

*AL-FĀRĀBĪ AND THE RELATION
BETWEEN POLITICS AND RELIGION IN LIGHT
OF HIS SUMMARY ON PLATO'S LAWS*

LUIS XAVIER LÓPEZ FARJEAT*

Abstract: *The analysis of the ideas that al-Fārābī inherited from Plato's Laws has remained mostly unattended, albeit it would contribute to a better understanding of a problem that has been a topic of discussion between those who follow Leo Strauss's interpretation and their critics: the tension between religion and politics both in Plato's Laws and in al-Fārābī's political philosophy. In this article, I argue that a comprehensive interpretation of al-Fārābī's political philosophy helps to clarify the aforementioned tension, polemically interpreted by Strauss as an antinomy.*

KEYWORDS: LAWS; AL-FĀRĀBĪ; STRAUSS; POLITICS; RELIGION.

Reception: 01/12/2015

Acceptance: 15/02/2016

* Facultad de Filosofía, Universidad Panamericana, llopez@up.edu.mx

AL-FĀRĀBĪ Y LA RELACIÓN ENTRE POLÍTICA
Y RELIGIÓN A LA LUZ DE SU COMENTARIO
A *LAS LEYES* DE PLATÓN

LUIS XAVIER LÓPEZ FARJEAT*

Resumen: El análisis de las ideas que al-Fārābī heredó de *Las leyes* de Platón ha sido prácticamente desatendido, a pesar de que contribuiría a una mejor comprensión de un problema que ha sido tema de discusión entre los seguidores de la interpretación de Leo Strauss y sus críticos: la tensión entre religión y política, tanto en *Las leyes* de Platón, como en la filosofía política de al-Fārābī. En este artículo argumento que una interpretación integral de la filosofía política de al-Fārābī ayuda a esclarecer aquella tensión, polémicamente interpretada por Strauss como una antinomia.

PALABRAS CLAVE: *LEYES*; AL-FĀRĀBĪ; STRAUSS; POLÍTICA; RELIGIÓN.

Recibido: 01/12/2015

Aceptado: 15/02/2016

* Facultad de Filosofía, Universidad Panamericana, llopez@up.edu.mx

Entre los aspectos que distinguen la filosofía política de Platón en la *República* y en *Las leyes*, se encuentra el papel político de la religión. Mientras en la primera obra, Platón destaca principalmente la relevancia que tiene la mitología religiosa en la educación política y moral de los ciudadanos; en la segunda, la religión parece esencial no sólo en la educación, sino también en la organización general de la ciudad. Desde las primeras líneas de *Las leyes*, Platón afirma que la divinidad —y no los hombres— es la medida de todas las cosas. Como se indica en este diálogo, la piedad constituye una virtud práctica fundamental para la organización de la ciudad, pues el buen funcionamiento de la sociedad así como el ejercicio político dependerán de servir a los dioses, respetarlos y considerarlos tanto el origen como el modelo de las demás virtudes. La impiedad será, por lo tanto, una de las faltas más graves en la ciudad (*Las leyes*, 907b) y, como se lee en el libro X, se castigará con severidad a quienes crean que los dioses no existen, a quienes piensen que no se ocupan de los asuntos humanos, y a quienes juzguen que es fácil persuadirlos con sacrificios y plegarias (*Las leyes*, 885b).

Hay varias dificultades interpretativas al intentar establecer las relaciones entre *Las leyes* y otras obras políticas como la *República* o el *Político*. Como ha señalado André Laks (2007: 76-80), *Las leyes* puede entenderse como un complemento de los programas políticos delineados en estos dos últimos diálogos, pero al mismo tiempo como un deslinde y una retirada de éstos. Existe un acuerdo generalizado en que *Las leyes* marca la politización de la filosofía política de Platón. Todo indica que, en ese diálogo, Platón desplaza su interés en los modelos políticos ideales o utópicos hacia los modelos legislativos verdaderamente realizables. Sin embargo, este desplazamiento no es fácilmente detectable y, más bien, en *Las leyes*, persiste cierta tensión entre lo divino y lo humano; o bien, Platón pretende articular esas dos dimensiones o, en realidad, devela la antinomia que existe entre ambas. En este artículo no me referiré a la variedad de puntos de vista de los platonistas contemporáneos, sino a uno de los lectores de Platón en el periodo islámico clásico, a saber, el filósofo del siglo X, Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī (870-950), fundador, según Muhsin Mahdi (2001: 1-11), de la filosofía política islámica.

En casi todos los escritos de al-Fārābī hay un par de ideas dominantes: (1) la necesidad de promover la construcción de una ciudad virtuosa y (2) la importancia de estrategias argumentativas que permitan guiar a los ciudadanos hacia el bien más perfecto, a saber, la felicidad. Por ello, con frecuencia se ha interpretado que la intención de al-Fārābī en una de sus obras más conocidas, *La ciudad ideal* (*Arā' Ahl*

al-Madīnah al-Fādilah),¹ es recrear un modelo inspirado en la *República* de Platón y la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles.² Aunque es bien sabido que tanto la *República* como *Las leyes* constituyen las fuentes básicas de la filosofía política de al-Fārābī, esta última no ha sido suficientemente analizada, como indica el escaso estudio dedicado al *Libro sobre Las leyes de Platón (Kitāb al-Nawāmīs li-Aflāṭun)*.³

Las discusiones acerca de la influencia de *Las leyes* en la filosofía política de al-Fārābī han sido dominadas por las interpretaciones de Strauss (1977: 391-427) y, más recientemente, por la confrontación entre Joshua Parens y Dimitri Gutas, a la que me referiré más adelante.⁴ El análisis puntual de las ideas que al-Fārābī heredó de *Las leyes* ha sido desatendido, a excepción de algunas referencias hechas por Steven Harvey (2003a). Considero que la revisión de dichas ideas puede contribuir a esclarecer el modo en que al-Fārābī interpretó ese diálogo, además, puede ayudar a comprender mejor uno de los problemas discutidos entre los straussianos y sus detractores, a saber, las tensiones entre lo divino y lo humano o, si se prefiere, entre religión y política tanto en *Las leyes* de Platón como en la filosofía política de al-Fārābī. Argumentaré que una interpretación integral de la filosofía política de al-Fārābī ayuda a esclarecer la tensión en *Las leyes*, la cual ha sido polémicamente interpretada por Strauss como una antinomia.⁵

A continuación, argumentaré en contra de la visión straussiana de la supuesta antinomia entre política y religión, inexistente a mi juicio, tanto en *Las leyes* como en la filosofía política de al-Fārābī. Primero, referiré a dicha interpretación de *Las leyes* y del *Kitāb al-Nawāmīs*, donde explicaré el origen de esta antinomia. Posteriormente, haré una breve reconstrucción de la filosofía política de al-Fārābī a la luz de

1 al-Fārābī, 1985; en español 1995.

2 Acerca de la influencia de la *Ética Nicomaquea* en la filosofía política de al-Fārābī, véanse Galston, 1990; y 1992: 95-151. Véase también el estudio introductorio de Guerrero, 2002: 11-39.

3 Véase al-Fārābī, 1952. La edición crítica del texto árabe a cargo de Thérèse-Anne Druart está publicada con el título "Le sommaire du livre des 'Lois' de Platon (*Ġawāmi' Kitāb al-Nawāmīs li-Aflāṭun*)", 1998. Hay una traducción al francés a cargo de Diebler, 2007.

4 Véanse Parens, 1995, y la reseña crítica de Gutas, 1998.

5 La visión straussiana la comparten, por mencionar a algunos intérpretes destacados, Parens, 1995; Mahdi, 2001; Butterworth, 2007. Véase, por ejemplo, el prólogo a al-Fārābī, 2001b: VII-XX en coautoría con Thomas Pangle. Entre los críticos de la visión straussiana se encuentran, Vallat, 2004: 85-94; Gutas, 2002: 19-25; y Janos, 2012: 38-43.

algunas de sus obras, principalmente, *La filosofía de Platón (Falsafat Aflāṭun)*,⁶ y el *Libro de la religión (Kitāb al-Milla)*,⁷ así como algunas alusiones al *Libro de la política (Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya)*,⁸ los *Aforismos de ciencia política (Fuṣūl [al-‘ilm] al-Madani)*,⁹ *La ciudad ideal (Arāʾ Ahl al-Madīnah al-Fādilah)* y el *Libro de las letras (Kitāb al-hurūf)*.¹⁰ Tras esta reconstrucción mostraré cómo están presentes algunas ideas de *Las leyes* en el pensamiento político de al-Fārābī. Argumentaré, también: (1) que no existe la antinomia entre religión y política en al-Fārābī, (2) que éste es heredero del planteamiento de *Las leyes*, y (3) que la disolución de la antinomia straussiana es un primer paso para analizar de manera más puntual la influencia de *Las leyes* en al-Fārābī. En el curso de mi argumentación examinaré de cerca un problema discutido por varios académicos, a saber, si al-Fārābī tuvo o no acceso a una versión completa de *Las leyes* de Platón.

STRAUSS Y LOS RETOS DE SU INTERPRETACIÓN DE PLATÓN Y AL-FĀRĀBĪ

La visión straussiana de *Las leyes* de Platón está construida sobre la interpretación de un tratado titulado *La filosofía de Platón*, donde al-Fārābī hace una presentación no genealógica, sino temática de los diálogos subrayando que las enseñanzas platónicas tienen un objetivo específico: mostrar el camino adecuado para conseguir la felicidad. El tratado forma parte de una trilogía compuesta, además, por *La consecución de la felicidad (Tabṣīl al-sāʾdah)* y *La filosofía de Aristóteles (Falsafat Aristutālis)*. En el primer libro, al-Fārābī explica que para alcanzar la felicidad en esta vida, y en la siguiente, hacen falta, además de las virtudes teoréticas, las virtudes morales y deliberativas, así como las artes prácticas. En casi todas sus obras, al-Fārābī insiste en que la filosofía es en parte teórica y en parte práctica, sin duda, siguiendo la conocida aseveración de *República* v, 473c-e, donde se lee que es necesario combinar la sabiduría (φιλοσοφία) con las habilidades políticas (δύναμις πολιτική). Si bien, posiblemente,

6 al-Fārābī, 1943; 2001a: 53-67.

7 al-Fārābī, 1992: 83-106; 73-93; versión en francés, 2007: 42-93, versión en inglés 2001b: 93-113.

8 al-Fārābī, 1992: 3-80, 21-70. Para una versión en francés, véase al-Fārābī, 2012. Una versión reciente en inglés, véase al-Fārābī, 2015: 97-173.

9 al-Fārābī, 1992: 109-188, 97-148, versión en inglés al-Fārābī, 2001b: 11-67.

10 al-Fārābī, 1969. La primera parte ha sido traducida al español y publicada en Estomba, 2011: 277-359, la segunda parte fue traducida al español y publicada en al-Fārābī, 2004.

en varios casos sólo tuvo acceso parcial o indirecto a los diálogos,¹¹ al-Fārābī los agrupa temáticamente como si conociese el planteamiento central de cada uno: primero, aquellos donde se habla de la necesidad de adquirir un conocimiento verdadero y virtuoso; segundo, aquellos en los que se estudian las denominadas *artes prácticas* y las virtudes; y, finalmente, aquellos en relación con la concepción de la ciudad ideal.

Strauss sostiene que en su presentación de los diálogos, al-Fārābī omite temas metafísicos como la “teoría de las ideas”, “dios”, o la “inmortalidad del alma”, cuestiones esenciales tanto en la tradición neoplatónica como en el neoplatonismo cristiano (1977: 357-393). Interpreta, entonces, que estas omisiones, así como la escasa atención a planteamientos metafísicos develan una lectura de la filosofía platónica donde la dimensión práctica, en específico la política, se vuelve central y desplaza la teorización metafísica. Strauss defiende que este Platón es, en realidad, el verdadero, desafiando así la visión de Franz Rosenthal y Richard Walzer, los editores de *La filosofía de Platón*, quienes encuentran en al-Fārābī la continuidad con el neoplatonismo medio.¹² Strauss desea superar esas aproximaciones histórico-filológicas que, desde su punto de vista, pueden resultar contraproducentes al momento de interpretar a cualquier filósofo. En efecto, parte de la crítica de Strauss hacia las aproximaciones históricas, es su supuesta incapacidad para trascender las discusiones meramente filológicas y textuales, encapsulando a la filosofía en el análisis de problemas teóricos y, por tanto, desvinculados del plano político. Por ello, a partir de *Las leyes* y de la lectura que, según su interpretación, hace al-Fārābī de ese diálogo, se encuentra ya la superación de la metafísica y se anuncia, por tanto, una filosofía política dispuesta a desafiar el vínculo política-metafísica o, en el Medievo, el nexo entre política y revelación, junto con sus justificaciones teológicas.

La postura de Strauss, sugerente sin duda, no deja de ser parcial. En su momento, Rosenthal y Walzer hicieron notar cómo la visión que al-Fārābī tiene de Platón está marcada por fuentes muy diversas, entre las cuales destacan Teón de Esmirna y Galeno. Si bien es cierto que en Platón hay un marcado interés en la política, para ellos no es tan sencillo inferir un paulatino desinterés ni una superación de la metafísica. Lo mismo sucede con el caso de al-Fārābī, si se tienen en cuenta otros tratados indispensables para comprender su filosofía política, donde sí aparecen

11 Quizá la fuente de al-Fārābī fue Teón de Esmirna. Sin embargo, aunque fuese así, tal parece que él suscribió esta clasificación de los diálogos que impactó notablemente en su comprensión y ordenación general de la filosofía.

12 Véase al-Fārābī, 1943: ix-xii.

las nociones metafísicas ausentes en *La filosofía de Platón*. Ante objeciones de este tipo, Strauss apela a la distinción entre escritura exotérica y esotérica. Según él, al-Fārābī explica estos niveles de escritura en la introducción del *Kitāb al-Nawāmīs*, donde expone la metodología y manera de escribir de Platón, posteriormente presenta nueve resúmenes en los cuales explica cada libro de *Las leyes*, con excepción del décimo. Más adelante hablaré sobre la ausencia de ese libro. Por ahora, me refiero a la introducción, donde se afirma:

Nuestro propósito en esta introducción es [hacer ver] que el sabio Platón no podía presentar y mostrar [el contenido] de las ciencias a todos los hombres. Por lo tanto, recurría a los símbolos, los enigmas, [las aseveraciones] obscuras y complejas, para evitar con ello que llegara a aquellos que no la merecían, [evitando de ese modo] que fuera deformada o que llegara a aquellos que no la valoraran o la usaran de modo impropio. E hizo lo correcto. Una vez que se supo que era bien conocido por hacer esto, y que todos los hombres sabían ya de su modo de proceder, algunas veces abordaba directamente el asunto a discutir mostrándolo de modo abierto y literal; de este modo, quien lee y escucha sus discusiones, cree que [lo que dice] es simbólico y que su propósito es algo distinto de lo que se ha dicho literalmente. Éste es uno de los secretos de sus libros. Además, nadie puede comprender lo que [Platón] sostiene literalmente y lo que expresa simbólicamente, a no ser que esté preparado en ese arte, y nadie puede distinguir entre [lo literal y lo simbólico] a menos que sea versado en la ciencia que se discute. Y éste es el modo en que procede la discusión en *Las leyes*. (al-Fārābī, 1998: 124. Traducción mía)

Strauss sostiene que este texto es esencial para comprender la filosofía política de al-Fārābī. Parecería, a primera vista, que el *Kitāb al-Nawāmīs* contiene una visión religiosa de la ley. De ser así, ese enfoque sería contrastante con el de *La filosofía de Platón*, donde al-Fārābī insiste en que la filosofía es el camino hacia la felicidad y, en consecuencia, el gobierno ideal debería estar fundado en la filosofía y no en la religión. Habría entonces un enfoque contradictorio entre ambos textos. Leído así, el planteamiento de al-Fārābī ilustra lo que Strauss (2009) denominó *el problema teológico-político* para expresar la tensión, e incluso la antinomia, que supuestamente existe entre las comprensiones religiosa y filosófica de la política. La visión del *Kitāb al-Nawāmīs* es en apariencia compatible con la concepción islámica del origen divino de las leyes. No obstante, si consideramos el pasaje recién mencionado, donde al-Fārābī alude a la falta de libertad para expresar lo que realmente se piensa, encontramos, según Strauss, una justificación de la escritura ambigua. Aunque

parecería que el *Kitāb al-Nawāmīs* tiene un enfoque religioso, en realidad contiene una concepción filosófica de la política, pero expresada esotéricamente. Strauss piensa que al-Fārābī y, poco después, Averroes y Maimónides, recurrieron a esta misma estrategia para expresar de manera velada sus verdaderas posturas filosóficas.

En todos los casos mencionados encontraríamos doctrinas esotéricas o privadas, donde razón y religión (o revelación) son distintas e incompatibles, pero, a la vez, doctrinas exotéricas o públicas donde se sostiene lo contrario, a saber, la armonía entre razón y religión. Strauss, a su vez, afirma que Maimónides recurrió a la misma estrategia en su *Guía de los perplejos*, tras haber aprendido el método de al-Fārābī y Averroes. En su obra *Persecution and the Art of Writing*, Strauss (1988) retoma la dualidad de la escritura exotérica-esotérica y muestra su vigencia en sociedades contemporáneas dominadas por regímenes totalitarios, donde tanto filósofos como pensadores se ven obligados a ocultar su verdadero modo de pensar optando por esta forma de doble discurso.

RECONSTRUCCIÓN DE LA FILOSOFÍA DE AL-FĀRĀBĪ LIBRE DE STRAUSS

Varios intérpretes de al-Fārābī han seguido la línea straussiana. Por ejemplo, en 1995, Joshua Parens publicó el único estudio monográfico escrito hasta el momento sobre el *Kitāb al-Nawāmīs*, a saber, *Metaphysics as Rhetoric. Alfarabi's Summary of Plato's Laws*, donde sostiene que la filosofía política de Platón no está construida sobre ninguna presuposición metafísica y que la visión piadosa o teológica de *Las leyes* es un recurso retórico para defender la importancia de la ley. Según Parens, el primer filósofo en percatarse del uso retórico que hacía Platón de la metafísica fue al-Fārābī. Sin embargo, esta tesis fue duramente criticada por Dimitri Gutas. A grandes rasgos, Parens (1995: 32-35) defiende que: (1) la teoría de la ley de Platón no está basada en las observaciones *teológicas* del libro x y esto puede inferirse de la interpretación de al-Fārābī; (2) él omitió el libro x de *Las leyes* de su *resumen* para evitar que esta parte del diálogo pudiera considerarse como el fundamento de la ley, y (3), en conclusión, esta omisión deliberada ha de leerse como un claro rechazo a los fundamentos metafísicos de la política. Sin embargo, Gutas (1998) argumenta que no puede inferirse una omisión deliberada del libro x, pues más bien, es poco probable que al-Fārābī haya conocido una versión completa de *Las leyes*.

Mientras Leo Strauss, Richard Walzer, Muhsin Mahdi, Joshua Parens y Thérèse-Anne Druart sostienen que al-Fārābī tuvo acceso a una versión entera de *Las leyes*; Gutas, en cambio, piensa que conoció una versión resumida, tal vez la *Sinopsis de*

Las leyes de Platón, escrita por Galeno.¹³ Para Steven Harvey (2003b), al igual que Gutas, la fuente de al-Fārābī es únicamente un resumen. Druart, Gutas y el propio Harvey ofrecen una serie de argumentos basados en el análisis comparativo de los manuscritos existentes y otros textos donde aparecen alusiones al *Kitāb al-Nawāmīs*. Su trabajo tanto filológico como filosófico es indispensable para profundizar en la recepción árabe de *Las leyes* y la presencia de Platón en la filosofía política de al-Fārābī. No obstante, como bien observa Harvey, la discusión no ha conducido aún a ninguna conclusión lo suficientemente robusta. Por mi parte, me inclino a pensar, como Gutas y Harvey, que al-Fārābī tenía a la mano un resumen de *Las leyes*, pues su objetivo era reunir una serie de ideas que haría suyas y cuyo desarrollo se encuentra en otras obras políticas, mas no en el *Kitāb al-Nawāmīs*, donde se limita a mencionarlas de manera escueta.

Antes de referirme a dichas ideas, haré una breve reconstrucción de la filosofía política de al-Fārābī, libre de la interpretación straussiana. Hacia el final de *La filosofía de Platón*, al-Fārābī explica que en la *República*, Platón muestra la ciudad ideal, es decir, la guía de los ciudadanos hacia la felicidad, como un espejo del orden universal, tratado a su vez en el *Timeo*. En *Las leyes*, explica al-Fārābī, se establecen los modos de vida virtuosos que han de observar los ciudadanos; en el *Critias* se describe cómo, para alcanzar la perfección humana, deben combinarse las ciencias teóricas, las políticas y las prácticas; en el *Epinomis* se menciona cómo ha de ser el gobernante y cómo la investigación científica debe complementarse con un grupo de destrezas político-pedagógicas, las cuales contribuyan a la divulgación de la verdad. Por ello, al-Fārābī sostiene que es necesario combinar las destrezas retóricas de Trasímaco con el rigor argumentativo de Sócrates.¹⁴ La presentación de al-Fārābī alude al privilegio de ser gobernante (*Menexeno*) y destaca cómo Platón estudió los problemas políticos

13 Véase Gutas, 1997: 101-119. De acuerdo con al-Nadīm (1998: 592) en su catálogo de libros del siglo X, existieron dos traducciones de *Las leyes*, una a cargo de Ḥunayn ibn Ishāq y otra de Yaḥyā ibn ‘Adī. Sin embargo, no hay evidencia de que al-Fārābī haya conocido alguna, aun cuando Yaḥyā ibn ‘Adī fue su discípulo.

14 “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, deben ser capaces de usar ambos métodos: el método socrático con los elegidos, y el método de Trasímaco con los jóvenes y la multitud” (al-Fārābī, 2001a: 66).

de su tiempo en las *Cartas*. Esta última alude a la responsabilidad del filósofo de reflexionar sobre su propio entorno político.

En esta presentación de los escritos platónicos se vislumbra la relación entre las dimensiones teórica y práctica en la obra de al-Fārābī. Algunos intérpretes privilegian la parte teórica o metafísica, destacando la importancia de su cosmología emanacionista y la noción del intelecto agente, ambas ampliamente explicadas en *La ciudad ideal* y en el *Libro de la política*, para comprender su modelo político; otros, como Strauss, se han concentrado en su pensamiento político, restando importancia a la parte teórico-metafísica y concluyendo que no existe un fundamento metafísico para la política. Platón y al-Fārābī, considero, defienden la necesidad de articular la dimensión teórico-metafísica con la dimensión práctica o política. Así, la filosofía teórica se ocupa de los primeros principios del ser, mientras la filosofía práctica de las acciones humanas y las formas de gobierno. El filósofo dedicado a la política no puede ignorar los principios provenientes de la filosofía teórica, aun cuando Strauss piense lo contrario. En varios escritos —incluso en *La filosofía de Platón*—, al-Fārābī define la interacción entre filosofía teórica y práctica, entre metafísica y política, a partir de la fundamentación del orden político en el orden cósmico.¹⁵ Parecería, por tanto, que la comprensión teórico-metafísica de al-Fārābī y los nexos que establece en *La filosofía de Platón*, entre *República* y *Timeo*, son la clave para comprender su filosofía política. No obstante, en el *Libro de la religión*, también se ocupa, esta vez a la luz de la *Ética Nicomaquea*, de las acciones particulares y, por lo tanto, de ciertos criterios prácticos que rigen las acciones humanas, las cuales son indispensables para alcanzar la felicidad.

El filósofo gobernante, si es verdaderamente virtuoso, tiene como obligación primordial trazar para él y para quienes gobierna el camino hacia la felicidad.¹⁶ El filósofo está llamado a orientar la vida de los otros. Es el mejor cualificado porque es un conocedor de la ciencia de los primeros principios, esto es, la metafísica. No obstante, el filósofo-gobernante no puede dedicarse exclusivamente a la contemplación de los primeros principios. Para orientar la vida de los ciudadanos hacia la felicidad hace falta tener en consideración las acciones particulares. La prudencia es, por lo tanto, una virtud esencial para llevar a cabo este último objetivo. En el *Libro de la religión*, al-Fārābī explica que la prudencia (*ta'qqul*) es una facultad

15 Véanse, por ejemplo, los primeros párrafos del *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya* y, por supuesto, como veremos más adelante, el *Kitāb al-Milla*.

16 al-Fārābī, 1992: *Fuṣūl al-Madani* 30.

que ayuda a descubrir las reglas que le permiten al gobernante virtuoso legislar de acuerdo con lo observado en distintas comunidades, ciudades, grupos e individuos. Por lo tanto, se trata de una facultad, según al-Fārābī, que no se adquiere mediante el conocimiento teórico, sino por la experiencia.¹⁷

En su faceta política, el filósofo guía a los ciudadanos echando mano de técnicas argumentativas como la retórica y la poética que, como sostiene al-Fārābī, son sumamente útiles para persuadir a las masas.¹⁸ En el *Libro de la religión* muestra cuán útil es la religión para fortalecer la unidad de los ciudadanos. De ahí que en este tratado, política y religión aparezcan yuxtapuestas. La comprensión de ambas es indispensable para esclarecer el vínculo entre teoría y práctica en al-Fārābī. A diferencia de Strauss y sus seguidores, no considero que al-Fārābī conduzca a una antinomia entre las dos dimensiones, sino a su articulación.

Al-Fārābī define lo que entiende por religión, a saber, el grupo de “opiniones y acciones, determinadas y delimitadas por reglas que promulga para una comunidad su gobernante primero”.¹⁹ Por medio de éstas es posible alcanzar determinado objetivo, el cual en el caso del gobernante virtuoso es, como se ha dicho, la felicidad. Tal como está definida, la religión parece interesarle a al-Fārābī, pues tiene una función política.²⁰ En este sentido, la religión aparece sobre todo como un elemento que contribuye a la cohesión social.

17 al-Fārābī, 1992: *Kitāb al-Milla*, II, 5, [59], II, 7.

18 al-Fārābī, 1992: *Kitāb al-Milla*, I, 4, *Fuṣūl al-Madani* 54, 55, 56.

19 al-Fārābī, 1992: *Kitāb al-Milla*, I, 1.

20 Esto no quiere decir que al-Fārābī excluya por completo la revelación. De hecho, explica que “el oficio real del gobernante primero virtuoso está unido a una inspiración que le viene de Dios. Sólo por inspiración determina las acciones y opiniones que hay en la religión virtuosa. Y esto tiene lugar por uno o por los dos modos siguientes: o se le inspira todo lo que ha de ser determinado, o lo determina él mismo en virtud de la facultad que ha adquirido a partir de la inspiración y del Altísimo Inspirador, de manera que se le pueden manifestar por esa facultad las reglas por las que determina las opiniones y acciones virtuosas. También puede suceder que una parte [se determina] por el primer modo y otra por el segundo. Ha resultado claro en la ciencia teórica cómo es la inspiración de Dios Altísimo al hombre al que la inspira y cómo aparece en el hombre la facultad procedente de la inspiración y del inspirador” (al-Fārābī, 1992: *Kitāb al-Milla*, I, 1). A pesar de este pasaje, donde incluso se sugiere que existe una explicación filosófica de la inspiración divina, profecía o revelación, como se le quiera decir, el tema no se revisa de manera frontal. En la tradición islámica, el profeta es fundador de una religión y, además, de un sistema político. No obstante, como se verá,

Antes de establecer cuál es el vínculo entre política y religión, al-Fārābī explica la relación entre filosofía y religión.²¹ Ambas son vías de acceso a la verdad y, como tales, conducen a la misma meta, a saber, la felicidad; son diferentes porque la filosofía es la única que utiliza demostraciones, mientras la religión solamente usa imágenes y símbolos imperfectos, los cuales, sin embargo, pueden conducir indirectamente a la verdad y a la felicidad.²² Además, al-Fārābī sostiene que la filosofía provee los principios universales para las opiniones y acciones de la religión virtuosa.²³ En el *Libro de la religión* hay cierta ambigüedad respecto de lo que entiende por *principios universales* de las acciones. No es claro si se refiere a principios metafísicos, por lo cual podría sospecharse, como lo hacen los straussianos, que su intención es superar la concepción de que las disciplinas ocupadas de las acciones humanas, entre ellas la política, implican presupuestos metafísicos. Podría interpretarse, entonces, que esos principios universales de las acciones son simples criterios generales provistos, desde luego, por la filosofía práctica (López-Farjeat, 2011).

Ahora bien, la relación entre filosofía y religión en el planteamiento de al-Fārābī tampoco es sencilla. En varios lugares, pero principalmente en el *Libro de la religión*

al-Fārābī no se centra en la figura del fundador, sino, más bien, en quienes le suceden tras su deceso. No podemos olvidar que, en cierto modo, al-Fārābī no es ajeno a ciertos intereses políticos (véase Najjar, 1961: 57-72).

21 al-Fārābī, 1992: *Kitāb al-Milla*, I, 2.

22 “De dos modos se 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 éstos 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” (al-Fārābī, 1985: *al-Madīnah al-Fāḍilah*, 110).

23 al-Fārābī, 1992: *Kitāb al-Milla*, I, 3.

y en el *Libro de las letras*, argumenta que la religión está subordinada a la filosofía.²⁴ En este último incluso sostiene que una religión se considera verdadera en tanto sus contenidos están respaldados por una filosofía demostrativa.²⁵ Ahora bien, como no todas las personas están capacitadas para comprender las demostraciones filosóficas (sea porque se dedican a otros menesteres, porque la naturaleza se los impidió o porque simplemente no les interesa), la religión presenta esas mismas verdades de una manera más accesible y sin necesidad de demostración.

Es posible detectar varios contenidos teóricos de la religión demostrables filosóficamente. Pero ¿qué significa que los principios universales de la acción se encuentran en la filosofía práctica? Significa que la filosofía práctica ofrece una serie de principios universales y racionales a los cuales se subordina incluso la religión. Sin embargo, al-Fārābī no abunda en lo que quiere decir con *principios universales* en el caso de las acciones. En otras palabras, lejos de ahondar en principios universales estables para la acción y explicarnos cuáles serían dichos principios, afirma que ni la filosofía ni la ciencia política pueden dedicarse a las acciones particulares, pues estas últimas son inestables y, por lo tanto, será mejor reservarlas a otra facultad, a saber, la prudencia.²⁶ En efecto, al-Fārābī explica que, de acuerdo con las épocas, los contextos y las costumbres, las leyes deberán modificarse, por lo cual no es posible creer que existan leyes estables y definitivas. No sólo eso: lo más común es que un gobernante fundador de un gobierno no complete exhaustivamente todas las leyes y, por lo tanto, el sucesor deba hacerlo.²⁷ Los sucesores pueden ser de dos tipos: el sucesor que es idéntico al fundador en todos sus aspectos es aquel que podrá determinar lo que el primero no determinó y, además, podrá modificar aquello que sí fue

24 al-Fārābī, 1992: *Kitāb al-Milla*, I, 3, [47]; véase también el capítulo sexto de la segunda parte del *Kitāb al-ḥurūf* (1969).

25 “Si la religión es posterior a la filosofía, que se ha completado después de que se hayan distinguido todas las artes demostrativas, según el método y el orden que se exigen, será una religión correcta y tendrá el grado máximo de excelencia. Por otra parte, si la filosofía no ha alcanzado aún la excelencia máxima por medio de la demostración apodíctica y, por el contrario, sus opiniones son comprobadas mediante la retórica, la dialéctica o la sofística, entonces no se impide que aparezcan en todas sus partes, en la mayoría de ellas, o en muchas de ellas, ideas que son falsas y que no han sido advertidas: se trata entonces de una filosofía opinable y engañosa” (al-Fārābī, 2004: 89).

26 al-Fārābī, 1992: *Kitāb al-Milla*, I, 6.

27 al-Fārābī, 1992: *Kitāb al-Milla*, I, 4.

determinado pero que con el tiempo se ha vuelto obsoleto;²⁸ la segunda clase de sucesor es el denominado “gobernante de la tradición” y es aquel que no es idéntico al fundador en todos sus aspectos y por lo tanto debe seguir al pie de la letra todo lo que el predecesor determinó y por ningún motivo debe modificarlo.²⁹

En el *Libro de la religión* al-Fārābī está especialmente interesado en el primero de los mencionados. Éste también puede denominarse *gobernante virtuoso* y es aquel que tiene la responsabilidad de continuar con lo establecido por el primer gobernante pero adaptándolo a los cambios de cada época y a las situaciones no previstas. Este último necesita de la prudencia, pues le compete definir cómo actuar en los casos particulares no contemplados por el fundador. Además de ser prudente, el gobernante virtuoso recurre a la ciencia política y ésta, en efecto, es la parte de la filosofía práctica ocupada de la felicidad.³⁰ En la segunda parte del *Libro de la religión*, al-Fārābī se refiere a la ciencia política en los siguientes términos:

La ciencia política se ocupa en primer lugar de la felicidad. Da a conocer que la felicidad es de dos clases: la que se supone que es la felicidad sin serlo y la que es verdadera felicidad; aquella que es buscada por sí misma y no es buscada nunca para obtener por medio de ella otra cosa, mientras que las otras cosas sólo son buscadas para que ella sea obtenida, y, cuando es alcanzada, cesa la búsqueda. Esta felicidad no se da en esta vida, sino en la otra vida que viene después de ésta, y se le llama la felicidad última. Ejemplo de la que se supone que es felicidad sin serlo son las riquezas, los placeres, el honor, la vanagloria del hombre u otras cosas de entre aquellas que el vulgo llama bienes, que son buscadas y adquiridas en esta vida.³¹

La felicidad perfecta no puede darse en esta vida. Cuando se busca la felicidad en la vida terrena, es fácil identificarla con bienes superfluos y pasajeros. La primera clase de felicidad se alcanza al morir; la segunda es engañosa, pero existe una tercera alternativa: optar por el camino de los hábitos y virtudes morales. Precisamente, uno de los objetivos primarios de la ciencia política es ocuparse de “todas las acciones, modos de vivir, cualidades morales, costumbres y hábitos voluntarios,

28 al-Fārābī, 1992: *Kitāb al-Milla*, I, 4.

29 al-Fārābī, 1992: *Kitāb al-Milla*, I, 4.

30 al-Fārābī, 1992: *Kitāb al-Milla*, II, 6.

31 al-Fārābī, 1992: *Kitāb al-Milla*, II, 5.

hasta completar y agotar detalladamente todo esto”.³² La ciencia política es, de este modo, regidora de las acciones humanas.³³ El poseedor de esta ciencia reconoce que para actuar conforme a la virtud, hace falta vivir en comunidad. Un individuo es incapaz de alcanzar la felicidad por sí solo. La ciencia política muestra que la vida en comunidad es indispensable para la consecución de las buenas acciones. En efecto, la mayor parte de las virtudes se definen en función de su carácter social. Tal vez el ejemplo más evidente sea la justicia. Las virtudes morales son, al mismo tiempo, un remedio contra los bienes superfluos y el camino preciso hacia la felicidad última.³⁴

Ahora bien, hacia la parte final del *Libro de la religión*, al-Fārābī explica que la ciencia política también se ocupa del estudio de la jerarquía de los seres que habitan el universo, cuestión explicada con sumo detalle en la primera parte del *Libro de la política*, donde presenta su metafísica emanacionista. Afirma, entonces, que el gobernante virtuoso debe imitar el orden del universo. Evidentemente, el orden y la jerarquía de los seres es algo propio de la filosofía teórica. No obstante, al-Fārābī piensa que la ciencia política también debe ocuparse del estudio de los seres que habitan en el universo pues, a partir del modo en que están organizados, el gobernante virtuoso puede imitar el mismo modelo y reproducirlo en la ciudad ideal. Este aspecto es fundamental ya que, en efecto, al-Fārābī intersecta una vez más el ámbito de la filosofía teórica y el de la filosofía práctica. Paradójicamente, esta última se ocupa de la política, pero lo hace todavía de una manera teórica y desvinculada de las acciones particulares. De ahí la importancia del gobernante virtuoso para recurrir a la prudencia cuando se ocupa de legislar sobre las acciones humanas.

En resumen, del *Libro de la religión* y del *Libro de la política* extraigo las siguientes conclusiones: (1) el gobernante virtuoso necesita conocer la filosofía teórica para comprender el orden que existe en el universo; (2) necesita, además, de la filosofía práctica para discernir entre la verdadera y la falsa felicidad, entre la virtud y los

32 al-Fārābī, 1992: *Kitāb al-Milla*, II, 5.

33 Como en el caso de Aristóteles, la ética está integrada a la ciencia 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” (al-Fārābī, 2002: 68).

34 al-Fārābī, 1992: *Kitāb al-Milla*, II, 5, [54].

bienes superfluos, entre el gobierno virtuoso y el ignorante, entre la religión virtuosa y las falsas religiones. La verdadera felicidad comprende (1) y (2), sin embargo, éstas están dissociadas de las acciones particulares, por ello, en el *Libro de la religión*, al-Fārābī añade, inspirado en Aristóteles, (3) la prudencia. Así, opta por unir los principios teóricos de la filosofía con las acciones particulares. Esto es precisamente lo que denominaría filosofía política.

El gobernante virtuoso encara las acciones particulares *mediante* los primeros principios de la filosofía y, en este sentido, *imita* el orden, la armonía y la perfección que encuentra en ellos. De ahí la importancia de la filosofía: ésta permite descubrir tanto el orden del universo como la jerarquía entre los seres que lo habitan, desde el ser más insignificante hasta el más supremo, *i. e.*, Dios. El gobernante virtuoso intenta reproducir —imitar— ese orden en la ciudad. La felicidad consiste, precisamente, en la contemplación filosófica y la consecuente imitación del orden universal que aquélla enseña en todas las esferas de la vida humana. Concluye al-Fārābī:

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. (al-Fārābī, 1992: *Kitāb al-Milla*, II, 9, [66])

Esta reconstrucción de la filosofía política farabiana muestra que, a diferencia de lo que piensa Strauss, al-Fārābī tiene una visión metafísica de la ciencia política que, como mostraré en el siguiente apartado, retoma varias ideas contenidas en *Las leyes*.

LA PRESENCIA DE *LAS LEYES* EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE AL-FĀRĀBĪ

Como apuntaba antes, lejos de ser un comentario puntual y analítico, el *Kitāb al-Nawāmīs* es un sumario o una presentación general de los temas que Platón discute a lo largo de nueve libros de *Las leyes*. Se ha dicho, también, que posiblemente se trata de un sumario cuya base podría ser otro escrito por Galeno. Ha sido una obra

marginada, pues resulta difícil establecer qué sentido habría tenido redactar un resumen con el contenido de *Las leyes*; además, si lo comparamos con el resto de la obra política de al-Fārābī, no parece aportar algo relevante. Por tanto, llama la atención que Strauss —el primero en sostener su importancia— y sus seguidores —Parens entre ellos— le hayan dado tal peso. Por otro lado, con excepción de Steven Harvey (2003a: 325-330), prácticamente nadie ha contemplado que ésta sea una fuente importante para comprender *Las leyes* de Platón. Harvey sostiene que el *Kitāb al-Nawāmīs* provee una perspectiva novedosa frente a las interpretaciones actuales. Para ejemplificar su postura se detiene en el comentario del libro VIII de *Las leyes*, el cual discute la conveniencia de las festividades religiosas.

Como indica Harvey, en el libro II de *Las leyes*, Platón afirma que las festividades abren un espacio para el descanso y representan un momento clave para la creación de lazos de amistad, familiaridad e identidad entre los ciudadanos; por otra parte, en el libro V, subraya cómo el papel del legislador no es modificar los ritos sagrados, sino, más bien, asignar a cada distrito una deidad de patronazgo que aumente el sentido de cohesión y unidad entre los ciudadanos durante las festividades. Ahora bien, en el libro VIII, Platón se concentra en el establecimiento de las festividades divinas en el calendario, siguiendo las prescripciones de la ley, delimitando los sacrificios, festejos y torneos a celebrarse —incluyendo el entrenamiento bélico—, así como las deidades a quienes las festividades estarán dirigidas. Aunque para Platón la situación festiva podría conducir a desenfrenos de las pasiones, también ofrece una serie de formas para neutralizar sus repercusiones en el orden de la ciudad. En definitiva, Platón califica estas festividades como encaminadas al bienestar de la ciudad.

De acuerdo con Harvey, el comentario de al-Fārābī al libro VIII muestra que la finalidad más importante de las festividades religiosas es la exaltación de los dioses, las tradiciones y las leyes. Lo imperante en aquéllas, según al-Fārābī, no es la ocasión de descanso y la posibilidad de dar rienda suelta a los placeres ni tampoco el espacio dedicado al entrenamiento bélico. Su verdadera finalidad deberá ser la exaltación de los dioses para asegurar así la creencia en ellos. En otras palabras, la función real de las festividades religiosas será restablecer la centralidad de las deidades, pues esto es lo que asegura el bienestar de la ciudad. He aquí un ejemplo de la relevancia que tiene la religión en el *Kitāb al-Nawāmīs*.

Además de referencias como la anterior, donde se contrasta la vigencia de al-Fārābī como intérprete de Platón, también pueden destacarse aspectos donde se muestra que, como heredero de *Las leyes* y de otros diálogos platónicos, supo adaptarlos al entorno islámico. Su manera de interpretar, asimilar y al mismo tiempo adaptar a Platón, presenta también, en el fondo, una articulación entre la *República* y *Las leyes*.

A diferencia de Strauss, considero que al-Fārābī no intentaba contraponer ambos diálogos ni sugerir que *Las leyes* representaban la superación de una visión metafísica y religiosa de la política. Aunque por alguna razón al-Fārābī omitió la teología del libro x, su resumen de *Las leyes* sí incluye la disquisición sobre el origen divino de las leyes en el libro i. En el *Libro de la religión*, al-Fārābī articula precisamente la labor práctica del gobernante o legislador, con la necesidad de imitar a Dios. No puede decirse, por lo tanto, que el objetivo de la filosofía política de al-Fārābī sea la instauración de un modelo político alejado por completo de todo resquicio metafísico o religioso. El legislador imita a la divinidad. Ahora bien, imita, en específico, su inteligencia ordenadora. En este sentido, al-Fārābī entiende que cuando Platón habla del origen divino de *Las leyes* sostiene la necesidad de un modelo legislativo construido racionalmente, es decir, desde el intelecto (νοῦς) (véase Platón, *Las leyes*, 713a 2-4). Lejos de entender que las leyes vienen dadas por Dios y, en consecuencia, son estables y permanentemente impuestas desde la autoridad divina, se trata de leyes construidas desde la racionalidad, cuyo modelo es el orden cosmológico descrito en detalle en *La ciudad ideal* y el *Libro de la política*. En este sentido, ni para Platón ni para al-Fārābī, la práctica legislativa sustituye la visión teórico-metafísica, sino más bien se trata de articular las dos dimensiones, esto es, teórica y práctica, metafísica y política.

De acuerdo con el modelo anterior, habría razones para creer, como lo hacen los straussianos, que al-Fārābī contrapone la ley revelada y la ley racional y, por tanto, sí presenta una antinomia. Sin embargo, considero que lejos de dar pie a una antinomia o a una contraposición, tanto Platón como al-Fārābī buscan la manera de armonizar el carácter divino con el racional de la ley y, para cumplir con este propósito, *Las leyes* son indispensables. Lo anterior se debe a que precisamente en ese diálogo se insiste en la necesidad de situar la labor legislativa bajo la custodia divina y, al mismo tiempo, se muestran las limitaciones propias de una concepción fija y estable de la ley. Esta visión está presente en la filosofía política de al-Fārābī: si bien el gobernante virtuoso debe imitar a Dios, también debe legislar de acuerdo con las necesidades de su contexto. En este sentido, al-Fārābī renuncia a una concepción fija y estable de la ley como la suscrita por el denominado *gobernante de la tradición*. Así, al-Fārābī, al igual que Platón en *Las leyes*, opta por una visión legislativa centrada en las acciones humanas sin renunciar, al mismo tiempo, a una visión teórica de la política, donde el paradigma es el orden cosmológico proveniente de Dios o la causa primera. Las dos partes en que está dividido el *Libro de la política*, una dedicada al orden y principios de los seres, y otra a la política, así como los tipos de ciudad, muestran cómo, al igual que Platón, al-Fārābī no renuncia a un modelo

ideal aun cuando su interés en las acciones humanas lo obliga a tratar la política desde un plano distinto del teórico-metafísico: el plano de las acciones particulares. En este sentido, al-Fārābī abre la posibilidad para detectar cierta continuidad entre *Las leyes* de Platón y la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, aspecto del que no me ocuparé detalladamente aquí pero que puede reconocerse a partir de la centralidad que para al-Fārābī tiene la prudencia en la labor legislativa.

En tanto la visión legislativa se inspire y se asemeje al paradigma planteado al inicio del *Libro de la política* —causa primera, causas segundas, intelecto agente, alma, forma, materia—, el resultado será un modelo político más perfecto. El legislador imita el orden cosmológico con la intención de reproducirlo y, en ello, se vale del elemento único que lo asemeja a lo divino, a saber, su intelecto. De nuevo aparece la evocación a *Las leyes* (713a 2-4), donde Platón sostiene que el Dios verdadero ha de ser el dueño de los hombres sensatos, de los hombres con inteligencia. En este sentido, tal como se sostiene en 875c 6-d 2:

[...] no existe ley (νόμος) ni orden (τάξις) que sea superior a la inteligencia (ἐπιστήμη), y no es conforme a la justicia divina (Θέμις) el que el intelecto de alguien se someta o sea esclavo, sino que le compete dirigirlo todo si es que es auténtico y verdaderamente libre en su naturaleza.

El gobernante virtuoso de al-Fārābī se identifica, precisamente, con el hombre sensato, con quien sigue al νοῦς / 'aql. Por ello, el gobernante virtuoso es capaz de generar leyes nuevas de acuerdo con su tiempo y de modificar o derogar aquellas que ya no funcionan. La instauración del νοῦς como principio rector de la ciudad no supone una ruptura con una visión teológica o religiosa de la política; sí, en cambio, con una visión particular de la religión, a saber, la del gobernante de la tradición. Dicho en otros términos, al-Fārābī no sostiene en modo alguno la existencia de una tensión antinómica entre política y religión, aunque sí argumenta contra una visión determinada de la última: aquella que concibe la ley de manera fija y estable. Ello implica que, tal como se explica en el *Libro de las letras*, los contenidos de la religión deben interpretarse filosóficamente.

Los aspectos mencionados muestran que al-Fārābī, como heredero de *Las leyes*, lejos de presentar una antinomia, pretende articular política y religión. Cualquier interpretación que pierda de vista, como la de Strauss, que en el proyecto filosófico de al-Fārābī confluyen metafísica, cosmología, epistemología, política y religión, corre el riesgo de empobrecer el planteamiento de éste y ofrecer una lectura sumamente parcial. La disolución de la antinomia straussiana, así como la apuesta por una

lectura integral de la filosofía de al-Fārābī constituyen un primer paso para detectar en qué modo están presentes planteamientos más específicos de *Las leyes* y, sobre todo, para mostrar que al-Fārābī consigue articular la filosofía política de la *República* y la filosofía política de *Las leyes*.

BIBLIOGRAFÍA

- al-Fārābī (2015), *The Political Writings*, vol. II: “Political Regime” and “Summary of Plato’s Laws”, traducción de Charles Butterworth, Ithaca/Londres, Cornell University Press.
- al-Fārābī (2012), *Le livre du régime politique*, traducción de Philippe Vallat, París, Les Belles Lettres.
- al-Fārābī (2007), *Philosopher à Bagdad au Xe siècle*, edición de Stéphane Diebler, París, Éditions du Seuil.
- al-Fārābī (2004), *El libro de las letras*, traducción de José Antonio Paredes Gandía, Madrid, Trotta.
- al-Fārābī (2002), *El camino de la felicidad*, traducción de Rafael Ramón Guerrero, Madrid, Trotta.
- al-Fārābī (2001a), *Philosophy of Plato and Aristotle*, traducción de Muhsin Mahdi, Nueva York, Cornell University Press.
- al-Fārābī (2001b), *The Political Writings*, traducción de Charles Butterworth, Nueva York, Cornell University Press.
- al-Fārābī (1998), *Le sommaire du livre des ‘lois’ de Platon (Ġawāmi‘ Kitāb al-Nawāmis li-Aflāṭun)*, edición crítica y traducción de Thérèse-Anne Druart, *Bulletin d’Études Orientales*, tomo 50, Damasco, Institut Français de Proche-Orient, pp. 109-155.
- al-Fārābī (1995), *La ciudad ideal*, traducción de Manuel Alonso, Madrid, Tecnos.
- al-Fārābī (1992), *Obras filosófico-políticas*, edición bilingüe de Rafael Ramón Guerrero, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Debate.
- al-Fārābī (1985), *The Perfect State (al-Madīnah al-Fāḍilah)*, edición del texto árabe y traducción de Richard Walzer, Oxford, Clarendon Press.
- al-Fārābī (1969), *Kitāb al-ḥurūf*, edición de Muhsin Mahdi, Beirut, Dar el-Mashreq.
- al-Fārābī (1952), *Compendium Legum Platonis (Talkhīṣ Nawāmis li-Aflāṭun)*, edición del texto árabe y traducción de Francesco Gabrieli, Londres, The Warburg Institute.
- al-Fārābī (1943), *Falsafat Aflāṭun*, edición de Franz Rosenthal y Richard Walzer, Londres, The Warburg Institute.

- al-Nadīm (1989), *Ibn, The Fihrist*, edición y traducción de Bayard Dodge, Nueva York, Columbia University Press.
- Butterworth, Charles (2007), “Alfarabi’s Plato: A tale of two cities”, en Marcel van Ackeren y Orrin Finn Summerell (eds.), *The Political Identity of the West: Platonism in the Dialogue of Cultures*, Fráncfort, Peter Lang, pp. 55-76.
- Estomba, Diego (ed.) (2011), *Ciencia y lenguaje en el mundo árabe-islámico clásico*, Neuquén, Instituto Madīnat al-Fādilat.
- Galston, Miriam (1992), “The theoretical and practical dimensions of happiness as portrayed in the political treatises of al-Fārābī”, en Charles Butterworth (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy. Essays in Honor of Muhsin Mahdi*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, pp. 95-151.
- Galston, Miriam (1990), *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton, Princeton University Press.
- Gutas, Dimitri (2002), “The study of arabic philosophy in the twentieth century. An essay on the historiography of arabic philosophy”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 29, núm. 1, pp. 5-25.
- Gutas, Dimitri (1998), “Farabi’s knowledge of Plato’s laws”, *International Journal of the Classical Tradition*, vol. 4, núm. 3, pp. 405-410.
- Gutas, Dimitri (1997), “Galen’s *Synopsis* of Plato’s *Laws* and Fārābī’s *Talkhīs*”, en Gerhard Endress y Remke Kruk (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden, Research School CNWS, pp. 101-119.
- Harvey, Steven (2003a), “Can a tenth-century Islamic Aristotelian help us understand Plato’s *Laws*?”, en Luc Brisson y Samuel Scocnicov (eds.), *Plato’s Laws: From Theory into Practice*, San Agustín, Academia Verlag, pp. 320-330.
- Harvey, Steven (2003b), “Did Alfarabi read Plato’s *Laws*?”, *Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale*, vol. 28, pp. 51-68.
- Janos, Damien (2012), *Method, Structure, and Development in al-Fārābī’s Cosmology*, Leiden/Boston, Brill.
- Laks, André (2007), *La filosofía política de Platón a la luz de ‘Las leyes’*, Mérida, Universidad Nacional Autónoma de México.
- López-Farjeat, Luis Xavier (2011), “La consecución de la felicidad: al-Fārābī y la habilitación de la filosofía de la acción en el entorno islámico”, en Carmen Trueba (ed.), *La felicidad: perspectivas antiguas, modernas y contemporáneas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Siglo XXI, pp. 168-185.
- Mahdi, Muhsin (2001), *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press.

- Najjar, Fauzi M. (1961), "Farabi's political philosophy and shi'ism", *Studia Islamica*, núm. 14, pp. 57-72.
- Parens, Joshua (1995), *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's Summary of Plato's Laws*, Albany, State University of New York Press.
- Platón (1999), *Leyes*, traducción de Francisco Lisi, Gredos, Madrid.
- Ramón Guerrero, Rafael (2002), "Introducción", en al-Fārābī, *El camino de la felicidad*, Madrid, Trotta.
- Strauss, Leo (2009), "Reason and revelation (1948)", en Heinrich Meier (ed.), *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 141-179.
- Strauss, Leo (1988), *Persecution and the Art of Writing*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo (1977), "Farabi's Plato", en Arthur Hyman (comp.), *Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy*, Nueva York, Ktav Publishing House Inc., pp. 357-393 [publicado originalmente en (1945), *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, Nueva York, American Academy of Jewish Research].
- Vallat, Philippe (2004), *Farabi et l'École d'Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, París, Vrin.

Luis Xavier López-Farjeat: Profesor-investigador de tiempo completo en la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana y profesor de filosofía árabe-islámica en el Programa de Posgrado en Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel 2), director asociado del Aquinas and the Arabs International Working Group, y editor de *Tópicos, Revista de Filosofía*. Autor de varios libros, ha publicado artículos especializados tanto en libros como en revistas arbitradas e indexadas nacionales y extranjeras sobre la recepción de la filosofía antigua en la tradición árabe e islámica, la filosofía árabe e islámica, y la transmisión de la filosofía árabe e islámica en el siglo XIII. Los dos libros más recientes en los que ha fungido como co-editor y co-autor son *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century* (París, Vrin, 2013) y *The Routledge Companion to Islamic Philosophy* (Londres/Nueva York, Routledge, 2016).

D. R. © Luis Xavier López-Farjeat, Ciudad de México, julio-diciembre, 2016.