

I. Relaciones internacionales

El Occidente bárbaro: la marginalización del pensamiento no occidental

ZIDANE ZERAOUI*
zaraoui@itesm.mx

Artículo recibido 10/06/2007
Evaluación par externo 14/11/2007
Evaluación par interno 18/08/2007

Resumen

Hablar de un Occidente bárbaro cuando la civilización occidental se erige en madre del pensamiento mundial, suena contradictorio. Es precisamente el objetivo de este artículo: sacudir la conciencia eurocéntrica.

Hace unos años una “amplia encuesta” realizada por la academia Nobel para determinar los “100 libros que todo hombre debe leer en su vida” seleccionó varias obras, inclusive mexicanas como Pedro Páramo, pero ninguna árabe o islámica o africana o china. ¿Debemos inferir que estas culturas no han aportado ninguna obra “relevante” para el mundo? O ¿debemos inferir que el mundo occidental desconoce los aportes de otras culturas? En esto reside la barbarie: “el otro es bárbaro porque no lo entiendo”.

Palabras clave: *eurocentrismo, occidente bárbaro, pensamiento filosófico, civilización.*

* Profesor-investigador del Departamento de Relaciones Internacionales del ITESM, Campus Monterrey y autor de varios libros, entre los últimos: *Islam y política. Los procesos políticos árabes contemporáneos* 3ª ed., México, Trillas, 2004; *La guerra contra el terror. Estados Unidos, Afganistán y la lucha contra el terrorismo*, México, Ariete, 2006; *Árabes y musulmanes en Europa. Historia y procesos migratorios*, Costa Rica, UCR, 2006.

Abstract

Talking about the barbarian west when the western civilization arises as the world thought parent sounds contradictory. That is precisely the purpose of this article: to shake the euro-centric conscience.

A few years ago, a “wide survey” carried out by the Nobel academy with the aim of determining the “100 books every man should read in his life” selected several works, including Mexican books such as Pedro Páramo, but not a single Arabian, Islamic, African, or Chinese work... Should we conclude that these cultures have not contributed any work of “relevance” to the world? Alternatively, should we conclude that the Western World ignores other cultures’ contributions? This is where the barbarism resides: “The other one is a barbarian because I do not understand him.”

Keywords: *Euro-Centrism, Barbarian West, Philosophical Thought, Civilization.*

El Nobel de literatura

Si revisamos los premios Nobel de literatura es sorprendente ver que no es sino hasta la década de los ochenta que por primera vez un autor extraído de una cultura no occidental (o judeo-cristiana) aparece galardonado con esta alta distinción: Naguib Mahfuz. ¿Es decir que se rendía justicia a las culturas no-occidentales? Probablemente. En la década de los años noventa un africano (Soyinka) y un japonés (Oe) reciben también esta distinción y posteriormente, un chino y un turco (2006). El Mundo occidental reconoce (parcialmente) la existencia de otras culturas, otras formas literarias que no son la reproducción de los modelos eurocéntricos.

El caso de Mahfuz rompe los prejuicios de la barbarie occidental y pone al descubierto su visión limitada. En efecto, con *La azucarera*,¹ Naguib Mahfuz cierra su trilogía (*Entre dos palacios* y *El palacio del deseo*).² Contrariamente a lo que se ha publicado que la trilogía fue lo que hizo famoso a Mahfuz, éste ya se había consolidado como uno de los novelistas más prolíficos del Mundo Árabe.³ Sin embargo, recibe su premio Nobel por su trilogía cuatro décadas después. Siendo el Nobel un negocio ante todo, apenas galardonado Mahfuz ve todos los derechos de su obra comprados por Jacqueline Kennedy Onassis y en particular la decisión de tener *la primera traducción al inglés* de su trilogía de El Cairo. En poco tiempo la casa Doubleday había traducido 16 de las casi 50 novelas (a finales de la década de los ochenta) de Mahfuz. La trilogía de El Cairo, en su traducción inglesa, vendió más de 250 mil ejemplares.

Tal vez para justificar el otorgamiento del premio a Mahfuz, se especifica que su obra ha tenido un amplio eco en el mundo occidental por el “estudio sistemático de las grandes novelas de Inglaterra, Francia y

¹ Naguib Mahfuz, *La azucarera*, México, Alcor, 1991.

² Desde que se le otorgó el premio Nobel las obras de Mahfuz se encuentran publicadas por muchas editoriales en lengua castellana, cuando anteriormente era prácticamente imposible encontrar sus novelas en español (o en otros idiomas).

³ Por ejemplo, la editorial Ancor publicó varios libros de Mahfuz entre 1989 y 1991, cuando anteriormente era imposible conseguir alguno de sus libros en México.

Rusia y la aplicación de los métodos estudiados en ellas”,⁴ buscando excluir un aporte exclusivamente árabe de las novelas de Mahfuz. De hecho, al momento de otorgarle el premio, *nadie* de la comisión del Nobel había tenido acceso a la obra de Mahfuz en la medida que no había traducciones al inglés.

Cuando se le preguntó algunas vez a un miembro del jurado del Nobel por qué las obras occidentales eran premiadas y no las de otras culturas, la respuesta fue tan tajante como bárbara: las obras occidentales plantean problemas universales, las obras de las otras culturas, cuestiones locales. Solamente, un inculto puede exponer semejante lógica.

Si bien es cierto que Mahfuz recibió el Nobel por su trilogía, el que escribe le hubiera dado el premio por su obra *Los hijos de nuestro barrio*.⁵ Esta obra aparentemente describe a Gabalawi, señor autoritario de un barrio de El Cairo, y a su descendencia, con los problemas comunes de una colonia dominada por el caciquismo. Pero, leyendo entre líneas, en realidad hay un doble mensaje de Mahfuz: a través de la historia del Barrio de Gabalawi, retrata la historia de la humanidad con Dios expulsando a sus hijos del paraíso; el papel de un Moisés —mitad mago por la transformación de un bastón en una serpiente—; un Cristo traicionado por sus discípulos; un Mahoma que ve su mensaje cambiarse para permitir que sus descendientes tengan el poder, y finalmente, la ciencia que mata a Dios. Pero, el otro mensaje de Mahfuz, es la promesa traicionada, la del socialismo nasserista (o de cualquier mensaje mesiánico revolucionario) que se convirtió en el autoritarismo burocrático que mató las esperanzas del joven Mahfuz.

No puede haber otra obra más universal que *Los hijos de nuestro barrio*, la historia del hombre a través de las religiones monoteístas visto desde la vida de un barrio, pero al mismo tiempo es el engaño de la política.

⁴ Texto consultado en Internet, el cual buscaba justificar la “europeización” de Mahfuz.

⁵ Majib Mahfuz, *Hijos de nuestro barrio*, México, Alcor, 1989.

El eurocentrismo

Así, cuando consultamos alguna obra sobre literatura, sociología o pensamiento social, encontramos casi invariablemente un enfoque eurocéntrico. El pensamiento chino, indio o islámico es reducido drásticamente o simplemente es 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 Ilustración.⁶ Los pensadores islámicos generalmente ocupan un espacio reducido (Leo Srauss)⁷ o simplemente son ignorados (George H. Sabine).⁸

Sin embargo, los autores españoles son más prolíficos para mencionar a los pensadores islámicos cuando describen la historia de la sociología

⁶ Cfr Salvador Giner, *Historia del pensamiento social*, 3ª ed., Barcelona, Ariel Sociología, 1982, 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. Paul Janet, *Historia de la ciencia política*, tomo 1, México, Editores Mexicanos Unidos, 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”. François Châtelet, *Histoire des ideologies*, Paris, Hachette, 1978, presenta una obra en tres volúmenes. En el primer tomo, “Les mondes divins jusqu’au VIII siècle de notre ère”, expone 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. |

⁷ Cfr. Leo Strauss, y Joseph Cropsey, *Historia de la filosofía política*, México, 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 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 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).

⁸ Cfr George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

o de la ciencia política. Fernando Vallespín⁹ 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 régulos locales ejerciendo el poder efectivo ante la inoperancia califal, busca armonizar *Califato y Sultanato*, que según su sistema deben coexistir en colaboración”.¹⁰ 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 Farabi,¹¹ 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:

los filósofos árabes hallaron en la filosofía griega elementos de que carecían las teorías jurídicas forjadas por los primeros musulmanes y los acomodaron a las exigencias de la comunidad política islámica. Bajo la influencia de las doctrinas de Platón y de Aristóteles, expuestas en *República* y *Leyes* y en *La Ética a Nicómaco* y en la

⁹ Cfr Fernando Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza, 1990.

¹⁰ *Ibid*, p. 333.

¹¹ Se puede tener una visión más amplia de Al-Farabi en su libro *Obras filosófico-políticas (Kitab al-siyasa al-madaniya)*, Madrid, Debate, 1992.

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.¹²

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. Obviamente, no podemos ignorar la influencia que ha tenido la religión musulmana en la mente de los pensadores que debieron de una manera u otra, reflexionar en la relación entre religión y filosofía (como lo hicieron los pensadores occidentales medievales), pero sus planteamientos rebasan el estricto nivel localista del pensamiento. A pesar de esta universalidad, la historia del pensamiento científico desde la perspectiva eurocéntrica ha dejado de lado los aportes de autores como Al-Farabi o Averroes, entre otros.

Estas exclusiones han conllevado el 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),¹³ la figura de mayor trascendencia

¹² *Ibid.*, p. XV.

¹³ 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 con el título de *Introducción a la historia universal*.

en el mundo musulmán de la época medieval europea.¹⁴ Recientemente, gracias a los esfuerzos de intelectuales como Yves Lacoste,¹⁵ se ha tratado no solamente de rescatarlo, sino de considerarlo como el fundador de la sociología porque desarrolló importantes conceptos 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.

Contra el provincialismo occidental

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 occidentalocéntrica de la historia humana que tiende un puente entre Grecia (una Grecia europeizada) y Europa y su culminación, 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 Amin¹⁶ sobre la europeización de la historia y de la teoría de la dependencia¹⁷ (con

¹⁴ 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.

¹⁵ Cfr. Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun: naissance de l'histoire, passé du tiers monde*, París, François Maspero, 1978, (reedición en 1998 en *La Découverte*).

¹⁶ Cfr. Amin, Samir. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México, Siglo XXI, 1989. Samir Amin, aunque hoy día ha dejado de representar la punta de lanza del pensamiento progresista, tiene el mérito de haber utilizado a la Teoría de la Dependencia para explicar los procesos africanos y árabes. Nuestra propuesta se inserta dentro de esta misma lógica de rescatar a la Dependencia como elemento explicativo de la Historia Universal.

¹⁷ La crítica al eurocentrismo no debe conllevarnos a una posición nihilista de negar los importantes aportes de la cultura occidental. De la misma manera, aunque situamos a América latina dentro de este “Mundo Occidental”, pero como región marginal, debemos también reconocer que en las ciencias sociales, el aporte de la Teoría de la Dependencia fue un elemento decisivo de nuestra región. No significa que por ser una aportación la-

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 Estados Unidos. Para lograr una visión universalista tanto de la Historia como del pensamiento social, es necesario revisar los planteamientos eurocéntricos.

Un pensamiento unilineal

En efecto, la historia del pensamiento filosófico o sociológico se ha abordado bajo dos enfoques: el sistemático¹⁸ y el histórico.¹⁹ 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 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 materiales de la producción teórica humana, eso es, la historia social y económica que condujo al surgimiento de una necesidad filosófica o simplemente de un conocimiento científico. Inclusive, hasta la ciencia tiene necesariamente una relación con el contexto social y no puede desprenderse de la realidad del investigador. Sin embargo, plantear la relación del conocimiento con las condiciones materiales del momento no excluye la universalidad del mismo. Cuando Al-Jawarizmi desarrolló el álgebra para solucionar la problemática de la herencia en el mundo islámico,²⁰ creó una disciplina que no solamente ha servido para encontrar res-

tinoamericano (es decir occidental), la Teoría de la Dependencia deba ser rechazada. Al contrario, nuestra posición es simplemente el reconocer los aportes de otras civilizaciones y no la negación del otro.

¹⁸ Cfr. Don. Martindale, *La teoría sociológica: naturaleza y escuelas*, Madrid, Aguilar, 1971.

¹⁹ Cfr. Leopoldo Zea, *Introducción a la filosofía*, 9ª ed., México, UNAM, 1983, ó V. S. Pokrovski, *et. al, Historia de las ideas políticas*, México, Grijalbo, 1966.

²⁰ En el Islam la herencia está determinado en *El Corán*, que precisa porcentajes específicos para cada miembro de la familia, que van desde la mitad a la sesenta y cuatroava parte, dependiendo del lazo familiar.

puestas a los porcentajes de la herencia de las familias musulmanas, sino un instrumento para la ciencia.

En 1931, en el 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.²¹

Aunque no podamos plantear una mecánica del pensamiento con base en las condiciones materiales, es necesario entender la interacción entre creación intelectual y medio material. 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 problemas que conmovieron a hombres que, como nosotros, se jugaban en ellos toda su existencia.²²

Para lograr una aprehensión total del pensamiento filosófico, el análisis de la realidad social del período 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

²¹ Cfr. P.M. Pruna, “prólogo” a B. Hessen, “Las raíces socioeconómicas de la mecánica de Newton”, en *Introducción a la teoría de la historia de las ciencias*, México, UNAM, 1989, pp. 69-145.

²² Leopoldo Zea, *op. cit.*, p.5.

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”.²³ 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.

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 que parten del paradigma conflicto (o del estado de naturaleza) que la podemos encontrar desde las obras de Polibio o inclusive en la economía clásica (Adam Smith o Thomas Malthus) y en la célebre frase de Hobbes en su *Leviatán*.²⁴ “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 soviéticas, 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 pen-

²³ Nicholas S. Timasheff, *La teoría sociológica*, México, FCE, 1986, decimosegunda reimpresión, p. 21.

²⁴ Cfr. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Nueva York, Dutton, 1950.

sadores 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 no occidentales. Las obras, por ejemplo, sobre sociología, se limitan a aportes parciales, en general, del siglo XIX. Si el bautismo en lenguas occidentales²⁵ 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*), de Nicholas S. Timasheff (*La teoría sociológica*) o de W.J.H. Sprott (*Introducción a la sociología*)²⁶ 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 o Pedro D. Armada²⁷ 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.

Esta visión eurocéntrica 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 sino hasta más

²⁵ En realidad Ibn Jaldún ya había bautizado a su disciplina como “*ilm el iytimaa*” o ciencia de la sociedad; en otras palabras, sociología.

²⁶ Cfr. Nicholas S. Timasheff, *op. cit.*; Raymond Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1980, dos tomos; W.J.H. Sport, *Introducción a la sociología*, México, FCE, Col. Popular, No. 52, 1964; S/A, *Introducción a la sociología*, México, Quinto Sol, 1985.

²⁷ Leopoldo Zea, *op. cit.*; Pedro D. Armada, *El pensamiento filosófico*, México, Diana, 1986.

adelante a las demás sociedades, debido a su aislamiento histórico. De hecho, la propia escritura griega se debe al aporte fenicio, civilización nacida en el Medio Oriente y que por otro lado permitiría el surgimiento de los idiomas semíticos como el hebreo y el árabe. Así, tanto la escritura griega como la hebrea y la árabe se remontan a una sola fuente, la fenicia.

Egipto produce antes que ningún otro pueblo el concepto de la vida eterna y de la justicia moral inmanente que abrirá la vía al universalismo humanista. En cualquier otra parte, incluso en la Grecia prehelenística, la situación de eso que más tarde se ha llamado 'el alma' y el destino del ser humano después de su muerte, siguen siendo inciertos, vagos y ambiguos. Los 'espíritus de los muertos' son más bien temores a su poder maléfico de intervenir entre los vivos. Puede medirse entonces el progreso que ha representado la invención del 'alma inmortal' y de la 'recompensa o castigo individualizados', basados en una moral universal que escruta los móviles y las intenciones de las acciones humanas (...) El logro moral universalista egipcio será la piedra angular del pensamiento humano ulterior (...). El universalismo moral de Egipto no se abrirá camino sino tardíamente, con Sócrates y Platón.²⁸

Si analizamos a la síntesis neoplatónica 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.²⁹

²⁸ Samir Amin, *op. cit.*, pp. 30-31.

²⁹ *Ibid.*, pp.42-43.

El otro pensamiento

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 desarrollaban 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 tres 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 Rousseau³⁰ que se desarrollara 22 siglos después y se volverá una expresión revolucionara para su tiempo, el siglo XVIII, cuando Mo Tsi lo había planteado más de dos milenios atrás.

Con Lao-Tsé (siglos 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 desarrollarán ya en 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 de que las compilaciones actuales enfatizan el carácter eurocéntrico del desarrollo filosófico o político, en una obra del siglo pasado (1864) sobre

³⁰ Cfr. Jean Jacques Rousseau, *El contrato social*, México, Austral, 1966.

Historia de la ciencia política, Paul Janet³¹ rescata los planteamientos “del Oriente”, en su capítulo preliminar, pero solamente sobre la India, Persia y China.

En este sentido, la obra de Pokrovski no tiene elementos nuevos significativos sobre la anterior, en la medida en que el autor retoma también en veinte páginas “las teorías políticas del antiguo oriente”.³²

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. 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.

Los aportes del Islam

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 *Robinsón Crusoe*. Al-Qindi por su parte, considerado como el “filósofo de los árabes” fue el principal pensador que rescató del olvido a la filosofía griega y en particular a Aristóteles. Al-Farabi, el “segundus Magister” de la Edad Media, era considerado tanto en el mundo islámico como en la Europa medieval, como el más importante filósofo, aunque después de Aristóteles, el “Primus Magister”.

³¹ Cfr. Janet Paul, *Historia de la ciencia política*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1948.

³² Cfr. V.S. Pokrovski, *op. cit.*

Uno de los casos más sobresaliente del período final de la grandeza islámica, en la segunda mitad del siglo catorce, lo constituye Ibn Jaldún.³³ Sus planteamientos sobre el análisis histórico dejan de lado el viejo esquema de una historia enfocada a la biografía de los reyes para entenderla 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.³⁴

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,

³³ Cfr. Ibn Jaldún. *La Muqadima. Introducción a la historia universal*, México, FCE, 1979; Nasser Nassif, *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*, México, FCE, 1982.

³⁴ Federico Engels en *Die Neue Zeit*, citado en Ernest Geller, *La sociedad musulmana*, México, FCE, 1986, p.71.

cuyo capítulo sobre Argelia contenía la traducción de Ibn Jaldún, hecha por Slane, en su bibliografía.³⁵

Para rescatar el aporte de todas las sociedades al pensamiento universal, debemos dejar de lado la visión eurocéntrica 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.³⁶

Solamente dejando de lado su localismo bárbaro, Occidente puede entender las civilizaciones ajenas a su propia cultura y evitar emitir juicios apresurados sobre los aportes de otros pensamientos. La civilización actual es la resultante de todas las culturas y no un camino unilineal occidental.

Bibliografía

Al- Farabi. (1992). *Obras filosófico-políticas (Kitab al-siyasa al-madaniya)*. Madrid: Debate.

Amin, S. (1989). *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México: Siglo XXI.

Armada, P. D. (1986). *El pensamiento filosófico*. México: Diana.

Aron, R. (1980). *Las etapas del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Siglo Veinte.

Châtelet, F. (1978). *Histoire des ideologies*. Paris: Hachette.

³⁵ *Ibid.*, pp. 71-72.

³⁶ Samir Amin, *op. cit.*, p. 9.

- Geller, E. (1986). *La sociedad musulmana*. México: FCE.
- Giner, S. (1982). *Historia del pensamiento social*. 3ª ed. Barcelona: Ariel Sociología.
- Hobbes, Th. (1950). *Leviatán*. Nueva York: Dutton.
- Jaldub, I. (1977). *Introducción a la historia universal*. Traducción de Juan Feres. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaldun, I. (1979). *El Muqadima. Tarij el alama*. Beirut: Dar el Kitab El lubnani.
- Janet, P. 1948. *Historia de la ciencia política* (tomo 1). Editores Mexicanos Unidos, México.
- Lacoste, Y. (1978). *Ibn Khaldoun: naissance de l'histoire, passé du tiers monde*. Paris: François Maspero.
- Mahfuz, M. (1989). *Hijos de nuestro barrio*. México: Alcor
- Mahfuz, M. (1991). *La azucarera*. México: Alcor.
- Martindale, D. (1971). *La teoría sociológica: naturaleza y escuelas*. Madrid: Aguilar.
- Nassif, N. (1982). *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pokrovski, V.S. , et. al. (1966). *Historia de las ideas políticas*. México: Grijalbo.
- Pruna, P. M. (1989). Prólogo a Hessen, B., Las raíces socioeconómicas de la mecánica de Newton”, en *Introducción a la teoría de la historia de las ciencias*. México: UNAM, pp.69-145.
- Rousseau, J. J. (1966). *El contrato social*. México: Austral, 1966.

Sabine, G.H. (1982). *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Sprott, W.J.H. (1964). *Introducción a la sociología*. México: Fondo de Cultura Económica, Col. Popular, No. 52.

s. a. (1985). *Introducción a la sociología*. México: Quinto Sol.

Strauss, L. y Cropsey, J. (1996). *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Timasheff, N. S. (1986). *La teoría sociológica*. 12ª reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica.

Vallespín, F (ed.). (1990). *Historia de la teoría política*. Madrid: Alianza.

Zea, L. (1983). *Introducción a la filosofía*. 9ª edición. México: UNAM.

Zeraoui, Z. (2004). *Los procesos políticos árabes contemporáneos*. 3ª edición. México: Trillas.

Zeraoui, Z. (2006). *Árabes y musulmanes en Europa. Historia y procesos migratorios*. Costa Rica: UCR.

Zeraoui, Z. (2006). *La guerra contra el terror. Estados Unidos, Afganistán y la lucha contra el terrorismo*. México: Ariete.