



Representaciones de la ciudad ideal en el imaginario del islam medieval

Representações da cidade ideal no imaginário islâmico medieval Representations of the ideal city in the imaginary of the medieval Islam

M^a Florencia FERNÁNDEZ LLAMAS¹

Resumen: Análisis de la idea y el lugar de las ciudades en el ámbito cultural islámico, comenzando por el análisis de ciudad en el *Corán*, como lugar en que viven los hombres en sociedad, generalmente corrupta, diversas menciones de ciudades legendarias citadas por la literatura, para acabar enumerándose los ideales de ciudad utópica e ideal de los filósofos (Ibn Rušd, Al-Fārābī, etc.).

Abstract: Analysis of the concept and the place of cities in the Islamic cultural sphere, starting with the analysis of city as it's mentioned in the Quran, as the place where humans live in a society, generally corrupt, followed by several mentions of legendary cities cited in the literature, and finishing with the mention of ideals of city elaborated by Islamic philosophers (Ibn Rušd, Al-Fārābī, etc.).

Palabras clave: Ciudades islámicas – *Corán* – Ibn Rušd – Al-Fārābī.

Keywords: Islamic cities – Koran – Ibn Rušd – Al-Fārābī.

ENVIADO: 20.12.2015
ACEPTADO: 03.01.2016

¹ Profa. Dra. de la Universidad Miguel Hernández (UMH). E-mail: m.fernandez@umh.es.



Introducción

La cultura arabo-islámica ha producido potentes representaciones de la ciudad ideal; las descripciones de su apariencia se remontan a los inicios de la civilización islámica, y permanecen casi inalterables, tanto en Oriente como en Occidente, fuertemente grabadas en el ideario colectivo, condicionando la concepción de la belleza y del gusto estético de generaciones. Por otra parte, las utopías del estado y del gobierno, identificadas con la ciudad ideal, tienen un importante lugar en la historia de la filosofía, y se irán fraguando lentamente, cristalizando en varios momentos del pensamiento filosófico árabe. Ciudades imaginarias e ideales que, aunque nunca llegarán a materializarse en ninguna de sus dos formas, arquitectónica y política, sí que influirán en sus realidades, con su persistente presencia en el imaginario de la cultura árabe.

I. La ciudad de los poetas

I.1. Las ciudades del *Corán*

No hay en el *Corán*, ni podría haberla, una teoría expresa de la ciudad, ni del hecho urbano. Eso no significa que no exista una imagen de la ciudad y que tal imagen se manifieste y pueda descubrirse en todas las menciones que a ella se hacen a lo largo del Libro. En el *Corán*, cuando se habla de la ciudad, incluso si se trata de una ciudad concreta, no se hace referencia a un ente real, físico y determinado, sino a una ciudad abstracta que encarna y personifica un concepto o a una idea de ciudad.

Las peculiaridades de la ciudad coránica resultan en buena medida del lenguaje utilizado cuando se habla de ella. En las suras mecánicas se emplea un lenguaje sincopado y rítmico, en el que se repiten las prescripciones, las advertencias, las interrogaciones retóricas y las interpelaciones a los oyentes. Un estilo apasionado en el que abundan las frases cortas, las imágenes y la prosa rimada. Y es precisamente en estas suras mecánicas en las que se localizan prácticamente la totalidad de las referencias a la ciudad. Tal vez por eso, estas menciones sean fragmentarias y la ciudad aparezca más insinuada que explícita, lo que la dota de una intensa carga evocadora. A lo largo del texto coránico, en ocasiones la ciudad se define más por lo que no se dice de ella que por lo que se dice, por lo que sugiere ese no decir. Cuando se nombra una ciudad, más que un nombrar parece un invocar: el acto de la sola mención, de



Francisco FRANCO-SÁNCHEZ & Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 3 (2016/1)*
New Approaches in the Research on the Crown of Aragon
Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó
Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2016/ISSN 1676-5818

la sola enunciación actúa como un sortilegio y ejerce un poder de fascinación que la llena de sugerente y fabuloso contenido. Y es este mismo lenguaje el que nombra explícitamente una ciudad, pero sugiere otra. Porque esta ciudad fragmentaria no es unívoca: no es sólo una la ciudad que podemos intuir y rastrear a lo largo de sus páginas.

El *Corán* no es ajeno a las representaciones de sus contemporáneos cuando recoge la existencia de las ruinas del desierto y las convierte en los restos de ciudades legendarias. Es la ciudad lejana y misteriosa que provoca la admiración de lo desconocido, convertida en la medida de la importancia de sus habitantes, y siempre, tanto ella como el pueblo que la habita y la civilización que la ha creado, a medio camino entre lo real y lo imaginario.

El *Corán* participa de esa mirada mítica con la que el árabe nómada contempla las ruinas arquitectónicas del desierto. La diferencia es que el *Corán* las hace el resultado de la ejemplar destrucción que Dios descargó sobre sus orgullosos habitantes y las integra en el discurso de la salvación. Las ruinas serán las huellas de cataclismos producidos por intervención divina, castigadora de los pecados de los llamados “árabes desaparecidos” o como en alguna ocasión los llama el *Corán*, “de aquellos que poblaron la tierra antes”. Estas leyendas ejemplarizantes son parábolas de lo que sucede a aquellos que no creen en los profetas, o se apartan del camino recto.

Si los habitantes de las ciudades hubieran creído y temido a Dios, habríamos derramado sobre ellos bendiciones del cielo y de la tierra, pero desmintieron y nos apoderamos de ellos por lo que habían cometido (*Corán* 7, 96) Ésas son las ciudades de las que te hemos contado algunas cosas. Vinieron a ellas sus enviados con las pruebas claras, pero no estaban para creer en lo que antes habían desmentido. Así sella Dios los corazones de los infieles (*Corán* 7, 101)

La ciudad adquiere la aureola de lugar en el que se deposita la riqueza, la belleza y la ciencia y, no menos importante, como lugar de protección y seguridad: los enviados de Dios, se dirigen a las ciudades y, parafraseando a al-Fārābī, no a otros núcleos más imperfectos. Las ciudades son el único y necesario espacio de progreso y bienestar, pero a pesar de ello o acaso por ello mismo, la amenaza de la destrucción divina está siempre presente.

¡Cuántas ciudades hemos destruido! Les alcanzó nuestro rigor de noche o durante la siesta (*Corán* 7, 4) ¿Es que los habitantes de las ciudades están a salvo



Francisco FRANCO-SÁNCHEZ & Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 3 (2016/1)*
New Approaches in the Research on the Crown of Aragon
Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó
Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2016/ISSN 1676-5818

de que Nuestro rigor les alcance de noche, mientras duermen? ¿O están a salvo los habitantes de las ciudades de que Nuestro rigor les alcance de día, mientras juegan? ¿Es que están a salvo de la intriga de Dios? (*Corán 7, 97-99*) ¡Qué de ciudades, impías, hemos destruido, que ahora yacen en ruinas...! ¡Qué de pozos abandonados...! ¡Qué de elevados palacios...! (*Corán 22, 45*)

El fin ineludible de toda ciudad es su destrucción: “No hay ninguna ciudad que no destruyamos o que no castigemos severamente antes del día de la resurrección. Está anotado en la escritura” (*Corán 17, 58*). Las ciudades terminan arruinándose, bien sea por la caducidad intrínseca a toda obra humana que se contrapone a la perdurabilidad de las obras divinas, bien sea por un castigo impuesto por Dios a la impiedad de sus habitantes. En este último caso Dios las destruye, no por temor a que estos quieran medirse con la divinidad por la magnificencia de sus obras, esto es, no porque sus habitantes intenten emular a Dios con sus construcciones, de acuerdo con una idea que articulará más tarde muchas de las leyendas sobre míticas ciudades desaparecidas.

Los hombres se vuelven soberbios en las ciudades no porque busquen parecerse a Dios, sino porque se independizan de él y ya no lo necesitan: “¡Cuántas ciudades hemos hecho perecer, que se ufanaban de sus medios de subsistencia! Ahí tenéis sus viviendas, casi del todo deshabitadas después de ellos” (*Corán 28, 58*). La pauta es siempre la misma: Dios elige a un pueblo y lo hace próspero, y esa prosperidad se cifra siempre en la construcción de edificios y ciudades en las que habitar, protegerse y desarrollar una forma de vida más rica y por tanto más cómoda, que sería imposible fuera de ellas.

Alá les manda un enviado, un profeta, que les haga ver que su situación es una gracia de la divinidad, pero los habitantes se niegan a admitirlo, y no reconocen al enviado como tal, ni a aquel que lo manda. Por eso el rebelarse ante Dios es un no aceptarlo ni a él ni a sus obras y, por ende, un no necesitarlo. Dios puede asolar la ciudad en su totalidad, si todos sus habitantes merecen el castigo; o exterminar únicamente a aquellos habitantes que han rechazado a los enviados. En este último caso el *Corán* especifica en dos ocasiones cómo fueron destruidos y en las dos es de la misma manera: un temblor de tierra los aniquila en sus propias casas: “Le desmintieron y el Temblor les sorprendió, amaneciendo muertos en sus casas” (*Corán 29, 37*).



Esta fórmula es importante porque si la ciudad es el lugar en el que el hombre puede sentirse más seguro, la casa dentro de la ciudad es el lugar inviolable en el que descansar, protegido de miradas extrañas². Es, por tanto, mas significativo que el castigo penetre en el espacio privado y no que ocurra en un lugar público.

Hay, pues, en el *Corán* una relación de atracción y rechazo hacia la ciudad, una actitud ambivalente. Por un lado la fascinación y admiración no sólo por los restos físicos de estas civilizaciones, que por serlo siempre serán ciudadanas, sino por el hecho mismo de lo urbano y de todo lo que significa. Y, por otro lado, la idea de que se trata de lugares peligrosos en los que el hombre se aleja de Dios. Tal vez por eso será necesario reglamentarlos y dar unas rígidas pautas de relación entre los hombres y entre estos y la divinidad. Aunque no se dice abiertamente cómo y por quién están gobernadas estas ricas ciudades cuyos dignatarios rechazan y amenazan a los enviados de Dios, las alusiones que a ello se hacen, conducen a la idea de que se trata de ciudades regidas por gobiernos de notables. Es evidente que en este sentido no estamos sino ante un trasunto de La Meca:

Los dignatarios del pueblo, altivos, dijeron: “Hemos de expulsarte de nuestra ciudad, Suayb, y a los que contigo han creído, a menos que volváis a nuestra religión” (*Corán* 7, 88) No hemos enviado monitor a una ciudad que no dijeran sus ricos: «No creemos en vuestro mensaje (*Corán* 34,34).

Es lógico que con una ciudad tan contradictoria e incierta como la que estamos viendo el Paraíso no sea una ciudad, sino un jardín. En el *Corán* no encontramos menciones ni descripciones de la vida en el paraíso en edificios y construcciones magníficas y tampoco se hace referencia a que en él existan ciudades. No encontramos señal alguna de palacios o simplemente de dependencias o habitaciones. Lo que más podría acercarse es la mención que se hace de un lugar o recinto que se ha traducido por *pabellones*: “en ellos (en los dos jardines) habrá buenas, bellas huríes, retiradas en los pabellones³, no tocadas hasta entonces por hombre ni genio” (*Corán* 55 72). El paraíso es un

² La importancia de la casa en el Islam es sobradamente conocida. Es más, existen algunas teorías que explican la peculiaridad urbanística del Islam apelando a la concepción musulmana sobre la intimidad y la casa.

³ En una página religiosa de Arabia Saudí esta aleya 72 se traduce así: *resguardadas en tiendas*. <http://www.qurancomplex.org/Quran/Targama/Targama.asp?L=esp&Page=534>



Francisco FRANCO-SÁNCHEZ & Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 3 (2016/1)*

New Approaches in the Research on the Crown of Aragon

Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó

Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2016/ISSN 1676-5818

jardín en el que sólo existen lechos en los que reclinarse, pero no habitaciones y mucho menos palacios. El Paraíso es un oasis, un oasis en lo que lo único verdaderamente importante es la naturaleza, el agua y la vegetación.

En el *Corán*, a la ciudad se le contrapone, por supuesto superándola, el jardín del Paraíso. Ambos son lugares seguros en los que la existencia se desarrolla fácil y felizmente. Pero mientras que el primero es el lugar de los hombres, construido por y para ellos y en el que no necesitan a Dios, el segundo es el lugar creado y destinado por Dios para los hombres que le han probado su fidelidad. El discurso coránico quiere mostrar que ese último lugar es el único verdadero y perdurable a salvo de la destrucción.

II. Ciudades legendarias

Uno de los lugares comunes o *topoi* de la literatura árabe es el de las historias sobre míticas ciudades maravillosas desaparecidas o imposibles de encontrar. Poetas y literatos han ocupado algunas de sus mejores páginas con la descripción de ciudades fabulosas presentadas como ciudades ideales, trasuntos en la tierra del paraíso prometido por Dios. Es más, alguna de estas ciudades fue construida blasfemamente para conseguir aquí en la tierra aquello que sólo puede conseguirse en el Paraíso como premio a una vida virtuosa. Con frecuencia estas ciudades presentan al hombre en competencia con Dios, erigiendo construcciones grandiosas, con vocación de perpetuarse en el tiempo y que muestren al mundo el poder del que las ha construido. En este sentido, y al contrario de las ciudades coránicas destruidas como castigo a la incredulidad de sus habitantes, Dios elimina a los habitantes de estas ciudades como castigo a la soberbia que intenta emular a la divinidad y a su obra, pero no arruina las ciudades. Como muestra de la frugalidad, esta vez no de las obras, sino de quienes las construyen, deja a las ciudades en pie, mostrando su suntuosidad y su belleza, pero también los despojos de aquellos que un día las habitaron.

Pero, ¿cuál es el origen, el núcleo a partir del cual se elaborarán los motivos recurrentes en las descripciones de estas ciudades ideales? Para M. J. Rubiera Mata, en la ciudad arquetípica de la civilización arábigo-musulmana se combinaría la descripción coránica del Paraíso con la ciudad-espejismo de Iram de las Columnas, creada para emular en un acto de soberbia a la ciudad jardín del paraíso (RUBIERA MATA, 1988, 60-61). Martínez Enamorado y



Francisco FRANCO-SÁNCHEZ & Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 3 (2016/1)*

New Approaches in the Research on the Crown of Aragon

Nous aspects en la investigació sobre la Corona d'Aragó

Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2016/ISSN 1676-5818

García Alfonso, siguiendo esta línea, apuntan que estas ciudades ideales son sugeridas por las ciudades pre-islámicas orientales. El Islam surge en un contexto plenamente urbano, y son estas ciudades pre-islámicas las que inspiraran la visión idealizada que del urbanismo se tendrá en la literatura árabe (MARTÍNEZ ENAMORADO; GARCÍA ALFONSO, 203-204). Estos arquetipos de ciudad con el tiempo se irán alimentando y enriqueciendo con nuevos aportes, y se harán tan fuertes que persistirán en el imaginario colectivo y en la literatura popular por encima de las grandes ciudades reales que la civilización árabe había generado.

Las representaciones de la ciudad ideal no se concretan en un urbanismo determinado, en una traza concreta. Apenas si existen descripciones detalladas de edificios, de su forma o de su planta, de la organización o distribución de sus dependencias. La descripción se basa fundamentalmente en ponderar su tamaño, que siempre es exagerado o gigantesco e incluso inalcanzable e inabarcable, tanto si se trata del perímetro de las murallas como del fuste de las columnas; y en celebrar su riqueza, medida siempre por la cantidad de piedras preciosas y oro utilizados en su construcción. Son por tanto expresiones o concepciones de una ciudad ideal que no emanan de la racionalidad sino de la leyenda y lo mítico. Y que no aspira en absoluto a convertirse en modelo de una posible ciudad real.

Podemos extraer y presentar las características básicas de estas ciudades fabulosas a partir del relato que de la construcción de Iram de las Columnas hace Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī en su *Tuḥfat al-Albāb* (RUBIERA MATA, 1988, 56-59). El emplazamiento idóneo es un llano bien provisto de fuentes y aguas subterráneas. En cuanto a la ciudad propiamente dicha, siempre es, por supuesto, de grandes dimensiones, sólida y bien cimentada o, lo que es lo mismo, difícil de destruir y perdurable en el tiempo. Además, debe estar rodeada de una poderosa y alta muralla que hunda sus cimientos en las profundidades de la tierra. Es reseñable que, a diferencia de las ciudades reales, la planta ha de ser geométrica, en este caso se trata de una ciudad perfectamente cuadrada. Pero sobre todo ha de estar muy bien guardada, vigilada y protegida:

...y ordenaron a los arquitectos y albañiles que delineasen una ciudad cuadrada de 40 parasangas de contorno; cada lado tenía diez parasangas. Alrededor de la ciudad levantaron cien mil atalayas cuya largura era de quinientos codos de oro,



Francisco FRANCO-SÁNCHEZ & Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 3 (2016/1)*
New Approaches in the Research on the Crown of Aragon
Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó
Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2016/ISSN 1676-5818

adornado con jacintos y perlas. A cada uno de los lados de la ciudad colocaron también atalayas de oro con un número de guardas para que vigilaran (RUBIERA MATA, 1988, 57)

Su interior estará repleto de grandes y magníficos palacios construidos con oro y piedras preciosas, materiales de los que fabulosamente también estarán hechos los árboles y empedrados los ríos. En general, en las descripciones de estas ciudades legendarias y maravillosas, el narrador suele detenerse con más detalle en los elementos que de alguna manera están relacionados con el poder político del soberano, como palacios, puertas y murallas, que en las zonas en las que se desarrollan la vida urbana y el grueso de las relaciones sociales entre sus habitantes.

Pero estas ciudades que una vez se encuentran vuelven a desaparecer, estas ciudades imaginarias e imaginadas no para habitarlas sino para contemplarlas y admirarlas, paradójicamente, han condicionado a los edificios y ciudades reales. A lo largo de la historia, muchos príncipes han intentado reproducir alguna de las zonas o de los elementos de estas ciudades. Entre las edificaciones legendarias no son las menos importantes las atribuidas a Salomón, que más tarde serán emuladas por algunos soberanos entre los que se incluyen varios andalusíes. En al-Andalus, las obras salomónicas se convertirán en un arquetipo de perfección en su género, con el que se compararán los palacios reales e incluso se convertirá en un tópico literario la superación de las construcciones de Salomón. Especialmente el Estanque de cristal, que se convertirá en la obra más emulada por los soberanos musulmanes. Aparece en el pasaje coránico que relata la visita de la reina de Saba a Salomón.

Se le dijo: Entra en el palacio. Y cuando lo vio creyó que era una superficie de agua y se descubrió las piernas. Dijo: Es un palacio de cristal pulido. Dijo ella: ¡Señor mío! He sido injusta conmigo misma pero me someto, junto con Sulayman, a Allah, el Señor de todos los mundos” (*Corán 27, 44*)

Podría decirse que la influencia de esta edificación legendaria ha llegado hasta nuestros días. Incluso existe algún ejemplo, como la sala central de oración de la Mezquita Mayor de Medina, en la que los fieles se reflejan como en un espejo, que parece inspirado en este mítico salón de suelo de cristal que confunde a la reina de Saba y hace no sólo que ésta se alce el vestido por



Francisco FRANCO-SÁNCHEZ & Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 3 (2016/1)*

New Approaches in the Research on the Crown of Aragon

Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó

Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2016/ISSN 1676-5818

temor a mojarse con lo que ella cree que es agua, sino que resulta decisivo para su conversión.

En este sentido, cuando los poetas y panegiristas, pero también los cronistas e historiadores alaban construcciones erigidas por tal o cual monarca, es decir, edificios concretos y reales que en muchas ocasiones conocen directamente y en cuyo interior han estado, se refieren a ellos utilizando el mismo lenguaje con el que se habla de construcciones imaginarias: lo valorable o ensalzable en las arquitecturas reales es lo mismo que en las imaginarias y se las describe en idénticos términos. Literatos y poetas no son los únicos que recogen la existencia y recrean estas ciudades imaginarias. Los relatos de edificios y ciudades fantásticas circulaban en la literatura árabe y también en las crónicas históricas y geográficas.

Ibn Jaldūn arremetió contra la inclusión de narraciones sobre ciudades fantásticas en este tipo de escritos de carácter histórico, argumentando que si estas obras son signo de la sociedad humana y dependen del grado de desarrollo de la misma, el fantasear sobre ellas y atribuir poderes que ni la lógica ni los testimonios arqueológicos justifican, es hacer un flaco servicio a un conocimiento serio de la historia (IBN JALDŪN 107-108). Y es que, tanto en los relatos de ciudades y construcciones legendarias como en la realidad, la capacidad constructora del soberano o de la dinastía a la que pertenece es muestra y medida de su poder y de su fuerza política, de su capacidad de dominio y de sus cualidades de buen príncipe que puede reportar a sus súbditos una vida más cómoda edificando obras de interés común. Por eso, aunque por una parte la ostentación sea reprobada por motivos de carácter religioso, una vez elaborada su justificación teórica, la realización de fastuosas obras, sean estas o no de interés general, ha sido considerada una de las cualidades del príncipe y no de las menos importantes.

III. La ciudad de los filósofos. Las utopías sociales

La cuestión de la sociedad ideal y de su realización se revela de particular interés en la filosofía del islam, tal vez por la propia naturaleza de la *umma* o comunidad islámica, idea central y especialmente importante en el pensamiento islámico y que tempranamente se manifestó como problemática, al menos en su praxis. Por otra parte, el surgimiento de nuevos pueblos en el Islam, fundadores de nuevas y pujantes dinastías, provocará la crisis política



Francisco FRANCO-SÁNCHEZ & Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 3 (2016/1)*
New Approaches in the Research on the Crown of Aragon
Nous aspects en la investigació sobre la Corona d'Aragó
Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2016/ISSN 1676-5818

del califato y hará necesaria la reelaboración de su idea y su práctica. El ambiente social, político y cultural que esto genera podría ser también la causa de estas elaboraciones de sociedades ideales, además del hecho de que se dan las condiciones económicas y de movimientos de población necesarias que hacen posible la recepción de la filosofía griega, que había desarrollado profundamente las teorías políticas y cuya influencia en el pensamiento árabe es importante. No es de extrañar por tanto, que ya a finales del s. III de la Hégira, se planteara en toda su complejidad la cuestión de la utopía política y se llevara su análisis hasta las últimas consecuencias.

La Ciudad Ideal diseñada por los *falāsifa* es concebida como una ciencia política del buen gobierno. Así, las tres grandes obras de teoría política del pensamiento islámico, –*La Ciudad Ideal* de al-Fārābī, *El Régimen del Solitario* de Ibn Bāyḡa, y la *Exposición de la “República” de Platón* de Ibn Rušd– son también descripciones del funcionamiento y gobierno de la ciudad ideal.

El “régimen” por excelencia, entendiéndolo éste como “la ordenación de unos actos con vistas a un fin propuesto”, es el régimen político, que para Ibn Bāyḡa es el del gobierno de la ciudad por parte del gobernante, el cual debe encaminar las acciones de sus súbditos hacia el fin supremo de la perfección total y la felicidad plena de los mismos y del cuerpo social en su conjunto. El fin al que aspiran la Ciudad Ideal y todos sus miembros es la Felicidad suprema, entendida como felicidad intelectual.

Una de las premisas de la que parten los filósofos que han planteado la ciudad ideal es la de que el hombre es un ser social por naturaleza, y que es en sociedad donde puede desarrollar y desplegar todas las potencialidades de la que está naturalmente dotado

Imposible que el hombre obtenga la perfección para la que sus dotes naturales fueron creadas a no ser formando sociedades generales y muy variadas donde mutuamente se ayuden y se ocupen unos a favor de otros, de parte de lo que necesitan para vivir (AL-FĀRĀBĪ, 82)

La tendencia instintiva y natural del hombre es la de asociarse “para así poder encontrar en la labor de todos lo que necesitan para que cada uno subsista y obtenga la perfección” (AL-FĀRĀBĪ, 82). Este es el origen de toda asociación humana, sea esta del tipo que sea. Ibn Rušd califica a esta naturaleza social de



naturaleza política: “Para adquirir su perfección un sujeto concreto necesita de la ayuda de otras gentes. Por esto el hombre es por naturaleza político” (IBN RUŠD, 6). Las necesidades humanas sólo se realizan plenamente en comunidad social, completándose los individuos mediante la mutua prestación de servicios.

La sociedad ideal no se concibe separadamente del ámbito ciudadano, pues el marco indicado para su desenvolvimiento es la ciudad, espacio idóneo en el que se dan las condiciones necesarias a partir de las cuales pueda realizarse el ideal de perfección y felicidad: “El bien más excelente y soberano y la perfección más alta se obtiene ya en primer lugar en la ciudad, pero no en sociedades menores y más imperfectas” (AL-FĀRĀBĪ, 83). La ciudad es el lugar necesario donde el musulmán puede desarrollar todas las potencias de su entendimiento y la ciudad perfecta será aquella en la que todos realizan las funciones para las que están mejor dotados y que mejor pueden servir a todo el conjunto de la comunidad:

La ciudad en que se puede obtener la felicidad, es aquella ciudad en que la mutua ayuda mediante la sociedad está ordenada a las cosas con que realmente se obtiene la felicidad. Tal es la Ciudad Modelo (la Ciudad Ideal, la Ciudad Virtuosa) (AL-FĀRĀBĪ, 83)

Para Ibn Rušd⁴ la realización del bien social tiene lugar del modo más perfecto posible en la ciudad ideal:

Ya hemos dicho que es propio de cada hombre en particular en esta sociedad aplicarse solamente [a una] de las actividades sociales, a saber la actividad para la que se halle [mejor] dotado por naturaleza. (...) Así, esta sociedad será justa [en su estructura interna], porque en ella la equidad consiste [solamente] en que cada uno de sus ciudadanos haga tan sólo aquello para lo cual está destinado. Esta es una justicia política. (IBN RUŠD, 149-150)

El camino hacia la Felicidad⁵ no es un camino individual, sino social y sólo posible en el seno de la ciudad ideal o virtuosa, para al-Fārābī y también para Ibn Rušd este principio es irrenunciable, pero para Ibn Bāyḡa es factible la

⁴ Para el pensamiento de Ibn Rušd sigo, en líneas generales, a Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en al-Andalus*.

⁵ Recordemos que esta felicidad es la que resulta de la consecución de la perfección intelectual y moral



Francisco FRANCO-SÁNCHEZ & Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 3 (2016/1)*

New Approaches in the Research on the Crown of Aragon

Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó

Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2016/ISSN 1676-5818

consecución o el logro de la felicidad de manera aislada y particular y en el seno de sociedades imperfectas. Mientras que para al-Fārābī la ciudad ideal, la sociedad modelo, es la única capaz de realizar plenamente la perfección y destino inherente a la condición humana, de modo que el individuo exclusivamente puede alcanzar la perfección en el seno de una sociedad perfecta; para Ibn Bāyḡa sí que es posible el desarrollo de individuos perfectos dentro de sociedades que no lo sean. Defiende la figura del solitario cuando no sea posible la realización del individuo y el alcance de la plenitud dentro de la sociedad, pero sólo si no es posible hacerlo dentro de la ciudad. La vida social no es un mal sino un bien que contribuye a la perfección y desarrollo del hombre; lo único dañino es el estado concreto de la sociedad actual:

El hombre es social por naturaleza y en la ciencia política quedó patente que todo aislamiento es malo. Sin embargo, esto es así únicamente por esencia, pero accidentalmente [el aislarse puede] ser bueno, como ocurre en muchas cosas que se dan en la naturaleza (IBN BĀYĜA, 169)

Solitario es todo aquel que se siente ciudadano de la comunidad ideal pese a vivir en medio de una sociedad imperfecta. El solitario no huirá de la sociedad, vivirá dentro de ella, pero sin participar de sus lacras. Lo que el solitario debe buscar, ante todo, es la sociedad de los otros hombres perfectos o, cuando menos, la de aquellos otros que, siendo imperfectos, buscan la perfección. Pero lo más relevante es que los solitarios no sólo son capaces de conseguir la perfección y felicidad personales dentro de la sociedad imperfecta, sino que son la única esperanza de transformar la sociedad imperfecta en perfecta.

Esta sociedad perfecta, esta ciudad ideal no tiene ni podría tener un propósito ajeno u opuesto al de todos y cada uno de sus individuos. La sociedad no se constituye como ente aparte con intereses propios, sino que lo hace por y para todos y cada uno de los ciudadanos. Para Al-Fārābī, la sociedad no tiene otro fin propio y exclusivo que no sea el de la realización plena de las potencialidades de sus miembros y para Ibn Rušd el fin de la sociedad es la suma total de los fines individuales, procurando que todo hombre alcance el bien que le corresponde.

Una sociedad tal no puede ser regida por una personalidad cualquiera. Para Al-Fārābī, el hombre que rige esta sociedad, está destinado por naturaleza a

ello (AL-FĀRĀBĪ 88), y “en su función propia es el más perfecto elemento que compone el Estado y supera a todos los demás aun en lo que tienen de común con él” (86). La cualidad primera e indispensable del jefe del Estado modelo es la sabiduría:

Será (el jefe del estado modelo) un sabio, un filósofo, un inteligente perfecto. (...) Ese hombre se halla en el más perfecto grado de la humanidad y en el escalón más alto de la felicidad (91) Si llegase un tiempo en que el gobernante no estuviese dotado de sabiduría, aunque se cumpliesen en él todas las demás condiciones, entonces el Estado Modelo estaría sin rey, el jefe que ocupase el mando de ese Estado no sería rey y el Estado vendría a arruinarse. Si no se hallase un sabio en que apoyarse, no tardaría mucho tiempo sin arruinarse todo (95)

El jefe del estado modelo ha de tener también la facultad de “poder”, entendiéndolo éste como la capacidad para poner en práctica las ideas conducentes a la consecución de los fines marcados por la sabiduría: “Será capaz de toda acción con que se pueda adquirir la felicidad. Tal es la primera condición del jefe del Estado Modelo” (AL-FĀRĀBĪ 91). Para Ibn Rušd, como para Al-Fārābī, el único signo externo de la legitimidad del gobernante es la sabiduría, pues sólo los sabios que se han consagrado al ejercicio de las cualidades superiores de la potencia intelectual están capacitados para guiar a los demás hombres, es decir, sólo aquellos que poseen las virtudes del conocimiento están capacitados para gobernar.

Aunque lo más conveniente sea que la Ciudad perfecta dependa de un solo jefe, de un Sabio, que ha de moderarla y ordenarla, al-Fārābī e Ibn Rušd son conscientes de la dificultad y casi imposibilidad de que un solo hombre recoja para sí la perfección que le permita gobernar en solitario. Por eso, el régimen de la ciudad ideal lo divide Ibn Rušd en dos: gobierno de uno sólo (monarquía) y gobierno de los mejores (aristocracia) equiparable a la segunda de las fórmulas de gobierno compartido factibles para Al-Fārābī.

Para la ideología islámica la consecución de la ciudad ideal no es o no debe ser una utopía, sino una realidad necesaria y también posible, pero que sólo llegaría a realizarse plenamente en vida del Profeta Muḥammad, en la comunidad de Medina, momento a partir del cual comienza su periodo de degradación imparable hasta nuestros días.



Francisco FRANCO-SÁNCHEZ & Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 3 (2016/1)*

New Approaches in the Research on the Crown of Aragon

Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó

Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2016/ISSN 1676-5818

Hay razones para pensar que existe una justificación ideológica del hecho urbano desde categorías específicamente islámicas, en estrecha relación con un concepto islámico de ciudad y por extensión con un modelo de ciudad ideal. La Hégira de la Meca a Medina es el comienzo de la comunidad de los creyentes, pero también es el momento fundacional de la ciudad islámica. Se ha dicho (MARÇAIS, 8) que en la ética social del Islam la renuncia al nomadismo a favor de la vida sedentaria en la ciudad es considerada como una hégira secundaria que participa de los méritos de la primera.

La islamización de la tribu pasa preferiblemente por su establecimiento en la ciudad, por eso, la conversión al Islam lleva consigo, la mayoría de las veces, el proceso de sedentarización de las tribus beduinas. El arquetipo político-religioso de esta comunidad musulmana es Madīnat al-Nabī, la ciudad por excelencia, cuyos habitantes son modelo de ciudadanos-súbditos. En el centro del concepto islámico de ciudad se encuentra, pues, Medina, la ciudad ideal más real que ha existido y existirá nunca en el Islam.

Esta afirmación aparentemente contradictoria no pretende sino subrayar su condición de modelo acabado, de ciudad perfecta, puesto que en ella el Profeta en persona sentó las bases de la Comunidad musulmana y de su organización, dotándola de sus instituciones básicas; a Medina es hacia donde miran, en busca de ejemplo y sanción de sus decisiones de gobierno, los fundadores de las primeras ciudades. Medina se convierte en una ciudad casi mítica, la única en la que fue posible la materialización del ideal de comunidad musulmana y en la que la convivencia entre los creyentes alcanzó la perfección. Medina se encuentra, así, a medio camino entre la ciudad ideal y la ciudad real, participando de ambas naturalezas.

Obras citadas

El Corán. Julio Cortés ed. bilingüe trad. esp. Barcelona: Herder, 1995.

Cruz Hernández, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Madrid: Alianza, 2000, 2 vols.

Al-Fārābī. Manuel Alonso Alonso trad. esp. *La ciudad ideal*. Madrid: Tecnos, 1985.

Ibn Bāyṣa. Joaquín Lomba trad. esp. *El régimen del solitario*. Madrid: Trotta, 1997.

Ibn Jaldūn. Juan Feres & Elías Trabulse trad. esp. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1997.



Francisco FRANCO-SÁNCHEZ & Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 3 (2016/1)*
New Approaches in the Research on the Crown of Aragon
Nous aspects en la investigació sobre la Corona d'Aragó
Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2016/ISSN 1676-5818

- Ibn Rušd. Miguel Cruz Hernández trad. esp. *Exposición de la "República" de Platón*. Madrid: Tecnos, 2011.
- Marçais, William. "L'islamisme et la vie urbaine." *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 72 année 1(1928): 86-100.
- Martínez Enamorado, Virgilio & Eduardo García Alfonso. "Un urbanismo para el *mulk*. Continuidad y transformación de la ciudad áulica oriental en el primer Islam". En Antonio Torremocha Silva, Virgilio Martínez Enamorado eds. *La ciudad en al-Andalus y el Magreb. II Congreso Internacional*. Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2002. 203-204.
- Puerta Vílchez, José Miguel. *Historia del pensamiento estético árabe. Al-Andalus y la estética árabe clásica*. Madrid: Akal, 1997.
- Rubiera Mata, M^a Jesús. *La arquitectura en la literatura árabe: datos para una estética del placer*. Madrid: Hiperión, 1988.
- "Arquetipos ideales de la ciudad árabe". En *Simposio Internacional sobre La Ciudad Islámica. Ponencias y comunicaciones*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1991. 57-64.