

 V Sección

Filosofía política y ética

La ciudad ideal de Al- Farabi.

El nacimiento de la filosofía política en el islam

Zidane Zeraoui
Tecnológico de Monterrey, México
zeraoui@tec.mx
<https://orcid.org/0000-0001-8121-8455>

Recibido: 30 de abril de 2020

Aceptado: 19 de mayo de 2020

Resumen: Al Farabi reintrodujo en el pensamiento islámico del siglo X, la filosofía de Platón y Aristóteles, demostrando que era la única apta para explicar el desafío de las religiones reveladas al pensamiento filosófico

Se puede decir que la filosofía de al-Farabi parece ser el resultado de una reflexión realizada a partir de la filosofía griega, que tiene la intención de ser aplicada a la realidad vivida. Su pensamiento se nos muestra como un intento de introducir una consideración racional de la realidad en una sociedad estrictamente religiosa como la musulmana.

Al-Farabi no solamente logró introducir a la filosofía griega en el mundo islámico, sino que integró el pensamiento político a la sociedad musulmana. Trata de lograr una síntesis entre la profecía y la reflexión filosófica.

Palabras Clave: Al Farabi; Aristóteles; Platón; Islam; filosofía

The ideal city of Al- Farabi. The Birth of Political Philosophy in Islam

Abstract: Al Farabi reintroduced the philosophy of Plato and Aristotle into 10 th century Islamic thought, proving that is was the only one capable of explaining the challenge of revealed religions to philosophical thought.

It can be said that al-Farabi's philosophy seems to be the result of a reflection made from Greek philosophy, which is intended to be applied to lived reality. His thought





is shown to us as an attempt to introduce a rational consideration of reality in a strictly religious society like the Muslim.

Al-Farabi not only managed to introduce Greek philosophy to the Islamic world, but he integrated political thought into Muslim society. Try to achieve a synthesis between prophecy and philosophical reflection.

Keywords: Al Farabi; Aristóteles; Platón; Islam; philosophy

Al Farabi no es un caso aislado del pensamiento islámico. Si sitúa dentro de la gran tradición filosófica del islam medieval con Al-Kindi, Avicena, Averroes, Ibn Jaldún, etcétera. Aunque la gran mayoría de ellos se han inspirado de las obras griegas, en particular de Aristóteles¹ y de Platón, lograron insertar los aportes helénicos a la realidad del mundo musulmán, enriqueciendo la filosofía anterior². Los temas de los debates filosóficos en el islam de los primeros siglos serán retomados solamente hasta la ilustración en Europa o como en el caso de Ibn Jaldún hasta el siglo XIX con Engels y Marx.

Aunque el mundo islámico haya tenido una larga lista de pensadores durante esta época, Al Farabi destaca entre todos ellos. “Inclusive para pensadores de la talla de Avicena y Averroes, (fue) el equivalente de Platón o de Aristóteles”³.

¹ Dentro de esta línea de relacionar los autores griegos y los filósofos árabes tenemos por ejemplo: Abed, Shukri. *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi*, University of New York Press, 1990 o Mahdi, Muhsin. *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Nueva York, Ithaca Press, 1969.

² Para este debate de la aportación del islam al pensamiento filosófico cfr. Abed Yabri, Mohamed. *El legado filosófico árabe. Al Farabi, Avicena, Averroes, Avempace, Ibn Jaldún*, (traducción del árabe, notas e índice de Manuel C. Fera García), Editorial Debate, 1998. “Esta obra ofrece un nuevo acercamiento a la tradición filosófica árabe realizado desde su propio interior. Se trata de un enfoque que busca responder tanto a las condiciones científicas actuales como a las inquietudes ideológicas, surgidas del renacimiento nacionalista de fines del XIX y que han promovido la recuperación del legado árabe. Se parte de la premisa de que la filosofía árabe no consiste, como la griega o europea moderna y contemporánea, en una reinterpretación incesantemente renovada de su propia historia, sino en un conjunto de interpretaciones, independientes entre sí, de otra filosofía, la griega; interpretaciones que subordinaron un mismo material cognitivo a fines ideológicos diferentes e incluso divergentes”.

³ Devictor, Agnés “La cité vertueuse d’Alfarabi” en *Le Monde des livres*, 26 de enero de 2001.





Al Farabi reintrodujo en el pensamiento islámico del siglo X, la filosofía de Platón y Aristóteles, demostrando que era la única apta para explicar el desafío de las religiones reveladas al pensamiento filosófico. El discípulo de la escuela de Alejandría, considerado como el fundador de la filosofía política islámica, fue poco valorizado en el mundo occidental durante siglos⁴. Así, para él, la filosofía es superior a la religión, pero no niega la importancia de esta última. La religión es una representación simbólica de la verdad que permite al profeta utilizarla para “dar a conocer a las gentes los principios de los seres y la felicidad”⁵. Estamos lejos de una idealización del espacio religioso que es visto como un elemento práctico y útil para la gobernanza. La religión “consiste en opiniones y acciones determinadas y delimitadas por reglas que promulga para una comunidad su gobernante primero; por el uso que éste haga de ellas, él intenta obtener, para ella o por medio de ella, un determinado objetivo que es suyo”⁶. La visión de al-Farabi de la religión, que tiene una importancia menor a la filosofía, según él, es utilitaria. El buen gobierno uso adecuadamente los principios religiosos para educar a su pueblo, mientras que un gobernante ignorante promulga leyes que conllevan a no lograr la felicidad última. Solamente el gobierno virtuoso logra plenamente la realización de los ideales de la sociedad.

Las concepciones griegas del bien y del mal, de la virtud y del vicio, de lo público y de lo privado fueron trastornadas por el surgimiento de las religiones reveladas, en particular del islam por su visión de la sociedad regida por las leyes divinas. Sobre las grandes preguntas de la vida política, los teólogos y los juristas fueron

⁴ Muhsin Mahdi ha consagrado años de investigación para hacer conocer las obras de este erudito filósofo del islam. Cfr. Mahdi, Muhsin. *La fondation de la philosophie politique en islam. La cité vertueuse d'Alfarabi*, París, Ed. Flammarion, 2000. En la primera parte de la obra, sitúa a Al Farabi en su contexto histórico y filosófico, para luego comentar su obra política y filosófica en particular *La Ciudad virtuosa*. En la última parte, presenta la lectura de Platón y Aristóteles por Al Farabi mismo, para concluir sobre la influencia del pensador islámico en la filosofía judía elaborada por Maimónides en el siglo XII así como en el pensamiento occidental cristiano desarrollado por Santo Tomás en el siglo XIII.

⁵ Guerrero, Rafael Ramón. *Filosofías árabe y judía*, Madrid, Ed, Síntesis, 2001, p. 115.

⁶ Abû Nasr al-Farabi. *Obras filosóficas y políticas*, edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero, Madrid, Ed. Trotta, 2008, p. 135.



indiferentes y no podían resolver el dilema entre comunidad política (gobernada por leyes humanas) y comunidad islámica ordenada según la revelación divina. Tampoco la teología podía responder a la existencia de una multitud de sistemas políticos incluso nacidos de una misma religión.

Muchos filósofos del primer periodo del islam habían planteado problemas similares, pero enfocándose sobre el individuo y no la colectividad. Con el desarrollo de la filosofía política, al-Farabi podía responder a estos dilemas. “Tenía que regresar a los fundamentos de la investigación filosófica para introducir la política en el pensamiento islámico y atraer la filosofía clásica hacia el islam”⁷. La filosofía política permitía reintroducir “el espíritu filantrópico de la filosofía” según Muhsen Mahdi, privilegiando el análisis del lugar que ocupa el hombre en la ciudad, en la nación o en la comunidad religiosa, enfoque que permitía reforzar lo público sobre lo privado, el colectivo sobre el individual.

Según Muhsen Mahdi “a lo largo de los diez siglos que separan Cícero de al-Farabi, ninguna filosofía importante logró acercarse a la filosofía política, como tampoco insertar en su seno una posición dominante, central y decisiva a la filosofía política”⁸ como lo logró el Segundo Maestro.

1. El Magíster secundus.

El **Magíster secundus** (el segundo maestro) de la Edad Media (Aristóteles fue designado el **Magíster primus**) conocido como al-Farabi⁹ nació en el pequeño

⁷ Devictor, Agnés. Op. Cit.

⁸ Mahdi, Muhsen. *La fondation de la philosophie politique en el islam...* Op. Cit.

⁹ Para tener una visión más completa de la vida de Al Farabi se recomienda el ensayo muy conciso de Cruz Hernández, Miguel “Al Farabi”, en *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana*, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid, 1957, tomo 1, págs. 73-104. Para entender el pensamiento de Al Farabi cfr. Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect - Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, University of California Press, Los Angeles, 1992.



pueblo de Wasij¹⁰ cerca de la ciudad de Farab en Transoxiana, en el 870¹¹ (y murió en 950 a la edad de 80 años) como Abu Nasr Mohammad Ibn Mohammad Ibn Tarjan Ibn Uzalagh Al Farabi. Sus padres eran persas emigrados en el Turkestán histórico (hoy dividido entre Turkmenistán, Kazajistán y Uzbekistán). La actual República de Kazajistán reconoce en al-Farabi su mayor gloria histórica: la Universidad Nacional del Estado Kazajo lleva su nombre y desde 1993 los billetes de más de 200 tenges (moneda nacional kazaja) muestran su supuesto retrato, aunque la ciudad natal de Al-Farabi, se encuentra hoy día en Uzbekistán.

Al-Farabi, hijo de un general, completó sus estudios en Farab y luego en Bujara para después trasladarse a Bagdad para su ciclo superior. Logró dominar varios campos del pensamiento así como de la tecnología. Viajero incansable, recorrió varias partes del mundo islámico, en particular Damasco y Egipto, pero regresaba regularmente a Aleppo, Siria, a la corte de Seif Ad-Dawla, con el cual logró tejer una fuerte amistad. Es precisamente en esta ciudad que su fama rebasó las fronteras del mundo islámico.

En un primer tiempo, trabajó como **qadi** (juez islámico), pero posteriormente se dedicó exclusivamente a la docencia, encontrando su verdadera vocación. Al-Farabi hizo aportaciones importantes a la ciencia, la filosofía, la lógica, la sociología, la medicina, las matemáticas e inclusive en la música (*Kitab al-musiqa* o El libro de la música¹²), pero su mayor aporte sigue siendo su filosofía política.

¹⁰ Tomado de “Al Farabi” en www.alahram.org, revisado el 20 de enero de 2020.

¹¹ Mahdi, Muhsin. *La fondation de la philosophie politique en Islam*. Op. Cit. da la fecha de 870 mientras que Corbin, Henry. *Histoire de philosophie islamique*, París, Ed. Gallimard, 1986, menciona la fecha de 872. Inclusive otros autores hacen referencia al año 864. Cfr. Bushmiller, Paul M. “Argument of Alfarabi’s Book of Religion” in Internet tomado el 07 de noviembre de 2018.

¹² En música, Al Farabi se ha destacado primero como un teórico y ha escrito varios ensayos sobre teoría musical. Además ha construido varios instrumentos o ha mejorado el sonido de los existentes. Finalmente fue un artista en sí mismo y sabía tocar varios instrumentos.





Al-Farabi viajó toda su vida de país a país buscando el contacto con los filósofos y los hombres sabios de su tiempo para aprender más sobre los secretos de la naturaleza. “Ningún peligro lo desmotivó; nada pude hacer cambiar su búsqueda. Muchos soberanos trataron de retenerlo dentro de sus cortes, pero siempre se rehusó a descansar hasta descubrir el gran objeto de su vida: el arte de preservarla por siglos y el arte de hacer oro hasta donde se requería. Esta manera de vivir, al final, le fue fatal. Estuvo un día en La Meca, no tanto por razones religiosas, sino filosóficas, cuando a su regreso a través de Siria, se paró en la corte del sultán Seif ed-Dawla quien era reconocido como el protector de las ciencias. Se presentó con sus atuendos de viaje frente al monarca y a su corte y sin invitación, se sentó sobre el sofá, al lado del Príncipe. Los cortesanos y los hombres sabios se indignaron y el Sultán, que no conocía el intruso, estaba tentado de seguir el ejemplo de su gente. Se volteó hacia sus oficiales y les ordenó expulsar al presuntuoso extranjero del cuarto. Pero, Al-Farabi, sin moverse, les pidió que quitaran sus manos de encima y con toda calma se volteó hacia el Príncipe diciéndole que no sabía quien era su invitado sino lo hubiera tratado con todos los honores, no con violencia. El Sultán, al contrario de la reacción que muchos monarcas hubieran tenido, admiró su sangre fría y le pidió que se acercara aún más a su sofá entablando una larga conversación sobre ciencia y filosofía divina. Toda la corte quedó maravillada con el extranjero”.¹³ Esta anécdota sobre el autor muestra varios puntos: la ilustración de varios monarcas como Seif ed-Dawla y el carácter enciclopédico de al-Farabi que causa admiración entre su público.

De hecho, después de responder a todas las preguntas sobre filosofía que se le hacía, se le preguntó que si un hombre tan sabio también conocía algo sobre música. Al-Farabi, según cuenta la leyenda no respondió, pero se puso a tocar el laúd tanto con música romántica como sonidos para bailar, dejando su auditorio

¹³ Mackay, Charles. “*Memoirs of Popular Desilusions*”, Vol.3 tomado de Internet en https://en.wikipedia.org/wiki/Extraordinary_Popular_Delusions_and_the_Madness_of_Crowds, el 12 de abril de 2020.





extasiado. Al finalizar el día, el soberano Seif ed-Dawla le rogó quedarse en su palacio, pero al-Farabi le explicó que no podía descansar hasta encontrar 'la piedra filosofal'. Saliendo de Damasco, encontró la muerte en el desierto sirio, probablemente atacado por algunos ladrones. Sin embargo, en realidad al-Farabi no murió en el desierto sino en Damasco, según la mayoría de las fuentes.

Verdadera enciclopedia (según su biografía sabía setenta idiomas: turco, persa, árabe, entre otros)¹⁴, al-Farabi estudió gramática, filosofía, música, matemáticas, ciencias y veía su vocación como el gran filósofo que debía rescatar la sabiduría que nació en Mesopotamia y en Caldea, transitó por Egipto, pasó a Grecia y que debía volver a su tierra natal.

A pesar de que la mayoría de sus obras se han perdido, se conoce que escribió 117 (43 en lógica, 11 en metafísica, 7 en ética, 7 en Ciencia Política, 17 sobre música, medicina y sociología y 11 comentarios de las obras griegas).¹⁵ Alfarabius (de su nombre en latín) falleció en Damasco a los ochenta años, en diciembre de 950 (339 h.). En Bagdad estudió medicina al lado del médico cristiano Yuhanna ben Haylan y fue condiscípulo del también cristiano Abu Bisr Matta. Además viajó a lo largo del Medio Oriente a la búsqueda del conocimiento. Sus trabajos cubren una gran gama de especialidades, desde filosofía, matemáticas y medicina, pero son sus comentarios sobre las obras de Platón y Aristóteles que lo han llevado a la posteridad. Muchas de sus obras han desaparecido, pero se han encontrado treinta trabajos suyos en idioma original, el árabe, seis en hebreo y tres en latín.

2. Un obra enciclopédica

Dentro de sus principales obras encontramos *Fusus al-Hikam* que durante muchos siglos fue la obra básica de estudios en muchas instituciones tanto islámicas como

¹⁴ Corbin, Henry. Op. Cit., p.225.

¹⁵ Cfr. "Al Farabi" en <http://members.tripod.com/~wzzz/FARABI.html>, consultado el 20 de octubre de 2019.





occidentales, *Kitab al-ihsa al 'Ulum (Catálogo de las Ciencias*¹⁶ o *De Scientiis* en latín) que presenta de una manera muy didáctica las distintas ciencias de la época y del porque de su importancia y *Ara ahl al Madina al-Fadila (La ciudad virtuosa)*, una contribución temprana a la Ciencia política y a la sociología.

Podemos enfatizar tres puntos de la filosofía de al-Farabi:

- Tesis sobre la diferencia no solamente lógica sino metafísica entre la esencia y la existencia de los seres creados. La existencia no es un carácter constitutivo de la esencia, es un predicado, un accidente de ésta.
- Teoría sobre el Intelecto¹⁷: la emanación de la Primera Inteligencia a partir del primer Ser (Dios) y sus tres actos contemplativos (que generan una tríada de una nueva Inteligencia, nueva Alma y nuevo Cielo) y que se repiten en cada una de las inteligencias jerarquizadas hasta la décima (la inteligencia agente). Las primeras esencias divinas, los astros-dios en Aristóteles, se vuelven en al-Farabi 'inteligencias separadas', que Avicena calificará de Ángeles. En su *Risalat fil- aql*¹⁸, el autor define claramente sus niveles del intelecto: el intelecto en potencia, el intelecto en acto, el intelecto adquirido y el intelecto agente que van a constituir el principal punto de referencia de los filósofos del islam clásico hasta Averroes.
- Su teoría de la Ciudad Ideal¹⁹ (o la Ciudad Virtuosa) tiene una huella griega por su inspiración platónica, pero responde a las aspiraciones filosóficas y místicas de un pensador del islam. Su Ciudad abarca el conjunto de la

¹⁶ Cfr. Al Farabi. *El catálogo de las ciencias*, edición del texto árabe con los dos textos latinos y traducción española por Ángel González Palencia, Madrid, CSIC, 1932.

¹⁷ Cfr. Davidson, Herbert A., Op. Cit para la discusión sobre la teoría del intelecto de al-Farabi. Davidson en su obra hace la distinción entre el intelecto potencial y el intelecto activo como lo desarrolló Aristóteles. Muchos filósofos medievales tanto musulmanes como judíos y cristianos la consideraron como la llave para descifrar la naturaleza del hombre y del universo. Después de este análisis, Davidson se enfoca a como al-Farabi, Avicena y Averroes resolvieron esta problemática y en particular al desarrollo del intelecto activo y la existencia de varios intelectos dentro de su enseñanza cosmológica y epistemológica. Además del impacto de sus pensamientos en los posteriores escritos musulmanes, judíos y escolásticos.

¹⁸ Abû Nasr al-Farabi. *L'Épître sur l'intellect. Al-Risâla fî-l-'aql*, París, L'Harmattan, 2001, p. 14.

¹⁹ Cfr. Mahdi, Muhsin. Op. Cit.



Humanidad y no solamente una porción de ella. Esta ciudad tiene al Profeta-Imam²⁰ como guía supremo, teoría que fue retomada por la escolástica judía, en particular en Maimónides. La Ciudad Virtuosa no es un fin en sí, sino el medio para llegar a la felicidad final de los hombres. El interés de al-Farabi para la realización no se limita a la salvación individual de la persona, pero también a toda la comunidad, una salvación social y política. Además su interés no se limita solamente a una sola ciudad, nación o comunidad, sino a toda la humanidad entera y a todos los hombres civilizados.

En su *Catálogo de las Ciencias (Kitab al-ihsa al 'Ulum)*, el Segundo Maestro precisa que “nuestro propósito al escribir este libro es enumerar las ciencias conocidas como tales, dar a conocer todo lo que comprende cada una de ellas, las partes de aquellas que las tienen, y lo que comprende cada una de estas partes. Hemos dividido este libro en cinco artículos: 1º, sobre la ciencia del lenguaje y sus partes; 2º, sobre la ciencia de la lógica y sus partes; 3º, sobre la ciencia de las matemáticas, que comprende: la aritmética, la geometría, la óptica, la astronomía, las matemáticas, la música, la ciencia de los pesos y la ciencia de ingeniería; 4º, sobre la física y sus partes, y la metafísica con las suyas; 5º, sobre la política, el derecho y el **Kalam** (teología islámica)”.²¹

La concepción de la obra tiene varios objetivos según lo que el mismo autor precisa. En primer lugar, el libro está destinado al estudiante que quiere aprender y explorar cualquiera de las ciencias descritas. De esta manera el alumno sabrá como dirigirse y a donde investigar, así que el beneficio que podría sacar del aprendizaje de esta ciencia. En segundo lugar, se puede utilizar el libro para comparar las ciencias en lo que se refiere a su excelencia, su utilidad, su precisión, entre otros. En tercer

²⁰ El **Imam** es el guía de los hombres quien para al-Farabi tiene todas las virtudes humanas y filosóficas. Un Platón revestido del Profeta Mahoma.

²¹ Introducción de al-Farabi. *Catálogo de las Ciencias*, Madrid, CSIC y Edit. Debate, 1953. Traducción de Ángel González Palencia quien ofrece también una versión en latín y el texto original árabe.



lugar, al-Farabi trata de evaluar a los ignorantes que pretenden dominar una ciencia, preguntándole enumerar las partes de la ciencia y sus contenidos. El cuarto punto se refiere a la utilización que se puede hacer de la obra para verificar los conocimientos de alguien que sabe de la ciencia y así determinar la profundidad de su saber. Finalmente, el libro puede servir a los que buscan una educación rápida y que quieren conocer las grandes líneas de cada ciencia e imitar a los hombres de ciencia a fin de sentirse miembro de la élite cognoscitiva.

Su *Kitab Al-Ihsa al 'Ulum* es una mini enciclopedia para el lector que busca entender los principios y finalidades de las ciencias conocidas en su época. De hecho, al-Farabi advierte al lector del peligro de las generalizaciones y de la superficialidad en la argumentación, razón por la cual el mismo maestro recomienda que si un lector requiere profundizar en el conocimiento, debe leer su obra, pero si no quiere un saber y solamente una argumentación de “café”, no tiene porque perder su tiempo en la sabiduría.

Este discurso farabiano tiene una resonancia moderna como en la obra de Luis Villoro *Crear, Saber y conocer*²² quien plantea las mismas diferencias entre *crear* que es el conocimiento del hombre de la calle sobre cualquier temática, *saber* que es un conocimiento más profundo por la educación y las lecturas y *conocer* que implica una profundidad analítica de los fenómenos que no se logra sino con la investigación y la reflexión. Estas mismas diferencias encontramos en al-Farabi en su *Kitab*.

Para él, la lógica no es solamente una disciplina, sino un arte, porque permite dar “los cánones cuyo objeto es rectificar el entendimiento, guiar directamente al hombre en el camino del acierto y darle la seguridad de la verdad en todos los conocimientos racionales en que cabe que yerre; además, le da las reglas que le

²² Villoro, Luis. *Crear, Saber y conocer*, México, Siglo XXI, 1982.



han de preservar y poner al abrigo del error y del sofisma en las materias racionales; además, le da las reglas necesarias para aquilatar la verdad de aquellos conocimientos en que cabe que el entendimiento caiga en el error. Porque es de advertir que entre los juicios racionales los hay en que cabe el error, pero hay también algunos en los que no es posible que el entendimiento se equivoque en manera alguna, a saber, aquellos juicios que el hombre encuentra en su alma grabados, como si hubiese sido creada con el conocimiento cierto de ellos. Tales son los siguientes: «El todo es mayor que la parte.» «Todo número tres es impar.» Hay además otros juicios en los que puede equivocarse y apartarse de la verdad para [caer] en lo que no es verdad. Estos juicios son los que se adquieren mediante la reflexión y el razonamiento o sea por medio del silogismo y la inducción. Para conseguir la verdad con certeza en estos juicios –y no en los otros–, es para lo que el hombre, que busca la verdad en todas sus especulaciones, necesita de los cánones de la lógica”²³.

En la quinta parte de la obra, el filósofo de Farab nos da una clara definición del porque el estudio de la Ciencia Política y de su alcance, además de sus mismos fines. Ésta “se ocupa de las diversas clases de acciones y costumbres voluntarias, de los hábitos, caracteres, inclinaciones y disposiciones naturales, de los cuales derivan aquellas acciones y costumbres; de los fines por los cuales se obra; de cómo conviene que existan en el hombre, y cuál es la manera de ordenarlos en la dirección en que conviene que existan en él, y la manera de conservarlos. Distingue entre los fines por los cuales se realizan las acciones y se usan las costumbres (...)

“Analiza las acciones y las costumbres, y demuestra que aquellas de las cuales se obtiene lo que realmente es felicidad, son las obras buenas, honestas y virtuosas, y las que no producen esto son las malas, deshonestas e imperfectas; que la causa de que existan en el hombre es para que los actos y costumbres buenos sean

²³ Al-Farabi. *Catálogo de las Ciencias*, Op. Cit.



puestos en práctica en las ciudades y en las colectividades ordenadamente y se cumplan en común. Demuestra que todo esto no puede adquirirse sino mediante una autoridad (...). Tal poder es el reino y la realeza, u otro nombre que quiera el hombre darle; la política es el efecto de esta fuerza.

“La autoridad es de dos clases: una, que hace posibles las acciones, costumbres y hábitos voluntarios, de los que naturalmente se deriva lo que realmente es la felicidad (...) y autoridad que hace posibles a las ciudades acciones y disposiciones de las cuales se derivan cosas que parece que son felicidad, sin que realmente lo sean, y ésta es la autoridad ignorante. Esta última clase se subdivide en otras muchas, y cada una de ellas toma el nombre del fin que se propone y sirve, y serán tantas como sean las cosas que busque en calidad de fines o intenciones; si busca las riquezas, se llamará autoridad de la avaricia; si va tras los honores, se llamará autoridad de la vanagloria; y si se preocupa de otra cosa distinta, será nombrada con el nombre de la cosa que tenga por fin.

“Demuestra que el poder real bueno se compone de dos fuerzas: una, la fuerza que se funda sobre las leyes universales; otra, la fuerza que el hombre adquiere mediante la producción de acciones civiles y mediante las prácticas de operaciones (...)

“La filosofía política da las reglas generales en todo lo que a ella toca respecto de los actos, costumbres, hábitos voluntarios y demás asuntos en que se ocupa, y da también los planes para medir estas acciones en cada caso y en cada tiempo, y enseña cómo, con qué y con cuánto hay que medirlas (...)

“Estudia también los modos y las habilidades de gobernar, y los medios que es preciso poner en práctica, cuando se han convertido en ignorantes las ciudades, para que vuelvan a la primitiva situación. Demuestra, además, cuántas cosas



integran la fuerza real buena, pues unas son las ciencias especulativas y prácticas, y ellas tienen una fuerza adjunta, resultante de la práctica tenida durante la repetición de los actos en las ciudades y colectividades, y ella es la fuerza por cuyo respecto se inventan las leyes con las cuales son posibles las acciones, hábitos y costumbres según cada tribu, o cada ciudad, o cada pueblo, y según cada condición o accidente (...)

“Enseña qué es lo que conviene hacer para que no se interrumpa el gobierno de los reyes. Muestra qué condiciones y caracteres naturales conviene buscar en los hijos de los reyes y en otras personas de esta clase, de modo que por ellos sea digno de ser elegido un rey, después que falte el que gobierne; enseña qué conducta debe seguir aquel en quien se hallan estas condiciones naturales y cómo conviene educarlo para que consiga adquirir la fuerza real y llegue a ser un rey completo; y junto con esto conviene que no sean nombrados reyes en manera alguna aquellos cuya autoridad sea ignorante (...)”²⁴.

La Ciencia Política según él debe ser respaldada por el Derecho que se debe distinguirse del dogma propio a la religión que no se discuten y solamente se aceptan porque son “las afirmaciones establecidas respecto de Dios o de sus atributos, o respecto del mundo y cosas semejantes; las operaciones son, por ejemplo, los actos con los cuales se honra a Dios y aquellos otros con los cuales se obtienen las ordenanzas de las ciudades. Por esta causa la ciencia del Derecho tiene dos partes: una que trata de los dogmas; otra que se ocupa en las operaciones”²⁵.

3. La filosofía de al-Farabi

²⁴ Idem.

²⁵ Idem.



Un trabajo bastante completo para interpretar al pensamiento de al-Farabi lo encontramos en el ensayo de Paul M. Bushmiller, *Argument of Alfarabi's Book of Religión*²⁶. Para lograr su análisis, el autor tomó como punto de referencia a las obras de al-Farabi como *El catálogo de las Ciencias*, *El libro de la Religión*²⁷, *Aforismos seleccionados*²⁸ y *El logro de la felicidad*.²⁹

En su obra *El libro de la Religión (Kitab Al-Milla)*³⁰ Al Farabi tiene tres planteamientos: dos directos y uno implícito. En primer lugar define a la religión, como existe en una comunidad (en referencia a la **umma**, la comunidad islámica), quien fundó esta comunidad y como está dirigida. Su objetivo es discutir sobre el orden y la prosperidad, temas recurrentes en sus obras en la búsqueda constante de la felicidad, derivados de una religión y de un objetivo comunes. Este planteamiento viene a ser un elemento central en la concepción de nación que aparecerá hasta los siglos XVIII y XIX en Europa, sin embargo, para nuestro autor estos elementos son de orden divino. El argumento implícito está en la definición de la Ciencia Política dentro de una grupo humano al cual le fue revelado una religión monoteísta. Así, es la religión que define a la comunidad y que constituye el marco en el cual se desempeña el rol y el punto de partida de la Ciencia Política. La filosofía (de la cual la Ciencia Política es parte en la época de al-Farabi) nos permite a través de un proceso de reflexión conceptual entender a Dios y los objetivos de la religión.

“La religión es una serie de opiniones bien delimitados y prescritos para una comunidad por su primer gobernante. Si éste es virtuoso logrará la felicidad para sus seguidores. Si es ignorante, buscará solamente para si mismo ganar los bienes

²⁶ Bushmiller, Paul M. Op. Cit.

²⁷ Al-Farabi. *Book of Religion*, traducción Charles Butterworth, edición de Muhsin Mahdi, 2000.

²⁸ Al-Farabi. *Selected Aphorisms*, traducción y edición Charles Butterworth, 2000.

²⁹ Cfr. Al-Farabi. *The Attainment of Happiness* (trans. Mushin Mahdi) Col. Medieval Political Philosophy, Ed. Ralph Lerner & Muhsin Mahdi, Ithaca, Nueva York, 1963.

³⁰ *El libro de la religión* en al-Farabi. *Obras filosófico-políticas*, Madrid, Edit. Debate-CSIC, 1992.



y hacerlos instrumentos de su gobierno”³¹. La visión de al-Farabi de la religión no es cerrada. Plantea la posibilidad de la existencia de varias religiones, pero el criterio no es la Verdad, sino la realización de la felicidad.

Para él, la filosofía debe entender lo que es la religión. Pero si trata de hacerlo debatiendo con otra religión desde su propia perspectiva religiosa, este enfoque no es científico. Para entender a la religión, el filósofo debe entender que ésta no es una ciencia ni una filosofía. La religión consiste en cuatro elementos: las opiniones teóricas, las actividades teóricas, las opiniones prácticas y las actividades prácticas. Un punto de convergencia entre filosofía y religión parece relacionarse con la cuestión de la teoría: ambos se preocupan del mundo como totalidad y en particular de lo superior. Sin embargo, existe una diferencia fundamental entre ellas. La religión expresa la verdad en términos no científicos, pero ordinarios y comunes, pero utilizando también expresiones para designar a varios elementos de la propia religión. Dada esta característica, pensar en la creación de una religión filosófica o científica es un contrasentido. Es no entender la esencia misma de la religión.

“La utilidad de la filosofía es conocer la verdad, la religión es buscar la felicidad del hombre. Si el gobernante primero es virtuoso y su gobierno es verdaderamente virtuoso, entonces, por medio de lo que ha promulgado lo que únicamente intenta es obtener la felicidad última y verdadera para él y para quienes bajo su gobierno. Esta religión es una religión virtuosa”³². El criterio religioso deja de ser la revelación sino la práctica, la búsqueda de la felicidad. Si una religión no lo logra, debe desaparecer a la muerte del gobernante-profeta que la instauró.

Los bienes de la ignorancia como los define al-Farabi son la riqueza, los placeres, el honor, la gloria y las conquistas. El gobernante ignorante los busca para

³¹ Al-Farabi. *Book of Religion*, Op. Cit.

³² *El libro de la religión* en Al-Farabi. *Obras filosófico-políticas*, Op. Cit., p.73.



satisfacerse a si mismo y a veces también para su propia población. Sin embargo, el líder sabio debe tender a una política convergente con la revelación divina. Así, la comunidad fue establecida por Dios, pero la conducción se debe a un hombre, un líder político escogido por Dios (por ejemplo el Profeta) quien debe tener la sabiduría de conducirla a través del tiempo y de las circunstancias, aunque sean negativas. Es una suerte de Arte y de Ciencia, pero también una forma de la revelación.

Aquí es importante subrayar que su visión de la religión no se resume a una Verdad absoluta, sino a 'acciones y opiniones'. La Revelación tiene sentido y un propósito solamente en manos de alguien que tenga un alto valor de razonamiento. El fin de la acción del líder es el establecimiento de la religión para la felicidad del grupo, pero ésta se entiende solamente si el credo personal llena las líneas morales establecidas por la razón y la armonía. La religión ordena la comunidad como el régimen político gobierna la ciudad. La razón debe ser el único criterio de verdad y la propia religión es una simbólica representación de ésta.

En *Selected Aphorisms*³³, al-Farabi nos pone en guardia contra una interpretación de la felicidad como recompensa material. Es un conocimiento que debemos seguir para lograr nuestra propia finalidad. La Ciencia Política permite analizar para él a la sociedad después del primer gobernante. El primer líder, el Profeta, recibió la revelación para conducir su comunidad. Los sucesores son juristas³⁴ dentro de un cuerpo de tradiciones que deben mantener y racionalizar para el orden de la **polis**, mientras que la comunidad religiosa tiene otra finalidad, simbólicamente expresada en la pregunta: ¿Qué es y para qué está el hombre?

³³ Al-Farabi. *Selected Aphorisms*, Op. Cit.

³⁴ Al-Farabi cuando habla de los juristas hace referencia a los estudiosos de la ley musulmana, la Sharia. En efecto, en el islam, la teología no fue una disciplina desarrollada, mientras que la jurisprudencia permitió interpretar a las leyes incluidas en el Corán y en la Sunna, la tradición del Profeta. Así, el primer gobernante, el Profeta, no necesita ser jurista por la misma revelación pero los califas (vicarios del Profeta) deben necesariamente interpretar y aplicar la ley islámica.



La visión de al-Farabi sobre el papel del Derecho como un instrumento racional de organización social viene de la posición de la corriente teológica de los mutazilitas, llamados también los teólogos racionalistas del Islam. Esta corriente, aceptada como interpretación oficial del islam hasta el 874, buscaba unir la razón con la fe. La fe no puede ir en contra del pensamiento racional. Son los defensores de la unicidad de Dios y de la justicia de Alá.

Los principios³⁵ de los mutazilitas son:

- Niegan a Dios sus atributos (por temor al antropomorfismo). El Corán es Creado. Sería increado si Alá era 'hablante', cualidad humana y no divina.
- Libre Albedrío.
- Condición intermedia del musulmán pecador entre fiel e infiel.
- Eternidad de la recompensa y del castigo.
- Ley revelada versus la ley racional: la voluntad divina no puede contradecir la ley moral racional. El profeta NO es infalible, el Corán ES imitable, la comunidad ES infalible.

Los fundamentos de estos principios se encuentran en los siguientes planteamientos:

- El deber del Imán es la justicia: los musulmanes tienen el derecho de rebelarse contra él a mano armada si no acata este deber.
- Dios no puede ser la causa del mal: es el hombre el autor y por ende es responsable de sus actos (es el principio del libre albedrío).

³⁵ Cfr. Zeraoui, Zidane. *Islam y política*, Op. Cit.



- Plantean el concepto de la 'gente de la justicia' (**Ahl al-adi**): la razón precede al texto, en el sentido que la razón está implícita en el *Corán*.
- Dios no privilegia a sus criaturas: todos son iguales en derecho como en deberes y por esta razón tanto el Profeta como cualquier musulmán son iguales frente a la justicia divina.
- Niegan la intercesión el día del Juicio Final: mientras que muchas corrientes teológicas ven a Mahoma como el intermediario en el juicio final, para los mutazilitas inclusive, el propio Profeta va a ser juzgado ese día.

Dentro del pensamiento de al-Farabi aparece claramente muchas de las ideas mutazilitas, los racionalistas del Islam. Todos los actos del hombre pertenecen a Dios, pero el hombre tiene el potencial de la acción que le permite tener la responsabilidad de la ejecución. El bien y el mal se realizan por las acciones voluntarias del ser humano. Pero, la realización de la perfección no puede concretizarse por un solo hombre, solamente la persona actuando en grupo llega a la felicidad, apartándose del error y del mal. Esta posición también tiene un origen mutazilita en la medida que para la corriente teológica racionalista, solamente la comunidad es infalible, lo que implica que no puede errar.

Al-Farabi diferencia la gobernabilidad del mundo y de la ciudad: la primera es dentro del orden natural de Dios, mientras que la segunda es compleja y sujeta a las deliberaciones políticas entre los líderes para elaborar leyes o prescribirlas lo que conduce a divisiones dentro de la comunidad. Esto explica precisamente según él la existencia de regímenes políticos diferentes aunque hayan salido de la misma religión. Pero el deber del gobernante es lograr la unidad y la armonía de la ciudad, pero no siempre se puede realizarse. Además la virtud, según él no es aceptada de la misma manera por todos. Aunque el gobernante trate de inculcarla, ciertas personas lograrán internalizar más o menos según su propia experiencia personal.



Parece que al final de la lógica de al-Farabi “la decisión moral y del alma se centran solamente en el individuo. Con las obligaciones hacia la ciudad y hacia los demás miembros, su felicidad depende del funcionamiento armónico de la **Polis**”³⁶

4. La ciudad ideal

El tema central de los escritos políticos de al-Farabi es el régimen virtuoso, el orden político en donde el principio rector es la realización de la excelencia o de la virtud humana. Concibe la ciencia política como una búsqueda sobre el hombre en la medida que se distingue de los demás seres naturales o seres divinos, que permita entender su naturaleza específica, lo que constituye su perfección y el medio para alcanzarla.

Al contrario que los demás animales, el hombre no puede ser perfecto solamente gracias a sus atributos naturales, muy por debajo a los animales en lo relacionado al físico. Al contrario de los seres divinos, el hombre no es eternamente perfecto, pero debe realizar su perfección por medio de la actividad racional. Así, la búsqueda de la felicidad o de la virtuosidad es esencial para el hombre.

En *La Ciudad virtuosa* o *La Ciudad ideal (Al madina al fadila)*³⁷, es la obra cumbre de al-Farabi, que viene a completar los aportes filosóficos de al-Kindi. Se ha discutido mucho sobre la comparación entre *Al madina al fadila* y *La República* de Platón. Sin embargo, el libro de al-Farabi sigue siendo islámico en su esencia religiosa. Podemos decir que su obra es en primer lugar islámica y después platónica. Su pensamiento refleja una visión nueva de la realidad basada en la

³⁶ Cfr. Bushmiller, Paul M. Op. Cit.

³⁷ Cfr. Mahdi, Muhsin Op. Cit. y Taib, Dalila. “La Ciudad Ideal. Una lectura de al-Farabi” en *Verde Islam*, núm. 6, año 3, 1997, publicación del Centro de Documentación y Publicaciones de Junta Islámica, Madrid.



razón, en el seno de una sociedad islámica regida por normas de inspiración divina, como lo es **la sharía**³⁸ (la ley musulmana).

La Ciudad virtuosa se divide en dos partes: la primera que plantea una visión filosófica y la segunda, política y social. “Al-Farabi lo expresa filosóficamente unificando las tradiciones aristotélicas y neoplatónicas: Dios es el Uno, el Ser Primero, la Causa Primera, el Primer Intelecto, el primer motor que mueve inteligentemente el universo. Dios es el Uno, en tanto que piensa en Sí Mismo crear por emanación la multiplicidad del universo (...). Las cosas llegan a ser, con una razón como principio de orden. El orden del universo es necesario para el filósofo musulmán, para poder explicarlo en el mundo de los hombres, de la sociedad humana. Por esta razón, el Estado tiene que estar regido por normas que procedan de la razón humana –lo divino que hay en el hombre–, es decir, del reflejo o imagen de la Razón Universal. Entonces, si el Estado está fundado en las reglas de la razón humana, podrá ser un Estado Perfecto, una Ciudad Ideal, donde el hombre puede acceder a la felicidad divina”³⁹.

El tema central de la Ciencia Política es según al-Farabi, ‘el gobierno virtuoso’, o el arte del soberano que gobierna y preserva la ciudad o la nación virtuosa y donde el fin es la verdadera felicidad obtenida por actos buenos, nobles y virtuosos que difieren de los gobernantes ignorantes que crean ciudades en donde la búsqueda de la riqueza y de la vanagloria son declarados, falsamente, como principios de felicidad.

A la pregunta sobre en que consiste la actividad real virtuosa, el Segundo Maestro responde diciendo que la Ciencia Política tiene 7 funciones: las cuatro primeras se

³⁸ La Sharia, la ley musulmana se basa en primer lugar en el *Corán*, en segundo lugar en la Sunna, la tradición profética que se divide en la Sira (camino recto o vida de Mahoma) y los Hadiths, o dichos del profeta y finalmente en la jurisprudencia, o la interpretación tanto del *Corán* como de la sunna.

³⁹ Idem.



dedican a las acciones, los modos de vida y las costumbres morales de una manera abstracta. La quinta plantea que estas cualidades no pueden existir en el hombre sin una práctica comunitaria. La siguiente función consiste en explicar la necesidad del gobierno de convertirse en un 'arte real virtuoso'. La última función es el contenido del arte virtuoso que está dividido en dos poderes, la facultad basada en las reglas generales y por la otra, el *expertise* que nace con la larga experiencia, la observación y la práctica.

Para al-Farabi, el hombre refleja el universo de la tríada: cuerpo, alma e intelecto con dos principios: la materia que es el cuerpo y la forma que es el alma. La búsqueda del Segundo Maestro es la paz y la felicidad universales, y no solamente helenísticas como lo veía Platón, pero con la creación de lazos estrechos entre los miembros que permitan la ayuda recíproca.

El hombre tiene un estado de perfección hacia donde debe orientar sus esfuerzos, explotando sus instintos naturales y utilizándolos. Además, la consecución de este estado no puede ser adquirido solamente por una actividad individual, sino colectiva. La perfección se logra en asociación con otros individuos, razón por la cual el hombre 'es un animal político y social'.

Analizando *Las leyes* de Platón y en particular cuestionando el origen divino o terrestre de las leyes, al-Farabi plantea la problemática central de la ciencia política, el mejor régimen. Para lograr este gobierno virtuoso, articula la concepción platónica del mejor régimen con la ley divina islámica y la comunidad política con la **umma**, la comunidad islámica. Así, el filósofo-rey o el profeta-filósofo es el ser humano más apto para gobernar según los principios de la virtud. Pero, como la coincidencia entre profecía y filosofía es excepcional, el arte de gobernar según la jurisprudencia se vuelve un sustituto a la ausencia de la perfecta armonía profeta-gobernante.



Como Platón y Aristóteles, considera a la ciudad como la unidad política de base en la cual el hombre puede lograr la perfección política. Pero se disocia de ellos cuando afirma que la **polis** no es la última entidad perfecta, sino la **umma**. El Islam siendo universal, las entidades políticas que pueden llegar a ser virtuosas rebasan a la **polis** y pueden inclusive recubrir la tierra entera.

Esta concepción amplia de la comunidad política conlleva a al-Farabi a enfatizar que el gobernador virtuoso, conociendo la jurisprudencia y las leyes divinas, debe poseer la virtud guerrera para obligar si es necesario a los ciudadanos fuera de la legalidad a ponerse del lado de la virtud y de la ley divina. Pero la guerra no es un fin en sí. La paz universal constituye el estado perfecto del hombre, pero una guerra llevada a cabo por un gobernador virtuoso para restablecer la ley, es una guerra justa. De esta manera, trata con una racionalidad filosófica, justificar el concepto de guerra justa y por ende de las guerras para llevar el mensaje islámico a todo el planeta.

En conclusión a su obra, podemos decir que la filosofía de al-Farabi parece ser el resultado de una reflexión realizada a partir de la filosofía griega, que tiene la intención de ser aplicada a la realidad vivida. Su pensamiento se nos muestra como un intento de introducir una consideración racional de la realidad en una sociedad estrictamente religiosa como la musulmana. Y es esta nueva apreciación de la realidad la que podría proporcionar nuevas normas sobre las que se fundara un orden social perfecto, el ideal o virtuoso (**fadil**), en el que el hombre, definido como un ser social por naturaleza, podría alcanzar su perfección última y su felicidad. Un planteamiento que se adelanta a la idea marxista de la naturaleza social del conocimiento y del hombre, pero dentro de un contexto religioso.



Así, su filosofía “tiene un carácter esencialmente político, puesto que su objetivo final (...) no es otro que el de modificar los fundamentos mismos de la comunidad musulmana, con el fin de integrarlos en otros distintos, cuya fuente ya no sería sólo la ley divina, sino una ley procedente de la razón humana, aunque en el fondo coincidieran ambas, porque no serían sino dos expresiones de una y la misma ley o Verdad (...). (El) filósofo trata de probar, además, la identidad de ambos sistemas precisamente porque la filosofía y la religión son dos expresiones de una sola y misma verdad, conclusión a la que ha llegado por su gran conocimiento de la filosofía griega.”⁴⁰

Sin embargo, no es solamente en *La ciudad virtuosa* que al-Farabi plantea su visión de la sociedad. El segundo texto en importancia dentro del tema de la filosofía política lo constituye *El libro del gobierno político (Kitab al siyasa a-madaniya)*⁴¹. En esta obra al-Farabi comienza por la descripción del Ser Primero o Causa Primera del universo; continúa con la descripción del universo; sigue la descripción del hombre y del alma humana, con sus facultades, y concluye analizando la ciudad o Estado, distinguiendo la virtuosa de las no virtuosas. Esta manera de abordar la política tiene que ver que esta última está incluida dentro de la metafísica por la búsqueda final de la felicidad en la política. “La felicidad es el bien absoluto” dice al-Farabi siguiendo que “todo lo que es útil para alcanzar y obtener la felicidad, es igualmente un bien, aunque no por sí mismo, sino por razón de su utilidad para la felicidad, y todo lo que aparta de la felicidad de cualquier manera es un mal absoluto”.⁴²

Por su interés en la lógica y en el pensamiento político, al-Farabi logra una síntesis platónico-aristotélica, pero diferenciando los aportes de cada uno de ellos.

⁴⁰ Al-Farabi. *Obras filosófico-políticas*, Madrid, Edit. Debate-CSIC, 1992. Edición a cargo de Rafael Ramón Guerrero, p.XXII y XXIII.

⁴¹ Cfr. Idem.

⁴² Idem. p. 44.



Conclusión

Así, al-Farabi considera a Platón y Aristóteles como la cumbre del pensamiento filosófico y sus trabajos se enfocan a la búsqueda de una concordancia interna entre ambos filósofos “en línea con la tradición del sincretismo neoplatónico. Esta labor la realiza a la vista de los textos mismos, comparándolos con el rigor de un filólogo. El estilo de al-Farabi es sistemático, conciso y seco. El racionalismo del filósofo de Farab será duramente criticado por el místico al-Ghazali (muerto en 1111), pero deja abierto un camino que seguirán Avicena y Averroes.”⁴³

Al-Farabi no solamente logra introducir a la filosofía griega en el mundo islámico, sino que integra el pensamiento político a la sociedad musulmana. Trata de lograr una síntesis entre la profecía y la reflexión filosófica.

Abriendo las puertas al estudio de la política, el Segundo Maestro se adelantó al pensamiento de su época. “Un análisis del término política en su sentido griego no fue posible durante la Edad Media latina, al menos antes de la segunda mitad del siglo XIII. Y, aunque se hubiera dado, ni siquiera habría sido relevante, porque se desconocía la realidad nombrada por ese término. Los latinos antes de este siglo, ignoraban por completo el concepto de Estado como conjunto independiente, autónomo y autosuficiente de ciudadanos que viven de sí mismos y según sus propias leyes (...) En rigor, no existía ni problema de Estado ni problema político, términos ambos que sólo aparecieron después de que fuera descubierta y traducida la *Política* de Aristóteles, ya bien avanzado el siglo XIII.

Y, sin embargo, en una época bastante anterior a ésta, el mundo islámico ya había desarrollado ampliamente tanto una teoría del Estado, expresada en las diversas doctrinas sobre el califato y el imamato, como, de una manera más general, una

⁴³ Cruz Hernández, Miguel. OP. Cit.



teoría política”⁴⁴. Al-Farabi es precisamente la piedra angular del edificio de la ciencia política islámica.

Bibliografía

“Al Farabi” en <http://members.tripod.com/~wzzz/FARABI.html>, consultado el 20 de octubre de 2019.

“Al Farabi” en www.alahram.org, revisado el 20 de enero de 2020.

Abed Yabri, Mohamed. *El legado filosófico árabe. Al Farabi, Avicena, Averroes, Avempace, Ibn Jaldún*, (traducción del árabe, notas e índice de Manuel C. Feria García), Editorial Debate, 1998.

Al Farabi. *El catálogo de las ciencias*, edición del texto árabe con los dos textos latinos y traducción española por Ángel González Palencia, Madrid, CSIC, 1932.

Al-Farabi, Abû Nasr. *L'Épître sur l'intellect. Al-Risâla fî-l-'aql*, París, L'Harmattan, 2001.

Al-Farabi, Abû Nasr. *Obras filosóficas y políticas*, edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero, Madrid, Ed. Trotta, 2008.

Al-Farabi. *Book of Religion*, traducción Charles Butterworth, edición de Muhsin Mahdi, 2000.

Al-Farabi. *Obras filosófico-políticas*, Madrid, Edit. Debate-CSIC, 1992.

Al-Farabi. *Selected Aphorisms*, traducción y edición Charles Butterworth, 2000.

Al-Farabi. *The Attainment of Happiness* (trans. Mushin Mahdi) Col. Medieval Political Philosophy, Ed. Ralph Lerner & Muhsin Mahdi, Ithaca, Nueva York, 1963.

Bushmiller, Paul M. “Argument of Alfarabi’s Book of Religion” in Internet tomado el 07 de noviembre de 2018.

Corbin, Henry. *Histoire de philosophie islamique*, París, Ed. Gallimard, 1986.

⁴⁴ Introducción de Rafael Ramón Guerrero a la obra de Al-Farabi. *Obras filosófico-políticas*, Op. Cit, p. X.



Cruz Hernández, Miguel “Al Farabi”, en *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana*, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid, 1957.

Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect - Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, University of California Press, Los Angeles, 1992.

Devictor, Agnés “La cité vertueuse d’Alfarabi” en *Le Monde des livres*, 26 de enero de 2001.

Guerrero, Rafael Ramón. *Filosofías árabe y judía*, Madrid, Ed, Síntesis, 2001.

Mackay, Charles. “Memoirs of Popular Desilusions”, Vol.3 tomado de Internet en https://en.wikipedia.org/wiki/Extraordinary_Popular_Delusions_and_the_Madness_of_Crowds, el 12 de abril de 2020.

Muhsin, Mahdi. *Alfarabi’s Philosophy of Plato and Aristotle*, Nueva York, Ithaca Press, 1969.

Muhsin, Mahdi. *La fondation de la philosophie politique en islam. La cité vertueuse d’Alfarabi*, París, Ed. Flammarion, 2000.

Shukri, Abed. *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi*, University of New York Press, 1990.

Taib, Dalila. “La Ciudad Ideal. Una lectura de al-Farabi” en *Verde Islam*, núm. 6, año 3, 1997, publicación del Centro de Documentación y Publicaciones de Junta Islámica, Madrid.

Villoro, Luis. *Crear, Saber y conocer*, México, Siglo XXI, 1982.

Zeraoui, Zidane. *Islam y política*, México, Trillas, 2013.

