

<https://doi.org/10.24201/eaa.v58i2.2834>

Religión y territorio en la filosofía política de al-Fārābī¹

Religion and Territory in al-Fārābī's Political Philosophy

LUIS XAVIER LÓPEZ-FARJEAT

Universidad Panamericana, campus Ciudad de México, México

JOSÉ ALFONSO GANEM GUTIÉRREZ

Universidad Panamericana, campus Ciudad de México, México

Resumen: El presente artículo explora el uso del par terminológico *dār al-islām/dār al-ḥarb*, primero desde la perspectiva de la jurisprudencia islámica y, posteriormente, desde la relación entre religión (*milla*), nación (*umma*) y territorio (*maskan*) en la filosofía política de al-Fārābī. Se destaca cómo en el planteamiento de al-Fārābī no aparece la dicotomía *dār al-islām/dār al-ḥarb* y se explica que eso permite interpretar que, para el filósofo, la comunidad política y su demarcación geográfica no dependen necesariamente de su identidad religiosa. Por lo tanto, se argumenta que el planteamiento filosófico de al-Fārābī descarta la división de naciones en función de su identidad religiosa. Más allá de las simples diferencias entre la ciencia jurídica y la filosofía, el artículo examina la conceptualización del territorio de al-Fārābī y sus consecuencias para la filosofía política.

Recepción: 13 de diciembre de 2021. / Aceptación: 22 de febrero de 2022.

¹ Agradecemos las observaciones oportunas de dos árbitros anónimos.

D.R. © 2023. Estudios de Asia y África

Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar (CC BY-NC-ND) 4.0 Internacional

Palabras clave: al-Fārābī; *dār al-islām*; *dār al-harb*; filosofía política islámica.

Abstract: This article explores the use of the terminological pair *dār al-islām*/*dār al-harb*, first, from the Islamic juridical perspective. Then, the discussion is focused on the relationship between religion (*milla*), nation (*umma*), and territory (*maskan*), in al-Fārābī's political philosophy. It is highlighted that, in al-Fārābī's approach, the dichotomy *dār al-islām*/*dār al-harb* does not appear. The absence of that distinction suggests that for the philosopher religious identity is not a pre-requisite for a political community and its geographical demarcation. Therefore, it is argued that al-Fārābī's philosophical approach rules out the division of nations based on their religious identity. Beyond the differences between legal science and philosophy, the article examines the conceptualization of al-Fārābī's territory and its consequences for political philosophy.

Keywords: al-Fārābī; *dār al-islām*; *dār al-harb*; Islamic political philosophy.

Introducción

En tiempos recientes se ha acrecentado el interés en la reconstrucción de los orígenes históricos y conceptuales del par terminológico *dār al-islām*/*dār al-harb*,² que suele referirse a la visión islámica³ según la cual el mundo está dividido, por un lado, en

² Véanse, por mencionar un par de ejemplos, el volumen editado por Calasso y Lancioni 2017, y el estudio de Albrecht 2018.

³ El uso de los términos *islámico* y *musulmán* y los casos en que debe emplearse cada uno es algo debatido en la literatura académica. Por lo general, *islámico* remite a la tradición religiosa que se inicia con la revelación del sagrado Corán al profeta Mahoma y que continúa hasta nuestros tiempos. En cambio, *musulmán* se refiere a las distintas comunidades de personas que practican y viven de modo particular y de maneras muy diversas la cultura islámica. Para una discusión más detallada véanse, por mencionar algunos, los estudios de Asad (2002; 2009) e Ismail (2004; 2006, 1-26). En el contexto de al-Fārābī, la distinción entre ambos términos es sólo gramatical: *musulmán* es el participio activo de *aslama*, es decir, el que se somete a Dios y, por lo tanto, se refiere a las personas que profesan el islam. Cuando hablamos, a lo largo del artículo, de "juristas islámicos", "territorios islámicos", "visión islámica", "política islámica" e "identidad

los territorios del islam y, por el otro, en aquellos que no se encuentran regidos por su ley. Giovanna Calasso (2010) ha insistido en la necesidad de rastrear los orígenes de esta dicotomía que, en la actualidad, sigue utilizándose en algunos casos como si se tratara de algo asumido de manera general por el mundo musulmán.⁴ Calasso hace notar con acierto que las expresiones *dār al-islām* y *dār al-ḥarb*, traducidas respectivamente como “el hogar, la morada o el territorio del islam” y como “el lugar o el territorio de la guerra o de los infieles”, no aparecen ni en el Corán ni en los *ahādīth*. Todo apunta a que su uso se remonta al siglo x, principalmente en la literatura jurídica y en el trabajo de los geógrafos.

En lo que sigue, explicaremos de manera sucinta el punto de vista tradicional de los juristas islámicos en torno a ambos dominios, *dār al-islām/dār al-ḥarb*. Enfatizaremos la relación entre la ley religiosa (*sharī‘a*), la comunidad político-religiosa o nación (*ummā*), la religión (*dīn*)⁵ y el territorio (*dār*). Nos referiremos al punto de vista jurídico para proporcionar los antecedentes de esta terminología. Sin embargo, el objetivo no es ahondar en la perspectiva jurídica, sino trasladar la discusión al terreno filosófico. Por ello, tras una aproximación general a la visión jurídica, nos enfocaremos en el pensamiento político de al-Fārābī (m. 950), uno de los filósofos más representativos de la historia intelectual islámica del periodo clásico, considerado además el fundador de la filosofía política en ese mismo contexto.⁶ La terminología de al-Fārābī no es idéntica a la de

islámica”, nos referimos a realidades y formas de pensar impregnadas por la ley islámica. No nos adentramos por lo tanto, en las particularidades del mundo musulmán.

⁴ Friedman (2017, 343), por ejemplo, alude a una cita de Lewis (2004, 73) según la cual entre *dār al-islām* y *dār al-ḥarb* “hay un estado de guerra moralmente necesario, legal y religiosamente obligatorio, hasta el triunfo definitivo e inevitable del islam sobre los infieles”; Crone (2004, 362) afirma que “los musulmanes están legalmente obligados a hacer la guerra santa a *dār al-ḥarb* hasta que éste haya dejado de existir”.

⁵ *Dīn* se refiere a la religión revelada por Dios, en tanto que *millā*, el término que utiliza al-Fārābī y cuya traducción también es ‘religión’, alude al mensaje revelado transmitido por un profeta.

⁶ Éste es el punto de vista, bastante extendido, de Mahdi (2001). Y, en efecto, antes de al-Fārābī no había, al parecer, obras dedicadas a discutir el entorno político

los juristas. Por lo tanto, en su caso hablaremos de la relación entre religión (*milla*), nación (*umma*) y territorio (*maskan*).

En la filosofía política de al-Fārābī no se encuentra la dicotomía *dār al-islām/dār al-ḥarb*. Por ejemplo, el *Libro de la política* (*Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya*), uno de sus tratados más importantes, no limita los “régimenes virtuosos” a una religión, grupo, nación o ciudad en concreto, sino que, como veremos, admite comunidades políticas virtuosas con religiones distintas. Por lo tanto, la comunidad política y su demarcación geográfica no dependen necesariamente de su identidad religiosa.

El planteamiento filosófico de al-Fārābī descarta la división de naciones en función de su identidad religiosa. Ello se debe a que su visión de la relación entre naciones se construye sobre la base de un planteamiento filosófico-político y no sobre una concepción jurídica. Si bien al-Fārābī insiste, sobre todo en el *Libro de la religión*, en que un régimen político virtuoso es también poseedor de una religión virtuosa, el que al final sostenga, como se verá, que la religión se subordina a la filosofía y que la política es parte de la filosofía práctica, modifica de manera radical la concepción jurídica sobre la relación entre territorio y religión. No obstante, más allá de las diferencias generales entre la ciencia jurídica y la filosofía, nos interesa ahondar específicamente en su conceptualización del territorio: la desvinculación de *maskan* y *milla* en su planteamiento político resignifica la noción jurídica de territorio (*dār*) y ello repercute, como mostraremos, en su modo de entender las posibles confrontaciones entre régimenes políticos.⁷

islámico desde una perspectiva filosófica. El tema es central en varias de sus obras, como *La ciudad ideal*, *Libro de la política*, *Aforismos de ciencia política* y *Sumario a Las leyes de Platón*.

⁷ En años recientes han aparecido algunas publicaciones en las que se analiza la dimensión político-urbanística del territorio (*maskan*) en el pensamiento de al-Fārābī. Idris (2019) y Shaker (2021) estudian el territorio desde una perspectiva física, es decir, les interesa determinar las condiciones materiales que deben existir en un lugar para que los seres humanos puedan asociarse y así establecer las comunidades políticas. Ambos trabajos también analizan aspectos urbanos, como las construcciones, los caminos, los límites territoriales y la movilidad requerida entre una ciudad y otra.

***Dār al-islām* y *dār al-ḥarb* desde el punto de vista jurídico**

La división del mundo en *dār al-islām*/*dār al-ḥarb* remite principalmente a una jurisdicción territorial. De acuerdo con Fred M. Donner (2011), esta dicotomía podría responder a la evolución desde una comunidad temprana de creyentes hasta el desarrollo de una identidad islámica madura, diferente del judaísmo y el cristianismo. Tal maduración está estrechamente relacionada en términos políticos con la fundación de un Estado regido por la ley islámica en una determinada jurisdicción territorial. Cuando una región se rige bajo la ley islámica, surge entonces la dicotomía entre territorios islámicos y no islámicos.

La categoría “territorio del islam” podría resultar problemática si se tiene en consideración la diversidad de identidades religiosas que habitan en un mismo lugar. Como se sabe, el islam se extendió por territorios en los que residían personas con distintos credos: en Oriente Próximo, el norte de África, Bizancio, los Balcanes y España coexistían judíos, grupos cristianos de diversas denominaciones e incluso comunidades con otros bagajes étnicos y religiosos. Todas esas colectividades quedaron bajo el dominio de la ley islámica, y los juristas se vieron en la necesidad de discutir cómo debían tratar a quienes profesaban un credo distinto, esto es, aquellos grupos conocidos como la gente de la *dhimma* (pueblos protegidos, usualmente judíos y cristianos, pero también hinduistas, zoroastrianos, budistas, etc.). Los juristas tenían que decidir en qué casos las leyes y las costumbres de la *dhimma* podían ser respaldadas por la ley islámica, así como aquellos en los que eran completamente distintas. En la mayoría de los casos, el islam coexistía con otros credos bajo las regulaciones de la ley islámica, aunque ésta establecía algunas restricciones a la *dhimma* (Rodríguez Zahar 1999; Emon 2012; Fierro y Tolan 2013).

A riesgo de simplificar la enorme diversidad de la jurisprudencia islámica, nos referiremos a la categoría “territorio

Llama la atención que ninguno de estos textos analiza de modo directo la relación entre el territorio y la religión.

islámico” en las escuelas jurídicas más conocidas y sin ahondar en las particularidades que pueden encontrarse en representantes de cada una de ellas. Dentro de la tradición sunita se reconocen, cuando menos, cuatro escuelas jurídicas: la hanafita, la maliquita, la shafita y la hanbalita.

La distinción *dār al-islām/dār al-ḥarb* se atribuye a la escuela hanafita, fundada por Abū Ḥanīfah (m. 767). No obstante, hay diferentes opiniones respecto al uso de esta terminología, que sugiere, a primera vista, la idea de una división entre el islam y el resto del mundo. El término “lugar de la guerra” sugiere, en efecto, cierta hostilidad hacia los territorios que no se encuentran bajo el dominio islámico. Podría ser, sin embargo, que *dār al-islām* y *dār al-ḥarb* hayan sido utilizados sólo para establecer divisiones geográficas en tiempos en los que el islam se estaba expandiendo. Si bien en aquel entonces fue útil recurrir a estos criterios, hoy no son categorías políticas utilizadas en varios de los países que se rigen por la ley islámica y que mantienen relaciones diplomáticas con naciones no regidas por esa ley (Hassan 2012). Es cierto, sin embargo, que algunos grupos extremistas las siguen empleando, lo que sugiere una confrontación entre el islam y los infieles.⁸ Empero, *dār al-islām* y *dār al-ḥarb* no son las únicas categorías en la jurisprudencia islámica. En efecto, *dār al-ḥarb* se refiere a aquellos territorios o Estados en guerra con el islam, pero hay otros territorios que mantienen un tratado de paz con el islam y se denominan *dār al-Muwāda’ah* o *dār al-‘Abd*.

Los juristas hanafitas comenzaron a utilizar las categorías *dār al-islām* y *dār al-ḥarb* para referirse a *i*) musulmanes que vivían en territorios islámicos (*dār al-islām*) y que, por ende, estaban protegidos por la ley islámica, y *ii*) musulmanes que vivían en territorios no islámicos y que, por lo tanto, estaban protegidos por la ley islámica sólo en tanto que formaban parte

⁸ Con *grupos extremistas* nos referimos a los hoy denominados ‘islamistas’. Por ejemplo, en algunos ejemplares de la revista *Dabiq*, uno de los medios divulgativos de ISIS o Estado Islámico, se encuentran declaraciones como la siguiente: “Vengan, den paso al *dār al-islām*. Y les recuerdo que todo musulmán y musulmana tiene la obligación de hacer *hijrah* de *dār al-kufr* a *dār al-islām*” (al-Muhājirah 1436, 47).

de la comunidad religiosa, pero que en realidad vivían fuera de la jurisdicción de los gobernantes y los juristas islámicos. En otras palabras, entendida como la pertenencia a una comunidad o una hermandad, la adherencia a la ley islámica no posee límites ni fronteras físicas y, en este sentido, los musulmanes deben seguir y respetar la *shari'a*, independientemente de su paradero o territorio. No obstante, el hanafismo admite límites jurisdiccionales en tanto que la ley islámica no se aplicaría en un territorio regido por leyes no islámicas. Según estos criterios, otra distinción, la de *dār al-islām/dār al-kufr* (el territorio de los infieles) cobra sentido.

Ahora bien, un *dār al-kufr* puede establecer un tratado de paz con un *dār al-islām* y, de ser éste el caso, dicho territorio se considera como *dār al-Muwāda 'ah* o *dār al-'Ahd*. Si, por el contrario, un *dār al-kufr* no ha establecido un tratado de paz con *dār al-islām*, entonces es considerado *dār al-harb*. Ésta es la razón por la que, en términos legales, *dār al-kufr* y *dār al-harb* pueden utilizarse en algunos casos como sinónimos. Queremos subrayar, al igual que lo ha hecho Muhammad Mushtaq Ahmad (2008, 10), que al establecer la dicotomía *dār al-islām/dār al-harb*, el interés de la jurisprudencia hanafita era definir el modo en que debía aplicarse la *shari'a* a los habitantes musulmanes tanto en territorios islámicos como en territorios no islámicos. Por lo tanto, en principio, la dicotomía no necesariamente tiene que ver con la relación entre los territorios regidos bajo la ley islámica y los territorios no islámicos.

A diferencia de lo que plantea la jurisprudencia hanafita, en el caso de las otras tres escuelas jurídicas sunitas, la *shari'a* no tiene límites territoriales ni fronteras. La *shari'a* se aplica independientemente del territorio en el que se encuentre una persona musulmana y, en caso de violar la ley islámica en territorio no islámico, será castigado en cuanto sea capturado por musulmanes o ingrese a territorio islámico (Ahmad 2008, 10). En términos generales, para los malikitas, los shafitas y los hanbalitas, ser musulmán implica la afiliación a una comunidad religiosa, a una religión (*dīn*) más que a un territorio (*dār*). Nó-

tese la importancia de esta distinción: la comunidad o nación islámica (*umma*), regulada por la *shari'a*, trasciende toda frontera y territorio. En este caso, hay un estrecho vínculo entre la comunidad (*umma*), la ley religiosa (*shari'a*) y la religión (*dīn*): formar parte de la comunidad musulmana implica la aceptación de la *shari'a* al margen del territorio en el que se habite. Por lo tanto, aun fuera del territorio islámico, el musulmán tiene el compromiso de cumplir y respetar la *shari'a*.

Como ha explicado Hamid Algar (1993), en vez de *dār al-harb*, los juristas chiitas utilizaron el equivalente *ard al-harb* (territorio de la guerra). También establecieron una tercera categoría territorial, *dār al-īmān* (hogar de la fe), para referirse a “la aceptación de los imanes en el pueblo”. En el contexto chiita, la oposición entre *dār al-islām* y *dār al-īmān* tuvo mayor relevancia teórica que aquella entre *dār al-islām* y *dār al-harb*. Así, para los chiitas, la división importante era la interna, es decir, la que se dio entre los territorios y jurisdicciones legales de sunitas y chiitas.

Tras esta breve revisión, se confirma que la terminología jurídica se utilizaba para distinguir los territorios bajo la ley islámica y aquellos que no lo estaban o, también, en el caso del chiismo, entre territorios sunitas y chiitas. En la siguiente sección, dedicada a la filosofía política de al-Fārābī, haremos notar que, en contraste con los juristas, no aparece este tipo de divisiones basadas en la aplicación de la ley religiosa. Eso no implica que la religión no sea relevante dentro de las comunidades que al-Fārābī tiene en mente. Todo indica que, en su caso, la religión no es un factor destacado en la división territorial; más bien, los regímenes políticos tienen mayor peso en este aspecto, mientras que la religión (*milla*) es un instrumento que favorece la cohesión social en los regímenes virtuosos. Tras explicar el desarrollo de las asociaciones humanas y su constitución en comunidades políticas, esto es, en naciones y ciudades, abundaremos en el papel que la religión (*milla*) desempeña en éstas y destacaremos que el territorio no necesariamente está vinculado a una religión en particular.

La perspectiva filosófica de al-Fārābī en torno al territorio

Todo sugiere que el interés principal de al-Fārābī al referirse al territorio es filosófico-político y sólo hasta cierto punto religioso. Es una cuestión debatible si estaba o no interesado en defender una nación (*umma*) islámica. Por ejemplo, Alexander Orwin (2017, 4-13) ha defendido que al-Fārābī tenía en mente una *umma* islámica. Sin embargo, su planteamiento es discutible si se tiene en cuenta la enorme influencia de la filosofía griega en el pensamiento político de al-Fārābī. De hecho, cuando se leen sus obras políticas, uno puede percibirse de que, aunque su vocabulario es islámico, su modelo político tiene una impronta griega innegable. Específicamente, en sus obras políticas al-Fārābī muestra una fuerte influencia platónica y neoplatónica y, a la vez, incorpora términos y planteamientos aristotélicos provenientes de la *Ética nicomáquea* y, posiblemente, de alguna versión de la *Política*.⁹

Orwin afirma que, aunque al-Fārābī nunca menciona de manera explícita que su régimen ideal sea islámico, un trasfondo de este tipo está presente. Nuestra postura al respecto es que al-Fārābī defiende un régimen virtuoso que podría ser islámico, pero que no necesariamente lo es. Como decíamos en la intro-

⁹ Orwin (2017, 16-17) sostiene que al-Fārābī pudo haber aprendido griego a través de algunos cristianos con quienes se instruyó en filosofía. Sin embargo, no hay pruebas suficientes y, por lo tanto, se asume que trabajó con las obras filosóficas griegas traducidas al árabe que estaban disponibles. La asimilación, los matices y las peculiaridades de la comprensión y la adaptación de aquellos textos en la obra de al-Fārābī es algo que ameritaría otro estudio bastante extenso. Para una visión general en lo que respecta al platonismo y el neoplatonismo de al-Fārābī, una aproximación sintética y sugerente se encuentra en O'Meara, 2003, 185-195. En cuanto a la influencia de la *Ética nicomáquea*, se sabe que al-Fārābī redactó un comentario que no ha llegado a nosotros, pero que han mencionado filósofos como Avempace, Ibn Tufayl y Averroes (véase Neria 2013). Por otra parte, se ha asumido que la *Política* de Aristóteles no se tradujo al árabe. No obstante, la similitud entre algunos pasajes de este trabajo y el *Libro de la política* de al-Fārābī sugiere que pudo haber tenido acceso a alguna versión (tal vez en persa u otro idioma) o que estaba al tanto de manera indirecta de varias partes del texto aristotélico. Al respecto, véase Brague 1993, y Syros 2008.

ducción, al-Fārābī piensa que es posible encontrar régimenes virtuosos (y otros que no lo son) en naciones con religiones distintas. De este modo, se evita la idea de una demarcación territorial basada en identidades religiosas. Explicaremos en esta sección que el surgimiento de las ciudades y de las naciones, según al-Fārābī, es consecuencia de la tendencia natural de los seres humanos a asociarse. Al igual que para Aristóteles, para al-Fārābī los seres humanos son animales políticos que buscan la perfección y la felicidad formando asociaciones. No satisfacen sus necesidades ni alcanzan su estado más excelente fuera de asociaciones o comunidades que comparten un territorio común (*maskan*) (al-Fārābī 1964, 7; 2008, 94).

Hacia el final de la primera parte del *Libro de la política*, al-Fārābī se refiere a los diferentes tipos de asociaciones (*mujtama‘āt*). La descripción que hace retrata las formas de asociación natural comunes incluso a otras especies. Así introduce una manera más sofisticada de asociación propia de los seres humanos, a saber, la que tiene lugar en la ciudad. Procede entonces a caracterizar las asociaciones humanas de acuerdo con su tamaño: grandes —muchas naciones (*umam*) asociadas y cooperando entre sí—, medianas (la nación, *umma*), y pequeñas (la ciudad, *madīnah*). La vida comunitaria en la ciudad forma parte de la nación, y la nación (*umma*) se divide en ciudades. La ciudad sería la primera asociación perfecta, mientras que la asociación absolutamente perfecta sería la más grande: la asociación de muchas naciones (*umam*) (al-Fārābī 1964, 69-70; 2008, 94). Estas asociaciones perfectas —es decir, la congregación de múltiples naciones, la nación y la ciudad— exigen una planeación específica a partir de la cual sus habitantes puedan alcanzar la felicidad, esto es, que sean capaces de desarrollar adecuadamente sus aptitudes.

La explicación de las asociaciones perfectas sirve como una suerte de preámbulo para presentar los diferentes tipos de gobiernos o régimenes políticos. El tema principal que domina la segunda parte del *Libro de la política* no es tanto la tendencia natural a vivir en asociación, ni la economía o la participación

en la vida pública, sino el análisis de las actividades de gobierno dentro de la ciudad, así como las diferentes clases de regímenes políticos. Al igual que Aristóteles, al-Fārābī sostiene que los seres humanos pueden alcanzar la felicidad sólo dentro de una ciudad.¹⁰ En este sentido, la *polis* griega sería equivalente a la *madīnah* árabe. La ciudad no surge de manera espontánea, sino a través de un perfeccionamiento gradual de su organización política. Al-Fārābī se centra en una forma de comunidad que, como ya mencionamos, apunta a la perfección última, es decir, la felicidad.

La fundación de la ciudad y de los regímenes políticos es el resultado de una reflexión sobre las condiciones necesarias para trazar el camino hacia la felicidad. Según al-Fārābī, las distintas naciones se distinguen por dos aspectos naturales (los temperamentos y los rasgos de carácter) y un tercero que tiene una base natural (la capacidad de articular lenguaje) y que resulta en algo convencional (a saber, la lengua utilizada por los habitantes de cada nación) (1964, 70; 2008, 94-95).¹¹ Al establecer qué condiciones intervienen en el surgimiento de las comunidades humanas, al-Fārābī se basa en la ciencia de su tiempo, esto es, la ciencia aristotélica.

A partir de una versión neoplatónica de la cosmología de Aristóteles, al-Fārābī afirma que las diferencias naturales entre las regiones del mundo responden a una primera causa natural, es decir, la proximidad que cada territorio guarda con las esferas celestes. Sostiene que dicha proximidad afecta los vapores generados en el suelo de cada zona de la tierra, los cuales determinan las variantes regionales en el aire y en el agua, lo que, por su parte, establece los tipos de organismos vivos de cada región. Las diferencias en las plantas y en los animales dan

¹⁰ De hecho, la mayor parte de la literatura especializada asume que la filosofía de al-Fārābī posee una orientación política y que analiza los diferentes regímenes políticos para definir cómo sería una ciudad perfecta. Véase, por ejemplo, Galston 1990, 146-179 y, en especial, 150-151; la segunda parte de Mahdi 2001, y O'Meara 2003, 185-195.

¹¹ En *La ciudad ideal* (*Mabādi' ʿarā' abl al-madīnah al-fāḍilah*) hay una distinción similar de acuerdo con los caracteres innatos y la lengua. Véase al-Fārābī 1995, 116-117; 1985, 296.

lugar a los diversos tipos de alimentos; a su vez, esto explica las diferencias de los materiales que componen el cuerpo y del semen del que los seres humanos proceden, y que dan como resultado el origen de los diferentes temperamentos y rasgos de carácter. El nexo entre la cosmología y la biología explica las múltiples disposiciones humanas y la base natural de la heterogeneidad de caracteres morales. Nótese cómo aquí al-Fārābī establece los cimientos cosmológicos y biológicos con los que justificará la pluralidad de naciones de acuerdo con la variedad de temperamentos y rasgos de carácter, pero, además, de acuerdo con la diversidad de lenguas.

En resumen, al-Fārābī sostiene que las formas de asociación, sea en una ciudad, una nación o un grupo de naciones, son en parte el resultado de determinaciones que abarcan aspectos cosmológicos que inciden en la geografía, que, a su vez, afecta la constitución biológica de las personas que se han asentado en un territorio. Hemos simplificado la minuciosa descripción que al-Fārābī lleva a cabo para dar coherencia a su modelo emanacionista. Si bien se trata, como dijimos, de un modelo influido por el neoplatonismo griego y, como tal, tiene una estructura coherente, también es cierto que presenta alguna que otra dificultad. Para efectos de nuestra argumentación, valdría la pena destacar que no hay en este modelo una delimitación precisa entre aquello que está determinado por lo cosmológico y lo biológico, y aquello que está sujeto al libre albedrío. Se entiende que, para al-Fārābī, tanto en los seres humanos como en otros seres vivos la tendencia a vivir en asociación tiene una base natural. No obstante, también deja ver que en los seres humanos las formas de organización sociopolítica no dependen en su totalidad de lo estrictamente natural.

A diferencia de la espontaneidad con la que se dan las asociaciones de otros animales —por ejemplo, las abejas, las hormigas y algunas aves—, los seres humanos establecen distintas formas de organización sociopolítica, unas más perfectas que otras, pero todas responden a la búsqueda de las condiciones necesarias para alcanzar el modelo ideal o régimen virtuoso.

Explica al-Fārābī que las personas que viven según un régimen virtuoso, serán una comunidad virtuosa; si se trata de una nación (*umma*), entonces será una nación virtuosa. Y añade:

Si constituyen una nación, ésa será la nación virtuosa; si están congregados en torno a un único territorio (*maskan*), entonces ese territorio que reúne a todos bajo ese gobierno es la ciudad virtuosa. Si no están congregados en torno a un único territorio, sino en territorios separados cuyos habitantes están regidos por otros gobiernos distintos de éste, entonces esos hombres serán virtuosos, pero extraños en esos territorios; resulta que están separados o bien porque les sucede que no hay ciudad alguna en la que puedan congregarse, o bien porque están en una ciudad, pero les sobrevienen desgracias por parte del enemigo, de la peste, de la sequía, o de otras cosas, y se ven forzados a separarse (1964, 81; 2008, 105).

El término utilizado en este pasaje para referirse al territorio no es *dār*, sino *maskan*. Este término también puede traducirse como ‘morada’ o ‘territorio’.¹² Sin embargo, en los *Aforismos de ciencia política*, al-Fārābī afirma que el término *maskan* puede referirse tanto al lugar físico (la ciudad y la casa) como a quienes habitan ahí (2008, 177, § 22). Además, explica que, en su sentido físico, el territorio (*maskan*) dispone a los ciudadanos a distintos hábitos morales. Es llamativo que, mientras que para los juristas *dār* es una separación física establecida por la religión, para al-Fārābī, *maskan* denota los diversos tipos de vivienda y la manera en que afectan al *ethos* o al modo de ser de los ciudadanos:

Los territorios¹³ [*masākin*] generan en sus habitantes hábitos morales diferentes. Por ejemplo, las viviendas [*masākin*] de pelo de animal y de

¹² Para una discusión más detallada sobre el modo de organizar el trazo urbano en la ciudad, véase Idris 2019, 81-90.

¹³ En el aforismo 22, el término *maskan* (sing.) / *masākin* (pl.) tiene dos sentidos: por una parte, se refiere al territorio en tanto lugar o ubicación donde se construye la casa o la ciudad; por otra parte, denota el espacio donde se habita. En el primer caso, Rafael Ramón Guerrero traduce como “emplazamiento” y, en el segundo, como “vivienda” (al-Fārābī 2008, 177). En la cita, modificamos ligeramente la traducción de Ramón Guerrero y tradujimos *masākin* como “territorios”, en vez de “emplazamientos”.

pieles en los desiertos generan en sus habitantes los hábitos de la prudencia y la discreción y, a veces, el asunto llega a generar la valentía y la osadía; y las viviendas inexpugnables y fortificadas generan en sus habitantes los hábitos de la cobardía, la seguridad y el ser temeroso. Es necesario, por tanto, que el gobernante vigile los territorios [*masākin*], aunque sea accidentalmente, por razón de los hábitos morales de sus habitantes y sólo a la manera de ayuda (2008, 177, § 23).

Los pasajes anteriores, tanto el del *Libro de la política* como el de los *Aforismos*, sugieren que el propio territorio donde el pueblo virtuoso organiza su comunidad contribuye a una forma de vida virtuosa. En el aforismo 23, una nación virtuosa no sólo requiere de un gobierno virtuoso, sino también de un gobernante virtuoso que remueva toda clase de mal y consolide todos los bienes,¹⁴ incluidos aquellos relacionados con las condiciones territoriales. De acuerdo con el pasaje del *Libro de la política*, se pueden encontrar comunidades formadas por personas virtuosas bajo diferentes tipos de gobierno. Puede darse el caso de que habitantes virtuosos se vean obligados a trasladarse a un territorio distinto con un gobierno también distinto. En ese caso, esos nuevos habitantes se tornarán extraños. Sin embargo, al-Fārābī no menciona si dicho gobierno es o no es virtuoso; simplemente es otra clase de gobierno. Por lo tanto, de aquí se infiere que al-Fārābī reconoce diferentes tipos de gobierno, al menos varios que podrían ser considerados virtuosos y otros que no representan un obstáculo para que los habitantes sigan siendo virtuosos. Nótese cómo hasta el momento al-Fārābī sólo ha establecido la necesidad de un gobernante y un régimen político virtuosos para la fundación de una comunidad virtuosa.

Una característica relevante del régimen virtuoso es la inclusión de todo habitante. Las personas deben comprender la verdad de acuerdo con su propia naturaleza y características. Como se mencionó, al-Fārābī reconoce que las diferencias, tanto naturales como convencionales, no representan un obs-

¹⁴ En este punto insiste al-Fārābī en 1964, 84; 2008, 109.

táculo para que los ciudadanos de distintas naciones alcancen la verdad. Ésta puede ser representada de acuerdo con la cultura y el contexto propios de cada grupo. Al-Fārābī es consciente de los tipos de temperamento, caracteres y lenguas, y relaciona estas diferencias con el modo en que cada nación organiza su comunidad y concibe su religión. De acuerdo con al-Fārābī, en una nación virtuosa todos deben aprender tanto las cuestiones teóricas como prácticas que conducen a la verdadera felicidad.¹⁵ Explica que dichas cuestiones pueden ser comprendidas ya sea por la vía filosófica o a través de símbolos e imágenes. Las demostraciones filosóficas están reservadas a una minoría. Por lo tanto, se vuelve necesario enseñar la verdad, es decir, las conclusiones obtenidas a través de una demostración, al resto de las personas recurriendo a símbolos e imágenes. Y al-Fārābī piensa que esto es precisamente lo que la religión hace: presenta la misma verdad a la que conducen los argumentos filosóficos, pero por medio de representaciones que permiten a la gente ordinaria tener un acceso indirecto a la verdad.

El gobernante virtuoso, pues, debe tener la capacidad filosófica para traducir la verdad obtenida a través de demostraciones, a símbolos e imágenes para transmitirlas a los ciudadanos. En varios lugares, pero en especial en *El libro de las letras*, al-Fārābī sostiene la superioridad de las demostraciones filosóficas. Quienes asienten a la verdad a través de los símbolos y las imágenes de la religión, acceden a ella de manera indirecta, a diferencia de quienes tienen la capacidad de llegar a ella a través de argumentos demostrativos. Y al-Fārābī va todavía más lejos al sostener que la religión está subordinada a la filosofía. Para que una religión sea verdadera, ha de depender de una filosofía perfecta, es decir, demostrativa. Si una religión valida sus contenidos a

¹⁵ “Cada uno de los habitantes de la ciudad virtuosa necesita conocer los principios últimos de los seres, sus grados, la felicidad, el gobierno primero que tiene la virtuosa y los grados de sus gobernantes; a continuación, las acciones determinadas que, una vez realizadas, llevan a la felicidad. Pero no han de limitarse sólo a conocer estas acciones, sino que deben ser hechas y los ciudadanos deben ser impulsados a hacerlas” (al-Fārābī 1964, 84-85; 2008, 109).

través de argumentos sofísticos, retóricos y dialécticos, y no de demostraciones, entonces será una religión imperfecta y, en algunos casos, falsa (al-Fārābī 1969, 149-150; 2004, 91-92). Así como en *El libro de las letras* admite la existencia de varias religiones y sostiene que toda religión que concuerde con una filosofía demostrativa ha de considerarse verdadera, en el *Libro de la política* explica que, así como hay diversas naciones con gobiernos virtuosos, del mismo modo existen diversas naciones con religiones virtuosas:

puede haber naciones y ciudades virtuosas cuyas religiones sean diferentes, aunque todas ellas se encaminen hacia una y la misma felicidad. La religión consiste en las impresiones de estas cosas o en las impresiones de sus imágenes en las almas. Puesto que es difícil que la gente vulgar comprenda estas cosas mismas tal como son, se ha de intentar dárselas a conocer por otro medio y éste es la imitación. Estas cosas, pues, han de ser imitadas para cada grupo o nación por medio de aquellas cosas que sean más conocidas por ellos (1964, 85-86; 2008, 110-111).

Al-Fārābī sostiene que las distintas religiones virtuosas comparten el mismo objetivo, a saber: el camino correcto hacia la verdadera felicidad. No percibe la diversidad religiosa como algo problemático, sino como algo fáctico, considerando las distintas clases de asociaciones políticas.¹⁶ Sugiere que todo ser humano es capaz de alcanzar la felicidad si cuenta con la instrucción correcta, independientemente de su credo religioso. Sin embargo, a pesar de admitir que hay personas con distintos credos, también distingue entre quienes buscan la felicidad y aceptan los principios religiosos porque los comprenden a través de demostraciones filosóficas, y quienes buscan y aceptan los principios religiosos porque los comprenden a través de símbolos e imágenes. Este ‘elitismo epistémico’ es el punto de partida para afirmar la superioridad de la filosofía, lo cual permite comprender la relación entre filosofía política y religión.

¹⁶ Sobre la diversidad religiosa en al-Fārābī e incluso acerca de una posible noción de tolerancia en su filosofía política que, como sostengo, deriva en un elitismo epistémico, véase López-Farjeat 2022a.

Al-Fārābī establece, en primer lugar, la semejanza entre la religión y la filosofía. Afirma que, así como la filosofía es en parte teórica y en parte práctica, esto también ocurre en el caso de la religión: la parte teórica, tanto en la filosofía como en la religión, consiste en aquellas cuestiones que no se relacionan con la acción, mientras que la parte práctica se relaciona con la acción. A continuación plantea tres afirmaciones controvertidas que confirman la subordinación de la religión a la filosofía: *i*) “las cuestiones prácticas en la religión son aquellas cuyos universales se encuentran en la filosofía práctica”; *ii*) “todas las leyes virtuosas están subordinadas a los universales de la filosofía práctica”, y *iii*) “las opiniones teóricas que están en la religión tienen sus pruebas demostrativas en la filosofía teórica, y son asumidas en la religión sin pruebas demostrativas” (al-Fārābī 1968, 46-47; 2008, 141-142). Dicho llanamente, las cuestiones teóricas y prácticas de la religión están subordinadas a la filosofía.

El énfasis puesto por al-Fārābī en la racionalidad, es decir, en las demostraciones filosóficas, ha hecho que algunos intérpretes lo vean como un precursor del secularismo moderno.¹⁷ En cierto sentido, podría representar un intento de promover un racionalismo universal en el que la religión y las tradiciones religiosas se subordinan a la razón. Al-Fārābī trata la religión desde una perspectiva política, como una suerte de suplemento que promueve la cohesión social y fomenta la virtud entre los habitantes del régimen virtuoso. Esta postura tiene consecuencias en el modo en que concibe su filosofía política: todo indica que el régimen virtuoso que propone no está necesariamente vinculado a ningún credo o identidad religiosa en particular. Mientras que los juristas asocian el territorio a la religión, al-Fārābī está más interesado en las bases naturales y filosóficas de las comunidades políticas que en su identidad religiosa. En este sentido, al-Fārābī acepta que la relación entre regímenes

¹⁷ La interpretación que Leo Strauss hace de al-Fārābī ha conducido a lecturas que detectan cierta tendencia ‘secularizante’. Véase Strauss 1952, 15-21, y el planteamiento de Parens 1995; 2006.

virtuosos con credos distintos no derivaría en un conflicto o en una guerra. En cambio, sí habría confrontación e incluso guerra en el caso de la relación entre regímenes virtuosos y no virtuosos, sin importar sus credos.¹⁸

Hay dos términos que usa al-Fārābī para referirse a la guerra: *yihād* y *harb*. Por lo general, el primero tiene connotaciones religiosas y suele traducirse como ‘guerra santa’. Sin embargo, no parece que en al-Fārābī tenga ese sentido. En el aforismo 58 se lee que el gobernante virtuoso debe estar capacitado para ir a la guerra (*yihād*) y que nada debe impedirle participar en ella. El pasaje sugiere que, en este caso, *yihād* tiene un significado cercano al original, es decir, el de ‘esfuerzo personal’, como una cualidad del gobernante virtuoso, si bien se añade la disposición corporal óptima. Cuando al-Fārābī se refiere a la guerra como actividad, no utiliza *yihād*, sino *harb*, que puede traducirse simplemente como ‘guerra’. Mientras que, para algunos juristas, como vimos, el territorio (*dār*) no islámico se consideraba el lugar de la guerra o del infiel (*harb*), al-Fārābī indica que la guerra se justifica sólo contra regímenes no virtuosos.

Para algunos intérpretes de al-Fārābī, el aforismo 67 se ha considerado un pasaje en el que se justifica la *yibād* entendida como ‘guerra santa’. Sin embargo, una lectura cuidadosa deja ver que el tipo de guerra que al-Fārābī acredita no es religiosa. El pasaje enumera siete condiciones que justificarían una guerra: *i*) repeler el ataque enemigo; *ii*) adquirir de otra ciudad o nación un bien necesario que no se posee; *iii*) guiar y coaccionar a los habitantes de una ciudad o nación hacia lo mejor y más excelente para ellos mismos, ya sea porque no lo han conocido o porque no se dejaron persuadir por quien sí lo conocía; *iv*) someter a quienes por naturaleza están llamados a servir y ser siervos; *v*) preservar la justicia y la equidad ante quienes, sin ser habitantes de la ciudad, se niegan a vivir conforme a las normas de ésta; *vi*) castigar de manera ejemplar a quienes han

¹⁸ Para un estudio más detallado de regímenes no virtuosos y conflictos bélicos, véase Idris 2019, 91-123.

cometido un delito en la ciudad, y *vii*) aniquilar a quienes con su presencia en la ciudad perjudican a los habitantes.

Las primeras cuatro condiciones se refieren a una acción bélica que se dirige del interior de la ciudad hacia el exterior; en cambio, las otras tres buscan mantener el orden dentro de la ciudad. Mientras que la primera condición remite a la guerra defensiva, la segunda, la tercera y la cuarta son ofensivas. Nos centraremos en estas tres últimas.

Una de las obligaciones de los régimenes virtuosos es procurar el abasto de los bienes y recursos necesarios para la subsistencia de la ciudad, como se aprecia en la segunda condición. Aristóteles mismo entiende la guerra como parte de las artes adquisitivas (*Política* 1256b33). Esto incluye tanto la apropiación de bienes ajenos en aras de la propia subsistencia, como el sometimiento de personas que nacieron para ser regidas, según se sostiene desde la postura aristotélica de la esclavitud natural. La tercera condición es la que parece sugerir cierta justificación de la *yihād* en su sentido de ‘guerra santa’. Sin embargo, para al-Fārābī, esa tercera condición tiene una función civilizatoria, es decir, es necesaria la conducción de quienes viven en un régimen no virtuoso hacia uno excelente. Como se ha visto, la excelencia debe entenderse en términos de virtud y no asociada de manera necesaria a una religión.

En el modelo ideal para transmitir la virtud de una ciudad o nación a otra, el gobernante virtuoso debería valerse de la persuasión. No obstante, en caso de no aceptarse la virtud a través de la palabra, al-Fārābī, al igual que Platón y Aristóteles, admite la guerra como un segundo recurso. Si bien hasta ahora sólo hemos mencionado las condiciones para una ‘guerra justa’, al-Fārābī también tiene en cuenta algunos casos en los que un gobernante incurre en una ‘guerra injusta’: *i*) por el afán de humillar; *ii*) para obtener honores; *iii*) para imponer su propio parecer; *iv*) por el simple hecho de dominar a otros; *v*) por ira o por el mero placer de la victoria, y *vi*) para reprimir una ofensa que no amerita la guerra. Estas condiciones guardan cierta semejanza con el elenco de régimenes imperfectos que

al-Fārābī describe en el *Libro de la política* (las ciudades ignorantes, las inmorales y las errantes)¹⁹ (al-Fārābī 1964, 87; 2008, 112). Lo llamativo es que tanto ahí como en los *Aforismos* lo que motiva la guerra son actitudes morales reprobables y no la disparidad de cultos.

En conclusión, para al-Fārābī toda asociación humana se asienta en un territorio y se organiza políticamente, ya sea de modo virtuoso o no virtuoso. En su planteamiento, es legítimo que un gobierno virtuoso ocupe un territorio donde se había asentado un régimen no virtuoso. Al apoderarse de él, el gobernante virtuoso instaura un modelo sociopolítico con fines civilizatorios. Si bien al-Fārābī no alude a que el gobernante deba imponer una religión, la instauración de una visión ético-política ideal no deja de ser controversial en nuestros tiempos. Se vislumbra de nuevo el elitismo epistémico de al-Fārābī. Ese mismo elitismo ha justificado guerras y conflictos en otros momentos de la historia y en contextos muy distintos, incluso no islámicos. Y es que se trata de una concepción filosófico-política de la guerra muy similar a la que aparece en Platón y Aristóteles. Como tal, sus motivaciones para el conflicto no provienen de un credo en particular, sino que están respaldadas por un factor de orden sociopolítico. Al-Fārābī pone sobre la mesa un asunto crucial para el debate político, a saber: la conveniencia de instituir un régimen político ideal —quizás utópico— en naciones imperfectas.

¹⁹ No nos detendremos aquí en la descripción de cada una. Puede decirse, sin embargo, que los regímenes ignorantes son de varias clases y se caracterizan por dirigir la atención exclusivamente a satisfacer bienes aparentes como, por ejemplo, la adquisición de bienes necesarios para subsistir, la riqueza y la prosperidad, el placer, el honor, la dominación o el poder. En los regímenes inmorales se conocen los principios que conducen a la felicidad, pero los ciudadanos desvían sus deseos hacia fines incorrectos como los recién mencionados. Y, por último, en los regímenes erráticos los ciudadanos se rigen por principios que son simples imitaciones de la felicidad verdadera.

Observaciones finales

Según al-Fārābī, el origen de las asociaciones humanas es natural. Entre las formas más perfectas de alianza se encuentra la de múltiples naciones cooperando mutuamente, la nación y la ciudad. Estas tres asociaciones tienen lugar en un territorio. Las diferencias entre las naciones son consideradas por al-Fārābī desde una perspectiva filosófica que, como hemos mostrado, integra aspectos cosmológicos, biológicos, geográficos, socio-políticos y éticos. También incluye el aspecto religioso, si bien, a diferencia de los juristas, no es el factor determinante para definir y distinguir una nación de otra. Más bien, la diferencia entre las naciones y las ciudades responde a disposiciones naturales de los habitantes y al régimen político, y no a una identidad religiosa. Dependiendo de su régimen político, puede haber diferentes tipos de ciudades virtuosas y también diversos tipos de ciudades no virtuosas. Incluso estas últimas son definidas principalmente a partir de sus regímenes políticos y no por sus identidades religiosas.

Es llamativo el vocabulario al que recurre al-Fārābī: en lugar de utilizar los términos *dār* y *dīn*, utiliza *maskan* y *milla*. El nexo entre *dār* y *dīn* justificaría el uso del concepto *dār al-islām*, es decir, la vinculación entre un territorio y su identidad religiosa; en cambio, las nociones *maskan* y *milla* no implican un vínculo necesario entre el territorio y una identidad religiosa en particular. *Maskan*, como decíamos, se refiere al territorio como un espacio físico, y *milla*, a la religión en términos generales.

La visión que tiene al-Fārābī del territorio se construye desde categorías filosófico-políticas. Esto permitiría entender el territorio en términos espaciales, e incluso de acuerdo con las características físico-ambientales que podrían identificarse con lo que en términos contemporáneos se entiende como tierra. También es posible concebir el territorio en términos políticos: al-Fārābī observa que las asociaciones humanas se dan en un territorio y, tarde o temprano, se organizan de manera interna de acuerdo con el régimen político que van instituyendo.

Las asociaciones humanas ocurren en demarcaciones específicas que van desde una ciudad pequeña hasta una nación o varias naciones cooperando entre sí. Todo indica que las naciones capaces de cooperar entre sí serían aquellas que poseen un régimen virtuoso. Hemos mostrado que la religión tiene un papel importante en los regímenes virtuosos. No obstante, también hemos insistido en que al-Fārābī admite la pluralidad religiosa y, al mismo tiempo, sostiene que las religiones virtuosas se subordinan a la filosofía. Tal subordinación confirma que para al-Fārābī la filosofía tiene un papel crucial en la organización de la comunidad política, a la vez que da cabida a la religión como factor de cohesión social. En este sentido, podría considerarse un precedente de algunas formas modernas de entender la relación entre política y religión. En el contexto islámico dicha relación repercute, como se vio en el caso de los juristas, en la forma de entender el territorio. El posicionamiento de la filosofía como la vía más adecuada para entender la política resulta en una comprensión del territorio en la que se deja de lado que éste deba circunscribirse a una identidad religiosa en particular. Mientras que la visión jurídica delimita la extensión territorial con base en la religión y ello da pie a la división entre *dār al-islām* y *dār al-harb*, en cambio, la visión filosófico-política de al-Fārābī concibe el territorio de muchas maneras: desde su configuración más básica y física como el espacio para edificar las moradas, hasta su conceptualización como el lugar donde las asociaciones humanas se organizan políticamente.

Para al-Fārābī, la religión no tiene un papel determinante en la comprensión del territorio. Todo indica que, al subordinar la religión a la filosofía, podría prevenir conflictos religiosos. No obstante, la superioridad de la filosofía es también polémica, sobre todo en un contexto religioso: la perfección de un régimen político no se declara en función de una religión específica, sino a partir de una filosofía que se presume verdadera. Lo anterior confirma el ‘elitismo epistémico’ de al-Fārābī, una postura sofocrática que deposita en la filosofía los ideales de virtud y felicidad a los que los ciudadanos deben

aspirar. Si la visión política de al-Fārābī es viable o utópica es un tema que seguirá siendo motivo de discusión.²⁰ ♦♦

Referencias

- AHMAD, Muhammad Mushtaq. 2008. "The Notions of Dār al-Ḥarb and Dār al-Islām in Islamic Jurisprudence with Special Reference to the Ḥanafī School". *Islamic Studies* 47 (1): 5-37.
- AL-FĀRĀBĪ. 1964. *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*. Editado por Fauzzi M. Najjar. Beirut: Imprimerie Catholique.
- AL-FĀRĀBĪ. 1968. *Kitāb al-Milla*. Editado por Muhsin Mahdi. Beirut: Dar El-Mashreq.
- AL-FĀRĀBĪ. 1969. *Kitāb al-Hurūf*. Editado por Muhsin Mahdi. Beirut: Dar el-Mashreq.
- AL-FĀRĀBĪ. 1985. *Mabādi' ārā' ahl al-madīnah al-fāḍilah (al-Farabi on the Perfect State)*. Editado y traducido por Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press.
- AL-FĀRĀBĪ. 1995. *La ciudad ideal*. Traducido por Manuel Alonso Alonso. Madrid: Tecnos.
- AL-FĀRĀBĪ. 2004. *El libro de las letras*. Traducido por José Antonio Paredes Gandía. Madrid: Trotta.
- AL-FĀRĀBĪ. 2008. *Obras filosóficas y políticas [Libro de la política, Libro de la religión y Aforismos de ciencia política]*. Editado y traducido por Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta.
- AL-MUHĀJIRAH, Umm Sumayyah. 1436 [2014]. "They Are Not Lawful Spouses for One Another". *Dabiq* 10: 45-48.
- ALBRECHT, Sarah. 2018. *Dār al-Islām Revisited. Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004364578>
- ALGAR, Hamid. 1993. "Dar al-harb". En *Encyclopaedia Iranica*, vol. 7. Londres: Routledge & Kegan Paul. <https://iranicaonline.org/articles/dar-al-harb-the-realm-of-war-lands-not-under-islamic-rule-a-juridical-term-for-certain-non-muslim-territory-though-of>

²⁰ Una discusión acerca de la imposibilidad de la instauración de un régimen perfecto a partir de la filosofía política de al-Fārābī puede leerse en la parte final de López-Farjeat 2022b, 123-130.

- ARISTÓTELES. 1988. *Política*. Traducido por Manuel García Valdés. Madrid: Gredos.
- ASAD, Talal. 2002. "The Construction of Religion as an Anthropological Category". En *A Reader in the Anthropology of Religion*, editado por Michael Lambek, 114-132. Oxford: Blackwell.
- ASAD, Talal. 2009. "The Idea of an Anthropology in Islam". *Qui Parle* 17 (2): 1-30. <https://doi.org/10.5250/quiparle.17.2.1>
- BRAGUE, Remi. 1993. "Note sur la traduction arabe de la *Politique d'Aristote*, derechef, qu'elle n'existe pas". En *Aristote politique : études sur la Politique d'Aristote*, dirigido por Pierre Aubenque y editado por Alonso Tordesillas, 423-433. París: Presses Universitaires de France.
- CALASSO, Giovanna. 2010. "Alla ricerca di *dār al-islām*. Una riconoscizione nei testi di giuristi e tradizionisti, lessicografi, geografi e viaggiatori". *Rivista degli Studi Orientali* 83 (1/4): 271-296. <http://www.jstor.org/stable/43927080>
- CALASSO, Giovanna y Giuliano Lancioni, eds. 2017. *Dār al-islām/dār al-ḥarb. Territories, People, Identities*. Leiden: Brill.
- CRONE, Patricia. 2004. *Medieval Islamic Political Thought*. Edimburgo: Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9780748646500>
- DONNER, Fred M. 2011. "Qur'ānicization of Religio-Political Discourse in the Umayyad Period". *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 129: 79-92. <https://doi.org/10.4000/remmm.7085>
- EMON, Anver. 2012. *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmīs and Others in the Empire of Law*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199661633.001.0001>
- FIERRO, Maribel y John Tolan, eds. 2013. *The Legal Status of Dīmmīs in the Islamic West*. Turnhout: Brepols. <https://doi.org/10.1484/M.RELMIN-EB.6.09070802050003050408050408>
- FRIEDMAN, Yohanan. 2017. "Dār al-islām and dār al-ḥarb in Modern Indian Muslim Thought". En *Dār al-islām/dār al-ḥarb. Territories, People, Identities*, editado por Giovanna Calasso y Giuliano Lancioni, 341-380. Leiden: Brill.
- GALSTON, Miriam. 1990. *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*. Princeton: Princeton University Press.
- HASSAN, Muhammad Haniff. 2012. "War, Peace or Neutrality: An Overview of Islamic Polity's Basis of Inter-State Relations". *Jur-*

- nal Al-Tamaddun Bil 7* (1): 115-134. <https://doi.org/10.22452/JAT.vol7no1.8>
- IDRIS, Murad. 2019. *War for Peace. Genealogies of a Violent Ideal in Western and Islamic Thought*. Nueva York: Oxford University Press.
- ISMAIL, Salwa. 2004. "Being Muslim: Islam, Islamism and Identity Politics". *Government and Opposition* 39 (4): 614-631. <https://doi.org/10.1111/j.1477-7053.2004.00138.x>
- ISMAIL, Salwa. 2006. *Rethinking Islamist Politics*. Londres: I.B. Tauris.
- LEWIS, Bernard. 2004. *The Political Language of Islam*. Karachi: Oxford University Press.
- LÓPEZ-FARJEAT, Luis Xavier. 2022a. "al-Fārābī on Tolerance, Religious Pluralism, and Philosophical Exclusivism". En *Tolerance and Concepts of Otherness in Medieval Philosophy*, editado por Michael William Dunne y Susan Gottlöber, 165-180. Turnhout: Brepols.
- LÓPEZ-FARJEAT, Luis Xavier. 2022b. "The Nature of Human and Nonhuman Animals in Classical Islamic Philosophy: Alfarabi and Avicenna". En *Human. A History*, editado por Karolina Hubner, 102-132. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190876371.003.0006>
- MAHDI, Muhsin. 2001. *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226774664.001.0001>
- NERIA, Chaim Meir. 2013. "Al-Fārābī Lost Commentary on the Ethics: New Textual Evidence". *Arabic Sciences and Philosophy* 23 (1): 69-99. <https://doi.org/10.1017/S0957423912000082>
- O'MEARA, Dominic J. 2003. *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
- ORWIN, Alexander. 2017. *Redefining the Muslim Community. Ethnicity, Religion, and Politics in the Thought of Alfarabi*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press. <https://doi.org/10.9783/9780812293906>
- PARENS, Joshua. 1995. *Metaphysics as Rhetoric. Alfarabi's Summary of Plato's "Laws"*. Albany: State University of New York Press.
- PARENS, Joshua. 2006. *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions. Introducing Alfarabi*. Albany: State University of New York Press.
- RODRÍGUEZ ZAHAR, León. 1999. "Tres aspectos del origen de la segregación de la Gente del Libro en el islam: hanifismo, *umma* y

- dbimma*". *Estudios de Asia y África* 34 (3): 583-622. <https://estudiosdeasiayafrica.colmex.mx/index.php/eaa/article/view/1690>
- SHAKER, Anthony F. 2021. *Reintroducing Philosophy: Thinking as the Gathering of Civilization. According to Contemporary, Islamicate and Ancient Sources*. Delaware: Vernon Press.
- STRAUSS, Leo. 1952. *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe: Free Press.
- SYROS, Vasileios. 2008. "A Note on the Transmission of Aristotle's Political Ideas in Medieval Persia and Early-Modern India: Was There Any Arabic or Persian Translation of the *Politics*?" *Bulletin de philosophie médiévale*, núm. 50, 303-310. <https://doi.org/10.1484/J.BPM.3.597>

Luis Xavier López-Farjeat es profesor-investigador titular D en la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana, campus Ciudad de México. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (México), nivel 3. Es director asociado del Aquinas and 'the Arabs' International Working Group (www.AquinasAndTheArabs.org) y editor de *Tópicos. Revista de Filosofía* (<https://revistas.up.edu.mx/topicos>). Ha sido investigador visitante del Center for Middle Eastern Studies en la Universidad de Texas, en Austin, e investigador residente del Center of Theological Inquiry, en Princeton. Ha publicado numerosos artículos especializados y capítulos de libros sobre la transmisión y la transformación de la filosofía antigua en el entorno islámico; filosofía árabe e historia intelectual del Medio Oriente; la interacción entre las filosofías judía, cristiana e islámica, y también sobre la mediación de los cristianismos de Medio Oriente en el proceso de transmisión de la filosofía griega al contexto islámico. En 2022 publicó el libro *Classical Islamic Philosophy: A Thematic Introduction* (Routledge), y en 2023 participó como coautor y coeditor del volumen *Contextualizing Premodern Philosophy: Explorations of the Greek, Hebrew, Arabic, and Latin Traditions* (Routledge).

<https://orcid.org/0000-0003-1140-2913>
llopez@up.edu.mx

José Alfonso Ganem Gutiérrez es profesor-investigador en el Instituto de Humanidades de la Universidad Panamericana, campus Ciudad de México, donde también es jefe de la Academia de filosofía social y filosofía contemporánea. Sus áreas de investigación son principalmente la filosofía greco-siriaca y greco-árabe. Fue investigador del proyecto ERC Reassessing Ninth Century Philosophy del Departamento de Estudios Bizantinos y Griegos de la Universidad de Viena.

<https://orcid.org/0000-0002-5116-0050>
jganem@up.edu.mx