

En el apéndice, en cambio, el acento se encuentra en la relación entre política y conocimiento, de manera que Julian Martin se basa principalmente en un conjunto de obras previas a *La gran restauración*, textos de diversa naturaleza —algunos de ellos no publicados en vida del autor—, entre ensayos breves y cartas dirigidas al monarca, en los que sugiere la conveniencia del avance del conocimiento como una manera de adquirir mayor poder político e incluso la única vía para convertir a Inglaterra en un imperio.

Para Martin, Bacon fue sobre todo un hombre de Estado, y la reforma epistémica que propone en el libro que aquí reseñamos tiene relación, desde su punto de vista, con el Estado y el deseo del canciller de que aquélla sirva a la construcción de un Estado imperial.

El apéndice de Julian Martin es interesante, pues aboga y argumenta en favor de una lectura de *La gran restauración* no muy frecuente y por ello innovadora. Él sostiene que la propuesta epistemológica del canciller está estrechamente ligada a sus intereses e ideales políticos y que a partir de ellos debemos entender la reforma epistémica baconiana, y no al revés.

Como vemos, el libro es muy recomendable tanto para los historiadores de la filosofía como para los de la ciencia, para maestros y alumnos y cualquier persona interesada en el conocimiento. Es un clásico en el sentido de que —a siglos de distancia de su publicación— nos sigue asombrando y nos invita a reflexionar sobre el conocimiento que se tenía de la naturaleza en un momento en que éste se encontraba en plena revolución y turbulencia. Es una obra que no nos defraudará ya que fue muy importante, novedosa y audaz para su época, y todavía lo es —y con creces— en la nuestra.

CARMEN SILVA

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

carmensilva55@gmail.com

Arturo Ponce Guadian, *Ibn Jaldūn: la tradición aristotélica en la “Ciencia nueva”*, El Colegio de México, México, 2011, 182 pp.

Ibn Jaldūn (Túnez, 1332–El Cairo, 1406) es uno de los pensadores más representativos de la tradición islámica y, al mismo tiempo, un personaje desatendido lo mismo entre los historiadores de la filosofía que entre los especialistas en filosofía islámica. Su obra magna, *al-Muqaddimah*, traducida al castellano desde 1977 bajo el título *Introducción a la historia universal* (trad. Elías Trabulse, Fondo de Cultura Económica, México), ha sido tratada como un documento de interés histórico y sociológico, y los aspectos filosóficos que hay en ella prácticamente se han ignorado. *Ibn Jaldūn: la tradición aristotélica en la “Ciencia nueva”* es una contribución meritoria que se esfuerza por recuperar los elementos estrictamente filosóficos que subyacen tras la filosofía de la historia de Ibn

*Dianoia*, volumen LVIII, número 70 (mayo 2013): pp. 240–248.

Jaldūn. Además, ofrece un panorama histórico de gran utilidad para quienes no están familiarizados con el proceso de recepción de la filosofía griega en el entorno islámico ni con los debates teológicos y filosóficos que se suscitaron en ese mismo contexto.

Si algo llama la atención en Ibn Jaldūn es, como lo subraya Ponce Guadian, el modo en que concibe la racionalidad del acontecer histórico (p. 13). En efecto, tal parece que Ibn Jaldūn planteó de manera precoz algo parecido —aunque, como veremos, ciertamente distinto— a lo que filósofos como Vico y Hegel sostendrían siglos después, a saber, la necesidad de una ciencia independiente con un método propio cuyo objeto de estudio fueran las causas del acontecer histórico y no los acontecimientos particulares del pasado. En este sentido, Ibn Jaldūn inaugura una “ciencia nueva” cuyos “aspectos nodales”, según Ponce, son los siguientes: i) el deslinde entre dos facetas de la historia: una exterior (la narración de hechos pasados) y una interior (las causas que explican el modo en que se suscita el acontecer histórico); ii) la distinción entre los métodos utilizados en cada una de esas facetas (una utiliza un verdadero método de investigación racional y la otra se reduce a un método imitativo); iii) la distinción, además, entre dos actitudes frente al hecho histórico, una crítica destinada a determinar desde el juicio propio la veracidad de los datos históricos y otra más bien acrítica que únicamente recopila y transmite información, y iv) la integración y articulación de distintos elementos conceptuales que, como veremos, darán lugar a una ciencia nueva (p. 14). Según Ponce —y ésta es la hipótesis central de su libro—, los elementos que condujeron a Ibn Jaldūn a la fundación de esta ciencia nueva se fundamentan primordialmente en la tradición aristotélica (p. 14). Esta aseveración es, a primera vista, bastante obvia. El lector infiere de inmediato que, dado el consabido impacto de la filosofía aristotélica en el contexto islámico, es lógico creer que Ibn Jaldūn es parte, como Avempace o Averroes, de la tradición grecoislámica y, por lo tanto, evidentemente incorporó elementos aristotélicos a su propio pensamiento. No obstante, lo complejo es descifrar el modo en que el aristotelismo influye en un pensador que, a diferencia de Avempace y Averroes, se vale de un conjunto de presupuestos aristotélicos (y otros pseudoaristotélicos) con la finalidad de dar lugar a una ciencia o disciplina filosófica que no existe ni en Aristóteles, ni en Avempace, ni en Averroes, a saber, la filosofía de la historia vinculada con la comprensión de la sociedad, el Estado y la civilización. Por ello, el objetivo primordial de este libro es detectar y determinar el papel que tiene la filosofía aristotélica —y yo agregaría que filtrada por algunos de sus intérpretes islámicos— en la fundamentación de la “ciencia nueva” de Ibn Jaldūn y, al mismo tiempo, mostrar los presupuestos filosóficos de los que surge la crítica historiográfica musulmana.

El libro está compuesto por seis capítulos. Los tres primeros son histórico-contextuales, en el cuarto se exponen de modo panorámico los aspectos principales del pensamiento de Ibn Jaldūn, en el quinto se habla de su concepción de la filosofía de la historia y, finalmente, el sexto se ocupa de las contribuciones de la “ciencia nueva” y su vinculación con la sociedad, el Estado y el desarro-

*Dianoia*, vol. LVIII, no. 70 (mayo 2013).

llo de la civilización. En lo que sigue hablaré a grandes rasgos del contenido de los tres primeros capítulos y posteriormente discutiré algunos planteamientos que aparecen en los capítulos cuarto, quinto y sexto y que, a mi juicio, son relevantes para debatir sobre el modo en que la filosofía aristotélica contribuyó al surgimiento y desarrollo de la filosofía de la historia en un contexto musulmán.

El capítulo primero está dedicado a la formación intelectual y la iniciación política de Ibn Jaldūn. Su bagaje tanto cultural como político, filosófico y religioso es indispensable, como bien lo hace notar Ponce, para comprender a fondo el enfoque de la *Muqaddimah*. Como es habitual entre los pensadores islámicos, la formación de Ibn Jaldūn es sorprendente: estudió lectura del Corán, ciencia de las tradiciones o *hadices*, ciencia jurídica de la escuela *mālikī*, teología (*kalām*), mística, exégesis coránica, gramática árabe, retórica, poesía y literatura, lógica y matemáticas, física y metafísica. Entre algunos de los pensadores islámicos que habría estudiado se encuentran al-Rāzī, al-Gazālī, Averroes, Avicena y otros más. El autor observa que muy probablemente Ibn Jaldūn conoció en su juventud los comentarios de Averroes a algunas obras lógicas de Aristóteles, a la *Física* y a la *Metafísica*. Sin embargo, tal parece que no conoció tratados como el *Faṣl al-maqāl (Tratado decisivo)* o el *Kashfʿan manāhiy al-adilla (Métodos de las demostraciones)*, fundamentales para comprender el modo en que Averroes concibió la relación entre filosofía y religión. Tal parece, explica Ponce, que Ibn Jaldūn encontró más atractiva la filosofía de Avicena que la de Averroes (pp. 24–25). Sin embargo, como bien apunta, para comprender el pensamiento de Ibn Jaldūn no basta con reconocer sus influencias filosóficas, sino que también hay que estudiar su participación política en el escenario norteafricano y, sobre todo, su posterior traslado a al-Andalus en 1362. Fue allí donde Ibn Jaldūn concibió su crítica en contra de los filósofos por ser sumamente especulativos y por lo tanto incapaces, según él, de comprender el arte y los métodos de la política.

La fractura entre el saber teórico de los filósofos y el ejercicio de la política es esencial para comprender los primeros pasos hacia la configuración de la “ciencia nueva”. Se sabe que los árabes conocieron prácticamente todo el *corpus* aristotélico, pero no la *Política* ni la *Constitución de Atenas*. Sin embargo, la *Ética nicomáquea* fue bien conocida y comentada tanto por Alfarabi como por Averroes. Pues bien, tal parece que con la *Nicomáquea* bastó para que Ibn Jaldūn —y a mi juicio también Alfarabi y Averroes— se percatara de que la reflexión sobre los asuntos políticos y los hechos históricos están lejos de las abstracciones teóricas y exigen un método empírico vinculado con la realidad y la acción. Esto no quiere decir que Ibn Jaldūn empleara un método empírico para la comprensión de los hechos históricos. Lo atractivo es que su formación filosófica, explica Ponce, “le permitió vislumbrar que los acontecimientos históricos no son producto del azar y que los actos humanos no son gratuitos. Por el contrario, si son examinados cuidadosamente se descubrirá la existencia de una estructura racional interna que hace posible su inteligibilidad” (p. 38). A mi entender, Ibn Jaldūn se encontró con que el hecho histórico no podía

*Diánoia*, vol. LVIII, no. 70 (mayo 2013).

comprenderse ni con el método de las ciencias teóricas ni únicamente con el de las ciencias prácticas y, por lo tanto, dedujo que la historia tenía una lógica interna. Vale la pena, en mi opinión, discutir qué tan aristotélica es esta visión.

En el capítulo segundo se narran los orígenes del pensamiento teológico-filosófico en el Islam. Ponce presenta de manera sintética el proceso de transmisión de las ciencias griegas al entorno islámico, los primeros movimientos de traductores y la fundación de la Casa de la Sabiduría, en Bagdad, un centro tanto de traducción como de producción científica. En este capítulo se incluyen también algunos apartados sobre los orígenes de la teología islámica y a las dos escuelas teológicas más representativas, a saber, la de los *mu'tazilíes* y la de los *aš'ariyya*. La referencia a estas dos escuelas es relevante puesto que cada una asimiló la filosofía de un modo distinto. Los *mu'tazilíes* suelen considerarse partidarios de una visión más racionalista de la religión y, por ello, fueron opositores del determinismo religioso y partidarios, tal como lo explica Ponce, del libre albedrío. Los *aš'ariyya* sostuvieron una postura intermedia entre el racionalismo de los *mu'tazilíes* y el literalismo de los tradicionalistas (*i.e.*, los *hanbalitas*). La postura de los *aš'ariyya* con respecto a la posibilidad del libre albedrío es, a mi juicio, una de las más interesantes. El autor se refiere a ella brevemente. Se trata, en efecto, de la llamada doctrina *kasb* o de la adquisición que intenta postular, en palabras de Ponce, “una especie de sincronía entre el Dios creador y el hombre adquiriente” (p. 63). Desafortunadamente, el espacio que el autor dedica al análisis de esta doctrina es muy limitado. Creo que el modo en que Aš'arí plantea esta doctrina y las discretas variantes que tiene en la teología de al-Gazālī son clave para entender el modo en que el Islam intenta conciliar la omnipotencia divina con la posibilidad del libre albedrío y, a mi juicio, éste es un aspecto relevante para el tema discutido en el libro: ¿es Dios esa racionalidad que guía la historia o son las acciones de los agentes humanos las que marcan su curso? Habrá que esperar hasta el capítulo sexto para conocer la respuesta de Ibn Jaldūn.

El capítulo tercero aborda la historiografía musulmana antes de Ibn Jaldūn. Ponce explica que el desarrollo de las teorías relacionadas con la historia en el contexto islámico se vio impedido por la serie de críticas que en el siglo IX teólogos y filósofos lanzaron contra los criterios científicos de los historiadores (p. 69). Tras un recorrido bastante esclarecedor sobre dichas críticas y el modo en que los historiadores respondieron a ellas (pp. 69–74), Ponce concentra en tres páginas una exposición lo suficientemente ilustrativa sobre la historiografía musulmana en al-Andalus y el Magreb.

Con estos tres capítulos Ponce ofrece el contexto necesario para comprender el pensamiento filosófico de Ibn Jaldūn. El capítulo cuarto revisa el modo en que el pensador tunecino enfrenta los siguientes problemas filosóficos: la relación entre razón y fe, los límites de la razón, el lugar del ser humano en el universo, el alma humana y los fundamentos epistemológicos del conocimiento histórico. Como se ve, en este capítulo aparecen ya algunas de las nociones filosóficas que influirán en la construcción de la “ciencia nueva”. El conflicto

*Dianoia*, vol. LVIII, no. 70 (mayo 2013).

entre razón y fe fue un tema central en el Islam medieval. No existe ni un filósofo ni un teólogo que no lo haya tratado. Ponce sostiene que a este respecto dos pensadores *aš'aríes* influyeron de manera importante en Ibn Jaldūn, a saber, al-Rāzī (partidario de un racionalismo extremo que anula el valor de la revelación) y al-Gazālī (un teólogo que tiende a interpretarse como un fideísta, aunque, a mi juicio, no lo sea). El modo en que cada uno de estos dos pensadores aborda el problema es distinto y con sus respectivas complejidades. El autor no abunda lo suficiente en el modo en que ambos influyeron en Ibn Jaldūn. No obstante, lo que veo claro es que éste no adoptó el punto de vista de ninguno de los dos pues, de acuerdo con el análisis de Ponce, su intención era “resguardar a la fe contra los embates de una razón desbordada” (p. 78). De modo que “el problema central, desde la perspectiva de Ibn Jaldūn, no era determinar si el uso de la razón estaba permitido por la ley, sino deslindar los alcances de la razón misma. Propósito que preludia, en cierto modo, el proyecto kantiano de establecer los límites de la razón pura” (p. 78).

Para establecer los límites de la razón, Ponce explica que Ibn Jaldūn “some-tió a crítica los fundamentos del conocimiento filosófico-metafísico basado en el principio de causalidad” (p. 80). De este modo, Ibn Jaldūn sostuvo que si bien es cierto que el orden natural se rige por múltiples relaciones causales, éstas son inabarcables para la razón humana. En otras palabras —y esto se aleja, según veo, de la visión aristotélica—, en una secuencia ascendente de causas existe un punto en el que la razón debe detenerse y aceptar sus limitaciones para acceder a la totalidad y a lo trascendente. Ponce sostiene que esta postura concuerda con la aristotélica. Sin embargo, me parece que no es así: la visión de Ibn Jaldūn concuerda, más bien, con las críticas que Juan Filópono, un teólogo bizantino del siglo VI y autor de *Contra aristotelem*, esgrimió en contra del Estagirita. Juan Filópono fue bien conocido entre los teólogos musulmanes, principalmente entre los *aš'ariyya*, quienes encontraron en su planteamiento filosófico una serie de argumentos que respaldaban la necesidad de un principio creador del mundo.

Juan Filópono utilizó precisamente los argumentos aristotélicos para mostrar que éstos concluían con la necesidad de una causa primera y que, por lo tanto, Aristóteles era inconsistente al defender por una parte la eternidad del mundo y, por otra, rechazar la posibilidad de una serie infinita de causas. Sin duda, la interpretación jalduniana de la causalidad es un tema que podría generar bastante discusión. En efecto, como observa el autor, es claro que la postura de Ibn Jaldūn se aleja de la de al-Rāzī (partidario de una lectura racionalista en la que el ser humano es capaz por sus propias fuerzas de descifrar el orden natural), y se aleja de la de al-Gazālī (un crítico implacable de la noción de causalidad). Ibn Jaldūn no pretende eliminar la noción de causalidad natural, sino mostrar más bien nuestra incapacidad para abarcar todas las relaciones causales. Sin embargo, ésta es una postura que, a mi juicio, no es precisamente aristotélica.

La visión de Ibn Jaldūn sobre el ser humano también parece inspirada en Aristóteles. Sin embargo, una vez más, aparentemente no se trata de un

*Diánoia*, vol. LVIII, no. 70 (mayo 2013).

Aristóteles puro, sino de uno filtrado por interpretaciones neoplatónicas muy comunes, como lo señala Ponce desde los primeros capítulos, en el entorno islámico. La concepción jalduniana según la cual el ser humano es un compuesto de cuerpo y alma, pero que lo propio del alma es trascender las limitaciones del cuerpo, no es tan aristotélica como parece. Me atrevería a sugerir que su concepción del ser humano está mucho más cerca de la visión dualista de Avicena que de la aristotélica. De nuevo, creo que el aristotelismo de Ibn Jaldūn es discutible. Si nos ceñimos a la explicación de Ponce, creo que podemos detectar distintos elementos interpretativos que provienen de la visión neoplatonizante de los filósofos islámicos y que en varios aspectos se separa notoriamente del aristotelismo puro. Así las cosas, es cierto, como afirma el autor, que Ibn Jaldūn adoptó la distinción aristotélica entre los animales y los seres humanos en función de las capacidades intelectivas de éstos. No obstante, insisto en que hay elementos que provienen de los filósofos islámicos: por ejemplo, la intervención de la facultad cogitativa tal como la describe Ibn Jaldūn no es aristotélica, sino que suena más bien averroísta. Es cierto que su comprensión de los tipos de intelecto podría provenir, como sugiere Ponce, de al-Gazālī, pero no hay que olvidar que la comprensión de este teólogo proviene de la de Avicena quien, a su vez, se separa de Aristóteles al concebir, en vez de dos, cuatro operaciones del intelecto. Ahora bien, llama la atención que Ibn Jaldūn utilice una terminología distinta de la de Avicena y al-Gazālī para referirse a los tres intelectos que concibe. La descripción que hace además de los grados de conocimiento (el de las representaciones conceptuales, el conocimiento experimental y el hipotético) es también original y, hasta donde sé, no aparece en ningún otro filósofo islámico. Esa tripartición me parece una aportación muy interesante y poco explorada entre quienes hemos discutido la tradición interpretativa de *De anima* 3.5. Sospecho las razones por las que Ibn Jaldūn ha sido marginado: su visión del intelecto parece muy alejada del planteamiento aristotélico, aunque ofrece a cambio una perspectiva distinta y ciertamente muy original.

La concepción jalduniana del alma también es de llamar la atención. En algunos aspectos es, en efecto, aristotélica, pero en otros es notoriamente distinta. Por ejemplo, mientras que Aristóteles distingue entre el alma vegetativa, la sensitiva y la racional, Ibn Jaldūn concibe un alma inferior limitada a la percepción sensible y la imaginación, un alma que trasciende la percepción sensible y tiene por objeto la autorreflexión y, por último, un alma superior capaz de despojarse de la naturaleza humana para unirse al mundo de los ángeles (pp. 88–89). Esta tripartición se aleja sin duda de la visión aristotélica. No obstante, Ponce sostiene que “Ibn Jaldūn incorporó la teoría aristotélica del alma, en la que se diferencian sus facultades, en tanto permanece ligada al cuerpo y su actividad como alma en sí o intelecto puro” (pp. 89–90). No concuerdo con la asociación que el autor establece entre la concepción aristotélica del alma y el intelecto (*noûs*) y la visión jalduniana. Es bien sabido que el tratamiento del *noûs* en *De anima* 3.5 es por demás complejo y oscuro. Una vasta tradición de intérpretes desde la Antigüedad tardía hasta filósofos medievales de las tres

*Dianoia*, vol. LVIII, no. 70 (mayo 2013).

tradiciones monoteístas, e incluso aristotelistas contemporáneos, se han ocupado de desentrañar los pasajes que se refieren a la naturaleza del *noûs* como algo separable. Es imposible desarrollar y problematizar en pocas líneas las distintas interpretaciones de *De anima* 3.5. Sin embargo, sí es posible señalar que la postura de Ibn Jaldūn tal y como la describe el autor está lejos de ser aristotélica. Escribe Ponce:

Ibn Jaldūn adoptó la teoría aristotélica del alma, que los filósofos musulmanes habían aceptado. El alma humana —para él— es una esencia espiritual que, mientras existe en el cuerpo y sujeta a sus condiciones, pasa de la potencia al acto. [...] De manera que el alma existe primero en potencia, con una disposición para la percepción y recepción de las formas universales y particulares; posteriormente completa su desarrollo y su existencia en acto con la cooperación del cuerpo, que la acostumbra a recibir las percepciones de los sentidos, y a través de la aprehensión continua de las nociones universales. (pp. 90–91)

Para Aristóteles el alma no es una “esencia espiritual”. Tampoco lo es para ninguno de los filósofos musulmanes. Llama la atención también que en este pasaje se aluda a la preexistencia del alma, una visión inadmisibles no sólo para Aristóteles, sino también para Avicena y Averroes. La asociación entre Ibn Jaldūn y el aristotelismo en este punto requeriría un tratamiento más preciso. ¿Será que, como Ponce parece sugerir (p. 91), la verdadera influencia de Ibn Jaldūn proviene de los Hermanos de la Pureza? De ser así, habría que discutir la comprensión del alma en esta secta filosófica cuyo enfoque tiende más bien a cierto eclecticismo filosófico.

Tras la presentación panorámica del pensamiento de Ibn Jaldūn, Ponce dedica el capítulo quinto a la concepción jalduniana de la filosofía de la historia. El capítulo cuarto termina anunciando escuetamente el “fundamento epistemológico del conocimiento histórico” (pp. 93–94): de los tres mundos que existen en el planteamiento de Ibn Jaldūn (el de la percepción sensible, el de los conocimientos adquiridos y existentes en nuestro interior, y el mundo de los espíritus y los ángeles que está por encima de nosotros), el que mejor podemos comprender es el de los seres humanos (p. 94). Ésta sería la antesala para entender las razones por las que Ibn Jaldūn se dio a la tarea de cultivar una ciencia destinada a la comprensión racional del acontecer histórico. Ya enunciábamos desde el comienzo los “aspectos nodales” de esta ciencia. Ahora bien, la parte medular del capítulo quinto es la detección, ahora sí, de los elementos propiamente aristotélicos que subyacen tras la concepción jalduniana de la historia. Veo, con toda claridad, la influencia de la *Ética nicomáquea*: Ibn Jaldūn defiende la facultad deliberativa de los seres humanos y la importancia que ésta tiene para definir el curso de las acciones; defiende también la elección humana y nuestra capacidad para discernir entre lo bueno

*Diánoia*, vol. LVIII, no. 70 (mayo 2013).

y lo malo y concibe la necesidad de discernir entre la causalidad natural y la convencional (p. 116). Estos elementos son indispensables en el pensamiento de Ibn Jaldūn para comprender al ser humano como un agente histórico y descartar, por lo tanto, el determinismo de algunos teólogos musulmanes. Es claro también que, aunque Ibn Jaldūn postula, como Hegel y Vico, una ciencia que se ocupa de evidenciar el acontecer racional de la historia, por otro lado, como afirma Ponce categóricamente, el tunecino descarta que el curso histórico dependa de un plan divino o providencial (p. 117). Sin embargo, me llama la atención la asociación que el autor sugiere entre la comprensión de la teoría de los actos humanos de Ibn Bāṣṣā (Avempace) y la de Ibn Jaldūn. Me pregunto si Ibn Jaldūn no habría conocido el comentario de Averroes a la *Ética nicomáquea* donde lo mismo Alfarabi que Avempace aparecen mencionados en muchas ocasiones. No descartaría que ésta fuese una ruta de investigación que podría ser bastante fructífera.

El sexto y último capítulo es esclarecedor. Ponce explica que el objetivo de la “ciencia nueva” es revelar la racionalidad interna de los hechos históricos. Para ello, es indispensable analizar la lógica de la organización social a la que los seres humanos tienden por naturaleza; pero, además, Ibn Jaldūn plantea la necesidad de atender cuestiones geográficas, climáticas, ambientales y alimentarias, factores que también influyen y determinan las formas de sociabilidad y de supervivencia humanas. La ciencia nueva se interesa también en el análisis de las formas de gobierno y en el desarrollo de las civilizaciones. No es necesario —y en ello Ponce tiene toda la razón— esperar a Vico o a Hegel para percatarnos de que la filosofía no puede ignorar que el ser humano ha de comprenderse inmerso en su contexto histórico-cultural. Ibn Jaldūn se percató tempranamente de esto.

En conclusión, sostiene Ponce, “los elementos teóricos que le permitieron a Ibn Jaldūn concebir y fundamentar su gran obra son el resultado de un proceso cultural y político producido con el surgimiento del Islam a través de la asimilación de éste de buena parte de la cultura clásica griega” (p. 153). El corpus aristotélico influyó notablemente, como se sabe, en los filósofos y teólogos musulmanes. Ponce muestra a lo largo de estas páginas que, a su manera, Ibn Jaldūn también forma parte de lo que tal vez podría denominarse la “tradición aristotélica islámica”. Lo atractivo del planteamiento de Ponce es que nos muestra cómo con elementos filosóficos muy similares a los de pensadores de la talla de Alfarabi, Avicena, al-Gazālī, al-Rāzī, Avempace y Averroes, Ibn Jaldūn fue capaz de conformar una “nueva ciencia”.

La bibliografía omite algunos títulos de reciente aparición que hubiese sido sumamente útil consultar. Pienso, por mencionar solamente un par, en el estudio de Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun* (Routledge, Londres/Nueva York, 2010), o en el volumen cuya edición estuvo a cargo de Massimo Campanini, *Studies on Ibn Khaldun* (Polimetrica, Monza, 2009). Por otra parte, el léxico trilingüe (español, griego, árabe) que se incluye al final del libro es de gran ayuda.

*Dianoia*, vol. LVIII, no. 70 (mayo 2013).



El planteamiento de Ponce es interesante y, sin duda, abre varios frentes de discusión. La literatura secundaria escrita en castellano y destinada a dar a conocer el pensamiento de Ibn Jaldūn es escasa y, por ello, hacen falta estudios que, como éste, contribuyan a la difusión de pensadores que han sido marginados injustamente.

LUIS XAVIER LÓPEZ FARJEAT  
*Universidad Panamericana, México*  
*Facultad de Filosofía y Ciencias Sociales*  
llopez@up.edu.mx

Wolfgang Heuer, Bern Heiter y Stefanie Rosenmüller (coordinadores), *Arendt Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, J.B. Metzler, Stuttgart, 2011, 407 pp.

La trayectoria intelectual de Hannah Arendt estuvo signada por los acontecimientos del siglo xx que la llevaron a emprender una crítica radical de la filosofía y de la tradición del pensamiento político occidental. La filosofía centrada en la noción de sujeto y suspicaz de las opiniones y la pluralidad no ofrecía un marco conceptual apropiado para la comprensión de la política. Por eso, Arendt se alejó de la filosofía y acometió la tarea de reconstruir una nueva manera de abordar lo político que pudiese dar cuenta de su anclaje en el mundo común. Desde esa nueva perspectiva se topó, sin embargo, de nuevo con los problemas clásicos de la filosofía —el mal, la voluntad, el pensamiento, el juicio—, por lo cual el derrotero de Arendt comienza con un retiro de la filosofía hacia la política, para proseguir luego con un retorno a la filosofía, que esta vez resurge profundamente transfigurada en la medida en que ahora se encuentra inmersa en el horizonte político del mundo común.

El libro *Arendt Handbuch* nos permite adentrarnos en ese movimiento de su pensamiento entre la filosofía y la política; asimismo nos devela la importancia de otro movimiento que se produce íntimamente vinculado al primero entre el idioma alemán y el inglés. Es ampliamente conocido que Arendt comenzó a escribir en inglés al poco tiempo de haber llegado a Estados Unidos; sin embargo, continuó escribiendo también en alemán y ella misma realizó la traducción al alemán de muchos de sus libros —*Los orígenes del totalitarismo*, *La condición humana*, *Sobre la revolución*, algunos ensayos de *Entre el pasado y el futuro*—. Pero el dato relevante que destacan los coordinadores del *Arendt Handbuch* es que sus versiones en alemán no son meramente traducciones, sino “reescrituras” de sus obras con pasajes adicionales, argumentos más desarrollados, referencias a poetas y escritores alemanes, y otras variaciones. Esto hace manifiesta la necesidad de un estudio crítico comparativo entre las ediciones en inglés y en alemán, tarea para la que el libro nos da elementos relevantes

*Diánoia*, volumen LVIII, número 70 (mayo 2013): pp. 248–252.