

Las relaciones entre Política y Religión en el platonismo farabiano

Luis Xavier López-Farjeat
María Fernández-Aragón
Universidad Panamericana

The authors present some remarks on Al- Fārābi's reception and understanding of Platonic *Dialogues*, especially according to "The Philosophy of Plato". In this treatise, Al- Fārābi intends to show how politics were meant to be the leitmotiv of Plato's writings. He also discusses the argumentative and cognitive relations that exist between Political Science, Philosophy and Religion. As the Statesman is engaged in pedagogical functions, he is urged to own some discursive abilities —besides the speculative knowledge of the first principles— for him to incite the multitude to act.

Un importante trabajo sobre bibliografía relacionada con la ciencia árabe es el *Kitāb Tabaqāt al- Umam (Categorías de las naciones)* de Šā'id al- Andalusi. Es una historia del desarrollo de la filosofía y las ciencias en naciones orientales como India, Persia, Caldea y Egipto. La cultura árabe destaca en el siglo XI —fecha en que fue redactado el libro— como una de las más prolíficas. Šā'id al- Andalusi incluye un registro en donde describe a los principales filósofos de la Grecia antigua y, también, a sus receptores árabes. Platón aparece como un discípulo de Pitágoras y Sócrates, y se dice de él que "Cultivó todas las ramas de la filosofía y compuso numerosas y célebres obras relacionadas con todas las ramas de la sabiduría, en las cuales declaraba su creencia en los símbolos y claves".¹

¹ Šā'id al- ANDALUSI: *Historia de la Filosofía y de las ciencias o libro de las categorías de las naciones* (IV, 76), traducción de Eloisa Llaveró, Madrid: Trotta 2000.

Líneas más adelante llaman la atención dos aspectos. Primero, la confusión de Platón con un peripatético; segundo, su descripción como un hombre religioso:

Formó un grupo de discípulos, a los que daba clases de filosofía paseando, por lo que tanto él como sus discípulos fueron conocidos como los «peripatéticos» (*al-massa'in*). Hacia el final de su vida les confió la enseñanza de su doctrina a sus discípulos más eminentes y se mantuvo aislado de la gente, consagrándose a la adoración de su dios.²

Enseguida se mencionan algunas de sus obras, cuestión relevante si queremos conocer la recepción árabe de los diálogos platónicos. En este caso, solamente aparecen *Fedón*, *República* y dos versiones del *Timeo*, el espiritual y el físico.³

Después de exponer a las grandes figuras de la filosofía griega, Šā'id al-Andalusi da crédito a los traductores y compiladores de los sabios griegos y menciona a dos de los más importantes: Hunayn Ibn Ishāq, el traductor, y Abu Nasr Muhammad b. Nasr Al-Fārābi, el lógico. En el capítulo dedicado a la ciencia de los árabes, escribe al-Andalusi: “[Al-Fārābi] también compuso una obra sobre los fines de la filosofía de Platón y Aristóteles en la cual se pone de manifiesto el excelente conocimiento que el autor tenía del arte filosófico y su gran dominio de las diversas ramas de la sabiduría”.⁴ En efecto, entre sus incontables obras, Al-Fārābi redactó un texto que tituló *La filosofía de Platón (Falsafah Aflātun)*, un estudio muy rico en donde el filósofo presuntamente turco explica las intenciones generales de la filosofía platónica.⁵

² Šā'id al-ANDALUSI: *Historia de la Filosofía...*, (IV, 76-77).

³ Como observa Eloisa Llaveró en una nota al pie, ese segundo *Timeo*, denominado *Timeo físico* no es otra cosa que un comentario de Galeno a ese diálogo, traducido al árabe por Hunayn ibn Ishaq (Cf. Šā'id al-ANDALUSI: *Historia de la Filosofía...*, p. 84, n. 44).

⁴ Šā'id al-ANDALUSI: *Historia de la Filosofía...*, (VII, 138).

⁵ La versión de *La filosofía de Platón* que aquí utilizamos es la que se incluye en el volumen titulado *The Philosophy of Plato and Aristotle*, traducción de Muhsin Mahdi, New York: Cornell University Press 1962.

Para cumplir con nuestro objetivo, primero presentamos un breve apartado sobre la recepción árabe de la filosofía platónica, señalando cuáles eran los diálogos que teóricamente conocieron los traductores árabes y cuáles Al-Fārābī. Asimismo, explicamos el modo como Al-Fārābī ordenó los diálogos platónicos y cómo estableció una unidad filosófica entrelazando la variedad de temáticas que aparecen en ellos. Tras esta ordenación se muestra cómo el asunto principal de la filosofía platónica, al menos en la interpretación farabiana, es el camino hacia la felicidad. Para alcanzarla es indispensable la labor del filósofo legislador —tal como sucede en el caso de Platón—, el único capaz de gobernar en la Ciudad Ideal. Una vez esclarecida la finalidad del filósofo legislador, mostraremos la relación que existe entre las dos vías que éste puede utilizar para conducir a los ciudadanos, a saber, filosofía y religión. Para esto último, recurriremos a algunos apartados de escritos breves en torno al tema: al *Libro de la Política* (*Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya*), el *Libro de la Religión* (*Kitāb al-Milla*), los *Artículos de la Ciencia Política* (*Fuṣūl [al-'ilm] al-Madānī*),⁶ *El camino de la Felicidad* (*Kitāb al-tanbīh 'alā sabīl al-sa'āda*)⁷ y *La ciudad ideal u Opiniones de los habitantes de la ciudad virtuosa* (*Arā' Ahl al-Madīnah al-Fādilah*).⁸ Explicaremos, finalmente, cómo la relación entre política y religión es determinante para la acción humana.

1. La Filosofía platónica en el mundo árabe y la ordenación farabiana

La recepción árabe de las obras aristotélicas ha sido mucho más estudiada que la trayectoria de las obras de Platón. Si hablamos de platonismo en el mundo árabe, la primera figura que se nos viene a la mente es Al-Fārābī, un lógico de primer orden y un gran conocedor del legado filosófico de los griegos.⁹ Estudió a fondo las

⁶ De estos tres tratados utilizamos la versión bilingüe de Rafael Ramón Guerrero titulada *Obras Filosófico-Políticas*, Madrid: Debate- CSIC 1992.

⁷ Utilizamos la traducción de Rafael Ramón Guerrero publicada en Madrid: Trotta 2002.

⁸ Utilizamos la traducción de M. Alonso, Madrid: Tecnos 1985.

⁹ Cf. Majid FAKHRY: *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism*, Oxford: Oneworld Publications 2002, pp. 16-24.

contribuciones filosóficas de los presocráticos, de Platón, Aristóteles, los estoicos y, también, de los alejandrinos. Es bien sabido que la cultura árabe valoró y difundió ampliamente la filosofía griega en la Edad Media. Basta con mirar el *Fihrist* de Ibn al-Nadim para encontrar la exorbitante cantidad de obras conocidas, traducidas y comentadas.¹⁰ Si se revisan las referencias que hay sobre Platón, podemos percatarnos de que los árabes conocían — bien sea completos o en síntesis— los siguientes diálogos: *República*, *Leyes*, *Téages*, *Laques*, *Erasto*, *Cármides*, los dos *Alcibiades*, *Eutidemo*, *Gorgias*, los dos *Hipias*, *Ion*, *Protágoras*, *Eutifrón*, *Critón*, *Fedón*, *Teeteto*, *Clitofonte*, *Cratilo*, *Sofista*, *Timeo*, *Parménides*, *Fedro*, *Menón*, *Minos*, *Hiparco*, *Menéxeno*, *Político*, *Critias*, *Hermócrates*, *Filebo*.¹¹

En su obra monográfica sobre Al-Fārābi, Majid Fakhry menciona algunas de las traducciones más importantes de los diálogos platónicos al árabe.¹² La primera referencia son los compendios o sinopsis de Galeno. Además, se sabe que Al-Fārābi tuvo a la mano los trabajos de Yahya Ibn al-Bitriq, Hunayn Ibn Ishāq, Yahya Ibn 'Adi e 'Isā Ibn Yahya. A ellos se debe la traducción de nueve obras: *Timeo*, *Leyes*, *Critón*, *Parménides*, *República*, *Fedón*, *Cratilo*, *Eutidemo* y *Sofista*, traducciones de las cuales sólo sobreviven las dos primeras y algunos fragmentos. Sin embargo, la cantidad de diálogos citados en *La filosofía de Platón* —que sobrepasa por mucho este recuento— hace pensar que Al-Fārābi también dispuso de otra fuente en la que probablemente se detallaba el asunto principal de las obras platónicas.

En *La filosofía de Platón*, Al-Fārābi sugiere una lectura muy original de los diálogos. Si es correcta o incorrecta, es algo que no

¹⁰ Cf. Ibn al-NADIM: *The Fihrist*, traducción de Bayard Dodge, New York: Columbia University Press, 1998, pp. 591-593.

¹¹ La enumeración incluye diálogos que ahora son considerados como dudosos (los dos *Alcibiades*, *Minos*, *Hiparco*, *Téages* y *Clitofonte*). Sin embargo, hay uno (el *Erasto*), del que no tenemos ninguna otra referencia fuera de estos compendios bibliográficos árabes. La figura de Erasto aparece en la sexta de las *Cartas*. Cf. Platón, *Complete works*, editado por John M. COOPER, Indianapolis: Hackett 1997.

¹² Cf. M. FAKHRY: *Al-Fārābi, Founder of Islamic...*, pp. 16-17.

discutiremos en este estudio.¹³ Según su interpretación, los diálogos tienen una unidad temática, a saber la búsqueda de la felicidad. A partir de esta premisa, Al- Fārābi explica cuál es el fin particular que Platón se propone conseguir con cada una de sus disertaciones. Al- Fārābi no intenta ordenar los diálogos cronológicamente ni está interesado en mostrar variaciones en ellos conforme a los momentos biográficos en que fueron redactados. Mucho menos indaga si algunos de los escritos platónicos son apócrifos o dudosos. Opta, en cambio, por una clasificación a la luz de los temas que en cada uno se discuten. De este modo, consigue una presentación de asuntos filosóficos tal y como explicamos a continuación.

Al- Fārābi piensa que el tema capital de la filosofía platónica es la felicidad. Así lo expone en el *Alcibiades Mayor*. El logro de la felicidad implica un conocimiento verdadero (*'ilm*) y, a la par, un modo de vida virtuoso (*sīrah*). Desde esta óptica, el estado de perfección del hombre tiene dos dimensiones: una teórica y una práctica. La primera se describe en el *Teeteto*. Recuérdese que este diálogo es un examen crítico del alcance cognoscitivo que tienen la percepción, la opinión verdadera y la opinión verdadera acompañada de *logos*. La conclusión que Al- Fārābi extrae de este diálogo parece suponer que Platón ha utilizado un método negativo para hacernos ver que el único fundamento epistemológico válido sería la teoría de las Formas.¹⁴ Por ello, concluye diciendo que el conocimiento más alto es el de la sustancia de cada uno de los seres.

¹³ Para un minucioso estudio de la posible ordenación y unidad en los diálogos platónicos, se puede consultar el texto de GUTHRIE: *History of Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press 1975, v. IV). Otra interpretación puede encontrarse en *Platón y los fundamentos de la metafísica* de Hans KRÄMER (Caracas: Monte Avila 1996), quien considera como fundamentales las referencias a las doctrinas no escritas. Es imprescindible confrontar este tipo de investigaciones si se pretende aventurar hipótesis sobre la unidad o sistematicidad de la filosofía platónica. No obstante, pensamos que los hallazgos recientes no restan mérito ni contradicen las intenciones de Al- Fārābi.

¹⁴ Esta lectura ha sido avalada, entre otros, por F.M. CORNFORD: *La teoría platónica del conocimiento*, traducción de Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto, Barcelona: Paidós 1991.

Una vez revisado el *Teeteto*, Al- Fārābi se refiere al *Filebo* como el diálogo en donde se describe la verdadera felicidad, de qué tipo de conocimiento procede y en qué consiste. A decir de Al- Fārābi, Platón se estaría ocupando ahora del aspecto práctico que conduce a la felicidad, a saber, la vida según las virtudes. En una rápida revisión de este diálogo, puede encontrarse que los bienes que contribuyen a la felicidad se ordenan de esta manera: la medida y la mesura; la proporción, lo hermoso, lo perfecto, lo suficiente y todo lo relacionado con esa estirpe; el intelecto y la prudencia; las cosas que se atribuyen al alma (tales como las ciencias, las técnicas y las opiniones correctas), y, finalmente, los placeres exentos de dolor, llamados también puros, que acompañan a las ciencias y a las sensaciones.¹⁵

El siguiente diálogo es el *Protágoras*, en donde se estudia si el hombre es capaz de alcanzar el conocimiento necesario para la felicidad o si sólo puede concebir opiniones al respecto. Frente al relativismo de Protágoras, Platón defiende un conocimiento científico que contribuye a la perfección del hombre. El modo en que éste opera se desarrolla en *Menón*. Según Al- Fārābi, con este diálogo “Se vuelve claro para él [Platón] que este conocimiento puede ser alcanzado mediante la investigación (*fahs*) y mediante una facultad y un arte de acuerdo con los cuales procede esa investigación”.¹⁶

A pesar de haber determinado ya que la opinión (*ẓann*) no representa el punto más alto en la escala cognoscitiva y que sólo gracias a una rigurosa investigación científica podemos llegar al verdadero conocimiento, el siguiente conjunto de diálogos está consagrado a estudiar las artes donde impera lo doxástico. No se trata de una paradoja ni de un retroceso en la argumentación. Esto se hace evidente hacia el final del recorrido farabiano por la filosofía platónica, del cual hacemos un adelanto: si bien es cierto que tanto la opinión como el recurso a las imágenes encierran algunas deficiencias, su función en el discurso político es insustituible. Estas

¹⁵ Cf. *Filebo*, 66a-67b.

¹⁶ Al- FĀRĀBI: *La filosofía de Platón...*, 6, 6:1-4.

artes generalmente aceptadas, piensa Al- Fārābi, son abordadas por Platón para determinar el grado de conocimiento que proveen. La lista incluye seis diálogos: *Eutifrón*, *Cratilo*, *Ion*, *Gorgias*, *Sofista*, *Eutidemo* y *Parménides*. En cada uno de éstos, Al- Fārābi encuentra distintos modos de aproximarse a la verdad: en el *Eutifrón* se habla de la investigación religiosa (*diyāniyah*),¹⁷ en *Cratilo*, de la lingüística o ciencia del lenguaje; en *Ion*, de la poesía ('*aš'šī 'ru*); en *Gorgias*, de la retórica ('*albalāgatu*); en *Sofista* y *Eutidemo*, de la sofística (*manṭiqiy' yatun*), y en *Parménides*, de la dialéctica (*jadal*), un arte propedéutico según la interpretación farabiana de Platón.

Después de las artes teóricas generalmente aceptadas, se enuncian las artes prácticas. Con éstas, Al- Fārābi se refiere a aquéllas que combinan el conocimiento y la acción, y que son de dos tipos: las útiles y las beneficiosas. Distingue entonces entre estos dos términos y contempla la posible asociación entre lo útil y lo bueno. Lo anterior lo hace en el *Alcibiades Menor*. En *Hiparco* se muestra que las artes prácticas no conducen a lo verdaderamente benéfico. De manera inesperada, Al- Fārābi pasa de las artes productivas a comportamientos que admiten una valoración ética. Estudia, pues, qué estilo de vida piensa la mayoría que podría conducir a lo verdaderamente bueno. Descarta la hipocresía y la falsedad de los sofistas en *Hipias Mayor* e *Hipias Menor*; también, a quienes han optado por los placeres mundanos (los hedonistas) en el *Simposio*.

Con la exposición anterior, Al- Fārābi ha elegido una serie de diálogos en donde se muestra que lo aceptado por la mayoría no tiene un estatuto científico y no conduce a la felicidad. Nótese cómo Al- Fārābi resalta el parentesco que hay entre las filosofías platónica y aristotélica. Aunque lo opinable no posea el mismo valor que la

¹⁷ Las observaciones acerca del *Eutifrón* (7, 6:10ss) son sumamente desconcertantes. En principio, parecería que Al- Fārābi está hablando del conocimiento engendrado a partir del discurso religioso. No obstante, aparecen los términos "silogística religiosa", que no usa en ningún otro lado. En otra ocasión habrá que indagar qué quiere decir con ello. Todo indica que se trata de un tipo de silogismo muy parecido al poético y al práctico; utilizaría unas premisas probables (paradójicamente asumidas como certeras, pues son las de una religión revelada) y que determinan la acción humana.

demostración, no por ello es obligatoriamente falso. De este modo, como mostraremos más adelante, estilos argumentativos cuyas premisas son opinables resultan útiles para que un gobernante pueda dirigir a los ciudadanos. Como Platón, lo que Al- Fārābi condenaría sería el recurso a lo opinable sin la posesión de un conocimiento realmente filosófico. En el fondo, esta distinción enfrenta al sofista con el filósofo.

Una vez expuesta la imposibilidad de obtener un conocimiento científico mediante las artes practicadas por la mayoría, Platón se hace cargo de las artes teóricas desde sus principios radicales, es decir, no ya como la mayoría las entiende sino como en realidad deben ser. Esto aparece en el *Téages*, donde se dice qué es la filosofía. La explicación de la filosofía como algo útil y bueno se encuentra en el *Erasto*.¹⁸ El arte práctico que provee el modo de vida anhelado es el político, y es el gobernante quien lo posee. En este momento, filosofía y política se entrelazan: primero se mostró que la filosofía es útil y, por tanto, tiene una dimensión práctica; y, como antes se han descartado las artes prácticas de la mayoría, el único arte capaz de conducir a la felicidad es el político o filosofía práctica:

(...) el hombre que es un filósofo y el hombre que es un príncipe son los mismos; cada uno de ellos se perfecciona por una única habilidad y una única facultad; cada uno de ellos posee una única habilidad que provee el conocimiento deseado y la forma de vida deseada desde el principio; y cada una de las dos [habilidades o facultades] es el agente que produce esa felicidad que es la verdadera felicidad en aquellos que la han adquirido y en todos los demás.¹⁹

Una vez señalada la importancia del gobernante, Platón investiga —según Al- Fārābi— qué son virtudes como la templanza

¹⁸ Diálogo del cual, como ya ha sido mencionado, no tenemos noticia. Fakhry ni siquiera lo incluye en su enumeración (Cf. M. FAKHRY: *Al- Fārābi, Founder of Islamic...*).

¹⁹ AL- FĀRĀBI: *La filosofía de Platón...*, 22, 13:7-11.

(*Cármides*), la fortaleza (*Laques*) y la amistad, desde el punto de vista de la mayoría. Sólo a partir de este estudio se podrá establecer, por vía negativa, cómo ha de ser el alma del gobernante. Al- Fārābi describe al gobernante en función de un rapto divino. Interviene, pues, en la actividad del gobernante una especie de encantamiento. Aunque Al- Fārābi sugiere que en el platonismo tal posesión puede tener ciertos tintes místicos, es poco probable que él haya adoptado una postura semejante.²⁰ En todo caso, podría sospecharse que Al- Fārābi está describiendo la actividad del Intelecto Agente en el filósofo gobernante.²¹ Este personaje utiliza, en sus investigaciones, un método distinto del de la mayoría, a saber, el de la división y la composición.

La instrucción de los ciudadanos es una de las más importantes labores del filósofo gobernante. Para conseguir este fin, se vale de dos métodos: la dialéctica y la retórica. Aunque éstos tienen dos manifestaciones distintas —por escrito y en la conversación—, lo más adecuado es utilizarlos del segundo modo. Las razones se explican en el *Fedro*. En el *Critón* y en la *Apología de Sócrates* se detallan los riesgos que corre el filósofo que está comprometido con lo verdadero, tema que se continúa en otros dos diálogos, donde discurre sobre la conveniencia de vivir en la ignorancia o morir por la verdad (*La protesta de Sócrates contra los atenienses* y *Fedón*). Al- Fārābi concluye que, de no existir una ciudad en donde los hombres vivan conforme a la virtud y la verdad, el filósofo tiene dos opciones: morir o resignarse a la imperfección. Si se resigna deja de ser virtuoso. Quizá por ello, Al- Fārābi abre otra posibilidad: concebir una Ciudad Ideal, pues las que existen en la realidad son siempre deficientes.²²

²⁰ Cf. M. FAKHRY: *Al- Fārābi, Founder of Islamic...*, p. 121.

²¹ Rafael RAMÓN GUERRERO ha hecho notar la relación del intelecto agente con los primeros principios prácticos (Cf. "Razón práctica e intelecto agente", *Tópicos* 18 (2000), pp. 73-95).

²² En el *Fuṣūl al- Madanī*, 93, aparece una afirmación que define la postura farabiana —no la socrática— a este respecto: "De aquí que le esté prohibido al hombre virtuoso permanecer en las políticas inmorales y debe emigrar a las ciudades virtuosas, si es que existen de hecho en su época. Si no existieran, el virtuoso será entonces un extraño en este mundo y su vida será un mal, y le será preferible antes

La característica esencial de esa Ciudad es la verdadera justicia. Ésta no se define con base en las opiniones de la mayoría. La referencia obvia que Al- Fārābi tiene en mente es la *República*. Puesto que la Ciudad Ideal es un espejo del orden universal, la *República* está vinculada con aquel otro diálogo en que se describe tal orden, es decir, el *Timeo*. En el gobierno de la Ciudad se instauran leyes que, a su vez, son reflejo de la armonía entre los seres.²³ De este modo, en las *Leyes* se establecen los modos de vida (*siyār*) virtuosos que han de observar los ciudadanos. Finalmente, hemos llegado al aspecto que nos interesa mostrar, a saber, la intersección entre lo teórico y lo práctico y cómo la única finalidad que persiguen ambas vías es alcanzar la felicidad. En el *Epinomis* se describe cómo ha de ser el gobernante. Quizá la cuestión más relevante y novedosa en esta última parte de la exposición es que Al-Fārābi piensa que, en cierto sentido, Platón ha desacreditado el método instructivo de Sócrates. La razón es la siguiente: el método filosófico está destinado sólo para unos cuantos. Como mostraremos más adelante, el gobernador, según Al- Fārābi debe tener en cuenta que no todos son filósofos. Por ello, hemos de resaltar el siguiente pasaje de *La filosofía de Platón*:

(...) Trasímaco era más hábil que Sócrates para formar el carácter de los jóvenes e instruir a la multitud; Sócrates sólo poseía la habilidad para llevar a cabo una investigación científica sobre la justicia y las virtudes (...), pero no poseía la habilidad para formar el carácter de los jóvenes y de la multitud; y el filósofo, el príncipe, y el legislador, debe ser capaz de usar ambos métodos: el método socrático con los

morir que seguir viviendo". Como observa Rafael Ramón Guerrero en la introducción a su traducción del *Fusul*, es posible que ésta sea una referencia autobiográfica (p. XX)

²³ Sobre este particular, véase el estudio de Joshua PARENS: *Metaphysics as Rhetoric*, Albany: State University of New York Press 1995, pp. 29-36, donde el autor aborda el tema de la armonía entre el orden natural y el político (principalmente en el *Sumario a las Leyes de Platón* de Al- Fārābi (*Talkhīs Nawāmīs Aflātun*), aunque hace referencia a otros textos), y se hace cargo de la discusión sobre la posibilidad de equiparar la ley natural con la razón. La conclusión, a final de cuentas, es negativa. Además, todo indica que Al- Fārābi no tiene en mente un funcionamiento mecánico de las acciones humanas.

elegidos (*khāṣṣah*), y el método de Trasímaco con los jóvenes y la multitud.²⁴

De este pasaje podemos inferir la importancia que tienen las técnicas argumentativas no demostrativas, como la retórica y la poética, en la educación.²⁵ Éstas son las que más convencen y disponen a la acción a cierto tipo de público (la mayoría). El filósofo no es un sujeto dispuesto a hablar sólo con otros filósofos. Y menos si se trata de un legislador, de un educador y, como en el caso del Islam, del fundador de un Estado religioso. Lo último que agrega Al-Fārābī es el puesto privilegiado del gobernante a partir de *Menexeno* y cómo Platón estudió los problemas políticos de su tiempo en las *Cartas*. Ésta última es una clara alusión a la responsabilidad que tiene el filósofo de reflexionar sobre su entorno político propio y, en el caso de Al-Fārābī, sobre el Estado islámico.

2. Las obligaciones del político

Ya es claro que la filosofía política de Al-Fārābī está fuertemente inspirada en el pensamiento platónico y también en el aristotélico. Ha de recordarse que Al-Fārābī piensa que existe continuidad entre ambos filósofos. Pero además, en su afán por llevar la filosofía antigua a su entorno, compagina algunos aspectos de su pensamiento político con la doctrina islámica. Ello implica la conciliación de una serie de planteamientos políticos con algunos otros religiosos. Al-Fārābī se inspiró en las *Leyes* de Platón. Es conocido que en este diálogo, Platón habla de una divinidad como causa última de las leyes y, por tanto, creer en las verdaderas divinidades es indispensable para lograr instaurar un buen régimen político.

²⁴ Al-FĀRĀBĪ: *La filosofía de Platón...*, 36, 22:1ss.

²⁵ Deborah Black ha tratado este asunto en no pocas ocasiones. En el ensayo sobre Al-Fārābī que se incluye en *History of Islamic Philosophy* (editado por Seyyed Hossein NASR y Oliver LEAMAN, Londres: Routledge 2001, pp. 178-197), BLACK hace ver cómo el filósofo legislador está obligado a contar con habilidades como la retórica, la poética y la imaginativa, de las cuales se vale para dar a conocer su filosofía al gran público.

La filosofía de Al- Fārābi es eminentemente política. Su planteamiento es peculiar en el contexto islámico, pues ante una sociedad creyente como la musulmana, en donde se habla de una ley revelada, Al- Fārābi defiende una ley procedente de la razón. Esto no quiere decir que haya sido un ateo o un religioso revolucionario. Su pretensión es presentar dos caminos igualmente válidos para alcanzar la felicidad: la filosofía y la religión. La filosofía es superior porque conduce a la verdad por una vía demostrativa. En cambio, la religión, aunque conduce también a la verdad, se vale de una vía inferior, los símbolos y la imaginación:

De dos modos pueden conocer estas cosas [la felicidad a la que conduce el Estado Ideal]: o imprimiéndose ellas en el alma como ellas son en sí o imprimiéndose en el alma mediante analogías y semejanzas en cuanto que se produce en el alma una imagen que las representa. Los sabios de los Estados Modelo son los que conocen estas cosas mediante demostraciones apodícticas y mediante la perspicacia de sus almas; a estos siguen los que conocen estas cosas, como se dan en la perspicacia de los sabios a quienes siguen, a quienes creen y en quienes confían. Los demás las conocen por las imágenes que las representan, porque en su espíritu carecen de disposición para entender las cosas en sí mismas o porque no puede más su naturaleza, o porque tal es su costumbre de conocer. Ambas especies de conocimiento son aceptables; pero la de los sabios es sin duda mejor. Entre los que conocen las cosas por las imágenes que las representan, unos se sirven de imágenes muy próximas a las cosas mismas, otros de imágenes un poco más remotas, otros de imágenes muy remotas y otros finalmente de imágenes enteramente lejanas.²⁶

Esta referencia es importante porque nos permite reconocer ya la validez que tienen las vías de conocimiento que recurren a las imágenes, tal como sucede con la poesía. Este arte argumentativo se caracteriza por recurrir a unas premisas imaginarias. En la filosofía

²⁶ Al- FĀRĀBĪ: *La ciudad ideal...*, p. 110.

farabiana aparece un silogismo poético. Más adelante, haremos notar cómo éste es muy útil para la religión. Ésta, en efecto, utiliza recursos propios de la dialéctica, la retórica y la poética para conducir a las masas hacia la felicidad. Al- Fārābi, como Aristóteles, admite que los argumentos demostrativos no son para todos, puesto que algunos son más receptivos ante las sugerencias imaginativas y no son tan capaces para asimilar las conclusiones por vía demostrativa.

Una vez establecida esta distinción entre la filosofía y la religión, ha de hacerse notar que los sabios del Estado Modelo son los filósofos, es decir, quienes utilizan demostraciones apodícticas. Las obras políticas más importantes de Al- Fārābi, como habíamos adelantado, son *La ciudad ideal* u *Opiniones de los habitantes de la ciudad virtuosa*, *Libro del gobierno político*, el *Libro de la religión* y *Los artículos de ciencia política*. No pretendemos ofrecer una amplia exposición sobre cada uno de estos tratados. Nos interesa resaltar algunos párrafos en donde se muestra la idea nuclear de la filosofía política farabiana, a saber, la felicidad. Nótese que ésta es la misma idea directriz que en el apartado anterior constituye, según Al- Fārābi, la unidad de la filosofía platónica. En los dos siguientes incisos explicamos el interés del político en encauzar a los ciudadanos hacia la felicidad, utilizando dos obras, el *Libro de la Política* y *El camino de la felicidad*.

2.1 Política y felicidad

En el *Libro de la Política*, Al- Fārābi comienza por enunciar los seis principios que constituyen los cuerpos y sus accidentes. Éstos son: la Causa Primera, las causas segundas, el Intelecto Agente, el alma, la forma y la materia. Los tres primeros no son cuerpos ni están en los cuerpos; los tres últimos tampoco son cuerpos, pero sí están en los cuerpos. Al- Fārābi explica que el número de los cuerpos es el mismo: el cuerpo celeste, el animal racional, el irracional, las plantas, los minerales y los cuatro elementos. En la cosmología farabiana así es como se compone el universo.

Si establecemos el modo en que los seis principios se relacionan entre sí, descubriremos las influencias platónico aristotélicas de Al-Fārābi. La Causa Primera es Dios —causa próxima de la existencia, de las causas segundas y del intelecto agente. Las causas segundas son algo ambiguas y no nos compete estudiarlas aquí. Baste con decir que son la causa de la existencia de los cuerpos celestes.²⁷ El papel del intelecto agente sí resulta indispensable en el desarrollo de nuestro tópico: “La función propia del intelecto agente es ocuparse del animal racional y procurar que alcance el más elevado grado de perfección que le cabe lograr al hombre: la felicidad suprema”.²⁸

La felicidad es el tema capital y en donde se concentran la filosofía, la ciencia política y la religión como saberes unificados. Para Al-Fārābi, estos tres saberes nos presentan planteamientos teóricos y prácticos. Esto quiere decir que el filósofo político no se conforma con conocer la esencia de la felicidad. Está obligado a conocer las opiniones y acciones que pueden darse en torno a ella. En este sentido, como sucede en la filosofía política de Platón, la labor del gobernante es múltiple: legisla; establece los parámetros que orientan la vida de los ciudadanos; los persuade sobre las acciones virtuosas que conducen a la felicidad; y, además, es un filósofo especulativo que, por ende, conoce los primeros principios. En este sentido, la filosofía farabiana establece la integración absoluta de la teoría y la práctica. Al-Fārābi se refiere a esta cuestión:

La felicidad solamente se alcanza al desaparecer los males, no sólo los voluntarios, sino también los naturales, de las

²⁷ La más elevada de las causas segundas, según Al-Fārābi, es la que posibilita la existencia del cielo primero. Quizá lo más desconcertante es que Al-Fārābi nos diga que en realidad las causas segundas son “seres espirituales”, “ángeles” y otros términos semejantes. Como hace notar Rafael Ramón Guerrero, Al-Fārābi transforma los seres divinos de la metafísica griega en los ángeles coránicos. Y, en efecto, esta tergiversación también aparece en algunos filósofos cristianos. El profesor Ramón Guerrero señala que se trata de una tradición iniciada por Filón de Alejandría, quien identificó las ideas platónicas y los *logoi* estoicos con los ángeles. También se refiere a Dante).

²⁸ AL-FĀRĀBI: *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya...*, p. 7.

ciudades y de las nociones, y cuando ellas adquieren todos los bienes naturales y voluntarios. La función del gobernante de la ciudad, que es el rey, consiste en gobernar las ciudades de tal modo que se vinculen y coordinen unas partes con otras y se ordenen en grados por los que los ciudadanos cooperen mutuamente para rechazar los males y adquirir los bienes. Consiste también en examinar todo lo que dan los cuerpos celestes, lo que sea útil o conveniente de alguna manera o beneficioso en cierta manera para alcanzar la felicidad, para conservarlo y acrecentarlo, y lo que sea nocivo, para esforzarse en convertirlo en algo útil, y lo que no pueda convertirse en eso, para aniquilarlo o reducirlo. En resumen, ha de tratar de aniquilar todos los males y consolidar todos los bienes.²⁹

El hombre de Estado debe ser, entonces, un agente ético. Esto no significa que atienda exclusivamente a la acción. Ésta supone el conocimiento del bien y del mal, de lo útil, lo conveniente y cualquier otra cosa que sea un medio para alcanzar la felicidad. En resumen, el filosófico gobernante establece marcos de acción para que los ciudadanos sepan cuáles comportamientos son los más apropiados. Su interés primordial es la acción humana vista a través de los primeros principios.

2.2 El camino de la felicidad

La comprensión farabiana de la felicidad no se limita a las notorias influencias de la *República* y las *Leyes*. *El camino de la felicidad* es un libro de ética filosófica inspirado en la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles.³⁰ Al parecer, los filósofos árabes conocieron las éticas de Aristóteles, aunque la que más influyó fue la *Nicomáquea*. En ésta se encontraba una concepción distinta de la ética. Esto quiere decir que frente a la ética religiosa del Corán, en la *Nicomáquea* hallaban una investigación sobre la esencia de la felicidad y la posibilidad de

²⁹ Al-FARĀBĪ: *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya...*, p. 53.

³⁰ Cf. Al-FARĀBĪ: *El camino de la felicidad...*, en la introducción de Rafael Ramón Guerrero, p. 27ss.

alcanzarla dentro de la sociedad. No obstante, ambas vías son válidas. Al- Fārābi acepta la iniciativa aristotélica de considerar la ética como una parte de la política.

La filosofía política se divide en dos clases: la primera es aquella por la que se adquiere el conocimiento de las acciones bellas, los hábitos morales de los que proceden las acciones bellas y la capacidad de adquirirlos, por lo que las acciones bellas se convierten en adquisición para nosotros. Ésta se llama ética. La segunda comprende el conocimiento de aquellas cosas por las que los habitantes de las ciudades alcanzan las cosas bellas y la capacidad de adquirirlas y conservarlas para ellos. Ésta se llama filosofía política [*al-falsafa al-siyāsa*] y ciencia política. Éstas son todas las partes de la filosofía.³¹

Al- Fārābi insiste, además, en una idea que también aparece en varias de sus obras políticas: el mejor régimen político es capaz de garantizar a los ciudadanos la excelencia o virtud humana. Éste es el camino hacia la felicidad. Aunque la felicidad es un tema ético-político, para Al- Fārābi también es un asunto metafísico. En el Islam la felicidad consiste en la dicha del Paraíso. Pero en la ética filosófica se habla de una felicidad vinculada con la Política, a la que aspira cualquier ser humano y que radica en el cultivo de las virtudes morales e intelectuales en la sociedad.

Resulta complejo determinar la naturaleza de la felicidad. Algunas veces aparece como un tópico meramente teórico, otras puramente político y, otras más, teórico y político a la vez. En el caso de Al- Fārābi la propuesta es semejante a la aristotélica: sólo la filosofía puede acercarnos a la felicidad porque es el arte que nos permite comprender el vínculo entre lo especulativo y lo práctico. Tal concepción es oportuna: aunque la filosofía es eminentemente especulativa, un filósofo no puede desentenderse de la vida práctica. Por tanto, la Ciencia Política es primordial para todo filósofo.

³¹ Al- FARĀBI: *El camino de la felicidad...*, (225), p. 68.

La felicidad es el objeto primario de la Ciencia Política. Se ocupa de las acciones, los modos de vivir y las cualidades morales, los hábitos y las costumbres, y del conocimiento de todas aquellas cosas que permitan alcanzar la felicidad mediante la asociación política. Al igual que Aristóteles, Al- Fārābi considera que no puede alcanzarse la felicidad al margen de la vida social. Para ser una ciudad excelente, cada habitante deberá colaborar en aquello que contribuya a conseguir la felicidad verdadera, haciendo uso de su libertad y su voluntad.

3. Política y religión en el platonismo de Al- Fārābi

El artículo quinto del *Catálogo de las ciencias (Iḥṣā' al-'ulūm)* versa sobre la Ciencia Política, el Derecho y la Teología.³² Estos tres saberes forman parte de la Filosofía. La tercera de estas ciencias, *kalām*, nos permite entender el modo en que los islámicos comprendían la religión, aunque, en efecto, no han de confundirse la religión y la teología. La *kalām*, en tanto que ciencia filosófica, es un saber demostrativo. Mientras que el hombre religioso acepta los preceptos teóricos y prácticos que han sido revelados, el teólogo demuestra tales preceptos. En ambos casos, el orden teórico conduce a una práctica específica. El Corán enuncia algunas consideraciones teóricas —por ejemplo, “no hay otro Dios que Alá y su profeta es Mahoma”— determinantes para la acción: hay un único Dios y quien lo acepta de ese modo, actúa conforme a los parámetros que establece el Libro. El teólogo también plantea una serie de aspectos teóricos como, por ejemplo, la existencia de un solo Dios. Sin embargo, en un asunto como éste arriesga una especulación filosófica y, aunque pretende demostrar, conoce de antemano la conclusión que persigue. Ésta también determina el comportamiento de quien haya asumido tal demostración. En palabras de Al- Fārābi:

La religión virtuosa se asemeja a la filosofía. Pues así como la filosofía es teórica y práctica —siendo la teórica y reflexiva aquella que, cuando es conocida por el hombre, no

³² Cf. AL- FĀRĀBĪ: *Catálogo de las Ciencias*, versión trilingüe (castellano, árabe y latín) de Ángel González Palencia, Madrid: Granada 1953, p. 67ss.

puede ponerla en práctica y siendo la práctica aquella que, cuando es conocida por el hombre, puede ponerla en práctica—, así también es la religión. En la religión, la parte práctica es aquella cuyos universales están en la filosofía práctica; es decir, en la religión la parte práctica está constituida por aquellos universales que han sido determinados por medio de unas reglas que los delimitan, y lo que ha sido delimitado por reglas es más particular que lo que no está sujeto por reglas, como, por ejemplo, nuestra expresión: ‘el hombre escribiente’, que es más particular que esta otra: ‘el hombre’. Por tanto, todas las leyes religiosas virtuosas caen bajo los universales de la filosofía práctica. Y las demostraciones de las opiniones teóricas que hay en la religión pertenecen a la filosofía teórica, pero en la religión son aceptadas sin demostración.³³

Al hablar de la Teología, Al- Fārābī distingue en el *Catálogo*, entre los dogmas y las acciones. Los dogmas serían las afirmaciones referidas a Dios; las acciones serían los actos con los que se honra a Dios. Una vez establecida esta distinción, escribe Al- Fārābī: “El arte del *kalām* [teología escolástica] es una propiedad por la cual el hombre puede defender los dogmas y actos arriba mencionados, exigidos por el fundador de la religión, y condenar todo lo que se oponga a ellos por medio de razonamientos”.³⁴

La Teología estudia los dogmas y las acciones dispuestas por el fundador de una religión. Se distinguen dos modos de comprensión de esas dos propiedades de la religión: por una parte, la del alfaquí, es decir, el creyente que las acepta sin examinarlas y las considera principios de los que se deducen las obligaciones de la religión; por otra, el *mutakallim* o teólogo, quien defiende los principios en los que cree el alfaquí sin deducir algo más allá de ellos. Puede darse que al mismo tiempo una persona sea alfaquí y *mutakallim*. Enseguida, Al- Fārābī plantea una problemática también conocida en

³³ AL- FĀRĀBĪ: *Kitāb al- Milla...*, p. 78.

³⁴ AL- FĀRĀBĪ: *Catálogo de las Ciencias...*, p. 73.

el pensamiento cristiano, a saber, el conflicto entre los dogmas y la razón:

(...) algunos *mutakallims* opinan que la religión debe ser defendida, diciendo que los dogmas de las religiones y todos los preceptos de ellas no es posible que se sometan a crítica mediante las ideas, opiniones y razonamientos humanos, puesto que son de un grado superior a ellas, ya que están tomados de una causa divina y en ellos hay misterios divinos que la razón humana, por su debilidad, es incapaz de percibir y alcanzar.³⁵

Líneas arriba explicábamos cómo Al- Fārābi creyó en la superioridad de la filosofía respecto de la religión, pero no restó importancia a ésta última y, al contrario, estudió el modo de establecer posibilidades argumentativas capaces de dar crédito a la revelación religiosa.³⁶ La filosofía demuestra los primeros principios desde la razón; la religión muestra los primeros principios con un discurso distinto en el cual se recurre a las imágenes poéticas. Los discursos no pueden ser todos demostrativos: “(...) si fuese así, los hombres confiarían en su inteligencia y no tendrían necesidad de la profecía ni de la revelación, pero tampoco ejercerían en ellos estas dos cosas efecto alguno”.³⁷

El filósofo legislador es conocedor de la Ciencia Política y también de la religión y, en cada caso, busca el discurso procedente para que los ciudadanos se acerquen a la verdad, puesto que:

³⁵ Al- FĀRĀBI: *Catálogo de las Ciencias...*, p. 74.

³⁶ Numerosos estudios se ocupan de esta relación entre filosofía y religión en Al- Fārābi. Entre otros, podemos citar el de Hans DAIBER: “Political philosophy”, donde afirma que, a través de la religión, la filosofía alcanza su máxima realización, convirtiéndose en prudencia práctica que conduce a la felicidad suprema (en *History of Islamic Philosophy*, pp. 848-850). A renglón seguido, Daiber se hace cargo del importante papel que juega la imaginación en el discurso del filósofo, que es a la vez profeta y legislador. La religión, dice Daiber, es la forma en la que aparece la filosofía en su vertiente práctica.

³⁷ Al- FĀRĀBI: *Catálogo de las Ciencias...*, p. 74.

En resumen, [la Ciencia Política expone] que [el filósofo] debe imitar a Dios y seguir las huellas de la dirección del que rige el universo cuando da a las diferentes clases de seres los dones naturales, naturaleza y disposiciones propias que les ha establecido y en las que se asientan, al organizar por ello sus asuntos, a fin de que se perfeccionen los bienes naturales en cada una de las clases de los universos según su grado y en la totalidad de los seres existentes. [El filósofo] ha de establecer también en las ciudades y naciones cosas similares a éstas, pertenecientes a las artes, disposiciones y hábitos voluntarios, a fin de que se realicen completamente los bienes voluntarios en cada una de las ciudades y naciones según su grado y merecimiento, para que por razón de ello las comunidades de las naciones y ciudades lleguen a la felicidad en esta vida y en la vida futura.

Por razón de esto se sigue necesariamente también que el gobernante primero de la ciudad virtuosa ha de conocer la filosofía teórica de manera completa, porque sólo desde ella puede ocuparse de aquella organización que Dios Altísimo ha establecido en el universo, de manera que pueda imitarlo. Además, resulta claro que todo esto no se puede realizar a menos que haya en las ciudades una religión común por la que estén unidas sus opiniones, creencias y acciones y por la que sus grupos adquieran armonía, vinculación, estructura, mutua ayuda y cooperación por medio de las acciones de ellos, a fin de que consigan el objetivo buscado, que es la felicidad última.³⁸

La última parte de este fragmento es relevante porque ahí se destaca la consideración de un Estado religioso. El Islam no se entiende al margen de un entorno en donde la política y la religión no sean una misma cosa y, de hecho, la unidad entre ambos contribuye a la cohesión social o, en otros términos, se trata de una sociedad de valores compartidos. La existencia de una religión común facilita la labor del filósofo- gobernante.

³⁸ AL- FARĀBĪ: *Kitāb al- Milla...*, pp. 92-93.

4. Discurso político-religioso y acciones humanas

En los apartados anteriores hemos descrito la concepción farabiana de la Ciencia Política y su objeto primordial, a saber, la felicidad. En síntesis, el filósofo gobernante tiene como obligación principal la conducción de los ciudadanos a la felicidad. Para ello, puede valerse de dos discursos distintos, el filosófico o demostrativo (el que utiliza para conocer él mismo los primeros principios) y el religioso (el que utiliza para dirigir a la mayoría). En el *Libro de la Religión*, Al-Fārābī habla del discurso religioso en los siguientes términos:

Puesto que la dialéctica proporciona una poderosa opinión allí donde las demostraciones proporcionan certeza, o en la mayoría de los casos, y la retórica produce persuasión en la mayoría de los casos en que no hay demostración ni tampoco consideración dialéctica, y puesto que la religión virtuosa no es sólo para los filósofos ni para aquellos cuya situación es comprender filosóficamente lo que se dice, sino que la mayoría de aquellos a quienes se les da a conocer y se les hace comprender las opiniones de la religión y aceptan sus acciones no están en aquella situación —sea por naturaleza, sea porque se han despreocupado de ello—, no siendo de aquellos que no comprenden las opiniones generalmente conocidas o los argumentos persuasivos, entonces, por esa razón, la dialéctica y la retórica son de gran utilidad para que por medio de ellas las opiniones de la religión entre los ciudadanos sean confirmadas, asistidas, defendidas y consolidadas firmemente en sus almas, y para que por medio de ellas esas opiniones sean auxiliadas cuando se presente quien quiera inducir a error y a equivocación a sus habitantes por medio de la palabra y oponerse encarnizadamente a ellas.³⁹

El discurso religioso se caracteriza por su función persuasiva. Busca crear convicciones que una vez asentadas, resultan determinantes al momento de actuar. En otras palabras, de una

³⁹ Al-FĀRĀBĪ: *Kitāb al-Milla...*, pp. 78-79.

convicción religiosa A, se sigue un acto determinado por esa creencia. Por ejemplo, en el *Eutifrón* se discute si de la creencia en los dioses se justifica un acto determinado A ó B. Es decir, Sócrates cuestiona a su interlocutor y la disyuntiva es si acusar ante el juez al padre que ha cometido un crimen es una acción que agrada a los dioses o no, si es pío o impío. No encontraremos una respuesta definitiva en el diálogo. Éste, como muchos otros, es un ejercicio dialéctico en donde dos interlocutores debaten tratando de encontrar una demostración convincente. En caso de conseguir tal demostración, el argumentador socrático estaría en condiciones de persuadir. Si, tal como sucede en el caso de una religión revelada como el Islam, un sujeto X es poseedor de convicciones que le permiten proponer marcos de acción, entonces, puede persuadir a que un sujeto Y actúe de un modo determinado.

La función del retórico es persuadir a través de bellas elocuciones que muestran la conveniencia de actuar de tal o cual modo. No obstante, no recurre a una técnica demostrativa. Así sucede con el discurso religioso: para consolidar las creencias hace falta recurrir a un discurso muy versátil, es decir, uno capaz de intercalar estilos argumentativos diversos como la dialéctica, la retórica y, habría que agregar, el discurso poético descrito en *Fuṣūl al-Madani*.⁴⁰ Este uso discursivo es, en efecto, la ventaja de Trasímaco sobre Sócrates. Recuértese que el método filosófico y aquél otro que pretende moldear el carácter de los ciudadanos son complementarios, tal como se establece al final de *La filosofía de Platón*.

En las líneas precedentes podemos distinguir de dos maneras la presencia de Platón: por una parte, a través de los comentarios de Al-

⁴⁰ En *Fusul al Madani* 55 se lee: "La excelencia en poder evocar imágenes [es decir, la poética] es empleada en lo que causa indignación y satisfacción, miedo y confianza, en lo que aplaca o endurece el alma, y en las restantes afecciones del alma. Con la excelencia en poder evocar imágenes se pretende inducir al hombre a aceptar algo y a ir hacia ello, aunque su conocimiento de eso precise de lo contrario de lo que se le ha evocado en su imaginación. La mayoría de los hombres sólo aman y odian algo, sólo lo eligen y lo rechazan, por la imaginación, no por la deliberación, sea porque carecen de deliberación por naturaleza o porque la han rechazado en sus asuntos".

Farabi a los diálogos; por otra, en la concreción de una filosofía política marcadamente platónica. Aquí hemos señalado solamente las observaciones directas sobre los textos platónicos. Una tarea aparte, ardua, sería distinguir la serie de ideas heredadas de los neoplatónicos y los alejandrinos. Eso implica otra investigación. Lo que hemos querido resaltar es cómo la labor del filósofo gobernante exige una doble vertiente —teórica y práctica— que lo vuelven un personaje con responsabilidades incluso pedagógicas. Ha de subrayarse que la ciencia más importante para la perfección del ser humano es la Política, eso sí, compenetrada con la investigación metafísica. No creemos que Al-Fārābi intente alguna subordinación entre estos saberes. En otras palabras, no es que la Política se subordine a la Metafísica ni a la inversa, sino que el Político es un Metafísico, un filósofo.

Desde una perspectiva, digamos, ascendente, el filósofo gobernante es un conocedor de las ciencias. Así aparece en el *Catálogo de las Ciencias*. Sin embargo, desde el punto de vista instructivo o pedagógico, no puede permanecer en la especulación pura. Por ello, también debe poseer una serie de artes argumentativas —dialéctica, retórica y poética— que le faciliten su labor. Un aspecto que hemos intentado delinear a lo largo de estas páginas es el modo como interviene la religión en el modelo político de Al-Fārābi. Es verdad que parte de su filosofía política devela un logos islámico. Aun así, creemos que Al-Fārābi no pretende diseñar una pauta exclusiva para el Estado islámico, sino que busca establecer paradigmas que sean funcionales en otros entornos. *El camino de la felicidad* es un ejemplo de sus pretensiones paradójicamente modernas. Al-Fārābi no cree que el Estado islámico sea el único posible, pero tampoco cree que deba existir un Estado ateo. Defiende la necesidad de una religión monoteísta vinculada a los principios estatales. En su doble vertiente —religiosa y política—, estos principios son determinantes de las acciones humanas.

Si bien la filosofía política farabiana resulta inadmisibles para los defensores de las sociedades abiertas, en ella encontramos notables aportaciones en varios órdenes. En primer lugar, su trabajo es uno de los primeros testimonios que tenemos sobre la recepción árabe del

pensamiento griego —en este caso, de Platón—, donde sobresalen las reflexiones y contribuciones del propio Al- Fārābi. Esta recepción logró nutrir y ampliar los márgenes conceptuales del mundo árabe al ponerlo en contacto con una cultura distinta. Al- Fārābi es consciente de las ventajas filosóficas —y, por ende (como se ha dicho hasta la saciedad), también prácticas— que trae consigo la asimilación del pensamiento griego. Los textos que aquí hemos presentado son muestra de ello. Al mismo tiempo, su obra es un importante documento para comprender la constitución de los Estados islámicos, los principios ideológicos sobre los que se fundan y el papel que desempeñan las diversas estrategias discursivas en este marco.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.