



Repensar la historia del pensamiento. Los aportes de Ibn Jaldún

*Zidane Zeraoui**

Resumen

Este trabajo sobre la historia del pensamiento, parte de la crítica a la premisa del eurocentrismo como eje central en el planteamiento del desarrollo de las ideas socio-políticas. La relación de varios libros sobre la Historia del pensamiento nos revela esta distorsión que excluye o minimiza a los autores no occidentales. Precisamente, la idea medular del ensayo, después de la crítica al eurocentrismo, se centra en enfatizar los aportes chinos, indios e islámicos y sobre todo en rescatar el pensamiento de Ibn Jaldún por su visión universal y su contribución en muchas esferas del conocimiento como la sociología (bautizada por él la Ciencia de la Sociedad, en árabe obviamente), la Economía y la Ciencia Política. A pesar de la profundidad de los aportes no-occidentales, la referencia a ellos en la gran mayoría de las obras producidas en Europa o en los Estados Unidos, inclusive en América latina, es escueta, sino existente. Este ensayo es una aportación al debate sobre el eurocentrismo para revalorizar las contribuciones no occidentales al pensamiento mundial.

Palabras clave: Eurocentrismo, Ibn Jaldún y pensamiento social no occidental.

* Departamento de Relaciones Internacionales del Instituto Tecnológico de Monterrey (ITESM), México. E-mail: zeraoui@itesm.mx

Rethinking the History of Thought. Ibn Khaldoun's Contributions

Abstract

This work on the history of thought begins with the critique of eurocentrism as the main axis in the development of socio-political ideas. The relationship between several books on the history of thought reveals this distortion which excludes or minimizes non-western authors. After the critique of Eurocentrism, the main idea of this essay focuses on the Chinese, Indian and Muslim contributions to the History of thought and above all, it rescues the thoughts of Ibn Khaldoun, his universal vision and his contribution to many spheres of knowledge such as sociology (baptized by him as the science of society in Arabic), economics and political science. Despite the depth of the non-Western contributions, most European, American and even Latin American authors make little or no reference to them. This essay adds to the debate on Eurocentrism and revalues non-western contributions to world thought.

Key words: Eurocentrism, Ibn Khaldoun, non-occidental social thought.

La historia la hacen los vencedores. Esta afirmación ha sido confirmada a lo largo de los siglos. Pero el sentido de vencedores no implica necesariamente la victoria militar sino el predominio hegemónico. En la historia del pensamiento como en cualquier actividad humana, se repite esta constatación. La visión eurocéntrica predomina sobre los aportes no occidentales.

Sin embargo, hace unas décadas, una obra publicada en México por León Portilla provocó un gran revuelo. **Visión de los vencidos** nos ofrecía una nueva 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.

Precisamente, para entender los procesos históricos tanto mundiales como 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 Universal

y la historia del pensamiento. ¿Debemos seguir insistiendo que la Historia Universal nace prácticamente en Europa, se desarrolla en Europa y hoy se centra en Europa? Las demás civilizaciones empiezan a tener una relevancia solamente cuando “toman el tren de la Historia” europea.

Precisamente, cuando consultamos alguna obra sobre sociología o pensamiento social, encontramos casi invariablemente un enfoque eurocéntrico. El pensamiento chino, indio o islámico es reducido drásticamente o simplemente inexistente. El origen del pensamiento, según estas obras, se remonta a los griegos para pasar a los romanos y al cristianismo medieval y luego aterrizar en el Renacimiento, la Reforma y la Ilustración¹. Los pensadores islámicos generalmente ocupan un espacio reducido (Leo Strauss²) o simplemente son ignorados (Sabine, 1982).

- 1 Cfr Giner, Salvador. **Historia del pensamiento social**, Barcelona, Edit. Ariel Sociología, 1982 (3ª ed.). Inclusive 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. Janet, Paul. *Historia de la Ciencia Política* (tomo 1), México, Editores Mexicanos Unidos, S.A., 1948 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”. Châtelet, François. **Histoire des ideologies**, París, Edit. Hachette, 1978 presenta una obra en 3 volúmenes. En el primer tomo (“Les mondes divins jusqu’au VIII siècle de notre ère”) presenta la posición del Islam en dos pequeños capítulos: “l’idéologie de l’Islam” (17 páginas) para explicar la filosofía religiosa islámica y “L’Islam: la conquête, le pouvoir” (39 páginas) para explicar la ascensión política del Islam. A partir del siglo VIII (tomo 2: “de l’Eglise à l’Etat, du IX au XVIII siècle”), la obra se enfoca nuevamente al 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, Leo y Joseph Cropsey. **Historia de la filosofía política**, México, Edit. Fondo de Cultura Económica, 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 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 del lugar de Alfarabi en la historia de la filosofía política consiste en que él recuperó la tradición clásica y la hizo inteligible

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 donde menciona a una gran variedad de autores clásicos musulmanes como Al Mawardi (siglo XI) para el Derecho Administrativo en su **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 réculos locales ejerciendo el poder efectivo ante la inoperancia califal, busca armonizar Califato y Sultanato, 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.

Varios otros autores musulmanes son analizados aunque sea brevemente por Vallespín como Ibn Hazm (994-1064) y su **Tratado de política**, Abu Yusuf (731-782) y su **Libro de los impuestos**, Ibn Qutayba sobre su **Uyun al-ajbar** (tratado sobre el poder), Ibn al-Muqafa con su texto sobre la buena conducta política, Al Farabi³, Avicena (980-1037), Avempace (1070-1138), Ibn Tofail (1110-1185), Averroes (1126-1198) y sus **Comentarios** de la obra de Aristóteles sobre la cual se basaría Santo Tomás de Aquino para desarrollar sus ideas filosóficas, etc.

Generalmente se atribuye a los pensadores islámicos una visión localista (islámica), razón por la cual su aporte al pensamiento universal no puede ser tomado mucho en cuenta por no corresponder a los intereses de otras regiones, como en el caso de los griegos. En su introducción al libro de Al-Farabi, el profesor Rafael Ramón Guerrero, traductor de la obra, menciona que

- 2 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 y 206).
- 3 Se puede tener una visión más amplia de Al-Farabi en su libro **Obras filosófico-políticas (Kitab al-siyasa al-madaniya)**, Madrid, Edit. Debate, 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 **La 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 habría 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 político musulmana"⁴.

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, son disciplinas teóricas científicas y no ligadas 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 entre otros.

Estas exclusiones han conllevado que las aportaciones de los pensadores árabes y musulmanes en todos los campos del conocimiento fueran desconocidas. Dentro de esta larga lista de filósofos políticos destaca en particular Ibn Jaldún (1332-1406)⁵, la figura de mayor trascendencia en el mundo musulmán de la época medieval europea⁶. Recientemente, gracias a los

4 *Idem.*, p.XV.

5 Su obra maestra es **El Muqadima. Tarij el alama** (La Muqadima. Historia universal), Beirut, Dar el Kitab El lubnani, 1979 (1295 páginas). 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**.

6 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, etc.

esfuerzos de intelectuales como Yves Lacoste (1978), se ha tratado no solamente de rescatarlo, sino de considerarlo como el fundador de la sociología⁷ porque desarrolló importantes conceptos sociológicos 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 no solamente del pensamiento sociológico sino también económico y filosófico.

En este ensayo presentaremos una reflexión general sobre el eurocentrismo, para después plantear una relectura de la Historia desde una perspectiva de la Teoría de la Dependencia (entender el mundo desde los centros de poder y no desde la periferia) para pasar a una breve descripción biográfica de Ibn Jaldún y terminar con su pensamiento sociológico y económico.

1. Reflexiones sobre los aportes no occidentales

Encontramos en las obras occidentales tanto de Europa como de los Estados Unidos y de América latina (por ser hija del pensamiento del viejo continente) una lógica occidentalocentrista de la historia humana que tiene un puente entre Grecia (una Grecia europeizada) y Europa y su culminación, los Estados Unidos, cuando la Historia Universal ha tenido otros centros importantes de pensamiento (China, India, Egipto, Mundo Islámico, etc.), en los períodos en donde 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, desde una visión universalista. De la misma manera, la historia del pensamiento también fue europeizada y confiscada como un aporte exclusivo del viejo continente, y hoy de los Estados Unidos. Para lograr una visión universalista tanto de la Historia como del pensamiento social, es necesario revisar los planteamientos eurocéntricos.

7 Ibn Jaldún acuñó la palabra “Ilm el Iytima”, la ciencia de la sociedad = de lo social (o sociología).

1.1. El debate sobre la historia del pensamiento

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

Los textos que encontramos ven al proceso filosófico en un desarrollo ahistórico, dejando de lado las condiciones sociales de la producción teórica humana como lo ha demostrado la sociología del conocimiento, eso es, la historia social y económica que condujo al surgimiento de una necesidad filosófica ó simplemente de un conocimiento científico. Inclusive, hasta la ciencia tiene necesariamente una relación con el contexto social y cultural y no puede desprenderse de la realidad del investigador.

En 1931, al Segundo Congreso Internacional de Historia de la Ciencia y la Tecnología, celebrado en Londres, 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 de 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 (Pruma, 1989: 69-145).

Aunque no podamos plantear una mecánica del pensamiento en base a las condiciones materiales solamente, es necesario entender también la interacción entre creación intelectual y tradiciones culturales y el entorno social en el cual se desenvuelve el pensador. Las condiciones generales (económicas, políticas, sociales y culturales) dan un marco global de la producción intelectual.

Así, 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 mundo que los provocaron. Se realiza una verdadera disección ofreciéndose esquemas muertos de pro-

blemas que conmovieron a hombres que, como nosotros, se jugaban en ellos toda su existencia (Zea, 1983: 5).

Precisamente, en los periodos de decadencia de las civilizaciones las capacidades de producción de nuevos conocimientos se ven reducidas. El Mundo Islámico dominó la producción intelectual entre los siglos VII y XIV, pero entró en una profunda decadencia a partir de este periodo que se refleja por los escuetos aportes posteriores. La Europa medieval conoció por su parte pocos aportes teóricos durante este periodo (San Agustín al iniciar la Edad Media, Santo Tomás de Aquino a la mitad de la Edad Media y prácticamente ningún otro intelectual digno de mención). En cambio, con el Renacimiento y la década islámica, Europa se convierte en el centro del pensamiento universal. La presencia del Imperio Otomano durante el Renacimiento no logró empujar el desarrollo de las ideas en el Mundo Islámico por el carácter exclusivamente militarista del sistema turco que no permitía un espacio a la reflexión intelectual, o solamente de una manera marginal.

Para lograr una aprehensión total del pensamiento filosófico, el análisis de la realidad social del periodo en cuestión es fundamental como complemento de lo anterior. 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. La dialéctica entre las condiciones y el pensamiento explica precisamente por qué los Imperios dominantes imponen también su visión intelectual. La hegemonía norteamericana actual no se debe solamente a su poderío económico o militar, sino también su dominio intelectual.

Así, no podemos excluir totalmente la validez del enfoque sistemático sino simplemente mostrar sus límites. Si analizamos la obra clásica de Martindale ya señalada, podemos ver la relación existente 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 sino que es parte de una larga lista de pensadores de la teoría del conflicto que la podemos encontrar desde las obras de Polibio o inclusive en la economía clásica (Adam Smith o Thomas Mal-

thus) y en la célebre frase de Hobbes en su **Leviatan** (1950): “el hombre es un lobo para el hombre”, pero también en Ibn Jaldún o en Al-Farabi. Tal esquematización de 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 encontramos, en particular en las obras de la otrora Unión Soviética, es la separación no en escuelas de pensamiento, sino entre idealismo y materialismo, reduciendo a dos enfoques la historia de la filosofía. Esta visión anterior tiene su lógica intrínseca, pero deja de lado la riqueza intelectual y los aportes de varios pensadores que no pueden estar esquemáticamente y rigurosamente en una u otra de las dos grandes corrientes.

El análisis del pensamiento filosófico o sociológico desde una perspectiva histórica se limita exclusivamente a las ideas europeas, excluyendo totalmente 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 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**) (1985) para mencionar solamente algunos textos, los autores citados se refieren a un número reducido de pensadores entre los cuales encontramos a Comte, Marx, Parsons, Weber, Durkheim, invariablemente y ningún no europeo.

Retomando 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 es en Europa que nace el pensamiento, se desarrolla y sigue concentrado en los centros de poder económico del mundo Occidental.

1.2. Los aportes no-occidentales

Esta visión eurocentrista excluye los aportes externos 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 no lograra influenciar, hasta tardíamente, a las demás sociedades por su aislamiento histórico.

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 mágico 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 a la síntesis neoplatoniana que representa Plotino podemos descubrir claramente 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, nos muestra la convergencia de los aportes egipcios, persas, caldeos e indios en un amalgama de corte 'típicamente helenístico'. Paralelamente al pensamiento griego, en China se desarrollaba profundas teorías filosóficas y políticas que en algunos de los puntos son precursores inclusive del pensamiento de la ilustración. Un Confucio (551-479 a.c.), teórico del "orden y de la observancia de la ley", marcará 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 3 consejeros, los ministros. Lo hicieron no para que se volvieran ricos, sino para servir al pueblo. El poder del rey no puede así 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 del Contrato Social de Rousseau (1966) que se desarrollara 22 siglos después y se volverá una expresión revolucionaria para su tiempo, el siglo XVIII, cuando Mo Tsi lo había planteado más de dos milenios antes.

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 plantea el constante movimiento que logra llegar a la unidad a través de las contradicciones, principio básico de la dialéctica que Hegel y Marx desarrollaran 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 desde China, la India, Mesopotamia, Egipto o Mesoamérica. A pesar que las compilaciones actuales enfatizan el carácter eurocentrista del desarrollo filosófico o político, en una obra del siglo pasado (1864) sobre **Historia de la Ciencia Política**, Paul Janet (1948) rescata los planteamientos 'del Oriente' en su capítulo preliminar pero solamente sobre la India, Persia y China.

En este sentido, la obra de Pokrovski (1966) no tiene elementos nuevos significativos sobre la anterior en la medida que el autor retoma también en 20 páginas "las teorías políticas del antiguo oriente".

De la misma manera, el salto del derecho romano a la escolástica medieval se realiza sin detenerse en el aporte islámico al conocimiento universal porque fueron simplemente, según el planteamiento occidental, 'retransmisores' de la filosofía griega. Tal juicio revela nuevamente las ideas eurocentristas del desarrollo científico. En efecto, el pensamiento islámico toma las bases de sus fuentes, efectivamente, tanto de los griegos como de la India, Persia y más tarde China, pero los enriquece con elementos nuevos. Inclusive, Santo Tomás, el padre de la escolástica medieval, llegó a penetrar el pensamiento aristotélico a través de los **Comentarios** de Averroes.

El período islámico proporcionó, además de la álgebra (Al Jawarizmi), las matemáticas, la medicina (Ibn Sina o Avicena), la astronomía (Al-Biruni), etc., grandes pensadores como El Ghazali, considerado como el racionalista del Islam, o Ibn Tofail que planteaba en su obra **Hay Ibn Yaqdan**, el carácter social del conocimiento, rechazando la idea idealista del descubrimiento individual de la ciencia que encontraremos en un Daniel Defoe con su **Robinson Crusoe**.

Uno de los casos más sobresaliente del periodo final de la grandeza islámica, en la segunda mitad del siglo catorce, lo constituye Ibn Jaldún (1979; Nassif, 1982). Sus planteamientos 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. Por otra parte, Ibn Jaldún sostenía que la economía era el motor de la historia, tesis que encontraremos hasta el siglo XIX con Marx y Engels. Los planteamientos jaldunianos para analizar el devenir de las sociedades fueron inclusive retomados por el propio Engels.

En un artículo publicado en **Die Neue Zeit** en el año 1894-1895, 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" (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).

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

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).

El logro a un acercamiento más completo hacia una verdadera historia de las ideas filosóficas y de la Historia Universal, debe pasar por una revi-

sión estructural de los enfoques clásicos. Solamente así, podemos entender el concepto de la universalidad del pensamiento. 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.

2. Una nueva perspectiva de la Historia Universal del Pensamiento

Después de la crítica a la historia del pensamiento, podemos plantear una reconstrucción de la Historia Universal, desde una perspectiva de la teoría de la dependencia.

El enfoque de la dependencia, partiendo de un centro y una periferia, 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 predominantemente) 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. Solamente con el triunfo del capitalismo en el siglo XIX y de la creación de un mercado mundial, que el centro (Europa en este momento) logra imponerse al resto del planeta.

El inicio de la Historia con la escritura no puede interpretarse desde la perspectiva eurocéntrica, en la medida que 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, Corea, etc.), 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 Eufrates, el Indo y el Ganges, el Río Amarillo y 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), las matemáticas (Egipto, Mesopotamia), etc. La historia de las Américas tuvo su propio desarrollo aislado del resto del mundo, por la ausencia hasta la conquista española, de una comunicación 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 asiático 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 período romano, va a ser absorbida con el auge islámico (siglo VII al XIII). Europa (salvo Roma) no representaba 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 tiene que compartir con el Imperio Otomano (europeo y asiático) durante varios siglos 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 los Estados Unidos, mientras los viejos centros entran en un profundo letargo.

A partir del último cuarto del siglo veinte, el centro universal se desplazó paulatinamente hacia el Pacífico que podría, si Europa pierde su posición, ser el nuevo centro de la Historia Universal del siglo XXI.

3. El pensamiento social de Ibn Jaldún

El mundo islámico ha conocido muchos pensadores sociales en sus siete siglos de dominio de la cuenca del Mediterráneo: Al-Farabi ("el segundo maestro", siendo el primero Aristóteles), Al-Kindi ("el filósofo de los árabes"), Al-Gazali ("el místico del Islam" que influyó profundamente a San Juan de la Cruz), Averroes (el Gran Comentarista de Aristóteles) etc., fueron grandes figuras de la Edad Media no solamente en el Islam sino en todo el continente europeo. Sus obras fueron traducidas y estudiadas en Europa medieval. Sin embargo, en este apartado nos vamos a concentrar sobre la figura de Ibn Jaldún, uno de los autores más prolífico del Islam.

3.1. El mundo de Ibn Jaldún

El mundo islámico que fue uno de los principales centros del pensamiento universal desde el siglo VII, entra en decadencia a partir del siglo XIII. En el siglo XIV (VIII de la Hégira o era musulmana), las rivalidades dinásticas

entre las distintas monarquías islámicas del *Maghreb*⁸ provocan el hundimiento de la vida política de la región. En la península ibérica solamente persiste Granada como Estado independiente por la reconquista cristiana y, en Oriente, la invasión de Tamerlán se enfrenta al poder naciente del Imperio Otomano. La decadencia del pensamiento islámico es ilustrada por el regreso al dogmatismo teológico y al conservadurismo filosófico.

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 último sobresalto de la grandeza del pensamiento del Islam en la medida que durante el Imperio Otomano el pensamiento filosófico fue marginal, por la orientación militarista del Imperio. Su obra se enfoca a la reflexión histórica, pero es el fundador de nuevas ciencias como la sociología o la antropología cultural de la civilización arabo-musulmana.

Diplomático e historiador, Abd Ar-Rahman Ben Muhamad Ben Jaldún⁹ El Hadramiyu¹⁰ nació en 1332¹¹ en Túnez¹² 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*¹³) que lleva Ibn Jaldún (El Hadramiyu) nos indica que su familia tiene su origen más antiguo en el Hadramaut (Yemen actual) y se instalaron en Sevilla alrededor del siglo VIII. Sus antepasados trabajaron para los imperios almorávide y almohade hasta 1228, año 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

8 Maghreb: palabra árabe que designa a toda la región del noroeste de África que significa “occidente” (el occidente del Mundo Árabe).

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

10 Cfr Ibn Jaldún. **El Muqadima. Tarij el alama** (La Muqadima. Historia universal), Beirut, Dar el Kitab El lubnani, 1979, (1295 páginas), p. 1.

11 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** (fuente de la Internet) utiliza la fecha de 1331.

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

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

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 ciencias¹⁴.

Ibn Jaldún estudia en la corte *Merinida*¹⁵ en donde tiene 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 Fes, capital del Imperio marroquí. Estudió el Corán, la *Sunna* (tradicción de Mahoma), las distintas ramas del derecho islámico (la *Sharia*), en particular la *maliki*¹⁶ que predomina en el *Maghreb*, y la teología dialéctica. Estudia también literatura, filosofía, matemáticas y astronomía.

Haciendo un resumen de una obra metodológico-filosófica de Al Razi¹⁷, Ibn Jaldún entiende la necesidad del Islam para un nuevo esfuerzo de pensamiento y de reflexión sociológica, pero al mismo tiempo tiene conciencia de los límites socio-históricos sobre tal pensamiento por la decadencia del Imperio de la época. Así, su obra se enfoca en adecuar los sistemas de pensamiento a las estructuras reales del momento.

Su vida filosófica y científica alterna con un trabajo diplomático y político-administrativo en las altas esferas del poder islámico tanto en Túnez, en un periodo en donde la peste hace estragos en el país (y en su familia). Entre 1350 y 1372 colabora con varias dinastías en el *Maghreb* y en Al Andalus¹⁸ participando a las intrigas del poder y a las mediaciones (fue enviado en una misión secreta a Sevilla con Pedro el Cruel). Así, Ibn Jaldún tiene una intensa

- 14 Cfr. Elía, Shamsuddín. **La civilización del Islam. Pequeña enciclopedia de la cultura, las artes, las ciencias, el pensamiento y la fe de los pueblos musulmanes.** Buenos Aires: Instituto Argentino de Cultura Islámica, s/f.
- 15 Merinides: dinastía árabe que en el siglo XIV dominó el Maghreb.
- 16 El derecho en el Islam sunnita se divide en 4 grandes corrientes de pensamiento que dominan cada una en una región del mundo islámico: Hanafismo (Medio Oriente, Asia central), malikismo (Maghreb), Shafismo (Egipto y África negra), Hanbalismo (Arabia Saudita).
- 17 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* en 25 volúmenes que fue utilizada (conjuntamente con el **Canón de la medicina** de Avicena) hasta el siglo XVII en la Sorbona como el libro de texto de base para la medicina en Europa.
- 18 Al Andalus: Se utiliza en el Mundo Islámico para designar a toda la región ocupada en la Península Ibérica y no solamente el sur del país.

actividad política antes de la caída en desgracia de su familia y de él mismo. De hecho es encarcelado dos veces durante su actividad político-administrativa. Durante este periodo trabaja para los gobernantes de Túnez y de Fes (Marruecos), de Granada (Al-Andalus) y de Bedyaiia¹⁹ y de Biskra (ambos al este de Argelia). En 1375, Ibn Jaldún, frente a la turbulencia política de África del Norte, se retira a Granada, pero por su pasado político es expulsado del país.

Estas experiencias le permiten entender los mecanismos políticos que gobiernan el ejercicio del poder y la naturaleza del poder político, que serán utilizadas cuando trata de 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 shii, Lisanuddín Ibn al-Jatib (1333-1375), estrangulado en la cárcel de Fes (Santiago, 1986), se refugia durante cuatro años (776-780 H./1375-1379) en la fortaleza (*qalat*) de Ibn-Salama, en el sudoeste de FrenDAH (46 km. al oeste de Tiaret, Argelia). Terminó entonces la primera redacción de su **Muqaddimah** que le permite ocupar un lugar trascendental al lado de los historiadores, de los sociólogos, de los economistas y de los filósofos.

Su obra lo lleva a una reclusión de más de 4 años para posteriormente regresar a la corte de Túnez para enseñar, brillantemente, sus conocimientos. Regresa a la ciudad de Túnez, pero para enseñar y acabar la primera redacción de la llamada **Historia Universal** (en árabe **Kitab al-'ibar**, "Libro de los bereberes"). Su pensamiento, aplaudido por los estudiantes, provoca la reacción de los conservadores juristas que lo presionan para expulsarlo definitivamente de la corte tunecina. El periodo de decadencia islámica no es propicio para las ideas nuevas y revolucionarias de Ibn Jaldún que se adelantó a su tiempo.

De Túnez, Ibn Jaldún se instala en El Cairo de los mamelucos. Con la caída del Imperio Abasí de Bagdad en 1258 bajo los golpes de Gengis Khán, es El Cairo (bajo el dominio de una dinastía de antiguos esclavos, los mamelucos de origen circasianos) que retoma el califato y que 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 Istambul, la antigua Constantinopla. En El Cairo, Ibn Jaldún enseña el derecho en la Universidad de Al Azhar²⁰

19 Se escribe *Bedjaia* en francés.

20 La universidad de Al Azhar es la segunda universidad (después de la de los Qarawiyin de Fes) más antigua del mundo que sigue funcionando hasta la actualidad. Fue fundada en el 969.

y recibe el cargo de Gran Qadi (juez principal) malikita²¹. Su docencia será turbulenta porque perderá y reencontrará su cátedra varias veces, pero durante sus 14 años en El Cairo podrá revisar su obra y agregarle hacia 1395, un apéndice, *El Ta'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 deja de producir intelectualmente y terminara su vida en 1406²².

3.2. El pensamiento realista de Ibn Jaldún

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 su obra 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 tanto islámico como 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 ha tratado de compararlo con pensadores como Maquiavelo, Montesquieu, Hegel, Comte, y últimamente 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 humana. Ibn Jaldún se enfoca a los factores que permiten entender el auge y decadencia de las civilizaciones y en este sentido es también un precursor de la obra de Paul Kennedy, **Auge y decadencia de las grandes**

21 Malikita: Una de las 4 escuelas jurídicas del Islam sunnita.

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

potencia. Con estos planteamientos podemos decir que fundó una ciencia del desarrollo social (la Sociología).

Ibn Jaldún dijo (1979: 8) que “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”.

3.3. Ibn Jaldún, el historiador sociólogo

En esta obra, Ibn Jaldún analiza (1979: 8) 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 a Ibn Jaldún un precursor de la geopolítica) y sus repercusiones culturales y sobre el ser humano, etc.
2. *La Badiya*: o sociología de la *beduinidad* (referencia a la vida opuesta a la citadina). Ibn Jaldún opone la *badiya* a la vida citadina, 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*).
5. Economía política: Ibn Jaldún analiza las clases sociales, el trabajo en la polis, la economía urbana, etc.
6. Sociología del conocimiento: clasificación de las ciencias (religiosas, racionales, lingüísticas), del lenguaje y su adquisición, de las disciplinas filosóficas y literarias, etc. 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 por qué los pueblos sometidos a un régimen opresivo caen en la degradación" (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 las condiciones del mundo islámico de su época, las condiciones no estaban dadas para poder poner en práctica las lecciones sobre educación del pensador.

En su advertencia a los historiadores, Ibn Jaldún (1979, 9) expone que para lograr un trabajo histórico,

la regla para distinguir entre lo verdadero y lo falso en la Historia esta 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 los que son accidentales y que no deben ser tomados 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 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 la tiene) y caer del poder (cuando la pierde). La civilización humana es una repetición rítmica de este hecho²⁵, pero en el caso del *Maghreb* estudiado por Ibn Jaldún estos cambios se dan cada 120 años (tres generaciones). Es a partir de la experiencia del Maghreb (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

25 Este análisis de Ibn Jaldún va a ser retomado por diversos autores a lo largo de la Historia. El último sería Paul Kennedy con su **Auge y decadencia de las grandes potencias**, México, Edit. Diana, 1991.

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, socio-históricos. La religión es parte de la *asabiya*, de esta cohesión social, sobre todo como práctica ascética. La segunda generación es la administradora del imperio y por ende 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 elite urbana y mundana. El abandono de la *asabiya* permite que otra tribu que la tiene pueda tomar el poder y de nuevo el ciclo se repite.

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 por ende del 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 la búsqueda de una vida en el más allá. Así, el sentimiento religioso se desnaturaliza y se disuelve al mismo tiempo que los lazos de interés y de solidaridad existentes entre el grupo y que conforman la *asabiya*. Este planteamiento jalduniano chocó con el rigorismo *malikita* predominante en el *Maghreb*. En la medida que la Historia son 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: darle 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 solamente los reyes como las historias tradicionales de la época), busca una lógica a los procesos universales y no solamente 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). En este sentido su reflexión se centra sobre los fenómenos y las leyes de la evolución histórica (con su apor-

te 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 entenderlos debemos insertarlos en la totalidad histórica. Sin embargo, 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. El Hombre no es responsable individualmente de los cambios históricos, lo que viene a romper con la tradición histórica de los soberanos como los hacedores de la Historia. Esta ruptura será retomada solamente 6 siglos después de Ibn Jaldún, cuando en el siglo XX la escuela francesa de los *Annales* con Renouvin (1991) plantea la existencia de las "fuerzas profundas" que mueven a la Historia.

Este proceso de análisis de la Historia, permite a Ibn Jaldún, elevarla a la categoría de Ciencia contrariamente a sus predecesores. En este sentido, es particularmente severo contra ellos (son ignorantes, parciales, incapaces, etc.). La Historia es la ciencia de los hechos. Ibn Jaldún es un pionero en su planteamiento del estudio de la Historia partiendo de cuatro puntos esenciales:

1. Relacionando los hechos entre ellos a través de las causas y efectos.
2. Haciendo 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. El papel de la economía en la Historia (precursor de los análisis marxistas).

En su metódica introducción en donde Ibn Jaldún presenta su metodología de análisis de la Historia, se enfatiza la credibilidad de los científicos y el rigor para la determinación de la verdad científica. Sin embargo, él mismo fue criticado por no haber utilizado su metodología en su obra monumental de la **Historia Universal** (retoma los elementos tradicionales de la interpretación histórica a pesar de su énfasis en una nueva metodología interpretativa). Esta es la misma crítica que se le ha hecho a Carlos Marx que 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** (1978).

En un estudio comparativo entre Ibn Jaldún y Robert Putnam (autor de **Making Democracy**), Maverick F. Fisher²⁴ hace énfasis en las naturalezas opuestas de los objetos de estudio (la Italia cristiana del siglo XX para Fisher y el Maghreb 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 que medios y en que 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, que 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 bien funcionamiento de toda la sociedad civil²⁵.

Para ilustrar la *asabiya* Ibn Jaldún toma el ejemplo de la batalla de *Qadisiyah* 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. Esta victoria abrió las puertas de Asia a las tropas islámicas y puso fin al Imperio Persa o más bien 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”²⁶. Como lo describe Ibn Jaldún (1979: 126), “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”.

Así, el aporte de Ibn Jaldún no se limita solamente a la Historia como fue reconocido por su obra **Al-Muqadima**, sino que trasciende las fronte-

24 Cfr. Fisher, Maverick F. “Ibn Khaldoun’s Civil Society” Midterm paper comparing the views of Ibn Khaldoun and the American political scientist Robert Putnam for a class studying civil society at UT, Austin tomado de la Internet.

25 *Idem*.

26 *Idem*.

ras de la ciencia histórica para abarcar la sociología y la Ciencia Política, además de la educación, la filosofía, la psicología y la geopolítica para mencionar solamente 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 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 –dices 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 a las interpretaciones del origen divino del Estado propias de otros grupos de pensadores²⁷.

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" en el discurso del marxismo francés del siglo XX como Louis Althusser (2001). Para Ibn Jaldún, 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.

3.4. Los planteamientos económicos en Ibn Jaldún

Imad Ad-dean Ahmad en su conferencia "Islam and the Medieval Progenitors of Austrian Economics" en el Durrell Institute (otoño de 1995), presentó el pensamiento económico árabe y en particular de Ibn Jaldún. Además de su aporte a la Historia y la Sociología, Ibn Jaldún fue también un precursor en muchos sentidos de los economistas clásicos. Uno de sus planteamientos económicos se refiere a la cuestión de los impuestos y de su lógica.

"La tendencia de las jóvenes dinastías en la protección de la propiedad y la garantía del libre funcionamiento de los mercados es erosionado en las siguientes dinastías"²⁸. Los líderes utilizan los beneficios del sistema que di-

27 Viguera Molins, María Jesús "El mundo islámico" en Fernando Vallespín (Ed.). **Historia de la teoría política**, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 362.

28 Cfr Imad Ad-dean Ahmad en su conferencia "Islam and the medieval progenitors of austrian economics" en el Durrell Institute (otoño de 1995), tomado del Internet.

rigen para ellos mismos y sus favoritos, buscando engrosar sus beneficios por el alza de los impuestos, sin darse cuenta que estos mismos incrementos están matando la ganancia de los súbditos y por ende de los mismos soberanos a pesar de elevar los impuestos. Al contrario menciona Ibn Jaldún, la recaudación de los impuestos se incrementa si bajan porque permite el libre trabajo y el desarrollo de la producción que favorece el crecimiento económico y por ende, los ingresos de los Estados. Esta lógica jalduniana no ha sido entendida hasta nuestros días por muchos Estados que buscan solucionar a corto plazo los problemas de financiamiento del Estado elevando los impuestos, cuando a largo plazo, una disminución de los impuestos logra incrementar la riqueza general, como lo demuestra la política norteamericana.

Partiendo de su perspectiva realista, Ibn Jaldún refuta las ideas de sus predecesores en economía y plantea el papel de la demanda y oferta en la formación de los precios. Sin embargo, no comparte que el precio justo debe ser igual tomando en cuenta el trabajo y el costo de producción. Rechaza también los planteamientos anteriores de la economía basada en la moral y las leyes. Al contrario, Ibn Jaldún argumenta que “el comercio significa el medio de lograr ganancias incrementando el capital, a través de la compra de bienes a un precio bajo y vendiéndolos a un precio alto. Este incremento es la ganancia (*rihb*)”²⁹.

El primer punto de discusión de Ibn Jaldún es sobre el reconocimiento del valor del oro y de la plata como instrumentos de mediación en los precios. Su segundo punto es la manera de cómo evaluar la fuerza de una civilización en relación a los precios. Los productos siendo una necesidad, su demanda siempre tiende a ser alta. En una civilización fuerte, la oferta tiende también a ser muy alta, lo que explica, el bajo precio de los bienes, a pesar de la fuerte demanda. Sin embargo, las catástrofes naturales, pueden alterar los precios alterando la oferta.

Para Ibrahim Oweiss, si no podemos darle a Ibn Jaldún el título de “padre de la economía” reservado a Adam Smith, podemos sin embargo, reconocerle que planteó las semillas, más de 300 años antes, de la economía clásica, tanto en la producción como en la distribución o en el costo y es el pionero de la economía del consumo y de la utilidad, piedras angulares de la economía moderna.

Ibn Jaldún fue también marginalizado en el campo económico y fue solamente un Joseph A. Schumpeter (1954: 136) quien lo descubrirá unos me-

ses antes de su muerte. Por ejemplo, en el campo del trabajo como determinante del valor de producción (concepto central en Marx), Ibn Jaldún plantea que el trabajo es la fuente del valor. Concepto que tanto David Hume como Adam Smith retomarán como parte medular de sus trabajos en economía.

Ibn Jaldún divide las posesiones en dos categorías, el *rihb* (ganancia general) y el *kasb* (posesión de un bien). El *rihb* se logra cuando un trabajador realiza un bien y lo revende a otros. Aquí, el valor debe incluir el costo de la materia prima y de los recursos naturales. El *kasb* es cuando un trabajador produce por sí mismo y en el cual no puede hablarse de ganancia. Sin embargo, tanto el *rihb* como el *kasb* son valores realizados por el esfuerzo humano y obtenidos a través del mismo. El valor de los objetos, aunque incluya otros *inputs* como la materia prima y los recursos naturales, es solamente a través del trabajo humano que se incrementa y que la riqueza se expande. El "esfuerzo extra" de Ibn Jaldún conocido después como la productividad marginal, es según él la base de la prosperidad de las naciones³⁰.

Por otra parte, Ibn Jaldún introdujo la teoría del crecimiento basado en la acumulación del capital a través del esfuerzo humano.

Así, Ibn Jaldún, dejó una obra importante en economía en su análisis de la teoría de la acumulación del capital, relacionado con el auge y caída de los imperios. Sus percepciones de la dinámica de la demanda, de la oferta, de los precios y de las ganancias, su tratamiento de los temas sobre moneda y papel de gobiernos, su teoría de los impuestos y otros temas económicos hacen de él también un precursor de la economía.

3.4. La herencia de Ibn Jaldún

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 presente 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 *Maghreb* y del Islam. Con mucha razón los au-

30 Cfr. Oweiss, Ibrahim tomado de la Internet.

tores serios e investigadores lo consideran «el padre de la sociología», «el fundador de la economía política» y «un hombre sin época»³¹.

Por su parte, el profesor emérito del departamento de Islam de la Universidad Autónoma de Madrid, Miguel Cruz Hernández (1996: 663-702) nos brinda esta síntesis del pensamiento de Ibn Jaldún que

es partidario de la vida ascética, un tanto forzada, de las tribus nómadas, que debe ser aplicada a todas las clases sociales (...). Ibn Jaldún distingue, además, entre la sumisión a una autoridad exterior y la obediencia a un ideal que se ha adoptado espontáneamente, como es 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 posteriormente 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 reemplazado 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 entender la postura de Ibn Jaldún hay que tener en cuenta su personalidad. A pesar de su cultura y vasta erudición, Ibn Jaldún 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... Era temerario y su carácter duro lo conservó hasta su vejez; siendo *qadî*³² 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.

No es la herencia, sino el medio social –dice Ibn Jaldún antes que Marx–, quien condiciona al individuo y los grupos sociales.

31 Cfr. Elía, Shamsuddin. **La civilización del Islam. Pequeña enciclopedia de la cultura, las artes, las ciencias, el pensamiento y la fe de los pueblos musulmanes**, Buenos Aires: Instituto Argentino de Cultura Islámica, s/f.

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. Ibn Jaldún queda definitivamente como la gran figura del pensamiento mundial. Aunque "Gumplowicz 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 por restituirlo en su justo lugar en el pensamiento mundial.

Ibn Jaldún no fue un pensador árabe, sino universal, por el alcance de sus aportaciones.

Conclusión

Después de haber analizado la inmensa obra de Ibn Jaldún está claro que su influencia rebasa el marco estrecho del Islam y se ubica en la Historia del pensamiento universal. Sin embargo, en los tratados sobre pensamiento social o político, no hay espacio para un hombre de tal magnitud. Lo que mencionamos para Ibn Jaldún puede también decirse para Al-Kinfi o Al-Farabi o Menio o Kautilya.

Así, 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 períodos de transición de un centro hacia otro. La reconstrucción de la Historia pasada a través del prisma del nuevo centro 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 por ende los aportes de las civilizaciones no occidentales.

Referencias bibliográficas

- AL-FARABI (1992) **Obras filosófico-políticas (Kitab al-siyasa al-madaniya)**. Madrid: Edit. Debate.
- ALTHUSSER, L. (2001) **Lenin and Philosophy and Other Essays**. Nueva York: Monthly Review Press.

- AMIN, S. (1989) **El eurocentrismo. Crítica de una ideología**. México: Siglo XXI.
- ARMADA, P.D. (1986) **El pensamiento filosófico**. México: Ed. Diana.
- ARON, R. (1980) **Las etapas del pensamiento sociológico**. Buenos Aires: Ed. Siglo Veinte.
- BRAUDEL, F. "Ibn Khaldoun, précurseur médiéval de l'histoire des civilisations" en **Tore Kjeilen. Enciclopedia Of Orient** (fuente de la Internet).
- CALDERÓN, J.M. (1978) **El antimétodo**. México: Fondo de Cultura Económica.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. (1996) **Historia del pensamiento en el mundo islámico (Vol. 3: Del pensamiento de Ibn Jaldún a nuestros días)**, Madrid: Alianza Editorial.
- CHÂTELET, François (1978) **Histoire des ideologies**. París: Edit. Hachette.
- ELÍA, S. **La civilización del Islam. Pequeña enciclopedia de la cultura, las artes, las ciencias, el pensamiento y la fe de los pueblos musulmanes**, Buenos Aires, Instituto Argentino de Cultura Islámica, s/f.
- FISHER, M.F. "Ibn Khaldoun's Civil Society" Midterm paper comparing the views of Ibn Khaldoun and the American political scientist Robert Putnam for a class studying civil society at UT, Austin tomado de la Internet.
- GELLER, E. (1986) **La sociedad musulmana**, México: Fondo de Cultura Económica.
- GINER, S. (1982) **Historia del pensamiento social**. Barcelona: Edit. Ariel Sociología, (3ª ed.).
- HOBBS, T. (1950) **Leviatan**. Nueva York: Edit. Dutton.
- IMAD AD-DEAN AHMAD en su conferencia "Islam and the medieval progenitors of austrian economics" en el Durell Institute (otoño de 1995), tomado del Internet.
- JALDÚN, I. (1979) **El Muqadima. Tarij el alama** (La Muqadima. Historia universal), Beirut: Dar el Kitab El lubnani.
- JALDÚN, I. (1977) **Introducción a la Historia Universal**, México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Juan Feres.
- JANET, P. (1948) **Historia de la Ciencia Política**. México: Editores Mexicanos Unidos.
- KENNEDY, P. (1991) **Auge y decadencia de las grandes potencias**. México: Edit. Diana.
- LACOSTE, Y. (1978) **Ibn Khaldoun: naissance de l'histoire, passé du tiers monde**. París: Edit. François Maspero.
- MARTINDALE, D. (1971) **La teoría sociológica: naturaleza y escuelas**. Madrid: Ed. Aguilar.
- NASSIF, N. (1982) **El pensamiento realista de Ibn Jaldún**. México: Fondo de Cultura Económica.
- OWEISS, I. Tomado de la Internet.
- POKROVSKI, V.S. (1966) **Historia de las Ideas políticas**. México: Ed. Grijalbo.
- PRUNA, P.M. (1989) "Las raíces socioeconómicas de la mecánica de Newton" en **Introducción a la teoría de la Historia de las Ciencias**. México: UNAM.

- RENOUVIN, P. y DUROSELLE, J.B. (1991) **Introduction à l'histoire des Relations Internationales**. París: Armand Colin Edit.
- ROUSSEAU, J.J. (1966) **El Contrato Social**. México: Ed. Austral.
- S/A. (1985) **Introducción a la Sociología**. México: Eds. Quinto Sol.
- SABINE, G.H. (1982) **Historia de la teoría política**. México: Fondo de Cultura Económica.
- SANTIAGO, E. de. (1986) **El polígrafo granadino Ibn al-Jatib y el sufismo**. Granada, España: Diputación Provincial de Historia del Islam.
- SCHUMPETER, J.A. (1954) **History of Economic Analysis**. Nueva York: Oxford University Press.
- SPROTT, W.J.H. (1964) **Introducción a la Sociología**. México: Fondo de Cultura Económica, Col. popular núm. 52.
- STRAUSS, L. y CROPSEY, J. (1996) **Historia de la filosofía política**. México: Fondo de Cultura Económica.
- TIMASHEFF, N.S. (1986) **La teoría sociológica**. México: Fondo de Cultura Económica.
- VALLESPÍN, Fernando (1990) **Historia de la teoría política**. Madrid: Alianza Editorial.
- VIGUERA MOLINS, M.J. "El mundo islámico" en VALLESPÍN, Fernando. (1990) **Historia de la teoría política**. Madrid: Alianza Editorial.
- ZEA, L. (1983) **Introducción a la filosofía**. México: UNAM.
- ZERAOUI, Z. (2004) **Islam y política. Los procesos políticos árabes contemporáneos**. México: Edit. Trillas.
- ZERAOUI, Z. (2000) **Política mundial contemporánea**. México: Edit. Trillas.