

19  
24.

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNAM

Ibn Jaldún : Islam y filosofía de la historia

TESIS

que para obtener el título de:

Licenciado en filosofía

presenta

Arturo Ponce Guadian



México

1997

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## ÍNDICE

### **Introducción**

### **Capítulo I. El occidente y el oriente islámicos: una perspectiva histórica**

#### **Introducción**

#### **1. El occidente musulmán (Magreb)**

*Al-Andalus*

*El norte de África*

*La dinastía Hafsi*

*La dinastía 'Abd al-wādi*

*La dinastía Marīni*

#### **2. El oriente islámico**

*Egipto*

*Imperio Otomano*

#### **Conclusiones**

### **Capítulo II. Formación intelectual y política de Ibn Jaldún**

#### **Introducción**

#### **1. La formación islámica y filosófica**

#### **2. El ingreso en la turbulencia política**

#### **3. Saber y poder**

#### **Conclusiones**

## **Capítulo III. Pensamiento teológico-filosófico e historiografía en el Islam**

### **Introducción**

#### **1. La transmisión del pensamiento griego al Islam**

*El movimiento de traductores antes del surgimiento del Islam*

*El renacimiento intelectual en el Islam*

#### **2. El pensamiento teológico-filosófico en el Islam**

*Los orígenes del pensamiento filosófico en el mundo islámico*

*Los orígenes de la teología islámica*

*La escuela de los mu'atazilíes*

*La doctrina de la unidad divina*

*La teoría del libre albedrío*

*La escuela aš'ariyya*

*Los atributos divinos*

*El problema cosmológico*

*El problema de la libertad*

*El problema de la razón y la fe*

#### **3. La historiografía musulmana antes de Ibn Jaldún**

*Los antecedentes de la historiografía musulmana*

*La historiografía musulmana*

### **Conclusiones**

## **Capítulo IV. El pensamiento de Ibn Jaldún y su ciencia nueva**

### **Introducción**

#### **1. El pensamiento de Ibn Jaldún**

*La respuesta al problema de la relación entre la razón y la fe*

*Los límites de la razón*

*El alma humana*

*El fundamento epistemológico del conocer histórico*

## **2. La 'ciencia nueva': la filosofía de la historia**

*La problemática histórica en la Muqaddima*

*La crítica a la historiografía*

*Las fuentes de error en las obras historiográficas*

*El planteamiento de la 'ciencia nueva'*

*La 'ciencia nueva' y los principios para un estudio de la sociedad humana*

## **Conclusiones**

### **Conclusiones finales**

### **Bibliografía**

### **Glosario**

## Nota sobre la transcripción del alfabeto árabe

Para transcribir los nombres y las expresiones árabes hemos utilizado el sistema adoptado por las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, como ha continuación se presenta:

·, b, t, ṭ, ḡ, h, j, d, ḍ, r, z, s, š, š, ṣ, ḏ, ṫ, ṣ̣, ·, g, f, q, k, l, m, n, h, w, y

hamza (·) inicial no se transcribe

tâ' marbûta = a (en estado absoluto) y at (en estado constructo)

artículo: al (aun antes de letras solares) y l precedido de palabra terminada en vocal

Vocales cortas: a i u; vocales largas: â î û\*; *alif maqsûra*: â

El signo ^ sobre una vocal significa que ésta debe pronunciarse larga. Un punto debajo de una consonante (h, š, ḏ, ṫ, ṣ̣) significa que ésta suena enfática, es decir, oscura y fuerte: la (ḏâḏ) se articula en el paladar; la ḥ (hâ') suena áspera; la š (šâḏ) y la ṫ (ṫâ') son oscuras y sordas y la ṣ̣ (zâ') está entre la z y d. ḡ simboliza la africada sonora (ḡim), que corresponde a la j inglesa en 'John'. g (gayn) suena como la r 'francesa', articulada en la garganta, opuesta a la r (râ'), r 'española'. q (qâf) equivale a una k articulada en la garganta. La rayita debajo de una consonante (ḍ, ṭ) indica pronunciación interdental: ḍ (ḍâl) corresponde a la d interdental castellana en 'todo'; ṭ (ṫâ') a la z castellana. j (jâ') equivale a la j española y š (šim) corresponde a la ch francesa o sh inglesa. z (zay) se pronuncia como la z inglesa. · ('ayn) equivale a un sonido faríngeo.

---

\* La terminación del denominativo femenino se transcribe -iyya. Ante la necesidad de formar un plural español de un denominativo masculino referido a una dinastía árabe se ha adoptado la terminación *ies* sin modificar el resto de las palabras.

## INTRODUCCIÓN

Sin duda, Ibn Jaldūn (1332-1406) es uno de los pensadores árabes que ha suscitado un abundante número de estudios y análisis desde perspectivas muy diversas debido a la originalidad y riqueza de sus ideas.<sup>1</sup> El *Kitāb al 'Ibar* (mejor conocido como *Historia universal*),<sup>2</sup> obra cumbre de su pensamiento histórico y filosófico, fue conocido y comentado ampliamente en el mundo islámico desde el siglo XV. Los estudiosos musulmanes de esa época y de las posteriores consideraron al *Kitāb al 'Ibar* como una obra historiográfica de gran valía. En particular, la *Muqaddima* (Introducción del *Kitāb al-'Ibar*), les ofreció una serie de observaciones y reflexiones políticas sobre el origen y el desarrollo de los estados. Sin embargo, guiados por intereses

---

<sup>1</sup> La bibliografía relativa a Ibn Jaldūn es extensa, baste citar como ejemplo: Walther J. Fischel, "Selected Bibliography" en Ibn Khaldūn, *The Muqaddima. An Introduction to History*, trad. Franz Rosenthal, Nueva York, Pantheon Books, 1958, vol. 3, pp. 485-512; Elias Trabulse, "Apéndice III. Bibliografía" en Ibn Jaldūn, *Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah*, trad. Juan Feres, México, FCE, 1977, pp. 1129-1148. Para las obras en árabe, véase 'Abd al Ramhān Badawī, *Mu'alaḥafāt Ibn Jaldūn*, 1a. ed. El Cairo, 1962. 2a. ed. Túnez, 1979.

<sup>2</sup> Ibn Jaldūn dividió su texto en un prefacio, una introducción y tres libros. El prefacio, la introducción y el primer libro de esta obra se han editado en árabe y traducido de manera independiente con el título de *Muqaddima* (Introducción). William M. de Slane los tradujo con el título de *Prolégomènes historiques d'Ibn Khaldoun*, París, 1862-1868, 3 vols. Esta versión fue reimpresa con el título de *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, París, 1934, 3 vols. El libro tres también fue traducido por De Slane y publicado con el título de *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, Argel, 1852-1856, 4 vols. Para una nueva versión francesa y selección, véase, *Peuples et nations du monde. Extraits des 'Ibar*, trad. A. Cheddadi, París, Sindbad, 1986, 2 vol.

fragmentarios, no fueron capaces de ver la estructura del pensamiento de Ibn Jaldûn ni su visión global. De este modo, la explicación racional del desarrollo de la sociedad --planteada por Ibn Jaldûn mediante la concepción original de una 'ciencia nueva'-- no tuvo continuidad en el mundo musulmán. En Europa, el interés por Ibn Jaldûn empezó a manifestarse a finales del siglo XVII, pero fue hasta el siglo XIX cuando su obra alcanzó una difusión y una influencia realmente notables.<sup>3</sup>

Los eruditos orientalistas europeos pronto descubrieron en Ibn Jaldûn a un "precursor" de teorías modernas. Así, por ejemplo, Joseph von Hammer-Purgstal, en 1812, calificó a Ibn Jaldûn como el "Montesquieu de los árabes".<sup>4</sup> En esta misma tendencia, hacia 1835, el orientalista sueco Jakob Gräber De Hemsö lo comparó, por primera vez, con Maquiavelo.<sup>5</sup> Desde entonces, se han establecido comparaciones entre él y otros pensadores europeos: por su concepción de la historia, con Tucídides; por su 'ciencia nueva', con Vico; por su idea del progreso, con Condorcet; por sus teorías sociológicas se le consideró un predecesor de Comte y Durkheim, en fin, por

---

<sup>3</sup> Ahmed Abdselem, *Ibn Jaldûn y sus lectores*, México, FCE, 1987, p. 49.

<sup>4</sup> Joseph von Hammer-Purgstal, *Ueber Verfall des Islams nach den ersten dreihundert Jahren der Hidschrah*, Viena, 1812, p. 360.

<sup>5</sup> Jakob Gräber De Hemsö, "An Account of the Great Historical Work of the African Philosopher Ibn Khaldoun", *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, vol. III, 1835, 387-404 pp.



algunas de sus ideas se le ha considerado como uno de los primeros pensadores que dieron una explicación "materialista" (*māddī*) de la historia, y por esto se le ha comparado con Marx.<sup>6</sup>

En el curso de los siglos XIX y XX, el texto de Ibn Jaldūn ha sido leído e interpretado de acuerdo con las más variadas corrientes filosóficas e ideologías europeas --positivista, liberal, culturalista, nacionalista, materialismo dialéctico-- que han dado una visión particular de su pensamiento.

Entre los escritores árabes contemporáneos ha predominado también la tendencia de considerar a Ibn Jaldūn como el precursor de diversas ciencias humanas. En este sentido, las ideas de Ibn Jaldūn han sido analizadas, por ejemplo, para pretender mostrar que él, antes que Montesquieu, planteó la noción de ley a partir del estudio de los fenómenos sociales; que comprendió antes que Herbert Spencer la importancia de los factores biológicos y

---

<sup>6</sup> La lista es larga, pues Ibn Jaldūn ha sido proclamado precursor de muchos historiadores, filósofos y sociólogos occidentales, entre los que se incluyen Bodin, Herder, Hegel y Gobineau. Cf. Franz Rosenthal, "Ibn Khaldūn's Life" en Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, p. lxxvii. La interpretación marxista de Ibn Jaldūn se basa en la explicación que hizo acerca de la evolución de la sociedad, que lo acerca a Marx, no mediante causas externas sino por causas internas, especialmente por su estructura económica. Véase, Svetlana Batsieva, *Al-'umrān al-bašarī fī Muqaddimat Ibn Jaldūn (La sociedad humana en la Muqaddima de Ibn Jaldūn)*, trad. Ridwān Ibrahīm, Túnez, 1978, *apud.*, Ahmed Abdesselem, *op. cit.*, pp. 96-100. Para un estudio de las ideas económicas del historiador tunecino, véase Ibrahim M. Oweiss, "Ibn Khaldun, the Father of Economics" en George N. Atiyeh e Ibrahim M. Oweiss (comps), *Arab Civilization: Challenges and Responses*, Albany, Nueva York, State University Of New York, 1988, pp. 112-127.

conció antes que Augusto Comte una sociología, pues entendió antes que éste la dinámica social y la evolución de las sociedades.<sup>7</sup>

No obstante la vasta bibliografía existente sobre el historiador tunecino, son escasas las obras que abordan en conjunto su pensamiento a partir de su desarrollo histórico.

El propósito de esta tesis es realizar, con base en las investigaciones de arabistas y filósofos contemporáneos (Erwin Rosenthal, Muhsin Mahdi y Nassif Nassar, entre otros),<sup>8</sup> un análisis histórico y filosófico del pensamiento de Ibn Jaldún, considerándolo como una síntesis de dos grandes corrientes culturales: la griega y la islámica.

En el *Kitáb al-'Ibar* se encuentra expuesta casi la totalidad del pensamiento de Ibn Jaldún; de manera específica, el libro primero de esa gran obra contiene sus ideas innovadoras.<sup>9</sup> Por esto, nuestra tesis se basa tanto en el

---

<sup>7</sup> Cf. 'Abd al-'Aziz 'Izzat, "La evolución de la sociedad humana en Ibn Jaldún, a la luz de las investigaciones sociológicas modernas" en *A'mál Mihrayán Ibn Jaldún*, El Cairo, 1962, pp. 41-62, *apud*. A. Abdeselem, *op. cit.*, p. 119.

<sup>8</sup> Franz Rosenthal, arabista notable, además de haber realizado una excelente traducción inglesa de la *Muqaddima* ha hecho importantes contribuciones a la historiografía musulmana especialmente con su obra *A History of Muslim Historiography*, Leiden, E.J. Brill, 1968. Muhsin Mahdi ocupa un lugar destacado en los estudios jaldunianos con la publicación en 1957 de *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, en la que considera al pensamiento de Ibn Jaldún como una expresión de la filosofía griega clásica. Nassif Nassar, en *La pensée réaliste d'Ibn Khaldun* (Paris PUF, 1967), trató el pensamiento jalduniano en su conjunto, considerado éste como una síntesis histórica y filosófica.

<sup>9</sup> En general he recurrido al texto árabe de la *Muqaddima* (Beirut, Dār al-Qalam, 1981, 592 pp.), pero he utilizado la traducción de Franz Rosenthal --basada en varios manuscritos árabes-- en las ocasiones en que la edición árabe no incluye algunos pasajes.

análisis del libro primero del *Kitāb al-'Ibar* como en la *Autobiografía (Ta'rif)*<sup>10</sup> del historiador musulmán. Este texto no sólo representa un documento clave para descifrar aspectos importantes de la vida y la obra del pensador tunecino sino también para conocer la situación política del norte de África en el siglo XIV.

En el primer capítulo se presenta, desde una perspectiva histórica, la dinámica de retroceso y avance en el mundo islámico que llevó a grandes cambios en el siglo XIV. Este doble movimiento fue de crucial importancia para la concepción histórica de Ibn Jaldūn.

La caída, en 1269, del imperio almohade (*al-muwahhid*, confesor de la unidad de Dios) de Marruecos marcó el fin de los grandes imperios musulmanes en el África septentrional y la Península Ibérica. A partir de entonces, se desarrolló en esas regiones un proceso de descomposición política, social y

---

<sup>10</sup> El texto árabe completo fue editado por Muhammad Tāwīt al-Tanẓī con el título de *Ta'rif bi-Ibn Jaldūn wa rihlatihī garban wa sarqan (Biografía de Ibn Jaldūn y su(s) viaje(s) a Occidente y Oriente)*, El Cairo, 1951. La edición que utilizamos reproduce la de al-Tanẓī: Beirut, Dār al-Kitāb al-Lubnāni, 1979, 432 pp. Una versión francesa abreviada fue publicada por De Slane en 1844 en el *Journal Asiatique*, de París, en 1863, que incluyó casi completa en la traducción francesa de los *Prolégomènes*. En la reimpression de 1934 (*Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, vol. 1, pp. VI-LXXXIII), De Slane agregó algunas noticias de autores contemporáneos de Ibn Jaldūn para subsanar las deficiencias del manuscrito incompleto que había utilizado de la *Autobiografía*.

económica. Además, el inicio de la reconquista cristiana de al-Andalus<sup>11</sup> anunció el surgimiento de un nuevo poder y de un nuevo orden.

Entre 1344 y 1357 la dinastía maríni<sup>12</sup> de Fez (Marruecos) intentó infructuosamente conservar la unidad con al-Andalus y reorganizar el norte de África. Al fracasar este intento, el África septentrional entró en una grave crisis: una larga lucha por el poder político entre los tres sultanatos en los que se encontraba dividida: marínies de Fez, 'abd al-wādies<sup>13</sup> de Tremecén (Argelia occidental), y hafsies<sup>14</sup> de Túnez, Argelia oriental y Tripolitania (Libia occidental).

En contraste con la decadencia política, económica y cultural del occidente musulmán, el oriente islámico fue escenario no sólo del nacimiento del Imperio Otomano sino también de la prosperidad del Egipto de los

---

<sup>11</sup> Los conquistadores musulmanes llamaron a la Península Ibérica *al-Andalus*, nombre que se le aplicaba siempre en la medida en que estaba bajo la dominación islámica. El nombre es una corrupción de *Vandalicia*, derivado de los invasores vándalos. Andalucía es el nombre moderno aplicado a la región del sudeste de España en la que los reyes musulmanes mantuvieron su poder desde el siglo XIII hasta el siglo XV. Cf. Montgomery Watt, *Historia de la España islámica*, Madrid, Alianza, 1974, p. 23.

<sup>12</sup> Los Banū Marīn (1196-1399), pertenecientes a una tribu bereber del Sáhara, conquistaron Marraquech en 1269, capital de los almohades. Véase, Clifford E. Bosworth, *The Islamic Dynasties*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1967, p. 31.

<sup>13</sup> Yagmurāsīn bin Zayyān fundó en 1236 la dinastía independiente de los zayyānies (también conocidos como los Banū 'Abd al-Wād. Cf. Abdallah Laroui, *Historia del Magreb*, Madrid, MAPFRE, 1994, p. 196.

<sup>14</sup> Abū Zakariyā' Yahyā, gobernador almohade de Ifrikiya (Túnez, Argelia oriental y Tripolitania), proclamó su independencia en Túnez y fundó la dinastía de los hafsies en 1236. Véase C. E. Bosworth, *op. cit.*, p. 36.

mamelucos circacianos (1382-1517).<sup>15</sup> A pesar de la pérdida de la mayor parte de las posesiones en la Península Ibérica, los dominios del Islam alcanzaron una gran extensión en el siglo XIV.

Ibn Jaldún, lejos de ser un observador pasivo de los acontecimientos de su época, fue un destacado actor que participó en diferentes escenarios políticos y diplomáticos. Así, la *Muqaddima* es, en definitiva, un intento de explicar o dar razón del momento crítico que le tocó vivir.<sup>16</sup>

En el segundo capítulo se analiza la formación intelectual y política de Ibn Jaldún en el marco del legado cultural andalusí y magrebi, caracterizada por el entrelazamiento entre saber y poder.

‘Abd al-Rahmân ibn Muhammad ibn Jaldún perteneció a una de las familias tunecinas más notables, que emigraron a Túnez desde la Sevilla musulmana, antes de 1248, a consecuencia de la reconquista cristiana. Durante generaciones sus antepasados sobresalieron en la vida política y cultural de al-Andalus y el Magreb.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Los mamelucos (*mamlûk*, esclavo), originarios principalmente del Cáucaso, establecieron una poderosa dinastía militar en Egipto y Siria que duró doscientos setenta y siete años (1250-1517). *Ibíd.*, p. 65.

<sup>16</sup> M. Talb, “Ibn Khaldûn” en Bernard Lewis, *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1971, vol. 3, p. 830.

<sup>17</sup> La palabra árabe *Magrib* (español Magreb, occidente del mundo islámico) ha sido aplicada por los autores árabes a la parte de África que abarca la Tripolitania, Túnez,

En Túnez el joven Ibn Jaldún recibió la educación islámica tradicional. Con la guía de su propio padre y de maestros magrebíes y andalusíes aprendió la lectura del *Corán*, la gramática árabe y los rudimentos del derecho málikí.<sup>18</sup> Posteriormente, con la dirección de su maestro Muhammad Âbilí, afinó sus conocimientos tanto en las ciencias racionales de origen helénico --lógica, matemáticas, física y metafísica-- como en las ciencias positivas de procedencia musulmana --jurisprudencia, teología islámica, exégesis coránica y la ciencia de las tradiciones (*'ilm al-hadīṭ*, ).

Pocos años después de haber perdido a sus padres, a causa de la peste negra que azotó al occidente islámico, y cuando aún no cumplía los 20 años de edad, ingresó a la vida política en Túnez. A partir de entonces se vio involucrado en diferentes intrigas y acontecimientos políticos, ocupando altos cargos administrativos y ejerciendo la función de cadí (juez) y maestro. De modo que la formación intelectual --en su doble vertiente islámica y griega--

---

Argelia y Marruecos. Algunos geógrafos musulmanes incluyeron no sólo al África septentrional sino también a Sicilia y al-Andalus. En sentido restringido, *al-Magrib* se refiere a Marruecos. Cf. G. Yver. "al-Maghrīb", *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden-Paris, E. J. Brill, 1968, vol. 5, pp.1173-1174.

<sup>18</sup> Málik ibn Anas (m. 795) fundó en Medina (Arabia Saudita) la primera de las cuatro escuelas de derecho musulmán. La escuela málikí se basa ampliamente en los hadices, en la "costumbre" de la comunidad de Medina y en el consenso de los doctores de la ley (ulemas). Recurre, en asuntos de carácter social, al principio de utilidad general (*istislāh*) y al juicio u opinión personal (*ra'y*). La escuela se difundió por todo el norte de África. Véase especialmente, Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950.

así como la actividad política de Ibn Jaldún en el escenario musulmán determinaron en gran medida la creación de su obra monumental; su pensamiento es una síntesis de experiencia política y de reflexión filosófica.

El tercer capítulo está dedicado a los antecedentes teológico-filosóficos e historiográficos que crearon el rico ambiente intelectual para el surgimiento del pensamiento jalduniano.

Durante la dinastía 'abbâsî (749-1258), coincidieron las culturas persa, helenística e hindú, provocando un gran renacimiento científico. Los primeros califas 'abbâsîes alentaron y promovieron el desarrollo de las letras y las ciencias, mediante un importante movimiento de traductores integrado por cristianos sirios, caldeos y persas, cuyo núcleo más importante fue la Casa de la Sabiduría fundada en Bagdad por el califa al-Mâ'mûn en el año 830.

La Casa de la Sabiduría además de fungir como escuela de traductores fue un verdadero centro de investigaciones científicas; en ella se realizaron importantes descubrimientos en astronomía, geografía, matemáticas, álgebra y medicina. Debido a esta notable actividad, el mundo islámico pudo apropiarse de buena parte del legado científico griego. Así fue como las

obras de Hipócrates (460-377 a. C.), Euclides (323-283 a. C.), Arquímedes (287-212 a. C.), Dioscórides (s. I), Tolomeo (¿90-168) y Galeno (129-199), entre otros, fueron traducidas al árabe.<sup>19</sup>

El interés de los traductores se fijó, de manera particular, en la filosofía de los pensadores griegos. De este modo, fueron traducidos algunos fragmentos de los presocráticos, como Demócrito (s. V a. C.) y Empédocles (c. 494-434 a. C.); parte de los diálogos de Platón (428-348 a. C.); casi toda la obra de Aristóteles ((384-322 a. C.) y sus comentaristas Amonio Sacas (m. c. 242), Temistio (317-388), Alejandro de Afrodisia (s. II-III), Porfirio de Tiro (233-305) y Juan Filopón (490-566); los escritos de los neoplatónicos Proclo (412-485) y Plotino (205-270), así como los trabajos de algunos estoicos, neopitagóricos y gnósticos.<sup>20</sup>

Entre todos los filósofos griegos, Aristóteles fue reconocido por los filósofos musulmanes como el más grande, por esto se le llamó *al-mu'allim al-awwal* (*magister primus*). La filosofía aristotélica se reveló como un pensamiento de incuestionable valor y utilidad: su sistema lógico (*Órganon*) y su

---

<sup>19</sup> Sobre la transmisión de la ciencia griega al mundo árabe, véase Aldo Mieli, *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leiden, E. J. Brill, 1966.

<sup>20</sup> Cf. Abdurrahman Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, J. Vrin, 1968.



aportación científica. En efecto, la lógica aristotélica fue clave para el planteamiento filosófico y teológico en el mundo islámico.<sup>21</sup>

En el curso del siglo IX se acuñó la terminología técnica tanto de la filosofía como de la teología islámicas, de modo que desde entonces apareció el concepto de *falsafa* (filosofía), que designaba a la rama de las ciencias racionales opuesta en algunos aspectos, por su método y contenido, a las disciplinas religiosas del Islam. De aquí surgió el problema fundamental que enfrentaron filósofos y teólogos en el mundo musulmán: la conciliación entre religión y filosofía o entre razón y fe. Ibn Jaldûn, al igual que otros pensadores musulmanes, no fue ajeno a dicho problema; en su *Kitâb al-'Ibar* adopta una posición frente a dicha problemática.

Ibn Jaldûn no sólo estudió el pensamiento aristotélico y platónico sino también el de algunos filósofos musulmanes: al-Fârâbî (Alfarabi, m. 950), Ibn Sînâ (Avicena, 980-1037), al-Gazzâlî (Algazel o Algazali, 1058-1111), Ibn Bâÿÿa (Avempace, m. 1138), Ibn Tufayl (Abentofail, m. 1185) e Ibn Rušd (Averroes, 1126-1198).<sup>22</sup> En el marco de la tradición filosófica greco-árabe

---

<sup>21</sup> Acerca de la importancia del *Órganon* y la tradición aristotélica en el mundo islámico, véase Ibrahim Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe. Ses traductions, son étude et ses applications*, París, J. Vrin, 1969; Francis E. Peters, *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*. Nueva York, University Press, 1968.

<sup>22</sup> **Abû Nasr al-Fârâbî** nació en la región de Fârâb, Turquestán. Escribió varias obras de filosofía, metafísica, lógica, física, astronomía y música. Considerado como uno de los grandes comentaristas de Aristóteles y conocido en el mundo islámico como El Segundo

y partiendo de sus principios, Ibn Jaldûn estableció los fundamentos de su filosofía de la historia.

Los orígenes del pensamiento histórico en el mundo musulmán se remontan a la primera época del Islam. Consideraciones en torno a la naturaleza de la historia aparecen ya en textos coránicos y hadices (plural *ahādīt*, singular *hadīt*, dichos y acciones atribuidos a Mahoma). La investigación histórica en sus inicios apareció con los intentos de escribir la vida del Profeta, de sus compañeros y de los primeros exponentes del Islam. También se vinculó con la ciencia del hadiz, cuyo objetivo era verificar la cadena de transmisión de

---

Maestro, su *Tratado acerca de las opiniones de la gente de la Ciudad Ideal* es un texto fundamental de la filosofía política en el Islam. **Abû 'Alī ibn Sīnā** nació cerca de Bujara en Uzbekistán, fue médico y consejero de varios gobernantes; su *Canon de medicina* lo colocó como una autoridad médica tanto en el mundo islámico como en la Europa medieval y renacentista. Escribió diversas obras sobre filosofía, metafísica, lógica, gramática, astronomía, música, matemáticas y medicina. **Abû Hāmid al-Gāzālī** nació en la región de Jorasán, Irán, fue maestro y director de la Universidad Nizāmiya de Bagdad. Escribió obras teológicas en las que lanzó una fuerte crítica a la filosofía, en especial en su libro *Destrucción de los filósofos*; su gran obra *Revitalización de las ciencias religiosas* ha sido comparada con la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. **Abû Bakr ibn Bāyḡa** nació en Zaragoza, España y murió en Fez, Marruecos. Médico y filósofo, comentó varios tratados de Aristóteles (*Física, Metafísica, De la generación, Historia de los animales*). Casi toda su obra se ha perdido, sólo se conserva el libro que lo hizo famoso: *El régimen del solitario*, uno de los grandes textos de teoría política del pensamiento musulmán. **Abû Bakr ibn Tufayl** nació en Guadix, España. Médico, filósofo, matemático, astrónomo y político. Escribió obras astronómicas y médicas, que se han perdido. El único libro que se conserva es su célebre *Risāla Hayy ibn Yaqzān*, mejor conocido en Europa desde el siglo XVII como *El filósofo autodidacto*. **Abû l-Walīd ibn Ruṣd** nació en Córdoba, España, y murió en Marruecos. Médico, jurista y filósofo. Realizó una serie de comentarios a las obras de Aristóteles, que fueron las fuentes principales del aristotelismo medieval. Varias de sus obras fueron traducidas al hebreo y al latín; su influencia en Europa dio lugar al averroísmo latino. En su libro *Destrucción de la destrucción* hizo una extensa réplica a las críticas de Algazel a la filosofía.

los dichos proféticos. A consecuencia de esto se desarrolló el género biográfico con un método crítico para evaluar la autenticidad de los relatos. Los primeros frutos de esa incipiente investigación histórica fueron la recopilación de informes individuales (*ajbār*, singular *jabar*) y el registro de batallas y hechos de los primeros musulmanes.

En el siglo IX el califato 'abbásí tuvo su máximo esplendor y el Islam se extendió hacia Oriente y Occidente, de manera que los contactos comerciales con diferentes partes del mundo se fortalecieron. Asimismo, las artes, la ciencia y la cultura, en general, alcanzaron un inusitado desarrollo, al difundirse en el mundo islámico el legado cultural griego, la sabiduría de la India, la astronomía babilonia, la literatura persa así como las artes y las industrias chinas.

En ese período aparecieron las obras más representativas de la historiografía musulmana escritas por Ibn Qutayba (828-889), Balāduří (m. 891), Ya'qūbī (m. ca. 900) y Tabarī (839-923).<sup>23</sup> Pero fue en el siglo X cuando el desarrollo

---

<sup>23</sup> **Abū Muhammad ibn Qutayba**, de origen persa, nació en Iraq. Jurista, historiador y literato. Tomó parte en las pugnas teológicas de su época y defendió a la tradición musulmana. En su libro *'Uyūn al-ajbār (Fuentes de los informes)* reunió la poesía preislámica, las tradiciones y los relatos históricos. En el *Kitāb al-Ma'ārif (Libro de los conocimientos)*, una especie de historia universal, utilizó diversas fuentes: relatos bíblicos y coránicos, genealogías, biografías, crónicas y narraciones históricas. **Ahmad ibn Yahyā al-Balāduří** nació en Irán y fue consejero en la corte de los califas 'abbásies al-Mutawakkil y al-Musta'in; su *Kitāb futūh al-buldān (Libro de las conquistas de las naciones)* es una notable fuente de información sobre la expansión musulmana en los

historiográfico en el Islam obtuvo su mayor auge, cuyas obras más importantes se deben a filósofos, teólogos y científicos como Miskawayh (m. ca. 1030), Bîrûnî (m. 1048) y Mas'ûdî (m. 958).<sup>24</sup>

Evidentemente la obra histórica de Ibn Jaldûn se sitúa en esa tradición historiográfica musulmana; eslabón de una extensa cadena, sus planteamientos, algunos originales, se vinculan con los de sus predecesores. Si bien es cierto que el pensamiento histórico de Ibn Jaldûn pertenece a esa

---

primeros años de la hégira. **Ahmad ibn Wâdih al-Ya'qûbî** perteneció a la familia de los califas 'abbásies. Geógrafo e historiador, vivió en la corte de los gobernadores de Jorasán (Irán). En su *Kitâb al buldân (El libro de las naciones)*, obra geográfica, proporcionó una descripción detallada del Magreb. En su *Tâ'rij* no sólo presentó una historia de los 'abbásies sino una historia general abreviada que incluye a las naciones conocidas entonces por los musulmanes. **Abû Ya'far ibn Yârir al-Tabarî** nació en Amol, Irán. Profesor de jurisprudencia y comentarista del *Corán*; su obra *Tâ'rij al-rusûl wa l-muluk (Historia de los profetas y de los reyes)* es considerada como la más extensa cronología de la historia musulmana.

<sup>24</sup> **Ahmad ibn Miskawayh**, de familia mazdea, nació y murió en Irán. En su pensamiento destaca la formación histórica y filosófica así como su interés por el estudio de las costumbres, la moral y la cultura en general; su *Tahdîb al-ajlâq (La reforma de las costumbres)* da muestra de esto. En el ámbito histórico, el título mismo de su gran obra, *Tayârib al-umam (La experiencia de las naciones)* sugiere en sí mismo los alcances de su método y sus objetivos históricos. **Abû Rayhân al-Bîrûnî**, nacido en Jwârisim, Turquestán, fue una de las figuras más sobresalientes de la ciencia islámica; sus obras inestimables tanto en historia como en religión comparada, cronología, matemáticas, farmacopea, mineralogía y astronomía fueron valoradas en todo el mundo islámico. La *Cronología de los pueblos antiguos*, obra de juventud, y el célebre *Tâ'rij al-Hind (Historia de la India)* muestran la agudeza de su pensamiento. En el trasfondo de toda su obra se descubre una 'filosofía de la historia', que trató de apoyar con sus observaciones científicas y con las ideas cosmológicas de la India. **Abû l-Hasan 'Alî al-Mas'ûdî** nació en Bagdad, Iraq. Recopiló numerosas fuentes históricas y relatos sobre los romanos, persas, indios, judíos, cristianos y árabes preislámicos. El *Murûy al-qahab (Praderas de oro)* es una rica fuente de información cultural, religiosa e histórica de las regiones orientales que visitó; su perspectiva histórica y cultural ejerció una gran influencia en Ibn Jaldûn.

tradicón historiográfica, también es verdad que marca un cierto alejamiento de ella, por la crítica definitiva que hizo de sus métodos y sus fines.

Por último, en el cuarto capítulo se analiza el pensamiento teológico-filosófico de Ibn Jaldún en relación con la creación de la "ciencia nueva": la filosofía de la historia.

En el marco de la filosofía greco-árabe y de la historiografía musulmana, Ibn Jaldún formuló una síntesis que le hizo posible postular una 'ciencia nueva' de la interpretación histórica. Comprendió que más allá de los datos externos existe una estructura racional interna que permite su inteligibilidad. Ibn Jaldún distinguió dos niveles en la historia, un aspecto exterior y otro interior. En su aspecto exterior, la historia no es otra cosa que la narración de acontecimientos pasados, pero en su aspecto interior es una investigación acerca del origen y las causas del fenómeno histórico, es decir, un conocimiento profundo del cómo y del porqué de los hechos reales.

En el pensamiento de Ibn Jaldún la interpretación de la historia adquirió un significado más profundo, la concibió no sólo como un arte o un género literario, sino como una ciencia independiente: una 'ciencia nueva', con su

método, sus objetivos y sus fundamentos. A esta tarea, el sabio tunecino se dedicó especialmente en su *Muqaddima*.

Con Ibn Jaldûn la conciencia histórica alcanzó una honda dimensión sociopolítica. En su obra se integra la filosofía tradicional, en general, y la filosofía política, en particular, con un estudio “científico” de la historia y la sociedad. ¿Acaso historiador o filósofo de su época, en el mundo cristiano o musulmán, emprendió tarea semejante? Con Ibn Jaldûn el pensamiento islámico logró su máxima expresión, se considera que con él se cierra el auténtico ciclo creador de la filosofía greco-árabe.

Cuando se conoció el *Kitâb al-'Ibar* en Occidente, los eruditos europeos descubrieron que no sólo era una rica fuente de información histórica sino también una obra original, de importancia universal, “precursora” de teorías modernas.

La vigencia del pensamiento de Ibn Jaldûn persistirá en tanto se cuestione sobre el sentido de la historia, es decir, sobre la naturaleza del hombre en su dimensión histórica y política. Tema que trataremos en detalle en el curso de nuestro análisis.

## ÍNDICE

### I. EL OCCIDENTE Y EL ORIENTE ISLÁMICOS:

#### UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA

#### **Introducción**

#### **1. El occidente musulmán (Magreb)**

*Al-Andalus*

*El norte de África*

*La dinastía Hafsí*

*La dinastía 'Abd al-wādí*

*La dinastía Maríní*

#### **2. El oriente islámico**

*Egipto*

*Imperio Otomano*

#### **Conclusiones**

## EL OCCIDENTE Y EL ORIENTE ISLÁMICOS: UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA

### Introducción

La vida de Ibn Jaldûn (1332-1406) transcurrió en una época de grandes cambios en el mundo musulmán; el mismo fue testigo y actor en el desarrollo de los acontecimientos de al-Andalus, el norte de África y el oriente islámico en el siglo XIV y principios del XV. De hecho, Ibn Jaldûn padeció las consecuencias de haber nacido en una región que, a causa de una grave crisis, entró en plena descomposición.

En la Península Ibérica la presencia musulmana entró en un retroceso irreversible con la pérdida de la mayor parte de sus posesiones a consecuencia de los avances de la reconquista cristiana encabezada por Fernando III (1223-1248). Después de este período, al-Andalus se redujo al reino nazerí de Granada (1235-1492), último baluarte del Islam en la Península.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Muhammad ibn Yûsuf ibn Nasr (conocido como Ibn al-Ahmar) estableció en Jaén un pequeño reino musulmán y en 1235 conquistó Granada, la que convirtió en capital de su reino. Montgomery Watt, *Historia de la España islámica*, Madrid, Alianza, 1974, pp. 123-124.



Con la caída del Imperio Almohade (1269), que había realizado la unificación del Magreb, el occidente musulmán inició un proceso de desintegración política y quedó sumido en la decadencia económica y cultural. La región se fragmentó en tres reinos independientes que lucharon por imponer su supremacía: los marínies en Fez (Marruecos), los 'abd al-wâdies en Tremecén (Argelia occidental) y los hafsies en Túnez, (incluyendo Argelia oriental y Libia occidental).<sup>2</sup>

El oriente musulmán experimentó un proceso diferente al occidente islámico, en el que los dominios del Islam alcanzaron una mayor extensión durante el siglo XIV. Egipto alcanzó una prosperidad notable durante la dinastía de los mamelucos burýies circacianos (1382-1517).<sup>3</sup> Los mamelucos bahries de Egipto (1250- 1382) habían expulsado en 1260 a los mongoles de Palestina y de la Siria musulmana (Alepo, Damasco, Homs y Hama) y en 1291 a los cruzados de la Siria franca (la zona costera de Líbano, Trípoli, Tiro, Sidón y Beirut).<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Peter von Sivers, "África septentrional" en Gustave E. von Grunebaum, *El Islam*, Madrid, Siglo XXI, 1975, vol. 2, p. 354.

<sup>3</sup> La dinastía de los mamelucos es dividida, de manera artificial, en dos linajes de sultanes: los bahries, así llamados porque estában acantonados en la isla de al-Rawda en el río Nilo (*al-Bahr*), y los burýies, que derivan su nombre de la citadela (*al-bury*) en la que el sultán Qalâ'un tenía a su guardia. Clifford E. Bosworth, *The Islamic Dynasties*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1967, p. 61.

<sup>4</sup> Claude Cahen, *El Islam*, Madrid, Siglo XXI, 1975, p. 304, y René Grousset, *Las cruzadas*, Buenos Aires, EUDEBA, 1960, pp. 65,67.

El oriente musulmán fue el escenario del nacimiento del Imperio Otomano (1324) en lucha contra el Imperio Bizantino y los reinos de Europa oriental. Durante el siglo XIV, los otomanos ensancharon su territorio con una serie de conquistas en el Asia Menor y los Balcanes. La victoria de Tamerlán (Timûr Lenk, 1336-1405) sobre el sultán otomano Bâyezid, en 1402, frenó momentáneamente el proceso de consolidación y expansión de los otomanos.<sup>5</sup>

En la India, 'Alâ' al-Dîn Jalâyî (1296-1316) convirtió el sultanato de Delhi en un imperio, conquistando casi todos los reinos hindúes al sur y al occidente del subcontinente indio; tras su muerte el sultanato vivió un período de anarquía. La dinastía Tugluq (1320-1413) intentó mantener la unificación territorial del sultanato, pero fracasó al perder Bengala y el sur de la India en 1399. La invasión de Tamerlán (1398-1399) al norte de la India, con la consecuente destrucción de Delhi, fue un golpe mortal para la dinastía Tugluq. La India musulmana quedó sumida en una completa anarquía --la mayoría de las provincias se separaron fundando reinos locales-- y no volvió desde entonces a estar unificada ni a tener un poder central hasta el siglo XV.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Robert Mantran, *Histoire de la Turquie*, Paris, PUF, 1952, p. 41.

<sup>6</sup> Aziz Ahmad, "La India" en Gustave E. von Grunebaum, *op. cit.*, vol. 2, p. 197.

Desde Gujarat y el sur de la India, el Islam se propagó a Malasia y de allí al resto del sudeste asiático. En Asia Central las numerosas tribus convertidas al Islam fundaron y conquistaron varios reinos.<sup>7</sup>

La expansión geográfica del mundo islámico incorporó a pueblos muy diversos. Bajo la aparente unidad existían en realidad una diversidad y una desigualdad cultural que en diferentes épocas se manifestaron violentamente, provocando la desintegración y la destrucción interna.

Los turcos silýuquies,<sup>8</sup> los nómadas bereberes y los árabes hilálíes<sup>9</sup> así como los mongoles personificaron las fuerzas de la desintegración y la destrucción. Los grandes centros urbanos y comerciales fueron una y otra vez destruidos, interrumpiéndose así el desarrollo de la vida citadina.

---

<sup>7</sup> Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, Londres, Macmillan and Co., 1958, pp.297 ss. 537 ss; Carl Brockelman, *History of the Islamic Peoples*, Nueva York, Capricorn Books, 1960, pp. 107 ss, 163-255.

<sup>8</sup> Los silýuquies (1038-1186) pertenecían a la tribu turca de los Oguz, cuyo lugar de origen era las estepas del norte del Cáucaso. A finales del siglo X se convirtieron al Islam y sirvieron como guerreros en varios reinos del Asia Central. Tugril I, en 1038, se proclamó sultán en Nishapur y en 1055 tomó Bagdad, confirmando su título de sultán con el consentimiento 'abbási. Clifford E. Bosworth, *op., cit.*, pp. 116-117.

<sup>9</sup> Los Banū Hilāl, tribus árabes establecidas en el alto Egipto, fueron utilizados por los fatimíes como mercenarios en su invasión al norte África en 1051-1052. Robert Mantran, *L'expansion musulmane*, París, PUF, 1969, p. 213.

## 1. El occidente musulmán (Magreb).

### *Al-Andalus*

Desde el siglo VIII, el Magreb --que se extendía desde Trípoli (Libia) hasta al-Andalus-- constituyó una entidad original en el conjunto territorial del Islam. Poco después de la conquista musulmana del norte de África, esta región escapó a la autoridad del califato 'abbási (749-1258).<sup>10</sup> 'Abd al-Rahmân I, un omeya<sup>11</sup> escapado de la masacre que llevaron a cabo los 'abbásies y que puso fin a su dinastía, fundó en 756 el emirato independiente de al-Andalus. Así, por primera vez en el mundo islámico se creaba una entidad política que, sin reivindicar un dogma herético como base de su legitimidad, se organizaba de manera autónoma. Con 'Abd al-Rahmân II (822-852) el emirato se consolidó tomando como ejemplo la administración 'abbási: autoridad total del soberano y administración centralizada, burocrática y jerárquica.

El apogeo de la presencia musulmana en al-Andalus correspondió a la llegada de 'Abd al-Rahmân III (912-961) al trono, quien reafirmó su autoridad y su poder recuperando los territorios perdidos ante los cristianos y convirtió a al-

---

<sup>10</sup> La dinastía 'abbási fue instaurada por Abû l-'Abbâs al-Saffâh en 749, cuando derrotó al ejército omeya en Kufa (Iraq). Los vencedores trasladaron la capital del califato de Damasco a Bagdad. Véase, Clifford E. Bosworth, *op.*, *cit.*, pp. 7-8.

<sup>11</sup> El califato omeya (660-749), fundado por Mu'âwiya I del clan Omeya (Umayya o 'Abd al-Šams), sucumbió a la revolución 'abbási iniciada en Jorasán (Irán) y dirigida por conversos de origen persa. *Ibid.*, p. 6.

Andalus en el centro intelectual, científico y artístico más grande del occidente musulmán. Frente a las ambiciones fátimies,<sup>12</sup> que habían creado un califato en Ifrīqiya<sup>13</sup> (Túnez y la región oriental de Argelia), ‘Abd al-Rahmān III se proclamó califa y príncipe de los creyentes (*amīr al-mu‘minīn*), con esto adquirió no sólo la máxima autoridad política sino también adquirió la dignidad religiosa que lo legitimó como soberano del todo independiente.<sup>14</sup> Después de la muerte del califa al-Hakam II (976), la lucha por la sucesión califal introdujo la anarquía y la desintegración política en al-Andalus. El califato de Córdoba desapareció hacia 1031 y fue remplazado por un cierto número de pequeños reinos locales (llamados reinos de taifas, *mulūk al-tawā‘if*) dirigidos por bereberes en el sur, eslavos en el este y andalusíes en otras partes. Los principales reinos se centraron en las grandes ciudades: los hammūdies en Málaga y Algeciras (1010-1057), zīries en Granada (1012-1090), ŷahwaries en Córdoba ((1031-1069), tuŷibies y hūdies en Zaragoza, Lérica, Tudela, Calatayud, Denia y Tortosa (1019-1141), aftasies en Badajoz

---

<sup>12</sup> Los fátimies (909-1171), que decían descender de Fátima, hija de Mahoma y esposa del califa ‘Alī, se apoderaron primero de Ifrīqiya, luego invadieron Egipto, en donde fundaron El Cairo en 969, y más tarde se extendieron a Palestina, Siria y la Península Arábiga. *Ibid.*, p. 46-47.

<sup>13</sup> *Ifrīqiya* (África Menor), simple corrupción del nombre latino *Africa*, es el nombre que los árabes dieron a la parte oriental de la Berbería. Los musulmanes conquistaron Cártago en 698 y fundaron Túnez. Cf. M. T. Houtsma *et al.*, (comps.), *First Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, vol. 3, p. 453.

<sup>14</sup> Robert Mantran, *op. cit.*, p. 195-199.

(1022-1094), dū l-nūnīes en Toledo (1028-1085) y ‘abbādīes en Sevilla (1023-1091), quienes controlaron además el sureste de al-Andalus, incorporando a Córdoba.<sup>15</sup>

La desintegración de al-Andalus en reinos independientes representó para los príncipes cristianos una oportunidad para iniciar la reconquista. Así, hacia 1085 el reino taifa (*tā'ifa*) de Todedo se rindió ante Alfonso VI de León y Castilla. Esto constituyó un momento decisivo en la reconquista cristiana, pues Toledo nunca volvió a caer en poder de los musulmanes; con la convivencia de cristianos, judíos y musulmanes llegó a ser un gran centro intelectual, especialmente con su famosa escuela de traductores.

La caída de Toledo y el empeoramiento de la situación general hicieron que Mu‘atamid (1068-1091), gobernador de Sevilla, pidiera ayuda a Yūsuf ibn Tāšfīn, poderoso soberano del reino almorávide<sup>16</sup> del norte de África, cuyo dominio se extendía a Marruecos y a la parte oriental de la actual Argelia. No obstante que el ejército almorávide derrotó a Alfonso VI, la amenaza de reconquista continuó, de manera que los almorávides regresaron no sólo para

---

<sup>15</sup> Véase, Clifford E. Bosworth, *op. cit.*, pp 14-17.

<sup>16</sup> Los almorávides (*al-murābitūn*, habitantes de una rābida, morabitos, 1056-1147), pertenecientes a tribus bereberes del Sáhara, emprendieron en 1055 una exitosa campaña militar que los condujo, luego de fundar Marraquech en 1062, a la conquista de Marruecos y la parte oriental de la actual Argelia. Abdallah Laroui, *Historia del Magreb*, Madrid, MAPFRE, 1994, pp. 160-164.

vencer a los cristianos sino también a los pequeños reinos musulmanes. En 1091 conquistaron Córdoba y Sevilla, apoderándose de todo el sur de la Península y extendiéndose al norte hasta Zaragoza en 1110.<sup>17</sup>

La decadencia de la ocupación almorávide en la Península comenzó en 1118, con la conquista de Zaragoza por Alfonso I de Aragón (el Batallador) y con su campaña militar hacia el sur en 1133. A esto se sumó la oposición andalusí a los almorávides que culminó con las rebeliones de 1114 y 1145 que pusieron fin a la dominación almorávide en al-Andalus.<sup>18</sup>

Abû Ya'qûb Yûsuf, hijo del fundador del imperio almohade --que se extendía a Marruecos, Argelia, Túnez y Tipolitania (Libia)-- inició en 1171 una campaña para controlar la mayor parte de al-Andalus, pero murió durante ella; su hijo y sucesor reemprendió la tarea que dejó inconclusa su padre. En 1195, los almohades consiguieron una gran victoria sobre Alarcos (entre Córdoba y Toledo) y con este acontecimiento la dominación almohade en la Península pareció llegar a su cúspide.

Sin embargo, hacia 1212 los cristianos pasaron a la ofensiva y lograron asestar tal derrota a los almohades en Las Navas de Tolosa que su poder quedó prácticamente aniquilado, aunque logró sobrevivir hasta 1223, cuando

---

<sup>17</sup> Montgomery Watt, *op. cit.*, pp. 105-106, 111.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 112.

el califato almohade quedó acéfalo. Las luchas dinásticas y otros factores internos del califato favorecieron el avance de la reconquista cristiana (1223-1248) y la fragmentación del territorio musulmán.

El líder de la ofensiva cristiana fue Fernando III, quien durante una serie de campañas iniciadas en 1231 logró conquistar el centro mismo de al-Andalus. En 1236 Córdoba fue recuperada y Sevilla en 1248. Las campañas en el Este de la Península duraron veinte años; al final de este período la dominación musulmana había sido reducida a una mínima posesión: el reino nazarí de Granada.

Hacia 1231 Muhammad ibn Yūsuf ibn Nasr fundó un pequeño reino en Jaén, apoderándose luego de Granada (1235) y haciendo de ella su capital. Mediante la habilidad diplomática de las alianzas alternadas con cristianos y musulmanes norteafricanos consiguió permanecer en la Península durante dos siglos y medio.<sup>19</sup>

El reino de Granada se convirtió en el último enclave musulmán, acogiendo en su territorio a los refugiados musulmanes del resto de la Península. Las relaciones con los reinos cristianos fueron abundantes y complejas. El

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 119-120, 123-124.



período de mayor esplendor comenzó en 1344 y terminó en 1396, durante el cual se construyó la parte más hermosa de la Alhambra.

El reino musulmán de Granada alcanzó en general una gran prosperidad debido a la agricultura intensiva, los oficios urbanos y el comercio. Sin embargo, existían muchos problemas internos. A partir de la última década del siglo XIV fueron frecuentes las disputas de sucesión entre miembros de la familia gobernante que tenían diversos intereses.

El carácter islámico del reino fomentó el poder de los juristas (alfaquíes), quienes junto con los mercenarios africanos (magrebies) y algunos elementos urbanos propugnaban por la guerra contra los cristianos. Por lo contrario, la élite gobernante, los comerciantes y los campesinos se oponían a ella y deseaban mantener un estado de paz que beneficiaba a sus intereses.

El derrumbe del reino granadino fue provocado tanto por su propia debilidad interna como por el creciente poderío de los cristianos, que había aumentado en gran medida por la unión de Aragón y Castilla. Hacia 1485 se lanzó la ofensiva final de la reconquista cristiana, culminando en los primeros días de 1492.

### *El norte de África*

Unos años después de fundado el emirato independiente de al-Andalus, la secta de los jāriyīs<sup>20</sup> estableció su dominio sobre el Magreb central, desde Tiaret (Argelia) a Siyilmāsa (sur de Marruecos). También otro grupo disidente, formado por `alies,<sup>21</sup> se apoderó del norte de Marruecos, fundando ahí el reino idrīsī (789-926).<sup>22</sup> Por último, el califa `abbāsī Harūn al-Rašīd concedió en el año 800 a los gobernadores aglabies<sup>23</sup> de Ifrīqiya una autonomía que la hizo en realidad independiente. A partir de entonces el occidente musulmán quedó separado políticamente del dominio de Bagdad, aunque siguió manteniendo vínculos comerciales y culturales con el oriente islámico.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> Los jāriyīs (los salientes) deben su nombre al hecho de haberse salido del partido de los seguidores del califa `Alī (chiitas), en 657, durante la batalla de Siffin (en el medio Éufrates) en contra de la sublevación encabezada por Mu`āwiya. Para los jāriyīs la dirección de la comunidad sólo podía corresponder al hombre que Dios hubiera designado como el "mejor hombre", de manera que cualquier musulmán, sin importar raza o tribu, podía ser el líder de la comunidad. Claude Cahen, *op., cit.*, p. 47.

<sup>21</sup> Según los `alies (del partido, chiita, de `Alī) sólo los descendientes de la casa del califa `Alī son los líderes legítimos (temporales y espirituales) de la comunidad musulmana, por lo que rechazan la legitimidad de los tres primeros califas, Abū Bakr, `Umar y `Uṭmān. *Ibid.*, p. 49.

<sup>22</sup> Idrīs I, fundador de la dinastía, era descendiente de la casa del califa `Alī y, por esto, relacionado con la línea de los imanes šī'ies; construyó Fez, que se convirtió en la capital del reino. Los idrīsies fueron los primeros en introducir en el norte de África la doctrina šī'i. Clifford E. Bosworth, *op., cit.*, p. 20.

<sup>23</sup> Ibrahīm bin al-Aglab había recibido, en 799, la provincia de Ifrīqiya como una concesión del califa Hārūn al-Rašīd. Hacia 878, los aglabies (800-909) habían casi completado la conquista de Sicilia. *Ibid.*, p. 24.

<sup>24</sup> Robert Mantran, *op., cit.*, pp. 153-154.

África del Norte, ciertamente, ocupó un lugar preponderante en los intercambios comerciales del mundo mediterráneo y del Oriente Medio. Durante casi seis siglos el Magreb controló las rutas del oro procedentes del interior de África. Este fue uno de los elementos determinantes en el desarrollo económico de los diferentes reinos musulmanes que se beneficiaron del tráfico de oro.

Hacia finales del siglo IX, las caravanas unieron directamente al Magreb con Tombuctú (Mali), de donde partían dos rutas, una que pasando por Siyilmâsa y Fez (capital del reino idrisí, Marruecos) llegaba hasta al-Andalus, y otra que desembocaba en los dominios del reino aglabí. A lo largo de estos importantes ejes comerciales aparecieron ciudades, sobre todo en la costa norteafricana, algunas de las cuales se convirtieron en capitales de los tres principales reinos: Fez. (Marruecos), Tiaret (Argelia) y Kairuán (Túnez). Cada una de estas ciudades compitieron entre ellas con la finalidad de controlar y concentrar la mayor parte del tráfico de oro y del comercio mediterráneo.

Los reinos magrebíes, así surgidos, no tenían una delimitación geográfica definida. Básicamente, su centro de gravedad los constituyó una ciudad comercial que ejerció un control político sobre tribus bereberes de la

periferia. El corazón, el polo de atracción, de esos reinos fue, por tanto, una gran ciudad mercantil que era a la vez punto de llegada de las caravanas saharianas y centro de reunión de los mercaderes europeos, norteafricanos y asiáticos. Alrededor de este comercio se fortaleció la economía de los reinos magrebíes.

Ifriqiya, la región más arabizada e islamizada, era el reino más poderoso del Magreb. La agricultura floreció gracias a que importantes obras de irrigación fueron emprendidas o restablecidas y se fomentó, así mismo, la cría de ganado. El descubrimiento de nuevas minas de hierro, plomo, antimonio y cobre, así como las pesquerías de coral crearon cierto tipo de industrias cuyos productos eran exportados al Sudán occidental, Egipto y Europa. También se dio impulso a la industria textil mediante el establecimiento de talleres especiales que fabricaban papiro y tejidos de lujo. Pero sobre todo el oro, obtenido del meandro del Níger, fortaleció la economía ifriqí<sup>25</sup>

Los kitâma --una tribu bereber de la pequeña Cabília (Argelia) y nominalmente vasallos de los aglabíes, pero partidarios de los jâriyíes-- comandados por un fâtímí (chiíta) constituyeron una armada que derrotó a la dinastía ifriqí en el año 909, estableciendo el califato fâtímí. Los fâtímies

---

<sup>25</sup> Claude Cahen, *op., cit.*, p. 218.

conquistaron todo el norte de África, con lo cual tuvieron el control de las rutas caravaneras que transportaban al Mediterráneo los productos de las regiones al sur del Sáhara, especialmente el oro. Esto les permitió descartar toda amenaza proveniente de los omeyas de Córdoba. Entre tanto, Sicilia cayó también en sus dominios (827-1071), cuya conquista había emprendido la dinastía aglabi.

Los fátimíes permanecieron sesenta años recogiendo los frutos del desarrollo económico que los aglabies iniciaron en el Magreb y Sicilia. Pero el objetivo final de los fátimíes era eliminar al califato 'abbási de Bagdad, por lo que consideraron su establecimiento en Ifrîqiya sólo como un medio para obtener recursos financieros y reclutar una armada poderosa. Así, persiguiendo su objetivo, el año 969 se apoderaron de Egipto y fundaron El Cairo (*al-Qâhira*, la Victoriosa), nueva capital del califato fátimí. en donde gobernaron durante dos siglos (1171). Egipto, convertido en un Estado chiíta, suplantó en realidad a Bagdad, pues desde entonces el desarrollo económico, cultural y político del reino opacó a la capital 'abbási.

En teoría, los fátimíes mantuvieron su dominio sobre Ifrîqiya y el Magreb central, pero en realidad estas regiones fueron controladas por los bereberes

zîries (973-1152)<sup>26</sup> que pertenecían a un grupo de las tribus bereberes sedentarias de los sinhâya (cenhegi).<sup>27</sup> El territorio de los zîries pronto se dividió: en 1015 su parte occidental fue cedida a los Banû Hammâd, emparentados con ellos. Por tanto, los zîries gobernaron sólo la región que se extiende desde Constantina (este de Argelia) hasta Trípoli (Libia), en tanto que los hammâdîes dominaron todo el Magreb central, desde Tiaret hasta Aurés (occidente de Argelia). Aunque algunas veces lucharon entre ellos, las dos dinastías bereberes tuvieron que unirse para repeler los frecuentes ataques de las tribus bereberes nómadas de los zanâta (cenete).

El distanciamiento político entre los zîries y los fâtimîes tuvo tremendas consecuencias para todo el Magreb. Hacia el año 1041 los zîries proclamaron su adhesión al califato 'abbâsî. La respuesta fâtimî a este hecho fue la invasión de las tribus árabes hilâlîes (1051-1052), que devastaron las planicies del sur y el centro de Túnez, avanzando después hacia el resto del Magreb.

---

<sup>26</sup> Yûsuf Buluggîn bin Zirî, nombrado en 973 gobernador fâtimî de Ifrîqiya por su apoyo contra la revuelta jârîyî, matuvo en realidad una independencia en su territorio. Abdallah Laraoui, *op., cit.*, p. 142.143.

<sup>27</sup> El lugar de origen de los cenhegi eran las estepas del Sáhara, pero algunas de sus tribus se dirigieron al sur, a las cuencas del Senegal y del alto Níger, en donde surgió el movimiento de los almorávides. Montgomery Watt, *op., cit.*, p. 107-108.

En esa época los hammâdîes trasladaron su capital de Qal'â a Bujia (costa de Argelia), fundada sobre la costa norteafricana en 1067. Sin embargo, subsecuentes oleadas de beduinos árabes, como los Banû Sulaym, continuaron devastando Ifrîqiya y el Magreb central.<sup>28</sup>

Ibn Jaldûn consideró la acción depredadora de los invasores beduinos como una de las causas principales de la decadencia del norte de África en el siglo XIV: "Cuando los Banû Hilâl y los Banû Sulaym irrumpieron en Ifrîqiya y el Magreb, a principios de la quinta centuria de la hégira, sometieron estas regiones durante trescientos cincuenta años, apoderándose de ellas. En consecuencia, sus tierras se encuentran completamente desoladas. Antiguamente, toda la región que se extiende desde el Sudán hasta el Mediterráneo era próspera y habitada. Así lo atestiguan los vestigios de la civilización, como las ruinas de construcciones, poblados y ciudades."<sup>29</sup>

Otros factores, tanto internos como externos, contribuyeron al surgimiento de la crisis del siglo XIV en Ifrîqiya y el Magreb central. La expansión del surgiente imperio de los almorávides, pertenecientes a las tribus sinhâya, provocó una serie de trastornos en el tráfico de oro. Los almorávides

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 211-214; Claude Cahen, *op., cit.*, pp. 220-221.

<sup>29</sup> Ibn Jaldûn, *Muqaddima*, p. 150; véase también Ibn Jaldûn, *Peuples et nations du monde. Extraits des 'Ibar*, vol. 2. pp. 428-446.

derrotaron a los reinos de Ghana y conquistaron en 1055 la importante ciudad de Siyilmāsa, con lo cual las rutas del oro, que desembocaban en el Magreb central y en Ifriqiya, fueron desviadas hacia Marrakech, capital del imperio bereber fundada en 1062.<sup>30</sup> Desde esta ciudad, los almorávides se apoderaron del norte de Marruecos y el Magreb central, más tarde su dominio se extendió a todo al-Andalus (1090-1145).

Los almohades completaron territorialmente, a finales del siglo XII, la obra de los almorávides. A partir de 1147, año de la caída de Marrakech, los almohades se extendieron hacia el este de África mucho más allá de los límites alcanzados por sus antecesores. Bajo esta dinastía bereber, el Magreb alcanzó la primera gran unión política de su historia. Su dominio abarcó desde Marrakech hasta Trípoli (Libia). Posteriormente ejercieron su dominio sobre todo al-Andalus.

Sin embargo, el imperio almohade también sucumbió a causa de sus propias disensiones internas y de las presiones externas de la reconquista cristiana en al-Andalus. Al parecer, el imperio almohade fue ante todo un Estado guerrero que impuso además, mediante el celo religioso, una observancia rigorista de la ley islámica. Los hilálies y otros grupos nómadas volvieron a

---

<sup>30</sup> Yves Lacoste, *El nacimiento del Tercer Mundo; Ibn Jaldûn*, Barcelona, Peninsula, 1985, p. 118.



cumplir su función devastadora en el Magreb. Por otra parte, resurgieron las tendencias de la división y la discordia entre las tribus bereberes.

En la segunda mitad del siglo XIII el norte de África volvió a dividirse en las tres regiones que, con mayor o menor claridad, han renacido en el curso de su historia: Marruecos perteneció a los marínies (1269-1465), Argelia occidental a los 'abd al-wâdies o ziyânies (1235-1554), Argelia oriental, Túnez y Tripolitania a los hafsies (1229-1569).

Estas dinastías eran internamente débiles, pues las frecuentes pugnas entre parientes minó su frágil unidad. Pero también el intento de dominio de una sobre otra, más que la convivencia pacífica, marcó el vínculo entre ellas. Por esto, el poder efectivo de estas dinastías se concentró en las ciudades costeras, quedando el interior a merced de las incursiones de las tribus árabes y bereberes.

La administración siguió estando limitada, por tanto, a un territorio pacificado (*bilâd al-majzan*), en tanto que la mayor parte del reino, era gobernada por jefes tribales, que si bien reconocían nominalmente la autoridad de las dinastías, no permitían, sin embargo, la sumisión al gobierno central, sobre todo en los aspectos fiscal y jurisdiccional. La subsistencia de esta forma de administración, con fronteras poco delimitadas entre la administración central

y los grupos tribales descentralizados, caracterizó a la historia de África septentrional desde el siglo XII hasta principios del XX.

### *La dinastía Hafsi*

El gobernador almohade de Ifríqiya, el hafsi Abû Zakariyya' Yahyâ, se declaró independiente en 1229 y hacia 1235 extendió su reino hasta Argelia. Los hafsies tuvieron que hacer frente a la irrupción de los normandos en el Mediterráneo, quienes deseaban apoderarse de las ciudades costeras del norte de África. El retroceso de los musulmanes en Sicilia y la península Ibérica facilitó la tarea. Los angevinos y los aragoneses continuaron con la misma política y atacaron en más de una ocasión el litoral africano, donde impusieron tributos a los emires de Túnez, además de adueñarse de la isla de Djerba desde 1284 hasta 1335.

Los mercaderes europeos inundaron los zocos de Túnez y Trípoli, obteniendo privilegios y jugosas ganancias. Estos comerciantes franceses, españoles e italianos no dejaron de promover proyectos de conquista en África, en los que manifestaban su ambición: "... de poner en contacto las costas y las islas de aquel mundo medianero, la de asociar el trigo, los quesos y los barriles de atún de Sicilia al aceite de Djerba, a los cueros, a la cera y la lana de las

tierras del sur, al polvo de oro y a los esclavos negros traídos del Sahara. Garantizar, manteniendo firmemente esta unidad marítima, la vigilancia de las costas, la seguridad de las almadrabas y la tranquilidad necesaria para que pudieran bucear en los bancos de coral de la Berbería los pescadores de Trapani...”<sup>31</sup>

Durante el gobierno de los hafsíes, Túnez alcanzó una cierta prosperidad debido principalmente a que su puerto era uno de los más importantes de la costa norteafricana. Las migraciones sicilianas y andalusíes fortalecieron la cultura y el comercio. Sin embargo, la invasión del maríní Abû I-Hasan a Túnez en 1347 y los efectos devastadores de la gran peste (1348-1349) la dejaron casi totalmente en ruinas. Posteriormente, los hafsíes volvieron a consolidar su poder sobre Ifríqiya, fomentando la actividad corsaria como base de su precaria economía hasta la dominación otomana en 1534.

#### *La dinastía 'Abd al-wâdi*

Los 'abd al-wâdies de Argelia occidental y los marínies de Marruecos estaban emparentados, pero desde la época de los almohades se habían convertido en enemigos políticos. Tremecén, la capital de la dinastía 'Abd

---

<sup>31</sup> Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, FCE, 1981, vol. I, p. 151.

al-wādī, era la estación final de una de las principales rutas caravaneras que salían del Sudán occidental, por lo que su posición estratégica situada entre los reinos marínies y hafsíes la convertía en blanco de ataques y disputas.

Los ‘abd al-wādies además estuvieron sujetos a las incursiones de tribus árabes, debido a la proximidad de los montes Tell, en donde residían éstas. Tremecén cayó bajo poder de los marínies en 1337, sin embargo, después de la derrota del maríní Abû l-Hasan, pudo mantener su independencia hasta 1389, cayendo más tarde bajo la dominación de sus vecinos.

#### *La dinastía maríní*

Tras la conquista en 1269 de Marrakech, capital almohade, los marínies emprendieron una campaña militar en auxilio del pequeño reino nazirí de Granada, amenazado por el avance de la reconquista cristiana. El sultán maríní Abû Yûsuf Ya‘qûb derrotó en 1275 al ejército y, en 1279, a la flota de Castilla. No obstante, en 1291 Tarifa pasó a manos castellanas.

Hacia 1337 Alfonso XI reemprendió el proyecto de la reconquista, con él se dio comienzo a la última fase de la presencia musulmana en la Península Ibérica. El sultán maríní Abû l-Hasan, llamado por Granada, sufrió dos graves derrotas, una en 1340 frente a Tarifa, y otra en 1344 en Algeciras. A

partir de entonces hasta la caída de Granada en 1492, los musulmanes de la Península fueron abandonados a sus propias fuerzas.

Abû l-Hasan desistió de su empresa más allá del Mediterráneo y se concentró en la conquista del Magreb. Primero ocupó en 1337 Tremecén, la capital de los ‘abd al-wâdies, y diez años más tarde sometió a Túnez. Durante el siglo XIV, Fez se convirtió en el centro político y cultural de todo el Magreb. Pero las continuas expediciones de conquista de Abû l-Hasan y su hijo Abû ‘Inân terminaron por agotar las fuerzas del imperio marîni y ya desde el siglo XIV entró en un proceso de desintegración política.<sup>32</sup> Funcionarios y oficiales gobernaron las zonas pacificadas (*majzan*) y los ejércitos cristianos empezaron a incursionar en el litoral norteafricano.

## **2. El oriente islámico**

### *Egipto*

A pesar de la invasión mongola a Alepo y Damasco, Egipto se salvó de caer en sus manos, preservando así la continuidad de su dinastía y de su desarrollo económico y cultural. En 1250 los mamelucos habían tomado el poder en Egipto y lo consolidaron al expulsar de Siria, primero, a las tropas mongolas

---

<sup>32</sup> Peter von Sivers, op., cit., vol. 2, p. 151.

de Hulagu (1260), nieto de Gengis Kan, y, después, al ejército de los francos (1291). Siria fue reconquistada y desde entonces la frontera definitiva entre el “imperio mongol” y el sultanato mameluco se fijó sobre el cauce medio del Eufrates.<sup>33</sup> Sólo la invasión de Tamerlán traspasó esos límites por un breve lapso.

Bajo los mamelucos, Egipto fue quizá el reino más próspero y civilizado en el mundo islámico por cerca de tres siglos, a excepción de algunos períodos de invasiones y desórdenes internos. La soberanía de los mamelucos no sólo se extendió a Palestina y Siria sino también a la provincia del Hijâz con las ciudades sagradas de Meca y Medina. Además, controló el destino político de Yemen y protegió a los débiles y decadentes gobernantes de Bagdad.<sup>34</sup> La posición geográfica del sultanato y sus dominios lo convirtieron en uno de los centros más importantes del comercio internacional.

Desde mediados del siglo XII, los mamelucos ampliaron su autoridad en el valle del Alto Nilo, controlado hasta entonces por reinos cristianos. En 1316, el ejército mameluco conquistó el reino cristiano de Nubia. Asimismo, las tribus árabes del Alto Egipto lograron llegar a la zona de las sabanas que se extiende de este a oeste del continente africano, desde las orillas del río

---

<sup>33</sup> Claude Cahen, *El Islam*, vol. 1, pp. 294-295, 304.

<sup>34</sup> Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, pp.20-21.

Nilo hasta las costas del océano Atlántico. Debido a esto, Egipto y los principales centros comerciales de Oriente Medio entraron en contacto directo con los reinos africanos abastecedores de oro, sin la intermediación de los magrebíes. Así, de los yacimientos de Nubia y del Sudán occidental, el oro empezó a fluir a Egipto.

El desvío de las rutas de oro afectó profundamente la economía de los reinos norteafricanos y fue uno de los factores importantes de su decadencia.<sup>35</sup> La escasez de oro en el Magreb repercutió también fuertemente en los países europeos del Mediterráneo. Los mercaderes europeos, catalanes, marseleses, provenzales, ragusinos, sicilianos y genoveses llegaban a Trípoli, Túnez, Argel, Bona y Orán para cambiar sus productos por oro puro.

A consecuencia de que el Magreb dejó de cumplir la función de intermediario en la caravana del oro, los europeos intentaron llegar directamente, tanto por mar como por tierra, a las zonas auríferas del Alto Senegal, el Alto Níger y la costa de Guinea.<sup>36</sup>

Además de controlar las nuevas rutas del oro, Egipto tenía el monopolio del comercio con India, lo que fortaleció su papel como un gran imperio. La autoridad que ejerció sobre Yemen y el Hijáz le permitió tener tanto el

---

<sup>35</sup> Yves Lacoste, *op., cit.*, pp. 20-21.

<sup>36</sup> Fernand Braudel, *op., cit.*, vol. I, pp. 620-621.

dominio del comercio marítimo a través del Océano Índico, como la transportación terrestre, por medio de las caravanas a lo largo del desierto.

La posición estratégica de Egipto lo convirtió en el intermediario obligado de los puertos de Asia oriental y meridional con las principales ciudades europeas del Mediterráneo.<sup>37</sup> Otro factor importante, que contribuyó a la riqueza de Egipto en el siglo XIV, fue la posibilidad de disponer de grandes y buenas cosechas gracias al desarrollo agrícola en el valle del Nilo. El país era, a excepción de Alejandría, El Cairo y Suez, esencialmente rural y desde antaño su ciclo agrícola estuvo regido por las crecidas del Nilo. Egipto estuvo siempre sometido a un régimen centralizado, cuya base era la economía agrícola condicionada por el río. Esta característica se mantuvo, en general, durante los gobiernos musulmanes.<sup>38</sup>

Así, en tanto que la mayor parte del mundo islámico sufrió las consecuencias de las invasiones mongolas, el sultanato mameluco pudo resguardarse y continuar con su prosperidad. El Cairo llegó a ser, por tanto, el centro de la vida económica, intelectual y artística no sólo de Egipto sino de todo el mundo musulmán. Comparado con las condiciones caóticas que prevalecían

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, vol., 1, pp. 241-242; Claude Cahen, *op.*, *cit.*, pp. 305, 310.

<sup>38</sup> Claude Cahen, *op.*, *cit.*, pp. 247-248.



en el norte de África, la capital del sultanato fue vista como un verdadero paraíso por mercaderes, viajeros y peregrinos.

Cuando Ibn Jaldûn interrogó a uno de sus amigos magrebíes, que había regresado de hacer la peregrinación ritual a La Meca (*al-hâÿ*), acerca de cómo era El Cairo, le contestó: "El que no lo ha visto no conoce la gloria del Islam".<sup>39</sup> Los elogios que el mismo Ibn Jaldûn hizo de esa ciudad, cuando llegó a ella en 1383, estaban del todo justificados.

### *Imperio Otomano*

Llegada de Oriente, la tribu que dio origen a la dinastía otomana se estableció en Anatolia durante la primera mitad del siglo XIII. Los orígenes de la tribu en Anatolia no son del todo conocidos. Sin embargo, se sabe que Ertugrul, uno de los hijos de un jefe de la tribu, recibió en compensación por una campaña militar contra los bizantinos la región de Seuyut (norte de Anatolia), con la misión de defender esta zona fronteriza. A la muerte de Ertugrul, su hijo Osman ('Utmân, de donde se deriva el nombre de la dinastía otomana, 1291-1324) le sucedió y decidió extender sus dominios hacia el oeste, contra Bizancio.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Ibn Jaldûn, *Ta'rif*, p. 265.

<sup>40</sup> Robert Mantran, *Histoire de la Turquie*, Paris. PUF, 1952, pp. 33-34.

Cuando Osman tomó el mando de los otomanos, sus dominios estaban del todo comprendidos en la provincia bizantina de Bitinia (noroeste de Anatolia) y constaban sólo de tierras limitadas por Eskisehir y los valles de Nicea y Brusa. El naciente Imperio Otomano era entonces el más pequeño de los principados turcomanos que habían surgido de las ruinas de los imperios de Bizancio y de los seljúquies en la mayor parte de Anatolia.<sup>41</sup>

Hacia 1291, Osman se apoderó de Karadjahisar, Inegueul, Biedjik, Yarhisar, Kirmendjik, Kreupruhisar y Yenichehir. En esa época recibió el reconocimiento y la investidura del sultán selýuquí, lo que le permitió contar con guerreros de otras regiones de la Anatolia musulmana para apoyar la guerra santa (*ýihád*). A partir de 1317 Osman dejó el comando del ejército otomano a su hijo Orkhan (1324-1360), quien conquistó en 1326 Bursa, convertida en capital del principado otomano.<sup>42</sup>

Orkhan continuó la serie de conquistas comenzadas por su padre; se le ha considerado como el verdadero fundador del Estado otomano estableciendo una administración interna efectiva. Desde que ascendió al poder, Orkhan se

---

<sup>41</sup> Stanford J. Shaw, "El Imperio Otomano" en Gustave E. von Grunebaum, *op., cit.*, vol. 2, p. 15.

<sup>42</sup> Robert Mantran, *op., cit.*, p. 34.

lanzó hacia el oeste y el norte: Izmit (Nicomedia) cayó en 1326, Iznik (Nícea) en 1330, Karasi en 1345 y Djimenlik en 1356. En 1357, Suleyman, hijo de Orkhan, se apoderó de Gallípolis (Guelibolou), Ipsala, Bolayir, Konourhisar, Malkara y Tekirdagh (Rodosto).<sup>43</sup>

A la muerte de Suleyman en 1358 y de su padre Orkhan en 1360, el trono otomano cayó en manos de Murad I (1360-1389); el Estado otomano estaba ya fuertemente establecido. Los principales factores de su desarrollo fueron su posición geográfica, la indiferencia de los principados musulmanes vecinos, la facilidad de tránsito hacia Europa, su situación privilegiada con respecto a otros principados musulmanes, su liderazgo único y el papel del ejército y la organización administrativa interior, resultado de las organizaciones mongolas, seljuquíes y bizantinas.<sup>44</sup>

Murad I es considerado como el primer gran conquistador otomano en el continente europeo, pues aprovechó las diferentes rivalidades entre los reinos balcánicos, entre Constantinopla y Roma, y entre Venecia y Génova. Hacia 1362 se inició la campaña contra Andrinópolis; poco después casi toda la Tracia quedó en poder de los otomanos.

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 36-37.

Ante el avance de los turcos otomanos se formó la primera coalición europea integrada por el papa Urbano II, el rey de Hungría, los soberanos de Bosnia, de Servia y de Valaquia. La coalición europea fue derrotada en 1363 y con esto Murad I fortaleció su avance hacia el oeste. Murad I estableció su capital en Andrinópolis en 1361 y durante veinte años emprendió sus conquistas en la Europa balcánica: en 1371 tomó Serez, Arama y Kavala; 1385, Sofía; 1386, Salónica; en 1387 Nich. El ejército otomano derrotó en 1389 a los serbios, pero Murad I fue muerto en combate. Al mismo tiempo, el gran vizir Alí Pacha venció a los búlgaros en Nicópolis y así toda la Bulgaria pasó a poder de los otomanos (1394).<sup>45</sup>

A la muerte de Murad I, asesinado en la batalla de Kossovo (Yugoslavia), los otomanos estaban sólidamente establecidos en ambas partes del Mármara. En Europa, habían llegado al mar Egeo (Salónica), a las fronteras de Albania, a las montañas de los balcanes y a las proximidades de Constantinopla. En Asia, ocuparon casi toda la Anatolia occidental.

El resultado de las victorias de Murad I fue el reconocimiento de la soberanía otomana por la mayor parte de los estados sobrevivientes de la Europa sudoriental, empezando por el mismo Bizancio, que en 1372 aceptó su

---

<sup>45</sup> Stanford J. Shaw, *op. cit.*, pp. 22-23.

posición de vasallo, lo que inauguró la creación de un “imperio de vasallos” de los otomanos en Europa.<sup>46</sup>

Bâyazîd I Yildirim (el Rayo) llegó al trono en 1389 y emprendió la obra de su padre. En Europa, intervino en Constantinopla primero a favor de los monarcas bizantinos Andrónico Paleólogo y Manuel II Paleólogo, pero después, a causa de un desacuerdo con el basileus bizantino, emprendió el sitio de Constantinopla; completó la conquista de Servia y los ejércitos turcos hicieron incursiones en Valaquia, Hungría y Bosnia.

A causa de los avances de Bâyezîd I, el rey Segismundo de Hungría le declaró la guerra y organizó una cruzada contra él. Los cruzados fueron derrotados en Nicópolis (22 de septiembre de 1396), lo que tuvo como consecuencia la caída de Mitrovitza, la irrupción otomana en Styria y la penetración en Grecia, en donde Larissa, Patras, Atenas (1397) y el Peleponeso fueron conquistados.<sup>47</sup>

En 1381 el emir de Samarcanda, el temible Tamerlán, emprendió una serie de guerras devastadoras que llevaron el terror y la muerte desde Rusia central hasta el norte de la India, desde los confines de China hasta Siria y Asia Menor. Transoxiana, el norte de Irán y Bagdad sufrieron los embates de las

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>47</sup> Robert Mantran, *op. cit.*, pp. 39-40.

huestes mongolas. Al inicio del siglo XV, Tamerlán puso en peligro la estabilidad y la existencia del sultanato mameluco de Egipto y del Imperio Otomano.

Después de incendiar y saquear las ciudades de Alepo y Damasco, derrotando al ejército sirio-egipcio, Tamerlán marchó en 1402 sobre Anatolia y aniquiló el poderío de la armada otomana en la batalla de Ankara, capturando al mismo sultán Bâyezîd I, que murió en cautiverio ese mismo año.

Luego de aceptar la sumisión del sultán mameluco y del rey bizantino, Tamerlán volvió a Samarcanda con la idea de conquistar el gran Imperio Ming, pero en el camino murió en 1405.<sup>48</sup> La derrota otomana aplazó momentáneamente la caída de Constantinopla, pues los hijos de Bâyezîd I se disputaron entre ellos la sucesión. Una vez que Mehmet I (1403-1421) triunfó tuvo que reunificar la Anatolia, reorganizar el ejército y reestructurar la administración otomana.<sup>49</sup>

Durante el siglo XIV, los otomanos dirigieron su política expansionista a unificar la Anatolia, conquistar los Balcanes y destruir los restos del Imperio

---

<sup>48</sup> Harold Lamb, *Tamerlán*, México, Jason, 1953, pp. 102-109, 112-114, 132-136, 160-164, 172-181.

<sup>49</sup> Stanford J. Shaw, *op. cit.*, vol. 2, pp. 32-34.

Bizantino. Esto permitió a los mamelucos egipcios extender y mantener sus dominios en Palestina y Siria.

### **Conclusiones**

El mundo islámico en el que se desarrolló la vida de Ibn Jaldún experimentó en el siglo XIV cambios profundos, ocasionados por procesos políticos y económicos desencadenados en el siglo XIII.

En el occidente musulmán se inició un franco retroceso territorial con la reconquista cristiana de al-Andalus. En tanto que el norte de África sufrió la desintegración política que lo sumió en la decadencia económica y cultural.

La imagen del occidente musulmán a partir del siglo XIV es la de una decadencia general y una desintegración total. En este sentido, el interés de Ibn Jaldún al escribir su gran obra fue fundamentalmente comprender las causas y la naturaleza de las condiciones prevalecientes en esa época que motivaron la caída del norte de África.

En el oriente islámico la situación era diferente, pues el surgimiento de los mamelucos en Egipto y del Imperio Otomano en Anatolia crearon condiciones propicias para la prosperidad económica y el desarrollo cultural en esas regiones, no obstante que tuvieron que enfrentar la amenaza de las

huestes de Tamerlán. Los otomanos continuaron su expansión territorial en la Europa oriental, con lo que consolidaron el poder del Imperio que abarcaría tres continentes: Europa, Asia y África.

La reconquista cristiana de al-Andalus, el descubrimiento de nuevas rutas marítimas a Oriente y el término de la Guerra de los Cien Años (1337-1453) hicieron de Europa occidental un nuevo centro internacional del poder político y económico. El tráfico comercial dejó de centrarse en el Mediterráneo y se trasladó a los grandes océanos, el Atlántico y el Pacífico. Con el desarrollo de la metalurgia y de la industria textil, Europa se convirtió en el núcleo más importante de una primera revolución industrial. El símbolo de este resurgimiento europeo fue el Renacimiento, que amplió las perspectivas de un hombre nuevo lanzado a la conquista de un mundo abierto e infinito.



## ÍNDICE

### II. FORMACIÓN INTELECTUAL Y POLÍTICA DE IBN JALDÚN

#### **Introducción**

- 1. La formación islámica y filosófica**
- 2. El ingreso en la turbulencia política**
- 3. Saber y poder**

#### **Conclusiones**

## FORMACIÓN INTELECTUAL Y POLÍTICA DE IBN JALDÛN

**Introducción**

Gracias a que Ibn Jaldûn escribió su *Autobiografía (Ta'rif)* algunos aspectos de su personalidad así como de su formación intelectual y de su carrera política son conocidos. La vida del historiador tunecino puede dividirse en tres partes.

La primera abarca desde su niñez y adolescencia, periodo en el que adquirió sus primeros conocimientos, hasta los 20 años.

La segunda, incluye desde la continuación de sus estudios y el ingreso a la vida política hasta los 31 años.

La tercera, comprende desde su actividad como cadí, maestro y sabio hasta su muerte a los 74 años. Los dos primeros periodos transcurrieron en el occidente musulmán, el tercero en el Magreb y en Egipto.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Mohammed Talbi, "Ibn Khaldun", *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3, p. 825.

## 1. La formación islámica y filosófica

Abd al-Rahmân ibn Jaldûn nació en Túnez, al inicio de la luna nueva del mes de ramadân, en el año 723 de la hégira (27 de mayo de 1332).<sup>2</sup> La casa en la que nació era frecuentada por líderes políticos e intelectuales del norte de África, algunos de los cuales huyendo de sus lugares de origen a causa de sus actividades políticas encontraron refugio en la casa de su padre.<sup>3</sup>

Esa circunstancia, que favoreció su educación, se enriqueció también con el contacto personal que tuvo con los maestros andalusíes e ifriqíes más destacados que residían en la ciudad de Túnez. Además, tuvo la posibilidad de estudiar con algunos de los grandes sabios marroquíes que llegaron a Túnez con el gobernante maríní Abû l-Hasan en 1347.

El interés por la poesía árabe y el derecho islámico lo heredó de su padre, quien fue determinante en esa primera etapa de su formación intelectual. Estudió la lectura del *Corán*, la ciencia de las tradiciones (*hadices*) y los principios del derecho mâlikî con un maestro de origen andalusí llamado Muhammad bin Sa'd bin Burrâl. Asimismo, con el imán Šams al-Dîn

---

<sup>2</sup> Ibn Jaldûn, *Ta'rif*, p. 17.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 28-29, 38 y Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, p. 28.

Muhammad bin ʿYābir bin Sultān, de Guadix, estudió, de manera especial, la ciencia de las tradiciones.

Más tarde, continuó sus estudios avanzados en jurisprudencia (*fiqh*) con renombrados alfaquíes de esa época como Muhammad bin ʿAbd Allāh al-ʿYayyānī (de Jaén), Muhammad al-Qasir y, sobre todo, el afamado “cadí de la comunidad” Muhammad bin ʿAbd al-Salām. Todos estos maestros, con los que estudió derecho islámico en Túnez, murieron en una época de gran peste. Los años decisivos de la adolescencia de Ibn Jaldūn se desarrollaron en un periodo en extremo crítico en la historia de Túnez, pues los años entre 1347 y 1357 fueron particularmente conflictivos.

Durante la niñez y la juventud de Ibn Jaldūn, la débil estabilidad de la dinastía hafsi se hizo cada vez más precaria. Esta situación de inestabilidad política fue quizá una de las causas principales por las que el abuelo y el padre de Ibn Jaldūn abandonaron el escenario político y prefirieron la vida de retiro intelectual y religiosa.<sup>4</sup>

La invasión marini trajo a Túnez a un grupo de sabios (*ahl al-ʿilm*) que formaban parte de la corte de Abū l-Hasan.<sup>5</sup> Ibn Jaldūn se vinculó a ese grupo de sabios con la finalidad de completar y adquirir nuevos

---

<sup>4</sup> Franz Rosenthal, *op., cit.*, p. XXXIX.

<sup>5</sup> Ibn Jaldūn, *Taʿrīf*, p. 20.

conocimientos. Esos maestros y jeques fueron para el joven Ibn Jaldûn una constante fuente de inspiración en sus estudios e influyeron notablemente en su desarrollo intelectual. Entre esos sabios sobresalió, especialmente, el maestro de las ciencias racionales Muhammad bin Ibrâhîm al-Abilî, a quien Ibn Jaldûn consideró su principal maestro.

El célebre viajero Ibn Battûta encontró en Túnez al jeque e imán al-Abilî y lo calificó como “principio y fin de los ulemas”.<sup>6</sup> En efecto, Abilî era uno de los sabios más reconocidos de su época en el norte de África, pues dominaba tanto las ciencias racionales (*'ulûm al-'aqliyya*) como las ciencias transmitidas o positivas (*'ulûm al-naqliyya* o *wad'iyya*).

En la cultura islámica medieval, las ciencias racionales --conocidas también como naturales (*tabi'iyya*)-- estaban constituidas por las ciencias filosóficas, cuyo conocimiento dependía de la naturaleza propia del pensamiento humano. Las ciencias transmitidas o positivas, por lo contrario, tenían como fundamento las tradiciones comunicadas y establecidas por un legislador. Por lo cual, estas ciencias estaban prescritas por la ley islámica (*šari'a*).<sup>7</sup>

La educación básica de Ibn Jaldûn incluyó, en principio, el aprendizaje de los rudimentos de las ciencias positivas: la lectura del Corán, el estudio de las

---

<sup>6</sup> Ibn Battuta, *A través del Islam*, Madrid, Editora Nacional, 1981, p. 748.

<sup>7</sup> Ibn Jaldûn, *Muqaddima*, pp. 435, 481 y Muhsin Mahdi, *op., cit.*, pp. 73-74.

colecciones de hadices aprobadas por la escuela de jurisprudencia mālīkī (a la que perteneció el historiador tunecino), los fundamentos de la teología islámica (*'ilm al-kalām*), los fundamentos de la jurisprudencia (*usūl al-fiqh*), los principios del misticismo (*tasawwuf*) y la exégesis coránica (*tafsīr*). Así como el estudio de las ciencias ligadas al conocimiento de la lengua árabe, que precedían a las ciencias positivas: lexicología (*'ilm al-luġa*), gramática (*'ilm al-naḥī*), retórica (*'ilm al-bayān*) y, finalmente, literatura (*'ilm al-adab*).

Por otra parte, los estudios avanzados de Ibn Jaldūn incluyeron, además del perfeccionamiento de las ciencias positivas, las ciencias racionales o filosóficas: lógica (*'ilm al-mantiq*), física (*'ilm al-tabī'ī*), metafísica (*'ilm al-ilāhī*) y matemáticas (*ta'ālīm*).

No obstante que Ibn Jaldūn no informó acerca del lugar que ocupó la historia en su educación —quizá a causa de la posición indefinida que mantenía esta disciplina entre las ciencias de entonces— se sabe, sin embargo, que la historia formaba parte del programa de estudios de la educación elemental y superior islámica. La historia era cultivada, especialmente, por estudiantes como Ibn Jaldūn que intentaban ocupar cargos administrativos y seguir una

carrera política.<sup>8</sup> En este aspecto, el interés de Ibn Jaldûn por los asuntos prácticos del gobierno lo llevaron a estudiar también el arte de escribir correspondencia oficial de la corte así como aquellas materias de carácter administrativo.

Ibn Jaldûn fue iniciado en el estudio de las ciencias racionales por su maestro Abîlî, “empezando con las matemáticas, continuando con la lógica y las disciplinas que seguían después de la lógica: los fundamentos de la teología y de la jurisprudencia, y las ciencias filosóficas (*'ulûm al-hikma*)”.<sup>9</sup>

Bajo la dirección de Abîlî, la formación intelectual de Ibn Jaldûn se completó y adquirió también un giro definitivo. A partir de entonces, se creó en él un interés creciente por el ejercicio de la razón crítica y la reflexión. El encuentro de Ibn Jaldûn con el “maestro de las ciencias racionales” significó, en efecto, un cambio profundo en su formación.

Gracias a Abîlî, conoció parte de la tradición filosófica greco-árabe mediante la lectura de las principales obras de filósofos y médicos como Avicena (Ibn Sînâ, 980-1037) y Averroes (Ibn Rušd, 1126-1198), de teólogos como Fajr al-Dîn al-Râzî (1149-1209) y de filósofos chiítas como el astrónomo Nasîr al-Dîn al-Tûsî (1201-1274).

---

<sup>8</sup> Muhsin Mahdi, *op., cit.*, p. 28.

<sup>9</sup> Ibn Jaldûn, *Ta'rif*, pp. 23, 38 y Muhsin Mahdi, *op., cit.*, p. 35.

Durante este período, Ibn Jaldûn escribió algunas obras de las que sólo sobrevivió una, pues las demás se han perdido. Entre esos escritos de juventud habían un tratado de lógica, un libro de aritmética y varios resúmenes de las obras de Averroes.

El *Lubâb (Esencia)*, escrito por Ibn Jaldûn a los 19 años, es el texto que subsiste de esa época y es un resumen de la importante obra del teólogo Râzî titulada *Suma (Muhassal) de las doctrinas de los ulemas, filósofos y teólogos antiguos y modernos*.<sup>10</sup> El *Muhassal* es, ciertamente, una suma teológica-filosófica que condensa y expone toda una tradición cultural que intentaba establecer una conciliación entre la razón y la fe. Ibn Jaldûn señaló así las cualidades de esa obra: “Nosotros hemos encontrado que este libro contiene las doctrinas de todas las escuelas, y que reúne todos los métodos y todos los caminos”.<sup>11</sup>

El interés de Ibn Jaldûn, en ese período de su vida, por la obra de Râzî estaba plenamente justificado, pues éste gozaba en el occidente musulmán de entonces de un gran reconocimiento entre los ulemas de la escuela mâlikî. Esta escuela jurídica sufrió varios cambios debidos, básicamente, a la

---

<sup>10</sup> Maqqari, *Nafh al-Tib*, IV, 11, *apud.* Franz Rosenthal, *op., cit.*, p. XLIV.

<sup>11</sup> Prefacio del *Lubab*, *apud.*, Nassif Nassar, *El pensamiento realista de Ibn Jaldûn*, México, FCE, 1980, p.26.



influencia del pensamiento de Râzî, y de sus seguidores en el mundo islámico, que proponía un nuevo acercamiento entre el conocimiento racional filosófico y los estudios religiosos.

A causa de la influencia de las ideas de Râzî, la escuela mâlikî occidental permitió el uso del esfuerzo personal (*iyâhâd*), del razonamiento por analogía (*qiyâs*) y del consenso (*iyâmâ'*) para hacer frente a los nuevos problemas que planteó el advenimiento de cambios económicos, sociales y políticos en el mundo islámico. Esto motivó, naturalmente, que la escuela mâlikî mantuviera un interés en las condiciones sociales concretas y que recurriera, así, al principio de la utilidad común (*istislâh*) para atender los problemas relacionados con el bienestar de la comunidad y, en general, con las necesidades sociales. De esta manera, respecto a las relaciones entre la ley religiosa y los problemas sociales, la escuela mâlikî occidental siguió la tradición de Râzî en su actitud hacia las ciencias racionales.

El carácter de los primeros estudios religiosos y filosóficos de Ibn Jaldûn indican que tuvo que enfrentar uno de los problemas fundamentales del pensamiento islámico: la oposición entre el punto de vista de la ortodoxia religiosa y el de los filósofos musulmanes (*falâsifa*) respecto a cómo abordar el conocimiento del hombre y de la sociedad.

Para la ortodoxia religiosa, la verdad última acerca del hombre y la sociedad ha sido revelada en el *Corán* y ampliada por medio de la *sunna* (tradición del Profeta) y del consenso de la comunidad musulmana. La ley religiosa (*šari'ā*) debía mantener siempre la supremacía sobre la razón.

Para los filósofos, por lo contrario, la razón adquirió un papel preponderante, pues sostuvieron la supremacía de la investigación racional tanto en las ciencias teóricas como en las prácticas. Sin embargo, para Ibn Jaldūn el problema no se presentó, en su pensamiento maduro, como la coexistencia de la filosofía y la ley religiosa, sino como “el problema de la validez de la filosofía en tanto que resultado de la especulación racional”.<sup>12</sup>

Aun cuando Ibn Jaldūn escribió varios resúmenes de las obras de Averroes, al parecer no conoció los pequeños tratados originales en los que éste trató de conciliar la razón y la fe: *Fasl al-Maqāl* (*Tratado decisivo*) y *Manāhiy al-adilla* (*Métodos de las demostraciones*). Asimismo, tampoco parece haber conocido el pensamiento político de Averroes, pues ignoró en absoluto el comentario a la *República* de Platón.<sup>13</sup> Por lo tanto, probablemente los resúmenes que Ibn Jaldūn redactó en su juventud fueron sumarios o

---

<sup>12</sup> Nassif Nassar, *op., cit.*, p. 33.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 32-33 y Erwin J. Rosenthal, *El pensamiento político en el Islam Medieval*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, p.276 n54.

comentarios de Averroes al *Órganon*, la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles.<sup>14</sup>

Ibn Jaldūn, compartiendo una opinión generalizada, escribió: “Averroes fue uno de los sabios de al-Andalus que resumió los tratados de Aristóteles y los comentó sin ninguna oposición --a diferencia de Avicena”.<sup>15</sup> En este aspecto, Ibn Jaldūn tuvo un mayor aprecio por Avicena, pues éste había seguido una posición más independiente, puesto que en sus obras manifestó ciertas diferencias con Aristóteles acerca de varios problemas y expuso sus propios puntos de vista.<sup>16</sup>

Con seguridad, Ibn Jaldūn estudió en su juventud las principales obras filosóficas de Avicena, especialmente su *Kitāb al-ṣifā'* (*Libro de la curación*), así como el *Kitāb al-Nayā* (*Libro de la salvación*) y el *Kitāb al-iṣārāt* (*Libro de la directrices*)<sup>17</sup>

El *Kitāb al-ṣifā'* es la obra monumental de Avicena y en ella --Ibn Jaldūn comentó-- “se contiene la exposición detallada de las siete ciencias de la filosofía (*'ulūm al-falsafa*)”, esto es, la lógica (*mantiq*), la aritmética (*al-*

---

<sup>14</sup> Ibn Jaldūn, *Ta'rif*, p. 65 y Muhsin Mahdi, *op., cit.*, p35 n2.

<sup>15</sup> Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, p. 492.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 495.

<sup>17</sup> Ibn Jaldūn, *Ta'rif*, p. 65 y Muhsin Mahdi, *op., cit.*, p. 35 n2.

*artamatiqi*), la geometría (*al-handasa*), la astronomía (*al-hay'a*), la música (*al-musîqâ*), la física (*al-tabi'yyât*) y la metafísica (*al-ilâhiyyât*).<sup>18</sup>

Los otros dos textos de Avicena, *Nayâ* e *Išârât*, son resúmenes de esa gran suma de las ciencias filosóficas. El lugar ocupado por Avicena en la historia de la filosofía islámica es decisivo: "Todo el pensamiento musulmán hay que estructurarlo partiendo de él, pues si bien, por lo general, arranca de al-Fârâbî, la reelaboración y sistematización que realiza es tan importante que incluso la mayor parte de las tesis de al-Fârâbî fueron conocidas en la filosofía occidental como avicenianas".<sup>19</sup> Ciertamente, los filósofos musulmanes fueron ubicados en relación con él como críticos o continuadores de su pensamiento. Por ello se explica que Ibn Jaldûn lo llamara el jefe de los filósofos musulmanes.<sup>20</sup>

No obstante que buena parte de las obras de Platón y Aristóteles fueron traducidas al árabe, desde los siglos IX y X, Ibn Jaldûn al parecer no conoció directamente el pensamiento de los dos grandes filósofos griegos. El pensamiento platónico pudo haberlo conocido por medio de las obras de Fârâbî, en las que utilizó los principales escritos de madurez de Platón: el

---

<sup>18</sup> Ibn Jaldûn, *Muqaddima*, pp. 491.

<sup>19</sup> Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, vol. 1, p. 208.

<sup>20</sup> Ibn Jaldûn, *Muqaddima*, p. 519.

*Fedón, el Político, la República, el Timeo y la Carta VII.* Ibn Jaldún calificó a Platón como el más grande de los filósofos, en un pasaje de la *Muqaddima* fundamental para su crítica a la metafísica.<sup>21</sup>

En el caso de Aristóteles, Ibn Jaldún parece haber conocido su pensamiento lógico y metafísico sólo a través de los comentarios de Fârâbî, las exposiciones de Avicena y los compendios de Averroes. La importancia del pensamiento de Aristóteles en el mundo islámico fue tal que los filósofos musulmanes lo llamaron *al-mu'allim al-awwal* (el primer maestro).

Ibn Jaldún, por su parte, reconoció el lugar preponderante que Aristóteles ocupó en el mundo intelectual de Oriente y Occidente: “Entre los filósofos, [Aristóteles] era el de formación más sólida en las ciencias y el que gozó de mayor renombre., pues su fama se extendió en todo el mundo”.<sup>22</sup> Asimismo, destacó la importancia de Aristóteles en el campo filosófico, al considerarlo como “el imán de las doctrinas filosóficas que sintetizó sus cuestiones, reunió en un *corpus* su ciencia y estableció sus pruebas”.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 517.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 480.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 510.

## **2. El ingreso en la turbulencia política**

La ocupación marín de Túnez terminó en un fracaso total (1349) a causa del enfrentamiento del sultán Abû I-Hasan con las tribus árabes, a las que les había retirado sus antiguos privilegios.

Al problema político se sumaron los estragos originados por la peste negra y, poco más tarde, los efectos de una terrible hambruna. Durante estos acontecimientos, Ibn Jaldûn perdió a sus padres y a algunos de sus maestros. Por lo que su hermano mayor, Muhammad, se hizo cargo de la familia.

La retirada de los ulemas y cadíes marínes dejó un vacío intelectual en Túnez. Debido a todo esto, Ibn Jaldûn se enfrentó, por primera vez en su vida, ante una adversidad del todo desoladora. Comprendió que poco podía hacer en una Ifríqiya en completa desintegración política, por lo que a partir de entonces sus deseos fueron trasladarse a Fez, capital de los marínes y nuevo centro de poder político y cultural en el occidente musulmán.

En 1350, después de sangrientas luchas entre facciones rivales de Túnez, el hábil primer ministro Ibn Tafragîn tomó el control del gobierno e hizo proclamar califa al emir hafsí Abû Ishâq.

Preocupado por conciliarse con las familias de la aristocracia tunecina, Ibn Tafragîn, que además representaba los intereses de los jefes tribales, invitó a

Ibn Jaldûn para desempeñar el puesto de jefe de la *'alâma*. Las funciones de este cargo consistían en escribir las fórmulas de alabanza y de salutación en los decretos y documentos reales.<sup>24</sup> De esta manera, cuando todavía no cumplía los 20 años, a finales de 1350, Ibn Jaldûn ingresó a la vida política.

A pesar de que esas funciones no tenían mayor importancia en los asuntos políticos y administrativos, lo mantuvieron cerca de quienes tomaban las decisiones políticas. Sin embargo, ni su nombramiento ni los consejos de su hermano Muhammad lograron que permaneciera en Túnez.

De tal modo que, en cuanto tuvo la oportunidad, puso en práctica su deseado proyecto de dirigirse al Magreb: "Estaba del todo decidido --escribió-- a abandonar Túnez tan pronto encontrara la ocasión, pues era grande mi tristeza por estar separado de mis maestros e imposibilitado de continuar mis estudios".<sup>25</sup>

La invasión de Abî Zayd, emir de Constantina (Argelia), a Ifrîqiya en 1352 le brindó la oportunidad esperada y aprovechando la derrota de las tropas tunecinas decidió no regresar a Túnez y refugiarse temporalmente en Biskra (Argelia) con sus amigos de la familia Maznâ.

---

<sup>24</sup> Ibn Jaldûn, *Ta'rif*, p. 57.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 57-58.

A principios de 1353 se puso en camino rumbo a Tremecén, en donde la corte maríní se había instalado provisionalmente después de que el sultán Abû 'Inân --que había derrocado a su propio padre, el sultán Abû l-Hasan-- la reconquistó.

En el camino a Tremecén, Ibn Jaldûn encontró al primer ministro del sultán marroquí, a quien se unió en su misión de sofocar una rebelión contra el gobernador maríní de Bujía (Bejaia). Participó en la toma de esta ciudad y gozó de la estimación del primer ministro Ibn Abî 'Amr, comandante del ejército maríní, quien fue nombrado después gobernador de aquella ciudad costera.

Acompañó, más tarde, a la delegación de Bujía, presidida por Ibn Abî 'Amr, que fue a Tremecén a presentar su sumisión ante el sultán Abû 'Inân. Así, tuvo la primera oportunidad de ser presentado al sultán maríní, a quien Ibn Jaldûn le informó de la situación política de Ifriqiya, por lo que fue recompensado ampliamente según él mismo lo refirió: "Recibí inmensas gratificaciones, varios trajes suntuosos, hermosos caballos y la promesa de que recuperaría los privilegios que mi familia y yo habíamos disfrutado en nuestra ciudad natal".<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 59.



Ese primer recibimiento fue coronado, en 1354, con una invitación formal del sultán a Ibn Jaldún para formar parte de su círculo de estudios científicos en Fez. Poco después, el sultán Abû 'Inân lo nombró su secretario encargado de escribir las proclamas reales.<sup>27</sup> Sin duda, los servicios que Ibn Jaldún prestó en Bujía, sus informes al sultán, la posición de su familia y las recomendaciones de sus maestros marroquíes fueron factores determinantes para que el sultán lo llamara a su lado.

El puesto que se le asignó, similar al que Ibn Tafragin le concedió en Túnez, tampoco era en sí mismo muy importante, pero tuvo la virtud de mantenerlo en una posición privilegiada en Fez, pues pudo continuar sus estudios con sus antiguos maestros y estar en contacto con ministros y embajadores. Esto le permitió tener una relación cercana con la vida política del norte de África y de al-Andalus.

Sin embargo, el interés principal de Ibn Jaldún en esa época no era todavía la vida política, sino la adquisición del saber, pero la vida intelectual se le presentaba ligada al poder político: "Acepté ese puesto --explicó Ibn Jaldún-- sin mucho entusiasmo, porque no fue desempeñado por ningún miembro de mi familia ni de mis antepasados. De cualquier manera, me entregué yo

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 60.

mismo a la reflexión (*nazâr*) y a estudiar con los maestros magrebíes y andalusíes que, en cumplimiento de misiones políticas, residían temporalmente en Fez. Así fue como me beneficié en gran medida de sus enseñanzas".<sup>28</sup>

En Fez, Ibn Jaldûn completó su educación con algunos cadíes y ulemas que formaban el círculo íntimo del sultán Abû 'Inân. Entre los principales estaban Muhammad ibn al-Saffâr, doctor en ciencias coránicas, Abû 'Abd Allâh Muhammad al-Maqqarî, cadí de la comunidad o gran cadí y jefe de los ulemas, Muhammad al-'Alawî, sabio en las ciencias filosóficas y tradicionales así como gran conocedor de la teología y de la jurisprudencia, Muhammad ibn Yahyâ al-Buryî, secretario de Estado del sultán y cadí de los ejércitos, y Muhammad ibn 'Abd al-Razzâq, cadí y sabio jeque.<sup>29</sup>

Por otra parte, Ibn Jaldûn se había casado, posiblemente en Túnez, con la hija del cadí y ministro de guerra hafsî Muhammad ibn al-Hakîm, miembro de una familia de nobles y letrados.<sup>30</sup>

La permanencia de Ibn Jaldûn en la corte marroquí, entre los años 1354 y 1362, dio un giro definitivo a su vida; desde entonces estuvo involucrado en

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 61-68.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 82.

la turbulenta vida política del occidente musulmán. De manera que, contrariamente a sus primeros deseos, el periodo formativo de su educación concluyó durante su residencia en Fez.

En la capital de la dinastía marīnī, Ibn Jaldūn conoció al emir hafsi de Bujía, Abū ‘Abd Allah, retenido como cautivo por el sultán Abū ‘Inān, y a ‘Umar ibn ‘Abd Allāh, hijo del gobernador marīnī de Bujía. A través de estos dos personajes, que habían desempeñado un papel importante en los acontecimientos políticos del norte de África, Ibn Jaldūn fue iniciado en la actividad política.

Como era de esperarse, esa estrecha amistad con el emir Abū ‘Abd Allāh fue vista con recelo, al grado de Ibn Jaldūn fue acusado por miembros de la corte de preparar la evasión del emir, con la esperanza de que éste lo convirtiera en primer ministro. Aun cuando Ibn Jaldūn se defendió de tal acusación -- atribuyéndola a la intriga, la envidia y la maledicencia-- fue encarcelado junto con el emir hafsi en 1357 por orden del sultán Abū ‘Inān.<sup>31</sup>

Ese mismo año Abū ‘Inān emprendió la conquista de Ifriqiya, lo que puede explicar su actitud previsoramente respecto al emir hafsi y a Ibn Jaldūn, ambos ligados por tradición e intereses a los hafsi de Túnez. El emir Abū ‘Abd

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 69-70.

Alláh fue puesto en libertad al poco tiempo, pero Ibn Jaldún permaneció en prisión cerca de dos años y sólo fue liberado hasta la muerte de Abû 'Inân (1358), ocurrida después de haber regresado de su breve conquista.

El sultán, al igual que su padre, sufrió el fracaso al día siguiente de su victoria, abandonado por sus generales tuvo que regresar a Fez, en donde cayó enfermo y falleció. Con la muerte de Abû 'Inân, el poder maríní se desmoronó y el reino quedó sumergido en una anarquía total, de manera que las luchas entre facciones por obtener el trono se sucedieron.

Ibn Jaldún, siguiendo las circunstancias del momento, participó en el intrincado juego laberíntico del poder, en donde su habilidad y perspicacia fueron puestas a prueba. El visir al-Hasan ibn 'Umar además de dejarlo en libertad lo restituyó en su antiguo puesto ante el sultán sustituto, Mansûr ibn Sulaymân.

En ese río revuelto de intrigas cortesanas, Ibn Jaldún se convirtió en un personaje importante vinculado a los principales jefes marínies, a quienes convenció para derrocar al sultán en turno y proclamar a Abû Salim, hermano del fallecido sultán Abû 'Inân. El complot en el que Ibn Jaldún tomó parte activa tuvo éxito y Abû Salim accedió al trono de Marruecos en 1359. En pago a sus servicios, el nuevo sultán lo nombró su secretario privado.

Sin embargo, la buena fortuna de Ibn Jaldûn empezó a declinar a finales del reinado de Abû Sâlim, puesto que éste lo alejó de su cercanía y le encomendó hacerse cargo de la corte de justicia (*juttat al-mazâlim*).<sup>32</sup> Este fue el primer puesto judicial que desempeñó como cadí o juez.

Las esperanzas de Ibn Jaldûn de llegar a ser uno de los principales artífices de la política marîni terminaron en desilusión. Los puestos que le fueron otorgados eran muestra de gratitud por sus anteriores servicios, pero no tuvieron un papel decisivo en la política del reino.

Mientras tanto, una nueva conspiración se fraguó para derrocar a Abû Sâlim, encabezada por el amigo de Ibn Jaldûn, el visir ‘Umar ibn ‘Abd Allâh. Este visir se apoderó de la capital y reunió a civiles y militares en torno a él. Durante el curso de la revuelta, Abû Sâlim perdió la vida (1361).

Ibn Jaldûn había establecido un grupo selecto de amigos, durante la época del sultán Abû ‘Inân, entre los que destacaron el emir hafsi Abû ‘Abd Allâh y ‘Umar ibn ‘Abd Allâh. Los tres formaron un grupo de jóvenes entusiastas con un futuro político que parecía prometedor.

Cuando el visir ‘Umar ibn ‘Abd Allâh tomó el control de los asuntos del reino e impuso a un sultán titere, Ibn Jaldûn pensó que con su antiguo amigo

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 44-45, 72, 79.

alcanzaría el poder y el puesto que ambicionaba, pero no fue así. El visir lo ratificó en su anterior cargo, le concedió un aumento de *iqṭā'* (concesiones de terrenos del erario público) y de emolumentos, pero nada de lo que Ibn Jaldūn esperaba.

La ambición política y la imprudencia juvenil fueron causa del deterioro de su relación con el visir. Desilusionado y desesperado ante esa situación, Ibn Jaldūn pidió autorización para abandonar la corte marīnī y le fue otorgada temiendo que entrara al servicio del gobernante 'abd al-wādī de Tremecén, Abū Hammū, que había restablecido el poder de su dinastía. El visir le permitió, finalmente, elegir otro lugar del occidente musulmán, por lo que Ibn Jaldūn se decidió por al-Andalus. En 1362 partió rumbo a Granada, todavía en aquella época último baluarte musulmán en la Península Ibérica.<sup>33</sup>

### **3. Saber y poder**

Con la salida de Marruecos, Ibn Jaldūn inició una nueva etapa en su carrera política, pues sus expectativas en el norte de África parecían haberse agotado. Al-Andalus, por lo contrario, representó para él una nueva oportunidad de lograr el cumplimiento y la satisfacción de sus deseos y ambiciones.

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 83-84.

Por otra parte, al-Andalus ejerció siempre --a causa del esplendor de su cultura, de su refinamiento y de su prosperidad material-- una atracción especial sobre los musulmanes asiáticos y norteafricanos. Ante el reto de actuar en otras circunstancias, Ibn Jaldún se lanzó a una nueva aventura política con esperanzas renovadas y ya con una fama reconocida en el occidente musulmán.

En esa época, el polígrafo granadino Ibn al-Jatib (m 1374), amigo cercano de Ibn Jaldún, lo describió así: “Era de orígenes elevados...ambicionaba ascender a la cumbre del poder. Siempre ayudado por la buena suerte; competente en las disciplinas racionales y religiosas... tenía el sentido de la indagación exacta, poseía una gran memoria y una inteligencia segura... En suma, es una gloria del Magreb”.<sup>34</sup>

Cuando Ibn Jaldún llegó a Granada, a finales de diciembre de 1363, no era un desconocido para el monarca y los dirigentes del reino nazirí. Muhammad V (m. 1391) tenía una deuda importante que saldar con Ibn Jaldún, motivo por el cual éste decidió hacer valer su derecho ante la corte granadina.

Años antes, en 1359, Muhammad V fue expulsado de Granada, a consecuencia de una revuelta que llevó al trono a su hermano, y se dirigió a

---

<sup>34</sup> Maqqari, *Nafh al-Tib*, IV, p. 6, *apud.*, Nassif Nassar, *op., cit.*, p.31, n39.

Fez en auxilio para recobrar su reino. El sultán Abû Sâlim recibió favorablemente al monarca destronado, a su familia y a su visir, el historiador y poeta, Ibn al-Jatib.

La posición que ocupaba Ibn Jaldûn, en la administración marîni, le permitió apoyar la causa de Muhammad v y secundar las gestiones de su visir. Gracias a los buenos oficios de Ibn Jaldûn, el monarca granadino obtuvo una ayuda efectiva del sultán Abû Sâlim y del visir ‘Umar ibn ‘Abd Allâh.

Muhammad v, cuando partió para recobrar el poder, dejó a su familia al cuidado de Ibn Jaldûn, quien además había establecido una firme amistad con su visir Ibn al-Jatib.<sup>35</sup> El monarca destronado recuperó su trono con ayuda castellana y marîni en 1362. Por todos esos valiosos servicios, Ibn Jaldûn se hizo merecedor de un gran reconocimiento no sólo por parte de Muhammad v sino también de su visir, quien dirigía, en realidad, la administración del reino naziri.

Acerca de la recepción en la corte granadina, Ibn Jaldûn escribió: “El sultán me recibió de la manera más cordial, mostrando un gran reconocimiento por mis anteriores servicios... Desde ese momento me distinguió situándome entre

---

<sup>35</sup> Ibn Jaldûn, *Ta'rif*, p. 83.



las personalidades más destacadas de su círculo y me designó como su consejero...".<sup>36</sup>

En 1364 Ibn Jaldún fue enviado en misión diplomática ante Pedro el Cruel, rey de Castilla y León, para ratificar un tratado de paz entre el reino cristiano y el reino musulmán de Granada. En Sevilla fue presentado al rey cristiano, que lo acogió con los máximos honores.

Pedro el Cruel había sido informado previamente por su médico real, el judío Ibrâhîm ibn Zarzar, acerca de las actividades de Ibn Jaldún en el norte de África y de la posición de los Banû Jaldún en la Sevilla musulmana, pues el médico judío lo había conocido anteriormente en Fez durante el reinado de Abû 'Inân.

Impresionado favorablemente por la personalidad e inteligencia de Ibn Jaldún, Pedro el Cruel le ofreció que entrara a su servicio y que le restituiría los bienes de sus ancestros en Sevilla. Un personaje como Ibn Jaldún, que conocía la realidad política del occidente musulmán, hubiera sido de gran utilidad al monarca cristiano en su relación con los reinos del norte de África y, especialmente, con el de Granada. Cortésmente, Ibn Jaldún rechazó la

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 88.

propuesta y regresó a Granada satisfecho de haber cumplido con éxito su misión.<sup>37</sup>

Esa ocasión fue la primera y única vez que Ibn Jaldún tuvo contacto directo con la Europa cristiana; su misión diplomática le permitió tener un conocimiento de la situación real en la Península Ibérica y evaluarla.

El tratado de paz que negoció con el soberano cristiano no implicaba una relación de igualdad entre los dos reinos, sino entre un reino en plena expansión, a pesar de problemas internos, y un reino ya en completo retraimiento y temeroso de perder su posición.

De regreso a Granada, Ibn Jaldún se entrevistó con Muhammad V, quien le concedió en agradecimiento, entre otras cosas, la villa de Elvira. Ante esta situación, Ibn Jaldún pensó establecerse en la corte granadina y enviar por su mujer e hijos, que habían permanecido en Constantina (Argelia).<sup>38</sup>

Como consejero del rey de Granada, Ibn Jaldún pasó largas horas con él discutiendo problemas de filosofía, historia y política, convirtiéndose el monarca en su discípulo. Quizá tenía el propósito de hacer de Muhammad V un rey-sabio que gobernara su reino con prudencia y justicia, evitando por medio de la sabiduría caer en los excesos de la tiranía que conduce a la

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp.88-89.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 89.

destrucción de un Estado. Con tal proyecto, Ibn Jaldûn intentó posiblemente dar vida a la tesis platónica del rey-filósofo, que reunía en el mismo sujeto el poder político y la filosofía.<sup>39</sup>

Mediante la ayuda de sus primeros escritos, Ibn Jaldûn emprendió la instrucción del joven monarca. Esos escritos incluían resúmenes de filosofía, matemáticas, fundamentos de religión y jurisprudencia así como de lógica. Al parecer, Ibn Jaldûn había redactado un tratado de lógica destinado precisamente a un sultán.

Según Averroes, la enseñanza de la lógica era una materia indispensable para la educación de los futuros gobernantes, pues ella debía comenzar no con las matemáticas --como lo había establecido Platón-- sino con la lógica, que Aristóteles desarrolló.<sup>40</sup>

El visir Ibn al-Jafîb, que ejercía la máxima autoridad en la administración del reino nazirî, no vio con buenos ojos la influencia que había logrado Ibn Jaldûn sobre Muhammad v, de manera que el visir se tornó hostil hacia Ibn Jaldûn, considerándolo un rival peligroso.

---

<sup>39</sup> Platón, *La República*, México, UNAM, 1971, p. 191 (473d). Según Averroes, los "nombres de filósofo, rey y legislador son sinónimos", véase Averroes, *Exposición de la <<República de Platón>>*, Madrid, Tecnos, 1987. p.72.

<sup>40</sup> Averroes, *op., cit.*, p.97 y Muhsin Mahdi, *op., cit.*, p. 42 n4 y n5.

Ibn al-Jatib se había educado y había desarrollado su carrera política en Granada, su ciudad natal, por lo que tenía un conocimiento profundo de la situación del reino y del carácter de sus gobernantes. Además, había estudiado las ciencias filosóficas y el arte de la política con los sabios más destacados del reino granadino. De manera que Ibn al-Jatib consideraba a Ibn Jaldún como un advenedizo y pretencioso, si bien no dejó de reconocer sus dotes intelectuales.<sup>41</sup>

Ante el ensombrecimiento de las relaciones con el visir, Ibn Jaldún optó por abandonar, pero de manera honorable, la corte andalusí. Los acontecimientos posteriores en la Península Ibérica mostraron que las decisiones tomadas por Ibn Jaldún fueron acertadas.

Pedro el Cruel, después de sangrientas luchas entre los reinos cristianos, murió asesinado por su propio hermano en 1369. En tanto, Muhammad V, enemistado ya con su visir Ibn al-Jatib, lo acusó de traición y herejía. El visir tuvo que refugiarse en Fez, donde fue asesinado en 1374. Ibn Jaldún trató en vano de salvarle la vida.

A partir de entonces, es posible que el historiador tunecino cuestionara la relación entre el saber y el poder político. En la *Muqaddima*, el punto de

---

<sup>41</sup> Ibn Jaldún, *Ta'rif*, p. 96 y Muhsin Mahdi, *op., cit.*, p. 43.

vista de Ibn Jaldûn respecto a este problema parece reflejar su propia experiencia concreta en ambos dominios, al tiempo que revela una cierta influencia aristotélica.

En el capítulo que trata de la incapacidad de los sabios para entender el arte de la política y sus métodos,<sup>42</sup> Ibn Jaldûn hizo una crítica severa a los filósofos que mediante generalizaciones y basados en un conocimiento deductivo y analógico querían comprender las circunstancias particulares de los hechos y acontecimientos políticos. “Los filósofos --escribió Ibn Jaldûn-- tienen el hábito de aplicar su intelecto a especulaciones elevadas, profundizar en busca de ideas que ofrecen los objetos sensibles mediante la abstracción, a fin de reducirlas a universales comunes para obtener, así, un juicio aplicable a todos. Luego aplican los universales a las cosas externas y por medio de la deducción comprenden las cosas comparándolas con sus semejantes”.

En consecuencia, debido a que los “filósofos tienen la costumbre de generalizar sus juicios y fundar sus opiniones en las analogías que existen entre las cosas, cuando se ocupan de asuntos políticos aplican sus ideas con el mismo molde que sirve a sus especulaciones y las ordenan dentro de la

---

<sup>42</sup> Ibn Jaldûn, *Muqaddima*, pp. 542-543. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, México, UNAM, 1972, pp.142-143 (lib, VI, cap. 7).

misma clase a que pertenecen sus argumentos. El resultado es que con frecuencia cometen errores y provocan poca confianza en sus funciones”.

Por lo contrario, “los hombres encargados de los asuntos del gobierno, tienen que dirigir su interés a las cosas externas y observar con cuidado las circunstancias, porque estas particularidades a menudo escapan a la atención. Es posible que esas cosas no presenten ningún rasgo que permitiera asimilarlas a otras y no se les pueda aplicar un principio general. Ningún hecho de las circunstancias vinculadas a la civilización se compara con otro, porque, aun cuando tuviese alguna semejanza, puede diferir en muchos otros aspectos”.

Por consiguiente, el político, al igual que el hombre común, cuya “facultad reflexiva no es muy amplia y no está habituada a la abstracción, se limita a considerar cada materia desde su punto de vista ordinario y a apreciar cada cosa o cada individuo según su carácter particular. Al formar sus juicios no recurre a la deducción analógica y la generalización. En el estudio de las cuestiones no se aleja casi nunca de lo percibido por los sentidos; no va más lejos, como el nadador que no se separa de la costa cuando el mar está agitado”. Por lo tanto, concluyó Ibn Jaldún, “en los asuntos políticos tales

hombres no se exponen al error y actúan con mucha prudencia en sus relaciones con los otros hombres”.

Ibn Jaldûn llegó a la sorprendente conclusión de la especificidad del hecho histórico y de que éste no se deja atrapar por el razonamiento analógico (*qiyâs*) y las abstracciones teóricas. En definitiva, el realismo de Ibn Jaldûn, fundado en la experiencia, lo condujo a rechazar las hipótesis políticas de los filósofos como meramente teóricas.

El método propuesto por él, como teórico de la política, es empírico y no especulativo; sus ideas estaban determinadas por la observación de la realidad y la experiencia, mientras que los filósofos se apoyaban, en su acción política, en hipótesis y suposiciones.<sup>43</sup>

Cuando Ibn Jaldûn había tomado la decisión de alejarse de Granada, tuvo la fortuna de recibir correspondencia de su amigo el emir hafsí Abû ‘Abd Allâh en la que le anunciaba haber conquistado la ciudad de Bujía y le refrendaba su promesa de otorgarle el cargo de primer ministro (*hâfîb*) de su reino.

Así que sin perder tiempo, Ibn Jaldûn se dirigió de nuevo al norte de África, pues al parecer las circunstancias no podrían haber sido mejores para él. Por fin, sus deseos se cumplirían, de manera que a principios de 1365 se embarcó

---

<sup>43</sup> Erwin J. Rosenthal, *op., cit.*, p. 120.

en el puerto de Almería rumbo a Bujía, en donde Abû `Abd Allah le dio un gran recibimiento. El mismo Ibn Jaldûn relató dicho suceso: "Todos los funcionarios del reino vinieron a caballo a saludarme; los habitantes de la ciudad se precipitaban para tocarme y besar mi mano. ¡En verdad fue un día espectacular! Cuando entré en el palacio del sultán, se desbordó en felicidad y agradecimiento, colmándome de honores. Al día siguiente una delegación, integrada por los principales oficiales del reino, se presentó en mi casa para congratularme en nombre del soberano. Me hice cargo del gobierno y me dediqué, con celo, a organizar la administración y a dirigir los asuntos del reino".<sup>44</sup> Junto a esa importante función de gobierno, Ibn Jaldûn se desempeñó también como orador oficial (*jatib*) de la gran mezquita y como maestro de derecho islámico.

Bujía era una ciudad costera de cierta importancia debido a su posición estratégica en el occidente musulmán, intermedia entre el extremo Magreb e Ifríqiya, por un lado, y entre el norte de África y la Europa mediterránea, por el otro lado. Así que se beneficiaba de un vasto y próspero comercio internacional. Sin embargo, la situación política en el occidente musulmán seguía siendo del todo inestable y caótica. La posición geográfica y la

---

<sup>44</sup> Ibn Jaldûn, *Ta'rif*, p. 103-104.



prosperidad comercial de Bujía la convirtieron en una ciudad codiciada por los reinos vecinos de Tremecén y Constantina.

Abû 'Abd Allâh, habiendo comprado la neutralidad del soberano 'abd al-wâdî de Tremecén, emprendió una guerra contra su primo el rey de Constantina, Abû l-'Abbâs, aparentemente a causa de una zona limítrofe en disputa por los dos reinos.

Al mismo tiempo, la seguridad interna de Bujía se vio amenazada por el deterioro de las relaciones entre el rey y sus súbditos. Abû 'Abd Allâh -- comentó Ibn Jaldûn-- “desplegó tal severidad que muy pronto sé atrajo el repudio general. Sus súbditos, indignados, comenzaron a odiarlo y a sentirse atraídos por su primo Abû l-'Abbâs señor de Constantina, cuya conducta era más prudente, su carácter más equilibrado y su administración menos dura”. De manera que “el pueblo cansado pidió, por fin, al sultán Abû l-'Abbâs., que lo librara de la tiranía de que era víctima”.<sup>45</sup>

Ibn Jaldûn trató en vano de consolidar el reino de Bujía recaudando los impuestos y el dinero necesarios entre las tribus berberiscas rebeldes. Pero la disensión de los habitantes del reino y las derrotas militares llevaron al

---

<sup>45</sup> Ibn Jaldûn, *Histoire des berberes*, v. 3, p. 72, 450.

fracaso los proyectos de Abû 'Abd Allâh, que perdió la vida en el campo de batalla.

Ibn Jaldûn, por tanto, no tuvo más remedio que entregar las riendas del gobierno al conquistador. Abû l-'Abbâs entró a Bujía en 1366 y buscó la cooperación de Ibn Jaldûn para ordenar la situación política del reino, a lo que éste accedió. Sin embargo, pronto fue denunciado por los funcionarios cercanos al nuevo soberano como un hombre muy peligroso, por lo que de nuevo se vio en la necesidad de partir, apenas después de un año de que había asumido sus funciones.<sup>46</sup>

Las ambiciones políticas de Ibn Jaldûn se desvanecieron con el fracaso de su experiencia como hombre de Estado en Bujía y se reafirmó su nueva posición ante la actividad política y el papel del saber en la sociedad.

La siguiente década fue la más precaria y conflictiva en la vida de Ibn Jaldûn. No obstante, en ese tiempo el historiador tunecino jugó un cierto papel independiente en la situación política del occidente musulmán, a través de su relación con las tribus árabes de los Banû Riyâh, en especial con los Banû Dâwûd. La posición geográfica que ocuparon estas tribus y su carácter de

---

<sup>46</sup> Ibn Jaldûn, *Ta'rif*, p.

mercenarias las convirtieron en un factor importante para determinar el triunfo de los diferentes reinos en pugna.

Después de abandonar Bujía, Ibn Jaldûn se refugió entre esas tribus en Biskra (Argelia), sobre las que ejerció una considerable influencia. El sultán de Tremecén, Abû Hammû, deseoso de conquistar Bujía, lo invitó para que entrara a su servicio como primer ministro, cargo que rechazó con cortesía y envió en su lugar a su hermano Yahyâ. Ibn Jaldûn, más tarde, explicó así sus motivos: “Estaba ya curado de la seducción del poder. Además, había descuidado durante mucho tiempo la cultura y las ciencias, por lo que dejé de involucrarme yo mismo en los asuntos de los reyes y decidí dedicarme con todas mis energías al estudio y a la enseñanza”.<sup>47</sup>

Sin embargo, manteniéndose a prudente distancia tanto de Abû Hammû como del gobernante marîni ‘Abd al-‘Azîz, rival de aquél, logró de las tribus árabes lealtad y apoyo a estos dos soberanos en sus empresas militares.

Ibn Jaldûn trató de alejarse de la vida política recluyéndose en el célebre cenobio (*ribât*) del místico Abû Madyan, situado cerca de Tremecén. Cansado y afligido por sus desventuras escribió: “Si pudieran dejarme en paz, preferiría vivir alejado del mundo y dedicarme exclusivamente al saber”.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 144.

El deseo de retirarse del escenario político, en el que había participado de una manera muy activa, tampoco tuvo éxito. De un modo o de otro, recibió frecuentes peticiones de colaborar con los diferentes bandos en pugna, enrolándose una y otra vez en guerras y venganzas de los gobernantes que controlaban las regiones del norte de África.

La creciente influencia que logró ejercer sobre las tribus de los Riyâh motivó el recelo y la desconfianza de su amigo Ahmad ibn Maznâ, que en tanto gobernador de Biskra tenía a su cargo el control de esas tribus. A causa de esto, Ibn Jaldûn tuvo que abandonar Biskra en 1372 y dirigirse a Fez, requerido por el sultán ‘Abd al-‘Azîz, pero cuando llegó a la capital marîni el sultán había muerto y el reino se vio envuelto en las luchas de sucesión, por lo que Ibn Jaldûn intentó nuevamente cruzar el Mediterráneo.

En 1374 desembarcó en el reino de Granada con el firme propósito de fijar allí su residencia y vivir en retiro dedicado exclusivamente al estudio.<sup>49</sup> Ya no era aquel joven ambicioso y optimista, su carácter se había agriado y sus experiencias políticas habían templado su ánimo. El monarca granadino tampoco era el prospecto de rey-sabio, se había transformado en un tirano cruel y oportunista, que enemistado con su antiguo visir Ibn al-Jatîb no

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 243.

descansó hasta verlo muerto. Cuando Muhammad V se enteró que Ibn Jaldún había intercedido a favor de Ibn al-Jatib en la corte marini, lo expulsó de su reino.

Después de que Ibn Jaldún desembarcó en la costa norteafricana (1375), el sultán de Tremecén intentó, otra vez, reclutarlo para su servicio. Ibn Jaldún fingió aceptar la misión que le encomendó, pero una vez alejado de los dominios del monarca se refugió entre los Awlād 'Arif, importante familia que pertenecía a una rama de las tribus árabes de los Zugba. Los Awlād 'Arif permitieron a Ibn Jaldún y a toda su familia vivir bajo su protección en el castillo de Ibn Salâma, situado en la provincia de Orán, entre Biskra y Tremecén.

Finalmente, los deseos de mantenerse aislado se cumplieron y los años turbulentos cedieron a un período de tranquilidad (1375-1378), en el que pudo dar cauce a su inteligencia creadora. Ibn Jaldún comentó: "Permanecí allí cuatro años y, alejado totalmente de los asuntos públicos, empecé la composición de mi obra. En aquel retiro di término a la *Muqaddima* de acuerdo con un plan original que me fue inspirado durante este retiro por

medio de palabras e ideas que iban fluyendo en mi cabeza, como crema en una batidora, hasta que la obra terminada estuvo lista”.<sup>50</sup>

A los 40 años de edad, Ibn Jaldûn no sólo había consolidado una formación intelectual sino que la había enriquecido con la experiencia política, la investigación y la enseñanza. Durante el período de retiro tuvo la posibilidad de reflexionar acerca de los problemas e interrogantes que le planteó la historia del occidente musulmán.

Esa reflexión se inició con una crítica a la historiografía musulmana y culminó con la creación de una “nueva ciencia”: “Cuando examiné cuidadosamente -- escribió Ibn Jaldûn-- las obras referentes a los pueblos, habiendo escudriñado las profundidades del pasado y del presente, logré despertar mi inteligencia de la indolencia y el sueño, de manera que haciendo un negocio conmigo mismo decidí componer esta obra. Así que escribí un libro acerca de la historia, en el que recorrí el velo que cubría las condiciones del origen de las generaciones, y lo he dividido en capítulos, en unos se presentan la narración de los hechos (*al-ajbâr*), en otros, las consideraciones teóricas (*al-'itibâr*)”.<sup>51</sup>

La formación filosófica de Ibn Jaldûn le permitió vislumbrar que los acontecimientos históricos no son producto del azar y que los actos humanos

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 245-246.

<sup>51</sup> Ibn Jaldûn, *Muqaddima*, pp. 5-6.

no son gratuitos. Por lo contrario, si se les examina cuidadosamente se descubrirá la existencia de una estructura racional interna que hace posible su inteligibilidad.

Ibn Jaldûn mostró, acaso por primera vez en la historia de la filosofía, la racionalidad del acontecer histórico y sobre esa base intentó crear una ciencia independiente (*'ilm mustaqill bi-nafsih*) con su propio objeto de estudio (*mawdû'*), sus problemas específicos (*masâ'il*), su método (*madhab*) y sus objetivos (*gâya*).

La ciencia que Ibn Jaldûn postuló, mediante la investigación asidua y el estudio profundo, abordó el problema de la naturaleza y las causas de los hechos históricos, por lo que era independiente de otras disciplinas como la retórica y la política que sólo habían tratado dicho problema de manera accidental.

Hacia finales de 1377, Ibn Jaldûn dio término a la redacción de la introducción y del primer volumen de su obra, en los que presentó los fundamentos de su "nueva ciencia", que debían preceder a la historia universal.

Para continuar con la redacción de la parte propiamente histórica de su obra, tuvo la necesidad y el deseo de consultar bibliotecas y archivos que sólo se

encontraban en las grandes ciudades, pero una grave enfermedad frustró sus intenciones durante casi un año.

Después de que recuperó la salud, al cabo de una larga ausencia, Ibn Jaldún regresó a Túnez en 1378, acogiéndose a la amnistía que el sultán hafsi Abû I-'Abbâs le concedió. Bajo el patronazgo de este sultán, Ibn Jaldún pudo seguir sus investigaciones para completar su obra.

En la forma final, decidió dividirla en una introducción y tres libros: "La introducción trata acerca de la excelencia de la historiografía, con un examen profundo de sus métodos y la exposición de los errores en que incurren los historiadores. El primer libro se ocupa de la civilización (*'umrân*) y de las manifestaciones de sus atributos esenciales (*al-'awârid al-dâtiyya*), como la autoridad real (*mulk*), el poder (*sultân*), las ocupaciones lucrativas (*kasb*), los medios de subsistencia (*ma'âš*), las artes y las ciencias, indicando las causas (*'ilal*) y las razones (*asbâb*) de todo esto. El segundo libro contiene la historia de los árabes, sus generaciones y sus dinastías, desde el principio de la creación hasta esta época, incluyendo noticias de otras naciones famosas, contemporáneas de ellos y de sus dinastías, como los nabateos, los siriacos, los persas, los israelitas, los coptos, los griegos, los romanos, los turcos y los francos. En el tercer libro se narra la historia de los bereberes y de sus



parientes, los zanata, haciendo referencia a su origen, su poderío y sus diferentes reinos y dinastías en el Magreb".<sup>52</sup>

Cuando tuvo lista una primera versión completa, Ibn Jaldûn la entregó al sultán hafsi un ejemplar dedicado a él. Ibn Jaldûn le dio a su magna obra el extenso título de *Kitâb al-'ibar wa diwân al-mubtadâ' wa l-jabar fi ayyâm al-'arab wa l-'ayâm wa l-barbar wa man 'asarahum min dawai al-sultân al-akbar* (El libro de las indicaciones y registro de los orígenes y acontecimientos de los días de los árabes, los persas, los bereberes y de sus contemporáneos que fueron poseedores del gran poder).<sup>53</sup>

El término principal y clave en el título de la obra no es 'historia' (*tâ'rij* o *jabar* = ἱστορία), sino la palabra 'ibar, plural del sustantivo 'ibra, que deriva de la raíz '-b-r. Los varios significados concretos y abstractos que se desprenden de esta raíz tienen como referente básico el hecho de relacionar o conectar dos puntos: cruzar, ir más allá de un límite, traspasar, así como pasar de lo exterior a lo interior de algo.

Al elegir la palabra 'ibar, Ibn Jaldûn destacó el carácter original de su proyecto respecto a la historiografía tradicional musulmana. El uso que Ibn Jaldûn hizo del término 'ibra indica, justamente, ese movimiento que va del

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p.7.

aspecto exterior de la historia --los acontecimientos mismos y su narración-- a su naturaleza interna --el razonamiento y la comprensión de los hechos reales. Por lo que, en relación con la historia, *'ibra* significa el esfuerzo racional por traspasar la temporalidad, la mutabilidad y la multiplicidad del acontecer histórico, así como la posibilidad de hacer uso del resultado de tal esfuerzo en los asuntos del dominio práctico.<sup>54</sup>

Traducir *Kitáb al-'ibar* por *El libro de los ejemplos instructivos*, como lo hizo De Slane<sup>55</sup> en el siglo pasado, es no comprender su significado profundo y atribuirle al texto de Ibn Jaldún un carácter didáctico, cuyo fundamento es la vieja concepción de la historia como maestra de la vida (*historia magistra vitae*).

A Ibn Jaldún, ciertamente, no se le ocultó que el conocimiento histórico tiene una utilidad práctica (político-ideológica), pero nunca confundió esta utilidad con el valor científico de la investigación histórica.<sup>56</sup> El esfuerzo de Ibn Jaldún, en este sentido, deslindó esos dos ámbitos y culminó con la formulación de una “nueva ciencia”.

---

<sup>54</sup> Para un análisis detallado del término *'ibar* y de su importancia en el pensamiento islámico y en la obra de Ibn Jaldún, véase Muhsin Mahdi, *op., cit.*, pp. 63-73.

<sup>55</sup> W, Mac Guckin, barón de Slane, *Les Prolégomenes d'Ibn Khaldoun*, t. I, p. 11, *apud.* Yves Lacoste, *El nacimiento del Tercer Mundo: Ibn Jaldún*, p. 217.

<sup>56</sup> Respecto a la relación entre la utilidad del discurso histórico y su legitimidad teórica, véase Carlos Pereyra, *Historia. ¿para qué?*, México, Siglo XXI, 1980, pp. 11-31.

Durante la permanencia de cuatro años en Túnez, Ibn Jaldún gozó de una tranquilidad relativa, pues su bien ganada fama de hombre sabio y peligroso terminó por enemistarlo con importantes miembros de la corte y con el mismo sultán. Cuando comprendió que la situación del momento lo involucraría de nuevo en la actividad política decidió, con el pretexto de hacer su peregrinaje a La Meca, dirigirse a Egipto, en donde llegó hacia finales de 1382.

La prosperidad y el esplendor del Egipto mameluco lo impresionaron profundamente, en el *Ta'rif* escribió sus impresiones al arribar a la capital del sultanato: “El día primero del mes de *ḡū l-qa'da* (6 de enero de 1383) me trasladé a El Cairo, entonces contemplé la majestad de este mundo, jardín del universo, metrópoli de las naciones, hormiguero de la humanidad, pórtico del Islam, trono de la realeza, ciudad iluminada en su interior con alcázares y palacios, embellecida con conventos derviches y colegios para sus visitantes, resplandecida por plenilunios y estrellas de sabios”.<sup>57</sup>

Egipto representó para él la cumbre de la civilización, cuyas raíces se hundían en lo más profundo del tiempo. Allí pudo, finalmente, dedicarse casi por completo al estudio, la docencia y la práctica jurídica durante los últimos 24

---

<sup>57</sup> Ibn Jaldún, *Ta'rif*, p. 264-265.

años de vida. Una personalidad compleja y sùmamamente activa, como la de Ibn Jaldùn, nunca puede desvincularse totalmente de la vecindad del poder.

La estima y la cercanía del sultán Barqûq no sólo le proporcionaron una posición privilegiada en la sociedad egipcia, mediante su nombramiento en 1384 como gran cadí de la escuela mâlikî, sino además le hizo posible mantener cierta actividad en la corte. Sin embargo, el ejercicio de la jurisprudencia y la actividad cortesana fueron para él causa de varios problemas, peligros y sinsabores.

El prestigio de que gozaba en su época, como hombre inteligente y sabio, le abrió las puertas de las instituciones educativas más importantes de Egipto. Desde su llegada a El Cairo fue invitado a impartir cursos en la célebre Universidad del al-Azhar y en el colegio de derecho mâlikî de al-Qamhiyya.

Después de ser relevado de su cargo de gran cadí en 1385, a causa de su extrema severidad y de su intento de llevar a cabo una reforma en la aplicación de la justicia, fue nombrado profesor de derecho mâlikî en el Colegio Zahiriyya, fundado especialmente por el sultán Barqûq.

Afligido por la muerte de su esposa e hijos, ocurrida en el naufragio de la nave que los llevaba de Túnez a Egipto, Ibn Jaldùn pasó unos años consagrado al estudio, la enseñanza, la devoción y a escribir. En 1387 pudo,

por fin, hacer el peregrinaje ritual a La Meca, que tantas veces había pospuesto.

Con ese viaje encontró la oportunidad de conocer directamente la situación geográfica y las circunstancias políticas, sociales y económicas de las tierras orientales. Además, consultó archivos y conversó con hombres doctos que le fueron útiles para completar y corregir el texto de su libro dos, dedicado al Oriente musulmán.

Ibn Jaldûn recordó en la *Muqaddima* esos acontecimientos: “Luego de haber hecho el viaje a Oriente a fin de recoger sus luces y cumplir con el deber y la tradición de visitar los lugares sagrados, investigué sus vestigios en los archivos y los libros de la región. Obtuve entonces los informes que me faltaban acerca de los reyes persas de estas comarcas así como de las dinastías turcas y los países que conquistaron. Añadí esos informes a lo que ya tenía escrito en las páginas correspondientes, intercalándolos en el relato de las generaciones contemporáneas de esas naciones y de los monarcas que han reinado en diversas capitales y regiones”.<sup>58</sup>

Después de regresar a Egipto en 1389, Ibn Jaldûn fue nombrado maestro de hadiz (ciencia de las tradiciones) en el colegio de Sargatmis y designado

---

<sup>58</sup> Ibn Jaldûn, *Muqaddima*, p. 6.

también como director de la Baybarsiyya Jânqah, uno de los centros sufíes más prestigiados de El Cairo. Durante 13 años permaneció alejado de la vida política y cortesana, pero en 1399, un mes antes de la muerte del sultán Barqûq, fue nombrado nuevamente gran juez mâlikî.

El nuevo sultán mameluco al-Nâsir Faraÿ, hijo de Barqûq, confirmó en 1340 a Ibn Jaldûn en su cargo e hizo que lo acompañara en una expedición punitiva contra Damasco. Ibn Jaldûn aprovechó este viaje para consultar las bibliotecas de Siria y entrevistarse con informantes. En el camino de regreso a Egipto, hizo una visita a los lugares sagrados de Palestina, Jerusalén, Belén y Hebrón.

Un año más tarde, removido de su cargo, volvió a Siria acompañando al ejército egipcio, comandado por el propio sultán que intentaba detener la invasión de Tamerlán. Las hordas mongolas se habían apoderado ya de Alepo cuando el sultán mameluco llegó a Damasco.

Informado de que una conspiración para derrocarlo se preparaba en El Cairo, el sultán regresó precipitadamente a Egipto con la mayor parte del ejército, abandonando la defensa de Damasco. Algunos miembros notables de su séquito, entre ellos Ibn Jaldûn, quedaron atrapados en la ciudad y decidieron rendirse a los conquistadores.

Ibn Jaldūn fue llevado ante Tamerlán, quien impresionado por sus conocimientos históricos y geográficos lo invitó a que formara parte de su séquito. Habiendo preparado un informe para Tamerlán acerca de las regiones del occidente musulmán, Ibn Jaldūn obtuvo permiso para dirigirse a Egipto con la condición de que volvería con Tamerlán, pero por supuesto nunca regresó con él.<sup>59</sup>

Establecido otra vez en El Cairo, Ibn Jaldūn ocupó varias veces el cargo de gran juez, durante los últimos 5 años de su vida, y terminó de redactar los capítulos finales de su *Autobiografía*, que llega hasta mayo de 1405.

Se atribuye a Ibn Jaldūn un tratado sobre misticismo titulado *Šifā' al-sā'il li-tahdīb al-masā'il* (*Curación para el que demanda la solución de los problemas*),<sup>60</sup> cuya fecha de redacción es incierta, pero es posible que fuera escrito en la etapa final de su vida. Sin embargo, el problema de la autenticidad de esta obra no ha sido del todo y definitivamente aclarado.<sup>61</sup>

Por otra parte, Ibn Jaldūn no dejó, a lo largo de su prolongada permanencia en Egipto, de revisar, completar y corregir su gran obra. Tampoco cesó de mantenerse activo en la vida pública, pues su último nombramiento como cadí

---

<sup>59</sup> Ibn Jaldūn, *Ta'rif*, pp. 406-420 y Vera Yamuni, "La filosofía de la historia de Ibn Jaldūn", *Anuario de historia*, año II, 1962, p. 238.

<sup>60</sup> Publicado en francés con el título de *La voie et la loi ou le maître et le juriste*, trad. del árabe de René Perez, Paris, Sindbad, 1991, 308 pp.

<sup>61</sup> Mohammed Talbi, op., cit., p. 828.

fue un mes antes de su repentina muerte, acaecida en El Cairo el 17 de marzo de 1406 a la edad de 74 años.<sup>62</sup>

## Conclusiones

La primera etapa de la vida de Ibn Jaldûn (20 años) estuvo dedicada a su educación islámica tradicional y al aprendizaje básico de las ciencias filosóficas. La segunda (23 años), se caracterizó por la continuación de sus estudios y por el ingreso en la actividad política del Magreb. Por último, la tercera fase (31 años) fue ocupada por su desempeño como maestro, investigador y juez en el Magreb y Egipto.

La vida de Ibn Jaldûn reflejó las circunstancias políticas, sociales y económicas del norte de África en el siglo XIV. Siglo de cambios profundos en el mundo islámico; de desintegración política, de luchas y de conflictos económicos y sociales en el Magreb.

Ibn Jaldûn se vio sumergido en esa realidad y fue producto de ella: su conducta, en buena parte de su vida, estuvo determinada por la ambición y el deseo de poder. Sin embargo, más tarde reconoció que la actividad y los

---

<sup>62</sup> Acerca del periodo egipcio en la vida de Ibn Jaldûn, véase Walther J. Fischel, *Ibn Khaldun in Egypt*, Berkeley-Los Angeles, University of California, 1967.



logros intelectuales no son del todo compatibles con la búsqueda del poder político.

Al final, después de hacer un balance personal y de una serie de acontecimientos, se impuso y triunfó en Ibn Jaldún el deseo del investigador, del pensador crítico, de crear una 'nueva ciencia'.

La formación intelectual --en su doble faceta islámica y griega-- así como la actividad política de Ibn Jaldún fueron determinantes para la creación de su magna obra. En este sentido, la vida de Ibn Jaldún se concretó en su *Kitāb al-'ibar*, síntesis de su experiencia política y de su madurez intelectual.

## ÍNDICE

### III. PENSAMIENTO TEOLÓGICO-FILOSÓFICO E HISTORIOGRAFÍA EN EL ISLAM

#### **Introducción**

#### **1. La transmisión del pensamiento griego al Islam**

*El movimiento de traductores antes del surgimiento del Islam*

*El renacimiento intelectual en el Islam*

#### **2. El pensamiento teológico-filosófico en el Islam**

*Los orígenes del pensamiento filosófico en el mundo islámico*

*Los orígenes de la teología islámica*

*La escuela de los mu'atazilíes*

*La doctrina de la unidad divina*

*La teoría del libre albedrío*

*La escuela aš'ariyya*

*Los atributos divinos*

*El problema cosmológico*

*El problema de la libertad*

*El problema de la razón y la fe*

#### **3. La historiografía musulmana antes de Ibn Jaldún**

*Los antecedentes de la historiografía musulmana*

*La historiografía musulmana*

#### **Conclusiones**

## PENSAMIENTO TEOLÓGICO-FILOSÓFICO E HISTORIOGRAFÍA EN EL ISLAM

### Introducción

El surgimiento del pensamiento teológico-filosófico en el mundo islámico fue posible gracias a la actividad intelectual desarrollada en tierras del Oriente Medio por grupos de cristianos heterodoxos antes de la aparición del Islam. Esos grupos desempeñaron una labor sin precedentes para la difusión del legado cultural griego e indopersa mediante la traducción de obras en griego y sánscrito al pehlevi (persa medio) y al siriaco (lengua semítica).

Un segundo período definitivo se produjo durante la dinastía 'abbási (749-1258), cuyos califas promovieron el desarrollo de las letras, las artes y las ciencias, mediante el establecimiento de centros de investigación en los que se realizó una amplia e importante labor de traducción, --del griego, del siriaco y del pehlevi al árabe-- emprendida por cristianos, caldeos y persas. De ahí surgió un gran circuito cultural: el Islam recibió la herencia griega e

indopersa y la transmitió a Occidente, en el siglo XII, a través de la escuela de traductores de Toledo.

El resultado de ese movimiento de traductores fue la asimilación al Islam de buena parte de los conocimientos científicos del mundo helénico y, de manera especial, del pensamiento filosófico griego. Esto dio surgimiento, en el siglo IX, al concepto de *falsafa* (filosofía). A partir de entonces aparecieron en el mundo musulmán diversas doctrinas teológicas y varias corrientes filosóficas que tenían en común la influencia helénica.

No obstante el interés de los traductores por las diferentes ramas del conocimiento, la literatura y la historia griegas no fueron prácticamente tomadas en cuenta. De manera que las obras históricas de Herodoto (480-425 a. C.) y Tucídides (460-395 a. C.) fueron desconocidas para el mundo islámico.

La investigación histórica en el Islam, en sus orígenes, estuvo ligada a los intentos de registrar la vida de Mahoma y de sus compañeros. En este sentido, permaneció vinculada con la ciencia del hadiz (dichos y hechos del Profeta). De esta incipiente labor aparecieron las primeras recopilaciones de informes así como el registro de batallas y acciones de los primeros musulmanes.

Durante el califato 'abbâsi surgieron las obras representativas de la historiografía musulmana escritas por tradicionalistas como Ibn Qutayba, Balâdûrî, Ya'qûbî y Tabarî. Hacia el siglo X, filósofos, teólogos y científicos como Miskawayh, Bîrûnî y Mas'ûdî escribieron obras de crítica historiográfica e históricas en las que se empezó a plantear una reflexión acerca de la historia.

### **1. La transmisión del saber griego al Islam**

#### *El movimiento de traductores antes del surgimiento del Islam*

Las ciencias racionales o filosóficas --recordó Ibn Jaldûn-- fueron cultivadas ampliamente antes del surgimiento del Islam por otros pueblos, entre los que destacaron los persas y los griegos. Sin embargo, lamentó la pérdida de la mayor parte de los conocimientos del mundo antiguo: “Las ciencias son muchas, así como los sabios entre las naciones del género humano son asimismo numerosos. Los conocimientos científicos que no hemos conocido sobrepasan a los que han llegado a nosotros. ¿Dónde están las ciencias de los persas, aquéllas que Omar ordenó desaparecer durante la conquista? ¿Dónde están las ciencias de los caldeos, de los siriacos y de los babilonios? ¿Dónde quedaron las manifestaciones, vestigios y resultados de esas ciencias?

¿Dónde están los conocimientos científicos de los coptos y los de sus antecesores? Sólo han llegado a nosotros las producciones científicas de una nación, Grecia. Esto debido, en especial, a la dedicación de al-Mâ'mûn para hacerlas traducir de su lengua original, lo cual fue posible gracias a numerosos traductores y a los recursos monetarios que dispuso para tal empresa. De otros pueblos no conocemos casi nada acerca de sus ciencias".<sup>1</sup>

Una vez que los árabes conquistaron otros pueblos y consolidaron el poder del Islam en las regiones que habían sido posesiones bizantinas o sasánidas, empezaron a desarrollar su propia civilización, cultivando las ciencias y las artes.

A través de los círculos cristianos, nestorianos<sup>2</sup> y monofisitas<sup>3</sup> de Egipto, Siria y Mesopotamia, los musulmanes entraron en contacto con la ciencia y la filosofía griegas. Las comunidades siriacas cumplieron un papel de suma importancia en la transmisión del saber antiguo mediante una serie de traducciones del griego al siríaco.

---

<sup>1</sup> Ibn Jaldûn, *Muqaddima*, p. 38.

<sup>2</sup> Nestorio (c.381-451), teólogo de origen persa y patriarca de Constantinopla, fundó la doctrina nestoriana o diofisita que sostenía la división de Jesucristo en dos personas, divina y humana. Paul Kevin Meagher *et al.*, (comps.), *Encyclopedic Dictionary of Religion*, Washington, D.C., Corpus Publications, 1979, vol. 2, p. 2512.

<sup>3</sup> Los monofisitas o jacobitas (de Ya'qûb de Serug, organizador de la nueva iglesia) seguían la doctrina del heresiarca griego Eutiques (¿378-454?), que sólo reconocía en Cristo la naturaleza divina. Los monofisitas fueron expulsados de la Iglesia ortodoxa después del Concilio de Calcedonia (451). *Ibid.*, vol. 2. p. 2550.

Varios centros sobresalieron en esta gran empresa. Por una parte, las escuelas nestorianas ubicadas entre los pueblos arameos de los imperios bizantino y persa sasánida (Edesa, Nisibis y Gundî Šâpûr) cuyo trabajo estuvo dedicado principalmente a la filosofía y la medicina. Por otro lado, los centros monofisitas establecidas en Alejandría (Egipto) y Antioquia (Turquía), que constituyeron núcleos de tradición greco-oriental, cuya labor se centró básicamente en la teología, la astronomía y la filosofía.<sup>4</sup>

La escuela cristiana de Nisibis (actual Nusaybin en el sureste de Turquía, al pasar esta ciudad a dominio persa, se trasladó a Edesa (actual Urfa en el sur de Turquía) en 363. En Edesa, ciudad situada a orillas del Éufrates superior, se fundó una destacada escuela de medicina en la que posteriormente se congregaron los heréticos nestorianos, condenados por el Concilio de Éfeso (Turquía) en 431. A causa de las tendencias nestorianas de la escuela, el emperador bizantino Zenón ordenó su clausura el año de 489.

Los nestorianos perseguidos, maestros y discípulos, se refugiaron en Nisibis (bajo dominio persa), donde reorganizaron una escuela que fue sobre todo un centro de filosofía y teología. Más tarde, a principios del siglo VI, el rey sasánida Jusraw (Cosroes) Añuširwân (531-579) fundó la célebre escuela

---

<sup>4</sup>Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964, vol. 1, p. 31.

médico-filosófica de Gundî-Şâpûr (en el Juzistán, sudoeste de Irán), cuyos maestros eran en su mayoría siriacos.

La influencia griega sobre la escuela de Gundî-Şâpûr se fortaleció cuando el emperador Jusraw acogió en su corte a siete de los últimos filósofos neoplatónicos de la Academia de Atenas, que había sido cerrada por el emperador Justiniano en 529.<sup>5</sup>

La base cultural de la escuela de Gundî-Şâpûr era esencialmente griega, los nestorianos habían llevado consigo gran cantidad de textos helénicos con sus traducciones o epitomes siriacos y pehlevíes. De esta manera, los nestorianos transmitieron y desarrollaron en tierras orientales principalmente la medicina y la filosofía griegas. La escuela fue un verdadero centro de reunión de sabios y médicos griegos, siriacos, persas, hindúes y judíos, lo que la convirtió en uno de los mayores núcleos científicos e intelectuales del mundo. El emperador Jusraw no sólo favoreció la ciencia griega, también se interesó por la medicina de la India, a donde envió a su médico Burzûya con la finalidad de llevar a Persia numerosos tratados de medicina india. Estos

---

<sup>5</sup> Entre ellos, Asclepiodoto, Mariano de Sijem (Palestina), Damascio de Damasco, Priciano de Lidia (Turquía), Isidoro de Gaza (Palestina) y Simplicio de Cilicia (Turquía), éste último renombrado comentarista de Aristóteles. Jean Trouillard, "El neoplatonismo" en Brice Parain (comp.), *Historia de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1985, vol. 3, p. 135 y Aldo Mieli, *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leyden, E. J. Brill, 1966, p. 67.



fueron traducidos del sánscrito al pehleví junto con otros escritos literarios como las famosas fábulas de los cinco libros (*Pañçatantra*), que traducidas al árabe por Ibn Muqaffa<sup>6</sup> en el siglo VIII se convirtieron en los populares cuentos de *Calila y Dimna*.<sup>6</sup>

Los centros heterodoxos monofisitas de Alejandría (Egipto) y Antioquía (Turquía), que fueron durante los tres primeros siglos de nuestra era las ciudades más importantes del Oriente Medio en donde floreció el pensamiento griego cristiano, cumplieron también un destacado papel en la traducción de los textos filosóficos neoplatónicos a la lengua siríaca.

El primer traductor de obras filosóficas griegas al siríaco fue un nestoriano de Antioquía llamado Probo que vivió a mediados del siglo V. Los comentarios que éste hizo a los *Primeros Analíticos* y a la *Hermenéutica* de Aristóteles así como a Porfirio ejercieron una notable y duradera influencia en el Oriente Cercano.<sup>7</sup>

El escritor y traductor que dominó ese periodo de traducciones fue Sarkís de Riš'ayna (Sergio de Teodosiopolis), un clérigo nestoriano sirio que había estudiado en Alejandría, muriendo en Constantinopla el año de 536. Escribió

---

<sup>6</sup> Aldo Mieli, *El mundo islámico y el occidente medieval cristiano*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1946, pp. 7-9.

<sup>7</sup> Abdurrahmán Badawi, *La transmisión de la filosofía griega al Mundo Árabe*, París, J. Vrin, 1968, p. 15.

varias obras originales en su lengua materna, entre ellas un tratado de lógica, pero, sobre todo, tradujo al siríaco una buena parte de las obras de Galeno, algunas de Hipócrates, así como los textos de lógica de Aristóteles y de Porfirio.<sup>8</sup>

Paulos Persa dedicó al emperador Jusraw un *Tratado de lógica aristotélica*, escrito en siríaco, y redactó en pehleví, además, un comentario a la *Hermenéutica*, del Estagirita, que más tarde tradujo al siríaco el monofisita Severo Sêbôjt de Nisibis (m. 667), obispo en el monasterio de Qannisrîn (Siria).<sup>9</sup>

Bajo la dirección del obispo Sêbôjt trabajaron en la traducción de tratados de lógica: Atanasio de Balad (m. 696), Jacobo de Edesa (m. 708) y Jorge, el llamado "Obispo de los árabes" (m. 724), quien hizo una versión siríaca del *Órganon*, de Aristóteles.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Francis E. Peters, *Aristotle and the Arabs*, Nueva York, New York University Press, 1968, p. 58.

<sup>9</sup> Aldo Miel., *op., cit.*, p. 9.

<sup>10</sup> Francis E. Peters, *op., cit.*, p. 58. Alejandro de Afrodisia fue el primero en llamar a la lógica *órganon* (instrumento) de las ciencias, después de él los trabajos lógicos de Aristóteles se conocieron con el título de *Órganon*. En el mundo islámico, este término incluía los libros aristotélicos siguientes --*Categorías (al-Maqûlât)*, *Hermenéutica (al-'Ibâra)*, *Primeros analíticos (al-Tahlilât al-ûlâ)*, *Segundos analíticos (al-Tahlilât al-tâniyya)*, *Tópicos (al-Yadâf)*, *Elencos sofísticos (al-Sufista)*, *Retórica (al-Jitâba)* y *Poética (al-Ši'r)*-- más la *Isagoge (Isâgûyi o al-Madjal, Introducción)* de Porfirio. Véase, Soheil F. Afnan, *op., cit.*, pp. 107-108 y G. C. Anawati, *Mû'alafât Ibn Rušd*, Argel, Organisation Arabe pour l'Education, la Culture et les Sciences, 1978, p. 109.

A Sêbôjt se le debe también la traducción de los *Analíticos*, de Aristóteles, así como la redacción de varios tratados sobre temas astronómicos y geográficos, basándose en fuentes griegas. En este escritor siríaco se encuentra, fuera de la India, la primera mención de las cifras hindúes.<sup>11</sup>

El interés de ese grupo de escritores y traductores siríacos se centró básicamente en la lógica aristotélica y en las recopilaciones de aforismos dispuestos a la manera de una historia de la filosofía.

La influencia de la labor de los nestorianos y monofisitas, muchos de ellos médicos de Gundî-Šâpûr, fue muy importante entre las tribus árabes cristianizadas del norte y sur de la Península Arábiga. Los nestorianos, por su parte, se extendieron no sólo en Arabia, Mesopotamia y Persia sino en India y China.

#### *El renacimiento intelectual en el Islam*

“Cuando los árabes musulmanes adoptaron la vida sedentaria --comentó Ibn Jaldûn-- alcanzaron una prosperidad tal que ningún otro pueblo había tenido antes. Cultivaron entonces las artes y las ciencias en todas sus ramas deseando tener un conocimiento profundo de las ciencias filosóficas, puesto

---

<sup>11</sup> Aldo Mieli., *op., cit.*, pp. 9, 46.

que habían escuchado hablar de ellas a los obispos y sacerdotes de los pueblos tributarios, y porque además el pensamiento del hombre aspira a tener un conocimiento de ellas. Así fue como Abû Yâ'far al-Mansûr mandó pedir al rey de los griegos que le enviara en traducción las obras de matemáticas. El rey le remitió el libro de Euclides y algunos textos de física. Los musulmanes examinaron detalladamente su contenido y se incrementó su deseo de poseer un mayor conocimiento acerca de esas materias. Posteriormente, llegó al trono al-Mâ'mûn, quien tenía un profundo interés por la ciencia debido a que la había cultivado. De manera que, teniendo una gran pasión por las ciencias, envió embajadores ante los reyes bizantinos con la finalidad de copiar y hacer trasladar al árabe las obras científicas de los griegos, para lo cual mandó también a varios traductores. Así logró recopilarlas para que los pensadores musulmanes pudieran estudiarlas y dedicarse a ellas, al grado de que estos llegaron a convertirse en expertos en los diferentes campos del conocimiento".<sup>12</sup>

En efecto, con el advenimiento de la dinastía 'abbâsi y la influencia decisiva de las culturas helénica, persa e hindú se realizó el nacimiento de una nueva civilización. Los primeros caifás 'abbâsies, en particular, Abû Yâ'far al-

---

<sup>12</sup> Ibn Jaldûn, *op., cit.*, pp. 480-481.

Mansûr (754-775), fundador de Bagdad, Muhammad al-Mahdî (775-785), Harûn al-Rašîd (786-809), quien estableció la biblioteca llamada *Jazânat al-hikma* (Alacena de la Sabiduría), y `Abd Allâh al-Mâ'mûn (813-833), fundador de la célebre *Bayt al-hikma* (Casa de la Sabiduría), fueron grandes protectores de las letras y de las ciencias.

Desde finales del siglo VIII se conjugaron los elementos necesarios que hicieron posible el surgimiento de una gran cultura en el mundo islámico: 1) la existencia de núcleos científicos herederos de las culturas griega, persa, siríaca e hindú; 2) la actividad creadora y renovadora de un grupo numeroso de sabios persas, siríacos, judíos, árabes y sabeos; 3) una libertad de discusión y de opinión que permitió a los hombres manifestar abiertamente sus ideas y desarrollar la investigación científica; 4) la actitud positiva hacia el conocimiento científico y racional que mantuvieron las diferentes cortes de la dinastía `abbâsi.<sup>13</sup>

Varias familias prominentes, que gozaron de poder y riquezas, se sumaron al apoyo concedido por los califas a las ciencias y a las letras. Los Barmakî, dedicados a la administración califal (752-804), financiaron ampliamente a médicos y traductores. El ancestro de esta familia llevaba el título de gran

---

<sup>13</sup> Véase, Aldo Mieli, *op., cit.*, p. 48.

sacerdote (*barmak*) del templo budista de Nawbahâr (en sánscrito *nava hihâra*, monasterio nuevo) en Balj, Asia Central.

En esa ciudad coexistieron durante siglos las culturas griegas, budista, mazdeista, maniquea y nestoriana. En las ciudades ubicadas a lo largo de la gran ruta de Oriente, recorrida por Alejandro, se cultivaron y desarrollaron las ciencias más variadas, las matemáticas, la astrología, la astronomía, la alquimia, la medicina y la mineralogía, así como una vasta literatura apócrifa. A partir del siglo VIII, numerosos astrónomos, médicos y alquimistas partieron de las ciudades de Asia Central hacia Bagdad.

Otras familias de origen persa continuaron con la loable actitud de proteger y promover la ciencia y las letras. Los Nawbajt, por ejemplo, tradujeron libros del persa y apoyaron a los que traducían del griego. El miembro más destacado de esta familia fue Abû Sahl ibn Nawbajt, director de la biblioteca *Jazânat al-hikma* durante el reinado del califa Harûn al-Rašid, que vertió del pehlevi al árabe obras astronómicas y astrológicas, algunas de ellas resúmenes de tratados sobre astronomía india. Las familias Munayyim (astrónomo) y Zayyât (vendedor de aceite), además de fomentar las

traducciones de textos astronómicos apoyaron también las versiones de obras de carácter literario.<sup>14</sup>

A través del grupo de traductores iraníes de Bagdad, la astronomía persa e india se fundió con la griega. En esta magnífica labor sobresalieron los astrónomos Ya'qûb ibn Tariq (m. c. 796) y Muhammad ibn Ibrâhîm al-Fazârî (m. c. 800). A estos científicos persas se les debe la introducción en el mundo islámico de la colección de tratados astronómicos indios conocidos como *Siddhanta (Doctrina)*. Ibn Tariq la utilizó para elaborar tablas astronómicas. Al-Fazârî tradujo del sánscrito al árabe, por encargo del califa al-Mansûr, dicha colección de obras.

Por otra parte, Sahl Rabbân al-Tabarî, astrónomo persa, hizo una de las varias versiones árabes de la *Sintaxis matemática*, de Tolomeo, más conocida como *Almagesto*, por medio de ella los árabes tuvieron acceso a las teorías astronómicas más importantes de los antiguos griegos.<sup>15</sup>

En el campo de la filosofía, se atribuye a 'Abd Allâh ibn al-Muqaffâ' (m. c. 757), persa converso del zoroastrismo, haber sido "la primera persona del mundo islámico que tradujo para Abû Yâ'far al-Mansûr, libros de lógica".<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Soheil F. Afnan, *El pensamiento de Avicena*, México, FCE, 1978, pp. 13-14.

<sup>15</sup> Aldo Mieli, *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leyden, E.J. Brill, 1966, p. 23, y *op., cit.*, pp. 48-49.

<sup>16</sup> Ibn al-Qiftî, *Tâ'rij al-hukamâ' (Historia de los sabios)*, p. 220, *apud.*, Soheil F. Afnan, *op., cit.*, p. 18.

Ibn Muqaffa<sup>17</sup>, al parecer en colaboración con su hijo Muhammad, tradujo del pehlevi parte del *Órganon*, de Aristóteles, es decir, las *Categorías*, la *Hermenéutica* y los *Analíticos*, así como la *Isagoge*, de Porfirio.

La importancia de los persas conversos para la transmisión del saber antiguo al Islam y para el cultivo de las ciencias, el arte y la literatura fue tal que Ibn Jaldûn reconoció el dominio y autoridad de ellos en todo el mundo islámico: “[Las ciencias intelectuales] --escribió-- fueron del dominio exclusivo de los persas, desatendiéndolas enteramente los árabes, quienes desdeñaban ejercerlas. Sólo los persas arabizados cultivaron las ciencias y las artes... Así lo hicieron en las ciudades, durante el tiempo que la civilización urbana permaneció entre los persas y sus países, en Iraq, Jorasán y la Transoxiana”.<sup>17</sup>

En efecto, buena parte de los sabios musulmanes, en los siglos IX y X, eran originarios de la región noreste de Irán y de la zona de influencia persa, conocida como el “Irán exterior” en el Asia Central. Entre los sabios más renombrados se encontraban: ‘Alî ibn Sahl Rabbân al-Tabarî, médico del califa al-Mu‘tasim y autor del *Firdaws al-hikma* (*El paraíso de la sabiduría*), en el que además de exponer la medicina griega, con citas de Hipócrates,

---

<sup>17</sup> Ibn Jaldûn, *op., cit.*, p. 544-545.



Galeno y Dioscórides, hace un resumen de la medicina india extractando pasajes de las compilaciones (*samhita*) de los médicos Caraka (s. II), Suśruta (s. IV) y Vāgbhata el joven (s. VII); Muhammad ibn Mūsā al-Juwārizmī, célebre matemático llamado el padre de la álgebra "árabe" e introductor del cálculo indio en el mundo islámico; 'Abd Allāh al-Marwazī, astrónomo que realizó importantes contribuciones a la trigonometría; Ahmad al-Fargānī, notable astrónomo cuyo *Kitāb fi harakat al-samawiyya wa yāwāmi' 'ilm al-nu'yūm* (*Libro de los movimientos celestes y compendio de astronomía*) tuvo una amplia difusión no sólo en el mundo musulmán sino en la Europa cristiana hasta el Renacimiento; Muhammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī (864-925), médico, químico y filósofo, conocido en la Europa medieval como Rhazes, cuyo *Kitāb al-hāwī* (*El compendio*) se conoció en latín con el nombre de *Liber Continens*, en el que para cada enfermedad, además de su opinión basada en su experiencia personal, cita a los principales autores griegos, sirios, árabes, persas e indios. Se sabe también que Rāzī tuvo conocimiento de la medicina china, pues había hospedado durante casi un año en su casa a un sabio chino, a quien le dictó algunas obras de Galeno para que las tradujera a su lengua.<sup>18</sup> Rāzī ha sido considerado como el médico

---

<sup>18</sup> Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (*El catálogo*), *apud.*, Joseph Needham, *De la ciencia y la tecnología chinas*, México, Siglo XXI, 1978, pp. 30-31.

más sobresaliente del mundo islámico y uno de los más importantes de todos los tiempos.

En la época de los omeyas de Damasco, un judío persa llamado Mâsarÿawayh había traducido al árabe los *Tratados*, de Aarón de Alejandria, un monje cristiano y médico del siglo VII. Pero fue en Bagdad donde se desarrolló un gran movimiento de traductores de obras médicas y filosóficas. Este proceso se inició en la escuela médico-filosófica de Gundî-Şâpûr, que integró en un todo los elementos de la medicina persa y de la India con la griega. Por este motivo los califas 'abbâsies invitaron, para que residieran en sus cortes, a los médicos cristianos de la famosa escuela. Se tiene noticia, además, de que en la corte del califa al-Mansur se estableció un famoso médico y astrónomo de la India llamado Manka (m. 766), quien tradujo textos del sánscrito al árabe.<sup>19</sup>

Uno de los primeros traductores del siríaco y del griego al árabe fue Ỗrÿis Bajtyašu' (m. 771), nestoriano de Gundî-Şâpûr y médico particular del califa al-Mansûr.

---

<sup>19</sup> Ibn Nadîm, *The Fihrist*, p. 589. Cf. Clement Huart, *Literatura árabe*, Buenos Aires, El Nilo, 1947, p. 285 y Soheil F. Afnan, *op., cit.*, p. 262.

Yahyá al-Batrîq (m. c. 800) fue también uno de los primeros traductores oficiales empleados por dicho califa, se ocupó en verter obras de Galeno e Hipócrates, así como el *Opus quadripartitum*, de Tolomeo.

Un hijo de Batrîq, Abû Zakariyyâ', hizo varias traducciones de obras de médicos y filósofos griegos. Tradujo una obra apócrifa llamada *Sirr al-asrâr* (*Secreto de los secretos*), atribuida a Aristóteles, que gozó de fama en el mundo islámico y en la Europa medieval. Se trata de un manual a manera de espejo de príncipes en el que se mezclan los consejos para el buen gobierno con cuentos, fábulas, reglas dietéticas y observaciones fisiognómicas.

A Yûhannâ Bajtyaşu' (m. 815) se le atribuye la traducción de la *Política*, de Aristóteles. Sin embargo, si es que existió realmente tal versión, pronto desapareció, pues aunque citada frecuentemente por escritores musulmanes, al parecer, nunca la consultaron. Averroes, por ejemplo, en su *Exposición de la <<República de Platón>>*, declaró que su estudio se basó en la *Ética nicomaquea* del Estagirita y en la *República* de Platón, “ya que el tratado de Aristóteles sobre la *Política* no ha llegado a nuestras manos”.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Averroes, *Exposición de la <<República de Platón>>*, p. 5. Cf. Abû Nasr al-Fârâbî, *La ciudad ideal*, trad. M. Alonso, Madrid, Tecnos, 1985, p. XXIX y Erwin. I. J. Rosenthal, *El pensamiento político en el Islam medieval*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, p. 278 n21.

Con el establecimiento de la *Bayt al-hikma* (Casa de la sabiduría) en el año 832, el movimiento de traductores alcanzó su máximo esplendor. El califa al-Mā'mūn confió la dirección de esta importante institución al médico nestoriano de Gundi-Šāpūr, Abū Zakariyyā' Yahyā ibn Māsawayh (857), quien fue asistido por el persa Abū Sahl ibn Nawbajt y por el judío Mā šā' Allāh (Mišā ibn Atrā). A Ibn Māsawayh se le atribuyen varios escritos médicos, entre ellos un tratado árabe de oftalmología y los *Aforismos de medicina*.

Ibn Māsawayh fue sucedido en el cargo por su discípulo Hunayn ibn Ishāq (809-873), también médico nestoriano, cuya labor como traductor y director de la Casa de la sabiduría fue en verdad relevante. Además de escribir obras originales acerca de medicina y filosofía tradujo casi toda la obra de Galeno. Entre las obras filosóficas griegas traducidas por él se encuentran el *Timeo* y la *República*, de Platón, así como el *Órganon*, de Aristóteles.

La contribución principal de Hunayn a la literatura filosófica árabe se funda en sus numerosas traducciones directas del griego al árabe. Hunayn tuvo la virtud de dominar el trasfondo cultural de su época mediante el conocimiento de las lenguas griega, siríaca, persa y árabe. Bajo la dirección de ese eminente científico trabajó un grupo de sabios y traductores, entre los que

sobresalieron su hijo Ishâq ibn Hunayn (m. 910) y su sobrino Hubayš ibn al-Hasan. Ishâq se ocupó en la traducción de obras de Aristóteles, Euclides, Arquímedes, Menelao y Tolomeo. A Hubayš se le debe, entre otras, la versión de la importante obra de Galeno *De anatomicis administrationibus*, cuya influencia fue notable en los médicos y filósofos musulmanes. El mismo Ibn Jaldûn se sirvió ampliamente de ella.

Otros traductores, cuya labor no fue menos importante, fueron: al-Hayyây ibn Yûsuf ibn Matar (c. 786-833), traductor de los *Elementos*, de Euclides, y de una versión del *Almagesto*, de Tolomeo; ‘Abd al-Masih ibn Na’ima al-Himsî, colaborador del filósofo al-Kindî y traductor de la *Física* y *Sofística*, de Aristóteles, así como de la llamada *Teología* del Pseudo Aristóteles, en realidad una versión de las *Enéadas*, IV, V y VI, de Plotino; Qustâ ibn Lûqâ al-Ba’lbakkî (820-912), médico y filósofo cristiano melquita, traductor de los comentarios de Alejandro de Afrodisia y de Juan Filopón a la *Física* y al *De generatione y corruptione*, de Aristóteles, y del tratado *De placitis philosophorum* del Pseudo Plutarco; Tâbit ibn Qurra (827-901), miembro del grupo neopitagórico y neoplatónico de los sabeos<sup>21</sup> de Harrân (Mesopotamia superior), traductor y autor de obras astronómicas y matemáticas.

---

<sup>21</sup> Los sabeos conformaban una “escuela” que mezclaba el pensamiento hermético con la astrología, la astronomía y las matemáticas. Henri Corbin, *op.cit.*, p.33.

Debido a la actividad emprendida por esa distinguida escuela de traductores, el mundo musulmán se apropió de los conocimientos científicos griegos. De este modo fueron traducidas las obras matemáticas, astronómicas y geográficas de Autólico de Pitana (c. 330 a. C), Euclides, Aristarco (c. 310-230 a. C.), Arquímedes (287-212 a. C.), Apolonio de Perga (c. 190 a. C.), Hysicles (s. II a. C), Teodosio (s. II-I a. C), Menelao de Alejandría (s. I), Tolomeo y Diofanto de Alejandría (s. III). Así como los textos de medicina y botánica de Hipócrates, Dioscórides, Galeno y Oribasio de Pérgamo (c. 325-400), entre otros.

El interés de los traductores se dirigió, de manera particular, hacia el pensamiento filosófico griego. Algunos fragmentos de los presocráticos fueron traducidos, como Demócrito y Empédocles, parte de la obra de Platón, casi toda la de Aristóteles y sus comentaristas Amonio, Temistio, Alejandro de Afrodisia, Porfirio y Juan Filopón, la de los neoplatónicos Proclo y Plotino, así como la de algunos estoicos, neopitagóricos y gnósticos.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> La lista de las traducciones se encuentra en tres fuentes árabes de incalculable valor: Ibn al-Nadím, *Kitáb al-Fihrist (El libro del catálogo)*, ed. Gustav Flügel, Leipzig, Vogel, 1871 (*The Fihrist* trad. Bayard Dodge, Nueva York, Columbia University Press, 1970, 2 vols.); Ibn al-Qiftí, *Tá'rij al-hukamā' (Historia de los sabios)*, ed. Julius Lippert, Leipzig, Theodor Weicher, 1903, 469 pp.; Ibn Abi Usaybi'a, *'Uyūn al-anbā' fi Tabaqāt al-atibbā'* (*Fuentes de información sobre la clasificación de los médicos*), ed. A. Müller, Königsberg-El Cairo, 1884, 2 vols.

## 2. El pensamiento teológico-filosófico en el Islam

### *Los orígenes del pensamiento filosófico en el mundo islámico*

La Casa de la Sabiduría no sólo se distinguió como escuela de traductores, sino también como un verdadero centro de investigaciones científicas. Además de que estaba equipada con salas de lectura y una espléndida biblioteca tenía también dos observatorios astronómicos y salas de investigación. En ella se hicieron importantes descubrimientos en astronomía, geografía, matemáticas, álgebra, trigonometría, mecánica, medicina y química.<sup>23</sup>

Asimismo, en ese célebre centro intelectual se acuñó toda la terminología técnica de la filosofía y de la teología árabes. Surgieron así los conceptos de *falsafa* (filosofía) y *faylasúf* (filósofo). También se estableció la estructura y la delimitación de las ciencias racionales, cuyo esquema fue retomado por Ibn Jaldún. Las ciencias racionales eran el conjunto de los conocimientos científicos y filosóficos que el mundo islámico había asimilado.

El pensamiento musulmán recibió con ese acervo cultural la influencia determinante de dos corrientes contrapuestas ya en Grecia. Por una parte, la ciencia jónica, esto es, un pensamiento empírico basado en los sentidos que

---

<sup>23</sup> Aldo Mieli, *op.*, *cit.*, pp. 55-89 y Joseph Needham, *El diálogo entre Oriente y Occidente*, Madrid, Siglo XXI, 1975, p. 167.

fue transmitido principalmente por los cultivadores de la cosmología y los "físicos". Por otra parte, un pensamiento teológico impregnado de elementos mítico-religiosos y matemáticos, cuyos exponentes más representativos fueron Pitágoras y los neoplatónicos. Físicos y teólogos sostenían concepciones diferentes acerca del mundo y del hombre. De igual manera partían de supuestos cognoscitivos diferentes, unos apoyados en la investigación física y lo sensible, y otros, en la matemática, la geometría y el mundo inteligible.

Sin embargo, ya en el método seguido por los médicos griegos, expuesto en los tratados hipocráticos *Acercas del arte* (s. V a. C.) y *Los preceptos* (s. III a. C.), se esbozó una tercera vía que tendría profundas repercusiones en la historia de la filosofía. Frente a las posiciones opuestas de Parménides y de Gorgias se presentó una visión que ampliaba el criterio parmenideo en el sentido de fundamentar el criterio de verdad no en la pura concepción racional, sino en un conocimiento genérico que incluía la posibilidad de percepción sensible junto con la comprensión racional.<sup>24</sup>

En el tratado médico *Los preceptos* --cuya tradición se remonta al siglo V -- se encuentra expuesta de un modo preciso esta posición decisiva: "En la

---

<sup>24</sup> Rodolfo Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, EUDEBA, 1968, pp. 84-85.



medicina sobre todo no conviene fiarse de teorías plausibles, sino tan sólo de la experiencia unida a la razón, ya que una teoría es un conjunto de conocimientos adquiridos durante la percepción. En efecto, la percepción sensible, que es el primer estadio de la experiencia y transmite al intelecto las cosas que se le someten, se configura claramente, y el intelecto, recibiendo muchas veces estas impresiones y teniendo en cuenta la ocasión, el momento y el modo, las acumula dentro de sí y las recuerda. Estoy de acuerdo con la teoría sólo en el caso de que esté basada en los hechos y si sus conclusiones están de acuerdo con los fenómenos...".<sup>25</sup>

El pensamiento Aristotélico cristalizó esta tercera opción, formulando una nueva concepción del hombre y del universo. El principio de cualidad y de perfección no fue planteado por Aristóteles como distinto de las cosas y constituyendo un mundo aparte, sino como el principio interior que las cosas encierran y que les da el movimiento de la vida. En este sentido, resolvió el problema de la unión del alma y el cuerpo, considerando el alma como la forma organizadora que modela la materia y la constituye en cuerpo vivo.<sup>26</sup>

Por otra parte, Aristóteles estableció la diferencia entre teólogos y filósofos, señalando que estos últimos procedían por medio de métodos rigurosos de

---

<sup>25</sup> *Apud.*, Benjamin Farrington, *op.*, *cit.*, pp. 56-57.

<sup>26</sup> Charles Werner, *La filosofía griega*, Barcelona. Labor, 1970, p. 146.

demostración, los teólogos, en cambio, promulgaban ciertas doctrinas en forma mítica.<sup>27</sup>

La lógica aristotélica enseñó esos métodos rigurosos, por lo que Aristóteles fue reconocido por los pensadores islámicos como el más sobresaliente de los filósofos griegos. Por esto se le llamó *al-mu'allim al-awwal (magister primus)*. El mundo musulmán pronto descubrió en la lógica aristotélica un instrumento de incuestionable valor y utilidad. En efecto, la lógica aristotélica fue clave para el surgimiento y el desarrollo del pensamiento y de la teología en el mundo islámico.

No obstante que el pensamiento aristotélico planteó una tercera vía, a menudo predominó en Grecia y en el mundo islámico, la posición dualista de los teólogos respecto a la concepción del hombre: "Hay un alma humana diferente del cuerpo, contrapuesta al cuerpo, y que le gobierna al igual que la divinidad hace con la naturaleza. El alma posee otra dimensión diferente a la espacial, una forma de acción y de movimiento, el pensamiento, que no es desplazamiento material. Emparentada con lo divino, puede, en ciertas condiciones, conocerlo, ir a su encuentro, unirse a él, y conquistar una

---

<sup>27</sup> Aristóteles, *Metafísica*, lib. III, cap. 4 (Aristóteles, *Obras*, trad. F. Samaranch, Madrid, Aguilar, 1973, p. 938). Cf. Werner. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, 1980, pp. 16, 26 y Benjamin Farrington, *Ciencia y política en el mundo antiguo*, Madrid, Ciencia Nueva, 1940, pp. 120-121.

existencia liberada del tiempo y del cambio. Detrás de la naturaleza, se reconstituye un trasfondo invisible, una realidad más verdadera, secreta y oculta, de la cual el alma del filósofo tiene la revelación y que es lo contrario de la *physis*".<sup>28</sup>

Los pensadores y sabios musulmanes tuvieron acceso a todas estas concepciones por medio del movimiento de traductores de Bagdad, que recapituló además toda una escuela nestoriana de pensamiento médico-filosófico en Oriente Medio. Por esto no es de extrañar que en los siglos IX y X surgieran médicos, astrónomos y matemáticos de primer orden, así como filósofos que ejercieron a su vez la medicina y la astronomía.

#### *Los orígenes de la teología islámica*

El neoplatonismo fue de gran importancia para la doctrina teológica de la unidad divina y para las teorías cosmológicas. La teología musulmana (*'ilm al-kalâm*) fue elaborada a partir del pensamiento neoplatónico. Desde su aparición el neoplatonismo estuvo ligado profundamente al Oriente Cercano: Plotino y Amonio Sacas (175-250) eran egipcios; Porfirio era originario de Libano; Longino (213-273), Calíniico, Amelio y Jámblico (s. IV) eran sirios.

---

<sup>28</sup> Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1973, p. 344.

Egipto, Siria y Mesopotamia se convirtieron en centros en donde predominaron los movimientos heterodoxos cristianos, especialmente el monofisismo. Por otra parte, es significativo que los principales promotores del neoplatonismo eran oriundos de países que fueron posteriormente focos de monofisismo.

Entre neoplatónicos y monofisitas existió algo más que una mera relación geográfica: “Los monofisitas han continuado la actitud de los neoplatónicos sirios y egipcios. Ambos fueron defensores del principio de la unidad divina. No suprimieron enteramente lo anterior: ni el neoplatonismo la multiplicidad de los dioses antiguos, ni el monofisismo el Logos junto al Padre. Pero desvalorizaron lo que contradecía a la unidad, adjudicándole una jerarquía inferior. La misma actitud se mostraba en neoplatónicos y monofisitas, y por eso difícilmente puede haber sido casualidad que todos ellos hayan provenido de Egipto y Siria. La apasionada búsqueda de la unidad caracterizaba a los hombre de esos países, tanto como el dualismo lo hizo con el Irán”.<sup>29</sup>

El Islam surgió y se expandió rápidamente en las regiones donde el cristianismo monofisita predominó. La Arabia Septentrional, Siria y Egipto vivieron rodeados de la influencia religiosa monofisita. Una leyenda

---

<sup>29</sup> Franz Altheim, *El Dios invicto*, Buenos Aires. EUDEBA, 1966, p. 99.

musulmana recuerda que Mahoma, siendo joven, acompañó a su tío en una caravana a Siria y en el trayecto un monje anacoreta llamado Bahira o Sergio reconoció en él los signos que revelaban su misión profética.<sup>30</sup>

Se ha señalado el parentesco íntimo entre el monofisismo y el Islam. Las leyendas que mencionan ciertos encuentros de Mahoma con anacoretas cristianos heterodoxos parecen sugerir una influencia de estos sobre él. En este sentido, se ha considerado a Eutiques, uno de los padres de la doctrina monofisita, como precursor de Mahoma.

La prédica del profeta del Islam se fundaba en la idea de la unidad divina, esto es, que Dios no tenía "compañero". Con esto, Mahoma seguía una línea común con sus predecesores y vecinos neoplatónicos y monofisitas. Sólo que el Profeta recalcó de una manera más contundente lo que los anteriores habían anhelado.<sup>31</sup>

Por tanto, la fuente más fecunda, de donde el pensamiento musulmán inició su arranque, fue la alianza que los neoplatónicos, como el monofisita Juan Filopón o el ortodoxo Juan Damasceno, habían realizado entre el platonismo y el aristotelismo. Las obras de estos bizantinos orientales fueron conocidas y discutidas por los pensadores islámicos.

---

<sup>30</sup> Cf. Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Mahoma*, México, UTEHA, 1960, p. 47.

<sup>31</sup> Franz Altheim, *op. cit.*, p. 99.

La concepción neoplatónica de la unicidad divina ayudó a formular racionalmente el principio fundamental del Islam: *Alláh Ahad*, Dios es Uno. El Dios del Islam no sólo es Uno sino también Único (*Wáhid*), pues nada es igual a Él.

En el aspecto religioso, el Islam continuó la tradición monoteísta del judaísmo. En el ámbito judaico, Filón de Alejandria (20 a. C.-50 d. C.) realizó la síntesis entre la tradición judía y el pensamiento griego. Para el filósofo alejandrino, el Ser por excelencia es incognoscible, "Dios está solitario y separado, porque es único y nada es semejante a Él".<sup>32</sup>

La idea religiosa del Dios único se vinculó a la teoría del Ser Uno expuesta inicialmente por Parménides y desarrollada posteriormente por Platón y los neoplatónicos. En Elea, Jenófanes había enseñado ya la unidad del sumo principio bajo la concepción del Dios Uno o de que "lo Uno es Dios".<sup>33</sup>

Plotino y, en general, los neoplatónicos estuvieron de acuerdo en que el Uno, de *El Parménides*, de Platón, es el Dios que está más allá de todas las cosas, incognoscible y sólo caracterizado por negaciones. La teología negativa que expuso Plotino tiene su origen en Platón. El Uno es algo inefable, "lo que

---

<sup>32</sup> Jean Daniélou, *Ensayo sobre Filón de Alejandria*, Madrid, Taurus, 1962, p. 172.

<sup>33</sup> Platón, *Plato and Parmenides*, trad. F. M. Cornford, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1977, pp. 36, 131-135. Cf. Jenófanes, frag. 23, en A. Llanos (comp.), *Los presocráticos y sus fragmentos*, Buenos Aires, Juárez Editor, 1968, p. 96 y Aristóteles, *Metafísica*, lib. I, cap. v. Véase, Werner Jaeger, *op. cit.*, pp. 56-59.

está más allá de todas las cosas, lo que está más allá de la venerable Inteligencia e, incluso, de la verdad que hay en todas las cosas, eso no tiene nombre, porque el mismo nombre sería algo diferente de él. [El Uno], pues, no es ninguna de las cosas, ni posee ningún nombre, porque nada puede decirse de él como de un sujeto".<sup>34</sup>

### *La escuela de los mu'tazilíes*

En una época temprana en la historia del Islam, esto es, en el siglo VII d. C., hubo disputas teológicas entre el neoplatónico cristiano Juan Damasceno y doctos musulmanes.

A mediados de ese siglo apareció la escuela de los mu'tazilíes, considerados como los más antiguos de los *mutakallimūn* (los que se ocupan de la teología, *'ilm al-kalām*). Los mu'tazilíes representaron en el Islam el espíritu greco-cristiano del Oriente Medio, que reaccionó contra el antropomorfismo y el fatalismo del Corán y de la ortodoxia islámica.

---

<sup>34</sup> Plotino, *Enéada quinta*, trad. J. A. Míguez, Buenos Aires, Aguilar, 1966, p.103. Cf. Platón, *Plato and Parmenides*, p. 129 y Proclo, *Elementos de teología*, trad. F. Samaranch, Buenos Aires, Aguilar, 1965, p. 128.

La doctrina de la escuela mu'tazilí se centró básicamente en dos principios: 1) la trascendencia y la unidad absoluta de Dios; 2) la libertad individual del hombre.

### *La doctrina de la unidad divina*

El *tawhîd* (unidad divina) es el dogma fundamental del Islam. Los mu'tazilíes desarrollaron una concepción de esta doctrina muy cercana a la de la escuela de Alejandría. Para los mu'tazilíes, quienes se designaban a sí mismos los *ahl al-tawhîd* (la gente del *tawhîd*), "Dios es único, nadie es semejante a él; no es ni cuerpo, ni individuo, ni substancia, ni accidente. Está por encima del tiempo. No puede habitar en un lugar o en un ser; no es objeto de ninguno de los atributos o calificativos aplicables a las criaturas. No está condicionado ni determinado; no engendra ni es engendrado. Está por encima de la percepción de los sentidos. Los ojos no lo ven, la mirada no le alcanza, la imaginación no le comprende. Es una cosa, pero diferente a las demás cosas; es omnisciente y omnipotente, pero su omnisciencia y su omnipotencia no son comparables a nada de lo creado. Creó el mundo sin modelo preestablecido y sin ayuda de nadie".<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Henri Corbin, *op., cit.*, vol. 1, p. 158.



La concepción mu'tazilí del *tawhíd* está basada en una teología negativa. La idea de la absoluta simplicidad y unidad del Ser implicó la negación de los atributos divinos, pues los mu'tazilíes argumentaron que si los atributos, con los que los ortodoxos construyeron los nombres aplicados a Dios, existieran en la esencia divina, esto constituiría una pluralidad, lo que destruiría la unidad de Dios. En consecuencia, ellos rechazaron también cualquier forma de antropomorfismo (*tašbih*). Esta posición de los mu'tazilíes ha sido conocida con el nombre de *ta'til*, es decir, privar a Dios de todos los atributos.

El fundador de la escuela mu'tazilí, Wásil ibn 'Atâ' (m. 748), había afirmado que predicar de Dios un atributo positivo era lo mismo que sostener la existencia de dos dioses. Dios --sostuvo él-- es un ser rigurosamente Uno y absolutamente Necesario; todo lo demás es estrictamente posible.<sup>36</sup>

Esta concepción del Dios único e inmutable presentó el problema de la relación entre Dios y la creación. Los mu'tazilíes aceptaron el principio dogmático de la *creatio ex nihilo*. De acuerdo con ellos, la creación es la expresión de un decreto (*amr*), que es un acto absolutamente libre e

---

<sup>36</sup> Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento islámico*, vol. 1, p. 92.

independiente de la voluntad divina, como un *logos* universal. Mediante el *kun* (sea, el *yehi* hebreo), Dios creó una sola y universal cosa.

Para explicar las relaciones entre Dios y el mundo, los mu'tazilíes recurrieron a la idea de la causalidad universal. Los fenómenos de la creación están, según ellos, sometidos a un conjunto de causas que se elevan gradualmente desde las causas segundas hasta las causas primeras y la causa de las causas. De esta manera se estableció una interpretación que, sin desligar del todo el mundo creado de su creador, conservase la separación radical entre Dios y el mundo. Por tanto, "sólo Dios, considerado en sí mismo, es Acto Puro; las cosas, después de creadas, siguen su propio curso; en el caso del mundo físico de un modo necesario, de acuerdo con las leyes naturales; en el caso del hombre, de un modo libre, de acuerdo con la razón".<sup>37</sup>

### *La teoría del libre albedrío*

Los mu'tazilíes postularon, apoyándose en ciertos textos coránicos, que el hombre es responsable de sus propias acciones, esto es, afirmaron la teoría del libre albedrío.

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 94. Cf. Henri Corbin, *op.*, *cit.*, vol. 1. p. 174.

Para demostrar que Dios no puede ser la causa de las acciones humanas y que, por tanto, el hombre es libre, los mutazilíes presentaron una serie de argumentos que el filósofo andalusí Ibn Hazm (994-1065) recogió y ordenó:

1. Si Dios fuese causa de las acciones humanas, sería autor de actos que van contra la propia Esencia Divina, como el pecado de infidelidad; y como el agente recibe nombre de la acción, Dios sería infiel, mentiroso, injusto, etcétera.

2. Como todo acto tiene una sola causa eficiente, si Dios fuese causa de las acciones humanas, las criaturas no tendrían causalidad en ellas; los hábitos humanos que nacieran de dichas acciones dependerían también de Dios, y el hombre no podría conseguir por sí ningún acto virtuoso ni ningún acto pecaminoso.

3. En este caso, Dios no podría castigar el mal, porque condenaría sus propias acciones; y como Dios es radicalmente Uno y en El no cabe distinción, aun la hipótesis absurda de que castigara sus acciones es imposible, porque significaría castigarse a sí mismo.

4. Si Dios fuera causa de las acciones humanas y los hombres, usando su libre albedrío, eligieran entre ellas, la libertad humana tendría mayor poder que la presencia divina.<sup>38</sup>

Con base en esos argumentos los mu'tazilíes concluyeron que sólo el hombre es el autor de sus propias acciones, buenas o malas, así como de su fe o de su incredulidad, pues Dios le dio el poder de elegir libremente.

Para los mu'tazilíes, el hombre no sólo es libre y responsable, sino que posee además la potencia creadora (*qudra*), la facultad de crear sus propias obras. De esta manera, ellos se opusieron del todo a los fatalistas, defensores del determinismo absoluto (*y'abr*).

Paradójicamente, los mu'tazilíes fueron acusados de dualistas a causa de su afirmación de que el hombre tiene "poder" sobre sus acciones, pues esto significa que él es el "creador" de sus obras. Para la ortodoxia musulmana y los fatalistas, esto era colocar otra potencia creadora al lado de la potencia divina, lo que equivalía a usurpar el poder absoluto de Dios, pues existirían, entonces, dos "creadores".<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Miguel Cruz Hernández, *op., cit.*, vol. 1, pp. 92-93. Cf. Miguel Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, E. Maestre, 1927-1932, vol. 3, pp. 296-325.

<sup>39</sup> Henri Corbin, *op., cit.*, vol. 1, p. 169 y Alfred Guillaum, *Islam*, Middlesex, Penguin Books, 1973, pp. 132-133.

Los mu'tazilíes fueron también acusados de blasfemia porque aceptaron el predominio de la razón sobre la revelación, puesto que para ellos la razón puede prescindir de la revelación para distinguir entre el bien y el mal. Esta valoración positiva de la razón fue la causa de que los mu'tazilíes fundaran la teología racional musulmana y prepararan el terreno para la especulación filosófica.

El establecimiento de la razón como criterio de verdad llevó a los mu'tazilíes al estudio de la naturaleza y al aprendizaje de la ciencia y la filosofía griegas. Coincidieron y convergieron con el movimiento de traductores de Bagdad impulsado por el califa al-Mâ'mûn por medio de la Casa de la Sabiduría.

Durante el reinado de ese califa, los mu'tazilíes representaron al Islam 'abbâsí, pues al-Mâ'mûn había otorgado reconocimiento oficial a su doctrina en el año 827. Con la llegada de al-Mutawakkil al poder (847) se produjo una reacción de la ortodoxia encabezada por el rigorista Ibn Hanbal (m. 855): no sólo el mu'tazilismo fue condenado y prohibido, sino también la teología y la filosofía.

La preponderancia de la doctrina mu'tazilí no duró mucho en el Islam, pero su influencia fue determinante para el desarrollo del pensamiento islámico.

Algunos de sus postulados fueron recogidos posteriormente por teólogos y filósofos.

### *La escuela aš'ariyya*

Abû l-Hasan al-Aš'arî (873-)35), fundador de la escuela aš'ariyya, intentó establecer una vía intermedia que, si bien rechazaba el racionalismo extremo de los mu'tazilíes, no aceptaba tampoco el literalismo estrecho de los tradicionalistas.

Al-Aš'arî, seguidor en su juventud de la escuela mu'tazilí, se apartó de ella por dos motivos fundamentales: 1) Postular a la razón como criterio de verdad no conduce, como pretendían los mu'tazilíes, a sustentar la religión, sino a suprimirla, sustituyendo por completo la fe por la razón. 2) Lo que está más allá de los sentidos, el mundo de lo oculto (*gayb*), escapa a la demostración racional. La postura de al-Aš'arî estuvo determinada por el intento de conciliar dos extremos o --como lo señaló Ibn Jaldûn-- por establecer un camino intermedio entre dos vías opuestas.<sup>40</sup> Esta tendencia marcó todas las soluciones propuestas por él, y quizá por esto su doctrina tuvo una fuerte influencia en el pensamiento islámico durante muchos siglos.

---

<sup>40</sup> Ibn Jaldûn, *Muqaddîma*, p. 464. Véase, Henri Corbin, *op., cit.*, vol. 1, p. 165.

### *Los atributos divinos*

En cuanto al problema de los atributos divinos, al-Aš'arī repudió el antropomorfismo (*tašbih*) de los literalistas que, apoyándose en algunas aleyas coránicas, representaban a Dios bajo una forma humana, con rostro, manos y pies. Sin embargo, afirmó los cuatro atributos esenciales: vida, potencia, conocimiento y voluntad (*hayā, qudra, 'ilm, irāda*. Esto es, restringió la posición de negar todo atributo a Dios.

En este aspecto, la solución propuesta por al-Aš'arī argumentó que “los atributos (*sifāt*) no son ni la esencia real (*'ayn al-dāt*) ni alguna otra cosa”.<sup>41</sup>

Los atributos, en tanto que tienen una realidad positiva, son distintos de la esencia, pero no tienen sin embargo ni existencia ni realidad fuera de ella.

Pero, si los atributos no son ni una cosa ni otra, ¿qué son entonces?

El filósofo y médico judío Maimónides (1135-1204) refutó de manera contundente la proposición aš'arī, según la cual “los atributos de Dios no son ni su esencia ni algo fuera de ella”. Maimónides, al igual que los mu'tazilíes,

---

<sup>41</sup>*Ibid.*, p. 464; Henri Corbin, *op. cit.*, vol. 1, p.166. En el pensamiento cristiano de la Edad Media, ante el problema de que el apego a la *via negativa* conduce al agnosticismo acerca de Dios, Santo Tomás optó por combinar la *via remotionis* con la *via analogiae*. F. C. Copleston, *El pensamiento de Santo Tomás*, México, FCE, 1987, p.148. Algazel y Averroes, ante el mismo problema, eligieron emplear ambos métodos, que denominaron igualmente *tariq al-tanzih* y *tariq al-tašbih*, véase, Miguel Asín Palacios, *Huellas del Islam*, Madrid, Espasa Calpe, 1941, p. 56.

defendió el método de la negación de los atributos o *via remotionis (tarîq al-tanzih)*. "Es un principio evidente --expuso-- que el atributo difiere de la esencia del sujeto de quien se predica, una circunstancia determinada de la misma y, por tanto, un 'accidente'. Si fuera la esencia misma de dicho sujeto, resultaría una tautología, como si dijéramos que "el hombre es el hombre", o bien la explicación de un término, *verbigracia*: "el hombre es un ser vivo (o animal) racional"".<sup>42</sup>

El atributo, por tanto, es una de dos cosas: o la esencia misma del sujeto de quien se predica, es decir, la explicación de un término, o en realidad algo distinto de la esencia, lo que llevaría a hacer del atributo un accidente de dicha esencia.

En consecuencia, la proposición aš'arî implica una contradicción y Maimónides la calificó simplemente de falaz, originada sólo por el deseo de "crear un término medio entre dos contrarios que lo rechazan totalmente. ¿Hay acaso un término medio entre el ser y el no-ser, o bien entre identidad y no-identidad de dos cosas?"<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Maimónides, *Guía de perplejos*, trad. D.G. Maeso, Madrid, Editora Nacional, 1983, pp. 145-146.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 146.



### *El problema cosmológico*

Los filósofos musulmanes (*falásifa*) de influencia neoplatónica profesaron la teoría emanatista para explicar el proceso de creación del universo. Para ellos, la multiplicidad de los mundos y de los fenómenos procede del Uno absoluto. Dios se encuentra en la cima de la manifestación, constituida por todos los seres vinculados de manera orgánica, desde la primera inteligencia hasta la materia inanimada.<sup>44</sup>

Los as'aríes, por su parte, no estuvieron de acuerdo ni con la teoría de la emanación (*fayd*) sustentada por los filósofos musulmanes, ni con la teoría de la causalidad universal admitida por los mu'tazilíes. De acuerdo con la interpretación de los as'aríes, la teoría emanatista excluye la idea que tienen de la libertad y de la voluntad como características de la esencia del Ser divino.

El emanatismo, según los as'aríes, termina por identificar el principio y la manifestación, ya sea en el plano de la esencia o en el de la existencia. Respecto a la idea de la causalidad universal, los as'aríes vieron en ella una especie de determinismo, al estar ligada ontológicamente la causa a su efecto

---

<sup>44</sup> Henri Corbin, *op., cit.*, vol. 1, p. 174. Cf. Plotino, *Enéada quinta*, pp. 74-75, Proclo, *op., cit.*, p. 161, Alfarabi, *op., cit.*, pp. 21, 25 y Algazel, *Kitáb al-m'arif al-'aqliyya* en Miguel Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid, E. Maestre, 1941, vol. 3, pp. 254-255.

y viceversa. Por lo que, para ellos, este determinismo era incompatible con la idea coránica de la libertad absoluta del Dios todopoderoso.

Por tanto, los *as'aries* plantearon una nueva tesis que explicaba, de acuerdo con su doctrina, la creación del mundo así como la relación entre Dios y el universo. Esa tesis se apoyó en la antigua teoría atomista, conocida en Grecia y la India, pero los *as'aries* la desarrollaron conforme a sus propios intereses para salvaguardar, mediante las consecuencias que de ella sacaron, su idea de la omnipotencia divina y de la creación.

El atomismo que profesaron, sin embargo, difiere en gran medida del expuesto por Demócrito, Leucipo y los epicureístas. Para los *as'aries* los átomos "no tienen cantidad ni extensión; son creados por Dios continuamente de un modo libre y arbitrario, sin que posean por sí mismos propiedades peculiares ni leyes propias. La Voluntad divina actúa como 'fuerza' que une o separa a los 'átomos' en el vacío, que es admitido para explicar la discontinuidad dentro de la cual Dios une o separa a los átomos".<sup>45</sup>

Así pues, la aceptación de la materia indivisible conlleva a la existencia de un principio trascendente que le dé a ella, y a todos los seres compuestos, su

---

<sup>45</sup> Miguel Cruz Hernández, *op., cit.*, vol. 1, p. 113. Véase la exposición de las tesis *as'aries* acerca de los átomos, el vacío y los accidentes en Maimónides, *op., cit.*, pp. 211-226.

determinación y su especificidad. La idea de la indivisibilidad de la materia conduce también a otra consecuencia: la recurrencia de la creación.

En efecto, si la materia indivisible no tiene en sí misma el principio de sus diferencias y combinaciones, es necesario que toda aglomeración de átomos, específicos de tal o cual ser, sea puramente accidental. Ahora bien, en tanto que estos accidentes están eternamente cambiando necesitan la intervención de un principio trascendente que los crea y los sostenga. Por consiguiente, es necesario que tanto la materia y el accidente sean creados a cada instante. El universo entero es sostenido, en todo momento, por el Dios omnipotente. De acuerdo con la concepción aś'arí, el universo está en expansión continua y sólo la mano divina conserva su unidad, su cohesión y su duración.<sup>46</sup>

De este modo, Dios es el principio absoluto, necesario y simple que, manifestando su libre voluntad, crea todo sin necesidad de ningún intermediario, pues él es también, así, la causa eficiente. Semejante concepción implica --como advirtió Maimónides al criticar la doctrina aś'arí-- la negación del principio de causalidad y de las leyes naturales.<sup>47</sup>

Aceptar que "todo puede acaecer en el universo de manera distinta a la que habitualmente aparece, porque todos los fenómenos dependen de la arbitraria

---

<sup>46</sup> Henri Corbin, *op., cit.*, vol. 1, pp. 175-176.

<sup>47</sup> Maimónides, *op., cit.*, pp. 218, 420-421, 451.

voluntad de Dios”, es echar por tierra la fundamentación de todo conocimiento y de toda posible ciencia.<sup>48</sup>

### *El problema de la libertad*

En cuanto al problema de la libertad humana, los aš‘aries propusieron, para no colocar otra potencia creadora al lado de la potencia divina, atribuirle al hombre no la creación de sus obras (*qudra*), sino la “adquisición de sus obras” (*kasb*), sin dejar de conferir al hombre una libertad que le haga responsable de sus actos.

Por esto, en cada acto libre del hombre, al-Aš‘arī distingue el acto de creación, en el que Dios interviene, y el acto de adquisición, que le corresponde al hombre. La libertad del ser humano consiste, por tanto, en una especie de sincronía entre el Dios ‘creador’ y el hombre ‘adquiriente’.

Con la teoría de la adquisición, al-Aš‘arī intentó salvaguardar el principio de la omnipotencia divina, atribuyendo al hombre no la causalidad de sus actos, sino sólo la adquisición de la acción (*kasb*). Así, la capacidad (*istitā‘a*) del hombre no depende de él mismo sino de un poder trascendente.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Miguel Asín Palacios, *Huellas del Islam*, p. 47.

<sup>49</sup> Henri Corbin, *op., cit.*, vol. 1, p. 168 y Miguel Cruz Hernández, *op., cit.*, vol. 1, p. 115.

### *El problema de la razón y la fe*

Los aš'aríes, además, se enfrentaron al problema fundamental de la relación entre la razón y la fe. En este caso, como en los anteriores, se manifestó su propósito de oponerse a las posiciones extremas: por un lado, la mantenida por los mu'tazilíes que reconocieron el predominio de la razón, por otro lado, la sostenida por los antropomorfistas (*mu'yâssima*) que le negaron a la razón toda posibilidad de ejercicio en los asuntos de la fe.

Para los aš'aríes, admitir la tesis mu'tazilí de que la razón es el criterio absoluto, tanto en el dominio de las cosas temporales como en el plano espiritual, lleva a socavar los postulados de la ley religiosa y a restringir su papel al orden ético y social.

Sin embargo, los aš'aríes tampoco aceptaron la actitud de los literalistas, quienes rechazaron del todo a la razón, argumentando que ella no tiene ninguna utilidad en el ámbito religioso, en donde sólo la fe es requerida. Esta posición de los literalistas contradujo, por otra parte, la exhortación coránica a utilizar la razón y la investigación racional.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> *El Corán*, trad. J. Vernet, Barcelona, Plaza y Janes, 1980, pp. 106, 176, 489 (III-188, VII-184, LIX-2). Con base en estos textos, Averroes concluyó que el uso de la razón es obligatorio desde el punto de vista religioso, véase Averroes, *Traité decisif*, trad. L. Gautier, Argel, Editions Carbonel, 1948, pp. 1-2.

Por lo que, para los *aş'aríes*, las dos posiciones extremas conducen al mismo objetivo: la separación de la razón y la fe. Entre esas dos posiciones radicales, los *aş'aríes* trataron de establecer una vía intermedia, intentando delimitar el dominio propio de la razón y el dominio reservado a la fe.

La propuesta *aş'arí* es diferente a la de Averroes, a los primeros les interesó delimitar, circunscribir y fijar los límites de cada dominio, en tanto que el propósito del filósofo Cordobés era encontrar la unión y la concordancia, la no contradicción entre la razón y la fe.<sup>51</sup>

### 3. La historiografía musulmana antes de Ibn Jaldún

#### *Los antecedentes de la historiografía musulmana*

Los orígenes del pensamiento histórico en el mundo musulmán se remontan a la primera época del Islam. Consideraciones acerca de la naturaleza y el propósito de la historia pueden encontrarse en algunos textos coránicos, como en la siguiente aleya: “En sus historias hay una lección (*'ibra*) para los que poseen inteligencia. No es un relato (*hadit*) inventado sino la confirmación de

---

<sup>51</sup> Averroes, *op., cit.*, pp. 8-9. Para la teoría de la concordancia de Averroes, véase Miguel Asín Palacios, *op., cit.*, pp. 21-41. Respecto a la tesis *aş'arí*, véase Henri Corbin, *op., cit.*, vol. 1, pp. 176-177.

lo que está entre sus manos, el desenvolvimiento de cada cosa y una guía...”<sup>52</sup>

En los textos coránicos, el término *'ibra* fue usado, en general, en relación con la historia. En ellos, el hombre es exhortado a ‘considerar’ el pasado como la evidencia, los signos y los ejemplos por medio de los cuales se puede pasar de lo aparente al conocimiento de lo oculto. En este aspecto, el término *'ibra* significa tanto admonición negativa como guía y dirección positiva para la acción futura.

Los antecedentes de esa concepción de la historia se encuentran, en parte, en la visión de los árabes preislámicos que se expresó en el género literario conocido como los ‘días de batalla de los árabes’ (*ayyâm al-'arab*), que formaban parte de los *ajbâr al-'arab* o relatos sobre los antiguos árabes.<sup>53</sup>

El advenimiento del Islam dio una nueva dimensión a ese registro de hechos memorables, al introducir el aspecto moral y hacer hincapié en el elemento religioso. En este sentido, el Islam presentó al creyente toda la sucesión de la historia universal, desde la creación hasta el surgimiento del Islam, y profetizó el futuro como la culminación del Día del Juicio.

---

<sup>52</sup> *El Corán*, p. 233 (XII-111).

<sup>53</sup> F. Taeschner, “*Ayyâm al-'arab*” en *Encyclopaedia of Islam*, vol. 1. p. 817.

En consecuencia, para un musulmán entender la historia es comprender y acatar el modo de obrar (*sunna*) de Dios en el mundo así como la preparación para el recuento final. Un hadiz atribuido a Mahoma sintetiza estos dos sentidos del término *'ibra* en relación con la historia: “Aprende del mundo y no sólo pases por él”.<sup>54</sup> Esta actitud hacia la historia, sancionada por el *Corán* y el hadiz, fue la principal motivación que condujo a la primera generación musulmana a un intenso interés por el pasado.

La investigación historiográfica en el Islam estuvo ligada, en primera instancia, con la ciencia de las tradiciones (*'ilm al-hadit*). La estrecha relación con esta ciencia se manifestó en la forma de las descripciones, pues las primeras obras historiográficas fueron de la misma naturaleza que la ciencia de las tradiciones: simples colecciones de relatos presentadas por medio de una larga e ininterrumpida cadena de transmisores, quienes habían sido testigos de esos eventos o los habían escuchado.<sup>55</sup> La necesidad de verificar la cadena de transmisión de los dichos proféticos hizo surgir un método crítico (*al-ṣarh wa l-ta'dil*) que evaluara la autenticidad de los relatos.

---

<sup>54</sup> *Apud*, Muhsin Mahdi, *op., cit.*, p. 68.

<sup>55</sup> M. Kamil 'Ayad, “The Beginning of Muslim Historical Research”, *Islamic Studies*, vol. XVII, núm. 1, primavera de 1978, pp. 3-4 y Vera Yamuni, “La filosofía de la historia de Ibn Jaldún”, *Anuario de historia*, año II, 1962, pp. 239-241.



Los primeros intentos de la investigación historiográfica estuvieron relacionados con el deseo de escribir la vida del profeta, de sus compañeros y de los primeros exponentes del Islam. Los frutos de esa investigación historiográfica incipiente fueron la recopilación de relatos individuales y de hadices así como el registro de las batallas y hechos de los primeros musulmanes. A ese tipo de género pertenecen obras como la *Sira* (*vida de Mahoma*), las *Magâzi* (*Campañas guerreras*) y las *Tabaqât* (*Generaciones*). Ibn Ishâq (m. 767) reunió en la *Sira* diferentes relatos acerca de Mahoma, su genealogía, su nacimiento, su juventud, su vida familiar, su mensaje religioso, sus acciones, sus dichos y sus compañeros. En la adaptación de Ibn Hišâm (m. 834), la *Sira*<sup>56</sup> es todavía en la actualidad la versión oficial de la vida de Mahoma.

Wâqidî (m. 822) en las *Magâzi*, basándose en una serie de relatos, narró las expediciones militares de Mahoma tratando de establecer su fecha exacta.

Ibn Sa'd (m. 845) en las *Tabaqât* reunió una serie de biografías de los compañeros y seguidores de Mahoma ordenándolas precisamente por generaciones.

---

<sup>56</sup> Abd al-Mâlik ibn Hišâm, *The Life of Muhammad*, trad. Alfred Guillaume, Karachi, Oxford University Press, 1987.

Por otra parte, se recopilaron los *ajhâr*, los *avyâm* y las genealogías de las grandes tribus, éstas últimas tuvieron una gran importancia debido a su utilidad política y administrativa. Hišâm al-Kalbî (m. 819) sobresalió en el tratamiento de estos géneros.<sup>57</sup>

El logro de las primeras obras historiográficas fue hacer una recopilación de las mejores fuentes disponibles de acuerdo con el mejor método crítico. En este aspecto, esa primera investigación historiográfica fijó los límites de su método, que se restringió a la crítica de la cadena de transmisores (*isnâd*) evitando la crítica a los contenidos (*matn*) de un informe, excepto en los casos en que el contenido estuviera relacionado con el problema de la crítica a la autoridad.

### *La historiografía musulmana*

El desarrollo de la formulación explícita de ideas y de teorías relacionadas con la historia se debió, en primer lugar, a los ataques que durante el siglo IX realizaron teólogos y filósofos contra las obras historiográficas y sus criterios. A partir de entonces los usos y el carácter científico de la historia fueron cuestionados.

---

<sup>57</sup> Claude Cahen, *op., cit.*, p. 116.

En consecuencia, los historiadores tuvieron que ser más explícitos en la formulación y defensa de sus criterios. Así surgió un gran número de ellos que empezó a escribir breves introducciones a sus obras, en las que establecieron la utilidad religiosa, científica y práctica de la historia, al tiempo que definieron y defendieron el método seguido por ellos al recopilar y disponer la información contenida en sus obras.

No obstante que esas introducciones eran demasiado esquemáticas y poco coherentes para contener una teoría de la historia, fueron los prototipos, tanto en forma y contenido, de toda una serie de obras historiográficas que alcanzaron su pleno desenvolvimiento durante el siglo XIV.<sup>58</sup>

En el siglo IX el califato 'abbási tuvo su máximo esplendor y el Islam se extendió hacia el Oriente y el Occidente, de manera que las relaciones comerciales con diferentes partes del mundo se fortalecieron. Del mismo modo, las artes, la ciencia y la cultura, en general, tuvieron un notable desarrollo, al difundirse en el mundo islámico la filosofía y las ciencias de los griegos, las ciencias de la India, la astronomía babilónica, la literatura persa así como las artes y las industrias de los chinos.

---

<sup>58</sup> Muhsin Mahdi, *op.*, *cit.*, pp. 134-135.

En ese periodo aparecieron algunas de las obras más representativas de la historiografía musulmana escritas por autores como Ibn Qutayba (828-889), Balâdurî (m. 892), Ya`qûbî (m. 900) y Tabarî (839-923).

Ibn Qutayba reunió en su *Kitâb al-ma`ârif* (*Libro del conocimiento*) los diversos elementos que motivaron la investigación historiográfica de su época. La obra de Ibn Qutayba principia con la historia de la creación, según la *Biblia*, y el registro de los profetas bíblicos, continúa con las genealogías de las tribus árabes, el surgimiento del profeta Mahoma, las biografías de sus compañeros y la historia de los califas. El texto incluye además la narración de algunos acontecimientos históricos así como una crónica del sur de Arabia y de los reyes persas.

El texto de Ibn Qutayba es importante porque muestra cómo el horizonte de la comunidad musulmana se había ampliado, al tiempo que los acontecimientos del pasado eran evaluados por su propio interés. Asimismo, la biografía de Mahoma no constituía el tema central, sino sólo era una parte del todo.<sup>59</sup>

Balâdurî escribió su *Kitâb futûh al-buldân* (*El libro de las conquistas de los países*) motivado por la necesidad de reunir material histórico, desde una

---

<sup>59</sup>M. Kamil 'Ayad, *op., cit.*, p. 7.

punto de vista geográfico, que diera cuenta no sólo de la expansión musulmana en el mundo sino del origen mismo del imperio islámico.<sup>60</sup>

El geógrafo Ya'qubî, de tendencia chiíta, redactó una historia de los 'abbásies en la que presentó, de hecho, una "historia universal", que principia con la creación del mundo e incluye datos históricos de todas las naciones entonces conocidas por los musulmanes.

El primer periodo culminó con la inmensa obra que Tabarî tituló *Tā'rij al-rusul wa l-muluk* (*Historia de los profetas y de los reyes*), mejor conocida como los *Anales* y que se convirtió en el mundo islámico en la *Historia* por excelencia. Los *Anales* forman una colección clasificada cronológicamente, de todas las tradiciones que el autor pudo recoger sobre los acontecimientos de la historia musulmana, desde sus orígenes hasta la época de Tabarî.<sup>61</sup>

En los siglos X y XI el desarrollo historiográfico en el Islam tuvo un mayor auge, cuyas obras más importantes se deben a filósofos, teólogos y científicos como Miskawayh (m. 1030), Mas'ūdî (m. 956) y Birûnî (m. 1048).

Abû l-Rayhân al-Birûnî destaca por haber tratado los problemas relativos a la historiografía. En este sentido, fue uno de los primeros historiadores musulmanes en formular los principios básicos de la crítica historiográfica.

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>61</sup> Claude Cahen, *op. cit.*, p. 116.

En los intentos por aclarar las cuestiones de la historia, Bîrûnî dio mucha importancia a aspectos relacionados con la arqueología, la geología y la economía. De esta manera, criticó con dureza a quienes habían introducido leyendas en la descripción de acontecimientos históricos. Si bien es cierto que él concibió a la religión y al mundo como hermanos gemelos, también pensaba que era necesario estudiar de manera 'objetiva' los asuntos históricos, sin sucumbir a los sentimientos religiosos o nacionalistas.<sup>62</sup> Con este punto de vista, Bîrûnî escribió la historia de la civilización india.<sup>63</sup>

De acuerdo con Bîrûnî, los acontecimientos históricos tenían que ser explicados siguiendo principios y leyes generales situados más allá de concepciones individuales basadas en la religión.

Así por ejemplo, con respecto a la vida en la tierra, Bîrûnî pensaba que la humanidad tenía una vida prehistórica cuyo principio era imposible determinar. La vida de la tierra podía estudiarse --según él-- no en los libros sagrados sino al través de los cambios que han tenido lugar en los diferentes estratos de ella. Bîrûnî concluyó que a consecuencia de las transformaciones

---

<sup>62</sup> Zeki Velidi Togan, "The Concept of Critical Historiography in the Islamic World of the Middle Ages", *Islamic Studies*, vol. XIV, núm. 3, 1975, pp. 176-177.

<sup>63</sup> Al-Bîrûnî, *Alberuni's India*, trad. Edward C. Sachau, Nueva Delhi, S. Chand y Cia., 1962, pp. 3-8.

sufridas por la tierra, el hombre ha tenido que cambiar su hogar y su modo de vida.

Bîrûnî también atribuyó un papel importante al factor económico en el desarrollo de la vida humana y consideró las implicaciones sociales de la transición de una 'economía natural' a una 'economía monetaria'.

Con respecto a la historiografía, Bîrûnî propuso un método crítico, para discernir entre la verdad y la falsedad de las informaciones, basado en la duda, la comparación y la inferencia racional. Por esto, Bîrûnî puede ser considerado un precursor de la crítica historiográfica en tierras islámicas.<sup>64</sup>

La posición de Bîrûnî refleja la influencia de los mu'tazilîes, quienes fueron los primeros en cuestionar los principios de la escuela histórica tradicional representada por Tabarî, el historiador musulmán más respetado e imitado con mayor frecuencia.

Como historiador, Tabarî aseveró, con frecuencia, que la historia no era una disciplina racional y que la razón no tenía un papel significativo en ella. En los *Anales*, Tabarî expresó su punto de vista acerca del objeto y el método de la historia: "El conocimiento de los sucesos de las naciones pasadas y de la información acerca de lo que acontece actualmente, no es alcanzado por

---

<sup>64</sup> Zekî Velidi Togan, *op., cit.*, pp. 177-178.

alguien que no es contemporáneo de ellos o que no los ha observado, excepto a través de los reportes de los historiadores y de las transmisiones de los informantes. Estos historiadores e informantes no deberían usar las deducciones racionales y las elucidaciones mentales".<sup>65</sup>

Los mu'tazilíes, por el contrario, hicieron hincapié en la necesidad tanto de la comprensión racional como de la exploración de la naturaleza y de las causas de las cosas. Asimismo, evitaron aceptar los reportes cuya pretensión de verdad se fundaba sólo en la múltiple cadena de autoridades ligados a ellos.

Los mu'tazilíes aceptaron la posibilidad de que "toda la comunidad musulmana pudiera estar de acuerdo con lo que es falso" y de que, por tanto, "es posible que un gran número de personas pudieran mentir". En consecuencia, exigieron que la convicción estuviera basada en fundamentos racionales y no sólo en la autoridad. Esto, aplicado a la historia, significa la aceptación de lo que es inherentemente razonable y el rechazo de lo que no lo es.<sup>66</sup>

Los pensadores musulmanes que estudiaron la problemática de la historia, influidos por el pensamiento mu'tazilí --como Mas'ûdí, Miskawayh y Bîrûnî--

---

<sup>65</sup> *Apud. Muhsin Mahdi, op., cit., p. 135-136.*

<sup>66</sup> *Ibid., p. 137-138.*



fueron filósofos y naturalistas que consideraron a la historia como un campo relacionado con sus intereses filosóficos y científicos.

La contribución de esos pensadores a la historiografía islámica fue tan diversa como su formación y sus intereses. Lo que los identifica es más una actitud mental que un cuerpo de doctrina. Una de sus principales contribuciones fue cuestionar muchas de las fuentes y bases en las que se apoyaba la historiografía tradicional.

Así, por ejemplo, Mas'ûdî concedió menos importancia a la cronología política que a la historia cultural del mundo. Mas'ûdî trató nuevos problemas como la relación del medio ambiente con la historia humana y la analogía de los ciclos de las plantas y de la vida animal con las instituciones humanas.

Por otra parte, Miskawayh consideró el uso racional de la historia secular con propósitos éticos y políticos. Siguiendo la tradición aristotélica, Miskawayh concibió a la historia como la sierva de la política: un arte por medio del que príncipes y oficiales de alto rango obtenían la prudencia necesaria para el buen gobierno.

Bîrûnî, por su parte, llevó a la historia el pensamiento filosófico y las ciencias naturales. Estableció, como vía para eliminar el hábito de cerrar los ojos ante los hechos, la inferencia racional, el método comparativo y la crítica

'objetiva'. Por esta vía pudo acceder al estudio de la estructura social y a las ideas religiosas y filosóficas de la civilización india. Con esto, demostró que las *ideas* podían ser también objeto de investigación histórica y ser estudiadas tan objetivamente como los *hechos*, a los que la escuela tradicional se limitaba.<sup>67</sup>

### **Conclusiones**

La formación del pensamiento teológico-filosófico en el Islam tuvo un largo período de gestación. Este proceso se inició en el siglo V, con la traducción al siríaco de obras escritas en griego realizada por grupos de cristianos heterodoxos en el Oriente Medio, poco antes del surgimiento de la prédica del profeta Mahoma.

Durante la dinastía 'abbâsi (749-1258), las escuelas de traductores continuaron con la labor de transmitir al mundo islámico buena parte del pensamiento científico y filosófico del mundo helénico, mediante la traducción de escritos griegos y siríacos al árabe.

El arduo trabajo desempeñado en el seno de las escuelas de traductores, en esa época, produjo un renacimiento intelectual en el Islam que culminó con

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 143.

importantes descubrimientos científicos en los campos de la astronomía, la geografía, las matemáticas, el álgebra, la medicina y la botánica.

Por otra parte, la filosofía y la teología fueron cultivadas ampliamente en sus diferentes corrientes, de tal modo que surgieron filósofos y teólogos musulmanes que fueron reconocidos no sólo en tierras islámicas sino en la Europa cristiana, durante la Edad Media y el Renacimiento.

La dinastía 'abbásí marcó, sin duda, un avance sin precedentes en la expansión territorial y cultural del Islam, pues durante ella se creó el rico ambiente intelectual que, en el marco de la tradición de la filosofía greco-árabe, hizo posible el surgimiento del pensamiento jalduniano en el siglo XIV.

Si bien los orígenes del pensamiento histórico en el mundo musulmán se remontan a la primera época del Islam (siglo VII), vinculado éste a los textos coránicos, a los hadices y a la vida de Mahoma, no es sino hasta el siglo IX cuando aparecen obras propiamente de carácter historiográfico y se empieza a desarrollar una crítica a la historiografía tradicional y una reflexión en torno a la historia. Este proceso tuvo su máximo esplendor en los siglos X y XI con la aparición de obras escritas por filósofos, teólogos y científicos como Miskawayh, Bîrûnî y Mas'ûdî.

La obra histórica de Ibn Jaldún parte, evidentemente, de esa tradición historiográfica musulmana, de manera que algunos de sus planteamientos se vinculan con los de sus predecesores. Sin embargo, no obstante que el pensamiento histórico de Ibn Jaldún pertenece a dicha tradición, establece una separación radical de ella no sólo por la crítica decisiva a sus métodos y sus objetivos sino también por formular una concepción racional de la historia que se manifestó en la creación de una 'ciencia nueva'.

## Índice

### IV. EL PENSAMIENTO DE IBN JALDÚN Y SU CIENCIA NUEVA

#### Introducción

##### 1. El pensamiento de Ibn Jaldún

*La respuesta al problema de la relación entre la razón y la fe*

*Los límites de la razón*

*El alma humana*

*El fundamento epistemológico del conocer histórico*

##### 2. La 'ciencia nueva': la filosofía de la historia

*La problemática histórica en la Muqaddima*

*La crítica a la historiografía*

*Las fuentes de error en las obras historiográficas*

*El planteamiento de la 'ciencia nueva'*

*La 'ciencia nueva' y los principios para un estudio de la sociedad humana*

#### Conclusiones

## IV

### EL PENSAMIENTO DE IBN JALDŪN Y SU CIENCIA NUEVA

#### **Introducción**

El estudio del pensamiento de Ibn Jaldŭn, en torno a su posición ante problemas tales como la relación entre la razón y la fe, la naturaleza del alma humana y el fundamento del conocimiento histórico, es un requisito indispensable para conocer la perspectiva desde la cual dirigió su crítica a la historiografía tradicional y formuló una ciencia nueva, es decir, una filosofía de la historia.

A partir del marco de la filosofía greco-árabe y de la historiografía musulmana, Ibn Jaldŭn realizó una síntesis creadora que le permitió plantear una ciencia de la interpretación histórica. En el pensamiento jalduniano, el conocimiento del hecho histórico pasó del nivel de la simple narración de los acontecimientos pasados (el arte de la historiografía) a la creación de una ciencia independiente.

Con Ibn Jaldŭn, la conciencia histórica alcanzó una dimensión sociopolítica, al integrar en su pensamiento el estudio 'científico' de la historia con la filosofía musulmana.

## 1. El pensamiento de Ibn Jaldûn

*La respuesta al problema de la relación entre la razón y la fe*

Dos pensadores aš'aríes influyeron notablemente en Ibn Jaldûn, Fajr al-Dîn al-Râzî y Algazel. El mismo Ibn Jaldûn recomendó el estudio de las obras de estos teólogos para defender los dogmas, refutando a los filósofos: "Porque si bien los escritos de estos dos teólogos --argumentó-- difieren del plan seguido por los antiguos, no hay en ellos la mezcla de problemas ni la confusión de temas que si aparecen en el método de los teólogos modernos (*mutâ'jirîn*) posteriores a ellos".<sup>1</sup>

La actitud de Ibn Jaldûn, respecto a la teología y a la filosofía así como al problema de la relación entre la razón y la fe, manifiesta en efecto el influjo de la doctrina aš'arí. Esta doctrina predominó en el rito mâlikî, al que perteneció el historiador tunecino.

Ibn Jaldûn rechazó tanto a los mu'tazilíes como a los literalistas, cuyas doctrinas calificó de innovaciones, y tomó partido por Abû l-Hasan al-Aš'arî, a quien llamó el "líder de los teólogos (*mutakallimûn*)".<sup>2</sup> Como musulmán y jurista ortodoxo, Ibn Jaldûn se opuso a toda innovación que pusiera en peligro los cimientos de la ley islámica.

---

<sup>1</sup> Ibn Jaldûn, *Muqaddima*, p. 467.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 463, 464.

Por esto, el problema de la relación entre la razón y la fe era fundamental para él. Este problema lo planteó, de manera particular, a través de la crítica de la teología y de la refutación a la filosofía. A Ibn Jaldûn, como a los ash'aríes, le preocupó delimitar el dominio de la razón, establecer sus límites, más que conciliarla con la fe.

Para Ibn Jaldûn, lo verdaderamente importante era, en ese sentido, no mezclar los diferentes ámbitos ni confundir las perspectivas. Por lo que su posición se opuso a la propuesta por Averroes, que intentó unir en una misma perspectiva la filosofía y la religión.

El problema central, desde la perspectiva de Ibn Jaldûn, no era determinar si el uso de la razón estaba permitido por la ley, sino deslindar los alcances de la razón misma. Propósito que prelude, en cierto modo, el proyecto kantiano de establecer los límites de la "razón pura".

Al igual que Kant, Ibn Jaldûn partió de una crítica o refutación de las pretensiones de la razón. Sin embargo, la intención de Ibn Jaldûn era resguardar a la fe contra los embates de una razón desbordada. Este aspecto es importante no dejar de tener en cuenta, pues permite aclarar las aparentes contradicciones en Ibn Jaldûn. Ciertamente, la estructura intelectual del sabio tunecino es, por esto, de una complejidad original.



Algunos estudiosos han querido ver, de manera errónea, al pensamiento de Ibn Jaldún como un conjunto contradictorio: "El único medio, --escribió Yves Lacoste-- la única hipótesis válida, es considerar dialécticamente el pensamiento de Ibn Jaldún como un conjunto contradictorio. Filosóficamente, Ibn Jaldún es un devoto y estricto musulmán por el conocimiento de lo suprasensible, que no da prácticamente crédito, al uso de la Razón y que tiene una confianza absoluta en la Revelación divina. En lo que se refiere al mundo concreto, Ibn Jaldún se conduce como un empirista. Empirismo de método y no doctrinal. Ibn Jaldún no es un racionalista desde el punto de vista filosófico, pero su formación de lógico le permite elevarse por encima de la simple comprobación de los hechos concretos, para llegar a un método propiamente científico. Llegará a comprobaciones materialistas sin que ello implique poner en tela de juicio los principios religiosos. El conjunto del pensamiento de Ibn Jaldún no constituye un sistema coherente". Yves Lacoste concluyó: "el pensamiento de un pensador del siglo XIV estaba mal diferenciado y era inconscientemente contradictorio; no estaba aún en el plano de la contradicción consciente, es decir, cuando ya se está en vías de solución".<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Yves Lacoste, *El nacimiento del Tercer Mundo: Ibn Jaldún*, pp. 274-275.

Esa interpretación, con todo lo dialéctica que pretende ser, desconoce cómo se articuló el pensamiento jalduniano a partir, precisamente, de su respuesta al problema clave de la relación entre la razón y la fe.

Al establecer los límites de la razón, Ibn Jaldûn le otorgó a ella su carácter realmente creador. Si trató de sustraer el dogma coránico del dominio de la especulación, no fue tanto por temor de ver amenazadas las creencias religiosas, ni con la finalidad de liberar a la filosofía de la teología, sino porque, desde su punto de vista, la especulación teológico-filosófica no se justificaba del todo.

En primer lugar, Ibn Jaldûn procedió a mostrar las diferencias de perspectiva entre la teología y la filosofía. “La teología (*‘ilm al-kalâm*) --escribió él-- es la ciencia que, por medio de argumentos racionales defiende las pruebas de los dogmas de fe, y refuta a los innovadores que se apartan de las ciencias seguidas por los primeros musulmanes y los observantes de la *sunna*. El núcleo de esos dogmas de fe es la unicidad de Dios (*tawhîd*)”.<sup>4</sup>

La diferencia consiste, pues, en que los teólogos y los metafísicos se sirven de las pruebas racionales para confirmar o hacer aceptar un conocimiento ya

---

<sup>4</sup> Ibn Jaldûn, *op.*, *cit.*, p. 458.

dado --los dogmas de fe ('*aqā'id al-imān*)-- que es tenido *a priori* como verdadero.

En cambio, la filosofía se apoya sobre el argumento racional (*dalil*) para descubrir la verdad y obtener el conocimiento de lo desconocido. Por tanto, teniendo en cuenta estas diferencias de perspectivas, la filosofía y la teología no deben confundirse ni mezclarse.

“La razón --concluyó Ibn Jaldūn-- no tiene nada que ver con la ley religiosa (*šar'*) ni con sus observaciones”.<sup>5</sup> Para él, las verdades reveladas pertenecen a una esfera superior al de las especulaciones racionales, por lo que la razón no puede abarcarlas ni comprenderlas ni tampoco someterlas a sus reglas.

Por lo tanto, la teología y la filosofía difieren en sus objetivos y en sus problemas. Sin embargo, los teólogos musulmanes mezclaron los métodos, los objetivos y los problemas de una y otra, de manera que surgió la confusión y los teólogos terminaron buscando por medio de argumentos racionales la veracidad de los dogmas.

Pero Ibn Jaldūn no se detuvo en la separación de los dominios de la teología y de la filosofía, su posición lo llevó a no tomar partido por ninguna de las dos disciplinas. La única finalidad de la teología era la defensa del dogma

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 495-496.

frente a las innovaciones y herejías, por lo tanto, --Ibn Jaldûn concluyó-- el estudio de esa disciplina no era necesario en virtud de que los ataques contra la ley religiosa habían cesado.<sup>6</sup>

La solución propuesta por Ibn Jaldûn respecto al problema de la razón y la fe intentó superar el enfrentamiento entre Algazel y Averroes. La propuesta que planteo no recurrió ni a un racionalismo metafísico o a un irracionalismo místico, ni a una concepción dualista de la verdad religiosa, sino a la delimitación de la razón. Todo el pensamiento de Ibn Jaldûn se desarrolló con base en esa solución y de ella partió el fundamento epistemológico del conocimiento de lo real, en especial, de los hechos históricos y sociales.<sup>7</sup>

### *Los límites de la razón*

Para determinar los límites de la razón, Ibn Jaldûn sometió a crítica los fundamentos del conocimiento filosófico-metafísico basado en el principio de causalidad. Por medio, de este principio se estableció la demostración cosmológica --expuesta originalmente por Platón-- de la existencia de Dios, que partiendo del efecto a la causa afirma que toda forma de existencia o

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 468.

<sup>7</sup> Nassif Nassar, *El pensamiento realista de Ibn Jaldûn*, pp. 58-59.

cambio requiere de una causa (*aiitā*). Lo que puede expresarse mediante el silogismo siguiente:

Todo lo que existe debe tener una causa

El mundo existe

Por lo tanto, el mundo debe tener una causa<sup>8</sup>

Ibn Jaldūn resumió este argumento así: "Las cosas que acontecen en el mundo de los seres creados (*al-'ālam al-ka'ināt*), ya sea que pertenezcan a las esencias (*al-ḍawāt*) o a las acciones tanto de los humanos como de los animales, requieren de causas que las preceden, por las cuales se producen de acuerdo con la costumbre (*al-'āda*) establecida y perfeccionan su existencia. Cada una de esas causas es también contingente y así necesita de otras causas. De manera que la serie de causas se eleva hasta llegar a la causa de las causas (*musabbib al-'asbāb*), la que les da su existencia y las crea".<sup>9</sup>

Esta forma de presentar el principio de causalidad incorporó la teoría aristotélica de la imposibilidad de una serie infinita de causas de los seres, que postula, en consecuencia, la necesidad de un primer principio.<sup>10</sup> De esta

---

<sup>8</sup> Cf. Platón, *The Timaeus of Plato*, p. 22, H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, pp. 192-193, y de este mismo autor "Ibn Khaldun on Attributes and Predestination" en *Speculum*, vol. 34, núm. 4, p. 585-586.

<sup>9</sup> Ibn Jaldūn, *op., cit.*, p. 458. Cf. Nassif Nassar, *op., cit.*, p. 59. Para Avicena, Dios es la primera causa absoluta (*'illa ula mullaqa*) y la causa de todas las otras causas, véase L. Gardet, "'Illa" en *Encyclopaedia of Islam*, p. 1131.

<sup>10</sup> Aristóteles, *Metafísica*, lib. II, cap. 2.

demostración y de sus principales implicaciones partió el análisis crítico de Ibn Jaldûn.

Dos proposiciones fundamentales se desprenden de ese argumento: 1) la realidad puede ser conocida recurriendo a la causalidad; 2) la razón es capaz de obtener un conocimiento total y absoluto.

Ibn Jaldûn procedió al examen crítico de la segunda proposición que se asienta sobre la totalidad de los seres contingentes, y en seguida se dirigió a la primera, relacionada con el principio de causalidad.

Las series causales --expuso Ibn Jaldûn-- se extienden y se multiplican en todos sentidos, de manera que sólo un conocimiento comprensivo (*'ilm al-muhîr*) puede abarcar todas ellas. Un conocimiento de ese tipo correspondería a una inteligencia que domine la totalidad de las series y de las relaciones causales, y que, por esto, pueda penetrar en las relaciones de todos los seres. Pero este no es el caso del hombre. La razón humana es incapaz de percibir y enumerar (*idrâk wa ta'dîd*) todas las causas en todos los sentidos, su poder se haya así limitado. Esta limitación se manifiesta y se precisa en dos instancias. La primera se relaciona con la causalidad humana, esto es, los actos (*al-af'âl*). La ejecución de todo acto depende de voluntades (*al-irâdât*) e intenciones (*al-qusûd*), cuya procedencia es imposible.

determinar. Porque dichas voluntades e intenciones pertenecen al dominio del alma (*nafs*) y tienen su origen, por lo general, en representaciones (*tasawwurât*) anteriores que se suceden unas a otras. Estas representaciones son las causas de la intención de actuar, las cuales tienen por causas, a su vez, otras representaciones. Ahora bien, estas representaciones se ocultan en el mundo del alma, pues “nadie es capaz de conocer los orígenes de las realidades psicológicas (*al-umûr al-nafsaniyya*) y su orden”.<sup>11</sup> La razón, por tanto, está imposibilitada para abarcar el conjunto de relaciones causales que condicionan un acto. En último término --asintió Ibn Jaldûn-- “Dios es quien pone las nociones en el pensamiento del hombre”.<sup>12</sup>

La otra proposición se relaciona con la causalidad en el mundo de la naturaleza. Si el hombre, en general, es capaz de comprender las causas naturales y externas, que se presentan a su facultad perceptiva en un orden y en una cierta disposición, es “porque la naturaleza está circundada por el alma y bajo su dominio”.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Ibn Jaldûn, *op. cit.*, p. 458. Cf. Nassif Nassar, *op. cit.*, p.60. Este argumento tiene como base la explicación aristotélica de la psicología de la acción, véase Aristóteles, *Del alma*, lib. III, caps. 3, 10. Cf. H. A. Wolfson, “Ibn Khaldun on Attributes and Predestination” en *op. cit.*, p. 590.

<sup>12</sup> Ibn Jaldûn, *op. cit.*, p. 458.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 458.

Sin embargo, --objetó Ibn Jaldûn-- la sucesión manifiesta no nos informa sobre la naturaleza real del orden según el cual las cosas están ligadas mutuamente: "La manera en que se efectúa la relación de causalidad entre las causas y las cosas producidas es desconocida. Porque sólo conocemos a éstas por el hábito de vincular los fenómenos aparentes; pero ignoramos la naturaleza y la manera de operar de esa relación causal".<sup>14</sup>

En consecuencia, en primer lugar, el grado de conocimiento obtenido por el análisis causal de los fenómenos naturales no llega al nivel de la inteligibilidad metafísica. En segundo lugar, toda pretensión racional de abarcar la totalidad de las series causales carece de fundamento epistemológico.

De manera que, ya se trate de esencias o de actos humanos, la razón no puede aprehender el principio, la causa de todas las causas. El hombre está imposibilitado de poseer un conocimiento global (*'ilm al-muhîr*) y absoluto. En resumen, la razón no tiene acceso ni a la totalidad ni a lo trascendente. Así es como Ibn Jaldûn invalidó la especulación teológico-filosófica, en su intención de ir más allá de los límites de la razón.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 459. Cf. Nassif Nassar, *op., cit.*, pp. 60-61.



El pensamiento humano ocupa, pues, una situación de dependencia y de limitación. Ibn Jaldûn precisó esa posición. "No confíes --escribió-- en lo que el pensamiento te sugiere: que él pretende tener el poder de abarcar (*ihâta*) todos los seres creados y sus causas, así como el de conocer la existencia (*al-wuyûd*) en todos sus detalles. Tal suposición es una estupidez".<sup>15</sup>

Continuó argumentando: "La secuencia ascendente de las causas cuando va más allá del dominio de nuestras percepciones y de nuestra existencia no puede ser percibida. [Si lo intentara] la razón se extraviaría en el desierto de las conjeturas (*al-awhâm*) y quedaría confundida y aislada. La creación de Dios es superior a la del hombre y éste no podría conocerla... por tanto, debe desconfiarse de la facultad perceptiva y del alcance de las percepciones". En verdad, "hay un punto en el que la razón debe detenerse y no tratar de ir más allá de su nivel".<sup>16</sup>

El dominio del pensamiento humano se ciñe al mundo sensible y se apoya en la percepción sensorial y en la razón discursiva. Así, dentro del marco de sus límites naturales la razón ejerce su soberanía. En este sentido, a pesar de

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 459.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 460. Esta conclusión de Ibn Jaldûn concuerda con la establecida por Aristóteles en relación al problema cognoscitivo que originaría una serie infinita de causas, cf. *Metafísica*, lib. II, cap. 2.

la incapacidad para acceder a lo trascendente y a lo absoluto, “la razón es una balanza perfecta (*mizân sahîh*), pues en sus juicios hay certeza y en ellos no cabe la falsedad”. Pero siempre a condición de no traspasar su propio nivel, sin pretender en consecuencia emplear esta balanza para “pesar los asuntos relacionados con la unicidad divina, el otro mundo, la verdad de la profecía y de los atributos divinos...”<sup>17</sup>

### *EL universo del hombre*

Al establecer los límites de la razón, Ibn Jaldûn no cayó en un agnosticismo respecto a Dios y al mundo de lo oculto (*'âlam al-gayb*). La máxima citada por Ibn Jaldûn --de antecedentes socráticos-- según la cual “la incapacidad de percibir es una forma de percepción”, resume la actitud de la razón humana ante lo divino.

Ibn Jaldûn no sólo era un creyente de la existencia del mundo de lo oculto, sino también de la posibilidad de que la parte espiritual del alma podía tener contacto con el mundo suprasensible. Sobre esta concepción, Ibn Jaldûn elaboró toda una teoría acerca del alma, de la profecía y del sueño, en la que

---

<sup>17</sup> Ibn Jaldûn, *op., cit.*, p. 460.

se entrelazan el pensamiento neoplatónico y la visión religiosa islámica. Esa teoría completó su idea del hombre y del lugar que ocupa éste en el universo. Escribió Ibn Jaldún: "Tenemos nosotros mismos la certeza interior de que existen tres mundos. El primero de ellos es el mundo de la percepción sensible. Nos percatamos de él por medio de la percepción de los sentidos, que poseemos en común con los animales. Después, somos conscientes de la habilidad de pensar, una cualidad especial de los seres humanos, que nos enseña la existencia del alma humana mediante los conocimientos adquiridos y existentes en nuestro interior, los cuales son más elevados que las percepciones de los sentidos. Esto debe considerarse como otro mundo superior al mundo sensible. El tercer mundo está encima de nosotros y deducimos su existencia por las impresiones que deja en nuestros corazones, es decir, en las voluntades e inclinaciones que nos mueven a actuar. Sabemos así de la existencia de un agente que nos dirige hacia esas cosas situadas en un mundo más allá del nuestro. Ese es el mundo de los espíritus y de los ángeles. En él están las esencias que, a pesar del abismo entre nosotros y ellas, pueden percibirse por las impresiones que dejan en nosotros. En general, podemos tener conocimiento de ese mundo espiritual superior y de las esencias que contiene a través de las visiones y de las cosas que no

somos conscientes en el estado de vigilia, pero que experimentamos en el sueño y nos conducen hacia él. Si se tratan de sueños verdaderos, concuerdan con la realidad. Sabemos así que son ciertos y provienen del mundo de la verdad (*'alam al-haqq*). Los sueños confusos, por otra parte, son representaciones depositadas por la percepción dentro de la imaginación y sobre las cuales el pensamiento actúa, en tanto están desligadas de la percepción sensible. Esa es la prueba más clara que podemos ofrecer acerca de la existencia del mundo espiritual, del que tenemos sólo una comprensión general, sin conocer sus particularidades".<sup>18</sup>

### *El alma humana*

De manera paralela a esa división en tres mundos, Ibn Jaldûn estableció una clasificación tipológica y cognoscitiva del alma humana. Según él, existen tres clases de alma. La primera es, por su naturaleza misma, incapaz de alcanzar el mundo espiritual; se limita a moverse en la región inferior, hacia la percepción sensible y la facultad imaginativa. Combina, por medio de reglas precisas y de acuerdo con un orden especial, las nociones que deduce de la

---

<sup>18</sup> Ibn Khaldun, *The Muqaddima*, vol. 3, pp. 419-420. Véase acerca del mecanismo del sueño y su función cognoscitiva, *Muqaddima*, pp. 102-104, especialmente el capítulo dedicado a la interpretación de los sueños, pp. 475-478.

memoria (*al-hāfiẓa*) y de la facultad estimativa (*al-wāhima*). Con lo cual se adquieren los conocimientos basados en la aprehensión y el juicio (*al-'ulûm al-tasawwuriyya wa l-tasdiqiyya*),<sup>19</sup> conocimientos que suministra el pensamiento en tanto permanece en el cuerpo. Este es el límite al que puede llegar la percepción humana situada en el dominio del mundo corporal, en él concluyen las aspiraciones de los sabios (*al-'ulamâ*).

La segunda clase de alma es llevada por el movimiento de la facultad cogitativa (*al-fikriyya*) hacia el intelecto espiritual y las percepciones que no requieren de los órganos corporales, a causa de su disposición innata para ello. Amplía el campo de sus percepciones más allá del dominio de las primeras percepciones humanas y se extiende en el espacio de la contemplación interior, donde todo es un estado de intuición continua. Esta es la facultad perceptiva propia de los doctos elegidos de Dios (*al-awliyâ*), gente consagrada a las ciencias religiosas y a sus conocimientos divinos.

Finalmente, la tercera especie de alma ha sido creada con la facultad de poderse despojar de toda la naturaleza humana, tanto corporal como espiritual, para llegar al mundo de los ángeles de la esfera superior y adquirir

---

<sup>19</sup> Ibn Jaldûn --al igual que Avicena y Averroes-- siguiendo los principios de la lógica aristotélica, aceptó la teoría del conocimiento que establece la aprehensión (concepto) y el juicio (proposición) como el fundamento de todo saber racional. Véase Aristóteles. *Análitica posterior*, lib. II, cap. 19; Avicena, *Nayâ*, apud, S. F. Afnan, *op. cit.*, p. 117. Averroes, *Traité décisif*, p. 23.

en acto, durante un instante, la naturaleza angelical. Tal es el alma de los profetas (*al-anbiyā'*), a quienes Dios les otorgó la capacidad de liberarse de la naturaleza humana. durante un parpadeo. En este estado reciben la revelación, una peculiaridad que poseen por una disposición innata (*yābla*).<sup>20</sup> De acuerdo con Ibn Jaldūn, existen tres grados de comunicación con el mundo invisible: uno por medio de la visión en el sueño, facultad común a todos los hombres; otro mediante la contemplación y la intuición (*wi'yūdān*), propias de los ascetas y místicos; el último, a través de la revelación (*al-wahī*) que reciben los profetas y enviados.

Cuando el alma logra vencer sus limitaciones corporales --expuso Ibn Jaldūn retomando el tema platónico de la conversión del alma<sup>21</sup> -- se voltea hacia las esencias espirituales que se encuentran en ese mundo superior. Estas esencias, despojadas de toda materia y de todo cuerpo, son percepción pura e inteligencias en acto. Por tanto, constituyen un intelecto puro (*'aql mahd*) en el que se encuentran reunidos el intelecto (*'aql*), el que entiende (*'āqil*) y el objeto inteligible (*ma'qūl*).<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, pp. 97-98.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>22</sup> Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, vol. 2, p. 421.

Ibn Jaldún 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. Sólo el *nous*, como intelecto puro o como pura intuición intelectual, pertenece al alma en sí misma y puede ser separado de las otras funciones, como lo inmortal de lo percedero, puesto que "esta facultad es también ella divina o lo que en nosotros hay de más divino".<sup>23</sup>

"El intelecto (*nous*) --escribió Aristóteles-- se piensa a sí mismo, porque participa de la naturaleza de lo inteligible (*noetou*); pues se hace inteligible al tener contacto con las cosas y al pensarlas, de manera que el entendimiento y lo inteligible son lo mismo". Por tanto, "en las cosas inmateriales, el intelecto no es distinto del objeto de la intelección (*nooumenou*), habrá entre ellos identidad, es decir, el acto de la intelección (*nóests*) será una misma cosa con el objeto del pensamiento".<sup>24</sup>

Aristóteles precisó la naturaleza del *nous*, el principio divino en el hombre, describiendo el proceso intelectual en el que se distinguen dos aspectos de él: un intelecto análogo a la materia porque es capaz de llegar a ser todo, y un intelecto análogo a la causa eficiente porque es propio de él hacer todo, en razón de que es una especie de estado similar a la luz, porque, en cierto

---

<sup>23</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, lib. X, cap. 7 y *Del alma*, lib. II, cap. 2.

<sup>24</sup> Aristóteles, *Metafísica*, lib. XII, caps. 7. 9. Cf. Plotino, *Enéada quinta*, p. 86.

sentido, la luz también convierte los colores en potencia en colores en acto: pues siempre tiene superior dignidad el agente que el paciente, y el principio que la materia. El conocimiento en acto es idéntico a su objeto.<sup>25</sup>

El Estagirita estableció, pues, la diferencia entre un *nous* en potencia (*dínamis*), capaz de llegar a ser todo, y un *nous* en acto (*enérgeia*), al que le es propio hacer todo. El primero, fue denominado por Aristóteles 'intelecto pasivo' (*nous pathetikós*), el segundo, fue llamado por los comentaristas 'intelecto agente' (*nous poietikós*).<sup>26</sup>

Ibn Jaldún adaptó 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-quwwa*) al acto (*al-fi'l*). Todo lo que existe en potencia se compone de materia (*mádda*) y forma (*súra*). La forma que completa la existencia del alma consiste en percepción (*idrák*) e intelección (*ta'qqul*). De manera que el alma existe primero en potencia con una disposición para la percepción y la recepción de las formas universales y particulares. Posteriormente, completa su desarrollo y su existencia en acto con la cooperación del cuerpo, que la

---

<sup>25</sup> Aristóteles. *Del alma*, lib. III, cap. 5.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 865. Véase Felipe Martínez Marzoa, *op. cit.*, vol. 1, pp. 267-271 y Miguel Cruz Hernández, *La filosofía árabe*, pp. 34-36.



acostumbra a recibir las percepciones de los sentidos, y a través de la aprehensión continua de las nociones universales (*al-ma'ân al-kulliyya*).

El alma intelectualiza las formas, de manera sucesiva, hasta que adquiere en acto la percepción y la intelección. Así llega a la perfección de su esencia.

El alma es, pues, coma la materia primera (*hayûla*), que recibe las formas por medio de la percepción de manera ininterrumpida.<sup>27</sup> El alma cuando permanece unida al cuerpo posee dos tipos de percepción: una por medio de los instrumentos somáticos, que le transmiten las percepciones corporales, otra, sin ningún intermediario, a través de su propia esencia.<sup>28</sup> Sin embargo, el alma se encuentra impedida de este último tipo de percepción a causa de su inmersión en el cuerpo y en los sentidos así como en sus preocupaciones.

Los sentidos atraen sin cesar al alma hacia el exterior (*al-zâhir*), porque fue creada originalmente con una disposición para la percepción corporal. Algunas ocasiones, no obstante, el alma puede apartarse del exterior y sumergirse en el interior (*al-bâtin*). Sólo entonces se levanta el velo corporal durante un breve instante. Cuando esto acontece el alma humana adquiere

---

<sup>27</sup> Ibn Jaldûn, *Muqaddima*, p. 106. Véase Aristóteles, *Metafísica*, lib. VII, cap. 11; lib. VIII, caps. 1, 6; y *Del alma*, lib. III, cap. 4. Alejandro de Afrodisia llamó 'intelecto material' (*nous hylikós*) al intelecto pasivo.

<sup>28</sup> Ibn Jaldûn, *op., cit.*, p. 104, 107. Para Avicena, la facultad perceptiva puede dividirse en dos: una que percibe externamente, y otra, internamente. La diferencia entre las variadas formas de la percepción --sensitiva, imaginativa, estimativa, intelectual-- se encuentra también en Alejandro de Afrodisia, véase S. F. Afnan, *op., cit.*, pp. 177-179, 185.

otra dimensión, de manera que --como advirtió Aristóteles-- “una existencia así podría estar por encima de la condición humana.

El hombre no vive ya entonces en tanto que hombre, sino en cuanto posee un carácter divino; y en la medida en que este carácter divino aventaja a lo que es compuesto, en la misma medida esta actividad excederá a la que resulta de todas las demás virtudes. Si, pues, el espíritu [*nous*], por lo que al hombre se refiere, es un atributo divino, una existencia conforme al espíritu será, por relación a la vida humana, verdaderamente divina”.<sup>29</sup>

#### *El fundamento epistemológico del conocer histórico*

De acuerdo con Ibn Jaldûn, en el orden regular existente en el universo, el alma humana ocupa un lugar intermedio que la mantiene en contacto con los estados contiguos al suyo. Este contacto la enlaza por dos lados opuestos, uno superior y otro inferior.

Por el inferior se conecta con el cuerpo. A través de éste adquiere las percepciones sensibles que la disponen para alcanzar la intelección en acto. Por el lado superior se comunica con el estado de los ángeles. Ahí obtiene la aprehensión de la nociones derivadas de la ‘ciencia divina’ y del mundo

---

<sup>29</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, lib. X, cap. 7.

invisible, puesto que el conocimiento de los sucesos (*al-hawādīt*) existe, de manera atemporal, en las intelecciones de los ángeles.<sup>30</sup>

El hombre posee, así, una doble dimensión: por un lado, comparte con los animales el mundo sensible, por otro lado, comparte el mundo del intelecto y de los espíritus con los ángeles. Sin embargo, --advirtió Ibn Jaldūn-- de los tres mundos, “el que podemos comprender mejor es el de los seres humanos, pues su existencia está confirmada por nuestras percepciones corporales y espirituales”.<sup>31</sup>

Eso se debe a que el hombre, en cuanto tal, es un compuesto de alma y cuerpo, del mismo modo como la sustancia verdadera, la sustancia concreta, es el compuesto de forma y materia. De manera que el alma es la forma del cuerpo humano --como Aristóteles la definió.<sup>32</sup>

El alma humana es capaz, por tanto, de ejercer algunas actividades que trascienden el poder del cuerpo. Esto es, las actividades superiores del alma son intrínsecamente independientes del cuerpo, en el sentido de que pueden realizarse en estado de separación de éste: pero al mismo tiempo, dependen

---

<sup>30</sup> Ibn Jaldūn, *op. cit.*, p. 96.

<sup>31</sup> Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, vol. 2, pp. 420-421.

<sup>32</sup> Aristóteles, *Del alma*, lib. II, cap. 1.

extrínsecamente del cuerpo, en el sentido de que, mientras el alma está unida al cuerpo, depende para su conocimiento natural de la percepción sensible.

Por lo tanto, para Ibn Jaldún, el dominio propio del hombre es el mundo del pensamiento humano, donde se intersectan los mundos opuestos contiguos al suyo. Por esto, “el mundo del hombre es el más noble y el más exaltado de todos los mundos de los seres creados”.<sup>33</sup>

De tal manera que el hombre sólo puede conocer mejor su propio mundo dentro de los límites de la razón. Este es el fundamento epistemológico de la filosofía de la historia de Ibn Jaldún, que lo acerca al principio postulado por Giambattista Vico (1688-1744) del *verum ipsum factum* (sólo podemos conocer ciertamente lo que hemos hecho), cuyos antecedentes se remontan a un tratado hipocrático de la época presocrática y a Filón de Alejandría.

Para Vico, “El mundo que el hombre racional es capaz de comprender no es desde luego el mundo natural, cuyo conocimiento es prerrogativa de Dios, sino el mundo humano, que el hombre mismo crea”.<sup>34</sup>

Por otra parte, en el tratado *De la dieta* se lee: “Los hombres no saben que pueden observar lo invisible por medio de lo visible, pues al usar técnicas

---

<sup>33</sup> Ibn Khaldún, *op., cit.*, vol. 3, p. 69.

<sup>34</sup> Giambattista Vico, *Ciencia nueva*, trad. M. Fuentes Benot, Buenos Aires, 1964, vol. 1, p. 178. Cf. León Pompa, “La naturaleza humana y el concepto de una ciencia humana” en *Vico y el pensamiento contemporáneo*, México. FCE, 1985, p. 52 n14.

semejantes a la naturaleza humana no se dan cuenta de ello. La mente de los dioses, en efecto, les enseñó a imitar los procesos de su propia naturaleza, y conocen lo que hacen, pero no conocen lo que imitan”.<sup>35</sup>

Por su parte, Filón escribió: “Sin duda las realidades engendradas (*gennenthenta*) las conoce quien les da la vida; las realidades producidas (*demiorgethenta*) las conoce quien las produce mediante su arte; y, en fin quien quiera que establezca un orden tiene también conocimiento de ese orden”.<sup>36</sup>

Ibn Jaldûn planteó ese principio en estos términos: “la creación de Dios es superior a la del hombre y éste no puede conocerla”.<sup>37</sup> Pero el hombre es capaz de conocer su mundo, el mundo de la civilización (*'umrân*), porque él es su creador. A causa de esa capacidad creadora, el hombre adquiere la supremacía sobre todas las criaturas.

“El mundo de los seres —escribió Ibn Jaldûn— encierra también las acciones realizadas por los animales con intención y conectadas con el poder que Dios les otorgó. Algunas acciones, como las de los humanos, tienen coherencia y orden, en tanto que las del resto de los seres vivos se efectúan sin orden y sin

---

<sup>35</sup> *Apud.* Rodolfo Mondolfo, *op. cit.*, p. 129.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>37</sup> Ibn Jaldûn, *Muqaddima*, p. 460.

regla. Por medio del pensamiento se percibe el orden existente entre los hechos naturales o convencionales. Para crear algo es necesario conocer la razón o la causa así como las condiciones que producen una cosa, porque los acontecimientos se presentan siempre en un orden regular. La razón, la causa o las condiciones son, en general, los principios de donde deriva una cosa particular, puesto que ella es posterior a ellas... De manera que el hombre no puede obrar plenamente en el mundo exterior a menos que el pensamiento reconozca el orden de las cosas, puesto que unas dependen de otras... Cuando se ha considerado el orden de los principios y las causas, los hombres dan a sus acciones coherencia y regularidad... En el mundo de las cosas existentes, los hechos que tienen orden son los realmente importantes, mientras que los que carecen de él son secundarios. Por esto, los actos de los animales son inferiores. En consecuencia, el hombre se sirve de los animales y controla, así, el mundo de los hechos y todo lo que contiene. Todo está al servicio del hombre y trabaja para él".<sup>38</sup>

Así es como Ibn Jaldūn estableció el fundamento epistemológico de su filosofía de la historia. El hombre conoce su mundo, el mundo de la cultura y

---

<sup>38</sup> Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, vol. 2, pp. 414-416.

la civilización, porque él es su creador, sólo él conoce sus causas, sus principios y sus condiciones.

En ese proceso creador, que lo hace superior a los demás animales, dos instrumentos son de suma importancia: la inteligencia y la mano. Por medio de esos dos poderosos instrumentos, el hombre realiza su función civilizadora en el mundo. El género humano fue dotado con la mano y la inteligencia (*al-yad wa l-fikr*) no sólo para defenderse de los animales y el medio ambiente, sino también para crear otro mundo que resguardara su existencia.

Para Ibn Jaldûn, el *homo faber* y el *homo sapiens* forman la unidad que hace posible el surgimiento de la civilización y del progreso. La posesión de la mano, al servicio de la inteligencia, es la fuente, la causa, que da origen a las artes, los oficios, la técnica y la ciencia.<sup>39</sup> En este sentido, la idea de Ibn Jaldûn acerca del hombre y de su superioridad con respecto a los animales se remonta a los pensadores presocráticos.

El punto de partida es “el problema de la diferencia entre el hombre y los animales que Anaxágoras planteaba y solucionaba atribuyendo a la posesión de la mano la superioridad alcanzada por el hombre (A 102 en Diels) y declarando que, pese a nuestra inferioridad natural con respecto a los

---

<sup>39</sup> Ibn Jaldûn, *op. cit.*, pp. 42-43.

animales. 'llegamos a servirnos de ellos por medio de la experiencia, la memoria, la sabiduría y el arte' (B 21b en Diels)".<sup>40</sup>

Entre los sofistas, Protágoras aclaró y especificó que la inferioridad física del hombre es ampliamente compensada por su superioridad intelectual, que le permite crear el mundo de la cultura y la sociedad. Esta actividad creadora exige dos condiciones, según lo expuesto en el mito de Prometeo: 1) el factor individual de la inteligencia que inventa las artes y la técnica, 2) el factor colectivo de la cooperación, realizable por la conciencia moral (*aicós*) y el sentido de justicia (*dike*), como fundamento de la vida en sociedad.<sup>41</sup>

Protágoras aseveró que el hombre en su estado natural no podría sobrevivir a la hostilidad del medio ambiente ni a los ataques de las fieras, y que sólo le era posible defenderse y subsistir creando la civilización por medio de su capacidad intelectual y ética, que lo distingue de las demás especies animales. Esta creatividad se afirma, pues, como requisito indispensable para la conservación de la especie humana.

La idea de que conocer es hacer y hacer es conocer tiene como base la unidad de *theorein* y *pratein*, es decir, la unidad de la teoría y la práctica. Esta

---

<sup>40</sup> Rodolfo Mondolfo, *op. cit.*, p. 395.

<sup>41</sup> Platón, "Protágoras o de los sofistas" en *Diálogos*, México, Porrúa, 1985, pp. 113-114. Cf. Rodolfo Mondolfo, *op. cit.*, 395-395.



idea, compartida en la antigüedad griega por presocráticos e hipocráticos, llevó a la valoración del trabajo y a reconocer su vínculo indisoluble con el conocimiento.

Aristóteles reconoció, también, que el punto de partida de todo desarrollo humano y de la civilización reside siempre en una situación primordial en la que se combinan las dos potencias que el hombre posee: la inteligencia, fuente de todo conocimiento y creación, y la mano, instrumento de toda realización de los inventos de la inteligencia.<sup>42</sup> Por tanto, --declaró Aristóteles-- “el hombre ha nacido para dos cosas, para entender y para obrar, como un dios mortal”.<sup>43</sup>

Ibn Jaldún compartió la misma idea de Anaxágoras acerca de la superioridad del hombre respecto de los animales, basada ésta en la posesión de la mano y la inteligencia: “En tanto que la hostilidad entre los animales es algo natural, Dios otorgó a cada uno de ellos un miembro destinado especialmente para defenderse. Pero, en lugar de eso, dotó al hombre con el pensamiento (*fikr*) y la mano (*yad*). La mano es el soporte de las artes y oficios al servicio del pensamiento”.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Aristóteles, *Parts of animals*, lib. IV, cap. 10. Cf. R. Mondolfo, *op., cit.*, p. 413.

<sup>43</sup> Aristóteles, *Protréptico*, frag. 10c Walzer (61 Rose), Cicerón, *De finibus*, 2, 13 39. *apud*. Rodolfo Mondolfo, *op., cit.*, p. 413.

<sup>44</sup> Ibn Jaldún, *op., cit.*, p. 42.

Ibn Jaldûn consideró también, al igual que el mito de Prometeo, las dos condiciones de la creación del mundo de la civilización: el factor individual de la inteligencia que inventa la técnica, y el factor colectivo de la cooperación como principio de la vida social.

“La fuerza de un hombre solo --argumentó Ibn Jaldûn-- no podría hacer frente a la fuerza de un animal irracional, como la de una bestia salvaje. Así que sería incapaz de defenderse por sí mismo, además de que su fuerza tampoco sería suficiente para fabricar todos los instrumentos necesarios. Por todo esto, es necesario que el hombre recurra a la cooperación de todos los miembros de su género, puesto que sin esta cooperación no podría obtener su alimento ni su sustento, así como tampoco completar su vida. Porque cuando Dios creó al hombre le impuso la necesidad de nutrirse para vivir. El hombre aislado y sin armas sería presa fácil de las bestias, lo que traería como consecuencia una muerte prematura de su vida y la aniquilación de la especie humana. En cambio, existiendo entre los hombres la ayuda mutua obtendrían el alimento para nutrirse y las armas para defenderse, cumpliendo así con la disposición de Dios acerca de la permanencia y conservación de la especie

humana. Para los hombres, por tanto, la vida en sociedad es necesaria, sin ella no podrían perfeccionar su existencia (*yakmul wuŷ úduhum*).<sup>45</sup>

## 2. La 'ciencia nueva': la filosofía de la historia

### *La problemática histórica en la Muqaddima*

El destacado historiador inglés Arnold Toynbee escribió: "...[Ibn Jaldûn] en los *Prolegomena (Muqaddimât)* a la *Historia Universal* concibió y formuló una filosofía de la historia que es, sin duda, la obra máxima de su especie que jamás haya sido creada por cualquier espíritu en cualquier tiempo o lugar."<sup>46</sup>

Algunos investigadores contemporáneos han advertido que Ibn Jaldûn, considerado sólo como historiador, fue superado por otros escritores árabes, pero como teórico de la historia no tuvo semejantes en ninguna época o lugar hasta que el filósofo italiano Giambattista Vico (1688-1744) apareció.<sup>47</sup>

En efecto, la fama de Ibn Jaldûn no descansa en el conjunto de su *Kitâb al-Ibar (Historia Universal)* sino en la *Introducción (Muqaddima)* a ese texto, pues en ella hizo una crítica radical a la historiografía musulmana tradicional

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 42-43.

<sup>46</sup> Arnold Toynbee, *A Study of History*, Londres-Nueva York, Oxford University Press, 1939-1954, vol. 3, p. 322.

<sup>47</sup> Robert Flint, *History of the Philosophy of History*, Londres, Blackwood and Sons, 1947, p. 65 y George Sarton, *Introduction to the History of Science*, Baltimore, The Williams and Wilkins Company, 1948, vol. 3, parte 2, p. 1775.

y planteó las bases de una filosofía de la historia, concibiendo una "ciencia nueva".

En primer lugar, Ibn Jaldūn deslindó dos facetas de la historia: "En su aspecto exterior (*zāhir*) no es más que una serie de informes (*ajbār*) acerca de acontecimientos políticos y dinastías así como de sucesos de los primeros tiempos." En tanto que, "en su interior (*bātin*), la historia implica la especulación teórica (*nāzir*) y la investigación racional (*tahqīq*); la explicación causal (*ta'līl*) detallada de las cosas existentes y de sus orígenes así como el conocimiento profundo del cómo y el porqué de los hechos reales (*waqā'i*)".<sup>48</sup>

En el aspecto exterior, la historia es propiamente un arte (*fann*, τέχνη) destinado a transmitir y narrar los hechos pasados de una manera clara y verídica. Pero, en su faceta interior, la historia adquiere una dimensión tal que la vincula firmemente con la filosofía (*hikma*)<sup>49</sup> y, por esto, merece ser contada como una de sus ciencias.

---

<sup>48</sup> Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, p. 4. Cf. Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, vol. 1, p. 6.

<sup>49</sup> El término *hikma*, equivalente del griego *sofia*, no es fácil de precisar. Cuando se remite directamente a la filosofía, éste significa el conocimiento racional que procura la certeza y la satisfacción intelectuales. Además, puede significar el comportamiento del hombre que posee el saber, la sapientia socrática, que puede significar también la disposición moral al bien y a la virtud. En Ibn Jaldūn ese término reviste todos esos sentidos. Nassif Nassar, *op. cit.*, p. 140.

La historia, como disciplina científica, investiga y explica las causas (*'illal*) o la manera (*kaḥfiyya*) conforme a las cuales se desarrolla el acontecer histórico. En este caso, la explicación causal tiene dos vertientes: "...el porqué es reductor y el cómo es descriptivo".<sup>50</sup> La explicación causal permite "reconocer el orden y la conexión de las causas" y percibir también la coherencia natural o "convencional de los hechos".<sup>51</sup>

En segundo término, después de definir las facetas de la historia, Ibn Jaldûn procedió a establecer las diferencias entre los historiadores expertos (*fuhûl al-mu'arrijûn*), los "historiadores" improvisados y charlatanes (*al-mutataḥḥilûn*), los imitadores (*muqallidûn*) y los escritores de resúmenes y sumarios (*ashâb al-ijtisâr*): "...los historiadores musulmanes expertos --escribió-- han abarcado en sus investigaciones los acontecimientos de épocas pasadas y los han registrado en forma de libros. Sin embargo, los improvisados y charlatanes los han adulterado, introduciendo en ellos errores, producto de sus propias fantasías, y falsos reportes. Muchos de sus sucesores se han

---

<sup>50</sup> Nassif Nassar, *op. cit.*, 1979, p. 110.

<sup>51</sup> El hombre ejerce esa actividad por medio de una facultad de la razón que le es propia: la inteligencia discerniente (*'aql tamyisî*), cuya función es comprender el orden que presentan las cosas exteriores. Por otra parte, la prevención es un atributo de la "razón experimental" (*'aql ta'yribî*), cuya función es verificar por experiencia las reglas de la conducta social. Ibn Jaldûn, *Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah*, Trad. Juan Feres, México, FCE, 1977, 763-765.

limitado a seguir sus pasos y nos han transmitido esa información como la recibieron."<sup>52</sup>

En tercer lugar, para Ibn Jaldûn, las obras de los historiadores expertos y las confeccionadas por los improvisados e imitadores están sujetas, por consiguiente, a métodos diferentes. En este sentido, diferenció el método de la investigación racional (*nazar*) de la mera copia o imitación (*taqlîd*): "[Los imitadores] no rechazan ni eliminan los relatos (*ahâdîth*) sin sentido, pues el espíritu verificativo (*tahqîq*) es escaso y el ojo crítico (*tanqîh*), generalmente miope. El error (*gâlit*) y la conjetura (*wahm*) acompañan y están siempre ligados a los informes históricos (*ajbâr*). La imitación ciega (*taqlîd*) está profundamente arraigada en los seres humanos... Sin embargo, nada puede hacer frente al poder de la verdad; el demonio de la falsedad debe combatirse con la luz de la investigación racional (*nazar*). El simple narrador (*nâqîl*) sólo dicta y transmite; pero a la inteligencia penetrante le corresponde descubrir la verdad oculta. El conocimiento depura y bruñe, a través de la crítica, las facetas de la verdad."<sup>53</sup>

Después de señalar las diferencias metodológicas entre los historiadores expertos y los improvisados, Ibn Jaldûn formuló la distinción entre dos

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 4. Cf. *Ibid.*, pp. 6-7.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 4. Cf. *Ibid.*, vol. I, p. 7.

actitudes mentales frente al hecho histórico. Por una parte, la actitud crítica inteligente (*al-nâqid al-basîr*) que, mediante la balanza de su propio juicio, determina la veracidad de los datos históricos, investigando tanto la naturaleza como las causas de los sucesos, y los estudia en el marco de sus condiciones generales y particulares. Por otra lado, la actitud no crítica (*balîd*, literalmente, sin juicio) que sólo recopila y transmite la información histórica “sin considerar la investigación de las causas de los sucesos reales y sin tomar en cuenta sus condiciones particulares (*ahwâl*)”.<sup>54</sup>

Por último, Ibn Jaldûn separó su *Kitâb al-'Ibar* de los trabajos historiográficos que le habían precedido, pues en su obra consideró tanto los aspectos exteriores como interiores de la historia, al tiempo que recurrió a un método crítico para evaluar la información histórica. A diferencia de otros historiadores musulmanes, Ibn Jaldûn intentó indagar, de una manera sistemática, las causas del acontecer histórico.

En esa perspectiva, en el prefacio de su libro, escribió: “Habiendo leído los trabajos de otros historiadores y después de explorar las honduras del pasado

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 4-5. Cf. *Ibid.*, vol. 1, pp.7-8. De acuerdo con Aristóteles, no se conoce realmente lo verdadero si se desconoce la causa (*Metafísica*, lib. II, cap. 1). Asimismo, Aristóteles definió, en un primer sentido, a la causa como aquello a partir de lo cual algo se hace y se produce (*Física*, lib. II, cap. 3). Ibn Jaldûn conoció, por otra parte, las cuatro causas aristotélicas: causa material (*al-'illat al-qâbiliyya*), causa formal (*al-'illat al-sûri*), causa eficiente (*al-'illat al-fâ'ila*) y causa final (*al-'illat al-gâiyya*).

y del presente... me decidí a componer una obra de historia, en la que recorri el velo que cubría las condiciones que surgen en las diferentes generaciones (*aḡyāl*). La he dividido en capítulos que exponen los hechos históricos (*ajbār*) y las consideraciones teóricas (*i'tibār*)... He corregido con cuidado el contenido del libro... para cuya ordenación y distribución he seguido un plan original (*maslak garīb*), creando en el campo de la historiografía un método extraordinario (*maḏhab 'aḡīb*), un sistema (*tarīq*) y un procedimiento (*uṣlūb*) innovadores."<sup>55</sup> Al respecto aclaró: "He sido breve y conciso. He preferido lo fácil a lo difícil, procediendo de las causas generales a los hechos particulares. Así, esta obra contiene una historia universal (*ajbār al-jalīqa*) completa."<sup>56</sup>

Al final del Prefacio, Ibn Jaldūn planteó, de manera general, el objetivo fundamental de su obra: "explicar las condiciones de la civilización (*'umrān*)<sup>57</sup> y del desarrollo de la urbanización (*tamaddun*), así como exponer los atributos esenciales (*al-'awārid al-ḡātiyya*)<sup>58</sup> de la organización social

---

<sup>55</sup> Ibn Jaldūn, *op., cit.*, pp. 5-6. Cf. *Ibn khaldūn, op., cit.*, vol. 1, pp. 10-11.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 7. Cf. *Ibid.*, p. 12. Aristóteles señaló en la *Física* (lib. I, cap. 1) que el camino natural de conocimiento procede de lo general a lo particular.

<sup>57</sup> *'Umrān* es un sustantivo abstracto derivado del verbo trilitero *'-m-r*, cuyos principales significados son: a) vivir, habitar, morar; b) poblar; c) construir, cultivar. Muhsin Mahdi, *op., cit.*, p. 184.

<sup>58</sup> "Son atributos esenciales los que pertenecen a su sujeto como elementos contenidos en su naturaleza esencial", Aristóteles, *Lógica*, lib. I, cap. 4.



humana (*al-iʿytimā al-insānī*), a fin de hacer comprender las razones (*ʿillal*) y las causas (*asbāb*)<sup>59</sup> de las cosas, y de dar a conocer cómo los hombres que formaron dinastías entraron en el escenario histórico”.<sup>60</sup> De esta manera -- advirtió Ibn Jaldūn--, es posible rechazar la imitación ciega de la tradición (*taqlīd*) y estar consciente de las condiciones de los acontecimientos y de las generaciones pasadas y futuras.

Por la naturaleza del tema y del plan presentados por Ibn Jaldūn, su *Kitāb al-ʿIbar* “abarcó todo lo concerniente al origen de los pueblos y de las dinastías, a los sincronismos de las naciones antiguas, a las causas del cambio (*asbāb al-tasarruf*) y de las variaciones (*hiwal*) en las épocas pasadas y en los grupos religiosos, así como a los fenómenos de desarrollo social (*ʿumrān*): el Estado (*dawla*), la religión (*milla*), la ciudad (*madīna*), la aldea, el poder (*ʿizza*), la sumisión, el incremento de la población y su disminución, las ciencias y los oficios, el lucro (*kasb*) y la pérdida (*idāʿ*), las condiciones generales de cambio (*ahwālin mutaqaḥibatīn mušāʿtin*), la vida nómada (*badūi*) y la sedentaria (*hadar*), los hechos acaecidos y los futuros (*wāqiʿ wa muntazara*).” De este modo, concluyó Ibn Jaldūn, “he incluido en esta obra

---

<sup>59</sup> El término *ʿilla* corresponde exactamente al término “causa” en el sentido fuerte y llano, mientras que el término *sabab* significa, con muchos matices, la causa, el medio, la condición, en el sentido general. Nassif Nassar, *op., cit.*, p. 111.

<sup>60</sup> Ibn Jaldūn, *op., cit.*, p. 6. Cf. Ibn Khaldūn, *op., cit.*, vol. I, p. 11.

todos los aspectos, dilucidando sus pruebas y sus causas".<sup>61</sup> Por esto, *el Kitāb al-'Ibar* fue concebido por él como una obra a la vez histórica y filosófica.

### *La crítica a la historiografía musulmana*

La Introducción al *Kitāb al-'Ibar* lleva el siguiente título, que especifica la exposición de sus objetivos: *De la nobleza de la ciencia histórica. Verificación de sus métodos, alusión a los diferentes errores a los que están sujetos los historiadores e indicación de algunas de sus causas.*

La Introducción aborda la problemática planteada en el Prefacio, pero con ciertas diferencias, acerca de la crítica a la historiografía tradicional. En primer lugar, se indican los méritos de la historia: su método riguroso (*'azīz al-maḏhab*), sus múltiples aspectos útiles (*yamm al-fawā'id*) y la nobleza de su objetivo (*ṣarīf al-gāya*).<sup>62</sup>

Por otra parte, se vuelve a tratar la distinción entre la investigación crítica y la imitación ciega. Mientras que a esta última actitud se le señala como causa de numerosos errores y conjeturas cometidos por historiadores destacados, a la primera, se le vincula con la especulación racional, al análisis y a la

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 7. Cf. *Ibid.*, vol., pp. 13-14.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 9. Cf. *Ibid.*, vol. 1, p. 15.

comparación. “La historia --escribió Ibn Jaldûn-- requiere de numerosas fuentes y diversos tipos de conocimientos. Una buena mente especulativa (*husn nazar*) y su aplicación sostenida conduce al historiador a la verdad y lo aleja de equívocos y errores (*al-mazillât wa l-magâlit*). Porque si confía en la simple transmisión de los informes históricos, sin tener un conocimiento claro de los principios derivados de la costumbre (*usûl al-`âda*), de las reglas (*qawâ'id*) de la política, de la naturaleza de la civilización y de las condiciones de la sociedad humana, y si no compara, además, lo ausente con lo que tiene a la vista y el presente con el pasado, quizá no podría evitar caer en el error y extraviarse de la senda de la veracidad. Numerosos historiadores, comentaristas y líderes en el conocimiento de las tradiciones históricas cometieron frecuentes errores en las narraciones y en los hechos del pasado, porque tuvieron confianza en la simple forma en que les fueron transmitidos, sin tener en cuenta su valor. Tampoco los sometieron a los principios o los compararon con otros informes similares. De igual modo, no los examinaron con el criterio de la filosofía (*mi'yâr al-hikma*), ni con el conocimiento de la naturaleza de las cosas, ni con el discernimiento profundo de la especulación racional. En consecuencia, se alejaron de la verdad y se

encontraron a sí mismos en el desierto de la conjetura y el error (*al-wahm wa l-galat*)".<sup>63</sup>

A diferencia del Prefacio, la Introducción se propone explorar los principios y el método de la historia, advirtiendo que la ignorancia de ellos es causa de errores en los relatos históricos, en tanto que, su conocimiento ayuda al historiador a detectarlo y rectificarlos.

Para esa finalidad, Ibn Jaldûn presenta una serie de ejemplos de informes históricos en los cuales los historiadores cometieron errores. El examen de las causas de tales equívocos es realizado para ilustrar los diversos aspectos de la relación entre el conocimiento de los aspectos exteriores e interiores de la historia. En algunos de ellos, la crítica de la posibilidad de los acontecimientos mismos está relacionada con la crítica a las autoridades que los transmiten, a su carácter y a sus fuentes.<sup>64</sup>

Nueve de los doce ejemplos que presenta Ibn Jaldûn forman un grupo relacionado con la historia antigua (ejemplos 1 a 3), con la conducta, carácter, y con antiguos gobernantes musulmanes (ejemplos 4 a 9). En ellos se

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 9-10. Cf. *Ibid.*, vol. 1, pp. 15-16.

<sup>64</sup> Cf. Mushin Mahdi, *op. cit.*, p. 149.

muestra cómo el error puede resultar de la ignorancia del aspecto *permanente* de la historia,<sup>65</sup> es decir, la naturaleza universal del hombre y de la sociedad. El primer ejemplo concierne al número de los israelitas que cruzaron el desierto con Moisés. Mas`ûdî y otros historiadores reportaron que la cifra de hombres aptos para las armas ascendía a más de seiscientos mil. De acuerdo con Ibn Jaldûn esa cifra era exagerada y presentó varios argumentos para apoyar su afirmación. El primero se basa en la economía de la guerra: tal armada no podría haber sido abastecida por Egipto o por Siria. El segundo se apoya en la estrategia militar: una armada de esa magnitud no podría desplazarse con éxito en la batalla. El tercero se sustenta en un estudio comparado de ejércitos más recientes que habían conquistado áreas más extensas con ejércitos más pequeños. El cuarto se basa en la genealogía: ningún pueblo puede multiplicarse tan rápido en cuatro generaciones.<sup>66</sup> Después de esta serie de argumentos, Ibn Jaldûn procedió a usar este ejemplo particular como una base para criticar la actitud generalizada de los historiadores que exageran el número de los ejércitos. La razón de tales exageraciones era, según Ibn Jaldûn, el desconocimiento de esos argumentos,

---

<sup>65</sup> El carácter permanente de la historia fue expresado por Ibn Jaldûn con el símil siguiente: "El pasado se asemeja al futuro como el agua [se parece] al agua (*al-mâdî ašbahu bi l-âti min al mâ' bi l-mâ'*)". Ibn Jaldûn, *op. cit.*, p. 10. Cf. Aristóteles, *De la generación y corrupción*, lib. II, cap. 11.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 10-11. Cf. *Ibid.*, pp. vol. I, 16-18.

el interés por el sensacionalismo, la ausencia de una actitud crítica y la falta de moderación y equilibrio en el examen de la información histórica. De esta manera, escribió: “Cuando los hombres hablan de los ejércitos de su tiempo o anteriores... generalmente caen en la exageración, van más allá de los límites de lo ordinario y sucumben a la tentación del sensacionalismo. La razón es simple, hay un deseo común por el sensacionalismo, debido principalmente a la negligencia del historiador en comprobar los resultados mediante un examen profundo. De la misma manera, no intenta descubrir los errores, ni procura guardar el justo medio en el relato, ni someterlo a un análisis crítico”.<sup>67</sup>

Los ejemplos tres y cuatro tratan con las supuestas conquistas de los gobernantes yemenitas, los tabâbi'a, y la supuesta existencia de Iram, un pueblo que habría sido construido por los antiguos árabes de 'Âd. Ibn Jaldûn critica el origen de la información, indicando que su ausencia en relatos en los que debían ser mencionados sería suficiente para dudar de su autenticidad, y la descalifica como una elaboración de mitógrafos. Recurre a la filología y la geografía para desacreditar esos relatos.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 11. Cf. *Ibid.*, vol. 1, pp.19-20.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 12-13, 14-15. Cf. *Ibid.*, vol. 1, pp. 21-24, 24-28

Los ejemplos cuatro a nueve se relacionan básicamente con la crítica al carácter de los gobernantes musulmanes y tratan con la historia islámica que era familiar a los historiadores y soberanos interesados en ella por razones políticas, sociales y religiosas. Ibn Jaldún usó esos ejemplos para mostrar los nuevos problemas de los aspectos interiores de la historia. El procedimiento que siguió es similar al que empleó en los primeros tres ejemplos. Así, su argumentación pasó de la crítica a las autoridades, que transmitieron la información histórica, a la consideración del contenido mismo de los informes históricos.

En relación con el contenido de esos informes, Ibn Jaldún estudió el carácter de los gobernantes en cuestión. Asimismo, mencionó las condiciones generales del sentimiento religioso, de la conducta social y el ejercicio político en las sociedades que gobernaron, explicando la naturaleza y efectividad de las restricciones religiosas y sociales que condenaban ciertos actos y permitían otros. Por último, mostró cómo las circunstancias dieron surgimiento al descontento entre los grupos que se oponían a esas familias gobernantes y cómo los relatos contra ellos fueron fabricados y difundidos. Esos relatos fueron aceptados por distinguidos historiadores que, por la falta de conocimientos del aspecto interior de la historia, cometieron el error de

copiarlos de una manera no crítica. Desde esta perspectiva, todos los historiadores anteriores cometieron esa falta. La historiografía se convirtió en algo no digno de crédito y confuso.<sup>69</sup>

Todo esto sirvió a Ibn Jaldún para presentar su primer objetivo, que era explorar los diversos aspectos de la distinción entre los aspectos exteriores e interiores de la historia. De esta manera, reveló que el ejercicio del historiador demanda un conocimiento de la naturaleza de los acontecimientos históricos así como el examen constante, con base en ese conocimiento, de la información transmitida. La información histórica es la expresión parcial y exterior de algo más profundo y más general, de modo que, si un historiador ignora ese aspecto profundo de la historia no puede evaluar la información transmitida a él o distinguir entre la información verídica y la falsa.<sup>70</sup>

Al discutir el primer grupo de los nueve ejemplos que mostraban cómo los errores pueden resultar del desconocimiento del aspecto permanente de la historia, otro elemento surgió, el del cambio gradual (*tabaddul*) que produce la heterogeneidad relativa. De esta manera, Ibn Jaldún introduce una nueva distinción, en la que el cambio se opone a la permanencia, y la heterogeneidad a la homogeneidad. El segundo grupo de tres ejemplos

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 28. Cf. *Ibid.*, vol. 1, p. 55.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 28. Cf. *Ibid.*, vol. 1, p. 56.



intenta ilustrar esa oposición, detectando los errores de los historiadores que ignoraron la idea del cambio y que no consideraron el hecho de que las formas de gobierno, las lenguas, y la forma de vida, en general, nunca son las mismas en dos periodos.

A ese respecto, Ibn Jaldún escribió: "En los trabajos historiográficos hay otro tipo de error provocado por la inadvertencia de que las condiciones en los pueblos y en las generaciones se transforman con el cambio (*tabaddul*) de las épocas y el paso de los días. Este es un gran mal profundamente oculto, del que se tiene conocimiento después de un largo tiempo y pocos llegan a ser conscientes de él. En efecto, el estado del mundo y de los pueblos, sus costumbres y sus ideas no persisten en la misma forma o de una manera constante. Ellos difieren con el paso del tiempo y con las diferentes épocas, cambiando de un estado a otro. Esto sucede con los individuos, con el tiempo y con las ciudades, así como con las regiones, los periodos y los estados".<sup>71</sup>

El reconocimiento del cambio como un factor determinante en los acontecimientos históricos permite erradicar generalizaciones que conducen a errores y a falsas interpretaciones. El conocimiento del cambio hace posible utilizar el *método comparativo (mumâṭala)* en la historia. De este modo, Ibn

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 28. Cf. *Ibid.*, vol. 1, pp. 56-57.

Jaldûn presentó esta idea metodológica: “El historiador debe tener una comprensión plena de las condiciones actuales, a efecto de comparar las similitudes (*wifâiq*) y las diferencias (*jilâf*) entre el presente y el pasado, de manera que pueda conocer mediante la investigación causal las semejanzas en ciertos casos o las disimilitudes en otros”.<sup>72</sup>

El método comparativo puede auxiliarse con el *razonamiento analógico* (*qiyâs*) utilizado por el derecho musulmán (*fiqh*). Este razonamiento, para ser eficaz, debe considerar el cambio producido en las condiciones propias de los estados. El empleo indiscriminado del razonamiento analógico y del método comparativo en la investigación histórica no está exento de inconvenientes, como Ibn Jaldûn advirtió:

“El razonamiento analógico y la comparación son bien conocidos a la naturaleza humana, pero no están libres de errores. Junto con el olvido y la negligencia desvían al hombre de su propósito y lo alejan de su objetivo. Con frecuencia, alguien que ha escuchado la narración de acontecimientos pasados no es consciente de los cambios y transformaciones que las condiciones han producido. Así, de pronto, aplica su conocimiento del presente y establece

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 28. Cf. *Ibid.*, vol. 1, p. 56. Ibn Jaldûn distinguió con precisión entre la comparación que recurre a la semejanza (*tašâbih*) y la comparación centrada en la diferencia (*tabâyun*). En los dos casos se trata de descubrir una relación o una armonía (*tanâsub*). Nassif Nassar, *op. cit.*, p. 111.

una analogía entre la información histórica con las cosas que ha observado, no obstante que las diferencia entre ellos es muy grande. En consecuencia, cae en el abismo del error”.<sup>73</sup>

*Las fuentes de error en las obras historiográficas*

En la primera parte del libro I, que trata específicamente de la ‘ciencia nueva’, Ibn Jaldūn aborda nuevamente la problemática histórica. Inicia, así, con una nueva definición de la historia, que no invoca la distinción entre sus aspectos interior y exterior, ni alude tampoco a las virtudes de la ciencia histórica como ciencia de estudio. De esta manera, señala que: “La historia tiene como objetivo, en realidad, hacernos conocer la sociedad humana, esto es, la civilización del mundo en todos sus aspectos”.<sup>74</sup>

Después de esta nueva definición de la historia, Ibn Jaldūn afirmó que la mentira se introduce de una manera natural en la información histórica y que era necesario señalar las causas que la provocan. En este sentido, expuso, de una manera concisa, siete fuentes de errores en los escritos históricos.

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 29. Cf. *Ibid.*, vol. I, p. 58.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 35. Cf. *Ibid.*, vol. I, p. 71.

La primera consiste en los “*partidismos (tašayyū‘ât) de los hombres hacia ciertas opiniones o doctrinas*. Cuando el alma está en un estado de equidad (*i’tidâl*, justo medio) al recibir la información, le concede a ésta el análisis y la crítica adecuados para poder dilucidar la veracidad o la falsedad de tal información. Pero, cuando el alma es susceptible de ser influida a favor de una opinión o idea, aceptará sin duda toda la información que es partidaria de esa opinión. El prejuicio y el partidismo son como un velo que cubre el ojo del intelecto, impidiéndole la crítica (*intiqa’d*) y la investigación (*tamhîs*), e inclinándolo a la recepción y la transmisión de falsedades”.<sup>75</sup>

La otra fuente de error en la información histórica es *el exceso de confianza en una fuente transmisora (tiqqa bi l-nâqilîn)*. Para la investigación de ésta debe recurrirse al método empleado en la ciencia de las tradiciones (*‘ilm al-hadîth*), cuya finalidad es aceptar (*ta’dil*) o impugnar (*ta’yrih*) la cadena de transmisión de los dichos proféticos.<sup>76</sup>

Un tercer elemento es “*la incapacidad de comprender las intenciones (maqâsid)*. Muchos narradores caen en la falsedad debido a que no llegan a

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 35. Cf. *Ibid.*, vol. 1, p. 71.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 35. Cf. *Ibid.*, vol. 1, p. 71-72.

comprender la intención real de lo que han visto o escuchado, de manera que transmiten la información de acuerdo con su opinión (*ẓann*) y su creencia (*tajmīn*)”.

Un cuarto factor es “*asumir lo infundado como verdad (tawahhum al-sidq)*, lo cual es frecuente y resulta, principalmente de confiar en los narradores”.

Un quinto elemento es “*la ignorancia (yahl) de cómo las condiciones concuerdan (tatbīq) con la realidad*. Las condiciones son afectadas por las ambigüedades y las distorsiones artificiales. Los narradores transmiten esas condiciones como las ven, de manera que disfrazan la realidad”.

La sexta causa es “*el deseo, muy común, de obtener el favor de personas de alto rango, alabándolos, divulgando su fama, adulándolos, engalanando sus actos e interpretando de una manera favorable todas sus actos*. El resultado de todo esto es una versión distorsionada de los acontecimientos históricos”.<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 35. Cf. *Ibid.*, vol. 1, p. 72. Véase, ‘Abduh al-Šimālī, *Dirāsāt fi tā’rij al-falsafat al-‘arabiyat al-islāmiyya (Estudios sobre la historia de la filosofía árabe e islámica)*, Beirut, Dār Sādir, 1965, p. 709.

La séptima causa, “la más importante de todas, es *la ignorancia (yahl) de la naturaleza de las diversas condiciones o modos de la civilización (ahwâl fi l-‘umrân)*”. Esta fuente de error es considerada por Ibn Jaldûn como anterior a todas las otras causas, y por esa razón, la más significativa de todas ellas.

Una serie de ejemplos tomados de distinguidos historiadores musulmanes son expuestos para explicar la siguiente proposición, relacionada con la séptima fuente de error y con la ‘ciencia nueva’: todo acontecimiento, en esencia o en acto, debe tener su propia naturaleza y sus modos accidentales. Si el [historiador] conoce la naturaleza de los acontecimientos y sus modos de existencia y lo que ellos implican, esto le ayudará a distinguir lo verdadero de lo falso, al examinar (*tamhîs*) la información histórica”.<sup>78</sup>

La última fuente de error permite a Ibn Jaldûn establecer una distinción definitiva entre las causas que tienen su origen en el carácter de los narradores y la causa que se origina a partir de la ignorancia de la naturaleza de los acontecimientos mismos. Por otra parte, la naturaleza de las cosas es definida en términos de la ciencia que Ibn Jaldûn formuló.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 35-36. Cf. *Ibid.*, vol. 1, p. 72-73.

<sup>79</sup> Muhsin Mahdi, *op. cit.*, pp. 154-155.

*El planteamiento de la 'ciencia nueva'*

Ibn Jaldûn inició la discusión sobre la ciencia nueva con el establecimiento de un criterio que permita verificar los conocimientos históricos: “La norma (*qanûn*) para distinguir en los informes históricos la verdad de lo falso, sobre la base de la posibilidad (*imkân*) o la imposibilidad (*istihâla*), es estudiar la sociedad humana, es decir, la civilización. Debemos distinguir entre: [a] los atributos que pertenecen a su esencia y que están implícitos en su naturaleza; [b] lo que es accidental (*‘ârid*) prescindible; [c] lo que no es posible que suceda. Al proceder así, tendremos un método para distinguir lo verdadero de lo falso y lo verídico de la mentira en los informes históricos, mediante un método (*burhânî*) que no admite la duda... Tendremos, por tanto, un criterio correcto (*m‘iyâr sahîh*), por medio del cual los historiadores podrán encontrar el camino de la verdad...”<sup>80</sup>

Lo posible, que está en la base de ese criterio correcto, no es *lo posible* en sí abstracto: “Por este término --escribe Ibn Jaldûn-- no entendemos la posibilidad intelectual absoluta (*al-imkân al-‘aqlî al-muṭlaq*), cuyo dominio es inmenso y no señala límite alguno a las contingencias de los

---

<sup>80</sup> Ibn Jaldûn, *op. cit.*, pp. 37-39. Cf. Ibn Khaldûn, *op., cit.*, vol. 1, pp. 77.

acontecimientos. Nos referimos a lo posible en relación con la materia (*mādda*) de una cosa determinada".<sup>81</sup>

Por otra parte, los atributos esenciales o modos de la civilización corresponden a los principios aristotélicos de cualidad, cantidad y lugar.<sup>82</sup>

Los cambios y alteraciones en estos modos afectan y determinan la naturaleza de la sociedad. En este sentido, el cambio cuantitativo modifica el crecimiento o disminución de la población; el cambio cualitativo implica el paso de una vida nómada a una citadina; y los cambios de lugar se manifiestan en el desplazamiento de población de los desiertos a las ciudades.<sup>83</sup>

El estudio particular de los atributos esenciales de la sociedad humana le permitió a Ibn Jaldûn concebir una ciencia nueva del todo independiente: "Si cada realidad espiritual o natural puede investigarse, por medio de la manifestación de sus atributos esenciales, es necesario que todo lo inteligible (*mafhûm*) y real (*haqiqa*) pueda ser objeto de una ciencia particular".<sup>84</sup>

La ciencia que se propuso fundar Ibn Jaldûn debía tener como cualquier otra ciencia, racional o tradicional, su propio objeto (*mawdû'*) de estudio, sus

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 182. Cf. *Ibid.*, vol. 2, pp. 371-372.

<sup>82</sup> Aristóteles, *Física*, lib. II, cap. 1.

<sup>83</sup> Muhsin Mahdí, *op. cit.*, p. 257.

<sup>84</sup> Ibn Jaldûn, *op., cit.*, p. 38. Cf. Ibn Khaldûn, *op., cit.*, vol. 1, p. 79.



problemas (*masāʾil*) inherentes a él, un método (*manḥay*) específico, y un fin (*ḡāya*) determinado.

A ese respecto, Ibn Jaldūn argumentó: “Se trata, en efecto de una ciencia independiente (*mustaqil bi-nafsih*), cuyo objeto particular es la civilización y la organización social humana. Tiene, además, sus problemas específicos: la explicación de los atributos y de las condiciones esenciales de la sociedad, de una manera sucesiva”.<sup>85</sup>

La finalidad de esa nueva ciencia es la verificación (*tashih*) de las informaciones históricas para distinguir lo verdadero de lo falso.

El término ‘método’ es coextensivo con lo que Ibn Jaldūn conoció como lógica (*mantiq*) aristotélica, es decir, “un sistema de reglas a través de las cuales las formas correctas del razonamiento son conocidas y diferenciadas de las incorrectas en el estudio de las definiciones y en los argumentos que conducen a los juicios”.<sup>86</sup> De los diferentes métodos contenidos en el *Órganon*, Ibn Jaldūn empleó el dialéctico (*yadal*), expuesto en los *Tópicos*, que conduce a conclusiones con diversos grados de probabilidad.<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 38. Cf. *Ibid.*, vol. 1, p. 57. Ibn Jaldūn siguió los principios de la lógica aristotélica al formular su ciencia nueva. Cf. Algazali, *Maqāsid al-falāsifa*, El Cairo, s. a. p. 75, Aristóteles, *Análitica posterior*, lib. I, cap. 10. Véase, Luciano Rubio, “Abenjaldún: su pensamiento fundamental, su originalidad, su teoría de la causalidad y su formación intelectual”, *La Ciudad de Dios*, vol. 185, núm. 1, 1972, p. 9.

<sup>86</sup> Ibn Jaldūn, *op. cit.*, p. 489.

<sup>87</sup> Muhsin Mahdí, *op. cit.*, p. 160.

El método dialéctico escribió Ibn Jaldûn, siguiendo a Aristóteles, es de ese tipo de silogismo cuyo propósito es silenciar a un oponente contencioso; sus premisas son comúnmente opiniones aceptadas.<sup>88</sup> Sin embargo, Ibn Jaldûn no lo utilizó con esa finalidad, puesto que su intención era difundir el conocimiento y fundar una ciencia filosófica.

Hay también, según expuso Aristóteles en los *Tópicos*, otros usos principales del método dialéctico: se utiliza en la investigación de ciertas dificultades y en detectar la verdad acerca de varios problemas, contribuye a la recopilación y clasificación de materiales relevantes, al descubrimientos de principios, a la formulación de problemas así como a la refutación o defensa de las proposiciones relacionadas con una ciencia. La función de la dialéctica es, en resumen, probar y criticar más que conocer.<sup>89</sup> Esta es la finalidad con la que Ibn Jaldûn empleó el método dialéctico.

La originalidad e independendencia de la nueva ciencia, llevó a Ibn Jaldûn a distinguirla de otras ciencias racionales y filosóficas cercanas a ella. Esa ciencia --escribió-- “no tiene nada en común con la retórica (*jitâba*), que busca, con la ayuda de las palabras convencer al público para que acepte o

---

<sup>88</sup> Ibn Jaldûn., *op., cit.*, p. 489. Cf. Aristóteles, *Analíticos posteriores*, lib. I, cap. 1.

<sup>89</sup> Aristóteles, *Tópicos*, lib. I, cap. 2. Ibn Jaldûn no usó la dialéctica en el sentido platónico (*República*, VII, 535A) sino en el aristotélico, como un método que, aun cuando inferior a la demostración apodíctica (*burhân*), es necesario para tratar ciertos problemas en los diferentes niveles del desarrollo de una ciencia. Cf. Muhsin Mahdi, *op., cit.*, p. 161.

rechace un punto de vista determinado. No se trata tampoco de la ciencia de la política (*'ilm al-siyāsat al-maḍaniyya*): la política es el gobierno de una familia o de una ciudad conforme a las exigencias de la moral (*ajlāq*) y de la sabiduría, a fin de inspirar a la gente un comportamiento favorable a la conservación y duración de la especie. No obstante que difiere en su objeto, tiene ciertas semejanzas con estas dos disciplinas. De cualquier manera, se trata de una ciencia de nueva creación (*'ilm mustanbat al-naṣā'*)".<sup>90</sup> Otras ciencias pueden tratar con algunos de los principios que le son propios a la ciencia nueva, pero lo que la caracteriza es que considera a su objeto de estudio, a sus problemas, a su método y a su finalidad como un todo integral.

*La 'ciencia nueva' y sus principios para un estudio de la sociedad humana*

El objeto de la ciencia nueva --la investigación de la naturaleza y las causas de la sociedad humana-- es revelar el aspecto interior de los acontecimientos exteriores de la historia. El proyecto histórico está ligado al estudio del devenir sociopolítico, por lo que Ibn Jaldūn estableció las interrelaciones entre el hecho histórico y su entorno social.

---

<sup>90</sup> Ibn Jaldūn., *op., cit.*, p. 38. Cf., Ibn Khaldūn, *op., cit.*, vol. 1, p. 78.

Comprender el significado del acontecer histórico requiere investigar sus causas y su naturaleza. La expresión *'ibar*, en este sentido indica la observación de la unidad del plan que subyace en la multiplicidad de los sucesos.<sup>91</sup> La comprensión del proceso histórico pasa de los datos externos a la explicación y la demostración de sus causas y de su naturaleza.

La ciencia nueva y la historia están relacionadas en tres sentidos. 1) En la secuencia a través de la cual se obtiene el conocimiento, la ciencia nueva viene después de la historia. 2) Sin embargo, el historiador no puede comprender los acontecimientos externos sin un mínimo conocimiento de su naturaleza y causas. De esta manera, la historia y la nueva ciencia deben estar relacionadas. 3) En el orden del ser, el objeto de la nueva ciencia viene antes del objeto de la historia. Los acontecimientos históricos son el producto de la naturaleza y las causas que subyacen en ellos.<sup>92</sup>

Ibn Jaldún inicia la formulación de la ciencia nueva presentando ciertos principios o premisas (*muqaddimât*). El primero de ellos, es que la sociedad es necesaria; el segundo, es que el hombre y la sociedad están interna y externamente vinculados con el medio ambiente; el tercero, es que el hombre

---

<sup>91</sup> Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p. 68.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 171.

y la sociedad están relacionados, a través de la facultad racional del hombre al mundo espiritual, es decir, al mundo más allá de la percepción sensible.

La exploración de la naturaleza y de las causas de la sociedad humana es dividida por Ibn Jaldūn en seis aspectos fundamentales: 1) la civilización humana (*'umrān*) en general; 2) la vida nómada (*badawī*) ; 3) el Estado (*dawla*); 4) la vida sedentaria (*hadarī*); 5) la vida económica; y 6) las ciencias.<sup>93</sup>

Esos aspectos responden a los atributos específicos que distinguen al hombre de los demás seres vivientes: 1) el cultivo de las ciencias y artes, producto de la facultad reflexiva y de la mano del hombre; 2) necesidad de una autoridad (*al-hakam al-wāzi'*) que rija la sociedad; 3) la lucha por la subsistencia y el trabajo para satisfacer las necesidades de la vida; 4) la civilización (*'umrān*), producto de la inclinación humana hacia la cooperación (*ta'āwun*) para sobrevivir; 5 y 6) el estado social en su doble faceta de vida nómada y vida sedentaria.<sup>94</sup>

A diferencia de lo que ocurre con los animales, que encuentran su alimento sin arar ni sembrar y están dotados de armas naturales para su defensa, el

---

<sup>93</sup> Ibn Jaldūn., *op.*, *cit.*, p. 41. Cf., Ibn Khaldūn, *op.*, *cit.*, vol. 1, p. 85.

<sup>94</sup> La vida nómada (*badawī*) y la sedentaria (*hadarī*) son necesarias para el crecimiento y el desarrollo de la civilización, pero la primera es considerada por Ibn Jaldūn como el fundamento natural de la segunda. *Ibid.*, pp. 40-41. Cf. *Ibid.*, vol. 1, p. 84.

hombre, dotado con la mano y la inteligencia, ha sido creado en un estado tal que para alimentarse necesita trabajar asociado con otros hombres. Para vivir en sociedad, el hombre requiere de alguien que ejerza una autoridad controladora. De esta manera, la vida en sociedad, la autoridad y el poder, son algo inevitable para el hombre, algo que impone la naturaleza humana. Ibn Jaldûn consideró al hombre, en su forma social, como un ser creador de cultura y de civilización en el marco natural y necesario del Estado, establecido éste sobre el poder y mantenido por la fuerza de la ley y de las armas, bajo un poder coercitivo.

El Estado, en cuanto tal, resulta naturalmente de la vida humana, que requiere asociación (*iyâtima*) y organización. En este aspecto, Ibn Jaldûn retomó el principio aristotélico resumido en la divisa: “el hombre es un animal político por naturaleza”.<sup>95</sup> El Estado es, en consecuencia, natural y necesario porque la sociedad es natural y necesaria. De tal manera que la sociedad no puede existir sino a través del Estado.

La investigación de la civilización condujo a Ibn Jaldûn a considerar el fenómeno del surgimiento del Estado (*dawla*), que fue considerado por él

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 41. Cf. *Ibid.*, vol. I, p. 89. Aristóteles, *Política*, lib. II, cap. 2.

como una parte constituyente y la forma (*sūra*) --el principio organizador-- de la civilización.<sup>96</sup>

El Estado no sólo es un fin en sí mismo, sino que es también la unidad política y social que hace posible la civilización humana. Ibn Jaldūn estaba convencido de que la ‘perfección’ del hombre sólo era posible en una sociedad eficazmente organizada, la cual sólo podía ofrecerla el Estado. Ibn Jaldūn llegó, así, a esa conclusión: “La organización social (*iḥtimā*’), por tanto, es necesaria a la especie humana; sin ella, la existencia humana no estaría completa, ni se cumpliría la voluntad de Dios de poblar el mundo con ellos, como sucesores suyos”.<sup>97</sup>

La vida en sociedad requiere el apoyo efectivo de hombres con una misma mentalidad, unidos entre ellos por un lazo común (lazos de sangre y tradición familiar) que forme un sentido de solidaridad o una visión compartida, manifestada en la acción conjunta.

---

<sup>96</sup> “El Estado y el gobierno son la *forma* (*sūra*) de la creación y de la civilización, todo lo demás, como súbditos y ciudades, es su *materia* (*mādda*)”. “El Estado y el gobierno es a la civilización lo que la *forma* es a la *materia*. El Estado sin civilización es inconcebible, la civilización sin Estado y gobierno es imposible”. Ibn Jaldūn, *op., cit.*, pp. 371, 376.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 43. Cf. Ibn Khaldūn, *op., cit.*, vol. 1, p. 91.

A esa fuerza impulsora en la formación de los gobiernos y las dinastías, Ibn Jaldûn la denominó *'asabiyyia* (fuerza de solidaridad)<sup>98</sup> y le asignó como finalidad la conquista del poder.<sup>99</sup> La relación entre civilización (*'umrân*), Estado (*dawla*) y fuerza de solidaridad (*'asabiyya*) fue planteada por Ibn Jaldûn en términos aristotélicos: "El Estado, en verdad, utiliza a la solidaridad y su fuerza como causa eficiente (*al-'illat al-fâ'ila*) en la materia (*mâdda*) de la civilización".<sup>100</sup> El Estado (*causa formal*), con la solidaridad como instrumento (*causa eficiente*), provoca en la civilización (*causa material*) el movimiento del cambio. El poder, la extensión y la duración de la civilización son causadas por la solidaridad y dependen de su fuerza. La inclinación del hombre al mal --según Ibn Jaldûn-- conduciría inevitablemente a su destrucción, si no existiera en la sociedad una autoridad restrictiva, reconocida por todos, a la que le da impulso la *'asabiyyia*. Esta

---

<sup>98</sup> El término *'asabiyyia* es de difícil traducción, se le ha traducido, entre otros, como "espíritu tribal", "solidaridad social" y "solidaridad agnaticia". Parece que el término *'asabiyyia* en su acepción técnica significa, en Ibn Jaldûn, lo que hace que el grupo social sea unido y fuerte. El elemento de consanguinidad es una parte integrante de la *'asabiyyia*, pero los lazos de sangre no son el único componente de ella. Ibn Jaldûn insistió sobre la dimensión propiamente social que sobrepasa en alguna forma los simples lazos naturales que unen a los hombres. En este aspecto, la *'asabiyyia* es más una solidaridad "socio-agnaticia". Nassif Nassar, *op. cit.*, p. 158.

<sup>99</sup> Ibn Jaldûn., *op. cit.*, p. 139. Cf. Ibn Khaldûn., *op. cit.*, vol. I, p. 284.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 376. Para ejercer su causalidad, las causas material y formal deben estar unidas y su unión requiere una causa eficiente: "...una cosa existe como materia y otra cosa existe como forma. Pero es necesaria la presencia de una tercera cosa. Porque dos cosas no son suficientes para la generación." Aristóteles, *De la generación y corrupción*, lib. II, cap. 7.



autoridad restrictiva se personificó en el *wāzi'* (jefe que ejerce la coerción), quien tiene el poder y la fuerza para impedir que los hombres se destruyan entre ellos: "porque el hombre, en tanto que animal, es inducido por su naturaleza a la agresión y a la violencia". Este *wāzi'* tiene, por tanto, "un brazo poderoso, coercitivo, y una autoridad avasalladora, que impone el orden y evita la hostilidad interna, esto es lo que significa la autoridad real (*mulk*).<sup>101</sup>

El poder es, por tanto, la base del Estado y el instrumento indispensable de esa autoridad restrictiva, sin la que el hombre no podría existir. Al principio de la organización social, el que ejerce la autoridad es el jefe, quien es como un jeque y cuyo dominio es un principado. Para Ibn Jaldûn, ese dominio representó una organización política anterior al Estado propiamente dicho, pues consideró que éste, en cuanto marco de la civilización, es una institución urbana regida por un monarca soberano, es decir, una especie de monarquía absoluta.

El Estado fue considerado, por Ibn Jaldûn, como un organismo natural. En este sentido, el método que utilizó para determinar sus características lo adaptó de la ciencia natural, en general, y de la biología, en particular. De

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 43. Cf. *Ibid.*, vol. 1, p. 92.

ese modo, investigó de manera genética el desarrollo de la vida política a través de sus varios estadios: generación, crecimiento, maduración, decadencia y muerte.<sup>102</sup> En este aspecto, reconoció el movimiento cíclico de los estados y de las generaciones de gobernantes, así como su interdependencia. Asimismo, vislumbró una conexión entre el ascenso y el descenso del Estado, entre el carácter de gobernantes y gobernados, condicionada por factores ambientales, psicológicos y económicos.

Ibn Jaldûn se sirvió, además, del método analítico para distinguir y comparar las diversas formas del poder político, así como las disposiciones institucionales de cada forma de gobierno.<sup>103</sup>

Ibn Jaldûn distinguió tres clases de Estado de acuerdo con su forma de gobierno y su finalidad: el Estado religioso (*siyâsa dîniyya*), basado en la ley revelada (*šarî'a*), la nomocracia islámica ideal; el Estado racional (*siyâsa 'aqliyya*), laico y fundado en la ley dictada por la razón; y la ciudad-Estado (*siyâsa madaniyya*), basado en los principios del Estado ideal (*madînat al-*

---

<sup>102</sup> Ibn Jaldûn, *op. cit.*, p. 136. Cf. Ibn Khaldûn, *op. cit.*, vol. 1, p. 278. En biología, la causa eficiente de este movimiento es el alma y su temperamento. En la civilización, Ibn Jaldûn consideró que la causa eficiente (*al-'illat al-fâ'ila*) del movimiento es una propiedad específica del alma, esto es, la fuerza de solidaridad (*'asabiyya*), que es una combinación de sentimiento natural entre parientes y amigos, y de la necesidad de defensa y sobrevivencia. Muhsin Mahdi, "Ibn Khaldûn. Political Thought" en M.M. Sharif (comp.), *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, vol. 2, p. 963.

<sup>103</sup> M.M. Sharif (comp.), *op. cit.*, vol. 2, p. 963.

*fādila*) de la filosofía platónica.<sup>104</sup> A partir de esta distinción, Ibn Jaldūn propuso, en una época en la que todo era referido a Dios y a su plan, una teoría del Estado-poder secular.

### *Conclusiones*

El pensamiento de Ibn Jaldūn se fundamentó en la filosofía greco-árabe y en la historiografía tradicional musulmana que le precedieron. Gracias a ese legado cultural pudo realizar una síntesis que le hizo posible plantear una crítica definitiva a la historiografía, estableciendo los principios de la investigación historiográfica, y formular una ciencia nueva de la interpretación histórica. En este sentido, diferenció entre el aspecto exterior de la historia, el arte de la narración de acontecimientos pasados, y su sentido interior, la investigación causal de los hechos históricos.

Con Ibn Jaldūn, la interpretación de la historia se convirtió en un objeto digno de investigación científica, con sus problemas específicos, su método y sus objetivos particulares. De esta manera, abandonó la idea de la utilidad más o menos inmediata de la historia --en los ámbitos moral y político-- que estuvo vinculada a ella desde sus orígenes hasta el siglo XVIII. En este aspecto, Ibn

---

<sup>104</sup> Ibn Jaldūn, *op. cit.*, p. 303.

Jaldûn fue uno de los primeros pensadores que estudiaron la historia como un fin en si mismo.

Hasta la aparición de la *Muqaddima*, los historiadores musulmanes se habían limitado a los “grandes” acontecimientos, a la historia política y militar, buscando sus causas en los designios de un “plan divino” o en los “personajes históricos” y en la fuerza de los ejércitos. Los hechos de la vida económica y social fueron vistos por filósofos y teólogos de una perspectiva normativa. De igual modo, juristas y políticos los consideraron con un interés utilitario.

La obra del historiador tunecino marcó un cambio fundamental en el pensamiento histórico, en la medida en que puso en relación otras disciplinas científicas con la historia, hasta antes de él separadas, con la finalidad de hacer una comprensión racional de las causas del acontecer histórico en el conjunto de las condiciones socioeconómicas.

En ese sentido, debe diferenciarse al pensamiento histórico de Ibn Jaldûn tanto del pensamiento fatalista como del determinista. Mientras que el fatalista establece que todos los acontecimientos se producen como manifestación de un destino ciego e inaccesible, y el fatalista, por su parte, argumenta que todos los sucesos están determinados de una manera fija en su

desarrollo, el pensamiento causal de Ibn Jaldûn consideró que existen relaciones causales entre los diferentes acontecimientos y hechos, que hacen posible analizarlos y comprenderlos.<sup>105</sup>

En consecuencia, basado en el método causal, Ibn Jaldûn rechazó dos teorías de la historia y de la civilización: una lineal (la idea de una edad dorada y su decadencia gradual) y otra cíclica (el eterno retorno). Las dos aseveraban que hay sólo una civilización y que la historia humana es un todo interrelacionado, de tal modo que su movimiento es necesario y, por tanto, puede ser determinado y presagiado.<sup>106</sup>

Ibn Jaldûn pensó que el conocimiento del estado real de la sociedad exigía un método empírico, por medio del cual la información debía ser captada y organizada, pero no fue un empirista, pues no consideró que la naturaleza y las causas de las cosas eran construcciones mentales, que no tenían fundamento ontológico.

Asimismo, supuso que la comprensión de los orígenes y los diversos estadios (cambios) de la vida social podría explicar el carácter existencial de ciertos hábitos, convenciones e incluso algunas opiniones, sin embargo, no fue un

---

<sup>105</sup> Véase, Johan H. Meuleman, "La causalité dans la Muqaddimah d'Ibn Khaldûn", *Studia Islamica*, vol. 74, 1991, pp. 117-118.

<sup>106</sup> Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p. 255-256.

historicista, pues no creyó que los estadios del desarrollo de una determinada sociedad ofrecían una explicación completa de sus diferentes manifestaciones.

Por otra parte, destacó que los factores físicos, geográficos, biológicos, psicológicos y sociales determinaban, como condiciones, el devenir y el carácter de la civilización, no obstante esto, no fue un determinista, pues no pensó que toda la vida social está gobernada por la ley, es decir, que todos los aspectos de la cultura requerían ser determinados de manera morfológica o que todas las decisiones humanas están determinadas por circunstancias objetivas.<sup>107</sup>

---

<sup>107</sup> *Ibid.* p. 293.

## Conclusiones finales

El mundo islámico en el que se desarrolló la vida de Ibn Jaldún experimentó en el siglo XIV cambios profundos, ocasionados por procesos políticos y económicos desencadenados en el siglo XIII.

En el occidente musulmán se inició un franco retroceso territorial con la reconquista cristiana de al-Andalus. El norte de África, en particular, sufrió la desintegración política que lo sumió en la decadencia económica y cultural. La imagen del occidente musulmán a partir del siglo XIV es la de una decadencia general y una desintegración total.

En ese sentido, el interés de Ibn Jaldún al escribir su gran obra fue fundamentalmente comprender las causas y la naturaleza de las condiciones prevalecientes en esa época que motivaron la caída del norte de África. Otros historiadores musulmanes, al igual que él, tomaron por tema de investigación la situación de África del norte y narraron los acontecimientos de ese siglo conflictivo. Pero ninguno de ellos, al parecer, planteó los problemas fundamentales que condujeron a Ibn Jaldún a establecer una filosofía de la historia. En este aspecto, el autor de la *Muqaddima* no tuvo predecesores ni tampoco continuadores en el mundo islámico.

La vida de Ibn Jaldûn reflejó las circunstancias políticas, sociales y económicas del norte de África en el siglo XIV. Siglo de cambios profundos en el mundo islámico; de desintegración política, de luchas y de conflictos económicos y sociales en el Magreb.

Ibn Jaldûn se vio sumergido en esa realidad y fue producto de ella: su conducta, en buena parte de su vida, estuvo determinada por la ambición y el deseo de poder. Sin embargo, en su época de madurez, reconoció que la actividad y los logros intelectuales no son del todo compatibles con la búsqueda del poder político. Al final, después de hacer un balance personal y de una serie de acontecimientos, se impuso y triunfó en Ibn Jaldûn el deseo del investigador, del pensador crítico, de crear una 'nueva ciencia'.

La formación intelectual --en su doble faceta islámica y griega-- así como la actividad política de Ibn Jaldûn fueron determinantes para la creación de su magna obra. En este sentido, la vida de Ibn Jaldûn se concretó en su *Kitâh al-'ibar*, síntesis de su experiencia política y de su madurez intelectual.

La formación del pensamiento teológico-filosófico en el Islam tuvo un largo periodo de gestación. Durante la dinastía 'abbâsi (749-1258), las escuelas de traductores continuaron con la labor de transmitir al mundo islámico buena parte del pensamiento científico y filosófico del mundo helénico, mediante la



traducción de escritos griegos y siríacos al árabe. La filosofía y la teología fueron cultivadas ampliamente en sus diferentes corrientes, de tal modo que surgieron filósofos y teólogos musulmanes que fueron reconocidos no sólo en tierras islámicas sino en la Europa cristiana, durante la Edad Media y el Renacimiento. La dinastía `abbâsi marcó, sin duda, un avance sin precedentes en la expansión territorial y cultural del Islam, pues durante ella se creó el rico ambiente intelectual que, en el marco de la tradición de la filosofía greco-árabe, hizo posible el surgimiento del pensamiento jalduniano en el siglo XIV.

En el siglo IX, durante la dinastía `abbâsi, aparecieron algunas obras de carácter historiográfico y se empezó a desarrollar una crítica a la historiografía tradicional y una reflexión en torno a la historia. Este proceso culminó en los siglos X y XI con la aparición de obras escritas por filósofos, teólogos y científicos como Miskawayh, Birûnî y Mas'ûdî.

La obra histórica de Ibn Jaldûn parte, por supuesto, de esa tradición historiográfica musulmana, de manera que algunos de sus planteamientos se vincularon con los de sus antecesores. Sin embargo, no obstante que el pensamiento histórico de Ibn Jaldûn surgió de dicha tradición, se separó de ella no sólo por la crítica decisiva a sus métodos y sus objetivos sino también

por formular una concepción racional de la historia que se manifestó en la creación de una "ciencia nueva".

Ibn Jaldún realizó una síntesis que le hizo posible plantear una crítica definitiva a la historiografía, estableciendo los principios de la investigación historiográfica, y formular una ciencia nueva del conocimiento histórico. En este sentido, diferenció entre el arte de la narración de acontecimientos pasados y la investigación causal de los hechos históricos.

Con Ibn Jaldún, el conocimiento de la historia se convirtió en un objeto digno de investigación científica, con sus problemas específicos, su método y sus objetivos particulares. De esta manera, abandonó la idea de la utilidad más o menos inmediata de la historia --en los ámbitos moral y político-- que estuvo vinculada a ella desde sus orígenes hasta el siglo XVIII.

Hasta la aparición de la *Muqaddima*, los historiadores musulmanes se habían limitado a narrar y describir los "grandes" acontecimientos de la historia musulmana, buscando sus causas en los designios de un "plan divino".

La obra del historiador tunecino marcó un cambio fundamental en el pensamiento histórico, en la medida en que vinculó otras disciplinas científicas con la historia a fin de llegar a una comprensión racional de las causas del acontecer histórico.

A diferencia del pensamiento fatalista y del determinista, el pensamiento histórico de Ibn Jaldûn consideró la existencia de relaciones causales entre los diferentes acontecimientos y hechos, que hacen posible analizarlos y comprenderlos.

Con base en el método causal, Ibn Jaldûn hizo una crítica a dos teorías de la historia predominantes en su época: una lineal (la idea de una edad dorada y su decadencia gradual) y otra cíclica (el eterno retorno). Las dos aceptaban la existencia de una sólo civilización y la interrelación de la historia humana formando un todo, de tal manera que el movimiento de ésta era necesario y, por tanto, podía ser determinado y presagiado.

La concepción jalduniana de la historia fue considerada por algunos estudiosos europeos como precursora de teorías modernas. Sin embargo, sólo un acercamiento tanto a la estructura del pensamiento de Ibn Jaldûn como a su perspectiva global permitió deslindar posiciones y establecer diferencias.

Para Ibn Jaldûn, el conocimiento del estado real de la sociedad exigía un método empírico, por medio del cual la información debía ser captada y organizada, pero no fue un empírico, pues no consideró que la naturaleza y

las causas de las cosas eran construcciones mentales, sin fundamento ontológico.

Asimismo, consideró que la comprensión de los diversos estadios (cambios) de la vida social podría explicar el carácter recurrente de ciertos hábitos, costumbres e incluso algunas opiniones, sin embargo, no fue un historicista, pues no creyó que los estadios del desarrollo de una determinada sociedad ofrecían una explicación completa de sus diferentes manifestaciones.

Por otra parte, destacó que los factores físicos, geográficos, biológicos, psicológicos y sociales determinaban, como condiciones, el desarrollo y la naturaleza de la civilización. No obstante esto, no fue un determinista, pues no pensó que toda la vida social está gobernada por la ley, es decir, que todos los aspectos de la cultura están determinados de manera morfológica o que todas las decisiones humanas están determinadas por circunstancias objetivas. En la *Muqaddima*, escribió el filósofo libanés Nassif Nassar, se contiene la descripción de tres movimientos correlativos de la conciencia: el de la conciencia de sí, el de la sociedad y el de la historia. Este triple movimiento de conciencia puede servir como estímulo para una nueva investigación y para un nuevo momento de la conciencia histórica.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Nassif Nassar, op., cit., p. 267.

## BIBLIOGRAFÍA

### Textos

- Aristóteles. *Obras*, trad. F. de P. Samaranch, Madrid, Aguilar, 1973.
- \_\_\_\_\_, *Ética nicomaquea*, México, UNAM, 1972.
- Averroes, *Exposición de la República de Platón*, trad Miguel Cruz Hernández, Madrid, Tecnos, 1987.
- Averroes, *Traité decisif*, trad. L. Gautier, Argel, Editions Carbonel, 1948.
- Birûnî, *Alberuni's India*, trad. Edward C. Sachau, Nueva Delhi, S. Chand y Cía., 1962.
- El Corán*, trad. J. Vernet, Barcelona, Plaza y Janes, 1980.
- Fârâbî, Abû Nasr (al-), *La ciudad ideal*, trad. M. Alonso, Madrid, Tecnos, 1985.
- Ibn Battuta, *A través del Islam*, Madrid, Editora Nacional, 1981.
- Ibn Hazm, *Historia crítica de las ideas religiosas*, trad. y ed. Miguel Asín Palacios, Madrid, E. Maestre, 1927-1932. 5 vols.
- Ibn Hišâm, Abd al-Mâlik, *The Life of Muhammad*, trad. Alfred Guillaume, Karachi, Oxford University Press, 1987.
- Ibn Jaldûn, *Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima)*, trad. Vincent Monteil, Paris, UNESCO, 1967-1968, 3 vols.
- \_\_\_\_\_, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, trad. William M. de Slane, Argel, 1852-1856. 4 vols.
- \_\_\_\_\_, *Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah*, trad. Juan Feres, México, FCE, 1977.

\_\_\_\_\_, *La voie et la loi ou le maître et le juriste*, trad. René Perez, Paris, Sindbad, 1991.

\_\_\_\_\_, *Peuples et nations du monde. Extraits des 'Ibar*, trad. y selecc., A. Cheddadi. Paris, Sindbad, 1986. 2 vols.

\_\_\_\_\_, *Muqaddima*, Beirut, Dâr al-Qalam, 1981 (texto árabe).

\_\_\_\_\_, *Prologomènes historiques d'Ibn Khaldoun*, trad. William M. de Slane, Paris, 1862-1868, 3 vols. Reimpresa con el título de *Les Prologomènes d'Ibn Khaldoun*. Paris, 1934, 3 vols.

\_\_\_\_\_, *Ta'rîf bi-Ibn Jaldûn wa rihlatuhu garban wa šarqan (Biografía de Ibn Jaldûn y su(s) viaje(s) a Occidente y Oriente)*, Beirut, Dâr al-Kitâb al-Lubnânî, 1979, 432 pp.

\_\_\_\_\_, *The Muqaddima. An Introduction to History*, trad. Franz Rosenthal, Nueva York, Pantheon Books, 1958, 3 vols.

Ibn al-Nadîm, *The Fihrist*, trad. Bayard Dodge, Nueva York, Columbia University Press, 1970, 2 vols.

Ibn Sa'îd al-Magribî, *El libro de las banderas de los campeones*, Trad. Emilio García Gómez, Barcelona, Seix Barral, 1978.

Maimónides, *Guía de perplejos*, trad. D. G. Maeso. Madrid, Editora Nacional, 1983.

Platón, *La República*, trad. Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1971.

\_\_\_\_\_, *Plato and Parmenides*. trad F. M. Cornford. Indianapolis. Bobbs-Merrill, 1977.

\_\_\_\_\_, "Protágoras" o de los sofistas" en *Diálogos*, México, Porrúa, 1985.

Plotino, *Enéada quinta*, trad. J. A. Míguez. Buenos Aires, Aguilar, 1966.

Proclo, *Elementos de teología*, trad. F. Samaranch. Buenos Aires, Aguilar, 1965.

Vico, Giambattista, *Ciencia nueva*, trad. M. Fuentes Benot, Buenos Aires, Aguilar, 1964. 4 vols.

### **Estudios**

Abdsselem, Ahmed, *Ibn Jaldûn y sus lectores*, México, FCE, 1987.

Afnan, Suhail F., *El pensamiento de Avicena*, México, FCE, 1978.

Altheim, Franz, *El Dios invicto*, Buenos Aires, EUDEBA, 1966.

Asín Palacios, Miguel, *Huellas del Islam*, Marid, Espasa Calpe, 1941.

\_\_\_\_\_, *La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano*, Madrid, E. Maestre, 1934-1941. 4 vols.

Badawî, 'Abd al Ramhân, *Mu'alafât Ibn Jaldûn*, 1a. ed. El Cairo, 1962, 2a. ed. Túnez, 1979.

\_\_\_\_\_, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, J. Vrin, 1968.

Beuchot, Mauricio, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, UNAM, 1985.

Braudel, F., *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México, FCE, 1981, 2 vols.

Bowsworth, Clifford, *The Islamic Dynasties*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1967.

Brockelman, Carl, *History of the Islamic Peoples*, Londres, Macmillan and Co., 1958.

Brun, Jean, *Aristóteles y el Liceo*, Buenos Aires, EUDEBA, 1968.

- Brunschvig, Robert, *La Berbérie orientale sous les hafrides*, Paris, A. Maisonneuve, 1940.
- Cahen, Claude, *El Islam*, Madrid, Siglo XXI, 1975.
- Castro, Américo, *La realidad histórica de España*, México, Porrúa, 1975.
- Copleston, F. C., *El pensamiento de Santo Tomás*, México, FCE, 1987.
- Corbin, Henri, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964.
- Cruz Hernández, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, 2 vols.
- \_\_\_\_\_, *La filosofía árabe*, Madrid, Revista de Occidente, 1963.
- Daniélou, Jean, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Madrid, Taurus, 1962.
- Dozy, Reinhart P., *Historia de los musulmanes de España*, Buenos Aires, Emecé, 1946.
- Farrington, Benjamin, *Ciencia y política en el mundo antiguo*, Madrid, Ciencia Nueva, 1940.
- Fischel, W. J., *Ibn Khaldun in Egypt*, Berkeley-Los Angeles, University of California, 1967.
- Flint, Robert, *History of the Philosophy of History*, Londres, Blackwood and Sons, 1947.
- Gaudefroy-Demombynes, Maurice, *Mahoma*, México, UTEHA, 1960.
- Grousset, René, *Las cruzadas*, Buenos Aires, EUDEBA, 1960.
- Grunebaun, G. E. von, *El Islam*, Madrid, Siglo XXI, 1975, vol. 2.
- Guillaum, Alfred, *Islam*, Middlesex, Penguin Books, 1973.
- Hitti, Philip. K., *History of the Arabs*, Nueva York, Capricorn Books, 1960.



- Huart, Clement, *Literatura árabe*, Buenos Aires, El Nilo, 1947.
- Isawi, Charles, *An Arab Philosophy of History*, Londres, John Murray, 1968.
- Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, 1980.
- Lacoste, Yves, *El nacimiento del Tercer Mundo: Ibn Jaldūn*, Barcelona, Península, 1985.
- Laroui, Abdallah, *Historia del Magreb*, Madrid, MAPFRE, 1994.
- Levi-Provençal, E., *España Musulmana*, Madrid, Espasa Calpe, 1950.
- Llanos, A. (comp.), *Los presocráticos y sus fragmentos*, Buenos Aires, Juárez Editor, 1968.
- Madkour, Ibrahim, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe. Ses traductions, son étude et ses applications*, Paris, J. Vrin, 1969.
- Majid, Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Nueva York-Londres, Columbia University Press, 1970.
- Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1971.
- Mantran, Robert, *Histoire de la Turquie*, Paris, PUF, 1952.
- \_\_\_\_\_, *L'expansion musulmane*, Paris, PUF, 1969.
- Martínez Marzoa, Felipe, *Historia de la filosofía*, Madrid, Istmo, 1973, vol. I.
- Martínez Lorca, A.(coord.), *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Mieli, Aldo, *El mundo islámico y el occidente medieval cristiano*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1946.

- \_\_\_\_\_, *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leiden, E. J. Brill, 1966.
- Mondolfo, Rodolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, EUDEBA, 1968.
- Nassar, Nassif, *El pensamiento realista de Ibn Jaldûn*, México, FCE, 1980.
- Needham, Joseph, *De la ciencia y la tecnología chinas*, México, Siglo XXI, 1978..
- \_\_\_\_\_, *El diálogo entre Oriente y Occidente*, Madrid, Siglo XXI, 1975.
- Pereyra, Carlos, *et al, Historia. ¿para qué?*, México, Siglo XXI, 1980.
- Peters, Francis E., *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*, Nueva York, University Press, 1968.
- Pompa, León, "La naturaleza humana y el concepto de una ciencia humana" en *Vico y el pensamiento contemporáneo*, México, FCE, 1988.
- Rosenthal, Erwin J., *El pensamiento político en el Islam Medieval*, Madrid, Revista de Occidente, 1967.
- Rosenthal, Franz, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, E. J. Brill, 1968.
- Schacht, Joseph, *The Origins of the Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950.
- Sarton, George, *Introduction to the History of Science*, Baltimore, The Williams and Wilkins Company, 1948, 3 vols.
- Šimâlî, 'Abduh (al), *Dirâsât fî tâ'rîj al-falsafat al-'arabiyyat al-islâmiyya (Estudios sobre la historia de la filosofía árabe e islámica)*, Beirut, Dâr Sâdir, 1965, p. 709.

Toynbee, Arnold, *A Study of History*, Londres-Nueva York, Oxford University Press, 1939-1954.

Vernant, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1973.

Vernet, Juan, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, México, Ariel, 1978.

Watt, Montgomery, *Historia de la España islámica*, Madrid, Alianza, 1974.

Werner, Charles, *La filosofía griega*, Barcelona, Labor, 1970.

#### Artículos

Ahmad, Aziz, "La India" en Gustave E. von Grunebaum, *El Islam*, vol. 2. pp. 196-253.

Altamira y Crevea, Rafael, "Los 'Prologómenos de Abenjaldún'" en *Proceso histórico de la historiografía humana*, México, El Colegio de México, 1948, pp. 28-58.

‘Ayad, M. Kamil. "The Beginning of Muslim Historical Research", *Islamic Studies*, vol. XVII, núm. 1, primavera de 1978, pp. 1-26

Fischel, Walther J., "Ibn Khaldū's Use of Historical Sources", *Studia Islamica*, vols. xiv-xv, 1961, pp.109-119.

---

\_\_\_\_\_, "Selected Bibliography" en Ibn Khaldūn, *The Muqaddima. An Introduction to History*, trad. Franz Rosenthal. Nueva York, Pantheon Books, 1958, vol. 3. pp. 485-512.

Gardet, Louis, "'illa" en Bernard Lewis, *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden-Paris, E. J. Brill, 1968, vol. 3. pp. 1127-1132.

Gibb, Hamilton A. R., "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory" en *Studies on the Civilization of Islam*, Princeton, N. Y., Princeton University Press, 1982, 166-175.

Gómez Nogales, Salvador, "Influjo del estoicismo en la filosofía musulmana" en Andrés Martínez Lorca (coord.), *Ensayos sobre la filosofía en Al-Andalus*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 194-209.

\_\_\_\_\_, "Teoría y método de la ciencia en Ibn Haldûn" en J. M. Barral, *Orientalia Hispanica sive studia F. M. Pareja octogenario dicta*, Leiden, E. J. Brill, 1974, vol. 1, pp. 350-375.

Gräber De Hemsö, Jakob, "An Account of the Great Historical Work of the African Philosopher Ibn Khaldoun", *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, vol. III, 1835, pp. 387-404.

Lamb, Harold, *Tamerlán*, México, Jasón, 1953.

Laoust, Henri, "La pensée politique d'Ibn Khalûn", *Revue des Études Islamiques*, vol. XLVIII, fasc. 2, 1980, p. 133-153.

Meuleman, Johan H., "La causalité dans la Muqaddimah d'Ibn Khaldûn", *Studia Islamica*, vol. LXXIV, 1991, pp. 117-118.

Muhsin Mahdi, "Ibn Khaldûn. Political Thought" en M.M. Sharif (comp.), *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, vol. 2, pp. 961-984.

Oweis, Ibrahim M., "Ibn Khaldun, the Father of Economic" en George N. Atiyeh e Ibrahim M. Oewis (comps.), *Arab Civilization: Challenges and Responses*, Albany, State University of New York, 1988, pp.112-127.

Rubio, Luciano, "Abenjaldún: su pensamiento fundamental, su organización, su teoría de la causalidad.y su formación intelectual", *La Ciudad de Dios*, vol. CLXXXV, núm. 1, 1972. pp.5-43.

Sivers, Peter von, "Africa septentrional" en G. E. von Grunebaum, *El Islam*, Madrid, Siglo XXI, 1975, vol. 2. pp. 354-400.

- Rosenthal, Ervin E. J. "Ibn Jaldûn's Attitude to the Falâsifa", *Al-Andalus*, vol. XX, núm. 1, 1955, pp. 75-85.
- Rosenthal, Franz. "Ibn Khaldûn's Life" en Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah*, vol. 1, pp. xxix-lxvii.
- Shaw, Stanford J., "El Imperio Otomano y la Turquía moderna" en G. von Grunebaum, *El Islam*, vol. 2, pp. 15-136.
- Talbi, M., "Ibn Khaldûn" en Bernard Lewis (comp.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1971, vol. 3, pp. 825-831.
- \_\_\_\_\_, "Ibn Haldûn et le sens de l'histoire", *Studia Islamica*, vol. XXVI, 1967, pp. 73-148.
- Taeschner, F., "Ayyâm al-'arab" en Bernard Lewis (comp.), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, pp. 816-818.
- Trabulse, Elías. "Apéndice III. Bibliografía" en Ibn Jaldûn, *Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah*, trad. Juan Feres. México, FCE, 1977. pp. 1129-1148.
- Trouillard, Jean, "El neoplatonismo" en Brice Parain(comp.), *Historia de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1985, pp. 98-141.
- Velidi Togan, Zeki, "The Concept of Critical Historiography in the Islamic World of the Middle Ages", *Islamic Studies*, vol. XIV, núm. 3, 1975, pp 175-184.
- Vernet, Juan, "Las obras biológicas de Aristóteles en árabe: el evolucionismo en Ibn Jaldûn" en Andrés Martínez Lorca (coord), *Ensayos sobre la filosofía en Al-Andalus*, Barcelona, Anthropos, 1990, 187-193.
- Wolfson, Harry A., "Ibn Khaldûn on tributes and Predestination", *Speculum*, volxxx4, núm 4, 1954, pp. 585-597.
- Xirau, Ramón, "Ibn Jaldûn, filósofo de la historia", *Diálogos*, núm. 83, 1978, pp. 38-40.

Yamuni, Vera, "La filosofía de la historia de Ibn Jaldún", *Anuario de historia*, año II, 1962, pp. 239-241.

\_\_\_\_\_, "La decadencia de las naciones según Ibn Jaldún", *Anuario de Historia*, año III, 1963, pp. 241-258.

Yver, G., "al-Maghrib", Bernard Lewis, *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden-París, E. J. Brill, 1968, vol. 5, pp.1173-1174.

### **Obras de consulta general**

Anawati, G. C. *Mū'atafāt Ibn Rušd (Bibliografía de Averroes)*, Argel, Organisation Arabe pour l'Education, la Culture et les Sciences, 1978.

Badawī, Abdarrahmān et al., *Les termes de la philosophie en Français, anglais et arabe*, El Cairo, Conseil Supérieur des Arts, Lettre et Sciences Sociales, 1964.

Edwards, Paul (comp.). *The Encyclopedia of Philosophy*, Nueva York, Macmillan Publishing Co., 1967.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975.

Gibb, H. A. R. y J. H. Kramers. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1974.

Kevin Meagher et al., (comps), *Encyclopedic Dictionary of Religion*, Washington, D. C., Corpus Publications, 1979.

Lane, Edward W., *An Arabic-English Lexicon*, Londres, Williams and Norgate, 1974.

Touma, M. T. et al., (comps.), *First Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1975.

## GLOSARIO

Español	Griego	Árabe
accidente	συμβεβηκός	'araḍ
acto	ένέργεια	fi'ī
alma	ψυχή	nafs
alma animal		al-nafs al-ḥayawāniyya
alma humana		al-nafs al-insāniyya
alma perceptiva		al-nafs al-mudrika
alma racional	ψυχή διανοητική	al-nafs al-nāṭiqa
alma vegetativa		al-nafs al-nabāṭiyya
análisis	ἀναλυσις	taḥlil
analogía		muqāyasa
aprehensión	λόγος	taṣawwur
arte	τέχνη	ṣanā', fann
asentimiento	σιγκατάθεις	taṣḍīq
bestia	θῆρ	bahīma
cálculo	λογισμός	ḥisāb
categoría	κατηγορία	maqūla
causa	αίτία	'illa, sabab
ciencia	ἐπιστήμη	'ilm
cinco voces	πέντε φωναί	al-alfāz al-jamsa
comparación		mumātala
comprobación		taḥqīq
conclusión	συμπέρασμα	natīya
conjetura	ὕπδληψις	wahm

conversión	ἐπιστροφή	
cosa	πρᾶγμα	ša'i, kaḡra
deducción	συλλογισμός	istinbāt
definición	ὄρισμός	hadd
deliberación	βούλευσις	rawiyya
demonstración	ἀπόδειξις	burhān
descripción	ὑπογραφή	rasm
diferencia	διαφορά	faṣl
duda	ἀπορία	ṣakka
entelequia	ἐντελέχεια	kamāl
esencia	τό τί ἦν εἶναι	māhiyya, ḡāt
especie	εἶδος	naw'
estimativa	υποληπτική	wāhima
experiencia	εμπειρία	taḡriba
explicación causal		ta 'lil
facultades	δυνάμεις	quwā
forma	μορφή	ṣūra
función apetitiva	ὄρεκτική	al-quwwat al-nuzūyya
función reflexiva	τό λογιστικόν	
función motriz	κινητική	al-quwwat al-muḡarrika
función nutritiva	θρεπτική	al-quwwat al-gādiyya
función pensante	διανοητική	al-quwwat al-'aqliyya
función sensitiva	αισθητική	al-quwwat al-mudrika
función teórica	τό ἐπιστημονικόν	
género	γένος	ḡins
hábito	ἔξις	'āda, malaka,



imaginación	φαντασία	jayâl,
imposible	ἀδύνατον	mustahîl
inducción	ἐπαγωγή	istiqrâ'
intelección en acto		al-ta' aqqul bil-fi'l
intelección pura		ta' aqqulan mahḍann
intelecto	νοῦς	' aql
intelecto adquirido	νοῦς ἐπίκτητος	al-' aql al-mustafâd
intelecto agente	ὁ ποιητικὸς νοῦς	al-' aql al-fa''âl
intelecto en acto	νοῦς ἐνεργεία	al-' aql bil-fi'l
intelecto en hábito	νοῦς καθ' ἑξίν	al-' aql bil-malaka
intelecto material	νοῦς ὑλικός	al-' aql al-hayûlânî
intelecto pasivo	ὁ παθητικὸς νοῦς	al-' aql al-munfa' al
intelecto en potencia	νοῦς δυνάμει	al-' aql bil-quwwa
intelecto práctico	νοῦς πρακτικὸς	al-' aql al-' amalî
intelecto puro	νοῦς ὁ ἀκρατος	' aqlan mahḍan
inteligencia	νόησις	' âqil
inteligible	νοοῦμενον	ma' qûl
intuición		wiḥḍân
juicio	κρίσις	ḥukm
materia	ύλη	hayûla
materia (segunda)		mâdda
memoria	μνήμη	ḥâfiza
mundo de la creación		' âlam al-takwin
mundo de los ángeles		' âlam al-malâ'ika
mundo de los sentidos		al-' âlam al-mahsûs al-
corporales		ḥuṣmânî
necesario	ἀναγκαῖον	ḍarûrî, waḥib,

no ser	μῆ ὄν	laysa, 'adam
objeto	ὑποκείμενον	mawḏū'
opinión	δόξα	zann
particular	κατὰ μέρος	ʔuz`iyya
pensamiento	διάνοια	fīkr
percepción	αἴσθησις	idrāk
percepción en acto		idrākan bil-fi'l
percepción científica		al-madārik al-'ilmiyya
percepción pura		idrākan šifān
percepción sensible		al-madārik al-ḥissiyya
pleroma angélico	πλήρωμα	al-malā'
porción, destino	μοῖρα	hazz
posible	δυνατόν	mumkin
potencia	δύναμις	quwwa
predicables	κατηγορούμενα	al-kuliyyāt al-jams
premisa	πρότασις	muqaddama
principio de las cosas causadas		qānūn al-musababāt
proposición	λόγος ἀποφαντικός	
propiedad	ἴδιον	jāṣṣ
prueba		huʔʔa
prudencia	φρόνησις	ḥunka
relación		tanāsub
sabiduría	σοφία	ḥikma
semejanza		tašābuh
sensación	αἴσθησις	ḥiss

sentido común	αἴσθησις κοινή	al-ḥiss al-muštariḳ
sentido exterior		al-ḥiss al-zāhira
sentido interior		al-ḥiss al-bāṭin
ser (el)	τὸ ὄν	wuṣūd
seres, cosas	ὄντα	mawṣūdāt
significado	νοήμα	ma'ná
silogismo	συλλογισμός	qiyyās
synthesis	σύνθεσις	tarkīb
substancia	οὐσία	ṡawḥar
sueño	ὄνειρος	nawm
unión	ἔνωσις	iṭṭisāl
universal	καθόλου	kullī
vehículo	ὄχημα	markab
verdad (la)	ἡ ἀλήθεια	al-ḥaqīqa
verdadero (lo)	τό ἀληθές	al-ḥaq
vigilia	ύπαρ	yaqza
virtudes intelectuales	διανοητικὰ ἄρεταί	