



# HUMANITAS

Anuario del Centro de Estudios Humanísticos  
— 2003 —

1933 - 2003 **UANL70** ANIVERSARIO

Edición 30



## EL PENSAMIENTO REALISTA DE IBN JALDÚN

Dr. Zidane Zeraoui  
Instituto Tecnológico y de  
Estudios Superiores de Monterrey

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 7 siglos (siglo VIII al siglo XV) ha caracterizado el pensamiento en el seno del Islam, desde un Al-Kindi hasta Ibn Jaldún, pasando por Al-Farabi y Averroes, para citar solamente 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 sobretodo de la antiguo 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 objetivamente, sobre todo 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 fue diverso. Al-Jawarizmi creó las Matemáticas, pero toda una escuela floreció en la Ciudad de la Sabiduría 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 la disciplina médica durante varios siglos. En La Sorbona, *El cánón* de Avicena seguía siendo uno de los tres libros obligatorios para el estudio de la Medicina hasta el siglo XVII.

Sin embargo, en este pequeño ensayo nos enfocaremos solamente a algunas figuras del pensamiento filosófico islámico. Hemos tomado como punto de partido a Al-Kindi, considerado como el gran traductor de los griegos, para luego analizar la filosofía política de un Al-Farabi, el "segundo maestro", siendo Aristóteles 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 un pequeño ensayo sobre el pensamiento islámico sin mencionar a Ibn Jaldún, el verdadero padre de la sociología.

### 1. El "filósofo de los árabes": Al-Kindi

Abu Yusuf Yaqub ibn Ishaq al-Sabbah Al-Kindi quien nació hacia el 800 y murió en 873<sup>2</sup> de la era cristiana, fue llamado el "filósofo de los árabes" (también fue designado por Jerónimo de Cardano<sup>3</sup> en su obra *De Subtilitate* como uno de los 10 científicos más importantes de la humanidad). Alkindus (como fue conocido en la Edad Media) buscó conciliar la filosofía griega con la teología islámica, creando la escuela neoplatónica del pensamiento islámico en donde 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 griegos<sup>4</sup> y a su inmensa obra que llega a los 241 títulos<sup>5</sup> (Astronomía 16, Aritmética 11, Geometría 32, Medicina 22, Física 12, Filosofía 22, Lógica 9, Psicología 5, Arte y Música 7), 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*, etc. En la década de los años sesenta del siglo pasado se han encontrado varias obras suyas en Estambul y se publicaron textos como *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 abasí<sup>6</sup>, precisamente 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 de la Álgebra) y los hermanos Banu Musa (matemáticos) fueron asignados a la academia de la Casa de la Sabiduría convirtiendo a ésta en la principal biblioteca del mundo de la época y hasta su destrucción en 1258 por Gengis Jan.

Al-Kindi no fue solamente un pensador, sino también un matemático, astrólogo, químico, geógrafo y músico de renombre, pero es su obra filosófica que ha perdurado. Su pensamiento filosófico fue profundamente influenciado 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, etc.

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, corrigiendo las ideas griegas anteriores. Sus comentarios sobre Arquímedes y la medición del círculo (geometría esférica) recibieron mucha atención solamente hasta 1993 cuando su texto fue republicado, 1000 años después.<sup>7</sup> Sus libros sobre el sistema numérico sentaron la base de la aritmética moderna, contribuyendo, conjuntamente con Al-Jawarizmi a la álgebra.

Sus ideas en química se oponen a la alquimia de su época en particular en lo relacionado a 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 un 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 entre ciencias humanas (la lógica, la filosofía, etc.) y una ciencia divina reservada a los profetas, pero son dos formas complementarias del conocimiento del mundo. La influencia que recibe de los griegos parte desde la *Teología* de Aristóteles a *De Anima* de Alejandro de Afrodisa, texto que inspira su obra *Sobre el Intelecto (Fil-'Aql)*, donde divide el intelecto en cuatro partes, división que será retomada tanto por los filósofos musulmanes como cristianos.

Al-Kindi 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, sentaron la base de la filosofía helenística islámica en la Casa de Sabiduría.

## 2. El "Segundo Maestro": Al-Farabi

El *Magíster secundus* de la Edad Media (Aristóteles fue designado el *Magíster primus*) conocido como Al Farabi nació cerca de la ciudad de Farab en Transoxiana, en el 870<sup>8</sup> (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: turco, persa, árabe, etc.)<sup>9</sup>, estudió gramática, filosofía, música, matemáticas, ciencias, etc. Al Farabi veía su vocación como el gran filósofo que debía rescatar la sabiduría que nació en Mesopotamia y en Caldea, transitó por Egipto, pasó a Grecia y que debía volver a su tierra natal.

A pesar de que la mayoría de sus obras se han perdido, todavía 117 son conocidos (43 en lógica, 11 en metafísica, 7 en ética, 7 en Ciencia Política, 17 sobre música, medicina y sociología y 11 comentarios de las obras griegas.<sup>10</sup>

Dentro de sus principales obras encontramos *Fusus al-Hikam* que durante muchos siglos fue la obra básica de estudios en

muchas instituciones tanto islámicas como occidentales. *Kitab al-ihsa al 'Ulum* que presenta de una manera muy didáctica las distintas ciencias de la época y del porque de su importancia, *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:

- 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 predicato, un accidente de ésta.

- 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 de una nueva Inteligencia, nueva Alma y 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<sup>11</sup> (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-Imam<sup>12</sup> 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 "nuestro propósito al escribir este libro es enumerar las ciencias conocidas como tales, dar a conocer todo lo que comprende cada una de ellas, 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)".<sup>13</sup>



En la quinta parte de la obra referida, Al Farabi nos da una clara definición del porque el 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..."

"Analiza las acciones y las costumbres, y demuestra que aquellas 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.

"La autoridad es de dos clases: una, que hace posibles las acciones, costumbres y hábitos voluntarios, de los que naturalmente se deriva lo que realmente es la felicidad (...) y autoridad que hace posibles a las ciudades 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 llamará autoridad de la vanagloria; y si se preocupa de otra cosa distinta, será nombrada con el nombre de la cosa que tenga por fin.

"Demuestra que el poder real bueno se compone de dos fuerzas: una, la fuerza que se funda sobre las leyes universales; otra, la fuerza que el hombre adquiere mediante la producción de acciones civiles y mediante las prácticas 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..."<sup>14</sup>

La Ciencia Política según Al Farabi debe ser respaldada por el Derecho que se debe distinguirse del dogma propio a 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"<sup>15</sup>.

En *La Ciudad virtuosa* o *La Ciudad ideal* (*Al madina al fadila*)<sup>16</sup>, obra cumbre de Al Farabi, que 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 visión nueva 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 que plantea una visión filosófica y la segunda, 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 crear por emanación la multiplicidad del universo (...). Las cosas llegan a ser, con una razón como principio de orden. El orden del universo es necesario para el filósofo musulmán, para poder explicarlo en 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"<sup>17</sup>.

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 que crean ciudades en donde la búsqueda de la riqueza y de la vanagloria son declarados, falsamente, como principios de felicidad.

A la pregunta sobre en que consiste la actividad real virtuosa, el Segundo Maestro responde diciendo que la Ciencia Política tiene 7 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, el *expertise* 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 lo veía Platón, pero 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, la consecución de este estado no puede adquirirse solamente 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 a su obra, 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 nos muestra como un intento de 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 fundara 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 el de 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 la 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."<sup>18</sup>

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 de ellos.



### 3. 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<sup>19</sup>. Averroes, al igual que Al-Kindi sobresalió tanto en filosofía y teología como en matemáticas, en medicina y en jurisprudencia<sup>20</sup>. Después de conocer los favores de la corte de Córdoba, Averroes cae en desgracia y sus obras serán quemadas por los califas andaluces por lo cual su influencia en Europa se hará 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 en el Islam fue la defensa de la filosofía occidental contra los ash'arita y contra Al-Ghazali<sup>21</sup>.

Sus *Comentarios* (que le valió el sobrenombre de "El Gran Comentador") de la obra de Aristóteles, su principal texto filosófico, y sus tratados de teología nos llegaron en sus versiones hebreas y latín, pero no en su versión original en árabe. Sus *Comentarios*, que tendrán un gran efecto sobre todo el pensamiento medieval en particular sobre Santo Tomás de Aquino<sup>22</sup> que introdujera el estudio de Aristóteles en las universidades católicas medievales utilizando la obra de Averroes como texto básico, 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 seguía publicando sus obras, en particular en latín en Venecia como *Destructio Destructionis*<sup>23</sup> (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. 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, por ejemplo, es totalmente neo-platónica como la eternidad de la materia y la existencia de una multitud de espíritus jerárquicamente ordenados 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.<sup>24</sup>

Su posición frente al intelecto pasivo y activo de Aristóteles conllevarán a Averroes a criticar la doctrina de la separación de Avicena en donde el intelecto activo es universal y 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 de "haber seguido a los teólogos de nuestra religión", cuando, de no querer quizá "solamente satisfacer a las masas, diciéndoles lo que estaban acostumbrados a escuchar"<sup>25</sup>.

El tema del llamado monopsiquismo averroísta centró 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 lugar a dudas sobre el objeto del opúsculo. El propio autor señala en el mismo texto que esa era la única cuestión que deseaba debatir<sup>26</sup>.

El *De unitate intellectus* albertiano no va dirigido contra Averroes sino contra el monopsiquismo en general, y por eso critica, entre otros, a al-Farabi, Avicena (es decir, el judío malagueño Ibn Gabirol), Avempace y, por supuesto, 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.

"El hecho fundamental para el Occidente cristiano es que la filosofía de la naturaleza de Aristóteles comienza 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.

"En efecto, 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 serían 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 éste, 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"<sup>27</sup>

A pesar del gran respeto que le tenían aun Santo Tomás de Aquino o un Dante (que dirá de él "Averrois che'l gran commento feo"<sup>28</sup>), es después de este periodo que Averroes será visto como el "archi-enemigo de la fe" en el mundo católico. También durante su vida, fue atacado por los ortodoxos musulmanes que logran convencer al Califa Al-Mansur de quemar sus obras. Sin embargo, su obra fue decisiva para el inicio de la escolástica medieval y posteriormente del renacimiento europeo en el siglo XV, razón por la cual todavía en el renacimiento sus libros se seguían publicando.

"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."<sup>29</sup>

#### 4. 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 totalmente decadente. 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 Jaldún<sup>30</sup> El Hadramiyu<sup>31</sup> nació en 1332<sup>32</sup> en Túnez<sup>33</sup> 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*<sup>34</sup>) 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 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".<sup>35</sup>

Ibn Jaldún estudia en la corte Merinida<sup>36</sup> 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* (tradición de Mahoma), las distintas ramas del derecho islámico (la *Sharia*), en particular la *maliki*<sup>37</sup> 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 Razi<sup>38</sup>, 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 Andalus<sup>39</sup> 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 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 Bedyaya<sup>40</sup> 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 shií, Lisanuddín Ibn al-Jatib (1333-1375), estrangulado en la cárcel de Fes<sup>41</sup>, se refugia durante cuatro años (776-780 H./1375-1379) en la fortaleza (qalat) de Ibn-Salama, en el sudoeste de FrenDAH (46 kms. al oeste de Tiaret, Argelia). Terminó entonces la primera redacción de su *Muqaddimah* que le permite ocupar un lugar de 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 Ján, 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 Azhar<sup>42</sup> y recibe el cargo de Gran Qadi (juez principal) malikita<sup>43</sup>. 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 terminará su vida en 1406<sup>44</sup>.

Parafraseando a Nassif Nasser<sup>45</sup> 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 "concebíó 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<sup>46</sup>, 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 potencias*. Con estos planteamientos podemos decir que fundó una ciencia del desarrollo social (la Sociología).

Ibn Jaldún dijo 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"<sup>47</sup>

En esta obra, Ibn Jaldún analiza diversos aspectos del pensamiento humano. La estructura de la obra es la siguiente<sup>48</sup>:

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 ciudadana). Ibn Jaldún opone la **badiya** a la vida ciudadana, 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"<sup>49</sup>.

Con esta aseveración Ibn Jaldún se vuelve 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 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 a 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."<sup>50</sup>

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 porque 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 hecho<sup>51</sup>, 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 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 en 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 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 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 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 histórico 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<sup>54</sup> 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 lo científico 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*<sup>55</sup>.

En un estudio comparativo entre Ibn Jaldún y Robert Putnam (autor de *Making Democracy*), Maverick F. Fisher<sup>56</sup> 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 civil"<sup>55</sup>.

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"<sup>56</sup>. 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"<sup>57</sup>.

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 fronteras de la ciencia histórica para abarcar la sociología y la Ciencia Política, además de la educación, la filosofía, la sicología 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-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 a las*



*interpretaciones del origen divino del Estado propias de otros grupos de pensadores*<sup>58</sup>.

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. 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 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 autores serios e investigadores lo consideran 'el padre de la sociología', 'el fundador de la economía política' y 'un hombre sin época'

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 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 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 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

No es la herencia, sino el medio social —dice Ibn Jaldún antes que Marx—, quien 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. Ibn Jaldún 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 respecto (y que) algunos han visto en Ibn Jaldún al primer sociólogo auténtico"<sup>61</sup>, queda por restituirlo en su justo lugar en el pensamiento mundial.



## Conclusión

Concluir sobre el pensamiento filosófico con la presentación de solamente 4 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 a Avicena, Avempace, Al-Ghazali, Ibn Tofayl, etc., pero la lista sería siempre incompleta. Haber escogido a 4 grandes figuras del pensamiento árabe<sup>62</sup> nos permite sin embargo poner 4 puntos centrales de la filosofía islámica. Al Kindi tuvo un papel central 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 sobre nombre del Segundo Maestro. Su gran obra ha marcado no solamente el pensamiento islámico, sino también el europeo medieval.

Averroes (el gran comentador de Aristóteles) es el último de los árabes helenisantes. Logra escribir el comentario decisivo sobre los griegos y en particular del 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 que logró dar a una de las figuras más importantes del Islam. Su monumental obra sobre la *Historia Universal* es uno de los textos más importantes del pensamiento universal.

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

## Bibliografía

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

Al Farabi. *Catálogo de las Ciencias*, Madrid, CSIC y Edit. Debate, 1953. Traducción de Ángel González Palencia.

Al-Farabi. *Obras filosófico-políticas*, Madrid, Edit. Debate-CSIC, 1992. Edición a cargo de Rafael Ramón Guerrero.

Al-Kindi en:

<http://www.trincoll.edu/depts/phil/philo/phils/muslim/kindi.html>

Asin Palacios, M. *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*, Zaragoza, 1904.

Averroes, *Tahafut al-tahafut (The Incoherence of the incoherence)*, traducción de Simon Van Den Berg, Cambridge.

Bacon, Roger. *Opus Maius*, ed. Bridges, Oxford, 1897

Calderón, José María. *El antimétodo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

Corbin, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*, París, Editions Gallimard, 1986.

Cruz Hernández, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico* (Vol. 3: Del pensamiento de Ibn Jaldún a nuestros días), Madrid, Alianza Editorial, 1996.

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.

*Enciclopedia Católica New Advent* en:

<http://www.newadvent.org/cathen/02150c.htm>

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.

Geller, Ernest. *La sociedad musulmana*, México, FCE, 1986.

Ibn Jaldún. *El Muqadima. Tarij el alama (La Muqadima. Historia universal)*, Beirut, Dar el Kitab El lubnani, 1979.

Kennedy, Paul. *Auge y decadencia de las grandes potencias*, México, Edit. Diana, 1991.

Kjeilen, Tore. Enciclopedia Of Orient (fuente de la Internet) citando a Braudel, Fernand en su "Ibn Khaldoun, précurseur médiéval de l'histoire des civilisations".

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



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

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

Nassif, Nasser. *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*, México, FCE, 1982.

O'Connor, J.J. y E.F. Robertson en:  
Renouvin, Pierre y Jean-Baptiste Duroselle. *Introduction à l'histoire des Relations Internationales*, París, Armand Colin Edit., 1991.

S/a. Averroes y la revolución intelectual del siglo XIII" en [http://www.islamhispania.com/\\_islam/averroes.htm](http://www.islamhispania.com/_islam/averroes.htm).

Taib, Dalila. "La Ciudad Ideal. Una lectura de Al Farabi" en *Verde Islam*, núm. 6, año 3, 1997, publicación del Centro de Documentación y Publicaciones de Junta Islámica, Madrid.

The Window. Philosophy on the Internet ()  
Viguera Molins, Maria Jesús "El mundo islámico" en Fernando Vallespín (Ed.). *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

Zeraoui, Zidane. *Islam y política. Los procesos políticos árabes contemporáneos*, Ed. Trillas, 2001.

## Notas Bibliográficas

<sup>1</sup> Director del Departamento de Relaciones Internacionales del Tec de Monterrey, Campus Monterrey y autor de varios libros sobre el Islam. Su última obra es: *Islam y política. Los procesos políticos árabes contemporáneos*, Ed. Trillas, 2001.

<sup>2</sup> Tanto la fecha de nacimiento de Al-Kindi como la de su muerte es incierta. Henry Corbin. *Histoire de la philosophie islamique*, París, Editions Gallimard, 1986 menciona las siguientes fechas 796-873. The Window. Philosophy on the Internet prefieren las fechas de 800-873.

<sup>3</sup> Cfr. Al-Kindi en:  
(<http://www.trincoll.edu/depts/phil/philo/phils/muslim/kindi.html>).

<sup>4</sup> Gracias a su impulso se tradujeron la *Teología* y la *Metafísica* de Aristóteles, la *Geografía* de Tolomeo para citar solamente a algunas obras.

<sup>5</sup> Cfr. , en particular el artículo de J. J. O'Connor y E. F. Robertson.

<sup>6</sup> La dinastía abasí, la segunda del Islam, reinó durante 500 años (750 a 1258) desde Bagdad y fue durante sus primeros siglos que nace la Edad de Oro del Islam.

<sup>7</sup> Cfr. , Op. Cit.

<sup>8</sup> Muhsin Mahdi *La fondation de la philosophie politique en Islam. La ciudad virtuosa d'Alfarabi*, París, Ed. Flammarion, 2000 da la fecha de 870 mientras que Henry Corbin. Op. Cit. menciona la fecha de 872.

<sup>9</sup> Corbin, Henry. Op. Cit., p.225.

<sup>10</sup> Cfr. "Al Farabi" en <http://members.tripod.com/~wzzz/FARABI.html>.

<sup>11</sup> Cfr. Mahdi, Muhsin. Op. Cit.

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> Introducción de Al Farabi. *Catálogo de las Ciencias*, Madrid, CSIC y Edit. Debate, 1953. Traducción de Ángel González Palencia quien ofrece también una versión en latín y el texto original árabe.

<sup>14</sup> Idem.

<sup>15</sup> Idem.

<sup>16</sup> Cfr. Mahdi, Muhsin Op. Cit. y Taib, Dalila. "La Ciudad Ideal. Una lectura de Al Farabi" en *Verde Islam*, núm. 6, año 3, 1997, publicación del Centro de Documentación y Publicaciones de Junta Islámica, Madrid.

<sup>17</sup> Idem.

<sup>18</sup> Al-Farabi. *Obras filosófico-políticas*, Madrid, Edit. Debate-CSIC, 1992. Edición a cargo de Rafael Ramón Guerrero, p.XXII y XXIII.

<sup>19</sup> Ibn Tofayl de Cádiz escribió una obra con una profundidad filosófica trascendental que para algunos inspiró el libro de Daniel de Foe *Robinson Crusoe*. El libro de Ibn Tofayl, *Hayy Ibn Yaqdan* relata de 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.

<sup>20</sup> Cfr. Enciclopedia Católica *New Advent* en :

<http://www.newadvent.org/cathen/02150c.htm>

<sup>21</sup> La corriente teológica de los ahs'arita 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 el Farabi. Sin embargo, la obra de Al-Ghazali expone las doctrinas filosóficas (partes traducidas) para luego iniciar un violento ataque contra ellas.

<sup>22</sup> Cfr. Asin Palacios, M. *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*, Zaragoza, 1904.

<sup>23</sup> Averroes. *Tahafut al-tahafut (The Incoherence of the incoherence)*, traducción de Simon Van Den Berg, Cambridge, 1978 es una respuesta a la obra de Al-Ghazali *La incoherencia de los Filósofos*.

<sup>24</sup> Idem.

<sup>25</sup> Idem, pp. 14 y 32.

<sup>26</sup> Alberti Magni *Opera Omnia*, edición crítica preparada por A. Hufnagel, Aschendorff, 1975, vol. XVII, p. XII y Prólogo, pp. 24-27 citado en "Averroes y la revolución intelectual del siglo XIII" en:

[http://www.islamhispania.com/\\_islam/averroes.htm](http://www.islamhispania.com/_islam/averroes.htm).

<sup>27</sup> Bacon, Roger. *Opus Maus*, ed. Bridges, Oxford, 1897, cap 13, p. 56 citado por "Averroes y la revolución intelectual del siglo XIII" en :

[http://www.islamhispania.com/\\_islam/averroes.htm](http://www.islamhispania.com/_islam/averroes.htm)

<sup>28</sup> Cfr. Corbin, Henry. *Op. Cit.*, p. 337.

<sup>29</sup> "Averroes y la revolución intelectual del siglo XIII" en :

[http://www.islamhispania.com/\\_islam/averroes.htm](http://www.islamhispania.com/_islam/averroes.htm)

<sup>30</sup> En árabe, se escribe el nombre como Ibn cuando la palabra está aislada, pero dentro del nombre completo, la fonética cambia a Ben.

<sup>31</sup> Cfr Ibn Jaldún. *El Muqadima. Tarij el alama* (La Muqadima. Historia universal), Beirut, Dar el Kitab El lubnani, 1979, (1295 páginas), p. I.



<sup>32</sup> 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.

<sup>33</sup> El lugar de nacimiento de Ibn Jaldún es incierto: para los argelinos, el gran pensador nació en Argelia, pero creció en Túnez.

<sup>34</sup> 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.

<sup>35</sup> 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.

<sup>36</sup> Merinides: dinastía árabe que en el siglo XIV dominó el Maghreb.

<sup>37</sup> 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).

<sup>38</sup> Al Razi o Razhes es más conocido por su obra en la medicina como *Ijlas Naqsani* (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 *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.

<sup>39</sup> 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.

<sup>40</sup> Se escribe Bedjaia en francés.

<sup>41</sup> Cfr. Santiago, Emilio de. *El polígrafo granadino Ibn al-Jatib y el sufismo*. Granada, España, Diputación Provincial de Historia del Islam, 1986.

<sup>42</sup> 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.

<sup>43</sup> Malikita: Una de las 4 escuelas jurídicas del Islam sunnita.

<sup>44</sup> Muchos autores, en particular en la Internet como el Dr. A. Zahoor, señalan la muerte de Ibn Jaldún en el año 1395.

<sup>45</sup> Cfr Nassif, Nasser. *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. México, FCE, 1982.

<sup>46</sup> Cfr. A la obra de Geller, Ernest. *La sociedad musulmana*. México, FCE, 1986.

<sup>47</sup> Ibn Jaldún. *Al Muqadima*. Op. Cit., p.8.

<sup>48</sup> Cfr. *Idem*.

<sup>49</sup> Ibn Jaldún. *Al-Muqadima*. Op. cit., p. 1003.

<sup>50</sup> *Idem*, p.9.

<sup>51</sup> 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.

<sup>52</sup> Cfr Renouvin, Pierre y Jean-Baptiste Duroselle. *Introduction à l'histoire des Relations Internationales*. París, Armand Colin Edit., 1991.

<sup>53</sup> Calderón, José María. *El antimétodo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

<sup>54</sup> 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.

<sup>55</sup> *Idem*.

<sup>56</sup> *Idem*.

<sup>57</sup> Ibn Jaldún. *Al-Muqadima*, Op. Cit., p.126.

<sup>58</sup> Viguera Molins, María Jesús "El mundo islámico" en Fernando Vallespín (Ed.). *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p.362.

<sup>59</sup> 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.

<sup>60</sup> Cruz Hernández, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico (Vol. 3: Del pensamiento de Ibn Jaldún a nuestros días)*. Madrid, Alianza Editorial, 1996, pp. 663-702).

<sup>61</sup> Martindale, Don. *La teoría sociológica: naturaleza y escuelas*. Madrid, Ed. Aguilar, 1971, p.152.

<sup>62</sup> Utilizamos el término de pensamiento árabe no porque los autores son árabes sino porque todos escribieron en árabe, el idioma del conocimiento durante este periodo.