la interpretación*² y de los *Primeros Analíticos*³.

La influencia de los textos de filosofía práctica de Aristóteles fue menor en la filosofía política de al-Fārābī en comparación con los de Platón (Rosenthal, 1962: 113-115), salvo por la *Ética Nicomaquea*, como hemos mencionado. El caso de la *Política* de Aristóteles resulta curioso, pues es conocida la referencia de Averroes (m. 1198) en su comentario a la *República* en la cual indica no conocer la existencia de una traducción al árabe de la obra del estagirita⁴. Y, en efecto, Averroes, habiendo producido comentarios de todas las obras de Aristóteles conocidas en su tiempo, realiza lo propio con la *República* por no contar con el texto político del estagirita⁵.

Las discusiones acerca de la relación de al-Fārābī con la *Política* de Aristóteles está lejos de zanjarse. Como observaremos más adelante, el mismo filósofo persa hace mención de la obra del estagirita en su *Catálogo de las ciencias* al tratar el objeto de la filosofía política (ed. Amīn, 1949: 105). Adicionalmente, se ha sugerido que existen diversas referencias conceptuales a la *Política*, denominada como «*ilm al-madani*» («ciencia de la política»), en el *Libro de las letras* y en *La ciudad virtuosa* del filósofo persa (Grabmann, 1941; Pines, 1975; Ramón Guerrero, 2008).

En fin, encontramos las ideas políticas al-Fārābī expresadas en un amplio número de sus obras, aunque *La ciudad virtuosa* constituye su texto político por antonomasia, además de ser el de mayor influencia. También las encontramos en su *Catálogo de las ciencias*, en su *Libro de las letras*, en su *Filosofía de Platón y Aristóteles* y en su *Libro de la religión*, entre otros. Aquí solo nos enfocaremos en el (a) *Catálogo de las ciencias* y en (b) *La ciudad virtuosa*⁶, puesto que allí al-Fārābī (a) establece las formas de la autoridad y de la organización de los hombres en ciudades (*madina*, equivalente árabe del griego *pólis*) considerando las acciones virtuosas por las cuales se alcanza la felicidad como objetivo último de la convivencia en sociedad, y

¹ Edición y traducción en Dunlop (1958: 224-235; y 21-54).

² Al-Fārābī (1988d: 83-114). Existe, además, una traducción de Zimmermann (1981: 220-247).

³ Entre los comentarios de los *Primeros Analíticos* producidos por al-Fārābī se cuentan un «pequeño comentario» (Al-Fārābī, 1988b: 152-194), un «comentario medio» (Al-Fārābī, 1988a: 115-151) y un «gran comentario» (Al-Fārābī, 1988c: 263-553). Existen, además, dos traducciones del mencionado «pequeño comentario».

⁴ Actualmente, se encuentra en discusión si la *Política* por algún motivo desconocido no fue traducida al árabe o sí, más bien, fue traducida y luego se extravió. Sobre la base de un conjunto de pasajes presentes en compendios biográficos de Aristóteles y algunos textos éticos, como *El orden de la felicidad* de Miskawayh (m. 1030), Arkoun (1970), Pines (1975) y Mahdi (2001), entre otros, han sugerido la posibilidad de que una traducción haya circulado alrededor de los tiempos de al-Fārābī.

⁵ Véase Averroes (1998: 5).

⁶ El criterio de citas de las fuentes que utilizaremos será indicar solo la página de la edición del texto árabe utilizada. Además, cuando lo hemos creído apropiado en relación con el análisis propuesto hemos agregado la referencia de la traducción al español o al inglés realizada por otros autores. Salvo excepciones, que aclararemos más abajo, las traducciones textuales son de nuestra autoría. Por otra parte, el sistema de transliteración utilizado para el árabe es el de la revista *al-Qanṭara*.



(b) desarrolla una crítica de la sociedad real⁷ donde distingue los tipos de ciudades imperfectas y establece los criterios de la «sociedad ideal» o «ciudad virtuosa» en la cual la «autoridad» y el «poder» serán pilares inexcusables.

De este modo, partiendo de la consideración del marco conceptual general de la Ética y la Política como campos del saber y de la teoría política expresada por al-Fārābī en *La ciudad virtuosa*, nos proponemos comprender la relación entre autoridad y poder, entendiendo que dicha autoridad es el «elemento más perfecto» de la ciudad y que los demás miembros de la ciudad, «que se parecen al principal» (1906: 81), deben alcanzar un orden propio de la «ciudad virtuosa» (1906: 95) mediante los hábitos voluntarios (*al-malakāt al-‘irādiya*) en conformidad con el fin natural de la autoridad primera (*riyasa al-‘awāl*). Por último, abordaremos las vinculaciones entre los conceptos de «ocupaciones reales» (*al-mihan al-malakiya*) y «poder [real]» (*al-mulk*) presentados como facultades de la «autoridad» (*riyasa*) atendiendo a su rol en la configuración de la «ciudad virtuosa» y en el marco general del pensamiento político de al-Fārābī.

1. ÉTICA Y POLÍTICA EN LA LITERATURA FILOSÓFICA

Aristóteles enuncia en la *Metafísica* que todo pensamiento se divide en tres campos: las ciencias productivas, las ciencias prácticas y las ciencias teóricas (*Metafísica*, 1998: 1025b25). Las ciencias productivas son aquellas que se ocupan de la elaboración de las cosas, correspondientes con la *Retórica* y la *Poética*. Las ciencias prácticas tratan la acción humana y los modos de orientarla hacia el bien, siendo la *Ética Nicomaquea* y la *Política* las obras de referencia por antonomasia. Las ciencias teóricas tienen que ver con la contemplación de la verdad, dividiéndose en tres especies (matemáticas, ciencias naturales y teología) y correspondiéndose, principalmente, con la *Física* y la *Metafísica*⁸.

La filosofía práctica está constituida por tres partes: la ética (*ēthikos*), la política (*politikos*) y la economía (*oikonomikos*). Al respecto, Aristóteles no esboza una disciplina separada de la política para delinear el objeto de estudio de la ética, sino que ambas conforman un único campo que se ocupa del bien y la forma de implementarlo. En efecto, el campo de aplicación de la *politikē* es la propia teoría de la

⁷ Véase la «Presentación» de Miguel Cruz Hernández de la traducción al español de *La ciudad ideal* de al-Fārābī realizada por Alonso Alonso (1985: xxx-xxxiv).

⁸ El abordaje de las formas de argumentación, que conocemos actualmente como lógica, no forma parte de la clasificación de las ciencias mencionada, sino que Aristóteles considera que es una rama del pensamiento común a todas las ciencias. El grupo de obras que constituyen dicha área de investigación nos ha llegado bajo el nombre de *Órganon*, donde el estagirita se ocupa, además, de la teoría de las categorías, la doctrina de las proposiciones y los términos, la estructura de la teoría científica y, hasta cierto punto, de los principios básicos de la epistemología. Véase Barnes (2000: 39-45) y Shields (2007: 28-34). Para ampliar la información sobre las clasificaciones de las ciencias que se originan en la Grecia antigua, las clasificaciones de las obras de Aristóteles y la recepción de ambas en el enciclopedismo árabe temprano, véase Gutas (2006: 91-102).



moral, el tipo de investigación ejemplificada por Aristóteles en sus tratados éticos es referida, frecuentemente, con el nombre de *politikê* (Aristóteles, 1993: 15-17) y su tratado, que recibe el nombre de *Política*, es representado como una continuación de su *Ética Nicomaquea*⁹. Tal como explica Sinnott, el estudio de la ética en Aristóteles propone una teoría del carácter (*êthos*), es decir, «de las cualidades de la personalidad moral y psicológica del ser humano que ponen a este en condiciones de obrar de modo tal que alcance el bien en su vida individual» (2010: xiv). Por su parte, la teoría política de Aristóteles es complementaria de su teoría de la moral, como hemos explicado, puesto que atiende a la condición de animal social (*zôion politikón*) del ser humano (Aristóteles, 1993: I 7, 1097b11; y 1988: I 2, 1253a2-3), y, por tanto, al bien en el plano comunitario (Sinnott, 2010). Asimismo, dado que el fin de la teoría ética es la persecución del bien individual y social, la teoría política busca identificar qué formas de sociedad son conducentes en menor o mayor medida a la realización de dicho bien, explicar los defectos de las formas imperfectas y sugerir cómo esos defectos pueden ser remediados (Taylor, 1999: 233). Cabe señalar, además, que en la perspectiva de Aristóteles sobre la política no emerge el problema de la autoridad ni se pretende legitimar la existencia de una entidad estatal, lo cual implicaría considerar las bases y límites de la obligación del individuo de obedecer al Estado visto como algo externo al individuo. Por el contrario, puesto que el concepto central en Aristóteles es el bien, el Estado no puede aparecer como una entidad coercitiva respecto de la libertad de acción individual, sino que debe potenciar la capacidad del individuo de alcanzar el bien (Aristóteles, 1993: 1181b12-23; y 1988: 1252a1-24).

En cuanto a las concepciones de la filosofía práctica en el islam, Rosenthal (1962: 2-4) ha afirmado que el tratamiento de la filosofía política en al-Fārābī, Avicena y Averroes tiene como punto de partida el islam y no Aristóteles, pues considera que se trataba de filósofos musulmanes primero y luego de seguidores de Platón y Aristóteles¹⁰. Con ello situaba el estudio de la filosofía política en el islam en el encuentro entre el pensamiento de Platón y Aristóteles y la «teoría del califato», desarrollada por los juristas y condicionada por la posición central de la *sharī'a* en la organización de la sociedad. En este sentido, la clasificación tripartita de la filosofía práctica según Aristóteles solo se convierte en la forma clásica de los estudios éticos en el islam a partir de los trabajos de Naşir al-Dīn al-Ṭūsī (m. 1274), motivo por el cual se observa en filósofos como Avicena (m. 1063) o el propio al-Fārābī¹¹

⁹ Por ejemplo, Aristóteles expresa hacia el final de la *Ética Nicomaquea* una caracterización de su teoría política como la continuación y el corolario de su trabajo (1993: 1181b12-23).

¹⁰ Resulta oportuno confrontar esta concepción con las tesis expuestas por Mohamed Ábed Yabri en su obra *El legado filosófico árabe* (2001), donde propone que no corresponde partir de una separación entre epistemología e ideología al abordar el pensamiento de los filósofos musulmanes, pues estos ejercitarían la filosofía, incluyendo la recepción del pensamiento griego, de manera subordinada a la ideología religiosa, social o política. Para una crítica a esta lectura se sugiere consultar la reseña de Velarde Lombrana (2002).

¹¹ Acerca de la transmisión de la clasificación de las obras de Aristóteles en el currículum alejandrino tardío y cómo afectó las clasificaciones de al-Fārābī, véase Gutas (1983).



que sus concepciones de la filosofía práctica no se ajustan a la organización clásica de la misma (Özturan, 2019). La filosofía de al-Fārābī se caracteriza especialmente por vincular la ética con el arte de la política, perspectiva compartida también por Avicena y Averroes (m. 1198), mientras que al-Kindī (m. circa 870) y al-Rāzī (m. 925) presentan la enseñanza de la ética separada de la reflexión sobre la política (Butterworth, 2004).

Asimismo, la filosofía ética no solo fue producida a partir de la influencia directa de la filosofía griega, sino también por aquellos que reflexionaron sobre cuestiones éticas y teológicas en el islam temprano. De este modo, las teorías morales elaboradas por los teólogos mu'tazilíes, entre otros sabios religiosos, se apoyan sobre una metodología filosófica y surgen a partir de los debates entre teólogos y juristas, mientras que la metodología de los tradicionalistas (*muḥaddith*) se restringió a la revelación, es decir, el Corán, las tradiciones (*'ahādīth*) y sus derivados, sin dar cuenta de influencias explícitas de la filosofía griega. Por consiguiente, la filosofía (*falsafā*), la teología (*'ilm al-kalām*) y los principios fundamentales de la jurisprudencia (*'uṣūl al-fiqh*) no deben ser considerados como campos de conocimiento desvinculados, sino como abordajes paralelos que, frecuentemente, se entrelazan y retroalimentan entre sí respecto de temas comunes, tales como la reflexión sobre cuestiones éticas y políticas¹².

Así pues, teniendo en cuenta los presupuestos éticos contenidos en el Corán y los *'ahādīth*, de los cuales se infieren un conjunto de preceptos divinos que regulan las acciones del creyente basado en un sistema de obligaciones constituido por principios morales¹³, y que las teorías éticas y políticas se producen desde una perspectiva integral de los abordajes filosóficos, teológicos y jurídicos de los pensadores musulmanes, cabe destacar que estos discursos se manifestaron en diversas expresiones del ámbito de la filosofía, la literatura y la educación. Entre ellas se puede mencionar a las reflexiones éticas¹⁴ de juristas y teólogos, la literatura de origen persa (fábulas, aforismos, poesías, antologías y otros escritos), el pensamiento ético procedente del mundo griego, según el cual la ética (*ahlāq*) es entendida como medicina del alma¹⁵, y finalmente una ética filosófica que propició el nacimiento de un pen-

¹² Véase Al-Attar (2010: XIII-XVI) y McGinnis (2019: 77-78).

¹³ Tal como explica Ramón Guerrero (2014: 315-316), tanto el Corán como la *shar'ia*, aunque no pretenden exponer teorías morales, expresan las normas que deben regular las relaciones del hombre con Dios, con los demás y consigo mismo. De este modo, los principios morales deducidos de la revelación y contenidos en la ley se encuentran expresados en términos de dictados y acciones divinas. Así, la razón queda subsumida y debe atenerse al mandato divino, por lo que la moral no puede estar basada en la razón individual, sino en lo expresado en la ley. Cfr. Fakhry (1994: 1-2), Al-Attar (2010: 11-25) y March (2013: 204-205).

¹⁴ Cabe señalar al respecto la esquematización del pensamiento ético realizada por Hourani (1985: 15-22): la ética normativa religiosa; la ética normativa secular; el análisis de los principios éticos en el marco de la tradición religiosa; y el análisis de los principios éticos por los filósofos. Cfr. Fakhry (1994) y Al-Attar (2010: XIX-XXI).

¹⁵ Sobre la recepción del pensamiento ético griego y, particularmente, la traducción de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles al árabe y la producción de comentarios, véase Akasoy – Fidora (2005: 1-109).



samiento moral más centrado en el hombre que en Dios o en la propia ley (Ramón Guerrero, 2014). Por último, el pensamiento político fue desarrollado según la perspectiva de los juristas, quienes teorizaron acerca de los principios del *hilafa* («califato») como una institución requerida y fundamentada en la *shar'ia*, y la perspectiva de los moralistas, enfocados en los asuntos de la *siyāsa* («política») y las artes del gobierno. Además, los juristas reivindicaron el papel de la ley frente a las prácticas divergentes existentes en la realidad política, estableciendo qué debería ser el *hilafa*. Por su parte, los moralistas aceptaron la realidad política y las formas de gobierno vigentes y, más bien, se pronunciaron sobre el buen gobierno en conformidad con las enseñanzas éticas y religiosas del islam (Rosenthal, 1962: 21-83).

La reflexión filosófica sobre la ética y la política se desarrolló, primero, a través de la traducción de material helenístico en el siglo II/VIII y, luego, mediante la traducción de las obras de Platón y Aristóteles, entre otros, durante el siglo III/IX, especialmente por el denominado «círculo de al-Kindī» y la posterior escuela liderada por Ḥunayn b. Ishāq (m. 873)¹⁶. Como consecuencia de ello, el pensamiento ético-político de los *falāsifa* fue tomando forma a partir de la producción de comentarios de los tratados políticos de Platón y, en menor medida, de las obras de Aristóteles y sus comentadores¹⁷. De este modo, el objeto de este pensamiento político será el propio de los filósofos griegos tal como fue interpretado por al-Fārābī. Cabe mencionar, por último, que la filosofía política de los *falāsifa* constituía una parte de la filosofía en general y por ello no estaba aislada de la metafísica, la psicología e, incluso, de la lógica.

2. ÉTICA Y POLÍTICA COMO CAMPOS DEL SABER EN AL-FĀRĀBĪ

El *Catálogo de las ciencias* (*‘Iḥṣā’ al-‘ulūm*) de al-Fārābī¹⁸ nos aproxima a su concepción de la interrelación entre las ciencias a la luz del legado griego en tierras del islam, particularmente en su dimensión aristotélica. La obra se divide, como lo

¹⁶ Sobre las traducciones de las obras griegas de filosofía práctica, principalmente de Platón y Aristóteles, véanse Gutas (1999), Heck (2002: 205-213), Akasoy y Fidora (2005), Adamson (2010) y D’Ancona (2011).

¹⁷ Cabe destacar que el pensamiento político de al-Fārābī se vio influenciado, de manera fundamental, por los diálogos platónicos, cuyas traducciones al árabe estuvieron disponibles en el siglo III/IX, mientras que la recepción de Aristóteles se restringió a la *Ética Nicomaquea*, pues la *Política*, la *Ética Eudemia* y *Magna Moralia* no fueron traducidos en esta época. No obstante, cabe señalar que, de acuerdo con Heck (2002: 206-207, notas 30-31), al-Fārābī habría conocido el pensamiento político de Aristóteles a través de los comentarios helenísticos de Porfirio, Amonio y Filópono.

¹⁸ Cabe aclarar que las traducciones de González Palencia (1953) al español y los fragmentos traducidos por Butterworth (2001: 71-84) al inglés están realizados a partir de dos manuscritos diferentes: el MS Árabe n.º 646 de la Biblioteca de El Escorial y el MS Yahuda n.º 308 de la Biblioteca de la Universidad de Princeton (ed. Amīn, 1949), respectivamente. Como consecuencia de ello, ambas traducciones presentan algunas variantes que señalaremos oportunamente.



enuncia el autor en la introducción, en la descripción de la (1) ciencia del lenguaje y sus partes (*'ilm al-lisān wa-'ağzā'i-hu*); (2) la ciencia de la lógica y sus partes (*'ilm al-mantiq wa-'ağzā'i-hu*); (3) las ciencias de las matemáticas (*'ulūm al-tā'ālīm*), las cuales son la aritmética (*al-'adad*), la geometría (*al-handasa*), la óptica (*al-manāzir*), la astronomía (*'ilm al-nuğūm al-tā'limī*), la música (*'ilm al-musiqā*), la ciencia de los pesos (*'ilm al-'atqāl*) y las ciencias de la fuerza (*al-'ulūm al-ḥayl*); (4) la ciencia de la física y sus partes (*'ilm al-tabī'i wa-'ağzā'i-hu*), la ciencia de la metafísica y sus partes (*'ilm al-'ilāhī wa-'ağzā'i-hu*); y, finalmente, (5) la ciencia de la política y sus partes (*'ilm al-madanī wa-'ağzā'i-hu*), la ciencia del derecho (*'ilm al-fiqh*) y la ciencia de la teología (*'ilm al-kalām*) (ed. Abū Malḥam, 1996: 16-17).

Al-Fārābī trata en el último apartado de su obra (5) los campos del saber que se corresponderían con la filosofía práctica, integrando a su clasificación el derecho y la teología, pues, como hemos explicado antes, su concepción de la misma no responde a la organización tripartita clásica y se caracteriza, especialmente, por vincular la ética con el arte de la política. En este sentido, pone su atención en la filosofía política (*falsafa al-madanī*) en sus dos subdivisiones: (a) la ética, que «trata de la definición de la felicidad (*ta'rīf al-sa'adat*), y la distinción entre lo que en realidad es [la felicidad] y lo que se sospecha (*maznūn*) que es» (ed. Abū Malḥam, 1996: 83)¹⁹, como también «sobre el catálogo de las acciones, hábitos, caracteres y costumbres voluntarias universales (*al-šaym al-'irādiya al-kulliyya*)» (ed. Abū Malḥam, 1996: 83). Distingue, además, «las [costumbres] virtuosas (*fāḍil*) de las que no son virtuosas» (ed. Abū Malḥam, 1996: 83). Por otra parte, (b) la política, que trata:

El modo del orden (*waḡah tartīb*) de las costumbres y los hábitos virtuosos en las ciudades (*al-mudun*) y las comunidades (*al-'umam*), y sobre la definición de la realeza (*ta'rīf al-malakiyyat*) por la cual son posibles los hábitos y las acciones que ordenan a los ciudadanos (*'ahl al-mudun*), y las acciones por las cuales se preserva (*yahfaz*) lo que se les ha ordenado (*rattab*) y consolidado (*makkan*) entre ellos (ed. Abū Malḥam, 1996: 83).

Luego, es también objeto de la política, de acuerdo con al-Fārābī:

Las clases de ocupaciones reales (*al-mihan al-malakiyya*) no virtuosas, cuántas son y qué son cada una de ellas. Enumera las acciones que realizan cada una de ellas, qué costumbres (*sanan*)²⁰ y lo que busca cada una de ellas que se consolide en las ciudades y las comunidades a fin de obtener su propósito (*ḡaraḍ*) de los ciudadanos

¹⁹ Las traducciones citadas son de nuestra autoría a partir de la edición de Amīn (1949) y de Abū Malḥam (1996), apoyándonos en las traducciones de González Palencia (1985) y de Butterworth (2001).

²⁰ Las múltiples derivaciones semánticas de la raíz «s-n-n» (س - ن - ن) dificultan la traducción exacta de la palabra «*sanan*» o «*sunun*». Optamos aquí por «costumbres» en el sentido de «uso» o «hábito», pues uno de sus significados es el de «seguir el curso o camino» preestablecido y, de este modo, «una manera de actuar»: *cfr.* Lane (1968, iv: 1435-1436). Este es el sentido otorgado por Butterworth (2001: 78), que traduce «*ways of life*», expresión que no preferimos en este caso con el fin

y las comunidades que están bajo su autoridad (*riyāsa*). Muestra que esas acciones, hábitos y [ocupaciones] reales [no virtuosas] son todas ellas como las enfermedades (*al-'amrād*) para las ciudades virtuosas (*al-mudun al-fādila*) (ed. Abū Malḥam, 1996: 83).

Aquí, el filósofo persa hace hincapié en que la política debe distinguir entre acciones virtuosas y no virtuosas, tanto las ejecutadas por los habitantes de las ciudades (*'ahl al-mudun*), entendida como la asociación política entre los hombres por antonomasia, como las propias de la autoridad. En efecto, las «ocupaciones reales» (*al-mihan al-malakiya*) designan a las acciones que ejerce la autoridad, las cuales, por ser los «ciudadanos» inferiores a la misma, deben ser imitadas para asegurar la preservación del orden. Por otra parte, la analogía entre estas acciones y las enfermedades es un recurso recurrente en al-Fārābī, sobre todo en *La ciudad virtuosa*, donde la ciudad y sus elementos son asociados al funcionamiento correcto o incorrecto del cuerpo humano y sus órganos²¹.

En cuanto a la distinción entre ética y política, el manuscrito de El Escorial presenta una variante en este punto, la cual señala que «todo esto está en el libro de 'Política' (*būlīḡ*), que es el libro de la política (*siyāsat*) de Aristóteles, y está también en el capítulo (*bāb*)²² de la política (*siyāsat*) de Platón y en [otros] libros de Platón y de otros [filósofos]» (ed. Amīn, 1949: 105).

Luego, al-Fārābī destaca la importancia del papel de la autoridad en la obtención de la felicidad como fin último de la asociación entre los hombres en la ciudad, pues «la verdadera felicidad son [las acciones] buenas, honestas y virtuosas» y «el modo de que existan (*waḡah wuḡud-hā*) en el hombre es que las acciones y las costumbres (*sanān*) virtuosas estén distribuidas (*muwazi'a*) en las ciudades y las comunidades sobre un orden (*tartīb*) y un uso (*tastā'amāl*) empleado en común, y es evidente (*tabayan*) que esto no sucede (*tata'atā*) sino solo con una autoridad (*riyāsa*)» (ed. Abū Malḥam, 1996: 80). Asimismo, sobre esta autoridad, al-Fārābī considera que «No sucede sino solo con una ocupación (*mihna*) y una aptitud (*malaka*), de las cuales deriven acciones de consolidación y de preservación que [los hagan] posibles en las [ciudades y comunidades], y esa ocupación es la realeza (*al-malakiya*) y el poder [real] (*al-mulk*) o como quiera llamarlo el hombre, y la política (*siyāsa*) es la acción (*fi'l*) de esta ocupación» (ed. Abū Malḥam, 1996: 80).

Asimismo, esta autoridad es de dos clases: (a) «una autoridad que hace posibles las acciones, costumbres (*sanān*), aptitudes voluntarias (*al-malakāt al-'irādiyya*)

de no confundirla con la noción de «*sayr*» presente en el *Libro de la religión*, la cual es traducida por Guerrero como «modo de vida» (2008: 148-154).

²¹ Al-Fārābī afirma que la ciudad virtuosa se parece a un cuerpo perfecto y sano (*al-badan al-tām al-ṣaḥīḥ*) y hay en ella un miembro principal único (*'aḍw wāḥid ra'īs*), que es el corazón: véase *al-Madīnat al-fādila* (1906: 79-81). También se encuentran ejemplos de asociación entre la ciudad virtuosa y el cuerpo humano sano en el *Mabādi' arā' ahl al-madīna al-fādila*: véase Walzer (1985: 230-237 [15, 4]).

²² La edición de Amīn no es clara respecto de este término, que parece ser «*bāb*», pero «*kitāb*» («libro») sería más coherente, tal como lo traduce González Palencia (1985).



de las que se deriva que se obtiene (*yunāl*) lo que es la verdadera felicidad, [que] es la autoridad virtuosa. Y las ciudades y comunidades conducidas por esta autoridad son las ciudades y las comunidades virtuosas» (ed. Abū Malḥam, 1996: 81). Luego, (b) «una autoridad que hace posible en las ciudades las acciones y costumbres (*šaym*) de las cuales se obtiene lo que se sospecha que es la felicidad sin que realmente lo sea, [que] es la autoridad ignorante (*ḡāhiliya*)» (ed. Abū Malḥam, 1996: 81). Este tipo de «autoridad ignorante» admite, asimismo, diversas divisiones denominadas según el propósito perseguido: si busca las riquezas (*yasār*), será llamada autoridad de la mezquindad (*al-ḥissat*); si busca el honor (*al-karāma*), será llamada autoridad de la nobleza (*al-karāmat*); si busca otra cosa distinta (*bi-ghayr*) de estas dos, será llamada con el nombre de dicho propósito (ed. Abū Malḥam, 1996: 81).

Finalmente, al-Fārābī señala que la «ciencia de la política» muestra que la «ocupación real virtuosa» (*al-mihna al-malakiya al-fādila*) se compone de dos facultades (*quwwat*):

Una de ellas es la facultad sobre las leyes universales (*al-qawānīn al-kulliya*)²³. La otra es la facultad que adquiere el hombre mediante la práctica de acciones civiles (*muzāwala al-'ā'māl al-madaniya*), y con el ejercicio (*mumārāsa*) de acciones en los caracteres (*al-'ahlāq*). Y los individuos de las ciudades [adquieren] la práctica (*al-taḡribiya*) y la prudencia (*ḥunka*) en [dichas acciones] mediante la prueba (*al-taḡriba*) y la larga observación (*tawil al-mušāhada*) (ed. Abū Malḥam, 1996: 81)²⁴.

En este sentido, el filósofo persa afirma que «la ocupación real solo hace posible que sean determinadas (*taqaddar*) las acciones considerando cada accidente (*ārd*), cada circunstancia (*ḥāl*), cada ciudad en cada momento de acuerdo con esta facultad y esta prueba» (ed. Abū Malḥam, 1996: 82).

Este último punto resulta fundamental para comprender lo que al-Fārābī entiende por «poder» (*al-mulk*): ya hemos señalado que las «ocupaciones reales» (*al-mihan al-malakiya*) refieren a las acciones propias de la autoridad de la ciudad en un ejercicio de gobierno que asegura el «orden cívico» por su ascendencia sobre los «ciudadanos»²⁵; luego, es evidente que una influencia tal es llevada a cabo por lo que se denomina como «poder [real]» (*al-mulk*) y que la política es el ejercicio de ese

²³ Abū Malḥam, en una nota de su edición, define «facultad sobre leyes universales» como la «capacidad de promulgar leyes universales» (1996: 81, nota 3).

²⁴ Observamos diferencias importantes respecto de la sintaxis en este punto entre la edición de Abū Malḥam (1996: 81) y la de Amīn (1949: 104), las cuales, posiblemente, sean de orden paleográfico y que no abordaremos aquí por no corresponder a los fines de este trabajo. Al respecto, solo aclaramos que nos hemos guiado por la edición de Amīn para traducir la oración «los individuos... larga observación».

²⁵ Aunque no es objeto de nuestro estudio en esta oportunidad, es importante destacar que esto que llamamos aquí «ascendencia» de forma general para referir la relación entre la autoridad y los ciudadanos se encuentra fundamentado por al-Fārābī mediante una teoría de la emanación plotiniana, como se observa en los primeros capítulos de *La ciudad virtuosa*. Véase *al-Madīnat al-fādila* (1906: 19-25). Además, sobre el carácter plotiniano de la teoría de la emanación de al-Fārābī, véanse Fakhry (2002: 77-91) y Janos (2012).



«poder»²⁶. En este sentido, los conceptos de «realeza» (*malakiya*) y «ocupaciones reales» (*al-mihan al-malakiya*) resultan claves en la filosofía práctica de al-Fārābī pues designan las acciones que llevan a la obtención de la felicidad y cuya puesta en práctica requiere de un tipo de conocimiento específico que debe poseer la autoridad. Dicho conocimiento es adquirido mediante la «ciencia política» (*ilm al-madani*) a través de dos facultades: la capacidad del conocimiento de las cosas universales²⁷ y la capacidad adquirida mediante la propia experiencia política, es decir, la competencia de la autoridad de imponer acciones en los caracteres de los habitantes de las ciudades atendiendo a la particularidad de cada ciudad, cada nación, cada individuo y cada circunstancia. Tal como explica al-Fārābī en su *Libro de la religión* (trad. Ramón Guerrero, 2008: 152-153; ed. Mahdī, 1991: 58-59), esta facultad es la que los «antiguos» denominan «prudencia» (*ta'aqqul*)²⁸ y no se adquiere por el conocimiento de las generalidades de las ciencias, sino por la larga experiencia en los individuos. Por lo tanto, la realización de las «ocupaciones reales» (*al-mihan al-malakiya*) requiere del conocimiento de la ciencia política, el conocimiento de la filosofía teórica (*al-falsafa al-nazriya*) y la prudencia, que surge de la experiencia (*taghiba*) (trad. Ramón Guerrero, 2008: 154; ed. Mahdī, 1991: 60).

²⁶ Cabe mencionar que, según explica Plessner (1993, VII: 546-547), «*mulk*» designa al «poder real» (*royal power*) y es utilizado en el Corán en referencia a Allāh y a ciertos personajes pre-islámicos presentes en el Antiguo Testamento. Se afirma que «*mulk*» pertenece solo a Allāh y que lo detenta sobre el cielo y la tierra como también sobre todas las cosas (Corán, III: 189). Finalmente, se indica que Allāh otorga «*mulk*» a quien desee (Corán, III: 26). Véase, además, la concepción de «*mulk*» en el pensamiento político islámico tal como es abordada por Rosenthal (1962), donde se distinguen las perspectivas de teólogos, juristas y filósofos que lo definen como la autoridad política construida sobre el poder, como abarcativo de las obligaciones políticas y morales que la autoridad debe dominar, correspondiéndose en este sentido con la noción de *hilafa* (califato), como «dominio» por el cual se establece el bien común de la comunidad de acuerdo a los requerimientos de la *shari'a*, como una estructura compuesta cuya ley es una mixtura de *shari'a* y ley racional (política), como «poder real secular», el cual es objeto de la *República* de Platón y de la *Política* de Aristóteles, en contraposición a otro tipo de política enfocada en la profecía y en la *shari'a*, objeto de las *Leyes* de Platón, etc. La concepción de «*mulk*» como «poder real secular» ha sido utilizada, en ocasiones, para distinguir el periodo de los *hulafā rāsidūn* correspondiente a los primeros cuatro califas del islam del periodo del *mulk* inaugurado por Mu'āwiya y los Omeyas (Rosenthal, 1962). Por otra parte, resulta fundamental prestar atención en el estudio de Rosenthal a las correspondencias y distinciones de *hilafa*, *'imāma*, *shari'a*, *dīn*, *dunya*, *dawla*, *islām*, *sultān* respecto de *mulk*. Por último, se sugiere consultar las concepciones actuales de *mulk* y sus bases históricas: véase Afsaruddin (2006: 153-173).

²⁷ Cfr. Abū Maḥmūd (1996: 81). Tal como indica Galston (1990: 103), al-Fārābī no explica a qué refiere con el conocimiento de las cosas universales, sino que provee un ejemplo indicando el tipo de conocimiento general que un médico debe poseer para curar una persona enferma: véase Ramón Guerrero (2008: 150-152). Por otra parte, cabe señalar, como ha explicado Mahdī (1968: 11-12), que el capítulo del *Catálogo de las ciencias* dedicado a la política, el derecho y la teología contiene una paráfrasis de partes del *Libro de la religión* donde se describen la política, la autoridad de la ciudad y las «ocupaciones reales».

²⁸ Por «prudencia» (*ta'aqqul/phronesis*), al-Fārābī entiende, siguiendo a Aristóteles, la elección del mejor medio conducente a la obtención de la felicidad o cualquier otro objetivo intermedio conducente a la felicidad. Véase Fakhry (2002: 66-72).



De este modo, la política (*siyāsa*) es, para al-Fārābī, la operación (*fi'l*) de la ocupación real (*al-mihna al-malakiya*): consiste en «hacer aquellas acciones por las que se establecen (*tumkkan*) firmemente esos modos de vida (*sayr*) y esos hábitos (*malakāt*) en la ciudad y en la nación y se conservan para sus habitantes» (trad. Ramón Guerrero, 2008: 149; ed. Maḥdī, 1991: 54). Así pues, tales modos de vida y hábitos son establecidos en la ciudad y la felicidad última es alcanzada por medio del gobierno virtuoso (*al-ri'āsa al-fāḍila*), la ocupación real que exige dicho gobierno es la ocupación real virtuosa (*al-mihna al-malakiya al-fāḍila*) y la política que se deriva de tales ocupaciones es la política virtuosa (*al-siyāsa al-fāḍila*) (trad. Ramón Guerrero, 2008: 149; ed. Maḥdī, 1991: 54-55).

3. AUTORIDAD Y PODER EN LA CIUDAD VIRTUOSA

Al-Fārābī coincide con Aristóteles en que el fin último del hombre es la felicidad, la cual es identificada con la vida contemplativa. Este fin último y lo que el filósofo persa llama la «perfección virtuosa» (*ʿafḍal kamālāt*)²⁹ (*al-Madīnat al-fāḍila*, 1906: 77) solo puede ser alcanzado en el marco de «asociaciones comunitarias» (*ʿiḡtimāʿāt jamāʿa*), pues los hombres se asocian para que la totalidad de la comunidad obtenga lo que necesita y para que cada uno logre subsistir y alcanzar la perfección (*al-Madīnat al-fāḍila*, 1906: 78). Como consecuencia de ello, es decir, de la necesidad de asociación entre los hombres, se han formado tres tipos de asociación: las mayores (*ʿaḡamā*), las intermedias (*wuṣṭā*) y las menores (*ṣaḡhrā*). La mayor es «la asociación universal de todos los hombres en el mundo (*al-māʿmūrā*)». La intermedia es «la asociación de un pueblo (*ʿumma*) en una parte del mundo». Y la menor es «la asociación de la gente de la ciudad (*ahl al-madīnat*) en una parte de la morada de un pueblo (*maskan ʿumma*)» (*al-Madīnat al-fāḍila*, 1906: 78). Como señala Fakhry (2002: 101), la primera es identificada con la totalidad del espacio habitado por los hombres a lo largo del mundo; la segunda con el pueblo o nación; y la tercera identifica la ciudad (*al-madīna*) como asociación política. A su vez, a estos tres tipos «perfectos» se oponen cuatro tipos «imperfectos» (*ghayr al-kāmala*), que son las asociaciones de «la gente de una aldea (*al-qurya*), la asociación de gente de un barrio (*al-maḥalla*), la asociación en una calle (*sikka*) y la asociación en una casa (*manzil*)» (*al-Madīnat al-fāḍila*, 1906: 78).

Ahora bien, estas asociaciones comunitarias, tal como las describe al-Fārābī, correspondiéndose con un tipo de organización política que denomina «ciudad» o «sociedad» (*al-madīna*)³⁰, pueden orientarse hacia la obtención de la «verdadera

²⁹ Alonso Alonso (1985: 82) traduce «la más alta perfección».

³⁰ Tanto el contenido semántico de la palabra *madīna* como su significación filosófica e, incluso, el sentido exacto que le otorga al-Fārābī constituyen un problema en sí mismo: véase Gutas (2004). Por su parte, Alonso Alonso (1985) traduce «*madīna*» por «Estado», lo cual es erróneo y se presta a confusión en relación con el concepto moderno de Estado, incluso en los países árabes donde el término correcto es «*dawla*».



felicidad» o ciertos propósitos opuestos como la riqueza, la salud corporal, los placeres, las pasiones, los honores y la grandeza, algunos de los cuales son identificados como los propios de la «ciudad ignorante» por el filósofo persa³¹, que se corresponde, como se refiere en el *Catálogo de las ciencias*, con la «autoridad ignorante» (ed. Abū Malham, 1996: 81). Por esta razón, la «ciudad virtuosa» es aquella en la cual «asociarse significa la cooperación (*ta'āwun*) en las cosas para la obtención de la felicidad» (*al-Madīnat al-fāḍila*, 1906: 79). Luego, a la «ciudad virtuosa» y las asociaciones virtuosas correspondientes –el pueblo y el mundo– se opondrán las «no-virtuosas».

Como ya hemos referido en nuestro análisis del *Catálogo de las ciencias*, al-Fārābī considera que la autoridad es «la parte más perfecta» de la ciudad y «supera a todos los demás aun en lo que tienen de común con él» (*al-Madīna al-fāḍila*, 1906: 81). Esta autoridad debe poseer una disposición natural para gobernar y los hábitos voluntarios que sirven a ese propósito. De este modo, la autoridad debe ser «primera» (*'awāl*) y «la causa (*sabab*) por la que resultan (*taḥaṣṣal*) la ciudad y sus partes, la causa por la que resultan los hábitos voluntarios (*al-malakāt al-'irādiyya*) que tienen sus partes para que se ordenen según sus grados» (*al-Madīna al-fāḍila*, 1906: 81). Tal como se expone en el *Catálogo de las ciencias*, estos hábitos o acciones se suceden desde la autoridad hacia los «ciudadanos» preservando un orden «cívico» direccionado hacia la obtención de la felicidad por la práctica de las virtudes.

Adicionalmente, la autoridad de la ciudad virtuosa es caracterizada por el filósofo persa como un hombre que ha sido perfeccionado (*'istakmal*) y que se ha vuelto intelecto (*'aql*) e inteligible en acto (*ma'qūl bi-l-fi'l*)³². Asimismo, debe poseer una facultad imaginativa perfecta (*quwa al-mutaḥīla al-kamal*), la cual, a su vez, debe estar «preparada para recibir las cosas particulares que el intelecto agente (*al-'aql al-fi'āl*) le revelará» (*al-Madīna al-fāḍila*, 1906: 84), ya sea en sí mismas o en sus imitaciones como también las formas inteligibles propiamente dichas³³. En este punto, según al-Fārābī, la autoridad es capaz de alcanzar la condición denominada

³¹ Véase *al-Madīna al-fāḍila* (1906: 90-91).

³² En su *al-Siyāsat al-madaniyya* (Lerner y Mahdi, 1967), al-Fārābī indica que cuando la facultad racional se convierte en intelecto en acto (*'aql bi-l-fi'l*), simultáneamente se vuelve agente de intelección (*al-'āqil*), objeto de intelección (*ma'qūl*) y actividad de intelección (*al-'aql*). En esta instancia es cuando alcanza el grado del intelecto agente. Véase Galston (1990: 72 y ss.).

³³ El orden del cosmos según al-Fārābī se organiza del siguiente modo: la causa primera, identificada con el Uno por los filósofos y con Dios por los creyentes, y a partir de ella existen, de forma jerárquica y por emanación: (a) las causas segundas (inteligencias de las esferas), (b) el intelecto agente, (c) las almas, (d) las formas y (e) la materia. Luego, los cuerpos resultantes comprenden seis géneros: (1) las esferas celestes, (2) animal racional, (3) animal irracional, (4) vegetal, (5) mineral, (6) los cuatro elementos. A su vez, estos se ordenan en especies, las formas se dividen en materiales e inmateriales, las almas en celestes, racionales, sensitivas y vegetativas. Finalmente, dentro de las especies, los individuos se ordenan según su mayor o menor grado de ser. Véase Davidson (1992: 44-73) y Janos (2012: 38-42).





como «intelecto adquirido» (*'aql mustafād*)³⁴ y ubicarse en un estado de proximidad (*muqāraba*) con el intelecto agente (*al-Madīna al-fāḍila*, 1906: 85). De este modo, se convierte en receptor de la revelación de Dios, quien transmite su mensaje mediante el intelecto agente, primero a través de los inteligibles y luego de las formas imaginativas (*al-Madīna al-fāḍila*, 1906: 86). Así, por causa de «lo que emana (*yafayḍ*) del [intelecto agente] a su entendimiento pasivo (*'aql munfa' il*), [el hombre] es sabio, filósofo y un racional perfecto» (*al-Madīna al-fāḍila*, 1906: 86), y por causa de «lo que emana de su [intelecto pasivo] a su facultad imaginativa (*quwathu al-mutaḥīla*), es un profeta que predice (*nabyan mundīran*) lo que será e informará el estado de existencia (*wuḡūd*) de las [cosas] particulares y conocerá lo divino» (*al-Madīna al-fāḍila*, 1906: 86). Este hombre, de acuerdo con al-Fārābī, está en el «grado más perfecto de la humanidad» (*'akmal marātib al-'insāniyat*), en el «escalón más alto de la felicidad» (*'al-lā daraḡāt sa'ādāt*), su alma será perfecta y será capaz de toda acción que hace posible alcanzar la felicidad; y esta será la primera condición de la autoridad de la ciudad virtuosa (*al-Madīna al-fāḍila*, 1906: 86).

A continuación, el filósofo persa enuncia doce atributos que debe poseer la «autoridad primera de la ciudad virtuosa», que es «la autoridad del pueblo virtuoso y de todos los habitantes de la tierra»: debe (1) poseer todos sus miembros y facultades para la práctica de lo que debe hacer, (2) ser de buena comprensión y percepción de todo lo que le dicen para entenderlo, (3) ser de buena memoria de lo que entiende, ve, escucha y percibe, (4) ser inteligente y sagaz para comprender la importancia de cualquier prueba, (5) ser elocuente para expresar en términos claros lo que desee, (6) ser amante de la enseñanza y dócil en aceptarla sin apenarse por la fatiga, (7) ser sobrio con la comida, la bebida y el sexo, y alejado del placer del juego, (8) amar la verdad y odiar la falsedad, (9) ser magnánimo y amante del honor, y alejarse de lo vergonzoso, (10) no tener interés en el dinero y las cosas mundanas, (11) amar la justicia y odiar la injusticia, ser equitativo en dispensar justicia, reprimir la injusticia y favorecer lo que es bueno y honesto, (12) ser firme en resolver lo que considere correcto sin ser obstinado en dejarse corregir cuando es justo, y ser constante y decisivo en las acciones que deben ejecutarse (*al-Madīna al-fāḍila*, 1906: 87-88).

Aquí, al-Fārābī sigue la caracterización platónica de la autoridad referida en la *República*, aunque agregando el atributo profético que no se encuentra en el tratamiento filosófico de Platón³⁵. El sexto atributo enunciado por el persa se corres-

³⁴ De acuerdo con la teoría del conocimiento de al-Fārābī, el intelecto adquirido constituye el cenit de la cognición del hombre, la cual supone un proceso de ascenso desde el intelecto potencial al actual y, finalmente, al adquirido, a partir del cual comienza un proceso de descenso siguiendo el esquema platónico: véase Fakhry (2002: 82 y ss.).

³⁵ Al-Fārābī (1906: 86). En efecto, tal como explica Galston (1990: 67), aquel individuo que ha perfeccionado el razonamiento teórico y práctico y que, además, ha alcanzado el estado profético poseerá el grado más perfecto de la humanidad y el escalón más alto de la felicidad, lo cual imposibilita la proyección de una visión exclusivamente teórica de la felicidad en la medida en que la operación del razonamiento práctico del profeta implica el descubrimiento de acciones particulares que deberían ser eludidas o evitadas. En consecuencia, el conocimiento de las cosas que ocurrirán en

ponde con la afirmación platónica acerca de que los filósofos «siempre aman aquel estudio que les hace patente la realidad siempre existente» (*República*, 1988: 485b). Luego, Platón señala que deben contar con «la veracidad y la no admisión voluntaria de la falsedad, el odio a esta y la inclinación a la verdad» (*República*, 1988: 485c), tal como lo expresa al-Fārābī en el octavo atributo. Del mismo modo, encontramos el décimo atributo enunciado por el filósofo persa cuando Platón afirma que «un hombre semejante [al filósofo] será moderado y de ningún modo amante de las riquezas» (*República*, 1988: 485e). Por último, coinciden en la importancia de la buena memoria (486c-d)³⁶.

Finalmente, al-Fārābī, al igual que Platón, señala que, puesto que es difícil que un hombre reúna la totalidad de estos atributos, si no se encontrara este hombre, pero sucediera que se encuentran dos, uno de ellos es sabio y el otro reúne cinco condiciones, entonces deben gobernar los dos. En cambio, si esos atributos están distribuidos entre muchos y esos muchos se entienden entre sí, entonces deben gobernar juntos. Por último, si sucediera que la autoridad no está dotada de sabiduría, pero sí del resto de los atributos, entonces «la ciudad no tiene rey» (*al-madīna laysa bi malik*) (*al-Madīna al-fāḍila*, 1906: 90). Del mismo modo, si no existiese «un sabio sobre el que apoyarse, la ciudad no tardaría en ser destruida» (*al-Madīna al-fāḍila*, 1906: 90).

4. CONCLUSIONES

Aunque en nuestra valoración del pensamiento político de al-Fārābī se encuentran ausentes algunos puntos importantes como el sistema cosmológico que sustenta la asociación de los hombres en la ciudad virtuosa, los tipos de ciudades y autoridades no-virtuosas y el papel de la religión y la ley, queda claro según lo expuesto aquí que el fin último de la vida en sociedad es la obtención de la felicidad y que este fin no puede ser alcanzado sin la existencia de una autoridad que, mediante el ejercicio de las virtudes, asegure un orden que permita que las necesidades de todos los hombres sean preservadas. Asimismo, el filósofo persa describe un modelo de «sociedad ideal» gobernada por una «autoridad ideal» que es identificada con la figura del filósofo, como lo hace Platón en la *República* con el rey-filósofo³⁷.

el porvenir, atribuido por al-Fārābī al profeta mediante la facultad imaginativa (*quwwa al-mutaḥila*), necesariamente lo liga al mundo material.

³⁶ Cabe agregar que tres de los atributos mencionados no están presentes en la *República*. De acuerdo con Fakhry (2002: 105), el primer, quinto y decimoprimer atributo se corresponden con los referidos respecto de las características que deben poseer los califas en las *Disposiciones del sultano* (*al-Aḥkām al-ṣultāniyat*) de al-Māwardī (m. 1058). Según el jurista basorí, las características del califa deben ser: justicia, conocimiento, sentidos sanos, cuerpo sano, razón sana, coraje y ascendencia con la tribu de Quraysh; véase al-Māwardī (1996: 12).

³⁷ Platón (1988: 473c11-e5). Para abordar de manera integral la figura del rey-filósofo en la *República* de Platón, véanse los libros 5-7. De manera complementaria, véase Reeve (2006: 191-195), Sedley (2007: 256-283).



Más allá de la evidente influencia del legado griego en los diversos abordajes de la ética y la política en tierras del islam, la concepción alfarabiana de la filosofía práctica no responde a la clasificación tripartita clásica de Aristóteles, sino que se caracteriza por integrar la ética con la política. Según al-Fārābī, ambas disciplinas forman parte del ámbito de la filosofía política (*falsafa al-madani*), el cual se correspondería con el campo de la filosofía práctica, entendiendo que la ética tiene por objeto de estudio la felicidad, los modos de alcanzarla y la distinción entre las acciones virtuosas y no virtuosas, y que la política se ocupa de los modos de organización de tales acciones en las ciudades y la definición de la autoridad de la ciudad por la cual dichos modos de organización son posibles para preservar el orden y asegurar el camino hacia la obtención de la felicidad como fin último de la asociación entre los hombres en la ciudad.

Al-Fārābī le asigna a la autoridad de la ciudad lo que denomina como ocupación (*mihna*) y aptitud (*malaka*) expresas en los conceptos de realeza (*al-malakiya*) y poder [real] (*al-mulk*). La política (*siyāsa*) es la acción (*fi'l*) de estas ocupaciones y, particularmente, de la «ocupación real virtuosa» (*al-mihna al-malakiya al-fādila*), que se compone de la capacidad de conocimiento de las cosas universales y la experiencia política, facultades mediante las cuales la autoridad impone acciones en los caracteres (*al-'aḥlāq*)³⁸ de los habitantes de las ciudades atendiendo a la particularidad de cada ciudad, cada nación, cada individuo y cada circunstancia. Además, teniendo en cuenta que las «ocupaciones reales» (*al-mihan al-malakiya*) son un medio a través del cual la autoridad asegura el «orden cívico» sobre la base de su ascendencia sobre los miembros de la ciudad, el «poder [real]» (*al-mulk*) designa a dicha ascendencia y la política es el ejercicio de ese «poder». Como hemos explicado, tal ejercicio requiere de un tipo de conocimiento específico que debe poseer la autoridad, el cual es adquirido mediante la «ciencia política» (*'ilm al-madani*). Dicho conocimiento, que forma parte de las «ocupaciones reales virtuosas» (*al-mihan al-malakiya al-fādila*), conlleva la práctica de las acciones directas (*'af'āl*) por las cuales es posible establecer los modos de vivir y los hábitos virtuosos (*al-sayr wa-l-malakāt al-fādila*) en las ciudades, conservarlos y preservarlos para que no se mezclen con los modos de vivir de la ignorancia, como explica al-Fārābī en su *Libro de la religión* (trad. Ramón Guerrero, 2008: 150; ed. Maḥdī, 1991: 56).

Por último, aunque hemos identificado la noción de «poder [real]» (*al-mulk*) como una acción ejecutada por la autoridad, será necesario profundizar en el estudio de las «variables» que caracterizan la «relación de poder» entre la autoridad y los «ciudadanos» y las acciones por las cuales esta asegura el referido orden «cívico». En este sentido, resulta ineludible considerar si las «ocupaciones reales» y el «poder [real]» son facultades esenciales de la autoridad virtuosa desde las cuales se engen-

³⁸ De acuerdo con Fakhry (2002: 94), el carácter (*al-'aḥlāq*) para al-Fārābī consiste en la habilidad para cultivar la disposición de elegir el bien y evitar el mal intencionadamente. Asimismo, el individuo se encuentra dispuesto por naturaleza a adquirir ciertas virtudes o habilidades técnicas, pero solo cuando dicha disposición se vuelve un hábito arraigado, las acciones son definidas como virtuosas o viciosas.



dra la acción directa sobre los ciudadanos o si ambas constituyen un atributo de la autoridad desde el cual emerge la capacidad de ejecutar una acción de poder *per se*.

RECIBIDO: 12-06-2023; ACEPTADO: 25-08-2023



REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

FUENTES

- AKASOY, A. y FIDORA, A. (eds.), DUNLOP, D. (trad.) (2005): *The Arabic version of the Nicomachean Ethics*, Brill, Leiden-Boston.
- AL-FĀRĀBĪ (1906): *Al-Madīnat al-fāḍila*, Matba'at al-Sa'adah, El Cairo.
- AL-FĀRĀBĪ (1949): *Iḥṣā' al-'ulūm*, ed. 'U. Amīn, Dār al-Fikr al-'Arabī, El Cairo.
- AL-FĀRĀBĪ (1953): *Catálogo de las ciencias*, trad. Á. González Palencia, A., CSIC, Madrid.
- AL-FĀRĀBĪ (1985): *La ciudad ideal*, trad. M. Alonso Alonso, Tecnos, Madrid.
- AL-FĀRĀBĪ (1986): *Kitāb al-ḥurūf*, ed. M. Mahdī, Dār al-Mushriq, Beirut.
- AL-FĀRĀBĪ (1988a): *Al-Qiyās*, ed. M. Taqī Dānish'pashūh, Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī, Qum: 115-151.
- AL-FĀRĀBĪ (1988b): *Al-Qiyās al-ṣaghīr*, ed. M. Taqī Dānish'pashūh, Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī, Qum: 152-194.
- AL-FĀRĀBĪ (1988c): *Sharḥ al-qiyās*, ed. Muḥammad Taqī Dānish'pashūh, Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī, Qum: 263-553.
- AL-FĀRĀBĪ (1988d): *Kitāb Bārī Armīniyās*, ed. M. Taqī Dānish'pashūh, Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī, Qum: 83-114.
- AL-FĀRĀBĪ (1991): *Kitāb al-millat wa nuṣūṣ 'ahrā*, ed. M. Mahdī, Dār al-Mushriq, Beirut.
- AL-FĀRĀBĪ (1996): *Iḥṣā' al-'ulūm*, ed. Dr. 'A. A. Malḥam, Dār wa-l-Maktabat al-Hilāl.
- AL-FĀRĀBĪ (2001): *The political writings. Selected aphorisms and other texts*, trad. Ch. Butterworth, Cornell University Press, Londres.
- AL-FĀRĀBĪ (2004): *El libro de las letras. El origen de las palabras, la filosofía y la religión*, trad. J. A. Paredes Gandía, Trotta, Madrid.
- AL-MĀWARDĪ (1996): *al-Aḥkām al-ṣulṭāniyat*, trad. A. Yate, Ta-Ha Publishers, Londres.
- ARISTÓTELES (1988): *Política*, trad. M. García Valdés, Gredos, Madrid.
- ARISTÓTELES (1993): *Ética Nicomaquea*, trad. J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid.
- ARISTÓTELES (1998): *Metafísica*, ed. y trad. V. García Yebra, Gredos, Madrid.
- ARISTÓTELES (2010): *Ética Nicomaquea*, trad. Eduardo Sinnott, Colihue, Buenos Aires.
- AVERROES (1998): *Exposición de la República de Platón*, trad. Miguel Cruz Hernández, Tecnos, Madrid.
- PLATÓN (1988): *República*, trad. Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid.
- ZIMMERMANN, F.W. (1981): *Al-Farabi's commentary and short treatise on Aristotle's De Interpretatione*. Oxford University Press, Londres: 220-247.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ÁBED YABRI, M. (2001): *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, Trotta, Madrid.
- ADAMSON, P. (2010): «The Arabic tradition», Skorupsky, J. (ed.), *The Routledge companion to ethics*, Routledge, Nueva York: 63-75.



- AFSARUDDIN, A. (2006): «The 'Islamic State': Genealogy, Facts, and Myths», *Journal of Church and State*, 48: 153-173.
- AL-ATTAR, M. (2010): *Islamic ethics: divine command theory in arabo-islamic thought*, Routledge, Nueva York.
- ARKOUN, M. (1970): *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV^e/IX^e siècle: Miskawayh, philosophe et historien*, Vrin, Paris.
- BAKAR, O. (1998): *Classification of knowledge in islam. A study in Islamic Philosophies of Science*, Islamic Texts Society, Cambridge.
- BARNES, J. (2000): *Aristotle. A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- BUTTERWORTH, Ch. (2004): «Ethical and political philosophy», Adamson, P. y Taylor, R. (eds.), *The Cambridge companion to Arabic philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge: 266-286.
- BUTTERWORTH, Ch. (2008): «What Might We Learn from al-Fārābī about Plato and Aristotle with Respect to Lawgiving?», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 61: 471-489.
- BUTTERWORTH, Ch. (2011): «Alfarabi's Goal: Political Philosophy, Not Political Theology», Afsaruddin, A. (ed.), *Islam, the State, and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns*, Palgrave MacMillan, Nueva York: 53-74.
- BUTTERWORTH, Ch. (2013): «Law and the Common Good: To Bring about a Virtuous City or Preserve the Old Order», Boroujerdi, M. (ed.), *Mirror for the Muslim Prince: Islam and the Theory of Statecraft*, Syracuse University Press, Syracuse: 218-239.
- CAMPANINI, M. (2011): «Alfarabi and the Foundation of Political Theology in Islam», Afsaruddin, A. (ed.), *Islam, the State, and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns*, Palgrave MacMillan, Nueva York: 35-52.
- D'ANCONA, C. (2011): «Translations from Greek into Arabic», Lagerlund, H. (ed.), *Encyclopedia of medieval philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, Springer, Londres/Nueva York: 1318-1333.
- DAVIDSON, H.A. (1992): *Alfarabi, Avicenna and Averroes on intellect. Their cosmologies, theories of the active intellect and theories of human intellect*, Oxford University Press, Nueva York.
- DUNLOP, D.M. (1958): «Al-Fārābī's paraphrase of the *Categories* of Aristotle», *The Islamic Quarterly*, 4: 224-235; 5: 21-54.
- FAKHRY, M. (1994): *Ethical theories in islam*, Brill, Leiden.
- FAKHRY, M. (2002): *Al-Fārābī. Founder of Islamic Neoplatonism*, One World, Oxford.
- GALSTON, M. (1990): *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton University Press, Princeton.
- GEOFFROY, M. (2012): «Raison et foi ou raison et Loi: Le philosophe et la cité selon Averroès, d'après al-Fārābī et Ibn Bājjā (Avempace)», D'Onofrio, G. (ed.), *The Medieval Paradigm: Religious Thought and Philosophy*, Brepols, Turnhout: 381-416.
- GRABMANN, M. (1941): *Die mittelalterlichen Kommentaren zur Politik des Aristoteles*, Munich.
- GUTAS, D. (1983): «Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Bagdād», *Der Islam*, 60, 2: 231-267.
- GUTAS, D. (1999): *Greek thought, Arabic culture. The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'abbāsīd society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, Routledge, Nueva York.



- GUTAS, D. (2004): «The Meaning of *madanī* in al-Fārābī's 'Political' Philosophy», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 57: 259-282.
- GUTAS, D. (2006): «The Greek and Persian background of early Arabic encyclopedism», Endress, G. (ed.), *Organizing knowledge. Encyclopedic activities in the pre-eighteenth century Islamic world*, Brill, Leiden: 91-102.
- HECK, P.L. (2002): *The construction of knowledge in Islamic civilization*, Brill, Leiden/Boston.
- HECK, P.L. (2008): «Doubts About the Religious Community (*milla*) in al-Fārābī and the Brethren of Purity», Adamson, P. (ed.), *In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, Warburg Institute, Londres: 195-213.
- HUTCHINSON, D.S. (1999): «Ethics», Barnes, J. (ed.), *The Cambridge companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge: 195-232.
- JANOS, D. (2012): *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, Brill, Leiden.
- LANE, E.W. (1968): *An Arabic-English lexicon*, Williams and Norgate, Londres, vol. iv.
- LERNER, R. y MAHDI, M. (eds.) (1967): *Medieval political philosophy: a sourcebook*, Collier-MacMillan Limited, Toronto.
- MAHDI, M. (1968): *Al-Farabi's Book of religion and related texts*, Dār al-Mašriq Publishers, Beirut.
- MAHDI, M. (2001): *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago.
- MARCH, A. (2013): «Islamic political theory», Gaus, G. y D'Agostino, F. (ed.), *The Routledge companion to social and political philosophy*, Routledge, Nueva York: 204-214.
- MCGINNIS, J. (2019): «Islamic ethics», Williams, T. (ed.), *The Cambridge companion to medieval ethics*, Cambridge University Press, Cambridge: 77-100.
- NERIA, Ch. (2013): «Al-Fārābī's lost commentary on the ethics: new textual evidence», *Arabic Sciences and Philosophy*, 23: 69-99.
- ÖZTURAN, H. (2019): «The Practical Philosophy of Al-Farabi and Avicenna: A Comparison», *Nazariyat*, 5/1: 1-35.
- PINES, S. (1975): «Aristotle's *Politics* in Arabic Philosophy», *Israel Oriental Studies*, 5: 150-160.
- PLESSNER, M. (1993): «Mulk», Bosworth, C.E., Van Donzel, E., Heinrichs, W.P. y Pellat, C. (ed.), *The encyclopaedia of islam*, Brill, Leiden, vol. VII: 546-547.
- RAMÓN GUERRERO, R. (2008): *Al-Fārābī. Obras filosóficas y políticas*, Trotta, Madrid.
- RAMÓN GUERRERO, R. (2014): «Recepción de la *Ética Nicomaquea* en el mundo árabe: la teoría de la virtud en la filosofía islámica», *Studia Graeco-Arabica*, 4: 315-334.
- REEVE, C.D.C. (2006): *Philosopher-kings: the argument of Plato's Republic*, Hackett Publishing Company, Indianápolis/Cambridge.
- REISMAN, D. (2004): *Al-Fārābī and the philosophical curriculum*, Adamson, P. y Taylor, R. (eds.), *The Cambridge companion to Arabic philosophy*, Cambridge. Cambridge University Press, Cambridge: 52-71.
- ROSENTHAL, E. (1962): *Political thought in medieval islam*, Cambridge University Press, Cambridge.
- RUDOLPH, U. (2012): «Abū Nasr al-Fārābī», Rudolph, U. y Würsch, R. (eds.), *Philosophie in der islamischen Welt, Jahrhundert*, Basilea, vol. 1: 363-457.



- SEDLEY, D. (2007): «Philosophy, the forms, and the art of ruling», Ferrari, G.R.F. (ed.), *The Cambridge companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, Cambridge: 256-283.
- SHIELDS, C. (2007): *Aristotle*, Routledge, Nueva York.
- TAYLOR, C.C.W. (1999): «Politics», Barnes, J. (ed.) *The Cambridge companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge: 233-258.
- VALLAT, Ph. (2004): *Farabi et l'École d'Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Vrin, Paris.
- VELARDE LOMBRANA, J. (2002): «Ábed Yabri, Mohamed, *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas* (trad. esp. Manuel C. Feria García), Madrid (Trotta), 2001», *Aljamía. Anuario de información bibliográfica*, 14: 281-286.
- WALZER, R. (1985): *Al-Farabi on the perfect state*, Clarendon Press, Oxford.
- WALZER, R. (1991): «Al-Fārābī», Lewis, B., Pellat, Ch. y Schacht, J. (eds.) *The encyclopaedia of Islam*, vol. II, Brill, Leiden: 778-781.



