

Características esenciales del pensamiento historiográfico de Ibn Jaldún

Luis Ignacio Vivanco Saavedra

*Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz"
Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia
Apartado 526. Maracaibo, Venezuela*

Resumen

Este trabajo presenta de manera sintética las características más importantes del pensamiento del historiador y teórico de la historia, Abderrahman Ibn Jaldún (Túnez, 1332-El Cairo, 1406). Entre los temas a los que se hace alusión están el de la relevancia de la obra de este genial pensador árabe y su papel como precursor de las ciencias sociales modernas, los rasgos principales de su concepción de la historia, así como los elementos de su crítica histórica hacia la historiografía tradicional musulmana, el carácter de la *Nueva Ciencia* que él inventó, y la cual se corresponde en términos generales con la sociología moderna, y las relaciones de esta ciencia con el conocimiento histórico mismo. También se examina la concepción que tiene el autor del proceso histórico y el carácter universalista y científico que le asigna al estudio que realiza. De igual modo, son tratados algunos conceptos básicos del estudio jalduniano, como son los de *'Asabiya*, *'Umrán*, y tipos de *'Umrán*.

Palabras clave: Ibn Jaldún, historiografía musulmana, filosofía de la historia en el Islam, *'Asabiya*, *'Umrán*.

Essential Characteristics of Ibn Khaldun's Historiographic Thought

Abstract

This paper presents in synthesis, the most important characteristics of the thought of the historian and historical theorist, 'Abderrahman Ibn Khaldun (Tunis, 1332. Cairo, 1406). Within the themes dealt with are: the relevance of the work of this brilliant arab thinker, and his role as a forerunner of modern social science, the main features of his conception of history, the elements of his historical criticism of traditional moslem historiography, the character of the New Science he developed, which corresponds in general terms to modern sociology, and the relations of this science with historical knowledge itself. How this author conceives the historical process and the universalist and scientific character he assigns to the study he undertakes are also analyzed. Some basic concepts of Khaldunic studies, like those of 'Asabiya, 'Umrán, and types of 'Umrán, are dealt here.

Key words: Ibn Khaldun, Moslem historiography, philosophy of history in Islam, 'Asabiya, 'Umrán.

Hacia 1374, Abderrahman Ibn Jaldún (1332-1406), político, historiador, y profundo pensador del mundo árabe, se retiró con su familia y siervos al castillo de Qalat bin Salama, en la Cabilia argelina. Allí escribió su obra capital titulada *Libro de las Lecciones y Conjunto de los Principios y Noticias sobre los Pueblos Árabes, Persas y Bereberes y de sus Contemporáneos Poderosos*. Dicho trabajo, llamado generalmente *La Historia Universal* era extenso y minucioso, pero más importante aún era que estaba precedido por una introducción enciclopédica bastante densa y también larga. Esta introducción, mejor conocida como los "*Prolegómenos a la Historia Universal*", alcanzó para su autor una celebridad imprevista. Él quiso en ella no sólo compendiar las ciencias de su tiempo, sino presentar también lo que él postuló como una "Nueva Ciencia". Hoy se identifica mucho esta nueva ciencia con la sociología, y se ve en Ibn Jaldún a su precursor, así como el de muchas corrientes y

tendencias de la modernidad y la contemporaneidad. A tal respecto el eminente arabista Miguel Cruz Hernández, nos dice:

Ibn Jaldún fue ante todo un estupendo historiador de las realidades sociales bereberes de su tiempo, un zurcidor de la historia universal, que tal es la intención de su obra el “Kitáb al-Ibar” [Historia Universal], y un agudo meditador de las realidades sociales del mundo árabe-islámico, por él conocidas, en la introducción de dicha obra, “al-Muqaddima”. ¡Nada menos! Desde luego, pero nada más. Ni pionero de la moderna historia, ni precursor de Hegel, ni precedente del materialismo histórico, ni prenuncio de Nietzsche. Las cosas como son (Cruz Hernández, 1988: 124).

Otros estudiosos han caracterizado la obra de Ibn Jaldún como un sistema coherente del proceso histórico en términos puramente humanos (Rosenthal, 1979: 486). En los *Prolegómenos* Ibn Jaldún mostró a la sociedad humana como dependiente de fuerzas psicológicas y materiales que describió en detalle. También definió a la historia en función de una marcha constante y repetitiva, aunque no necesariamente cíclica. Esta marcha está caracterizada por ímpetus de crecimiento y de decadencia dentro de las diversas formas de las asociaciones humanas. Formuló leyes generales que gobiernan el destino de las sociedades, y estableció reglas para la crítica de las fuentes históricas, con la finalidad de poder obtener una reconstrucción correcta del pasado (Compton, 1991: Artículo: History). No es extraño que Arnold Toynbee haya llamado a los *Prolegómenos* “La más grande obra de su clase creada hasta ahora por mente alguna” (Compton, 1991: Artículo: History). Para Ibn Jaldún, el hecho social encerraba un cúmulo de relaciones causales. Estas relaciones podían trazarse, y podía señalarse, además, la preeminencia determinante de unas causas sobre otras.

Basado en este análisis, él postuló las principales tesis de su pensamiento, las cuales aquí expondremos brevemente.

1. CARACTERÍSTICAS DEL CONOCIMIENTO HISTÓRICO SEGÚN JALDÚN

Para Ibn Jaldún, la historia se erige en ciencia porque posee un método y un objeto propio, y porque ella realiza un ordenamiento y razonamiento de las causas de los fenómenos. Él hace depender enfáticamente

este ordenamiento de la lógica, a la cual dedicó uno de los capítulos últimos de los *Prolegómenos*. Esta búsqueda de causas, y de un orden lógico de los hechos le llevan a incluir a la historia dentro de la filosofía:

...La ciencia histórica tiene sus caracteres intrínsecos: que son el examen y la verificación de los hechos, la investigación atenta de las causas que los han producido, el conocimiento profundo de la naturaleza de los acontecimientos y sus causas originantes. La historia, por lo tanto, forma una rama importante de la filosofía y merece ser contada en el número de sus ciencias (Jaldún, 1977: 93).

Por otro lado, aunque Ibn Jaldún admitía el valor del aporte filosófico griego al pensamiento, abrigaba pocas simpatías por la filosofía y los filósofos, especialmente los de su época. De hecho, algunas de las páginas más acerbas de los *Prolegómenos* son las de su crítica a la filosofía y a los filósofos, sobre quienes ironiza con acritud, cuando no denosta de ellos abiertamente. Los llama extraviados, ensoberbecidos, absurdos, y corrompidos, y se horroriza de lo que describe como disparates de ellos, por los cuales la filosofía adolece de “invalidez” (*Ibtal*), (Jaldún, 1993: 536).

Uno de los primeros puntos tratados por nuestro autor con referencia a la historia es el de sus métodos, especialmente con relación a como manejar la copiosísima información histórica. Él procede primero a ordenar en un conjunto coherente los datos de hechos acumulados, ubicándolos cronológicamente. Esto era más difícil entonces que ahora. Luego, más importante aún, es diferenciar los fenómenos constantes del proceso histórico, de aquellos que son variables. Esta diferenciación entre lo sustancial y lo accidental es muy parecida a la que hoy se realiza en las ciencias naturales, y constituye uno de los principales aportes de Ibn Jaldún. Para comprender su importancia, recordemos que para un historiador antiguo como Heródoto el propósito de la historia era fungir de recordatorio de las hazañas ilustres de los griegos. Otros historiadores antiguos también se interesaban por reseñar y comentar sólo lo extraordinario, lo inusual, y lo glorioso de los pueblos y los individuos. Ibn Jaldún, no desdén el hecho excepcional, pero busca y confía más en los hechos constantes de la historia.

Como intelectual formado en el pensamiento aristotélico, sigue algunas propuestas generales de la metafísica del estagirita en su señala-

miento de la distinción entre esencia y accidente, los cuales Jaldún aplica al proceso histórico, concentrando su atención sobre aquellos procesos que son parte esencial de la historia, no accidentales a ella. Por ejemplo, el hecho de la existencia de gobierno en una sociedad es algo esencial, pero la personalidad o características individuales de un gobernante son secundarias y accidentales.

Jaldún enfatiza también la exactitud y la objetividad, y continuamente exhorta a los estudiosos e investigadores de la historia a evitar “el espíritu de partido”, las exageraciones, y la parcialización hacia tal o cual causa o bando. Una vez que se ordenan y se clasifican los datos, se procede a establecer el hilo causal que les une para descubrir las leyes generales que gobiernan al hecho histórico. Esto permite que de un hecho ya conocido y pasado podamos inferir leyes para un hecho presente en el cual estamos inmersos. Así, siguiendo el proceso inductivo que quería aplicar Ibn Jaldún con relación al comportamiento histórico de estas sociedades arabo-bereberes del Magreb, se podían inferir conclusiones que nos ayudarían a conocer las demás sociedades. Este proceso inductivo puede considerarse uno de los aspectos más valiosos de su teoría, sobre todo en la actualidad. De su planteamiento puede concluirse que el hombre, en todas las latitudes y todos los tiempos, a pesar de sus variadas culturas y diferencias, siempre actúa bajo principios que pueden ser razonados y conocidos, siempre hay un *logos* en su actuación. Ya sea que se trate de una colectividad nómada o una urbana, ambas son civilizaciones humanas. Lo común predomina sobre la diferencia. Se asume como principio fundamental el de la igualdad entre los hombres y las sociedades en lo esencial, así como el hecho de que su modo de actuar puede conocerse y explicarse, y que pueden trazarse las proyecciones de su desarrollo, tanto para deducir su pasado como para inferir su porvenir.

Por eso, la historia de Ibn Jaldún se erige como netamente *universal* en su propósito, pues lo universal es “lo uno que hace a todos” (*unus versus alia*). Mi comprensión del “otro” y de los “otros” (*alter, alia*) puede ocurrir porque comparto su misma naturaleza. Hoy, que se denuncian destempladamente no ya los vicios de una perspectiva “eurocéntrica” u occidentocéntrica, sino a estas mismas perspectivas en sí como inhábiles para obtener un conocimiento de otras sociedades, y que se desdeña la misma facultad del conocer, y se la rechaza bajo revividos sofismas y planteamientos escépticos, Ibn Jaldún nos recuerda que toda nuestra existencia como seres sociales e históricos, presupone un conocer, y que

el *logos*, el orden que surge como elemento común de todas las civilizaciones es algo que todos los hombres comparten sustancialmente, siendo así las especificidades meros accidentes. Mientras el análisis sea racional, poco da que se realice en China o Inglaterra o Estados Unidos o Noráfrica. En principio nunca será un análisis o un conocimiento perfecto, pero tampoco es esto lo que se plantea, sino conocer el esquema operativo de las realidades humanas históricas que se investiga. Quizá dicho esquema yerre en los detalles, pero si es un esquema racional, puede ser ampliado y repotenciado, con tal que nos muestre cómo surgen, se desarrollan y decaen las civilizaciones.

2. LA HISTORIA Y LA NUEVA CIENCIA JALDÚNICA

Ibn Jaldún fundó sobre una perspectiva histórica su filosofía de la historia, o sea, su estudio de las causas últimas (pero inmanentes) y generales del acontecer histórico. Planteó una revisión del concepto de historia y afirmó el carácter de ésta como ciencia. Las obras de historia, tanto en la antigüedad como en el medioevo, mostraban que los historiadores y cronistas, aparte de su creatividad y maestría, eran muchas veces sólo unos redactores más o menos automáticos y eficientes de hechos sobresalientes que ocurrían en su entorno o en el pasado. En uno que otro se puede apreciar una interpretación de la historia que va más allá de los hechos (como en el caso de Polibio). Pero en general tales interpretaciones son tácitas o quedan entre líneas. Exceptuando quizás a San Agustín (y aún se discute si él era un filósofo o un teólogo de la historia) no aparece una exposición general y a la vez empírica, de una filosofía de la historia. Una razón de esta ausencia es que al elaborar la obra histórica muchos aspectos concernientes a la visión del autor y su cultura se consideraban como sobreentendidos. No se percibía que hubiera en esto de la interpretación de la historia un problema a resolver. Por eso Ibn Jaldún, declaraba a su vez no haber encontrado rastros del tipo de estudio que él quiso hacer en sus predecesores, y reclamaba con justo orgullo la originalidad de su “nueva ciencia”, originalidad que la posteridad le ha reconocido.

En Ibn Jaldún están pues, especificadas y expresadas dos ciencias. Una es la historia o ciencia histórica, y la otra es su *Nueva Ciencia*. En las relaciones entre ambas, Trabulse diferencia entre la “narración escueta de hechos” (a la cual llama historiografía), y la “interpretación filosófica de esos mismos hechos, objeto de la historia filosófica como la concebi-

ría Voltaire cuatro siglos más tarde” (Ibn Jaldún, 1977: 16). En nuestra opinión, esta “historiografía” a la cual se refiere Trabulse, sería la puramente narrativa (García, 1979: 188), ya que las historiografías pragmática y genética son afines a la *nueva ciencia* de Ibn Jaldún. Aún en el caso de considerar esta *nueva ciencia* como una filosofía de la historia, habría que hacer la importante salvedad de que es una filosofía que parte de lo empírico concreto, no de lo puramente especulativo. Esta ciencia nueva, identificada con la sociología por estudiosos actuales, también se la ha catalogado como una “antropología filosófica” (Ibn Jaldún, 1977: 17) y una “filosofía social” (Bouthoul, 1962: 31 ss y passim); de hecho, en varias obras se menciona la de Ibn Jaldún como una “filosofía de la historia”, y a él se le conceptúa como “filósofo” de la historia, o aún como filósofo a secas (Issawi, 1989: IX, 922; Marías, 1949: 450; Saab, 1967: III, 107ss; Hitti, 1983: VII, 692; Talbi, 1961: IV, 849; etc.). Por otro lado, hay varios autores también especialistas quienes le niegan su status como filósofo, o lo ponen seriamente en tela de juicio (Antaki, 1989: 278; Nasr, 1985: 312; Corbin, 1994: 264). A su vez, don José Ortega y Gasset, quien dedicó un interesante estudio a Ibn Jaldún la llamó *metahistoria*, “La cual sería a las historias concretas lo que es la fisiología a la clínica” (Ortega y Gasset, 1930: 676). Pero si observamos una definición de sociología, como la de Bierstedt (Bierstedt, 1963: 6), concordaremos en que Ibn Jaldún, además de historiador, desplegó un método y unos objetivos que prefiguran los de esta ciencia social contemporánea.

Para nuestro autor, pues, la historia como conocimiento basado materialmente en narraciones y crónicas sobre hechos pasados de la humanidad es el objeto de estudio de su *nueva ciencia*, la cual tiene a su cargo la interpretación esos hechos. En su *Historia Universal*, Ibn Jaldún no analiza las ramificaciones causales de los hechos que expone, sino que sólo los presenta. El trabajo de analizar y aplicar el método queda a discreción del lector. Para saber qué método aplicar están los *Prolegómenos*, que serían como unas instrucciones para leer la historia.

La diferencia básica que hace Ibn Jaldún entre su ciencia y la filosofía ya la señalábamos en un punto anterior: su ciencia se basa en datos observados, razonados y pasados por la lógica, más no en abstracciones puras, las cuales son (o eran) propias del pensamiento filosófico. Asimismo, Ibn Jaldún rechaza el tipo de especulación común a los filósofos. Prefigurando las razones de un futuro Isaac Newton, Ibn Jaldún también parece decirnos con relación a su ciencia que él no hace hipótesis, esto

es, que él no especula sino que razona a partir de hechos. Es, por lo tanto un empirista que deduce *ex post facto* las causas que investiga. Los hechos en su conjunto determinan el cariz del proceso histórico. La totalidad de los hechos abarca mucho más que sus partes individuales formativas. Estas partes en su devenir específico tienen que seguir “la marcha de los acontecimientos” de manera inexorable. Historiadores y políticos antes y después de él han sostenido que las “grandes figuras” de la historia (V.gr.: Federico El Grande, Atahualpa, Alejandro Magno, Tzu Hsi, Gengis Khan, etc.), determinaban los hechos de la historia. Ibn Jaldún plantea lo opuesto: individuos y pueblos son determinados en su modo de vivir por un cúmulo de hechos que ellos han producido y producen como expresión natural de su existencia. En esto Ibn Jaldún ha sido señalado como fatalista. Pero él no lo es más que los mismos hechos que estudió o le tocó vivir. En forma parecida a otros como Augusto Comte o Carlos Marx, para quienes la historia sigue un rumbo prescrito naturalmente, un “desarrollo necesario”, para él la libertad del hombre, sobre todo la individual, es muy reducida y pasa a segundo término (cuando no es de hecho abolida), aún en el caso de los “grandes hombres”. Este sometimiento inflexible del hombre a las leyes de una historia que él mismo hace “sin querer queriendo”, a unas leyes que le son dialécticamente necesarias para su evolución aunque le conduzcan a su destrucción, constituye uno de los temas esenciales del pensamiento jalduniano.

Más objetable parecería ser su logicismo cuasi aritmético al tratar las realidades humanas. Esa característica ya hizo decir a Ortega y Gasset, refiriéndose a los *Prolegómenos* que parecían un libro “escrito por un geómetra de la Hélade” (Ortega y Gasset, 1930: 675). Y podría decirse que Ibn Jaldún, parafraseando a ese otro gran semita, Benito Espinosa, trata de hacer una *Historia more geometrico demonstrata*. Trabulse destaca que el análisis de Ibn Jaldún “sigue a menudo la secuencia de una demostración matemática: Planteamiento de los datos, desarrollo demostración, conclusión y recapitulación” (Ibn Jaldún, 1977: 18). No es de extrañar que Ibn Jaldún, a fuer de investigador concienzudo, sacrifique a menudo su grata elocuencia y estilo por una sequedad exacta y una rigurosidad sencilla, virtudes propias de un laconismo académico.

La *Nueva Ciencia* de Ibn Jaldún busca pues, no sólo conocer los hechos y protagonistas que aparecen en la primera plana de los acontecimientos, sino los demás entes que en su interrelación subyacen, soportan, y nutren el hecho histórico. En el trozo de su obra donde comenta

esta nueva ciencia, la denomina “Ciencia procedente de la invención” (*‘ilm mustanbitu-n-nash’ati*, traducido a menudo como “ciencia nueva”), diferenciada de la historia, *taríj*, (Kaplanian, 1979: 9; Mas‘ud, 1977: 222; Elias, 1961: 332; Corriente, 1991: 9) ella es una “Ciencia independiente o autónoma”, (*‘ilm mustaqilu binafsihi*) y “nueva de elaboración” (*mustahdithu-s-suni’ati*). Ella, dice el autor, no tiene relación ni con la retórica (la cual describe como rama de la lógica) ni con la ciencia administrativa (*‘ilmu-s-siyasati-l-madína*, el vocablo *siyasa* hoy tiene la connotación de “político”, pero en la lengua clásica de esos tiempos significaba “administración”). Ibn Jaldún, además, enumera los entes que son objeto de estudio de esta nueva ciencia:

La vida salvaje, la atenuación de costumbres, el vínculo familiar y tribal, las divergencias de supremacía que los pueblos obtienen unos sobre otros y que conduce al nacimiento de imperios y dinastías, las distinciones de rangos, las ocupaciones a las que los hombres consagran sus trabajos y esfuerzos, tales como las profesiones lucrativas, los oficios que proporcionan el vivir, las ciencias y las artes, en fin todas las mutaciones que la naturaleza de las cosas puede operar en el carácter de la sociedad (Ibn Jaldún, 1977, 141)

Todos estos rasgos componen juntos las características de la civilización, la cual es el objeto de estudio de su nueva ciencia. Para él la civilización es “el estado social del hombre” (Ibn Jaldún, 1977: 141), y es un fenómeno natural, es decir, necesario. El término árabe *‘Umrán*¹ que él usó, se traduce generalmente como “Cultura” (Issawi, 1989: 222), o “civilización”, pero esta palabra quizá es menos amplia que lo que Ibn Jaldún quería designar. *‘Umrán* connota para este autor la idea de un orden y acuerdo existente entre una serie de individuos que forman una colectividad, con el fin de conservar y desarrollar la misma. Por eso, aunque Ibn Jaldún admite un orden urbano que es propio del hombre, lo cual es una idea afín a la occidental de “civilización” (cuyo nombre deriva de *civis*, ciudad), también admite la idea de una *civilización nómada*, cosa que ya difiere de la idea occidental.

Ibn Jaldún habla, pues, de dos tipos de *‘Umrán*, la urbana (“*‘Umrán hadari*) y la nómada o “beduina” (*‘Umrán bádawi*)², ambas componentes de la *‘Umrán bashari* o “Civilización humana”. Se trata de dos momentos o etapas distintas y consecutivas en la evolución de un pueblo. Para Ibn Jaldún, cuando estas sociedades chocan, prevalece casi siempre

la sociedad nómada, que cuenta con factores ventajosos para la conquista y la guerra. En cierto modo, ambas sociedades, la urbana y la nómada, coexisten y se complementan históricamente, pues está prescrito que la *'Umrán bádawi* eventualmente desemboque en una *'Umrán Hadari*. Pero este último estadio sólo puede desembocar en la disolución y extinción. En algunos casos raros y prácticamente individuales puede darse una regresión al estado nómada anterior, pero esto es ya de por sí extremadamente raro en el caso de grupos humanos constituidos que han pasado por la etapa urbana. Algunas colectividades, antes que cambiar su naturaleza, parecen inclinarse por su autodestrucción, que es un paso más lógico.

La *'Umrán hadari* es por excelencia destruida a manos de los nómadas. Ibn Jaldún es en esto inexorable, pues la evidencia empírica que él maneja le autoriza a afirmar sus conclusiones sobre el auge y la caída de las civilizaciones. Los fenómenos propios de la vida colectiva funcionan siguiendo un ritmo que es, en cierto modo, ciego. No puede ser guiado o detenido por un sólo hombre. De hecho, es demasiado inmenso y depende de demasiadas causas mediatas y disímiles como para ser controlado por una persona. Los individuos, los sucesos extraordinarios, son sólo accidentes o epifenómenos superficiales de otros fenómenos básicos y constantes que componen la estructura de la civilización en su marcha. Podemos bosquejar algunas características de ambas sociedades en el siguiente esquema:

<i>'Umrán bádawi</i>	<i>'Umrán hadari</i>
• Sencillez.	• Complejidad.
• Gran esfuerzo personal de cada uno de los componentes del grupo.	• Esfuerzo personal diferido. Énfasis en el trabajo de siervos, esclavos y empleados.
• Escasez de satisfacciones.	• Abundancia de satisfacciones.
• Rudeza de costumbres.	• Delicadeza de costumbres.
• Valores: hospitalidad, honor, palabra, generosidad, nobleza.	• Crisis de valores. Mezquindad y egoísmo, codicia y avaricia.
• No hay grandes diferencias sociales.	• Grandes diferencias sociales. Mentacidad.
• Poco o ningún cultivo de las ciencias y las artes.	• Cultivo, profundización y riqueza en ciencias y artes.

<i>'Umrán bádawi</i>	<i>'Umrán hadari</i>
<ul style="list-style-type: none">• Fortaleza de carácter en los habitantes.• Medios de vida: comercio, guerra y rapiña, caza y cría.	<ul style="list-style-type: none">• Debilidad física y moral de habitantes.• Medios de vida: comercio, aprovechamiento de la producción agrícola. Especulación, manufactura, artes, oficios, servicios y administración.

Ahora bien, hay un elemento clave en la civilización nómada, el cual Ibn Jaldún llama la *'Asabíyya*. Esta palabra es de difícil traducción. Ella deriva del verbo *'asaba*, que significa atar, ceñir, apretar, liar, rodear, vendar, vendar y envolver, y tiene sustantivos derivados como “nervio”, “nervioso”, y otros derivados de “nervio”. El sentido de esta palabra siempre está alrededor de la idea de facción, bando, liga, grupo, parentesco paterno o consanguíneo, fanatismo, partidismo, coligación agnaticia, coalición, y otros. La idea que subyace en todas las palabras es de sentimiento de unión dentro de un grupo, generalmente de origen familiar. No “familiar” en el sentido actual de familia nuclear, sino en el de una familia mucho más extensa, no sólo compuesta de consanguíneos, sino además de parientes “políticos” y por afinidad, protegidos, asociados, clientes, ahijados, padrinos, esclavos, sirvientes. E incluye, además, todas aquellas personas que buscan dos objetivos en la pertenencia a un grupo así: Un objetivo interno que es el de estar unidos a un grupo que les proporciona las relaciones propias y necesarias para su supervivencia, y otro objetivo externo que busca la supervivencia del grupo, su expansión y su poderío. El factor que aparece más consolidante de la fuerza de estas relaciones es la convivencia, y por eso es significativa y proverbial la mayor aptitud y lealtad de los miembros adoptados en un grupo, que la de aquellos que pertenecen a él por la sangre. Pero Ibn Jaldún, característicamente, reivindica y enfatiza el lazo sanguíneo como principal factor de unión entre los hombres. Este énfasis es muy típico de la mentalidad semítica de todos los tiempos.

La *'Asabíyya*, pues, sería mucho más fuerte y efectiva en la civilización nómada que en la urbana. Esto sucede porque en la primera, por tratarse de grupos reducidos y aislados de personas, no sólo están unidos por la fuerza de la convivencia, sino por los lazos basados en la necesaria cooperación mutua para la supervivencia. Aparte de esto, estos lazos

pueden y suelen estar fortalecidos por la afinidad y la consanguinidad, como ya se ha dicho.

La descripción de las sociedades nómadas por Ibn Jaldún prefigura la imagen del hombre en estado de naturaleza que siglos más tarde elaboraría Rousseau. Ambos entes poseen un espíritu de libertad que les hace rechazar la opresión de los déspotas y los vicios de las ciudades. Pero nunca debemos olvidar que esta libertad del nómada está contrapuesta en forma simultánea y dialéctica a la unción a su destino histórico, es decir, a unas leyes de un proceso fatal e indetenible. Lo que de manera individual o personal responde a unos rasgos de libertad debe ser encuadrado en las características propias de un grupo que le impulsan a alcanzar los fines a los que está dirigido.

El origen de la sociedad urbana no entraña tanto problema, pues tiene que derivar necesariamente de la nómada. Pero ¿de dónde sale ésta? A tal respecto nuestro autor pasa a examinar la influencia de la geografía en el desarrollo de la sociedad humana. Lo geográfico tira tras de sí el examen de los recursos de cada región, su aprovechamiento por parte del hombre, su producción, distribución y consumo; en suma, todo aquello que constituye el fenómeno económico concomitante y consustancial al desarrollo de toda vida humana. Para Ibn Jaldún es claro que hay zonas más privilegiadas que otras en sus posibilidades históricas. Pero esta posibilidad histórica viene dada y apoyada por una posibilidad geográfica en cuanto a los recursos, especialmente agua, pastos y terrenos, y comunicación. Todo ello hace posible, a su vez, la producción económica. Ibn Jaldún no es un determinista en el sentido de darle a lo geográfico la última palabra sobre el hombre. Él reconoce que el hombre puede vivir en zonas inhóspitas de la tierra, adaptándose a ellas, como lo es el desierto.

La historia, potenciada o dinamizada por la *'Asabíyya*, motor cohesivo de un grupo reducido, le hace obtener a éste todas aquellas cosas que le fortalecen como colectividad. Entre los logros obtenidos están la expansión de los dominios y la multiplicación de los miembros del grupo. Para lograr estas cosas es necesario que el grupo original incorpore y extienda su protección y solidaridad a otras personas, familias y grupos que entran a engrosarlo, ya por adhesión, ya por conquista. Se pasa entonces del sectarismo y exclusivismo del grupo original a lo que Trabulse denomina *voluntad colectiva de dominio* (Ibn Jaldún, 1977: 22). Esta "voluntad" se concreta en una práctica posibilitada y facilitada gracias a que el

grupo, aunque esté más grande de lo que fue en su inicio, sigue aún siendo un grupo reducido ante naciones mayores con las cuales empieza a enfrentarse. Pero ahora la búsqueda de predominio propenderá a localizarse principalmente en la esfera política. El grupo en ascenso, ya más grande y más poderoso, y aún solidario internamente, puede derribar a otros grupos que no poseen sus ventajas y que están divididos internamente. Es aquí donde se nota más la paradoja jalduniana, o la contradicción dialéctica que postula su pensamiento, pues los grupos que están en la cúspide del poder se debilitan en el esfuerzo de permanecer allí en tan difícil equilibrio. Los “débiles” son quienes tienen más oportunidad de triunfar. Pero triunfar significa empezar a destruirse. Surgir es empezar a desgastarse. Y a pesar de que para Ibn Jaldún es el hambre lo que motiva la guerra, ella también fortalece a los pueblos.

Algunas de las páginas más desconcertantes de Ibn Jaldún (al menos para alguien de este siglo XX) son aquellas en que elogia con elocuencia al hambre como ayuda purificadora, ascética, disciplinaria y estoica de los nómades. La guerra, para Ibn Jaldún, al decir de Miguel Cruz Hernández, es “tan natural en el orden social, como la alimentación en el fisiológico” (Cruz Hernández, 1963: 385).

Ibn Jaldún ve pues un incesante ciclo de hechos entre la civilización nómada y la sedentaria, hechos que se dan no sólo en el medio norafricano sino también en el oriente próximo, con los turcos y luego los mongoles en Siria e Irak, así como con los hunos, godos, y vándalos y el imperio romano en la antigüedad. Por eso enuncia como universales los principios y procesos que expone y la historia que quiere construir, pues cada sociedad, ya rural, ya nómada, está definida y construida según unos mismos principios constantes en cualquier parte del globo, principios sin los cuales no puede en primer lugar existir la sociedad humana como tal.

Pero la historia jalduniana no es cíclica, sino “en espiral”, y cada reinicio del proceso civilizatorio en un pueblo distinto del que le ha precedido significa un avance sobre los ciclos anteriores. Así pues, en el fatalismo de Ibn Jaldún está inserta la idea de progreso (Labica, 1968: 18ss), y una muestra de éste es la evidencia del mensaje profético, que fue primero dado a los hebreos, luego a los cristianos, y por último a los musulmanes, a través de sus respectivos profetas, mejorando y depurando la fe en cada nueva revelación.

Cada generación, pues, acumula experiencias y conocimientos, adelantos y técnicas, es decir, una tradición. Y, necesariamente, lo que se impone siempre es mejor y supera a aquello que suplanta. Los bárbaros que empezaron a incidir sobre Europa en los primeros siglos de la era cristiana podrían parecernos inferiores o peores que los romanos, pero si de verdad lo hubieran sido, no habrían podido vencer a estos. Y si los vencieron fue porque les aventajaban en algún o algunos aspectos suficientemente importantes y decisivos como para determinar la derrota de una civilización por otra. Por otro lado, es una certeza evidente que el tiempo es irreversible, y no hay vuelta atrás en la historia de un pueblo. A lo más, hay que saber reconocer el momento histórico y aprovecharlo si es favorable, puesto que no se repetirá nuevamente. La condición humana es de cambio e inestabilidad, y en vez de luchar contra esos elementos, debemos asumirlos y ver cómo sacar ventaja de ellos.

El cambio es, pues, lo constante aparente, y nuestro autor concuerda aquí con Heráclito. Este cambio siempre dará la ventaja a quienes se muestran superiores. Es importante entonces reconocer en qué fase del cambio se está ubicado y actuar en consecuencia. Esta postura, intelectualmente satisfactoria, es muy difícil de aceptar en la práctica, pues el hombre busca la estabilidad, aunque su naturaleza y la de aquello que le rodea sean cambiantes. Y esta ruptura intrínseca del hombre, entre lo que quiere ser y lo que es, aparece como uno de los factores característicos de la historia para Ibn Jaldún.

Muchos autores, como Trabulse (Ibn Jaldún, 1977: 25), Bouthoul (Bouthoul, 1962: 89ss) y Gautier Dalché (Gautier Dalché, 1962: 33ss), ante el fatalismo jalduniano, no vacilan en afirmar el pesimismo del autor. No un pesimismo basado en la inanidad de la historia, pues ésta, como ya se ha dicho, avanza progresivamente. Tampoco un pesimismo basado en la anarquía de un universo, pues muy al contrario, Ibn Jaldún cree en la lógica y necesidad de los hechos. No se podría entender el mundo si no fuera un lugar ordenado.

Desde luego, el hombre no puede entender todo el universo que le rodea, pero éste es un problema de él como sujeto cognoscente limitado, no del mundo como objeto. Él repite a menudo, quizás no por mero formulismo: “Dios es quien más sabe”, es decir, un ser ilimitado puede entender mucho mejor los cabos sueltos que un ser limitado como lo es el hombre.

El pesimismo de Ibn Jaldún, se enraizaría más bien en la existencia de esa cárcel del orden de los hechos y leyes de la historia. Sea que lo queramos o no, somos tuercas y pernos de un gigantesco engranaje indecible. Nada puede detener la marcha de la historia. Para Comte, Hegel y Marx, cada uno en su doctrina, esa afirmación era optimista y esperanzadora. Para Ibn Jaldún, a nuestro juicio, es mucho menos feliz que eso, y por ello su pensamiento cobra un matiz de pesimismo, pues al plantear un determinismo histórico pone sobre el tapete el problema de la libertad humana y el de la voluntad moral, las cuales quedan reducidas a una esfera muy pequeña.

El individuo tiene deberes de lealtad hacia su grupo entre los nómadas. Pero entre los sedentarios las lealtades se disparan hacia distintos grupos, y se reducen a la lealtad del individuo a un círculo reducido, o sólo hacia uno mismo. Solamente en el caso de los nómadas existe esa fortaleza de ánimo que da la cohesión. Pero ella también exige una reducción de la libertad individual.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Ibn Jaldún, al crear una *ciencia nueva* independiente a la vez de la teología y la filosofía, plantea la posibilidad de una separación metódica de las ciencias, sin obviar su interdependencia e interdisciplinariedad. Él delimitó campos entre su nueva ciencia y la teología, ambas ligadas por la razón, así como por su apoyo en bases documentales y empíricas. Pero la una opera con hechos naturales al colectivo humano, y la otra opera, además, con hechos sobrenaturales, y en esto sus objetos cobran distinción. Con relación a la filosofía, ésta trabaja con la especulación y el dato a priori que, expresado en un “deber ser”, trata de independizarse de las vulneradas circunstancias existenciales, mientras que la ciencia jaldúnica trabaja con datos empíricos y necesariamente a posteriori. Mientras que la filosofía griega se gloriaba de construir sus asertos utilizando el puro razonamiento como instrumento, sin “caer” en lo concreto, Ibn Jaldún se gloriaba de que su ciencia dimanara de lo concreto, del fenómeno histórico comprobable y cercano a todos por la experiencia del diario vivir. Si se ha querido ver en Ibn Jaldún un precursor de ideas y ciencias actuales, es porque él estaba planteando bases teóricas comunes con los conceptos que hoy tenemos de la ciencia moderna, especialmente de las ciencias sociales. Consideramos que esta clarividencia suya fue uno de sus logros más notables.

Notas

1. De la raíz ‘*amara* que significa “habitar” o “estar habitado”, “frecuentar” o “ser frecuentado”, y “residir”, “construir” y “edificar”.
2. Aunque no se trate precisamente de nómadas “beduinos” en muchos de los casos aludidos por Ibn Jaldún, como en el de los godos, vándalos, tuareg (lemtuna), turcos y mongoles, entre otros.

Bibliografía

- ANTAKI, I. 1989. **La Cultura de los Árabes**. Ed. Siglo Veintiuno, México (México).
- BIERSTEDT, A. 1963. **The Social Order, an Introduction to Sociology**. New York University & McGraw-Hill Book Company Inc. & Kogakusha Company Ltd. Tokyo (Japón), San Francisco (E.E.U.U.), Toronto (Canadá) y Londres (Reino Unido).
- BOUTHOU, G. 1962. **Ibn Jaldún, su filosofía social**. Ed. Colección de Estudios Sociales, Facultad de Economía UCV. Presentación de Albornoz, O., versión española de Latorre, V. Caracas (Venezuela).
- COMPTON LEARNING CO. 1991. **Compton’s Family Encyclopedia** (Multimedia).
- CORBIN, H. 1994. **Historia de la Filosofía Islámica**. Ed. Trotta. Madrid (España).
- CORRIENTE, F. 1991. **Diccionario Árabe-Español**. Ed. Herder. Barcelona (España).
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. 1963. **La Filosofía Árabe**. Editorial Revista de Occidente, Madrid (España).
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. 1988. “Bibliografía Comentada del Pensamiento Islámico para no arabistas”. **Anthropos** 86-87: 124. Ed. Anthropos-Prómat, Barcelona (España).
- ELIAS, E. 1961. **Elias Modern Dictionary. English-Arabic**. Ed. Elias A. Elias & Ed. E. Elias, Beirut (Líbano).
- GARCÍA APARISI, M. 1979. **Diccionario Rioduero de Historia Universal**. vol. I, Ed. Rioduero, Madrid (España).
- GAUTIER DALCHÉ, J. 1962. “Ibn Khaldoun et son temps”. **Actes du Colloque de Rabat, Mahrajan Ibn Khaldun**. Ed. Universidad Mohamed V de Rabat. Casablanca (Marruecos).
- HITTI, P. 1983. “Ibn Khaldun”. **The Encyclopedia Americana**. International Edition. Ed. Grolier. Danbury, Connecticut (E.E.U.U.).