

TEMA CENTRAL



Crítica al pensamiento eurocentrista: Los aportes de la ciencia islámica



IZTAPALAPA
Agua sobre lajas

Zidane Zeraoui*

Resumen

Para entender los procesos históricos es necesario penetrar la mirada de los que fueron los sujetos, pero que hoy no pueden dar su testimonio. Dentro de esta nueva visión se encuentra el debate sobre la historia del pensamiento social. ¿Debemos seguir insistiendo en que el pensamiento nace casi en su totalidad en Europa, y que allí se ha desarrollado y concentrado? Las demás civilizaciones ¿empiezan a tener una relevancia solamente cuando "toman el tren de la historia" europea, según la frase de Karl Marx? El presente trabajo busca rescatar el aporte de la filosofía islámica al pensamiento universal, tratando de colocar a los pensadores musulmanes en su justa dimensión dentro del largo proceso del racionalismo universalista.

Palabras clave: eurocentrismo, filosofía islámica, califato, aristotélico, occidentalocentrismo, Mahdi, Ciudad Ideal, Kalam, sharia, batin, dhahir, monosiquismo, malikita, asabiya

Abstract

In order to understand the world, regional and local historical processes, it is mandatory to comprehend the perspective of those who experience them but cannot give their testimony today. Within this new vision of human fate lies the debate on the history of social thought. Should we continue insisting on the idea that Europe gave birth, almost entirely, to thought and that its development is centered on this continent? Do other civilizations start to matter only when they "take the train" toward European history, according to Karl Marx's phrase? The present analysis tries to rescue the contribution of Islamic philosophy to universal thought. Simultaneously, it attempts to attribute the Islamic thinkers their place, in a fair dimension, within the long process of universal rationalism.

Key words: Eurocentrism, Islamic philosophy, caliphate, Aristotelic, Westerncentrism, Mahdi, Ideal City, Kalam, Sharia, Batin, Dhahir, monopsychism, Malikita, asabiya

* Coordinador de la maestría en Estudios Internacionales y profesor del Departamento de Relaciones Internacionales del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM), Campus Monterrey.
zeraoui@itesm.mx

Hace unas décadas, una obra publicada en México por Miguel León Portilla provocó un gran revuelo. *Visión de los vencidos* ofrecía una original manera de entender la historia indígena en México, ya no desde la perspectiva tradicional española, sino desde los ojos de los indios que no pudieron escribirla.

Para entender los procesos históricos mundiales, regionales o locales es necesario penetrar la mirada de los que fueron los sujetos, pero que hoy no pueden dar su testimonio. Dentro de esta nueva visión del devenir humano se encuentra el debate sobre la historia del pensamiento social. ¿Debemos seguir insistiendo en que el pensamiento nace, casi en su totalidad, en Europa; que se desarrolla en Europa y que hoy se centra ahí? Las demás civilizaciones empiezan a tener una relevancia solamente cuando “toman el tren de la historia” europea, según la frase de Karl Marx.

Cuando consultamos alguna obra sobre sociología o pensamiento social, encontramos casi siempre un enfoque eurocéntrico. El pensamiento chino, indio o islámico es reducido de manera drástica o simplemente no existe. El origen del pensamiento, según estas obras, se remonta a los griegos, luego a los romanos y al cristianismo medieval y posteriormente aterrizar en el Renacimiento, la Reforma y la Ilustración.¹ En general, los pensadores musulmanes ocupan un espacio reducido² o simplemente son ignorados (Sabine, 1982).

¹ Cfr. Giner, 1982. Salvador Giner dedica un espacio al pensamiento judío y al Pacto como antecedentes del cristianismo, pero no a las civilizaciones madres como la china, la india o la musulmana. Paul Janet. 1948: t. 1, retoma exactamente el mismo esquema para su obra, pero agrega un “capítulo preliminar” para dedicarlo al Oriente: “Moral y política de la India. Moral y política de los persas. Moral y política de la China”. François Châtelet. 1978, presenta una obra en tres volúmenes; en el primero (“Les mondes divins jusqu’au VIII siècle de notre ère”) expone la posición del Islam en dos pequeños capítulos: “Lidéologie de l’Islam” (17 páginas) donde aborda la filosofía religiosa islámica y “L’Islam: la conquête, le pouvoir” (39 páginas) donde aborda la ascensión política del Islam. A partir del siglo VIII (volumen 2: “De l’Eglise à l’Etat, du IX au XVIII siècle”), la obra se enfoca nuevamente en el cristianismo medieval y el Renacimiento, para terminar con el mundo occidental moderno y contemporáneo, dejando de lado la riqueza del aporte islámico de estos siglos.

² Cfr. Strauss y Cropsey. 1996, quienes dedican un pequeño capítulo a Al Farabi (870-950) “El primer filósofo (islámico) que trató de confrontar, de relacionar y, hasta donde fuese posible, de

Los autores españoles son más prolíficos para mencionar a los pensadores islámicos cuando describen la historia de la sociología o de la ciencia política. Fernando Vallespín (1990) dedica un buen capítulo a “los filósofos islámicos y sus ideas políticas” en el cual menciona una gran variedad de autores clásicos musulmanes como Al Mawardi (siglo xi) para el derecho administrativo en sus *Al Ahkam al-sultaniya wal wilaya al diniya* (*Normas de gobierno y autoridad religiosa*) o Al Ghazali (m. en 1111) que “llega a teorías políticas a través de la teología dogmática, su verdadera preocupación, y que, ante la existencia de numerosos rēgulos locales ejerciendo el poder efectivo ante la inoperancia califal, busca armonizar [el] *califato*³ y [el] *sultanato*,⁴ que según su sistema deben coexistir en colaboración” (Vallespín, 1990: 333). Esta posición de Al Ghazali recuerda el largo debate de las investiduras que se dio en la Europa medieval entre el papado y el imperio. Pero nunca o casi nunca es mencionado cuando se discute esta temática de las investiduras.

Otros autores musulmanes son analizados, aunque sea brevemente, por Vallespín, por ejemplo Ibn Hazm (994-1064) y su *Tratado de política*, Abu Yusuf (731-782) y su *Libro de los impuestos*, Ibn Qutayba y su *Uyun al-ajbar* (*Tratado sobre el poder*), Ibn al-Muqafa con su texto sobre la buena conducta política, Al Farabi,⁵ Avicena (980-1037), Avempace (1070-1138), Ibn Tofail (1110-1185), Averroes (1126-1198) y sus *Comentarios* de la obra de Aristóteles, en la cual se basaría Santo Tomás de Aquino para desarrollar sus ideas filosóficas.

En general se atribuye a los pensadores islámicos una visión localista (islámica), que no corresponde a los intereses de otras regiones y por ello su aportación no puede ser tomada mucho en cuenta, como la de los griegos, que fue un pensamiento universal. En su introducción al libro de Al-Farabi, el profesor Rafael Ramón Guerrero, traductor de la obra, menciona que:

armonizar la filosofía política clásica con el Islam, religión que fue revelada por medio de un profeta-legislador (Mahoma) en forma de una ley divina, que organiza a sus seguidores en una comunidad política, y que establece sus creencias así como sus principios y sus reglas detalladas de conducta. [...] La importancia de Al Farabi en la historia de la filosofía política consiste en que él recuperó la tradición clásica y la hizo inteligible dentro del nuevo marco aportado por las religiones reveladas [...] Hay muchas semejanzas asombrosas entre varios de los rasgos fundamentales del Islam y el buen régimen considerado por la filosofía política clásica en general, y por Platón en *Las Leyes* en particular. Ambos empiezan con un dios como causa última de la legislación, y consideran que las creencias correctas acerca de los seres divinos y el mundo de la naturaleza son esenciales para la constitución de un buen régimen político.” (pp. 205-206).

³ El *califato* se refiere al poder religioso y temporal. El califa es el vicario de Mahoma.

⁴ *Sultanato* es el territorio bajo el control de un sultán o un emperador. Se refiere a un poder exclusivamente político a diferencia del califato. El Imperio Otomano fue sólo un sultanato hasta 1517 y luego reunió tanto el califato como el sultanato.

⁵ Se puede tener una visión más amplia de Al-Farabi en su libro *Obras filosófico-políticas* (*Kitab al-siyasa al-madaniya*), (1992).

los filósofos árabes hallaron en la filosofía griega elementos de que carecían las teorías jurídicas forjadas por los primeros musulmanes y los acomodaron a las exigencias de la comunidad política islámica. Bajo la influencia de las doctrinas de Platón y de Aristóteles, expuestas en *República* y *Leyes* y en *La Ética a Nicómaco* y en la *Política*, respectivamente, y conocidas directa o indirectamente en el mundo árabe, los filósofos del islam supieron proponer una nueva teoría política cuyos fundamentos no se encontraban ya en las prácticas diversas y divergentes de la realidad política musulmana, sino en la creencia de que los principios rectores del mejor régimen político habrían de proceder única y exclusivamente de la razón humana. No creyeron que la razón hubiera de limitarse a cuestiones puramente teóricas, sino que, aplicada también a problemas prácticos, podía expresarse en exigencias ético-políticas que estuvieran en consonancia con los resultados teóricos adquiridos. Precisamente por ello, es decir, por estar influidos por un pensamiento ajeno al islam mismo, la teoría política que ellos propusieron no refleja de la mejor manera posible los rasgos distintivos del pensamiento político propiamente "islámico", como lo prueba la escasa influencia que tuvieron en el ámbito de la teoría política musulmana (Al-Farabi, 1992: XV).

Estas observaciones de Rafael Ramón Guerrero nos muestran a pensadores que rebasan el ámbito del islam para colocarse en la línea del pensamiento universal. La ciencia política islámica, como la sociología más tarde, es una disciplina teórica científica y no ligada a la lógica religiosa predominante de la época. A pesar de esta universalidad, la historia del pensamiento científico desde la perspectiva eurocéntrica ha dejado de lado los aportes de autores como Al-Farabi o Ibn Jaldún, entre otros.

Estas exclusiones han conllevado que se ignoren las aportaciones de los pensadores árabes y musulmanes en todas las ramas del conocimiento. Dentro de esta larga lista de filósofos políticos destaca en particular Ibn Jaldún (1332-1406),⁶ la figura de mayor trascendencia en el mundo musulmán de la época medieval europea.⁷ Recientemente, gracias a los esfuerzos de intelectuales como Yves Lacoste (1978), se ha tratado no sólo de rescatarlo, sino de considerarlo como el fundador de la sociología,⁸ porque desarrolló importantes conceptos sociológicos

⁶ Su obra maestra es *El Muqadima. Tarij el alama (La Muqadima. Historia universal)*, (1979). Existe una traducción al castellano de Juan Feres con un estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse, no siempre acertada, publicada en México en 1977 por el Fondo de Cultura Económica bajo el título de *Introducción a la Historia Universal*.

⁷ Hago énfasis en que se trata de la época medieval europea, porque en realidad para el mundo islámico los siglos del VII al XV fueron su periodo de mayor producción intelectual en todos los campos del saber: álgebra, medicina, filosofía, sociología, historia.

⁸ Ibn Jaldún acuñó la palabra *Ilm el Iytimaa*, la ciencia de la sociedad o de lo social (o sociología).

como las *fuerzas sociales*, *el hecho social* y *las leyes sociales*. Su obra enfatiza tanto el conflicto social como la solidaridad, lo que lo inserta tanto en la perspectiva funcionalista como en la del conflicto. Estos elementos convierten a Ibn Jaldún en un autor central del pensamiento sociológico, pero también del económico y del filosófico.

En este ensayo se presenta una reflexión general sobre el eurocentrismo, con el objeto de plantear una visión no occidentalizada para el pensamiento mundial y se destacan algunas contribuciones del pensamiento islámico a la ciencia social.

Crítica al pensamiento del eurocentrismo

En las obras occidentales de Europa, Estados Unidos y América Latina (por ser hija del pensamiento del viejo continente) hay una lógica occidentalocentrista de la historia humana, que tiende un puente entre Grecia (una Grecia europeizada) y Europa y su culminación: Estados Unidos, aun cuando la historia universal ha tenido otros centros importantes de pensamiento: China, India, Egipto, el mundo islámico, entre otros, en los periodos durante los cuales Europa era una periferia atrasada.

Para revisar el desarrollo de la sociología o de la filosofía política debemos replantear también la idea de la historia universal, que en su versión actual es la historia mundial vista desde una perspectiva eurocéntrica. Partiendo de la crítica realizada por Samir Amin (1989) sobre la europeización de la historia y de la teoría de la dependencia (con su centro y periferia), podemos plantear una reconstrucción de la historia mundial y del pensamiento social, desde una concepción universalista. De la misma manera, la historia del pensamiento también fue europeizada y confiscada como un aporte exclusivo del viejo continente y, hoy, de Estados Unidos. Para lograr un enfoque universalista de la historia y del pensamiento social es necesario revisar los planteamientos eurocéntricos.

En efecto, la historia del pensamiento filosófico o sociológico se ha abordado bajo dos enfoques: el sistemático (Martindale, 1971) y el histórico (Zea, 1983; Pokrovsky, 1966). Sin embargo, salvo pocas excepciones, la gran cantidad de obras publicadas deja de lado dos aspectos fundamentales para una cabal comprensión del desarrollo del pensamiento social: las condiciones materiales de la producción del pensamiento social y el aporte no europeo a la historia de las ideas.

Los textos que encontramos conciben el proceso filosófico como un desarrollo ahistórico, dejando de lado las condiciones materiales de la producción teórica humana, esto es, la historia social y económica que condujo al surgimiento de una necesidad filosófica o simplemente de un conocimiento científico. Inclusive,

hasta la ciencia tiene por fuerza una relación con el contexto social y no puede desprenderse de la realidad del investigador.

En 1931, en el Segundo Congreso Internacional de Historia de la Ciencia y la Tecnología, celebrado en Londres, Boris Hessen, entonces director del Instituto de Física de Moscú y miembro de la Presidencia del Consejo Científico Estatal de la Unión Soviética, presentó un trabajo titulado “Las raíces socioeconómicas de la mecánica de Newton”.

El trabajo presentado por Hessen ante el Congreso se considera, por lo general, como la exposición clásica de los criterios externalistas sobre el desarrollo de la ciencia.

El análisis que en él se realiza de los *Principios matemáticos de la filosofía natural*, la obra cumbre de Isaac Newton, es un intento por mostrar que la temática de esta obra, tanto como la de la física de esa época, no es sino un reflejo o derivación de los problemas técnicos a que entonces se enfrentaba la producción material (Pruna, 1989: 69-145).

Aunque no podemos establecer una mecánica del pensamiento con base en las condiciones materiales, es necesario entender cómo interactúan la creación intelectual y el medio ambiente. Desde este punto de vista,

se hace una división de los diversos problemas que se han venido planteando en la filosofía, ofreciéndose una visión más o menos esquemática de cada uno de ellos sin relacionar los unos con los otros ni, mucho menos, sin relacionarlos con el hombre y el mundo que los provocaron. Se realiza una verdadera disección ofreciéndose esquemas muertos de problemas que conmovieron a hombres que, como nosotros, se jugaban en ellos toda su existencia (Zea, 1983: 5).

Para lograr una aprehensión total del pensamiento filosófico, el análisis de la realidad social del periodo en cuestión es fundamental. La historia humana es parte de la génesis del pensamiento. Sin embargo, “se ha discutido si el aspecto económico de la coexistencia humana determina las ideas morales y religiosas (como dijo Karl Marx), o si las ideas morales de origen religioso dan un impulso especial al desarrollo económico (como afirma Max Weber), o si la relación es más compleja de lo que suponen ambas teorías” (Timasheff, 1986: 21). La producción intelectual no es un efecto mecánico de las condiciones económicas, ni el desarrollo de los medios de producción es un producto de las ideas. Hay una correlación entre la realidad social y la producción, sin limitarla a una relación causal y mecánica.

Así, no podemos excluir la validez del enfoque sistemático, sino tan solo mostrar sus límites. Si analizamos la obra clásica de Martindale, ya señalada, podemos ver la relación entre las teorías modernas y sus planteamientos iniciales. Desde el punto de vista de la sistematización analítica, la presentación de las escuelas nos permite seguir el proceso exclusivamente teórico del desarrollo del pensamiento.

Si tratamos de ver la obra de Karl Marx, su genio creador no se debe a ninguna generación espontánea, él es parte de una larga lista de pensadores de la teoría del conflicto que puede encontrarse desde las obras de Polibio o incluso en la economía clásica (Adam Smith o Thomas Malthus) y en la célebre frase de Hobbes en su *Leviathan* (1950): “el hombre es un lobo para el hombre”, pero también en Ibn Jaldún o en Al-Farabi. Esquematizar así la evolución del pensamiento deja de lado el aspecto ideológico de los planteamientos teóricos para enfatizar los aportes conceptuales dentro de la misma escuela sociológica.

La otra sistematización que muy a menudo hallamos, en particular en las obras de la otrora Unión Soviética, es la separación no en escuelas de pensamiento, sino entre idealismo y materialismo, lo que reduce a dos enfoques la historia de la filosofía. Esta postura anterior tiene su lógica intrínseca, pero deja de lado la riqueza intelectual y los aportes de varios pensadores que no pueden estar esquemática y rigurosamente en una u otra de las dos grandes corrientes.

El análisis del pensamiento filosófico o sociológico desde una perspectiva histórica se restringe a las ideas europeas, excluyendo por completo los aportes extracontinentales. Las obras, por ejemplo, sobre sociología, se limitan a aportes parciales, en general, del siglo XIX. Si el bautismo de esta ciencia como tal en una lengua europea (francés) se debe a Augusto Comte, los aportes a la teoría sociológica se remontan lejos en la historia. En varias obras como la de Raymond Aron *Las etapas del pensamiento sociológico*, (1980); de Nicholas S. Timasheff, *La teoría sociológica*, (1986) o de W. J. H. Sprott, *Introducción a la sociología*, (1964) entre otros textos,⁹ los autores citados se refieren a un número reducido de pensadores entre los cuales invariablemente aparecen Comte, Marx, Parsons, Weber y Durkheim, pero ninguno que no haya sido europeo.

Recuperando la perspectiva histórica de la filosofía que autores como Leopoldo Zea (1983) o Pedro D. Armada (1986) nos ofrecen, el inicio del pensamiento filosófico se da con la “Edad Clásica” griega, luego aparece la retórica y el derecho romano, la escolástica medieval y el racionalismo del renacimiento. Todo indica, según estos planteamientos, que en Europa es donde nace y se desarrolla

⁹ Cfr. además, s/a, *Introducción a la Sociología*, 1985.

el pensamiento, y donde sigue concentrado en los centros de poder económico del mundo occidental.

Esta visión eurocentrista excluye las contribuciones externas a la civilización del viejo continente y reduce el conocimiento universal a una obra exclusivamente europea. Sin embargo, Grecia no aparece de una manera espontánea, sino que se sitúa dentro de un conjunto de civilizaciones contemporáneas como la egipcia, la persa, la india, la babilónica y la china, aunque esta última, por su aislamiento histórico, sólo tardíamente logró influir a las demás sociedades.

Egipto produce antes que ningún otro pueblo el concepto de la vida eterna y de la justicia moral inmanente que abrirá la vía al universalismo humanista. En cualquier otra parte, incluso en la Grecia prehelenística, la situación de eso que más tarde se ha llamado “el alma” y el destino del ser humano después de su muerte, siguen siendo inciertos, vagos y ambiguos. Los “espíritus de los muertos” son más bien temores a su poder maléfico de intervenir entre los vivos. Puede medirse entonces el progreso que ha representado la invención del “alma inmortal” y de la “recompensa o castigo individualizados”, basados en una moral universal que escruta los móviles y las intenciones de las acciones humanas [...] El logro moral universalista egipcio será la piedra angular del pensamiento humano ulterior [...] El universalismo moral de Egipto no se abrirá camino sino tardíamente, con Sócrates y Platón (Amin, 1989: 30-31).

Si analizamos la síntesis neoplatoniana que representa Plotino es posible descubrir con claridad los orígenes de su pensamiento en una conjunción de elementos egipcios, caldeos e indios. En primer término, afirma el predominio de la nueva preocupación metafísica: la búsqueda de la verdad absoluta, de los principios últimos y de la razón de ser del universo y de la vida.

En segundo lugar considera que esta verdad absoluta implica necesariamente el reconocimiento de la existencia del alma, individualizada e inmortal [visión egipcia de la idea de la inmortalidad del alma, Z. Z.] [...] En tercer lugar, invita a completar la búsqueda de la verdad por la razón dialéctica mediante la práctica del ascetismo. Llegada de la lejana India a través de los persas en los tiempos de Alejandro [...] En cuarto lugar, cede a la propensión de una construcción cosmogónica y acepta, en este plano, la heredada de la tradición caldea (Amin, 1989: 42-43).

El análisis del caso de Plotino, y no es el único, muestra la convergencia de los aportes egipcios, persas, caldeos e indios en un amalgama de corte “típicamente helenístico”. De manera paralela al pensamiento griego, en China se desarrollaban

profundas teorías filosóficas y políticas que en algunos puntos son precursoras inclusive del pensamiento de la Ilustración. Confucio (551-479 a. C.), teórico del “orden y de la observancia de la ley”, marcó profundamente la historia del pensamiento chino hasta la revolución maoísta.

Su contraparte, Mo Tsi (479-381 a. C.), tiene resonancias contemporáneas en su manera de abordar la cuestión del origen del poder estatal. Para él, los hombres vivían sin tener leyes, ni gobierno, por eso eligieron a un hombre inteligente y capaz, y para ayudarlo designaron a tres consejeros, los ministros. Lo hicieron no para que se volvieran ricos, sino para servir al pueblo. El poder del rey no puede ser ilimitado. Al contrario, debe haber una concordancia entre el soberano y el pueblo. La teoría sobre el origen del poder de Mo Tsi recuerda la tesis de *El contrato social* de Rousseau (1966) que se desarrolló 22 siglos después y (elaborada hace más de dos milenios) es considerada una expresión revolucionaria para su tiempo, el siglo XVIII.

Con Lao-Tsé (siglo VI y V a. C.) entramos a la tendencia materialista de la filosofía china que busca explicar el mundo no por la voluntad divina, sino por las leyes naturales. Una de estas últimas establece el constante movimiento que logra llegar a la unidad mediante las contradicciones, principio básico de la dialéctica que Hegel y Marx desarrollaron hasta el siglo XIX.

La historia de la filosofía no se inicia solamente en Atenas, sino que tiene su origen en varias cunas del pensamiento: China, la India, Mesopotamia, Egipto o Mesoamérica. A pesar de que las compilaciones actuales enfatizan el carácter eurocentrista del desarrollo filosófico o político, en una obra del siglo antepasado (1864) sobre *Historia de la Ciencia Política*, Paul Janet (1948) rescata los planteamientos “del Oriente” en su capítulo preliminar, aunque sólo trata los aportes de la India, Persia y China. La obra de Pokrovski no tiene elementos nuevos significativos; retoma, también en 20 páginas, las teorías políticas del antiguo Oriente (Pokrovski, 1966).

De la misma manera, el salto del derecho romano a la escolástica medieval no se detiene en el aporte islámico al conocimiento universal porque, según el planteamiento occidental, sólo fue una “retransmisión” de la filosofía griega. De nuevo, tal juicio revela las ideas eurocentristas del desarrollo científico. En efecto, el pensamiento islámico toma las bases de esas fuentes: tanto de los griegos como de la India, Persia y, más tarde, de China, pero las enriquece con elementos originales. Inclusive, Santo Tomás, el padre de la escolástica medieval, llegó a penetrar el pensamiento aristotélico a través de los *Comentarios* de Averroes.

El periodo islámico proporcionó, además del álgebra (Al Jawarizmi), las matemáticas, la medicina (Ibn Sina o Avicena) y la astronomía (Al-Biruni), grandes

pensadores como El Ghazali, considerado como el racionalista del islam, o Ibn Tofail, que proponía en su obra *Hay Ibn Yaqdan*, el carácter social del conocimiento, rechazando la noción idealista del descubrimiento individual de la ciencia que encontraremos en Daniel Defoe con su *Robinson Crusoe*.

Uno de los casos más sobresalientes del periodo final de la Edad de Oro islámica, en la segunda mitad del siglo XIV, lo constituye Ibn Jaldún (cfr. Ibn Jaldún, 1979 y Nassif 1982). Sus precisiones sobre el análisis histórico dejan de lado el viejo esquema de una historia enfocada a la biografía de los reyes o a la voluntad divina para entender a la historia como fenómeno social. Jaldún sostenía que la economía era el motor de la historia, tesis que Marx y Engels esbozarán hasta el siglo XIX. Los señalamientos jaldunianos para analizar el devenir de las sociedades fueron inclusive retomados por el propio Engels.

En un artículo publicado en *Die Neue Zeit* entre los años 1894 y 1895, Engels escribió:

El islam se acomoda bien a los orientales, especialmente a los árabes, esto es, por un lado, los hombres de las ciudades que practican comercio y la industria y, por el otro, los beduinos nómadas. Pero, hay aquí la semilla de una colisión periódica. Los hombres de la ciudad al hacerse opulentos y ostentosos, se vuelven laxos en la observancia de la "Ley". Los beduinos, pobres y, por lo tanto, de costumbres austeras, contemplan con envidia y deseo la riqueza y el placer. Se unen bajo la dirección de un profeta, un *Mahdi*, para castigar al infiel, para restaurar la ley ceremonial y la verdadera fe y, como recompensa, la apropiación de los tesoros de los infieles. Cien años más tarde, naturalmente, se encuentran exactamente en el mismo punto que sus antecesores. Es necesaria una nueva purificación. Surge un nuevo *Mahdi*. El juego vuelve a comenzar (Engels, cit. en Geller, 1986: 71).

A pesar de algunas imprecisiones (confundir el *Mahdi*, Mesías, con el profeta) o de posiciones no científicas (la envidia de los beduinos, el islam se acomoda a los orientales), el texto anterior hubiera podido ser extraído de la *Muqadima*, de Ibn Jaldún. "Es obvio que Engels, entonces, había tenido acceso a las ideas de Ibn Jaldún. La existencia de una traducción le ahorró la necesidad de aprender un lenguaje semítico, por el cual, como escribió a Marx, sentía aversión. De hecho, Marx había anotado a Kovalesky, cuyo capítulo sobre Argelia contenía la traducción de Ibn Jaldún, hecha por Slane, en su bibliografía" (Geller, 1986: 71-72).

Para rescatar el aporte de todas las sociedades al pensamiento universal, debemos dejar de lado la visión eurocentrista que desconoce o margina la profundidad de los planteamientos extraeuropeos.

El eurocentrismo es un fenómeno específicamente moderno cuyas raíces no van más allá del Renacimiento y que se ha difundido en el siglo XIX. En este sentido constituye una dimensión de la cultura y de la ideología del mundo capitalista moderno. El eurocentrismo no es una teoría social, que por su coherencia global y su aspiración totalizadora pretenda dar la clave de la interpretación del conjunto de problemas que la teoría social se propone dilucidar. El eurocentrismo no es más que una deformación, pero sistemática e importante, que la mayoría de las ideologías y teorías sociales dominantes padecen (Amin, 1989: 9).

Un acercamiento más completo hacia una verdadera historia de las ideas filosóficas y de la historia universal debe pasar por una revisión estructural de los enfoques clásicos. Sólo así podemos entender el concepto de la universalidad del conocimiento. El pensamiento europeo exclusivista y etnocentrista, dominante desde el renacimiento, ha llegado a un *impasse* histórico, como el islámico en su tiempo o el egipcio faraónico.

Reconstruir la historia del pensamiento

Después de la crítica a la historia del pensamiento, es posible proponer una reconstrucción de la historia universal desde una perspectiva de la teoría de la dependencia.

El enfoque de la dependencia parte de un centro y una periferia y muestra la hegemonía que ejerce el primero sobre el segundo, en todos los niveles estructurales. Esta conceptualización nos permite ver en la historia universal una sucesión de centros de poder que en un momento histórico fueron dominantes e impusieron su visión sobre el resto de la periferia. La obra de Ibn Jaldún escrita en el siglo XIV y su título de *Historia universal* (que en realidad analizaba a la región islámica) es sintomática de la idea de que la historia universal de aquel tiempo no era lo que sucedía en la Europa atrasada, sino en el mundo islámico desarrollado.

El entendimiento de los procesos humanos debe partir de la evaluación de los centros hegemónicos en el momento histórico analizado y entender a la periferia desde este enfoque de la dependencia. Sin embargo, debido a la regionalización existente, la influencia de los centros no abarca a la totalidad universal del momento, sino a una región históricamente dada. Con el triunfo del capitalismo en el siglo XIX y con la creación de un mercado mundial, Europa logra imponerse al resto del planeta y convertirse en un nuevo centro.

El inicio de la historia con la escritura no puede interpretarse desde la perspectiva eurocéntrica, pues la aparición del alfabeto o de los ideogramas no fue un

producto europeo. La historia universal empieza en China (con su área de influencia, Japón y Corea), en la India, en Mesopotamia, en Egipto o en la región inca o los altiplanos mexicanos. Lo que sucedía fuera de estos centros era marginal en el proceso universal.

Hasta el surgimiento del imperio romano, es alrededor de las grandes cuencas hidráulicas que la historia universal se desarrolla: el Nilo, el Tigris y el Éufrates, el Indo y el Ganges, el Río Amarillo, el lago Titicaca y el valle del Anáhuac. Grecia no es un fenómeno aislado, sino parte de la historia de Asia suroccidental. Los aportes helénicos no pueden interpretarse fuera de las contribuciones regionales: la escritura (fenicia) o las matemáticas (Egipto y Mesopotamia). La historia de las Américas tuvo su propio desarrollo aislado del resto del mundo, por la falta de comunicación, hasta la Conquista española, con los demás centros de poder.

Con el imperio romano, el Mediterráneo desplaza a las cuencas hidráulicas de Egipto y Mesopotamia, pero las del lejano Oriente y de las Américas permanecen. Durante casi 20 siglos, el mar más grande del mundo se convierte en el centro de la historia universal, conjuntamente con otros centros (China, el Anáhuac y el imperio inca). La India, que subsistió como centro autónomo durante el periodo romano, fue absorbida con el auge islámico (siglos VII al XIII). Europa (salvo Roma) no presentó ningún avance ni en las ciencias ni en el pensamiento durante esta fase del desarrollo universal. Como periferia, se nutría de los centros de poder.

La emergencia de Europa occidental se inicia con la decadencia del islam, aunque durante varios siglos tiene que compartir con el imperio otomano (europeo y asiático) el papel de centro en la cuenca del Mediterráneo. Con el desplazamiento de esta última como pilar de una parte de la economía mundial (excluyendo a China y a las Américas), el Atlántico se vuelve el nuevo centro. La historia universal empieza a tener como columna vertebral a Europa occidental y posteriormente a Estados Unidos, mientras los viejos centros entran en un profundo letargo.

A partir del último cuarto del siglo XX, el centro universal se desplazó poco a poco hacia el Pacífico que podría, si Europa pierde su posición, ser el nuevo centro de la historia universal del siglo XXI.

Una cierta tradición occidental ha limitado el aporte filosófico islámico a una simple traducción de los autores griegos, borrando la originalidad que durante más de siete siglos (del VIII al XV) caracterizó el pensamiento en el seno del islam, desde Al-Kindi hasta Ibn Jaldún, pasando por Al-Farabi y Averroes, por citar sólo a algunos de los más representativos. Durante la Edad de Oro del islam, cuando el Occidente se encontraba en sus "siglos oscuros", los pensadores árabes y musulmanes rescataron tanto la filosofía de la vieja Persia como de la India, de China y, sobre todo, de la antigua Grecia. El pensamiento aristotélico fue decisivo a partir de Al-Kindi en el desarrollo de una escuela helenística islámica.

El rescate del pensamiento de Aristóteles y su análisis ha permitido a los pensadores islámicos transmitir a la Europa medieval una filosofía original que no siempre fue juzgada con objetividad, mucho más a partir del siglo XIX, cuando el Occidente buscó borrar los aportes no europeos en la gran tradición del pensamiento universal.

Los aportes de la civilización islámica a la cultura fueron diversos. Al-Jawarizmi creó las matemáticas, pero toda una escuela floreció en la Casa de la Sabiduría¹⁰ sobre la ciencia de los números y los algoritmos. En astronomía, los musulmanes rebasaron a los griegos con los aportes de la longitud y la latitud y la elaboración del seno trigonométrico. En medicina, nombres como Rhazes o Avicena marcaron esa disciplina durante varios siglos. En la Sorbona, *El canon*, de Avicena, seguía siendo uno de los tres libros obligatorios para el estudio de la medicina hasta el siglo XVII.

En este pequeño ensayo nos centraremos exclusivamente en algunas figuras del pensamiento filosófico islámico. Hemos tomado como punto de partida a Al-Kindi, calificado como el gran traductor de los griegos, para luego analizar la filosofía política de Al-Farabi, el *Segundo Maestro* (Aristóteles es considerado el primero), como fue llamado durante la Edad Media en Europa. Averroes tiene un lugar excepcional en el pensamiento helenístico islámico. Es su punto culminante, pero también su último gran comentarista. No podíamos cerrar este breve trabajo sobre el pensamiento islámico sin mencionar a Ibn Jaldún, el verdadero padre de la sociología.

Los aportes islámicos al pensamiento universal

El Filósofo de los Árabes: Al-Kindi

Abu Yusuf Yaqub ibn Ishaq al-Sabbah Al-Kindi nació hacia el 800 y murió en 873¹¹ de la era cristiana; es llamado el *Filósofo de los Árabes* (también fue designado por Jerónimo de Cardano¹² en su obra *De Subtilitate* como uno de los diez científicos más importantes de la humanidad). Alkindus (como fue conocido en la Edad

¹⁰ La Casa de la Sabiduría (*Bayt Al Hikma*) fue fundada durante el califato de Al Ma'mun en 833 y se convirtió en un centro de irradiación del pensamiento revolucionario islámico.

¹¹ Tanto la fecha de nacimiento de Al-Kindi como la de su muerte son inciertas. Henry Corbin (1986) menciona las siguientes fechas 796-873. En otros textos se fijan las fechas de 800 a 873.

¹² Cfr. Al-Kindi en <http://www.trincoll.edu/depts/phil/philo/phils/muslim/kindi.html>.

Media) buscó conciliar la filosofía griega con la teología islámica, creando la escuela neoplatónica del pensamiento islámico, en la cual se enfatiza la prioridad de la fe sobre la razón.

El *Filósofo de los Árabes* debe su nombre al impulso que dio a las traducciones de los textos griegos¹³ y a su inmensa obra que llega a los 241 títulos¹⁴ (astronomía, 16; aritmética, 11; geometría, 32; medicina, 22; física, 12; filosofía, 22; lógica, nueve; psicología, cinco; arte y música siete), la mayoría perdida el día de hoy. Una gran parte de su obra fue traducida durante la Edad Media por Gerardo de Cremona. Algunas obras en latín de Al-Kindi han persistido, como *Tractatus de erroribus philosophorum*, *De Quinque Essentiis*, *De Somno et visione*, *De Intellectu*. En los años sesenta del siglo pasado se encontraron varias obras suyas en Estambul y se publicaron algunos de sus textos: *Sobre la filosofía primera*, *Sobre la clasificación de los libros de Aristóteles* y el original árabe de *Sobre el intelecto*.

Kufah, ciudad natal de Al-Kindi era uno de los centros intelectuales más importantes de la época abasí¹⁵ durante el siglo IX, cuando el pensamiento científico islámico fue sacudido por las traducciones de los textos griegos, en particular durante el reinado del califa el Ma'mun (813-833) con la fundación de la Casa de la Sabiduría (*Bayt El Hikma*), principal centro del pensamiento islámico y semillero de intelectuales. Tanto Al-Kindi como Al-Jawarizmi (fundador del álgebra) y los hermanos Banu Musa (matemáticos) fueron asignados a la academia de la Casa de la Sabiduría convirtiéndola en la principal biblioteca del mundo hasta su destrucción en 1258 por Gengis Kan.

Además de pensador, Al-Kindi fue también un matemático, astrólogo, químico, geógrafo y músico de renombre, pero su obra filosófica es la que ha perdurado. Su pensamiento filosófico fue profundamente influido por Aristóteles (aunque no tradujo sus obras, las revisó en particular para los conceptos nuevos en árabe) y por Platón. Escribió muchas obras sobre aritmética, los números índicos, la armonía de los números, la multiplicación de los números, las cantidades relativas, la medición del tiempo y de las proporciones, el espacio y el tiempo, etcétera.

Su teoría sobre las paralelas sigue siendo un ejemplo de una profunda reflexión: ¿pueden existir dos líneas que no son paralelas y que no se cruzan (o se cruzan en el infinito)? También desarrolló teorías sobre la luz y la visión,

¹³ Instigadas por él se tradujeron la *Teología* y la *Metafísica* de Aristóteles y la *Geografía* de Tolomeo, entre otras obras.

¹⁴ Cfr. <http://www-gap.dcs.st-and.ac.uk/~history/Mathematicians/Al-Kindi.html> en particular el artículo "Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaq al-Sabbah Al-Kindi", de J. J. O'Connor y E. F. Robertson.

¹⁵ La dinastía abasí, la segunda del islam, reinó durante 500 años (750 a 1258) desde Bagdad y fue durante sus primeros siglos que nació la Edad de Oro del islam.

corrigiendo las ideas griegas anteriores. Sus comentarios sobre Arquímedes y la medición del círculo (geometría esférica) recibieron mucha atención solamente hasta 1993, cuando se volvió a publicar su texto, mil años después.¹⁶ Sus libros sobre el sistema numérico sentaron las bases de la aritmética moderna, contribuyendo, con Al-Jawarizmi al desarrollo del álgebra.

Sus ideas en química se oponen a la alquimia de su época, en particular en lo relacionado con la transformación de los metales en oro, sueño del pensamiento alquimista de la Edad Media. Sus contribuciones en la óptica geométrica inspiraron la investigación científica de Roger Bacon.

En farmacología, Al-Kindi resolvió los dilemas existentes en las dosis necesarias en la administración de los medicamentos, con la redacción de una verdadera enciclopedia médica. Como músico, escribió sobre la armonía de los sonidos y llegó a intuir la transmisión de los sonidos por medio de ondas.

Su pensamiento parte de la idea de dividir el conocimiento en ciencias humanas (como la lógica o la filosofía) y una ciencia divina reservada a los profetas, pero son dos formas complementarias del conocimiento del mundo. La influencia que recibió de los griegos va desde la *Teología*, de Aristóteles, a *De Anima*, de Alejandro de Afrodisia, texto que inspira su obra *Sobre el intelecto (Fil-'Aql)*, donde divide el intelecto en cuatro partes, lo cual será retomado tanto por los filósofos musulmanes como por los cristianos.

Junto con sus colaboradores y discípulos, como Al-Balji que sostenía que los atributos de Dios existentes en el Corán provienen del siríaco, o Al-Sarajshi, autor de un alfabeto fonético y de un tratado sobre los estoicos, Al-Kindi estableció los cimientos de la filosofía helenística islámica en la Casa de Sabiduría.

El Segundo Maestro: Al-Farabi

El *Magister Secundus* de la Edad Media (Aristóteles fue designado el *Magister Primus*) conocido como Al Farabi nació cerca de la ciudad de Farab, en Transoxiana, en el 870¹⁷ (y murió en 950 a la edad de 80 años) como Abu Nasr Mohammad Ibn Mohammad Ibn Tarjan Ibn Uzalagh Al Farabi. Verdadera enciclopedia (cuenta la leyenda que sabía setenta idiomas, entre ellos el turco, el persa, el árabe y el griego) (Corbin, 1986: 225), estudió gramática, filosofía, música, matemáticas y ciencias. Al Farabi veía su vocación como el gran filósofo que debía rescatar la

¹⁶ J. J. O'Connor y E. F. Robertson, "Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaq al-Sabbah Al-Kindi", en <http://www-gap.dcs.st-and.ac.uk/~history/Mathematicians/Al-Kindi.html>

¹⁷ Mahdi (2000), da la fecha de 870, mientras que Henry Corbin. (1986) menciona la fecha de 872.

sabiduría que nació en Mesopotamia y en Caldea, transitó por Egipto, pasó a Grecia, y debía volver a su tierra natal.

A pesar de que la mayoría de sus obras se han perdido, todavía son conocidas 117: 43 sobre lógica, 11 sobre metafísica, siete sobre ética, siete sobre ciencia política, 17 sobre música, medicina y sociología y 11 comentarios acerca de las obras griegas.¹⁸

Dentro de sus principales obras encontramos *Fusus al-Hikam* que durante muchos siglos fue la obra básica en muchas instituciones educativas tanto islámicas como occidentales; *Kitab al-ihsa al 'Ulum*, que presenta de una manera muy didáctica las ciencias de la época y el porqué de su importancia, y *Ara ahl al Madina al-Fadila*, contribución temprana a la ciencia política y a la sociología.

Podemos enfatizar tres puntos de la filosofía de Al Farabi:

- Su tesis sobre la diferencia no solamente lógica, sino metafísica, entre la esencia y la existencia de los seres creados. La existencia no es un carácter constitutivo de la esencia, es un predicado, un accidente de ésta.
- Su teoría sobre el intelecto: la emanación de la *primera inteligencia* a partir del primer Ser (Dios) y sus tres actos contemplativos (que generan una tríada: una nueva inteligencia, una nueva alma y un nuevo cielo) y que se repiten en cada una de las inteligencias jerarquizadas hasta la décima (la inteligencia agente). Las primeras esencias divinas, los astros-dios en Aristóteles, se vuelven en Al Farabi *inteligencias separadas*, que Avicena calificará de ángeles.
- Su teoría de la *ciudad ideal* (Mahdi, 2000) (*al Madina al-Fadila* o la *ciudad virtuosa*) tiene una huella griega por su inspiración platónica, pero responde a las aspiraciones filosóficas y místicas de un pensador del islam. Su ciudad abarca el conjunto de la humanidad y no solamente una porción de ella. Esta ciudad tiene al profeta-Imam¹⁹ como guía supremo, teoría que fue retomada por la escolástica judía, en particular en Maimónides. La Ciudad Virtuosa no es un fin en sí, sino el medio para llegar a la felicidad final de los hombres.

En su *Catálogo de las ciencias* (*Kitab al-ihsa al 'Ulum*), el *Segundo Maestro* precisa que su propósito al escribir este libro

¹⁸ Cfr. Al Farabi, en <http://members.tripod.com/~wzzz/FARABI.html>.

¹⁹ El *Imam* es el guía de los hombres, quien para Al Farabi tiene todas las virtudes humanas y filosóficas. Un Platón revestido del profeta Mahoma.

...es enumerar las ciencias conocidas como tales, dar a conocer todo lo que comprende cada una, las partes de aquellas que las tienen, y lo que comprende cada una de estas partes. Hemos dividido este libro en cinco artículos: 1º, sobre la ciencia del lenguaje y sus partes; 2º, sobre la ciencia de la lógica y sus partes; 3º, sobre la ciencia de las matemáticas, que comprende: la aritmética, la geometría, la óptica, la astronomía, la matemática, la música, la ciencia de los pesos y la ciencia de ingeniería; 4º, sobre la física y sus partes, y la metafísica con las suyas; 5º, sobre la política, el derecho y el *Kalam* (teología).²⁰

En la quinta parte de la obra referida, Al Farabi nos da una clara definición del porqué del estudio de la ciencia política y de su alcance. Ésta se ocupa de las diversas clases de acciones y costumbres voluntarias, de los hábitos, caracteres, inclinaciones y disposiciones naturales de los cuales derivan aquellas acciones y costumbres; de los fines por los cuales se obra; de cómo conviene que existan en el hombre, y cuál es la manera de ordenarlos en la dirección en que conviene que existan en él, y la manera de conservarlos. Distingue entre los fines por los cuales se realizan las acciones y se usan las costumbres. Su obra

...analiza las acciones y las costumbres, y demuestra que aquéllas de las cuales se obtiene lo que realmente es felicidad, son las obras buenas, honestas y virtuosas, y las que no producen esto son las malas, deshonestas e imperfectas; que la causa de que existan en el hombre es para que los actos y costumbres buenos sean puestos en práctica en las ciudades y en las colectividades ordenadamente y se cumplan en común. Demuestra que todo esto no puede adquirirse sino mediante una autoridad [...] Tal poder es el reino y la realeza, u otro nombre que quiera el hombre darle; la política es el efecto de esta fuerza (Al Farabi, 1953).

Para Al Farabi la autoridad es de dos clases: una, la que hace posibles las acciones, costumbres y hábitos voluntarios, de los que naturalmente se deriva lo que realmente es la felicidad... y la otra aquella que hace posible a las acciones y disposiciones de las cuales se derivan cosas que parece que son felicidad, sin que realmente lo sean, y ésta es la autoridad ignorante. Esta última clase se subdivide en otras muchas, y cada una de ellas toma el nombre del fin que se propone y sirve, y serán tantas como sean las cosas que busque en calidad de fines o intenciones: si busca las riquezas, se llamará autoridad de la avaricia; si va tras los honores, se

²⁰ Introducción de Al Farabi. *Catálogo de las ciencias* (1953), traducción de Ángel González Palencia, quien ofrece también una versión en latín y el texto árabe original.

llamará autoridad de la vanagloria; y si se preocupa de otra cosa distinta, será nombrada con el nombre de las cosa que tenga por fin.

Kitab al-ihsa al 'Ulum demuestra que el poder real bueno se compone de dos fuerzas: una, la que se funda sobre las leyes universales; otra, la fuerza que el hombre adquiere mediante la producción de acciones civiles y mediante la práctica de operaciones. La filosofía política da las reglas generales en todo lo que a ella toca respecto de los actos, costumbres, hábitos voluntarios y demás asuntos en que se ocupa, y da también los planes para medir estas acciones en cada caso y en cada tiempo, y enseña cómo, con qué y con cuánto hay que medirlas.

Estudia también los modos y las habilidades de gobernar, y los medios que es preciso poner en práctica cuando se han convertido en ignorantes las ciudades, para que vuelvan a la primitiva situación. Demuestra, además, cuántas cosas integran la fuerza real buena, pues unas son las ciencias especulativas y prácticas, y ellas tienen una fuerza adjunta, resultante de la práctica tenida durante la repetición de los actos en las ciudades y colectividades, y ella es la fuerza por cuyo respecto se inventan las leyes con las cuales son posibles las acciones, hábitos y costumbres según cada tribu, o cada ciudad, o cada pueblo, y según cada condición o accidente [...]

Enseña qué es lo que conviene hacer para que no se interrumpa el gobierno de los reyes. Muestra qué condiciones y caracteres naturales conviene buscar en los hijos de los reyes y en otras personas de esta clase, de modo que por ellos sea digno de ser elegido uno rey, después que falte el que gobierne; enseña qué conducta debe seguir aquel en quien se hallan estas condiciones naturales y cómo conviene educarlo para que consiga adquirir la fuerza real y llegue a ser un rey completo; y junto con esto conviene que no sean nombrados reyes en manera alguna aquellos cuya autoridad sea ignorante... (Al Farabi, 1953).

La ciencia política, según Al Farabi, debe ser respaldada por el derecho, que debe distinguirse del dogma propio de la religión.

Los dogmas son, por ejemplo, las afirmaciones establecidas respecto de Dios o de sus atributos, o respecto del mundo y cosas semejantes; las operaciones son, por ejemplo, los actos con los cuales se honra a Dios y aquellos otros con los cuales se obtienen las ordenanzas de las ciudades. Por esta causa la ciencia del derecho tiene dos partes: una que trata de los dogmas; otra que se ocupa en las operaciones (Al Farabi, 1953).

La ciudad virtuosa o *La ciudad ideal* (*Al madina al fadila*) (cfr. Mahdi, 2000 y Taib, 1997) viene a completar los aportes filosóficos de Al Kindi. Se ha discutido

mucho sobre la comparación entre *Al madina al fadila* y *La República* de Platón. Sin embargo, el libro de Al Farabi sigue siendo islámico en su esencia religiosa. Podemos decir que su obra es en primer lugar islámica y después platónica. Su pensamiento refleja una nueva visión de la realidad basada en la razón, en el seno de una sociedad islámica regida por normas de inspiración divina, como lo es la *sharía* (la ley musulmana).

La *ciudad virtuosa* se divide en dos partes: la primera plantea una visión filosófica, y la segunda una concepción política y social. Al-Farabi lo expresa filosóficamente unificando las tradiciones aristotélicas y neoplatónicas: “Dios es el Uno, el Ser Primero, la Causa Primera, el Primer Intelecto, el primer motor que mueve inteligentemente el universo. Dios es el Uno, en tanto que piensa en Sí Mismo, crea por emanación la multiplicidad del universo. Las cosas llegan a ser, con una razón como principio de orden” (Mahdi, 2000 y Taib, 1997). Para el filósofo musulmán, el orden del universo es necesario para poder explicar el mundo de los hombres, de la sociedad humana. Por esta razón, el Estado tiene que estar regido por normas que procedan de la razón humana –lo divino que hay en el hombre–, es decir, del reflejo o imagen de la razón universal. Entonces, si el Estado está fundado en las reglas de la razón humana, podrá ser un Estado perfecto, una ciudad ideal, donde el hombre puede acceder a la felicidad divina.

El tema central de la ciencia política es, según Al Farabi, el *gobierno virtuoso*, o el arte del soberano que gobierna y preserva la ciudad o la nación virtuosa y donde el fin es la verdadera felicidad obtenida por actos buenos, nobles y virtuosos que difieren de los gobernantes ignorantes, quienes crean ciudades en donde la búsqueda de la riqueza y de la vanagloria es declarada, falsamente, como principio de felicidad.

A la pregunta ¿en qué consiste la actividad real virtuosa?, el *Segundo Maestro* responde diciendo que la ciencia política tiene siete funciones: las cuatro primeras se dedican a las acciones, los modos de vida y las costumbres morales de una manera abstracta. La quinta plantea que estas cualidades no pueden existir en el hombre sin una práctica comunitaria. La siguiente función consiste en explicar la necesidad del gobierno de convertirse en un *arte real virtuoso*. La última función es el contenido del arte virtuoso que está dividido en dos poderes, la facultad basada en las reglas generales y, por la otra, la competencia que nace con la larga experiencia, la observación y la práctica.

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

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

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

Así, su filosofía:

tiene un carácter esencialmente político, puesto que su objetivo final [...] no es otro que modificar los fundamentos mismos de la comunidad musulmana, con el fin de integrarlos en otros distintos, cuya fuente ya no sería sólo la ley divina, sino una ley procedente de la razón humana, aunque en el fondo coincidieran ambas, porque no serían sino dos expresiones de una y misma ley o verdad [...]. [El] filósofo árabe trata de probar, además, la identidad de ambos sistemas precisamente porque la filosofía y la religión son dos expresiones de una sola y misma verdad, conclusión a la que ha llegado por su gran conocimiento de la filosofía griega (Al Farabi, 1992: XXII y XXIII).

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

El Gran Comentador: Averroes

Abul Walid Mohammed Ibn Ahmed Ibn Mohammed Ibn Roshd Al Qortobi, mejor conocido en latín como Averroes o el *Gran Comentador de Aristóteles*, nació en Córdoba en 1126 y murió en Marruecos en 1198 y fue contemporáneo de Ibn Tofayl.²¹ Averroes, al igual que Al-Kindi, sobresalió tanto en filosofía y

²¹ Ibn Tofayl de Cádiz escribió una obra con una profundidad filosófica trascendental que para algunos inspiró el libro de Daniel Defoe *Robinson Crusoe*. El libro de Ibn Tofayl, *Hayy Ibn Yaqdan*

teología como en matemáticas, en medicina y en jurisprudencia.²² Después de conocer los favores de la corte de Córdoba, Averroes cayó en desgracia y sus obras fueron quemadas por los califas andaluces, por ello su influencia en Europa tuvo lugar a través de sus textos en hebreo y en latín, a veces con trágicos errores, como su libro de medicina *Culiyat*, que fue agregado como el tomo 10 (*Colliget*) de la obra en latín de Aristóteles, publicada en Venecia en 1527. Su principal aporte al islam fue la defensa de la filosofía occidental contra los ash'aritas y contra Al-Ghazali.²³

Sus *Comentarios* (su principal texto filosófico, el que le valió el sobrenombre de el *Gran Comentador*) de la obra de Aristóteles y sus tratados de teología nos llegaron en sus versiones hebreas y latinas, pero no en su versión original en árabe. Esta obra tuvo un gran efecto sobre el pensamiento medieval, en particular sobre Santo Tomás de Aquino (Asin Palacios, 1904), que introdujo el estudio de Aristóteles en las universidades católicas medievales utilizando la obra de Averroes como texto básico. Los *Comentarios* se dividen en tres partes: "comentario menor" (pequeña paráfrasis o análisis), "comentario mediano" (breve exposición del texto de Aristóteles) y "comentario mayor" (extenso análisis). Todavía en el siglo XVI se seguían publicando sus obras, en particular en latín: *Destructio Destructio*²⁴ (1497) o *Quaesita in Libros Logicae Aristotelis* (1527).

Averroes mantiene la idea de dos esferas distintas de conocimiento: el saber religioso para la masa analfabeta, y la filosofía, reservada para unos pocos y superior al conocimiento religioso. Plantea la oposición entre esoterismo (*batin*) o el conocimiento de unos pocos y exoterismo (*dhahir*), el saber de la multitud del Corán. Así, lo que es verdadero en religión puede ser falso en filosofía, pero Averroes recomienda no destruir la "verdad" religiosa por ser un conocimiento simbólico para las masas. La filosofía de Averroes, al igual que la de Al-Kindi, es totalmente neoplatónica, como la eternidad de la materia y la existencia de una

relata la vida en dos islas, la primera, organizada en sociedad humana con el peso de la religión y, la segunda, donde vive un solitario filósofo que logra con el pensamiento recrear las ideas religiosas, pero en su esencia filosófica, en su purismo naturalista. El trabajo de Ibn Tofayl recuerda la idea de los dos intelectos de Averroes: la religión *versus* la filosofía, en un combate que parece irreconciliable.

²² Cfr. *Enciclopedia Católica New Advent* en <http://www.newadvent.org/cathen/02150c.htm>

²³ La corriente teológica de los ash'aritas plantea la idea de un Corán increado y del determinismo en la religión, posición apoyada por el gran místico y sufi Al-Ghazali (1059-1111). La obra de este último, *Las intenciones de los filósofos*, fue traducida en 1145 en Toledo, pero sin las conclusiones del autor, por lo cual la escolástica medieval lo veía como un filósofo helenista, al igual que Avicena o Al-Farabi. Sin embargo, la obra de Al-Ghazali expone las doctrinas filosóficas (partes traducidas) para luego iniciar un violento ataque contra ellas.

²⁴ Averroes, *Tahafut al-tahafut (The Incoherence of the incoherence)* (1978), es una respuesta a la obra de Al-Ghazali *La incoherencia de los filósofos*.

multitud de espíritus ordenados de manera jerárquica desde Dios hasta la materia y que median entre ellos, la emanación del espíritu en lugar de la idea de la creación y la glorificación del conocimiento místico como última aspiración del alma humana (Averroes, 1978).

Su posición frente al intelecto pasivo y activo de Aristóteles motivaron a Averroes a criticar la doctrina de la separación de Avicena en la cual el intelecto activo es universal y está separado del intelecto pasivo que es individual (doctrina retomada por la escolástica medieval para definir la eternidad del alma). Para Averroes los dos intelectos son universales y existen en todos los hombres. Para restaurar la cosmología de Aristóteles en su espíritu más puro, la crítica a Avicena parte de un reproche a su esquema que interpone el alma celestial entre la inteligencia pura y el orbe celeste. La idea de la causa creativa de Avicena es reemplazada por el concepto de la emanación en el puro estilo aristotélico. Critica al filósofo iraní por “haber seguido a los teólogos de nuestra religión”, y por querer quizá “solamente satisfacer a las masas, diciéndoles lo que estaban acostumbrados a escuchar” (Averroes, 1978: 14 y 32).

El tema del llamado monosiquismo averroísta fue el centro de la preocupación de los teólogos cristianos a mediados del siglo XIII. El papa Alejandro IV (1254-1261) le encargó a fray Alberto refutar tal doctrina que, según pensaba, llevaría a negar la inmortalidad personal del ser humano. Es en este contexto polémico en el que escribe su opúsculo *De unitate intellectus*, hacia 1256. El encabezamiento de los más antiguos manuscritos no deja dudas sobre el objeto de la obra; el propio autor señala que ésa era la única cuestión que deseaba debatir.²⁵

El *De unitate intellectus* albertiano no va dirigido contra Averroes, sino contra el monosiquismo en general, y por eso critica, entre otros, a Al-Farabi, Avicibrón (es decir, el judío malagueño Ibn Gabirol), Avempace y, por supuesto, a Averroes, cuyo Comentario al *De Anima* de Aristóteles utiliza como texto base. Alberto Magno rechaza su teoría de la unidad y unicidad del intelecto posible pero, de forma paradójica, acepta su teoría de la conjunción del alma con el intelecto separado.

La polémica iniciada por fray Alberto permite que la filosofía de la naturaleza de Aristóteles comience a ser conocida en las universidades europeas durante el siglo XIII, entre el entusiasmo de estudiantes y maestros. Los textos aristotélicos llegan acompañados de los comentarios de Averrois Cordubensis.

²⁵ Alberti Magni *Opera Omnia* (1975: vol. XVII, p. XII y Prólogo, pp. 24-27, cit. en “Averroes y la revolución intelectual del siglo XIII” en http://www.islamhispania.com/_islam/averroes.htm).

Las primeras traducciones latinas se realizaron entre 1220 y 1224, inicialmente desde Toledo y después desde la corte de Federico II en Sicilia. En menos de quince años, la mayor parte de su obra era conocida entre los estudiosos italianos y franceses. A lo largo del mismo siglo, sus teorías fueron explicadas en los principales centros de cultura europeos. El aristotelismo integral de Averroes acabó imponiéndose definitivamente sobre la síntesis neoplatónica de Avicena. Roger Bacon, uno de los escolásticos más renovadores, describió bien este proceso de desarrollo filosófico: “Después de (Avicena) vino Averroes, hombre de sólida sabiduría, que corrigió las doctrinas de sus predecesores y añadió muchas cosas, aunque haya de ser corregido en algunas y completado en muchas”.²⁶

A pesar del gran respeto que le tenían Santo Tomás de Aquino y Dante (que dijo de él “*Averrois che'l gran commento feo*”) (Corbin, 1986: 337), después de este periodo Averroes fue visto como el “archienemigo de la fe” en el mundo católico. También durante su vida, fue atacado por los ortodoxos musulmanes que lograron convencer al califa Al-Mansur de quemar sus obras. Sin embargo, su pensamiento fue decisivo para el inicio de la escolástica medieval y posteriormente del renacimiento europeo en el siglo XV, razón por la cual sus libros se seguían publicando en el Renacimiento.

Gracias a Averroes el *De Anima* de Aristóteles se convirtió en el libro más leído y comentado en el mundo latino medieval. La contribución del filósofo cordobés significó una de las bases de esta revolución intelectual, marcada por la irrupción del naturalismo griego en la cosmovisión cristiana dominante en Occidente. A pesar de las condenas eclesiásticas, el naturalismo aristotélico transmitido por Averroes acabaría triunfando en Europa, como lo demuestra la cultura renacentista y, más tarde, la naciente ciencia moderna.²⁷

El padre de la sociología: Ibn Jaldún

Dos siglos después de Averroes, el islam tendrá su máximo exponente en el pensamiento sociológico, cuando el imperio musulmán estaba en total decadencia. Es en este contexto de atraso del pensamiento islámico que Ibn Jaldún (padre de la sociología y la ciencia histórica) irrumpe con su obra cumbre, que marca el

²⁶ Bacon, 1897: cap 13, p. 56, cit. por “Averroes y la revolución intelectual del siglo XIII”, en http://www.islamhispania.com/_islam/averroes.htm

²⁷ “Averroes y la revolución intelectual del siglo XIII” en http://www.islamhispania.com/_islam/averroes.htm

último sobresalto de la grandeza del pensamiento del islam, pues durante el imperio otomano se privilegió la orientación militarista y el pensamiento filosófico fue marginal. Su obra se enfoca a la reflexión histórica, pero es el fundador de nuevas ciencias, como la sociología o la antropología cultural.

Diplomático e historiador, Abd Ar-Rahman Ben Muhamad Ben Jaldún²⁸ El Hadramiyu (Ibn Jaldún, 1979: 1), nació en 1332²⁹ en Túnez,³⁰ de una familia burguesa árabe de origen andaluz (viene de Sevilla) que tuvo importantes cargos en la administración islámica: altos funcionarios o políticos. Sin embargo, el mismo nombre (o *nisba*)³¹ que lleva Ibn Jaldún (El Hadramiyu) nos indica que su familia tiene su origen en el Hadramaut (Yemen actual) y se instaló en Sevilla alrededor del siglo VIII. Sus antepasados trabajaron para los imperios almorávide y almohade hasta 1228, año en que emigraron a Ceuta. Uno de sus antepasados fue el geómetra, astrónomo y médico sevillano Abu Muslim Ibn Jaldún (m. 1057).

Mucho antes del nacimiento de Ibn Jaldún, el historiador cordobés Ibn Hayyán (987-1076) dijo que “la familia Jaldún es hasta el presente una de las más ilustres de Sevilla. Ha brillado siempre por el elevado rango que ocupan sus miembros en los mandos militares y en las ciencias” (Elía, s/f.).

Ibn Jaldún estudió en la corte *merinida*³² en donde tuvo acceso a la cultura filosófica y a la especulación racionalista. Fue educado en los principales centros del pensamiento de la época: Túnez, pero sobre todo Fez, capital del imperio marroquí. Estudió el Corán, la *Sunna* (tradicción de Mahoma), las distintas ramas del derecho islámico (la *Sharia*), en particular la *malikí*³³ que predomina en el *Magreb*, y la teología dialéctica. Estudió también literatura, filosofía, matemáticas y astronomía.

Haciendo un resumen de una obra metodológico-filosófica de Al Razi,³⁴ Ibn Jaldún entiende la necesidad del islam para un nuevo esfuerzo de pensamiento y

²⁸ En árabe, se escribe el nombre como Ibn cuando la palabra está aislada, pero dentro del nombre completo, la fonética cambia a Ben.

²⁹ 1332 es la fecha generalmente aceptada por todos los historiadores, pero Fernand Braudel en su “Ibn Khaldoun, précurseur médiéval de l’histoire des civilisations” en Tore Kjeilen, *Enciclopedia of Orient* (consultada en Internet) utiliza la fecha de 1331.

³⁰ El lugar de nacimiento de Ibn Jaldún es incierto: para los argelinos, el gran pensador nació en Argelia, pero creció en Túnez.

³¹ En la tradición árabe no existen apellidos en el sentido occidental. No obstante, muchas familias se conocen por su *nisba* o su origen étnico o geográfico.

³² Merinides: dinastía árabe que en el siglo XIV dominó el Magreb.

³³ El derecho en el islam sunnita se divide en cuatro grandes corrientes de pensamiento cada una dominante en una región del mundo islámico: hanafismo (Medio Oriente, Asia central), malikismo (Magreb), shafiismo (Egipto y África negra), hanbalismo (Arabia Saudita).

³⁴ Al Razi o Razhes es más conocido por su obra en la medicina como *Ijlas Nafsaní* (tratado psicoterapéutico), sus investigaciones sobre sarampión y viruela y sobre todo por su enciclopedia *El Hawi*

de reflexión sociológica, pero también tiene conciencia de los límites sociohistóricos de tal pensamiento por la decadencia del imperio. Por ello, su obra se centra en adecuar los sistemas de pensamiento a las estructuras reales de aquel momento.

Jaldún alternó su vida filosófica y científica con un trabajo diplomático y político-administrativo en las altas esferas del poder islámico tanto en Túnez, en un periodo en donde la peste hacía estragos en el país (y en su familia). Entre 1350 y 1372 colaboró con varias dinastías en el Magreb y en *Al Andalus*³⁵ participando en las intrigas del poder y en las mediaciones (fue enviado en una misión secreta a Sevilla con Pedro el Cruel). Así, Ibn Jaldún tuvo una intensa actividad política antes de que su familia y él mismo cayeran en desgracia. De hecho fue encarcelado dos veces durante su actividad político-administrativa. En este periodo trabajó para los gobernantes de Túnez, de Fez (Marruecos), de Granada (*Al-Andalus*) y de Bedyaiia³⁶ y de Biskra (ambos al este de Argelia). En 1375, ante la turbulencia política de África del Norte, Ibn Jaldún se retiró a Granada, pero por su pasado político fue expulsado del país.

Estas experiencias le permitieron entender los mecanismos políticos que gobiernan el ejercicio del poder y la naturaleza del poder político, aspectos que utilizó al analizar la historia universal de su tiempo.

Muy impresionado por la muerte de su gran amigo y colega, el médico, historiador y místico granadino de la escuela shií, Lisanuddín Ibn al-Jatib (1333-1375), estrangulado en la cárcel de Fez (Santiago, 1986), se refugió durante cuatro años (776-780 H./1375-1379) en la fortaleza (*qalat*) de Ibn-Salama, en el sudoeste de FrenDAH (46 kilómetros al oeste de Tiaret, Argelia). Terminó entonces la primera redacción de su *Muqaddimah*, obra que le permite ocupar un lugar trascendental al lado de los historiadores, sociólogos, economistas y filósofos.

Su obra lo llevó a una reclusión de más de cuatro años; después regresó a la corte de Túnez para transmitir, brillantemente, sus conocimientos. Su retorno a la ciudad de Túnez le permitió enseñar y concluir la primera redacción de la llamada *Historia universal* (en árabe *Kitab al-ibar*, Libro de los bereberes). Su pensamiento, aplaudido por los estudiantes, provocó la reacción de los conservadores juristas, quienes lo presionaron hasta expulsarlo de manera definitiva de la corte tunecina. El periodo de decadencia islámica no era propicio para las ideas nuevas y revolucionarias de Ibn Jaldún, que se adelantó a su tiempo.

en 25 volúmenes que fue utilizada (conjuntamente con el *Canon de la medicina* de Avicena) hasta el siglo XVII en la Sorbona como el libro de texto de base para la medicina en Europa.

³⁵ Al Andalus: se utiliza en el mundo islámico para designar a toda la región ocupada en la península ibérica y no solamente el sur de España.

³⁶ En francés se escribe Bedjaia; puerto al este de Argelia.

De Túnez, Ibn Jaldún se muda a El Cairo de los mamelucos. Con la caída del imperio abasí de Bagdad en 1258, provocada por los golpes de Gengis Kan, es El Cairo (dominado por una dinastía de antiguos esclavos, los mamelucos de origen circasiano) el que retoma el califato y se convierte en la nueva capital del islam hasta 1517 cuando cae en manos del imperio otomano y el centro del islam es trasladado a Estambul, la antigua Constantinopla. En El Cairo, Ibn Jaldún enseña derecho en la universidad de Al Azhar³⁷ y recibe el cargo de Gran Qadi (juez principal) malikita.³⁸ Su docencia fue turbulenta (perdió y recuperó su cátedra varias veces), pero durante sus 14 años en El Cairo revisa su obra y le agrega, hacia 1395, un apéndice, *El Tá rif*, una verdadera síntesis de su obra, además de un trabajo autobiográfico.

En 1400, Tamerlán, el mongol, lo lleva a su corte en Damasco, en donde Ibn Jaldún dejó de producir intelectualmente; murió en 1406.³⁹

Parafraseando a Nassif Nasser (1982) podemos hablar de un pensamiento realista de Ibn Jaldún o de “Economía y Sociedad” en su obra (para hacer una relación entre sus reflexiones y la obra cumbre de Max Weber). Es uno de los primeros teóricos de la historia de las civilizaciones. De él Arnold Toynbee dijo que “concibió y formuló una filosofía de la historia que es sin duda el más grande estudio que jamás fue creado por ningún espíritu en ningún tiempo ni en ningún país”.

Sin embargo, el descubrimiento en Europa de Ibn Jaldún en el siglo XIX conllevó a hacer de él (en el pensamiento europeísta) un pensador solitario, sin ninguna influencia. Fue relegado, a pesar de su innegable influencia en el pensamiento islámico y occidental (Geller, 1986), como un pensador marginal, sobre todo durante la fase colonial que buscaba reducir los aportes islámicos en la cultura occidental. Posteriormente se le ha tratado de comparar con pensadores como Maquiavelo, Montesquieu, Hegel, Comte y, en la década de los sesenta, con Marx, por su acercamiento materialista de la historia. Falta ubicarlo en su justa dimensión dentro de los grandes pensadores de la humanidad, sin sobreestimarlos ni subestimarlos.

Su interés principal en su magna obra es la identificación de los factores psicológicos, económicos, sociales y del medio ambiente que afectan a los hechos históricos y a la historia, y que permiten entender el proceso de la civilización

³⁷ La universidad de Al Azhar es la segunda universidad (después de la de los Qarawiyin de Fez) más antigua del mundo que sigue funcionando. Fue fundada en el 969. La primera, la de los Qarawiyin, tiene más de 1200 años de antigüedad.

³⁸ Malikita: una de las cuatro escuelas jurídicas del islam sunnita.

³⁹ Muchos autores, en particular en la Internet, como el doctor A. Zahoor, señalan la muerte de Ibn Jaldún en el año 1395.

humana. Ibn Jaldún se centra en los factores que logran explicar el auge y la decadencia de las civilizaciones y en este sentido es también un precursor de la obra de Paul Kennedy, *Auge y decadencia de las grandes potencias*. Con estos planteamientos podemos decir que fundó una ciencia del desarrollo social (la sociología).

Ibn Jaldún dijo “he escrito un libro sobre historia en el cual analizo las causas y efectos del desarrollo de los estados y de las civilizaciones, pero he organizado este material del libro de una manera poco convencional, en un camino innovador” (Ibn Jaldún, 1979: 8).

En esta obra, Ibn Jaldún (1979) examina diversos aspectos del pensamiento humano. La estructura de la obra es la siguiente:

Introducción. La historia es definida como ciencia, se define el objeto de estudio, el hecho histórico, los principios y métodos de la historia como disciplina crítica, la posibilidad de su entendimiento.

1. *Umran* o sociología general de la civilización. En la segunda parte, Ibn Jaldún define al *umran* y a la *asabiya*, desarrollando una teoría de la sociabilidad natural y los condicionamientos del medio físico (lo que hace de él un precursor de la geopolítica) y sus repercusiones culturales y sobre el ser humano.
2. *La Badiya* o sociología de la *beduinidad* (referencia a la vida opuesta a la ciudadina). Ibn Jaldún opone la *badiya* a la vida ciudadina, haciendo un estudio de psicología comparada entre dos modos de vida y del paso del uno al otro en el transcurso del proceso histórico.
3. *Mulk* o tratado de filosofía política. En este apartado se analiza el poder y su ejercicio, la autoridad espiritual del soberano (o *califa*), el ascenso y caída de las dinastías y la forma de las instituciones.
4. *La hadara*, sociología de la ciudadanía o de la urbanidad. Analiza el fenómeno urbano, la organización de la polis (o ciudad política), hace una tipología del ciudadano o del *hadari* (opuesto al *badawi* de la *badiya* quien conserva su *asabiya* o los lazos que unen al grupo).
5. Economía política. Estudia las clases sociales, el trabajo en la polis y la economía urbana.
6. Sociología del conocimiento. Clasificación de las ciencias (religiosas, racionales, lingüísticas), del lenguaje y su adquisición y de las disciplinas filosóficas y literarias. Ibn Jaldún enfatiza que el uso de la fuerza es un enemigo de la enseñanza y que conduce a la mentira y a la hipocresía. Precisa que

el uso de un excesivo rigor en la enseñanza es muy nocivo para los educandos, sobre todo si están todavía en la infancia, porque eso produce en su espíritu una mala disposición, pues los niños que se han educado con severidad se hallan tan abatidos

que su alma se contrae y pierde su elasticidad. Tal circunstancia los dispone a la pereza, los induce a mentir y a valerse de la hipocresía, con el fin de evitar un castigo. De este modo aprenden la simulación y el engaño, vicios que se vuelven en ellos habituales y como una segunda naturaleza. He aquí el porqué los pueblos sometidos a un régimen opresivo caen en la degradación (Ibn Jaldún, 1979: 1003).

Con esta aseveración Ibn Jaldún se vuelve un apóstol de la democracia y de la libertad del pensamiento, mucho antes de su surgimiento en Europa. En la situación del mundo islámico de su época, las condiciones no estaban dadas para poner en práctica las lecciones sobre educación del pensador.

En su advertencia a los historiadores, Ibn Jaldún expone que para lograr un trabajo histórico,

la regla para distinguir entre lo verdadero y lo falso en la historia está basada en su posibilidad o su imposibilidad. Así, debemos examinar la sociedad humana y separar las características que son esenciales e inherentes a su naturaleza de las que son accidentales y que no debe ser tomadas en cuenta [...] Si hacemos esto, tenemos una regla para separar la verdad histórica del error por medio de métodos demostrativos que no admiten ninguna duda. Es una piedra angular para los historiadores para verificar lo que están relatando (Ibn Jaldún, 1979: 9).

Ibn Jaldún analiza la dinámica de las relaciones tribales y los sentimientos intergrupales que denomina *Al-Asabiya*. La existencia de esta *asabiya* (fuerza de unión, de cohesión sanguínea, de identidad de interés y de comportamiento, que es la piedra fundacional de un grupo) permite entender por qué un grupo étnico o tribal puede llegar al poder (cuando tiene la *asabiya*) y caer de éste (cuando la pierde). La civilización humana es una repetición rítmica de este hecho,⁴⁰ pero en el caso del Magreb estudiado por Ibn Jaldún estos cambios se dan cada 120 años (tres generaciones). Es a partir de la experiencia del Magreb (que conoce desde adentro) que Ibn Jaldún busca entender la lógica árabe-musulmana.

La primera generación tiene la *asabiya*, la solidaridad tribal que es un sentimiento de los *beduinos* o de la gente del campo, por lo cual el grupo busca subir al poder para imponer el *mulk*, su soberanía. En este momento entra en juego un factor civilizatorio, la religión, que es un elemento de la superestructura dependiente de los determinantes geográficos y sociohistóricos. La religión es parte de la *asabiya*, de esta cohesión social, sobre todo como práctica ascética. La segunda

⁴⁰ Este análisis de Ibn Jaldún será retomado por diversos autores a lo largo de la historia. El último sería Paul Kennedy con su *Auge y decadencia de las grandes potencias* (1991).

generación es la administradora del imperio y por ende la encargada de hacer respetar la ley religiosa en su encuadre urbano y administrativo más que místico. La tercera es la que disfruta de las riquezas acumuladas por lo cual abandona la práctica ascética de la religión y pierde la *asabiya* por convertirse en una élite urbana y mundana. El abandono de la *asabiya* permite que otra tribu que la tiene tome el poder y se repite el ciclo.

Así, a cada fase de la evolución social corresponde un tipo de comportamiento religioso. La religión tiene una función política y administrativa de control de la población y se inscribe dentro de la *asabiya* para lograr el *mulk*. Dentro de esta visión la propaganda religiosa o la difusión del islam (*da'wa*) constituye el lazo unificador del grupo. En la tercera generación, el abandono de la *da'wa* conlleva al abandono de la *asabiya* y, en consecuencia, el debilitamiento del poder y su posterior caída. Este ciclo recuerda el péndulo religioso de Hume, el paso de las civilizaciones de una fase rigorista (la primera generación de Ibn Jaldún) a una fase laxa en términos religiosos (la tercera generación).

Para Ibn Jaldún, la religión es un instrumento del poder. No busca una finalidad divina a la historia ni a la religión. No hay presencia de Dios en el devenir histórico ni en la búsqueda de una vida en el más allá. El sentimiento religioso se desnaturaliza y se disuelve al mismo tiempo que la *asabiya* (los lazos de interés y de solidaridad existentes entre el grupo). Este planteamiento jalduniano chocó con el rigorismo malikita predominante en el Magreb. Dado que la historia se constituye con hechos irrepetibles, Ibn Jaldún subraya lo irracional del recurso al modelo del profeta Mahoma (Mohammad) que manejan los líderes políticos para lograr sus fines. Es un modelo inimitable; sin embargo, como elemento de poder es un instrumento racional que permite a los soberanos un control efectivo de la monarquía.

El primer paso dado por Ibn Jaldún fue de orden epistemológico: otorgarle a la historia un lugar en el saber humano. Por otra parte, para asentar la lectura de la historia, tiene que definir su objeto de estudio, la realidad vivida por los hombres (y no sólo por los reyes, como las historias tradicionales de la época); busca una lógica a los procesos universales y no exclusivamente como una sucesión de obras de los soberanos. Tampoco Ibn Jaldún busca un devenir histórico, una finalidad a la historia (las justificaciones divinas por ejemplo o las leyes históricas del marxismo). Su reflexión se centra sobre los fenómenos y las leyes de la evolución histórica (con su aporte de la *asabiya*). Siendo la realidad nuestro punto de referencia, el análisis de las relaciones de causalidad es el elemento central de la búsqueda del historiador.

El *umran* es la nueva ciencia histórica que propone Ibn Jaldún, el estudio de la "sociabilidad natural" que nos permite entender los mecanismos de los hechos

históricos y de los comportamientos humanos. Si los hechos son singulares e irrepetibles, para comprenderlo debemos insertarlos en la totalidad histórica. No obstante, a pesar de la singularidad de los hechos, existe un proceso estructural que los une y que les da una razón histórica.

Este análisis racionalista elimina tanto la naturaleza humana, la psicología de los hombres (el papel del individuo en la historia) como la religión en el entendimiento de la historia. Asegura que el hombre no es responsable individualmente de los cambios históricos, lo que rompe con la tradición histórica de los soberanos como los hacedores de la historia. Esta ruptura será retomada seis siglos después, cuando en el siglo xx la escuela francesa de los *Annales* con Renouvin plantea la existencia de las *fuerzas profundas* que mueven a la historia (Renouvin y Duroselle, 1991).

Este proceso de análisis de la historia permite a Ibn Jaldún elevarla a la categoría de ciencia, al contrario de sus predecesores, con quienes es particularmente severo (son ignorantes, parciales, incapaces, etcétera). La historia es la ciencia de los hechos. Ibn Jaldún es un pionero en su propuesta del estudio de esta ciencia y parte de cuatro puntos esenciales:

1. Relaciona los hechos entre sí a través de las causas y los efectos
2. Hace analogías entre el pasado y el presente
3. Toma en consideración el medio ambiente (influencia de la geografía sobre los hombres) (principio de la geopolítica)
4. Asegura el papel de la economía en la historia (precursor de los análisis marxistas)

En su *Introducción (al-Muqadima)* presenta su metodología de análisis de la historia; enfatiza la credibilidad de los científicos y el rigor para la determinación de la verdad científica. Con todo, él mismo fue criticado por no haber utilizado su metodología en su obra monumental de la *Historia universal* (recupera los elementos tradicionales de la interpretación histórica a pesar de su énfasis en una nueva metodología interpretativa), ésta es la misma crítica que se le ha hecho a Carlos Marx, quien plantea el uso de la dialéctica histórica, cuando su obra *El capital* carece de este instrumento analítico y retoma la lógica tradicional como lo demostró José María Calderón en su *antimétodo* (Calderón, 1978).

En un estudio comparativo entre Ibn Jaldún y Robert Putnam (autor de *Making Democracy*), Maverick F. Fisher⁴¹ hace énfasis en las naturalezas opuestas de

⁴¹ Cfr. Maverick F. Fisher, "Ibn Khaldoun's Civil Society", trabajo parcial entregado en la materia Sociedad Civil de la Universidad de Texas en Austin, en el que se comparan los puntos de vista de Ibn Khaldoun y el politólogo estadounidense Robert Putnam, tomado de Internet.

los objetos de estudio (la Italia cristiana del siglo XX para Fisher y el Magreb musulmán del siglo XIV para Ibn Jaldún). Sin embargo, hay varias similitudes entre los dos pensadores.

Los dos autores parten de la misma problemática; en particular, por qué medios y en qué condiciones los grupos humanos logran arreglarse por sí mismos en unidades que funcionan relativamente y que son cohesionadas. Tanto Ibn Jaldún como Putnam reconocen que la sociedad civil tiene mucho que ver con la cooperación entre los ciudadanos individuales. Putnam mide la salud de una sociedad civil en el número de organizaciones privadas. El grado de asociacionismo de los ciudadanos, sea en los clubes de boliches o de alces, es un indicador de cómo es la sociedad civil. Ibn Jaldún ve la sociabilidad de la sociedad (*umran*) con los mismos estándares, a partir del sentimiento grupal o *asabiya*. Este sentimiento de la solidaridad del grupo permite que los ciudadanos se unan para el buen funcionamiento de toda la sociedad civil.⁴²

Para ilustrar la *asabiya*, Ibn Jaldún toma el ejemplo de la batalla de *Qadisiya*, que puso fin al imperio sasánida en el 636 d. C., y la batalla de *Yarmuk* que expulsó a las tropas bizantinas del Medio Oriente, cuatro años después de la muerte del profeta del islam. La primera victoria abrió las puertas de Asia a las tropas islámicas y puso fin al imperio persa, islamizándolo. Para Ibn Jaldún, “el islam es probablemente la más poderosa fuerza unificadora en la sociedad de nuestros días (de la época del autor). Apenas unos siglos antes, fue el poder de cohesión de la religión del profeta Mahoma que permitió a las hordas del desierto dominar toda la península arábiga y conquistar una gran parte del mundo”.⁴³ Como lo describe Ibn Jaldún, “los ejércitos de los musulmanes en *Al-Qadisiya* y en *Yarmuk* totalizaban 30 000 hombres en cada caso mientras que las tropas persas en *Al-Qadisiya* eran de 120 000 y las tropas de Heraclius llegaban a 400 000. Ninguna de las dos partes era capaz de derrotar a los musulmanes” (Ibn Jaldún, 1979: 126).

El aporte de Ibn Jaldún no se limita solamente a la historia, sino que trasciende las fronteras de la ciencia histórica para abarcar la sociología y la ciencia política, además de la educación, la filosofía, la psicología y la geopolítica por mencionar algunas disciplinas.

La reflexión de Ibn Jaldún [...] resulta excepcional por cuanto recibe y asimila toda la anterior reflexión islámica fragmentada en jurisprudencia, teología, ética, filosofía e historia, y, trascendiéndolo todo, crea la sociología política, indagando la esencia de

⁴² *Idem.*

⁴³ *Idem.*

la vida del ser humano en sociedad, y llegando a concluir que el Estado es una institución natural, en el cual la religión forma ni más ni menos su ideología: “la autoridad –dice– es una institución natural de la humanidad”, con lo cual va más allá de las propuestas naturalistas de los filósofos, y desde luego deja muy atrás las interpretaciones del origen divino del Estado propias de otros grupos de pensadores (Viguera Molins, 1990: 362).

Con este planteamiento, Ibn Jaldún rechaza la naturaleza divina tanto del Estado como del poder e incluye a la religión en lo que muchos siglos después, Marx llamaría la superestructura o *un aparato ideológico del Estado*, según el discurso del marxismo francés del siglo xx. Para él, un Estado puede existir solamente si se reúnen tres factores esenciales: una base de fuerza (el monopolio legítimo de la violencia), una capacidad de organizarse (la estructura política de los estados y la burocracia) y una ideología aglutinante (los aparatos ideológicos de Estado). Un texto del siglo xiv, pero con resonancias modernas.

Ibn Jaldún es tal vez uno de los primeros en analizar la historia desde un punto de vista sociológico y por eso su vida y su obra han sido objeto de numerosos estudios y han dado lugar a diversas interpretaciones. Sin embargo,

el hecho de que hasta el momento no se cuente con una edición verdaderamente crítica de la *Muqadima* y del *Kitab al-ibar* es suficiente para probar la inconsecuencia de cuantos han multiplicado las disertaciones y las teorizaciones con fines más personales (ensayos e incluso tesis) o políticos (múltiples congresos y seminarios), que verdaderamente científicos. Lo que equivale a decir que queda un gran trabajo a realizar para que Ibn Jaldún sea citado por la historia para interpretar e incluso juzgar la historia del Magreb y del islam. Con mucha razón los autores serios e investigadores lo consideran “el padre de la sociología”, “el fundador de la economía política” y “un hombre sin época” (Elía, s/f).

Por su parte, el profesor emérito del departamento de islam de la Universidad Autónoma de Madrid, Miguel Cruz Hernández, nos brinda esta síntesis del pensamiento de Ibn Jaldún “es partidario de la vida ascética, un tanto forzada, de las tribus nómadas, que debe ser aplicada a todas las clases sociales” (Cruz Hernández, 1996: 552-702). El autor de la *Historia universal* distingue, además, entre la sumisión a una autoridad exterior y la obediencia a un ideal que se ha adoptado espontáneamente, como el religioso. La tiranía hace perder el espíritu de independencia, pero el acatamiento de la ley divina no; por eso los árabes que hicieron las grandes conquistas pudieron aceptar la disciplina religiosa sin perder su espíritu

de independencia. Su unión les venía de adentro, del entusiasmo y sumisión a la ley religiosa, y no del temor a una autoridad. Pero después este poder moderador de la religión fue reemplazado por la fuerza de un partido determinado, lo que ocasionó la debilitación y caída del califato, que fue sustituido por la monarquía. Con una gran agudeza Ibn Jaldún observa que el progreso, a pesar de ser deseable, trae consigo la corrupción y el despotismo; y al tener que elegir entre la servidumbre o la barbarie, se encuentra ante un grave dilema, ya que la independencia y la dignidad no son compatibles con la vida y el bienestar de las ciudades. Para entenderlo hay que tener en cuenta su personalidad. A pesar de su cultura y vasta erudición, él no fue un hombre de estudio encerrado en su despacho, sino un hombre de acción que durante gran parte de su vida intervino en luchas y conspiraciones.

El pensador magrebino

...era temerario y su carácter duro lo conservó hasta su vejez; siendo qadí maliki en Egipto, más de una vez fue destituido del cargo debido a este carácter inflexible. Esta fuerte personalidad se refleja en su obra, sobre todo en la objetividad con que enjuicia los hechos que le llevará a decir que “la experiencia es una linterna que ilumina el camino recorrido”. La unidad histórica no la forman los individuos ni los estados, sino los grupos sociales homogéneos; los individuos concretos “protagonistas” de la historia no son conductores individuales de la masa, sino un “producto” engendrado por dichos grupos (Cruz Hernández, 1996).

No es la herencia, sino el medio social –dijo mucho antes que Marx–, lo que condiciona al individuo y los grupos sociales.

Así, podemos encontrar planteamientos, conceptos e ideas de Ibn Jaldún tanto en los economistas clásicos de los siglos XVII y XVIII, como en las obras de Marx o de los historiadores franceses del siglo XX. El autor de *al-Muqadima* queda definitivamente como la gran figura del pensamiento mundial. Aunque “Gumpłowicz llamó la atención del mundo sobre él, y Franz Oppenheimer le trató con gran respeto (y que) algunos han visto en Ibn Jaldún al primer sociólogo auténtico” (Martindale, 1971: 152), queda restituirlo en su justo lugar en el pensamiento mundial.

Conclusión

Concluir sobre el pensamiento filosófico islámico con la presentación de solamente cuatro autores es arriesgado. Si bien es cierto que Al Kindi, Al Farabi, Averroes e Ibn Jaldún representan la culminación del pensamiento político, filosófico

y sociológico del islam, deberíamos agregar a estos nombres figuras como Avicena, Avempace, Al-Ghazali o Ibn Tofayl, pero la lista sería siempre incompleta. Haber escogido cuatro grandes figuras del pensamiento árabe⁴⁴ nos permite poner cuatro puntos centrales de la filosofía islámica. Al Kindi tuvo un papel esencial en la difusión de la filosofía griega (por esta razón fue el *Filósofo de los Árabes*), aunque Al Farabi lo ha atacado de una manera radical. Gracias a su papel en la Casa de la Sabiduría en Bagdad se ha extendido el estudio de Aristóteles y Platón y de todos los griegos de una manera general.

Al Farabi representa la síntesis entre el pensamiento aristotélico y platónico y el paso al pensamiento racional en el islam, de allí su sobrenombre de *Segundo Maestro*. Su gran obra ha marcado tanto el pensamiento islámico como el europeo medieval.

Averroes (el *Gran Comentador de Aristóteles*) es el último de los árabes helenizantes. Logra escribir el comentario decisivo sobre los griegos y en particular el “Primer Maestro” y, con su obra, se finaliza la era del pensamiento islámico helenizado.

Con Ibn Jaldún estamos en la fase de decadencia del islam, pero en la que logró dar una de sus figuras más sobresalientes. Su monumental obra sobre la *Historia universal* es uno de los textos más importantes del pensamiento universal.

Sólo una nueva revisión de la historia del pensamiento universal puede rendir justicia a todos los grandes pensadores árabes que permitieron el pensamiento europeo medieval y, por ende, el Renacimiento, base de nuestro mundo moderno.

Desde esta perspectiva, el estudio de la historia universal en general y de la historia del pensamiento político, en particular, debe iniciarse con el análisis de los centros de poder en cada momento histórico y entender las causas de su surgimiento, auge y decadencia y los periodos de transición de un centro hacia otro. La reconstrucción de la historia pasada a través del prisma de los nuevos centros de poder (Europa y Estados Unidos), es una deformación *a priori* de los acontecimientos pasados, para ajustarlos a la visión de la potencia dominante.

Si analizamos los centros de poder a lo largo del devenir histórico tendremos una verdadera historia universal del pensamiento político-filosófico centrada en los momentos más relevantes de la formación de la civilización, rescatando con ello los aportes de las culturas no occidentales.

⁴⁴ Utilizamos el término de pensamiento árabe no porque los autores sean árabes sino porque todos escribieron en árabe, el idioma del conocimiento durante este periodo.

Bibliografía

- Al Farabi
 1953 *Catálogo de las Ciencias*, trad. de Ángel González Palencia, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Editorial Debate, Madrid.
 1992 *Obras filosófico-políticas (Kitab al-siyasa al-madaniya)*, Rafael Ramón Guerrero, ed., Editorial Debate, Madrid.
- Amin, Samir
 1989 *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Siglo XXI Editores, México.
- Armada, Pedro D.
 1986 *El pensamiento filosófico*, Editorial Diana, México.
- Aron, Raymond
 1980 *Las etapas del pensamiento sociológico*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 2 ts.
- Asin Palacios, M.
 1904 *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*, Zaragoza.
- Averroes
 1978 *Tahafut al-tahafut (The Incoherence of the incoherence)*, trad. de Simon Van Den Berg, Cambridge.
- Bacon, Roger
 1897 *Opus Maius*, Bridges, Oxford.
- Calderón, José María
 1978 *El antimétodo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Châtelet, François
 1978 *Histoire des ideologies*, Hachette, París.
- Corbin, Henry
 1986 *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, París.
- Cruz Hernández, Miguel
 1996 *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, vol. 3, *Del pensamiento de Ibn Jaldún a nuestros días*, Alianza Editorial, Madrid.
- Elía, Shamsuddin
 s/f *La civilización del islam. Pequeña enciclopedia de la cultura, las artes, las ciencias, el pensamiento y la fe de los pueblos musulmanes*, Instituto Argentino de Cultura Islámica, Buenos Aires.
- Geller, Ernest
 1986 *La sociedad musulmana*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Giner, Salvador
 1982 *Historia del pensamiento social*, Ariel Sociología, Barcelona, 3ª edición.
- Hobbes, Thomas
 1950 *Leviatan*, Dutton, Nueva York.

Ibn Jaldún

1977 *Introducción a la Historia Universal*, trad. de Juan Feres, Fondo de Cultura Económica, México.

1979 *El Muqadima. Tārij el alama*, Dar el Kitab El lubnani, Beirut, 1295 pp.

Janet, Paul

1948 *Historia de la Ciencia Política*, Editores Mexicanos Unidos, México.

Kennedy, Paul

1991 *Auge y decadencia de las grandes potencias*, Editorial Diana, México.

Lacoste, Yves

1978 *Ibn Khaldoun: naissance de l'histoire, passé du tiers monde*, François Maspero, París [reeditado en 1998 por La Découverte].

Magni, Alberti

1975 *Opera Omnia*, edición crítica preparada por A. Hufnagel, Aschendorff, vol. XVII.

Mahdi, Muhsin

2000 *La fondation de la philosophie politique en Islam. La ciudad virtuosa d'Alfarabi*, Flammarion, París.

Martindale, Don

1971 *La teoría sociológica: naturaleza y escuelas*, Aguilar, Madrid.

Nassif, Nasser

1982 *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*, Fondo de Cultura Económica, México.

Pokrovski, V. S. et al.

1966 *Historia de las ideas políticas*, Editorial Grijalbo, México.

Pruna, P. M.

1989 "Prólogo" a Hessen, B. "Las raíces socioeconómicas de la mecánica de Newton" en *Introducción a la teoría de la historia de las ciencias*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Renouvin, Pierre y Jean-Baptiste Duroselle

1991 *Introduction à l'histoire des Relations Internationales*, Armand Colin Éditeur, París.

Rousseau, Jean Jacques

1966 *El contrato social*, Austral, México.

s/a

1985 *Introducción a la sociología*, Ediciones Quinto Sol, México.

Sabine, George H.

1982 *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México.

Santiago, Emilio de

1986 *El polígrafo granadino Ibn al-Jatib y el sufismo*, Diputación Provincial de Historia del Islam, Granada.

- Sprott, W. J. H.
 1964 *Introducción a la Sociología*, Fondo de Cultura Económica (col. popular núm. 52), México.
- Strauss, Leo y Joseph Cropsey
 1996 *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Taib, Dalila
 1997 “La Ciudad Ideal. Una lectura de Al Farabi”, en *Verde Islam*, núm. 6, año 3 [Centro de Documentación y Publicaciones de Junta Islámica, Madrid].
- Timasheff, Nicholas S.
 1986 *La teoría sociológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 12ª reimpresión.
- Vallespín, Fernando, ed.
 1990 *Historia de la teoría política*, Alianza Editorial, Madrid.
- Viguera Molins, María Jesús
 1990 “El mundo islámico”, en Fernando Vallespín, ed., *Historia de la teoría política*, Alianza Editorial, Madrid.
- Zea, Leopoldo
 1983 *Introducción a la filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 9ª edición.
- Zeraoui, Zidane
 2000 *Política mundial contemporánea*, Editorial Trillas, México.
 2004 *Islam y política. Los procesos políticos árabes contemporáneos*, Editorial Trillas, México, 3ª edición.