

La Filosofía Política en Irán y América Latina: originalidad desde la tradición

Ángel Horacio Molina¹

Resumen:

La Historia de la Filosofía Política, tal como se enseña en las universidades latinoamericanas, expresa, en sus temas, periodización y exponentes, un claro sesgo eurocéntrico. Las herramientas conceptuales de las que se vale y a partir de las cuales establece clasificaciones y categorías, desconoce las producciones y las experiencias históricas de los pueblos no europeos en lo referido a la organización comunitaria.

Cualquier intento de establecer puentes de diálogos entre las producciones latinoamericanas e iraníes en esta materia deberá lidiar primero con una serie de interrogantes: ¿hay Filosofía Política, en tanto disciplina, fuera de los marcos conceptuales del pensamiento occidental?, ¿Existe, por lo tanto, una producción original propia de Latinoamérica y de Irán? Si es afirmativa la respuesta a esta última pregunta, ¿bajo qué marco temporal se puede establecer comparaciones entre las producciones de estos espacios culturales y políticos?

Sin desconocer las diferencias en los procesos históricos de ambos espacios, procuraremos dar cuenta de las corrientes de pensamiento que en Irán y en Latinoamérica se abocaron a la tarea de reflexionar sobre formas de organización comunitaria ancladas en tradiciones y experiencias históricas propias.

Palabras claves: Filosofía política, Latinoamérica, Irán, Identidad, Emancipación.

¹ Licencia en Estudios Islamicos – investigador del Centro de Estudios Islámicos Árabes y Persas “Dr. Osvaldo A. Machado Mouret”, Argentina; angelhmolina@gmail.com

“La cuestión es más bien la manera en que el pensamiento no-europeo puede llegar a la autoconciencia y a la universalidad evidente (...) con el propósito de ofrecer alternativas (complementarias o contradictorias), visiones de la realidad más arraigadas en las vivencias de la gente de África, Asia y América Latina”.

Hamid Dabashi²

Introducción

La ausencia, en nuestras currículas universitarias³, de producciones de Filosofía Política generadas fuera de los espacios académicos europeos o norteamericanos⁴, no deja de ser llamativa teniendo en cuenta que el avance tecnológico en el ámbito de la comunicación, posibilita hoy, como no ha sucedido antes en la historia de la humanidad, el acceso casi inmediato a una vastísima cantidad de trabajos de intelectuales de Asia, África y América Latina.

Este vacío no es inocente y responde a la necesidad de consolidar ciertas formas de “leer el mundo” a partir de un conjunto limitado e ideológicamente determinado de instrumentos de análisis considerados como válidos. Ximena Picallo (2023) señala con claridad lo que entendemos por “modos de leer”, concepto íntimamente relacionado con la manera en que se construye el corpus teórico legitimado por las universidades occidentales.

“(...) cuando hacemos referencia al concepto de modos de leer, aludimos, al conjunto de ideas, principios, normas,

² Dabashi, Hamid (2018). “¿Pueden pensar los no-europeos?” en Giuliano, Facundo (2018). *¿Podemos Pensar los no-europeos?* Buenos Aires: Ediciones del Signo.

³ Ver Western, Wilda; Reyes García, Andrea; Molina, Ángel. “El siglo XXI en Medio Oriente, periodización e historia del presente”, ponencia presentada en el XVII Congreso Internacional ALADAA 2021, Quito, Ecuador.

⁴ Incluimos en este conjunto de trabajos a los que, generados en otras zonas geográficas, tienen como destinatario a los espacios académicos occidentales quienes también actúan como legitimadores de los mismos.

pautas, pero también rituales, hábitos y convenciones que se sedimentan como modelos de lectura compartidos, que legitiman el saber no sólo institucionalmente, sino también socialmente. A saber: qué se debe leer en los textos —o corpus textual o praxis—, cómo hacerlo, cuáles son las lecturas válidas. (...) Esos modos de leer ostentan legitimidad epistémica, en tanto producto no sólo teórico, sino también institucional y geopolítico; (...) y son una herramienta social, cultural y académica, a través de la cual se fijan valores, diferencias y jerarquías. Herramienta que definirá conductas o usos en relación con el saber, que regulará los debates y determinará los modos de circulación de los textos, así como la construcción de aparatos conceptuales. Herramienta que crea y recrea los términos de una cultura que, a pesar de las revisiones y críticas, es todavía profundamente eurocétrica.” (2023; 76)

Recortar (ya sea ignorando estas producciones o inhabilitando las herramientas de análisis para su abordaje) el abanico de lecturas posibles que se abocan precisamente a pensar formas de organización política que disputan y cuestionan la legitimidad y validez de las propuestas occidentales, ha sido la manera de impedir el diálogo entre espacios culturales y políticos distintos, pero con ciertas problemáticas en común.

En las líneas que siguen procuraremos, primero, contextualizar las principales tendencias de Filosofía Política que se generan en América Latina y en Irán para, en un segundo momento, señalar las problemáticas comunes que podrían alimentar un intercambio de saberes y experiencias entre ambos espacios.

Si tomamos para nuestro análisis dos unidades ciertamente diferentes en cuanto a su naturaleza y dimensión (Irán como país y América Latina como un conjunto de países que fueron colonias españolas y portuguesas), es porque, como señala Cristian Candia Baeza, consideramos a “(...) Latinoamérica como un solo cuerpo, en virtud de la similar evolución que han tenido las ideas en los distintos países. En Chile, en México, en Argentina, en Perú y en gran parte del continente, se

dan los mismos períodos de desarrollo filosófico. Además, operan las mismas influencias con efectos análogos y se producen muy semejantes frutos intelectuales” (2007; 18).

La Filosofía Política iraní: clasificación y contenidos

Si volvemos sobre el que ha sido el objeto de reflexión clásico de la Filosofía Política, es decir la pregunta sobre el mejor orden político posible, encontraremos propuestas de legitimación o cuestionamiento del orden imperante allí donde se haya constituido una comunidad con reglas y estructuras que definan la autoridad y el accesos a los recursos y los bienes. Aunque pueda parecer una obviedad señalar que la Filosofía Política, en estos términos, excede ampliamente los confines de occidente “*(...) cuando consultamos alguna obra al respecto encontramos casi invariablemente un enfoque eurocentrico. El pensamiento chino, indio o islámico se reduce drásticamente o simplemente no existe. 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. Los pensadores islámicos ocupan generalmente un espacio reducido (Leo Strauss) o simplemente son ignorados (George Sabine)*” (Zeraoui, 2013; 12).

En el caso de Irán, Seyyed Javad Tabatabai (2020) propone clasificar las propuestas sobre la mejor forma de organizar el poder político teniendo en cuenta, por un lado, su relación con nociones filosóficas más generales (como el lugar del ser humano dentro de la creación, su relación con la Divinidad, su naturaleza, las formas de conocer, etc.) y, por el otro, el marco ideológico en el que surge dicha propuesta (las coordenadas epistemológicas en las que se sitúa y a partir de las cuales dialoga o no con otras propuestas coetáneas).

En la primera de estas clasificaciones, Tabatabai distingue, tomando como punto de partida la llegada del Islam, dos tipos de producciones relacionadas con la Filosofía Política:

- 1) las que se desprenden de construcciones filosóficas totalizantes, dentro de las cuales las relaciones políticas entre los hombres constituyen un elemento más; y

- 2) las que se concentran específicamente en cuestiones eminentemente políticas como la noción de autoridad, el acceso y el mantenimiento del poder político o los atributos del gobernante y de los gobernados.

Sin dudas Abu Nasr Muhammad ibn al-Faraj al-Farabi (870 – 950), es el modelo para exemplificar el primer tipo de producciones. La construcción de una *Ciudad Ideal* es el resultado de un análisis previo sobre el lugar del ser humano en la jerarquía de seres, sobre sus virtudes y debilidades y sobre el papel del Imam gobernante ideal a partir de su relación con el Intelecto Agente. La utopía farabiana se estructura a partir de un orden justo que, al fin y al cabo, siempre es divino.

Dialogando con los filósofos griegos, Al Farabi elabora una propuesta de corte claramente islámica, de hecho, como señala Fauzi Najjar (1961) podemos encontrar coincidencias notables entre la propuesta de Al Farabi y la filosofía política shi'í⁵.

Frente a esta línea, en la que también se podría incluir a Abu Ya'far Muhammad ibn Muhammad ibn al-Hasan Nasir al-Din al-Tusi (1201 - 1274), se encuentra una segunda categoría de producciones de Filosofía Política que se concentra específicamente en aspectos políticos de la actividad humana.

Tomando como modelo los trabajos que se conocen bajo el título de *Syasat-Nameh* (Libro de Política), Tabatabai señala que los mismos ya no eran desprendimientos o resultados de indagaciones más amplias sobre el ser humano dentro de un sistema filosófico totalizador, sino que apuntaban fundamentalmente a señalar la mejor manera de conservar y extender el poder del gobernante.

Los trabajos de Nizam al-Mulk (1018-1092) y de FazlAllah ibn Ruzbihan Khunji Isfahani (1455–1521) se sitúan en esta línea. Si con Al Farabi la reflexión política estaba guiada por el objetivo de establecer un orden justo que condujese a la felicidad colectiva, en estos autores lo importante era garantizar la estabilidad del Estado fortaleciendo el poder del gobernante.

⁵ Ver Najjar, Fauzi (1961) "Fārābī's Political Philosophy and shī'ism", en *Studia Islamica*, No. 14, pp. 57-72. París: Maisonneuve y Larose

La propuesta farabiana establecía elevados estándares éticos, intelectuales y espirituales para el gobernante, al estar guiado por el Intelecto Agente, este gobernante no podía más que comportarse y actuar siempre respetando las disposiciones divinas y ejerciendo su autoridad sin que la misma supusiera tipo alguno de opresión. Para Nizam al-Mulk, en cambio, el rey en tanto “dueño del mundo” tenía la potestad de ejercer el dominio sobre su pueblo “como un rebaño”, procurando eliminar todo posible foco de instabilidad.

Recuperó las historias de los antiguos reyes persas, avanzando hacia una mutación de la figura del *Imam / Califa* hacia la del Rey en clave persa, pero con ropajes islámicos.

FazlAllah ibn Ruzbihan Khunji Isfahani fue incluso más allá al sostener que uno de los criterios para determinar la legitimidad del califa de turno podía ser simplemente su capacidad de dominación, es decir detentar suficiente poder militar. No importaba ya si el gobernante era, justo, moralmente noble o estaba preparado para ocupar el cargo (Tabatabai, 2020; 23).

Como señalamos anteriormente, Tabatabai propone otra clasificación que tiene en cuenta el marco ideológico en el que surgen las elaboraciones de Filosofía Política en el mundo persa y que pueden pensarse también en clave temporal. Sostiene que se pueden identificar tres grandes momentos en la historia persa: una era clásica (previa al Islam), un periodo antiguo y un período moderno. Los autores que analiza y sobre los que dimos cuenta en las líneas precedentes, corresponden todos al período antiguo (aunque algunos de ellos vuelvan sus miradas a la era clásica). Desde la perspectiva de Tabatabai, el movimiento constitucionalista de principios del siglo XX expresa la irrupción de la modernidad en Irán, pero sin que ese acontecimiento político tuviera detrás una profunda reflexión sobre la modernidad y sus ideas.

“El constitucionalismo iraní y su consecuente revolución estaban basados en fundamentos ideológicos tambaleantes, y no en el pensamiento. (...) a pesar de vivir durante la fase moderna de la historia mundial, desde el punto de vista del pensamiento, hemos estado ausentes”
(Tabatabai, 2020; 22)

Las producciones surgidas dentro del período moderno son, para este autor, expresiones ideológicas que hicieron imposible una aproximación reflexiva profunda a la modernidad y sus ideas basadas en la tradición filosófica – política de los períodos precedentes.

Sin embargo, el trabajo de autores como Aref Barkhordari (2020), Eskandar Sadeghi-Boroujerdi (2024) o incluso Nikki Keddie (2006), ponen en tela de juicio las afirmaciones de Tabatabai al destacar la rica producción intelectual iraní, alrededor del orden político deseado, generada durante todo el Siglo XX.

Aref Barkhordari (2020) propone una periodización distinta para analizar la Filosofía Política iraní, estableciendo dos momentos dentro de un extenso período de lo que llama “el período islámico de Irán”. La llegada del Islam a tierras persas da inicio a primer sub-período (que llama “Medio”) que se extiende hasta principios del Siglo XX. Dentro del mismo se desarrollan las ideas de autores tan diversos como Al Farabi, Ibn Miskawayh, Avicena, Nizam ul Mulk, Nasir ud Din Tusi, FazlAllah ibn Ruzbihan y Mulla Sadra. El autor encuentra, como elemento común, ciertas formas de autoritarismo en las propuestas de este período que, justamente, concluye con el movimiento constitucionalista y el triunfo de la revolución de 1906.

Para Barkhordari, el último exponente de este período es Mirza Muhammad Hossein Naini (1860 – 1936). Animado por el deseo de poner límites a la autoridad del gobernante, pero sin desconocer la importancia de la figura del monarca, expresa la emergencia de ciertas ideas modernas dentro de una perspectiva aun tradicional.

El segundo sub – período (que denomina “Contemporáneo”) está caracterizado por una serie de producciones que se presentan, en distintos grados, como críticas a Occidente y a las ideas de la Modernidad. Si bien Barkhordari coincide con Tabatabai en que las ideas de la Modernidad no encontraron eco en la Filosofía Política iraní, no desconoce la profundidad reflexiva de los autores de este período, como Ahmad Fardid, Seyyed Hossein Nasr, Daryush Shayegan. Por el contrario, afirma que con ellos se produjo un verdadero renacimiento del pensamiento político tradicional iraní, ya sin la impronta autoritaria que percibía en las producciones del período Medio.

Nikki Keddie (2006), incluye a otros tantos autores que contribuyeron al desarrollo del pensamiento político iraní del siglo XX, como Yalal Al-e Ahmad, ‘Ali Shariati, Mahmud Taleghani, Mehdí Bazargán, Abolhasán Banisadr, y el propio Ruhollah Khomeini. Y Eskandar Sadeghi-Boroujerdi (2024) suma, por su parte, a los llamados “intelectuales reformistas” como Abdol Karim Sorush, Sa’id Hajjarian, Mohammad Mohtajed-Shabestari y Akbar Ganji.

Si revisamos la lista de autores y la variedad de perspectivas y matices que ofrecen a la hora de pensar el “mejor orden político posible” durante este período, resulta llamativa la evaluación que diera Tabatabai sobre las mismas al degradarlas como meras respuestas ideológicas.

La mayoría de los autores mencionados en el período posterior a la revolución constitucionalista, ha mantenido, además, un dialogo sincero con las producciones filosóficas occidentales, algunos incluso tuvieron instancias de formación en universidades europeas y norteamericanas⁶.

Más allá de las posiciones críticas para con Occidente (que se manifestó en la vida cotidiana de los iraníes bajo la forma del imperialismo, el colonialismo y la expoliación) y para con la Modernidad (en distintos niveles y matices); todas estas producciones, así como los trabajos que dan cuenta de las mismas, giran en torno a la búsqueda (o el reencuentro) de una identidad reflexiva propia a la hora de pensar un orden político que dé cuenta de las necesidades y de los procesos históricos que dieron forma al pueblo iraní.

La Filosofía Política latinoamericana: identidad y lugar en el mundo

Como señala Cristian Candia Baeza (2007), el pensamiento latinoamericano se ha caracterizado por la reflexión en torno a la llamada “esencia de lo americano”, adquiriendo desde un primer momento una orientación hacia lo político.

⁶ Cfr. Gantus, María; Molina, Ángel (2023). “La propuesta “poscolonial”, el Islam y el caso iraní” en Western, Wilda Celia y Picallo, Ximena; Coord. (2023). *Presente colonial: Asia, África y América Latina*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México: Universidad Autónoma de Sinaloa.

A diferencia de lo que sucede en otras latitudes, la Filosofía y la Filosofía Política en Latinoamérica no son el producto de un largo proceso de reflexión autóctono ya que no se establecieron tempranamente vínculos con el pensamiento de los pueblos originarios y aparecen, en un primer momento, como reflejo de la actividad intelectual de las metrópolis europeas.

“El proceso del pensamiento filosófico hispanoamericano, comienza con la introducción de las corrientes predominantes en la España de la época de la conquista, dentro del marco del sistema político y eclesiástico oficial de educación y con la finalidad principal de formar a los súbditos del Nuevo Mundo, de acuerdo con las ideas y los valores sancionados por el Estado y la Iglesia, se introducen en América y se propagan por nuestros países aquellas doctrinas que armonizan con los propósitos de la Conquista y la Colonia.” (Candia Baeza, 2007; 4)

Pero la naturaleza misma de las relaciones entre el colonizador y el colonizado en el continente americano va a dar lugar a una población fundamentalmente mestiza que buscará sus propias coordenadas identitarias también en el ámbito de las ideas.

La conciencia de ser distinto tanto al europeo como al indígena obligó a una temprana reflexión en torno a la existencia o no de una forma de pensar (también políticamente) en clave propiamente latinoamericana.

“La Europa consideró que su destino, el destino de sus hombres, era hacer de su humanismo el arquetipo a alcanzar por todo ente que se le pudiera asemejar, esta Europa, al trascender los límites de su geografía y tropezar con otros entes, que parecían ser hombres, exigió a éstos que justificasen su supuesta humanidad, esto es, puso en tela de juicio la posibilidad de tal justificación si la misma no iba acompañada de pruebas de que no sólo eran semejantes si no reproducciones, de lo que el europeo consideraba como lo humano por excelencia.” (Candia Baeza, 2007; 4)

La necesidad de justificar su existencia como experiencia intelectual diferente, pero a la misma altura que la europea será la marca de nacimiento de la filosofía política latinoamericana.

María Lukac de Stier (2008) señala que las corrientes de pensamiento que se fueron sucediendo en Europa fueron adoptadas tardíamente por el mundo Hispanoamericano.

“Tanto la Península como su extensión en América participaron de todas las manifestaciones del espíritu europeo, tanto del Medioevo como del Renacimiento, de la Ilustración del Romanticismo y del Positivismo. La particularidad es que estas corrientes llegaron a España cuando el resto de Europa ya había tomado una dirección filosófica distinta”. (Lukac de Stier, 2008; 54)

Pero en esta apropiación del pensamiento europeo parte de los latinoamericanos, “(...) los autores locales, al apropiarse de ellas, las han desarraigado de sus creadores, las han deformado hasta hacerlas irreconocibles a los ojos de sus autores” (Candia Baeza, 2007; 2)

Los marcos temporales para el caso latinoamericano son claramente más reducidos que los propuestos para el caso iraní, sobre todo si tenemos en cuenta que la conquista y colonización del continente americano acontecen a finales del Siglo XV y las luchas independentistas se producen hacia fines del Siglo XVIII y primera mitad del Siglo XIX.

Si bien las reflexiones propiamente encuadrables dentro de la Filosofía Política pueden encontrarse en los llamados “emancipadores”⁷ de la primera mitad del siglo XIX y en las aspiraciones de los positivistas de a segunda mitad del siglo XIX, será recién en el Siglo XX cuando el debate sobre la posibilidad y los alcances de una Filosofía Política Latinoamericana adquiera nuevas dimensiones.

⁷ Cfr. Candia Baeza, Cristian (2007). “Filosofía, identidad y pensamiento político en Latinoamérica”, en *Polis* N° 18. URL: <http://journals.openedition.org/polis/4054>

Entre las décadas del 40 y el 90 del siglo pasado la pregunta sobre la posibilidad de una Filosofía Política propia generó dos espacios claramente diferenciados: los latinoamericanistas y los universalistas. Había quedado atrás tanto la propuesta de los “emancipadores” de replicar los modelos europeos exitosos de organización política, como las loas del positivismo local al modelo norteamericano que se había convertido para los países latinoamericanos en la nueva cara del colonialismo, esta vez económico.

En términos muy generales podemos decir, junto a Francisco Cortés Rodas (2020), que, gradualmente, las posiciones en disputa se organizaron de la siguiente:

“Por un lado, están los ‘universalistas’ para quienes la filosofía auténtica consiste en filosofar sobre los grandes temas de la filosofía, considerados desde su perspectiva actual, tratando de hacer aportes personales, de acuerdo con las formas tradicionales del desarrollo de la filosofía occidental. Para estos autores hacer una filosofía original, auténticamente latinoamericana, es algo que carece de sentido. (...) Por otro lado, están los filósofos ‘latinoamericanistas’ que se han propuesto construir un pensamiento propio, auténtico, desligado de la tradición occidental y de las relaciones de esta tradición con los centros más importantes del pensamiento filosófico. Para los representantes de la filosofía latinoamericana es necesario crear un pensamiento que haga posible la comprensión de la historia de Latinoamérica como una historia de la opresión, la negación, y que a la vez sirva como medio para conseguir la superación de las condiciones de dominación, es decir, la liberación.” (Cortés Rodas, 2020; 26)

Identidad y disputas por las legitimidades del saber

Las diferencias entre las producciones filosófico-políticas en ambos espacios culturales son claramente identificables:

- La antigüedad de la tradición especulativa sobre lo político en Irán es milenaria mientras que en América Latina apenas supera los dos siglos.
- Las coordenadas culturales y religiosas son diametralmente opuestas en la medida en que Irán se nutrió tanto de la tradición persa anterior al Islam como de los aportes de la civilización islámica, mientras que Latinoamérica recibe, trasplantadas, las ideas de Europa cristiana.

Sin embargo, el despliegue colonial y neocolonial del siglo XX, acompañado ahora por una maquinaria destinada ya no sólo a la explotación de los recursos sino, y fundamentalmente, a la desarticulación de los lazos comunitarios mediante la imposición de patrones y modelos culturales occidentales, ha generado preocupaciones e inquietudes similares en Irán y en América Latina.

En primer lugar, y como hemos visto en las líneas precedentes, se encuentra la certeza de la necesidad de contar con una Filosofía Política propia, es decir, que dé cuenta de las particularidades culturales, políticas y religiosas de los respectivos pueblos y mediante la cual se pueda estructurar un proyecto de resistencia epistemológica y política.

En segundo lugar, se presenta el desafío de poner estos saberes propios a disputar los espacios de legitimación intelectual que los han desplazado a las periferias del conocimiento, apenas, en el mejor de los casos, como producciones puramente locales, incapaces de poner en cuestión las lógicas hegemónicas que establecen las formas en las que “leemos el mundo” y su historia.

A partir de estas dos aspiraciones en común, las posibilidades de un diálogo enriquecedor entre las filosofías políticas de Irán y América Latina se multiplican exponencialmente.

Ideas finales

Las aspiraciones globales de dominación cultural y económica han generado, desde coordenadas identitarias diversas, el planteamiento de similares

interrogantes en los pueblos tan distantes como el iraní y el latinoamericano. Como sostiene Eugenio Trías (1992), “el ser de Occidente” adquiere una triple forma característica: una formación capitalista, una burocratización general de la dominación (junto a un desencantamiento en sentido weberiano) y una relación con la “verdad” a partir de criterios tecno-científicos. Esta naturaleza del Occidente moderno se piensa universal y sostiene los proyectos neocoloniales en curso.

El diálogo entre las producciones filosófico-políticas iraníes y latinoamericanas permitirá construir estrategias capaces de responder al proyecto hegémónico occidental en cada una de las esferas señaladas por Trías a partir de la historia, cosmovisión y necesidades propias de cada pueblo.

Referencias

- Barkhordari, Aref (2020). “The Structure and Nature of Political Philosophy in the Thought of Muslim Philosophers of the Islamic Period of Iran” in *International Journal of Social Sciences and Management*, 7(4), 256–265. <https://doi.org/10.3126/ijssm.v7i4.32485>
- Candia Baeza, Cristian (2007). “Filosofía, identidad y pensamiento político en Latinoamérica”, en Polis N° 18. URL: <http://journals.openedition.org/polis/4054>
- Cortés Rodas, F. (2020). “La filosofía política en América Latina” en *Agenda Cultural Alma Máter*, (278). Recuperado a partir de <https://revistas.udea.edu.co/index.php/almamater/article/view/343298>
- Dabashi, Hamid (2018). “¿Pueden pensar los no-europeos?” en Guiliano, Facundo (2018). *¿Podemos Pensar los no-europeos?* Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Gantus, María; Molina, Ángel (2023). “La propuesta “poscolonial”, el Islam y el caso iraní” en Western, Wilda Celia y Picallo, Ximena; Coord. (2023). *Presente*

colonial: Asia, África y América Latina. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México: Universidad Autónoma de Sinaloa.

Keddie, Nikki (2006). *Las raíces del Irán Moderno.* Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.

Lukac de Stier, M. L., (2009). “Panorama histórico de la Filosofía Política Latinoamericana” en *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, 4(19),53-74. ISSN: 0718-1361. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83611433003>

Najjar, Fauzi (1961). “Fārābī's Political Philosophy and shī'ism”, en *Studia Islamica*, No. 14, pp. 57-72. París: Maisonneuve y Larose.

Sadeghi-Boroujerdi, Eskandar. (2024). “Iran and the Permanence of the Theologico-Political?” in *Political Theology*, 25(2), 91–97. <https://doi.org/10.1080/1462317X.2022.2095851>

Trías, Eugenio; Argullol, Rafael (1992). *El cansancio de Occidente.* Madrid: Destino.

Western, Wilda Celia y Picallo, Ximena; Coord. (2023). *Presente colonial: Asia, África y América Latina.* México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México: Universidad Autónoma de Sinaloa.