

El Colegio de México



**IBN JALDŪN: LA TRADICIÓN ARISTOTÉLICA
EN LA “CIENCIA NUEVA”**

Tesis presentada por
ARTURO PONCE GUADIAN
en conformidad con los requisitos
establecidos para recibir el grado de
DOCTOR EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
ESPECIALIDAD MEDIO ORIENTE

Centro de Estudios de Asia y África

2009

Agradecimientos

Deseo, en primer lugar, agradecer al Centro de Estudios de Asia y África, especialmente a su director, el Dr. Benjamín Preciado, y a su coordinador académico, el Dr. Luis Mesa por el apoyo y la cordial asesoría que me brindaron en el transcurso de la elaboración de esta investigación.

Mi más profundo reconocimiento al profesor Rubén Chuaqui, quien aceptó amablemente dirigir el proyecto de tesis y cuya constante guía, a través de sus pertinentes aclaraciones y comentarios, fue decisiva para llevar a buen término este trabajo.

Al profesor Khalid Chami agradezco sus puntuales observaciones en la traducción de los textos árabes que trabajé en su seminario de traducción.

A la Dra. Carmen Rovira así como a los profesores Dr. Héctor Cuadra y al Dr. Manuel Ruiz les agradezco enormemente su dedicación en la lectura de esta tesis.

Asimismo, agradezco a las autoridades de la Biblioteca Daniel Cosío Villegas y de la Coordinación de Servicios de Cómputo, de El Colegio de México, por las facilidades brindadas para la realización del proyecto de investigación doctoral.

También deseo agradecer a las autoridades de la Dirección de Asuntos Escolares, de El Colegio de México, especialmente a la Lic. Elizabeth Orozco por su asesoría en la tramitación de la beca de doctorado ante el CONACYT.

Dedicatoria

A Martha por su invaluable comprensión.

A mi pequeña Valentina como un recuerdo de nuestra familia.

A mis entrañables hijos Aram y Esteban con el amor de siempre.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO PRIMERO	
1. Ibn Jaldūn: Formación intelectual e iniciación política	11
1.1. Educación tradicional islámica y formación filosófica	12
1.2. Participación política en el escenario norteafricano	22
1.3. La problemática aristotélica entre el saber teórico y el poder político	30
CAPÍTULO SEGUNDO	
2. Orígenes del Pensamiento teológico-filosófico en el Islam	52
2.1. La transmisión del pensamiento griego al Islam	53
2.1.1 El movimiento de traductores antes del surgimiento del Islam	53
2.1.2 El movimiento de traductores en el Islam	59
2.2. El pensamiento teológico-filosófico en el Islam temprano	69
2.2.1 Los orígenes del pensamiento filosófico en el mundo islámico	69
2.2.2 Los orígenes de la teología islámica	73
2.2.3 La escuela de los mu'atazilíes	76
2.2.3.1 La doctrina de la unidad divina	77
2.2.3.2 La teoría del libre albedrío	79
2.2.4 La escuela aš'ariyya	82
2.2.4.1 Los atributos divinos	83
2.2.4.2 El problema cosmológico	85
2.2.4.3 El problema de la libertad	88
2.2.4.4. El problema de la razón y la fe	89
CAPÍTULO TERCERO	
3. La historiografía musulmana antes de Ibn Jaldūn	91
3.1 La época preislámica	93
3.2 Los orígenes de la historiografía musulmana	96

3.3	La historiografía musulmana	100
3.4	La historiografía musulmana en al-Andalus y el Magreb	108
CAPÍTULO CUARTO		
4.	El pensamiento de Ibn Jaldūn	114
4.1	La respuesta al problema de la relación entre la razón y la fe	114
4.2	Los límites de la razón	120
4.3	El universo del hombre y el pensamiento humano	127
4.4	El alma humana	133
4.5	El fundamento epistemológico del conocimiento histórico	140
CAPÍTULO QUINTO		
5.	La concepción de una filosofía de la historia en Ibn Jaldūn	144
5.1	La problemática histórica en la Muqaddima	144
5.2	La crítica a la historiografía tradicional	155
5.3	Las fuentes de error en las obras historiográficas	163
5.4	La comprensión del acontecer histórico y la concepción de una filosofía de la historia	168
CAPÍTULO SEXTO		
6.	La “ciencia nueva”: la ciencia de la sociedad humana	180
6.1	El fundamento aristotélico de la “ciencia nueva”	180
6.2	La “ciencia nueva” y los principios para un estudio de la sociedad humana	196
6.3	La génesis del Estado	219
6.4	El desarrollo de la civilización	227
CONCLUSIONES		231
Bibliografía		238
Léxico trilingüe		271

Transcripción del alfabeto árabe

'	ء
b	ب
t	ت
ṭ	ط
ý	ي
h	ح
j	ج
d	د
q	ق
r	ر
z	ز
s	س
š	ش
ṣ̌	ص
q̣	ض
ṭ	ظ
ẓ	ذ
'	ذ
g	غ
f	ف
q	ك
k	ك
l	ل
m	م
n	ن
h	ه
w	و
y	ي

Vocales:

a i u ā ī ū à ā'

Introducción

El pensamiento histórico y filosófico de 'Abd al-Raḥmān Ibn Jaldūn (Túnez 1332 - El Cairo 1406) es una síntesis de dos grandes corrientes culturales: la griega clásica y la islámica. Esta síntesis cultural se logró después de un largo proceso en el que confluye la tradición filosófica griega en el entorno político y religioso islámico. A partir de ello, Ibn Jaldūn elaboró una síntesis creadora que culminó en la explicación racional del desarrollo de la historia y de la sociedad.

La formación intelectual de Ibn Jaldūn, en su doble faceta griega e islámica, así como su actividad política en el ámbito del Andalus y del norte de África (Magreb), le proporcionaron la experiencia y el andamiaje conceptual necesarios para elaborar y fundamentar lo que sus predecesores en el mundo griego o en la cultura islámica no habían logrado articular: la concepción de una filosofía de la historia y de una ciencia de la sociedad y la civilización, esto es, una "ciencia nueva".

Ibn Jaldūn mostró, por primera vez en la historia de la filosofía, la racionalidad del acontecer histórico¹ y sobre esa base intentó crear una ciencia independiente, con su propio objeto de estudio, sus problemas específicos, su propio método y su objetivo específico.

¹A este respecto, el historiador de la ciencia George Sarton consideró a Ibn Jaldūn como el más grande teórico de la historia: "Not himself a great historian, he is the greatest theorician of history, the greatest philosopher of man's experience, not only of the Middle Ages, but of the whole period extending from the time of the great classical historians down to that of Machiavelli (1532), Bodin (1576), and even Vico (1725)". George Sarton, *Introduction to the History of Science*, Baltimore, The Williams and Wilkins Company, 1948, vol. 3, p. 1775.

Esta novedosa concepción la expuso Ibn Jaldūn en su magna obra, que dividió en una Introducción (*Muqaddima*)² y tres libros, a la cual le dio el significativo y extenso título de *Kitāb al-‘ibar wa diwān al-mubtadā’ wa l-jabar fi ayyām al-‘arab wa l-‘ayām wa l-barbar wa man ‘āṣara-hum min dawī al-sultān al-akbar* (El libro de las consideraciones teóricas 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).³

La fama de Ibn Jaldūn no descansa tanto en el conjunto de su *Kitāb al-‘ibar* como en la Introducción (*Muqaddima*) a ese texto, pues en ella hizo de manera específica una crítica radical a la historiografía musulmana tradicional y expuso los fundamentos de su “ciencia nueva”.

²Desde la época de Ibn Jaldūn, tanto la Introducción como el primer libro fueron considerados como una obra independiente y englobadas con el título de *Muqaddima*. Las dos primeras publicaciones del texto árabe datan de mediados del siglo XIX: *Kitāb al-Muqaddima*, edición Naṣr al-Ḥūrīnī, Būlāq, al-Maṭba‘a al-Amiriyya, 1857, 316 pp.; *Prolegomenes d'Ebn-Khaldoun*, edición Etienne Marc Quatremère, París, Academie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1858, vols. XVI-XVIII (Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothéque Imperiale). La primera traducción completa a una lengua europea fue publicada en francés con el título: *Prolégomènes historiques d'Ibn Khaldoun*, trad. William MacGuckin, Baron de Slane. París, Académie des Inscriptions et Belles-lettres, 1862, 1865 y 1868, vols. XIX-XXI (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale). Reimpresión, París, P. Geuthner, 1934-1938. La traducción al español de la *Muqaddima* parece seguir muy de cerca la versión francesa de Slane, véase Ibn Jaldūn, *Introducción a la historia universal*, trad. Juan Feres, estudio y apéndices Elías Trabulse, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

³La edición completa fue publicada diez años más tarde, también en Egipto: *Kitāb al ‘Ibar*, edición Naṣr al-Ḥūrīnī, Būlāq, al-Maṭba‘a al-Amiriyya, 1867, 7 vols. El primer volumen contiene la *Muqaddima*. Traducciones parciales: Ebn Khaldoun, *Histoire de l'Afrique sous la dynastie des aghlabites et de la Sicile sous la domination musulmane*, trad. A. Noel des Vergers, París, Typographie de F. Didot frères, 1841; Abou Zeid Abd-Er-Rahmane Ibn Mohammed Ibn-Khaldoun *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*. Trad. William M. de Slane. Argel, 1852-1856, 3 vols.

La originalidad de esa concepción inspiró el comentario del historiador Arnold Toynbee, según el cual, la obra de Ibn Jaldūn “es la obra máxima de su especie que haya sido creada por cualquier espíritu en cualquier época o lugar.”⁴

En esa nueva concepción destacan cuatro aspectos nodales del pensamiento jalduniano:

En primer lugar, deslindó dos facetas de la historia: una exterior, la historia como el arte de la narración de los hechos pasados, y otra interior, la historia como disciplina científica destinada a explicar las causas conforme a las cuales se desarrolla el acontecer histórico.

En segundo término, diferenció los métodos seguidos en esas dos facetas: el método de la investigación racional y el método de la mera copia o imitación.

En tercer lugar, al hacer esta diferenciación metodológica, formuló la distinción entre dos actitudes mentales frente al hecho histórico: una actitud crítica inteligente que, mediante la balanza de su propio juicio, determina la veracidad de los datos históricos, y una actitud no crítica que sólo recopila y transmite la información histórica.

⁴ “... in the Prolegomena (*Muqaddamāt*) to his Universal History he has conceived and formulated a Philosophy of History which is undoubtedly the greatest work of its kind that has ever yet been created by any mind in any time or place.” Arnold Toynbee, *A Study a History*, Londres-Nueva York, Oxford University Press, 1939 vol. 3, p. 322.

Por último, la capacidad creadora y sintética que al reunir diversos elementos conceptuales los integró y los articuló en un conjunto independiente creando una “ciencia nueva”.

Los elementos centrales de la formulación de esa “ciencia nueva”, que Ibn Jaldūn plantea en la *Muqaddima* a su *Kitāb al-‘Ibar*, se fundamentan de manera particular en la tradición aristotélica.

La tradición filosófica de Aristóteles (384-322 a. C) o Escuela Peripatética se integró al mundo islámico mediante un vasto movimiento de traductores durante la dinastía ‘abbāsī (749-1258), a través del cual se incorporaron al Islam los tratados referentes a esa tradición filosófica.⁵

Por una parte, la producción propia de Aristóteles, el “corpus aristotelicum”: el Órganon⁶ o lógica, poética, retórica, física, metafísica, astronomía, ética, psicología y política.

Por otro lado, la obra de sus comentaristas, entre otros, Alejandro de Afrodisia (II-III d. C.) y Porfirio de Tiro (III-IV).⁷

⁵Véase especialmente, ‘Abd al- Raḥmān Badawī, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, París, J. Vrin, 1968; Francis E. Peters, *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*, Nueva York, University Press, 1968; Ibrahim Madkour. *L’Organon d’Aristote dans le monde arabe. Ses traductions, son étude et ses applications*. París, J. Vrin, 1969.

⁶Los árabes integraron la *Poética* y la *Retórica* al llamado Órganon aristotélico, por lo que se referían a los ocho libros de la lógica, agregando además la Introducción o *Isagogué* de Porfirio. Véase, por ejemplo, la presentación que hace Al-Jwarizmi de esos libros en un capítulo dedicado a la lógica, el cual divide en nueve partes, Al-Juwarizmi, *Kitāb Maḥāṭib al-‘ulūm*. Ed. G. Van Vloten. Leiden, E. J. Brill, 1895, pp-140-152.

⁷Para la edición de las traducciones árabes de Alejandro de Afrodisia y Porfirio, véase ‘Abd al- Raḥmān Badawī (comp.), *Aristū ‘ind al-‘arab, dirāsa wa nuṣūṣ gayr mansūra*, Kuwayt, Wakālat al- Maṭbū‘āt, 1978.

Por último, varias obras atribuidas a Aristóteles, en realidad de origen neoplatónico, como la “*Teología*”,⁸ una especie de resumen de las *Enéadas* de Plotino⁹ (Egipto 205-270 d. C.), y otros textos de carácter apócrifo.¹⁰

La difusión del pensamiento aristotélico en el Islam hizo posible el surgimiento de una corriente de pensadores conocidos como filósofos helenizantes (*falāsifa*), entre los cuales destacaron al-Kindī (m. 873), al-Fārābī (m. 950), Ibn Sīnā (Avicena, 980-1037), Ibn Bāyḫa (Avempace, 1095-1139) e Ibn Rušd (Averroes, 1126-1198).

La originalidad y riqueza del pensamiento jalduniano llamó la atención de los estudiosos europeos desde finales del siglo XVII con la publicación de la *Biblioteca Oriental* compuesta por Barthélemy d’Herbelot (1625-1695) y publicada por Antoine Galland (1646-1715), en la que se incluyeron algunas noticias sobre Ibn Jaldūn,¹¹ pero fue hasta el siglo XIX cuando alcanzó una difusión y una influencia realmente notables a partir de

⁸Véanse las ediciones del texto árabe en Friederich Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, Leipzig, J. C. Hinrich, 1883, así como ‘Abd al-Raḥmān Badawī, *Aflūṭīn ‘ind al-‘arab. Plotinus apud arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, El Cairo, Dār al-Nahḍa al-‘Arabiyya, 1966. Versión al español, Pseudo-Aristóteles, *Teología*, trad. Luciano Rubio. Madrid, Ediciones Paulinas, 1978.

⁹Plotin, *Ennéades*, Ed., y trad. E. Brehier, París, Les Belles Lettres, 1926. Edición bilingüe.

¹⁰Véase, por ejemplo, edición árabe y versión latina de la obra apócrifa *Kitāb al-jayr al-mahd* (Libro del bien puro) conocida en la Edad Media como *Liber de causis* en Otto Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Friburgo, Herder, 1882, así como nueva edición árabe del texto en ‘Abd al-Raḥmān Badawī, *Al-aflāṭūniyya al-muḥḍaṭa ‘ind al-‘arab. Neoplatonici apud Arabes. Liber (Pseudo-Aristotelis) de expositione bonitatis purae*, Kuwait, Wakālat al-Matbū‘āt, 1977.

¹¹Barthélemy d’Herbelot, “Khaledoun” en *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connaissance des peuples de l’Orient*, Précédé d’un discours-préface d’A. Galland. París. Compagnie des libraires, 1697, vol. 2, p. 418 (reed. La Haya, J. Neaulme & N. van Daalen, 1777).

la aparición de la *Crestomatía árabe* de Antoine Isaac Silvestre de Sacy (1758-1838), que dio a conocer en Europa pasajes de la *Muqaddima*.¹²

Los arabistas europeos pronto descubrieron en Ibn Jaldūn a un “precursor” de teorías modernas, así el orientalista austriaco Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856) llegó a considerarlo como “un Montesquieu de los árabes” (einen arabischen Montesquieu).¹³ Desde entonces, el pensamiento jalduniano fue comparado, por ejemplo, con las teorías políticas de Maquiavelo por el orientalista sueco Jakob Gräberg de Hemsö,¹⁴ con la filosofía de la historia de Giambattista Vico (1668-1744) y de Georg W. F. Hegel (1770-1831), así como con las teorías sociológicas de Auguste Comte (1798-1857)¹⁵ y de Émile Durkheim (1858-1917), entre otras.¹⁶

De esta manera, el pensamiento de Ibn Jaldūn fue interpretado desde perspectivas muy diversas, es decir, desde las más variadas corrientes filosóficas e ideologías, que en muchas ocasiones lo deformaron.

¹²Antoine Isaac Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe*, París, Imprimerie Royale, 2a., ed. 1826 (1a., ed.1806), vol.1, pp. 370-411; vol. 2, pp. 168-169, 257-259, 279-336; vol. 3, pp. 342-346, así como su *Anthologie grammaticale arabe*, Imprimerie Royale, París, 1829, pp. 408-447, 472-476.

¹³Joseph von Hammer-Purgstall, *Über den Verfall des Islam nach den ersten drei Jahrhunderten der Hidschra*, Viena, 1812. *Apud* Annemarie Schimmel, *Ibn Khaldūn. Ausgewählte Abschnitte aus der Muqaddima*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1951, p. XVII.

¹⁴Jakob Gräberg de Hemsö, “An Account of the Great Historical Work of the African Philosopher Ibn Khaldūn”, en *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Londres, 1831, pp.387-404; Jakob Gräberg de Hemsö, *Opera istorica di Ibnu Khaldun, filosofo africano del secolo XIV*, Florencia, 1834.

¹⁵El sociólogo austriaco Ludwig Gumplowicz sostuvo que las ideas de Ibn Jaldūn constituían una “sociología”, mucho antes de que Augusto Comte empleara ese término, véase Ludwig Gumplowicz, “Ibn Chaldun, ein arabischer Soziologe des 14 Jahrhunderts” en *Soziologische Essays*, Innsbruck, 1899.

¹⁶Para un estudio en particular de las interpretaciones de los orientalistas europeos del siglo XIX, véase Ahmed Abdesslem, *Ibn Khaldūn et ses lecteurs*, París, Presses Universitaires de France, 1983; versión española, *Ibn Jaldún y sus lectores*, trad. C. Vallée, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 46-55).

Tal interés provocó que se creara una abundante bibliografía¹⁷ basada en una lectura parcial y sesgada de la obra del pensador tunecino, dejando de lado una lectura sobre el conjunto y la estructura interna de su obra.

En una nueva perspectiva de abordar el pensamiento jalduniano, destacan de manera especial las investigaciones de arabistas y filósofos contemporáneos, como Muhsin Mahdi¹⁸ y Nassif Nassar¹⁹, que resaltaron la necesidad de comprender la obra de Ibn Jaldūn a partir de su propia estructura interna.

El gran mérito de la obra de Muhsin Mahdi es haber llamado la atención sobre la importancia de los antecedentes aristotélicos en la conformación del pensamiento de Ibn Jaldūn. En este sentido, abrió un amplio camino que es necesario continuar a efecto de conocer la génesis y la estructura del pensamiento jalduniano.

No obstante que Nasif Nassar intentó, en su estudio sobre el pensamiento de Ibn Jaldūn, abordar el conjunto de su pensamiento desde una perspectiva centrada en su génesis y estructura, no logró alcanzar del todo su objetivo debido en parte al no reconocimiento del papel fundamental del pensamiento y de la tradición aristotélicos en la gran obra de Ibn Jaldūn.

¹⁷Esa amplia lista de obras puede consultarse en Henri Peres, "Essai de bibliographie d'Ibn Haldūn", en *Studi orientistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, Roma, 1956, pp. 304-329; Walter Joseph Fischel, "Selected Bibliography of Ibn Khaldūn" en *Ibn Khaldūn, The Muqaddimah*, vol. 3, pp. 485-512; 'Abd al-Raḥmān Badawī, *Mu'allafāt Ibn Jaldūn*. 1a. ed. El Cairo, 1962, 2a. ed. Túnez, al-Dār al-'Arabiyya li-l-Kitāb, 1979.

¹⁸Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, Londres, George Allen & Unwin, 1957; Chicago, The University of Chicago Press, 1971.

¹⁹ Nassif Nassar, *La pensée realiste d'Ibn Khaldūn*, París, Presses Universitaires de France, 1967; *El pensamiento realista de Ibn Jaldūn*, trad. S. Zabre, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

En este aspecto, nuestro objetivo ha sido abundar en una investigación acerca del pensamiento jalduniano que considere sus antecedentes históricos y filosóficos a fin de analizar la estructura interna de su obra, considerándola como una síntesis de dos grandes corrientes culturales: la griega clásica y la islámica.

La investigación se centra en determinar de qué manera Ibn Jaldūn articula, a partir del pensamiento aristotélico, su concepción original de una “ciencia nueva”, lo que requiere en consecuencia un estudio histórico, así como también un análisis filosófico, que no han sido abordados de un modo sistémico.

En este sentido, nuestros objetivos específicos han sido:

- Analizar el pensamiento de Ibn Jaldūn a partir de sus antecedentes históricos y filosóficos, determinando el papel del pensamiento aristotélico en la fundamentación de su “ciencia nueva”.
- Resaltar el papel clave de la transmisión del pensamiento científico y filosófico griego, durante la dinastía ‘abbāsī, en especial la traducción y los comentarios de los textos aristotélicos, para el surgimiento de la ciencia y la filosofía islámica.
- Analizar el origen y los principales elementos de los falāsifa aristotélicos (al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Bāyḡa, Ibn Rušd), así como de otros pensadores como al-Gazālī y polígrafos como Al-Bīrūnī.

- Determinar la influencia del pensamiento aristotélico en el surgimiento de la crítica historiográfica musulmana, en contraposición a la historiografía tradicional.

A fin de lograr los objetivos planteados, ha sido necesario partir de un análisis centrado en la lectura de fuentes primarias en árabe, de manera especial de las dos obras clave de Ibn Jaldūn: la *Muqaddima*²⁰ (Introducción y el libro primero) de su *Kitāb al-'Ibar* y el *Ta'rif*,²¹ que contiene el relato de su vida.

Estos textos son abordados desde una perspectiva que resalta la génesis del pensamiento de Ibn Jaldūn y los elementos centrales en la fundamentación de la “ciencia nueva”. Hemos preferido hacer nuestra propia traducción de estos textos, así como de las otras fuentes árabes, cotejando según el caso las traducciones disponibles en otras lenguas.

Asimismo, se analizan los conceptos aristotélicos incorporados y reelaborados por los falāsifa, que hicieron posible a Ibn Jaldūn plantear el surgimiento de una ciencia de la

²⁰La edición que utilizamos, publicada en Beirut, Dār al-Qalam, 1981, sigue en general la edición árabe de Būlāq. Hemos cotejado para nuestra traducción de algunos pasajes de la *Muqaddima* la versión francesa de Slane, así como la traducción inglesa, Abd ar-Rahman bin Muhammed ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, trad. Franz Rosenthal, Nueva York, Pantheon Books, 1958, 3 vols., y la nueva versión francesa, Ibn Khaldūn, *Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima)*, trad. Vincent Monteil, Beirut, Commission Internationale por la Traduction des Chefs-d'œuvre, 1967-1968, 3 vols. Estas tres traducciones están basadas en manuscritos diferentes, por lo cual hemos considerado su consulta indispensable.

²¹El texto árabe completo fue editado por Muḥammad Tāwīt al-Ṭanṣī con el título *Ta'rif bi-Ibn Jaldūn wa rihlatu-hu garban wa šarqan* (*Biografía de Ibn Jaldūn y su(s) viajes(s) a Occidente y Oriente*), El Cairo, 1951. La edición que utilizamos reproduce la de al-Ṭanṣī, publicada en Beirut, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1979, 432 pp. Una versión francesa abreviada, con base en un texto árabe incompleto, fue publicada por William MacGuckin, barón de Slane, en el *Journal Asiatique*, París, 1844, que más tarde incluyó en la Introducción a su versión francesa de los *Prolegomenes d'Ibn Khaldoun*, París, 1863. vol. 1. pp. VI-LXXXIII. Existe versión al castellano de esta traducción francesa en Ibn Jaldūn, *Introducción a la historia universal*, pp. 31-38.

sociedad. Para este propósito, se ha hecho hincapié en la consulta de fuentes primarias en árabe, así como de algunas traducciones de textos griegos y árabes, tanto de filósofos griegos como de los falāsifa.

La bibliografía se ha clasificado en fuentes, traducciones de textos originales, estudios, artículos y obras de consulta. Al final del texto, se anexa un listado de términos filosóficos en español, griego y árabe.

Capítulo 1

Ibn Jaldūn: Formación intelectual e iniciación política

Algunos aspectos de la personalidad de Ibn Jaldūn, especialmente los relacionados con su formación intelectual y su carrera política, son conocidos a través de la descripción que él mismo hace en su *Autobiografía (Ta'rif)*.

La vida del historiador tunecino puede dividirse básicamente en tres etapas.²² La primera abarca desde su niñez y adolescencia, período en el que adquirió sus primeros conocimientos, hasta el cumplimiento de sus veinte años de edad. 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 períodos transcurrieron en el occidente musulmán, el tercero en el Magreb²³ y en Egipto.²⁴

²² Mohammed Talbi, "Ibn Khaldūn", *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3, p. 825.

²³ En sentido restringido el Magreb (*al-Magrib*) se refiere a Marruecos. La palabra árabe *Magrib* (occidente del mundo islámico) ha sido aplicada en sentido amplio por los autores árabes a la parte de África que abarca la Tripolitania, Túnez, Argelia y Marruecos. Algunos geógrafos musulmanes incluyeron no sólo al África septentrional sino también a Sicilia y al-Andalus. Cf. G. Yver. "al-Maghrib", *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden-París, E. J. Brill, 1968, vol. 5, pp.1173-1174.

²⁴ Para el período egipcio de su vida véase W. J. Fischel, "Ibn Khaldūn's activities in Mamlūk Egypt (1382-1406)" en *Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper*, Berkeley-Los Angeles, 1951, pp. 103-124 y del mismo autor *Ibn Khaldūn and Tamerlane*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1952.

Este capítulo hace hincapié en las dos primeras etapas que fueron decisivas en la formación intelectual y política de Ibn Jaldūn, las cuales inspiraron su reflexión acerca de la relación entre el saber teórico y el poder político.

1.1. Educación tradicional islámica y formación filosófica.

‘Abd al-Raḥmān ibn Jaldūn nació en Túnez, al inicio de la luna nueva del mes de ramadán, en el año 723 de la hégira (27 de mayo de 1332),²⁵ en el seno de una familia emigrada de la Sevilla musulmana.²⁶ El hogar en el que nació era frecuentado 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.²⁷

Esa circunstancia, que favoreció su educación, se enriqueció también con el contacto personal que tuvo con algunos de los más destacados maestros andalusíes²⁸ e ifrīqíes²⁹

²⁵ Ibn Jaldūn, *Ta’rīf*, p. 17.

²⁶ *Ibíd.*, p. 3.

²⁷ *Ibíd.*, pp. 28-29, 38 y Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldūn’s Philosophy of History*, p. 28.

²⁸ Andalusí es el gentilicio de al-Andalus. 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*, trad. J. Elizalde, Madrid, Alianza, 1974, p. 23.

²⁹ *Ifrīqī* es el gentilicio de *Ifrīqiya* (África Menor), simple corrupción del nombre latino *Africa*, nombre que los árabes dieron a la parte oriental de la Berbería. Los musulmanes conquistaron Cartago en 698 y fundaron Túnez. Cf. M. T. Houtsma *et al.*, (comps.), *First Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, vol. 3, p. 453.

que residían en la ciudad de Túnez. Además, tuvo la posibilidad de estudiar con sabios marroquíes que llegaron a Túnez con el gobernante *marīnī*³⁰ Abū l-Ḥasan 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 *mālikī*³¹ con un maestro de origen andalusí llamado Muḥammad bin Sa'd bin Burrāl. Asimismo, con el imán Šams al-Dīn Muḥammad bin Ŷābir 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 Muḥammad bin 'Abd Allāh al-Ŷayyānī (de Jaén), Muḥammad al-Qaṣīr y, sobre todo, el afamado “cadí de la comunidad” Muḥammad bin 'Abd al-Salām. Todos estos maestros, con los que estudió derecho islámico en Túnez, murieron en la época de la gran peste.

³⁰Los Banū Marīn (1196-1399), pertenecientes a una tribu bereber del Sáhara, conquistaron Marrakech en 1269, capital de los almohades. Entre 1344 y 1357 la dinastía marīnī 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 que condujo a una larga lucha por el poder político entre los tres sultanatos en los que se encontraba dividida: marīnīes de Fez, 'abd al-wādīes de Tremecén (Argelia occidental), y ḥafšīes de Túnez, Argelia oriental y Tripolitania (Libia occidental). Véase, Clifford E. Bosworth, *The Islamic Dynasties*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1967, p. 31.

³¹Mālik ibn Anas (m. 795) fundó en Medina (Arabia Saudita) la primera de las cuatro escuelas de derecho musulmán. La escuela *mālikī* 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 (*istiṣlāḥ*) 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.

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 *ḥafṣí* 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.³²

La invasión *maríní* trajo a Túnez a un grupo de sabios (*ahl al-‘ilm*) que formaban parte de la corte de Abū I-Ḥasan.³³ Ibn Jaldūn se vinculó a ese grupo de sabios con la finalidad de completar y adquirir nuevos conocimientos. Esos maestros y jeques fueron para el joven Ibn Jaldūn 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 Muḥammad bin Ibrāhīm al-Abīlī, a quien Ibn Jaldūn consideró su principal maestro.³⁴

El célebre viajero Ibn Baṭūṭa encontró en Túnez al jeque e imán al-Abīlī y lo calificó como “principio y fin de los ulemas”.³⁵ En efecto, Abīlī era uno de los sabios más reconocidos de su época en el norte de África, pues dominaba tanto las ciencias racionales (*al-‘ulūm al-‘aqliyya*) como las ciencias transmitidas o positivas (*al-‘ulūm al-naqliyya* o *wad‘iyya*).

³²Franz Rosenthal, *op. cit.*, p. XXXIX.

³³Ibn Jaldūn, *Ta’rīf*, p. 20.

³⁴Nasif Nassar, "Le Maître d'Ibn Khaldūn: al-Ābilī" en *Studia Islamica*, vol. xx (1965), pp. 103-114.

³⁵Ibn Baṭūṭa, *Tuḥfa al-nuẓẓār fī garā’ib al-amṣār wa ‘aḡā’ib al-asfār. Voyages d'Ibn Batoutah*, ed., y trad. C. Defrémery y B. R. Sanguinetti. París, Imprimerie Impériale, 1853-1855, vol. 4, p. 33; versión española, Ibn Baṭūṭa, *A través del Islam*, Madrid, Editora Nacional, 1981, p.748.

En la cultura islámica medieval, las ciencias racionales --conocidas también como naturales (*ṭabṭī'yya*)-- 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 (*šarī'a*).³⁶

La educación básica de Ibn Jaldūn incluyó, en principio, el aprendizaje de los rudimentos de las ciencias positivas: la lectura del Corán, el estudio de las colecciones de hadices aprobadas por la escuela de jurisprudencia mālikī (a la que perteneció el historiador tunecino), los fundamentos de la teología islámica (*'ilm al-kalām*), los fundamentos de la jurisprudencia (*uṣūl al-fiqh*), los principios del misticismo (*taṣawwuf*) 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-luga*), gramática (*'ilm al-naḥū*), 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 (*al-'ilm al-manṭiq*), física (*al-'ilm al-ṭabṭī*), metafísica (*al-'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

³⁶Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, pp. 435, 481 y Muhsin Mahdi, *op. cit.*, pp. 73-74.

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.³⁷ En este aspecto, el interés de Ibn Jaldūn por los asuntos prácticos del gobierno lo llevó a estudiar también el arte de escribir correspondencia oficial de la corte así como aquellas materias de carácter administrativo.

Ibn Jaldūn fue iniciado en el estudio de las ciencias racionales por su maestro Abīlī, “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 (*‘ulūm al-ḥikma*)”.³⁸

Bajo la dirección de Abīlī, la formación intelectual de Ibn Jaldūn 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 Jaldūn con el “maestro de las ciencias racionales” significó, en efecto, un cambio profundo en su formación.

Gracias a Abīlī, conoció parte de la tradición filosófica greco-árabe mediante la lectura de las principales obras de filósofos y médicos como Avicena (Ibn Sīnā, 980-1037) y

³⁷Muhsin Mahdi, *op., cit.*, p. 28.

³⁸Ibn Jaldūn, *Ta'rif*, pp. 23, 38 y Muhsin Mahdi, *op., cit.*, p. 35.

Averroes (Ibn Rušd, 1126-1198), de teólogos como Fajr al-Dīn al-Rāzī (1149-1209)³⁹ y de filósofos chiítas como el astrónomo Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (1201-1274).

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

El *Lubāb (Quintaesencia)*,⁴⁰ escrito por Ibn Jaldūn a los 19 años, es el texto que subsiste de esa época y es un resumen de la importante obra del teólogo Rāzī titulada *Suma (Muḥaṣṣal) de las doctrinas de los ulemas, filósofos y teólogos antiguos y modernos*.⁴¹

El *Muḥaṣṣal* 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 Jaldūn 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”.⁴²

³⁹Las principales obras de al-Rāzī, como *al-Tafsīr al-Kabīr*, el *Kitāb al-Muḥaṣṣal* y *Lubāb al-lṣārāt* eran bien conocidas entre los estudiantes de teología islámica. Véase también Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *‘Ilm al-Akhlāq (Kitāb al-Nafs wa-l-rūḥ wa šarḥ quwwahumā)*, trad. M. Saguir Hasan Ma’sumi. Nueva Delhi, Kitab Bhavan, 1992.

⁴⁰Publicaciones del texto árabe: *Lubāb al- Muḥaṣṣal fī uṣūl al-dīn* [Quintaesencia de la Suma sobre los principios de la religión], ed. Luciano Rubio, Tetuán, Instituto Muley el-Hasan, 1952; Ibn Jaldūn, *Lubāb al-Muḥaṣṣal fī uṣūl al-dīn*, ed. Rafīq al-‘Aḡam, Beirut, Dār al-Mašreq, 1995; ‘Abd al-Raḥmān ibn Jaldūn, *Lubāb al-Muḥaṣṣal fī uṣūl al-dīn*, ed. ‘Abbās Muḥammad Ḥasan Sulayman, Alejandría, Dār al-Ma’rifa, 1996.

⁴¹Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb, *History and Biographical Dictionary of Granada entitled Al-Ihāṭa fī ajbār Garnāṭa*, ed. Mohamed Abdulla Enan, El Cairo, Maktaba al-Khanghi, 1973 (2a., ed.), vol. 3, p. 507. Cf. Franz Rosenthal, *op. cit.*, p. XLIV.

⁴²Ibn Jaldūn, *Lubāb al-Muḥaṣṣal fī uṣūl al-dīn*, ed. ‘Abbās Muḥammad Ḥasan Sulayman, p. 60. Cf. Nassif Nassar, *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*, p. 26.

El interés de Ibn Jaldūn, en ese período de su vida, por la obra de Rāzī estaba plenamente justificado, pues éste gozaba en el occidente musulmán de entonces de un gran reconocimiento entre los ulemas de la escuela mālikī. Esta escuela jurídica sufrió varios cambios debidos, básicamente, a la influencia del pensamiento de Rāzī, 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 Rāzī, la escuela mālikī occidental permitió el uso del esfuerzo personal (*iḥtihād*), del razonamiento por analogía (*qiyās*) y del consenso (*iḥmā'*) 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 *mālikī* mantuviera un interés en las condiciones sociales concretas y que recurriera, así, al principio de la utilidad común (*istiṣlāḥ*) 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 *mālikī* occidental siguió la tradición de Rāzī en su actitud hacia las ciencias racionales.

El carácter de los primeros estudios religiosos y filosóficos de Ibn Jaldūn 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 (*falāsifa*) 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 (*šarī'a*) 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”.⁴³

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: *Faṣl al-Maqāl (Tratado decisivo)*⁴⁴ y *Manāhiġ 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.⁴⁵ Por lo tanto, probablemente

⁴³Nassif Nassar, *op., cit.*, p. 33.

⁴⁴Ibn Rushd. *Traité decisif (Fasl al-Maqāl)*, texto árabe y trad. L. Gautier, Argel, Editions Carbonel, 1948. Versión inglesa: *On the Harmony of Religion and Philosophy*, trad. G. Hourani. Londres, Luzac & Co., 1976.

⁴⁵*Ibid.*, pp. 32-33 y Erwin J. Rosenthal, *El pensamiento político en el Islam Medieval*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, p. 276, n54. Véase Averroes. *Exposición de la República de Platón*. Trad. Miguel Cruz Hernández. Madrid, Tecnos, 1987.

los resúmenes que Ibn Jaldūn redactó en su juventud fueron sumarios o comentarios de Averroes al *Órganon*, la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles.⁴⁶

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”.⁴⁷ 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.⁴⁸

Con seguridad, Ibn Jaldūn estudió en su juventud, ya sea con su maestro al-Abili o con el cadí Ibn ‘Abd al-Salam, las principales obras filosóficas de Avicena, especialmente su *Kitāb al-Šifā’* (*Libro de la curación*),⁴⁹ así como el *Kitāb al-Naŷā* (*Libro de la salvación*)⁵⁰ y el *Kitāb al-Išārāt* (*Libro de la directrices*)⁵¹

El *Kitāb al-Šifā’* 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 (*manṭiq*), la aritmética (*al-artamāṭiqī*), la geometría (*al-handasa*), la

⁴⁶ Ibn Jaldūn, *Ta’rīf*, p. 65 y Muhsin Mahdi, *op.*, *cit.*, p35 n2.

⁴⁷ Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, p. 492.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 495.

⁴⁹ Ibn Sīnā, *Al-Šifā’*, Coord. I. Madkour. El Cairo, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1952-1983, 26 vols.

⁵⁰ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Naŷā*, ed. Majid Fakhry, Beirut, Dār al-Afāq al-Ŷadīda, 1982, 344 pp.

⁵¹ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Išārāt wa l-tanbīhāt*, ed. S. Dunya. El Cairo, Dār al-Ma’ārif, 1960; *Kitāb al-Ishārāt wa l-tanbīhāt* (Le livre des directives et remarques), ed., y trad. A.-M. Goichon, París, J. Vrin, 1999. Cf. Ibn Jaldūn, *Ta’rīf*, p. 65 ; *Muqaddima*, pp. 491-492; Muhsin Mahdi, *op.*, *cit.*, p. 35 n2.

astronomía (*al-hay'a*), la música (*al-musīqà*), la física (*al-ṭabī'iyyāt*) y la metafísica (*al-ilāhiyyāt*).⁵²

Los otros dos textos de Avicena, *Naŷā e Iṣārāt*, son resúmenes de esa gran suma de las ciencias filosóficas. El lugar ocupado por Avicena en la historia de la filosofía islámica es decisivo e incluso se ha llegado a pensar que todo el pensamiento musulmán habría que estructurarlo a partir de él.⁵³ Ciertamente, los filósofos musulmanes fueron ubicados en relación con él como críticos o continuadores de su pensamiento. Por ello se explica que Ibn Jaldūn lo llamara el jefe de los filósofos musulmanes.⁵⁴

No obstante que buena parte de las obras de Platón y Aristóteles fueron traducidas al árabe, desde los siglos IX y X, Ibn Jaldūn 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 Fārābī en las que utilizó los principales escritos de madurez de Platón: el *Fedón*, el *Político*, la *República*, el *Timeo* y la *Carta VII*.⁵⁵ Ibn Jaldūn calificó a Platón como el más grande de los filósofos, en un pasaje de la *Muqaddima* fundamental para su crítica a la metafísica.⁵⁶

En el caso de Aristóteles, Ibn Jaldūn parece haber conocido su pensamiento lógico y metafísico sólo a través de los comentarios de Fārābī, las exposiciones de Avicena y los

⁵² Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, pp. 478-479, 491.

⁵³ Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, vol. 1, p. 208.

⁵⁴ Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, p. 519.

⁵⁵ Véase Platón, *La República*, trad. A. Gómez Robledo, México, UNAM, 1971, 382 pp. (edición bilingüe); *Politique*, trad. R. Baccou. París, Garnier-Flamarion, 1966; *Lettres*, edición texto griego y trad. J. Souilhé. París, Les Belles Lettres, 1975.

⁵⁶ Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, p. 517.

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 Jaldūn, 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”.⁵⁷ Asimismo, destacó la importancia de Aristóteles en el campo filosófico, al considerarlo como “el *imām* de las doctrinas filosóficas que sintetizó sus cuestiones, reunió en un *corpus* su ciencia y estableció sus pruebas”.⁵⁸

1.2. Participación política en el escenario norteafricano.

La ocupación *marīnī* de Túnez terminó en un fracaso total (1349) a causa del enfrentamiento del sultán Abū l-Ḥasan con las tribus árabes, a las que les había retirado sus antiguos privilegios.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 480. Respecto al amplio reconocimiento a Aristóteles en el Andalus del siglo XI, véase el elogio del juez y escritor Ibn Ṣā'id: “Aristóteles representa la culminación de la filosofía de los griegos; es el último de sus sabios y el más ilustre de sus científicos. Es el primero que separó el arte de la demostración (*ṣinā'at al-burhān*) del resto de las artes lógicas y la fijó en la argumentación silogística (*al-aškāl al-ṭalāṭa*) convirtiéndola en el instrumento de las ciencias teóricas (*al-'ulūm al-naẓariyya*); esto le valió el apodo de «el señor de la lógica» (*sāhib al-manṭiq*).” Ṣā'id al-Andalusī, *Historia de la filosofía y de las ciencias o libro de las categorías de las naciones [Kitāb Ṭabaqāt al-umam]*, trad. Eloísa Llaveró Ruiz, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 84. Véase texto árabe, Abou Qâsim ibn Ṣâ'id l'Andalous, *Kitâb Ṭabaqât al-Umam ou les Catégories des Nations*, edición Louis Cheikho, Beirut, Imprimerie Catholique, 1912, p. 24.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 510.

Al problema político se sumaron los estragos originados por la peste negra y, poco más tarde, los acontecimientos relacionados con una terrible hambruna. Durante estos acontecimientos, Ibn Jaldūn perdió a sus padres y a algunos de sus maestros, como se ha señalado más arriba. Por lo que su hermano mayor, Muḥammad, se hizo cargo de la familia.

La retirada de los ulemas y cadíes *marīnīs* dejó un vacío intelectual en Túnez. Debido a todo esto, Ibn Jaldūn se enfrentó, por primera vez en su vida, ante una adversidad del todo desoladora. Comprendió que poco podía hacer en una Ifrīqiya en completa desintegración política, por lo que a partir de entonces sus deseos fueron trasladarse a Fez, capital de los *marīnīs* 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 Tāfrākīn tomó el control del gobierno e hizo proclamar califa al emir *ḥafṣī* Abū Ishāq.

Preocupado por conciliarse con las familias de la aristocracia tunecina, Ibn Tāfrākīn, que además representaba los intereses de los jefes tribales, invitó a Ibn Jaldūn para desempeñar el puesto de jefe de la *‘alāma*. Las funciones de este cargo consistían en escribir las fórmulas de alabanza y de salutación en los decretos y documentos reales.⁵⁹ De esta manera, cuando todavía no cumplía los 20 años, a finales de 1350, Ibn Jaldūn ingresó a la vida política.

⁵⁹Ibn Jaldūn, *Ta’rīf*, p. 57.

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 Muḥammad 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”.⁶⁰

La invasión de Abī Zayd, emir de Constantina (Argelia), a Ifrīqiya 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 Maznà.

A principios de 1353 se puso en camino rumbo a Tremecén, en donde la corte *marīnī* se había instalado provisionalmente después de que el sultán Abū ‘Inān --que había derrocado a su propio padre, el sultán Abū I-Ḥasan-- la reconquistó.

En el camino a Tremecén, Ibn Jaldūn encontró al primer ministro del sultán marroquí, a quien se unió en su misión de sofocar una rebelión contra el gobernador *marīnī* de Bujía (Bejaia). Participó en la toma de esta ciudad y gozó de la estimación del primer ministro

⁶⁰Ibn Jaldun, *Ta’rīf*, p. 58.

Ibn Abī ‘Amr, comandante del ejército *marīnī*, quien fue nombrado después gobernador de aquella ciudad costera.

Acompañó, más tarde, a la delegación de Bujía, presidida por Ibn Abī ‘Amr, que fue a Tremecén a presentar su sumisión ante el sultán Abū ‘Inān. Así, tuvo la primera oportunidad de ser presentado al sultán marīnī, a quien Ibn Jaldūn le informó de la situación política de Ifrīqiya, 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”.⁶¹

Ese primer recibimiento fue coronado, en 1354, con una invitación formal del sultán a Ibn Jaldūn para formar parte de su círculo de estudios científicos en Fez. Poco después, el sultán Abū ‘Inān lo nombró su secretario encargado de escribir las proclamas reales.⁶² Sin duda, los servicios que Ibn Jaldūn 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 Tāfrākīn 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

⁶¹ Ibn Jaldūn, *Ta’rīf*, p. 59.

⁶² *Ibíd.*, p. 60.

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 Jaldūn 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 Jaldūn-- sin mucho entusiasmo, porque no fue desempeñado por ningún miembro de mi familia ni de mis antepasados. De cualquier manera, me entregué yo mismo a la reflexión (*nazār*) 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”.⁶³

En Fez, Ibn Jaldūn completó su educación con algunos cadíes y ulemas que formaban el círculo íntimo del sultán Abū ‘Inān. Entre los principales estaban Muḥammad ibn al-Şaffār, doctor en ciencias coránicas, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Maqqarī, cadí de la comunidad o gran cadí y jefe de los ulemas, Muḥammad al-‘Alawī, sabio en las ciencias filosóficas y tradicionales así como gran conocedor de la teología y de la jurisprudencia, Muḥammad ibn Yaḥyà al-Burÿī, secretario de Estado del sultán y cadí de los ejércitos, y Muḥammad ibn ‘Abd al-Razzāq, cadí y sabio jeque.⁶⁴

⁶³ *Ibíd.*, p. 61.

⁶⁴ *Ibíd.*, pp. 61-68.

Por otra parte, Ibn Jaldūn se había casado, posiblemente en Túnez, con la hija del cadí y ministro de guerra *ḥafṣí* Muḥammad ibn al-Ḥakīm, miembro de una familia de nobles y letrados.⁶⁵

La permanencia de Ibn Jaldūn en la corte marroquí, entre los años 1354 y 1362, dio un giro definitivo a su vida; desde entonces estuvo involucrado en la turbulenta vida política del occidente musulmán. De manera que, contrariamente a sus primeros deseos, el período formativo de su educación concluyó durante su residencia en Fez.

En la capital de la dinastía *marīnī*, Ibn Jaldūn conoció al emir *ḥafṣí* de Bujía, Abū ‘Abd Allāh, 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 que 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 *ḥafṣí* en 1357 por orden del sultán Abū ‘Inān.⁶⁶

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 82.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 69-70.

Ese mismo año, Abū 'Inān emprendió la conquista de Ifrīqiya, lo que puede explicar su actitud previsoramente respecto al emir *ḥafṣí* y a Ibn Jaldūn, ambos ligados por tradición e intereses a los *ḥafṣíes* de Túnez. El emir Abū 'Abd Allāh fue puesto en libertad al poco tiempo, pero Ibn Jaldūn permaneció en prisión cerca de dos años y sólo fue liberado hasta la muerte de Abū 'Inān (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 Abū 'Inān, el poder marīnī 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 Jaldūn, siguiendo las circunstancias del momento, participó en el juego laberíntico del poder, en donde su habilidad y perspicacia fueron puestas a prueba. El visir al-Ḥasan ibn 'Umar además de dejarlo en libertad lo restituyó en su antiguo puesto ante el sultán sustituto, Maṣṣūr ibn Sulaymān.

En ese río revuelto de intrigas cortesanas, Ibn Jaldūn se convirtió en un personaje importante vinculado a los principales jefes *marīnīes*, a quienes convenció para derrocar al sultán en turno y proclamar a Abū Sālim, hermano del fallecido sultán Abū 'Inān. El complot en el que Ibn Jaldūn tomó parte activa tuvo éxito y Abū Sālim 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 Jaldūn empezó a declinar a finales del reinado de Abū Sālim, puesto que éste lo alejó de su cercanía y le encomendó hacerse cargo de la corte de justicia (*juttat al-mazālim*).⁶⁷ Este fue el primer puesto judicial que desempeñó como cadí o juez.

Las esperanzas de Ibn Jaldūn de llegar a ser uno de los principales artífices de la política *marīnī* 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 Abū Sālim, encabezada por el amigo de Ibn Jaldūn, el visir ‘Umar ibn ‘Abd Allāh. Este visir se apoderó de la capital y reunió a civiles y militares en torno a él. Durante el curso de la revuelta, Abū Sālim perdió la vida (1361).

Ibn Jaldūn había establecido un grupo selecto de amigos, durante la época del sultán Abū ‘Inān, entre los que destacaron el emir *ḥafṣī* Abū ‘Abd Allāh y ‘Umar ibn ‘Abd Allāh. Los tres formaron un grupo de jóvenes entusiastas con un futuro político que parecía prometedor.

Cuando el visir ‘Umar ibn ‘Abd Allāh tomó el control de los asuntos del reino e impuso a un sultán títere, Ibn Jaldūn pensó que con su antiguo amigo alcanzaría el poder y el puesto que ambicionaba, pero no fue así. El visir lo ratificó en su anterior cargo, le

⁶⁷ *Ibíd.*, pp. 44-45, 72, 79.

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 *maṣnī* y le fue otorgada, temiendo que entrara al servicio del gobernante *'abd al-wādī* de Tremecén, Abū Ḥammū, 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.⁶⁸

1.3. La problemática aristotélica entre el saber teórico y el poder político.

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.

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

⁶⁸ *Ibíd.*, pp. 83-84.

musulmanes asiáticos y norteafricanos. Ante el reto de actuar en otras circunstancias, Ibn Jaldūn 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-Jaṭīb (m 1374), amigo cercano de Ibn Jaldūn, lo describió así: “Era de orígenes elevados... ambicionaba ascender a la cumbre del poder. Siempre ayudado por la buena suerte; experto en las disciplinas racionales y religiosas... tenía el sentido de la investigación exacta, poseía una gran memoria y un pensamiento correcto... En suma, es una de las glorias del firmamento del Magreb”.⁶⁹

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

Años antes, en 1359, Muḥammad V fue expulsado de Granada, a consecuencia de una revuelta que llevó al trono a su hermano, y se dirigió a Fez en busca de auxilio para recobrar su reino. El sultán Abū Sālim recibió favorablemente al monarca destronado, a su familia y a su visir, el historiador y poeta, Ibn al-Jaṭīb.

La posición que ocupaba Ibn Jaldūn, en la administración *marīnī*, le permitió apoyar la causa de Muḥammad V y secundar las gestiones de su visir. Gracias a los buenos

⁶⁹ Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb, *Al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa*, vol. 3, pp. 497-498. Cf. Nassif Nassar, *op. cit.*, p.31, n39.

oficios de Ibn Jaldūn, el monarca granadino obtuvo una ayuda efectiva del sultán Abū Sālim y del visir ‘Umar ibn ‘Abd Allāh.

Muḥammad V, cuando partió para recobrar el poder, dejó a su familia al cuidado de Ibn Jaldūn, quien además había establecido una firme amistad con su visir Ibn al-Jaṭīb.⁷⁰ El monarca destronado recuperó su trono con ayuda castellana y *marīnī* en 1362. Por todos esos valiosos servicios, Ibn Jaldūn se hizo merecedor de un gran reconocimiento no sólo por parte de Muḥammad V sino también de su visir, quien dirigía, en realidad, la administración del reino nazirí.

Acerca de la recepción en la corte granadina, Ibn Jaldūn 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 las personalidades más destacadas de su círculo y me designó como su consejero...”⁷¹

En 1364 Ibn Jaldūn fue enviado en misión diplomática ante Pedro el Cruel,⁷² 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.

⁷⁰ Ibn Jaldūn, *Ta’rīf*, p. 83.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 88.

⁷² Véase, Claudio Sánchez Albornoz, "Ben Jaldún ante Pedro El Cruel" en *La España musulmana según los autores islamitas y cristianos medievales*. Buenos Aires, El Ateneo, 1946, vol. 2, pp. 422-423.

Pedro el Cruel había sido informado previamente por su médico real, el judío Ibrāhīm ibn Zarzar, acerca de las actividades de Ibn Jaldūn en el norte de África y de la posición de los Banū Jaldūn en la Sevilla musulmana, pues el médico judío lo había conocido anteriormente en Fez durante el reinado de Abū 'Inān.

Impresionado favorablemente por la personalidad e inteligencia de Ibn Jaldūn, 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 Jaldūn, 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 Jaldūn rechazó la propuesta y regresó a Granada satisfecho de haber cumplido con éxito su misión.⁷³

Esa ocasión fue la primera y única vez que Ibn Jaldūn 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.

⁷³Ibn Jaldūn, *Ta'rif*, pp. 88-89.

De regreso a Granada, Ibn Jaldūn se entrevistó con Muḥammad V, quien le concedió en agradecimiento, entre otras cosas, la villa de Elvira. Ante esta situación, Ibn Jaldūn pensó establecerse en la corte granadina y enviar por su mujer e hijos, que habían permanecido en Constantina (Argelia).⁷⁴

Como consejero del rey de Granada, Ibn Jaldūn 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 Muḥammad 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 destrucción de un Estado. Con tal proyecto, Ibn Jaldūn intentó posiblemente dar vida a la tesis platónica del rey-filósofo, que reunía en el mismo sujeto el poder político y la filosofía.⁷⁵

Mediante la ayuda de sus primeros escritos, Ibn Jaldūn 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 Jaldūn 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.⁷⁶

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 89.

⁷⁵ Platón, *La República*, p. 191 (473d). Según Averroes, los “nombres de filósofo, rey y legislador son sinónimos”, véase Averroes, *Exposición de la República de Platón*, p.72.

⁷⁶ Averroes, *op. cit.*, p.97 y Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p. 42 n4 y n5.

El visir Ibn al-Jaṭīb, que ejercía la máxima autoridad en la administración del reino nazirí, no vio con buenos ojos la influencia que había logrado Ibn Jaldūn sobre Muḥammad V, de manera que el visir se tornó hostil hacia Ibn Jaldūn, considerándolo un rival peligroso.

Ibn al-Jaṭīb 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-Jaṭīb consideraba a Ibn Jaldūn como un advenedizo y pretencioso, si bien no dejó de reconocer sus dotes intelectuales.⁷⁷

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

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

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

⁷⁷ Ibn Jaldūn, *Ta'rif*, p. 96 y Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p. 43.

respecto a este problema parece reflejar su propia experiencia concreta en ambos dominios, al tiempo que revela una cierta influencia aristotélica.⁷⁸

En el capítulo que trata de la incapacidad de los sabios para entender el arte de la política y sus métodos,⁷⁹ Ibn Jaldūn hizo una crítica aguda 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 Jaldūn-- 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, --continuó Ibn Jaldūn-- 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 misma clase a que pertenecen sus argumentos. El resultado es que con frecuencia cometen errores y provocan poca confianza en sus funciones”.

⁷⁸Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, edición texto griego y trad. H. Rackham. Cambridge, Harvard University Press, 1984, pp. 346-347 (lib, VI, cap. 7).

⁷⁹Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, pp. 542-543.

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 Jaldūn, “en los asuntos políticos tales hombres no se exponen al error y actúan con mucha prudencia en sus relaciones con los otros hombres”.

Ibn Jaldūn llegó a la sorprendente conclusión de la especificidad del hecho histórico y de que éste no se deja atrapar por el razonamiento analógico (*qiyās*) y las abstracciones teóricas. En definitiva, el realismo de Ibn Jaldūn, 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.⁸⁰

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

Así que sin perder tiempo, Ibn Jaldūn 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 en el puerto de Almería rumbo a Bujía, en donde Abū ‘Abd Allāh le dio un gran recibimiento.

El mismo Ibn Jaldūn 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 funcionarios 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”.⁸¹ Junto a esa

⁸⁰Erwin J. Rosenthal, *op. cit.*, p. 120.

⁸¹Ibn Jaldūn, *Ta’rīf*, p. 103-104.

importante función de gobierno, Ibn Jaldūn se desempeñó también como orador oficial (*jaṭīb*) 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 Ifrīqiya, 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 prosperidad comercial de Bujía la convirtieron en una ciudad codiciada por los reinos vecinos de Tremecén y Constantina.

Abū ‘Abd Allāh, habiendo comprado la neutralidad del soberano *‘abd al-wādī* de Tremecén, emprendió una guerra contra su primo el rey de Constantina, Abū I-‘Abbās, 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. Abū ‘Abd Allāh --comentó Ibn Jaldūn-- “desplegó tal severidad que muy pronto se atrajo el repudio general. Sus súbditos, indignados, comenzaron a odiarlo y a sentirse atraídos por su primo Abū I-‘Abbās 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 Abū I-‘Abbās.., que lo librara de la tiranía de que era víctima”.⁸²

⁸²Ibn Jaldūn, *Histoire des berberes*, v. 3, p. 72.

Ibn Jaldūn 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 fracaso los proyectos de Abū 'Abd Allāh, que perdió la vida en el campo de batalla.

Ibn Jaldūn, por tanto, no tuvo más remedio que entregar las riendas del gobierno al conquistador. Abū l-'Abbās entró a Bujía en 1366 y buscó la cooperación de Ibn Jaldūn 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.⁸³

Las ambiciones políticas de Ibn Jaldūn 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 Jaldūn. 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 Banū Riyāḥ, en especial con los Banū Dāwūd. La posición geográfica que ocuparon estas tribus y su carácter de mercenarias las convirtieron en un factor importante para determinar el triunfo de los diferentes reinos en pugna.

⁸³Ibn Jaldūn, *Ta'rif*, p. 105.

Después de abandonar Bujía, Ibn Jaldūn se refugió entre esas tribus en Biskra (Argelia), sobre las que ejerció una considerable influencia. El sultán de Tremecén, Abū Ḥammū, 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 Yaḥyà.

Ibn Jaldūn, 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”.⁸⁴

Sin embargo, manteniéndose a prudente distancia tanto de Abū Ḥammū como del gobernante *marīnī* ‘Abd al-‘Azīz, rival de aquél, logró de las tribus árabes lealtad y apoyo a estos dos soberanos en sus empresas militares.

Ibn Jaldūn trató de alejarse de la vida política recluyéndose en el célebre cenobio (*ribāṭ*) del místico Abū 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”.⁸⁵

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

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 106.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 144.

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 Riyāḥ motivó el recelo y la desconfianza de su amigo Aḥmad ibn Maznā, que como gobernador de Biskra tenía a su cargo el control de esas tribus. A causa de esto, Ibn Jaldūn tuvo que abandonar Biskra en 1372 y dirigirse a Fez, requerido por el sultán ‘Abd al-‘Azīz, pero cuando llegó a la capital *maṣrīnī* el sultán había muerto y el reino se vio envuelto en las luchas de sucesión, por lo que Ibn Jaldūn 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.⁸⁶ 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-Jaṭīb no descansó hasta verlo muerto. Cuando Muḥammad V se enteró que Ibn Jaldūn había intercedido a favor de Ibn al-Jaṭīb en la corte *maṣrīnī*, lo expulsó de su reino.

Después de que Ibn Jaldūn desembarcó en la costa norteafricana (1375), el sultán de Tremecén intentó, otra vez, reclutarlo para su servicio. Ibn Jaldūn fingió aceptar la misión que le encomendó, pero una vez alejado de los dominios del monarca se refugió

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 243.

entre los *awlād 'arīf*, importante familia que pertenecía a una rama de las tribus árabes de los Zugba. Los *awlād 'arīf* permitieron a Ibn Jaldūn y a toda su familia vivir bajo su protección en el castillo de Ibn Salāma, 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 Jaldūn 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”.⁸⁷

A los 40 años de edad, Ibn Jaldūn 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 Jaldūn-- las obras referentes a los pueblos, habiendo escudriñado las profundidades del

⁸⁷ *Ibíd.*, pp. 245-246.

pasado y del presente, logré despertar mi inteligencia de la indolencia y el sueño, de manera que haciendo un trato conmigo mismo decidí componer esta obra. Así que escribí un libro acerca de la historia (*tā'īj*), en el que descorrí 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-ajbār*), en otro, la consideración teórica (*al-'itibār*).⁸⁸

La formación filosófica de Ibn Jaldūn le permitió vislumbrar que los acontecimientos históricos no son producto del azar y que los actos humanos 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 Jaldūn 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 (*mawḍū'*), sus problemas específicos (*masā'il*), su método (*maḍhab*) y su objetivo (*gāya*).

La ciencia que Ibn Jaldūn 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.

⁸⁸Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, pp. 5-6.

Hacia finales de 1377, Ibn Jaldūn 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 Jaldūn regresó a Túnez en 1378, acogándose a la amnistía que el sultán *ḥafṣí* Abū l-‘Abbās le concedió. Bajo el patronazgo de este sultán, Ibn Jaldūn 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 historia, 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 (*‘umrān*) y de las manifestaciones de sus atributos esenciales (*al-‘awārid al-dātiyya*), como la autoridad real (*mulk*), el poder (*sulṭān*), las ocupaciones lucrativas (*kasb*), los medios de subsistencia (*ma‘āš*), las artes y las ciencias, indicando las causas (*‘ilal*) y las razones (*asbāb*) 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 zanāta, haciendo referencia a su origen, su poderío y sus diferentes reinos y dinastías en el Magreb”.⁸⁹

Cuando tuvo lista una primera versión completa, Ibn Jaldūn la entregó al sultán *ḥafṣí* un ejemplar dedicado a él. Como ya hemos referido, Ibn Jaldūn le dio a su obra el título de *Kitāb al-‘ibar wa diwān al-mubtadā’ wa l-jabar fi ayyām al-‘arab wa l-‘āyam wa l-barbar wa man ‘āṣara-hum min dawī al-sultān al-akbar.*⁹⁰

Durante la permanencia de cuatro años en Túnez, Ibn Jaldūn 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.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 7.

⁹⁰ *Ibíd.*, p.7.

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 *dū 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”.⁹¹

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

La estima y la cercanía del sultán Barqūq no sólo le proporcionaron una posición privilegiada en la sociedad egipcia, mediante su nombramiento en 1384 como gran cadí de la escuela mālikī, 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

⁹¹ Ibn Jaldūn, *Ta'rif*, p. 264-265.

El Cairo fue invitado a impartir cursos en la célebre Universidad del al-Azhar y en el colegio de derecho mālikī 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 mālikī en el Colegio Ṣahiriyya, fundado especialmente por el sultán Barqūq.

Afligido por la muerte de su esposa e hijos, ocurrida en el naufragio de la nave que los llevaba de Túnez a Egipto, Ibn Jaldūn 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 Jaldūn 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”.⁹²

Después de regresar a Egipto en 1389, Ibn Jaldūn fue nombrado maestro de hadiz (ciencia de las tradiciones) en el colegio de Sargatmis y designado también como director de la Baybarsiyya Jānqah, 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 Barqūq, fue nombrado nuevamente gran juez mālikī.

El nuevo sultán mameluco al-Nāṣir Faraṣ, hijo de Barqūq, confirmó en 1400 a Ibn Jaldūn en su cargo e hizo que lo acompañara en una expedición punitiva contra Damasco. Ibn Jaldūn 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 invasoras 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

⁹²Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, p. 6.

defensa de Damasco. Algunos miembros notables de su séquito, entre ellos Ibn Jaldūn, 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.⁹³

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-tahqīb al-masā'il* (*Curación para el que demanda la solución de los problemas*),⁹⁴ 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.⁹⁵

⁹³Ibn Jaldūn, *Ta'rif*, pp. 406-420; Vera Yamuni, "La filosofía de la historia de Ibn Jaldūn ", *Anuario de historia*, año II, 1962, p. 238.

⁹⁴Textos árabes publicados: 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr Muḥammad ibn Jaldūn, *Šifā' al-sā'il li-tahqīb al-masā'il*, edición Muḥammad ibn Tāwīt al-Ṭanṣī, Estambul, 'Uṭmān Yālšīn, 1957; 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Jaldūn, *Šifā' al-sā'il li-tahqīb al-masā'il*, edición Ignace Abdo Jalife, Beirut, al-Matba'a al-Kāṭūlīkiyya, 1959; traducción al francés, Ibn Khaldūn *La voie et la loi ou le maitre et le juriste*, trad. René Perez, París, Sindbad, 1991.

⁹⁵Mohammed Talbi, *op., cit.*, p. 828.

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 fue un mes antes de su repentina muerte, acaecida en El Cairo el 17 de marzo de 1406 a la edad de 74 años.⁹⁶

⁹⁶ Acerca del período egipcio en la vida de Ibn Jaldūn, véase Walther J. Fischel, *Ibn Khaldūn in Egypt*, Berkeley-Los Angeles, University of California, 1967.

Capítulo 2

Orígenes del pensamiento teológico-filosófico en el Islam

La amplia y rica actividad intelectual desarrollada en tierras del Oriente Medio por grupos de cristianos heterodoxos antes de la aparición del Islam fue determinante para el surgimiento del pensamiento teológico-filosófico en el mundo islámico. Esos grupos heterodoxos desempeñaron una labor sin precedentes para la difusión del legado cultural griego e indopersa por medio de la traducción de obras escritas en griego y sánscrito al pehleví (persa medio) y al siríaco (lengua semítica).

Un segundo periodo definitivo se produjo durante la dinastía *'abbāsī* (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 siríaco y del pehleví al árabe, llevada a cabo por bizantinos, pueblos de lengua aramea y sasánidas. De ahí surgió un gran circuito cultural: la herencia griega e indopersa fue asimilada por la cultura islámica, la cual a partir del siglo XII la transmitió a su vez a Europa, con el surgimiento de escuelas de traductores como la de Toledo.

Uno de los resultados 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) y al desarrollo de diversas disciplinas y teorías filosóficas. A partir de entonces aparecieron en el mundo musulmán diversas doctrinas teológicas y varias corrientes filosóficas que tenían en común la influencia helénica.

2.1. La transmisión del pensamiento griego al Islam

2.1.1 El movimiento de traductores antes del surgimiento del Islam

Las ciencias racionales o filosóficas --recordó Ibn Jaldūn-- 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-Mā'mūn 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”.⁹⁷

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, nestorianos⁹⁸ y monofisitas⁹⁹ 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.

Varios centros sobresalieron en esta gran empresa. Por una parte, las escuelas nestorianas ubicadas entre los pueblos de lengua aramea de los imperios bizantino y persa sasánida (Edesa, Nisibis y ʿYundi-Šāpūr) cuyo trabajo estuvo dedicado principalmente a la filosofía y la medicina. Por otro lado, los centros monofisitas establecidas en Alejandría (Egipto) y Antioquía (actual Turquía), que constituyeron

⁹⁷ Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, p. 38.

⁹⁸ Nestorio (c.381-451), teólogo de origen persa y patriarca de Constantinopla, fundó la doctrina nestoriana o diofisita (dos naturalezas en Cristo, como también sostenían los católicos y los miembros de la mayoría de las iglesias cristianas tradicionales) que planteaban la división de Jesucristo en dos hipóstasis, divina y humana. Eran considerados herejes porque consideraban que María era madre de Jesús sólo en su naturaleza humana. Paul Kevin Meagher *et al.*, (comps.), *Encyclopedic Dictionary of Religion*, Washington, D.C., Corpus Publications, 1979, vol. 2, p. 2512.

⁹⁹ Los monofisitas o jacobitas (de Ya'qūb 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). *Ibíd.*, vol. 2. p. 2550.

núcleos de tradición greco-oriental, cuya labor se centró básicamente en la teología, la astronomía y la filosofía.¹⁰⁰

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 (hoy 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) Anuširwān (531-579) fundó la célebre escuela médico-filosófica de ʿYundi-Šāpūr (en el Juzistán, sudoeste de Irán de hoy), cuyos maestros eran en su mayoría siriacos.

La influencia griega sobre la escuela de ʿYundi-Šāpūr 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 529.¹⁰¹

¹⁰⁰Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, París, Gallimard, 1964, vol. 1, p. 31.

¹⁰¹Entre 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; Aldo Mieli, *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leyden, E. J. Brill, 1966, p. 67.

La base cultural de la escuela de Ýundi-Šāpūr era esencialmente griega, los nestorianos habían llevado consigo gran cantidad de textos helénicos con sus traducciones o epítomes 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 Burzūya con la finalidad de llevar a Persia numerosos tratados de medicina india. Estos fueron traducidos del sánscrito al pehleví junto con otros escritos literarios como las famosas fábulas de los cinco libros (*Pañcatantra*), que traducidas al árabe por Ibn Muqaffa' en el siglo VIII se convirtieron en los populares cuentos de *Calila y Dimna*.¹⁰²

Los centros heterodoxos monofisitas de Alejandría (Egipto) y Antioquía, que a la sazón formaban parte del Imperio Bizantino y que fueron durante los tres primeros siglos de nuestra era las ciudades más importantes de lo que ahora suele llamarse 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.

¹⁰²Versiones al español, *Panchatantra*, trad. José Alemany, Madrid, Librería de los Suc., de Hernando, 1913; *Calila y Dimna, la antigua versión castellana cotejada con el original árabe*, ed. José Alemany, Madrid, Librería de los Suc., de Hernando, 1915. Para el texto árabe de esta obra véase, *Calila et Dimna*, ed. Silvestre de Sacy, París, Imprimerie Royale, 1816; *La versión árabe de Kalilah et Dimna*, ed. L. Cheikho, Beirut, Imprimerie Catholique, 1905. Cf. Aldo Mieli, *El mundo islámico y el occidente medieval cristiano*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1946, pp. 7-9.

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.¹⁰³

El escritor y traductor que dominó ese período de traducciones fue Sarkīs de Riš‘ayna (Sergio de Teodosiopolis), un clérigo nestoriano sirio que había estudiado en Alejandría, muriendo en Constantinopla el año de 536. Escribió 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.¹⁰⁴

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 Sēbōjt de Nisibis (m. 667), obispo en el monasterio de Qannisrīn (Siria).¹⁰⁵

Bajo la dirección del obispo Sēbōjt 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.¹⁰⁶

¹⁰³Abd al-Raḥmān Badawī, *La transmission de la philosophie greque au monde arabe*, p. 15.

¹⁰⁴Francis E. Peters, *op., cit.*, p. 58.

¹⁰⁵Aldo Mieli., *op., cit.*, p. 9.

¹⁰⁶Francis 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-Maqūlāt*), *Hermenéutica* (*al-‘Ibāra*), *Primeros analíticos* (*al-Taḥlīlāt al-ūlā*), *Segundos analíticos* (*al-Taḥlīlāt*

A Sēbōjt 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.¹⁰⁷

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 Ŷundi-Šāpūr, 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.

al-tāniyya), *Tópicos (al-ŷadal)*, *Elencos sofísticos (al-Safsāṭa)*, *Retórica (al-Jiṭāba)* y *Poética (al-Ši'r)*, más la *Isagoge (Īsāgūyī o al-Madjal, Introducción)* de Porfirio, véase edición trilingüe, Porfirio, *Isagoge*, trad. J. J. García y R. Rovira, Barcelona, Anthropos Editorial, 2003. Cf., Soheil F. Afnan, *op. cit.*, pp. 83-84 y G. C. Anawati, *Mu'allafāt Ibn Rušd*, Argel, Organisation Arabe pour l'Education, la Culture et les Sciences, 1978, p. 109.

¹⁰⁷ Aldo Mieli., *op. cit.*, pp. 9, 46.

2.1.2 El movimiento de traductores en el Islam

Ibn Jaldūn comentó en la Muqaddima el interés de los califas 'abbāsīes por las ciencias filosóficas:

“Cuando los árabes musulmanes adoptaron la vida sedentaria 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 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 Abū Ya'far al-Manṣūr 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-Mā'mūn, 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”.¹⁰⁸

¹⁰⁸Ibn Jaldūn, *op., cit.*, pp. 480-481.

En efecto, con el advenimiento de la dinastía ‘abbāsī y la influencia decisiva de las culturas helénica, persa e hindú se produjo el nacimiento de una nueva civilización.

Los primeros califas ‘abbāsīs, en particular, Abū Ya‘far al-Manṣūr (754-775), fundador de Bagdad, Muḥammad al-Mahdī (775-785), Harūn al-Rašīd (786-809), quien estableció la biblioteca llamada *Jazānat al-Ḥikma* (literalmente, Alacena de la Sabiduría), y ‘Abd Allāh al-Mā‘mūn (813-833), fundador de la célebre *Bayt al-Ḥikma* (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 ‘abbāsī.¹⁰⁹

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 Barmakī, dedicados a la

¹⁰⁹Véase, Aldo Mieli, *op. cit.*, p. 48.

administración califal (752-804), financiaron ampliamente a médicos y traductores. El ancestro de esta familia llevaba el título de gran sacerdote (*barmak*) del templo budista de Nawbahār (nueva primavera, en persa; en sánscrito, *nava vihāra*, nuevo templo) en Balj, Asia Central.¹¹⁰

En esa ciudad coexistieron durante siglos las culturas griegas, budista, mazdeísta, maniquea y nestoriana. En las ciudades ubicadas a lo largo de la gran ruta de Oriente, recorrida por Alejandro, se cultivaron y, en un sentido muy amplio, se 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 Abū Sahl ibn Nawbajt, director de la biblioteca *Jazānat al-Ḥikma* durante el reinado del califa Harūn al-Rašīd, que vertió del pehleví al árabe obras astronómicas y astrológicas, algunas de ellas resúmenes de tratados sobre astronomía india.

¹¹⁰L. Bouvat, *Les Barmécides d'après les historiens arabes*, París, Ernest Leroux, 1912, pp. 25, 26, 28.

Las familias Munaŷŷim (‘astrónomo’ o ‘astrólogo’) y Zayyāt (‘vendedor de aceite’), además de fomentar las traducciones de textos astronómicos apoyaron también las versiones de obras de carácter literario.¹¹¹

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‘qūb ibn Ṭarīq (m. c. 796) y Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Fazārī (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 Ṭarīq la utilizó para elaborar tablas astronómicas. Al-Fazārī tradujo del sánscrito al árabe, por encargo del califa al-Mansūr, esa colección de obras.

Por otra parte, Sahl Rabbān al-Ṭabarī, 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.¹¹²

En el campo de la filosofía, se atribuye a ‘Abd Allāh ibn al-Muqaffa’ (m. c. 757), persa converso del zoroastrismo, haber sido “la primera persona del mundo islámico que tradujo para Abū Ya‘far al-Manṣūr, libros de lógica”.¹¹³ Ibn Muqaffa’, al parecer en colaboración con su hijo Muḥammad, tradujo del pehleví parte del *Órganon*, de

¹¹¹ Soheil F. Afnan, *Avicenna, his life and Works*. Londres, George Allen and Unwin, 1958, pp. 12-13 (versión al español, *El pensamiento de Avicenna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978).

¹¹² Aldo Mieli, *La science arabe et son role dans l'evolution scientifique mondiale*, Leyden, E.J. Brill, 1966, p. 23, y Aldo Mieli, *op. cit.*, pp., 48-49.

¹¹³ Ibn al-Qiftī, *Ta’rīḥ al-ḥukamā’ (Historia de los sabios)*, edición Julius Lippert, Leipzig, Theodor Weicher, 1903, p. 220, Cf. Soheil F. Afnan, *op. cit.*, p. 16.

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 Jaldūn 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”.¹¹⁴

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: ‘Alī ibn Sahl Rabbān al-Ṭabarī, médico del califa al-Mu‘taṣim y autor del *Firdaws al-ḥikma* (*El paraíso de la sabiduría*), en el que además de exponer la medicina griega, con citas de Hipócrates, Galeno y Dioscórides, hace un resumen de la medicina india extractando pasajes de las compilaciones (*samhita*) de los médicos Caraka (s. II), Susruta (s. IV) y Vāgbhata el joven (s. VII); Muḥammad ibn Mūsà al-Juwārizmī, célebre matemático llamado el padre

¹¹⁴Ibn Jaldūn, *op., cit.*, p. 544-545.

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; Aḥmad al-Fargānī, notable astrónomo cuyo *Kitāb fī ḥarakat al-samawiyya wa yawāmi’ ‘ilm al-nuḡūm* (*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; Muḥammad ibn Zakariyyā’ al-Rāzī (864-925), médico, químico y filósofo, conocido en la Europa medieval como Rhazes, cuyo *Kitāb al-ḥāwī* (*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.¹¹⁵ Rāzī ha sido considerado como el médico 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 Māsaryawayh había traducido al árabe los *Tratados*, de Aarón de Alejandría, 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 Ŷundi-Šāpūr, que integró en un todo los elementos de la medicina persa y de la India con la griega. Por este motivo los califas ‘abbāsíes invitaron, para que residieran en sus cortes, a los médicos cristianos de la famosa escuela.

¹¹⁵Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (*El catálogo*), El Cairo, Matba‘a al-Istiqāma, 1929, p. 31. Cf. Joseph Needham, *De la ciencia y la tecnología chinas*, trad. Juan Almela, México, Siglo XXI, 1978, pp. 30-31.

Se tiene noticia, además, de que en la corte del califa al-Mansūr se estableció un grupo de sabios de la India, entre ellos, el famoso médico y astrónomo Manka al-Hindī (m. 766), quien tradujo textos del sánscrito al árabe, así como el médico Ibn Dahn al-Hindī, administrador del hospital de la familia Barmak, quien también tradujo del sánscrito al árabe.¹¹⁶

Uno de los primeros traductores del siríaco y del griego al árabe fue ʿYūrʿyīs Bajtyašu' (m. 771), nestoriano de ʿYundi-Šāpūr y médico particular del califa al-Mansūr.

Yahyà al-Batrīq (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 de Tolomeo.

Un hijo de Batrīq, Abū Zakariyyā', hizo varias traducciones de obras de médicos y filósofos griegos. Tradujo una obra apócrifa llamada *Sirr al-asrār* (*Secreto de los secretos*),¹¹⁷ 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.

¹¹⁶Ibn Nadīm, *al-Fihrist*, ed., de El Cairo, p. 356: versión inglesa, *The Fihrist*, trad. Bayard Dodge, Nueva York, Columbia University Press, 1970, p. 589. Véase *supra* nota 119. Cf. Clement Huart, *Literatura árabe*, Buenos Aires, El Nilo, 1947, p. 285 y Soheil F. Afnan, *op. cit.*, p. 225.

¹¹⁷Texto árabe publicado en 'Abd al-Raḥmān Badawī, *Fontes Graecae, Doctrinarum politicarum islamicarum, pars prima, 1. Testamenta Graeca (Pseudo-) Platonis et 2. Secretum secretorum (Pseudo-) Aristoteles*. El Cairo, Ex Typis Bibliothecae Aegyptiacae, 1954. Véase versión al español antiguo en Seudo Aristoteles, *Poridad de poridades*, edición Lloyd Kasten, S. Aguirre Torre, Madrid, 1957.

A Yūḥannā Bajtyašu' (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”.¹¹⁸

Con el establecimiento de la *Bayt al-ḥikma* (Casa de la sabiduría)¹¹⁹ 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 Ŷundi-Šāpūr, Abū Zakariyyā' Yaḥyà ibn Māsawayh (857), quien fue asistido por el persa Abū Sahl ibn Nawbajt y por el judío Mā šā' Allāh (Mīšà ibn Aṭrà). 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 Ḥunayn 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.

¹¹⁸Averroes, *Exposición de la República de Platón*, p. 5. Cf. Abū Naṣr al-Fārābī, *La ciudad ideal*, trad. M. Alonso, Madrid, Tecnos, 1985, p. XXIX y Erwin. I. J. Rosenthal, *El pensamiento político en el Islam medieval*, p. 278 n21.

¹¹⁹Para una “interpretación minimalista” de la *Bayt al-ḥikma*, véase Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*. Londres, Routledge, 1999, pp. 54-60.

La contribución principal de Ḥunayn a la literatura filosófica árabe se funda en sus numerosas traducciones directas del griego al árabe. Ḥunayn 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 Ishāq ibn Ḥunayn (m. 910) y su sobrino Ḥubayš ibn al-Ḥasan.

Ishāq se ocupó en la traducción de obras de Aristóteles, Euclides, Arquímedes, Menelao y Tolomeo. A Ḥubayš se le debe, entre otras, la versión de la importante obra de Galeno *De anatomicis administrationibus* (título latino según la convención), cuya influencia fue notable en los médicos y filósofos musulmanes. El mismo Ibn Jaldūn se sirvió ampliamente de ella.

Otros traductores, cuya labor no fue menos importante, fueron: al-Ḥayyâ ibn Yūsuf ibn Maṭar (c. 786-833), traductor de los *Elementos*, de Euclides, y de una versión del *Almagesto*, de Tolomeo; ‘Abd al-Masīḥ ibn Na‘īma al-Ḥimṣī, colaborador del filósofo al-Kindī y traductor de la *Física y Sofística* (o Refutaciones de los sofistas), de Aristóteles, así como de la llamada *Teología* del Pseudo Aristóteles, en realidad una versión de las *Enéadas*, IV, V y VI, de Plotino; Qusṭā ibn Lūqā al-Ba‘labakkī (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; Ṭābit ibn Qurra (827-901), miembro del

grupo neopitagórico y neoplatónico de los sabeos¹²⁰ de Ḥarrān (Mesopotamia superior), traductor y autor de obras astronómicas y matemáticas.

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 (muchas de 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 Perга (c. 190 a. C.), Hypsicles (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 (convencionalmente considerado presocrático, aunque sus años se traslapan con los de Sócrates) 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.¹²¹

¹²⁰Los sabeos conformaban una “escuela” que mezclaba el pensamiento hermético con la astrología, la astronomía y las matemáticas. Henri Corbin, *op.cit.*, p.33.

¹²¹La lista de las traducciones se encuentra en tres fuentes árabes de incalculable valor, dos de las cuales ya han sido citadas: Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, edición Gustav Flügel, Leipzig, Vogel, 1871; Ibn al-Qiftī, *Ta’rīḥ al-ḥukamā’*, edición de Julius Lippert, 1903; Ibn Abī Usaybi’a, *‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’* (*Fuentes de información sobre la clasificación de los médicos*), edición A. Müller, Königsberg-El Cairo, 1884, 2 vols .

2.2 El pensamiento teológico-filosófico en el Islam temprano

2.2.1 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 lo que hoy llamaríamos química.¹²²

Asimismo, en ese célebre centro intelectual se acuñó gran parte de la terminología técnica de la filosofía y de la teología árabes. Surgieron así los conceptos de *falsafa* (filosofía) y *faylasūf* (filósofo). También se estableció la estructura y la delimitación de las ciencias racionales, cuyo esquema fue retomado por Ibn Jaldūn. 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 fue transmitido principalmente por los cultivadores de la cosmología y los “físicos”.

¹²²Aldo Mieli, *op., cit.*, pp. 55-89 y Joseph Needham, *El diálogo entre Oriente y Occidente*, Madrid, Siglo XXI, 1975, p. 167.

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 *Acerca 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 parmenídeo 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.¹²³

En el tratado médico *Los preceptos* --cuya tradición se remonta al siglo V (a. C)-- se encuentra expuesta de un modo preciso esta posición decisiva:

“En la práctica médica 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

¹²³Rodolfo Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, EUDEBA, 1968, pp. 84-85.

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...”¹²⁴

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.¹²⁵

Por otra parte, Aristóteles estableció la diferencia entre teólogos y filósofos, señalando que estos últimos procedían por medio de métodos rigurosos de demostración, los teólogos, en cambio, propugnaban ciertas doctrinas en forma mítica.¹²⁶

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

¹²⁴Hippocrates, *Precepts*, trad. W. H. Jones, Cambridge, Harvard University Press, 1959, vol. 1, pp. 313, 315; Benjamin Farrington, *Ciencia y política en el mundo antiguo*, trad. D. P. Suárez, Madrid, Ciencia Nueva, 1965, pp. 56-57.

¹²⁵Charles Werner, *La filosofía griega*, Barcelona, Labor, 1970, p. 146.

¹²⁶Aristotle, *The Metaphysics*, trad. H. Tredennick, Cambridge, Harvard University Press, 1936, vol. 1, pp. 127 (lib. III, cap. 4). Cf. Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, 1980, p. 16, 26 y Benjamin Farrington, *op., cit.*, pp. 120-121.

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 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*”.¹²⁷

Los pensadores y sabios musulmanes tuvieron acceso a todas estas concepciones por medio del movimiento de traductores de Bagdad, que como se ha esbozado 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,

¹²⁷Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. J. D. López Bonillo, Barcelona, Ariel, 1973, p. 344.

astrónomos y matemáticos de primer orden, así como filósofos que ejercieron a su vez la medicina y la astronomía.

2.2.2 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-kalām*) 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 Tiro (en lo que hoy es Líbano); también Longino (213-273), Calínico, Amelio y Jámblico (s. IV) eran sirios.

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".¹²⁸

El Islam surgió y se expandió rápidamente en las regiones donde el cristianismo monofisita y nestoriano predominó. La Arabia Septentrional, Siria y Egipto vivieron rodeados de la influencia religiosa monofisita. Una leyenda musulmana recuerda que Mahoma, siendo joven, acompañó a su tío en una caravana a Siria y en el trayecto un monje anacoreta llamado Baḥīrā o Sergio reconoció en él los signos que revelaban su misión profética.¹²⁹

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.¹³⁰

¹²⁸Franz Altheim, *El Dios invicto*, trad. Juan J. Thomas, Buenos Aires, EUDEBA, 1966, p. 99.

¹²⁹Cf. Maurice Gaudet-Demombynes, *Mahomet*, París, Albin Michel, 1969, pp. 67 (trad., española, *Mahoma*, México, UTEHA, 1960, p. 47).

¹³⁰Franz Altheim, *op. cit.*, p. 99.

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.¹³¹

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

En el aspecto religioso, el Islam continuó la tradición monoteísta del judaísmo. En el ámbito judaico, Filón de Alejandría (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".¹³²

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".¹³³

¹³¹Basile Tatakis, "La filosofía griega patrística y bizantina" en Brice Parain (comp.), *Historia de la filosofía. Del mundo romano al Islam medieval*. Madrid, Siglo XXI, 1985, p. 162.

¹³²Jean Daniélou, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, trad. Florentino Perez, Madrid, Taurus, 1962, p. 172.

¹³³*Plato and Parmenides, Parmenides' way of Truth and Plato' 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; Aristotle, *The Metaphysics*, vol. 1, p. 39 (lib. I, cap. V). Véase, Werner Jaeger, *op., cit.*, pp. 56-59.

Plotino y, en general, los neoplatónicos estuvieron de acuerdo en que el Uno, de Parménides y 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 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”.¹³⁴

2.2.3 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 de Damasco (c. 675-749) y doctos musulmanes, como la descrita por él en su *Disputatio Christiani et Saraceni*.¹³⁵

A mediados del siglo octavo apareció la escuela de los mu'tazilíes, considerados como los más antiguos de los *mutakallimūn* (los que se ocupan de la teología, *'ilm al-kaḷām*).

¹³⁴Plotino, *Ennéades*, trad. E. Brehier, París, Les Belles Lettres, 1926, vol. 5 (lib. III, cap.13). Cf. *Plato and Parmenides*, p. 129 y Proclo, *Théologie Platonicienne*, trad. H. D. Saffrey. París, Les Belles Lettres, 1978 (prop. 20).

¹³⁵Yuhānā Manṣūr, mejor conocido como Juan de Damasco o Damasceno, nació en esa ciudad de Siria y, no obstante que era cristiano, ocupó como su padre un alto cargo en la administración del califato omeyya. Al renunciar a su cargo, antes del 736, se refugió en el monasterio de San Sabás (Mār Sabā), cerca de Jerusalén, donde se ordenó sacerdote. Escribió numerosas obras, entre las que destaca su *Fuente del conocimiento (Pegé gnoseos)*. Cf. J. H. Lupton, *St. John of Damascus*, Nueva York, E. and J. B. Young and Co., 1882, pp. 90-101.

Los mu'tazilíes representaron en el Islam el espíritu greco-cristiano del Oriente Medio, que reaccionó contra el antropomorfismo de la ortodoxia islámica.

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.

2.2.3.1 La doctrina de la unidad divina

El *tawḥīd* (unidad o unicidad 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 *ahl al-tawḥīd* (la gente del *tawḥīd*), "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".¹³⁶

¹³⁶Henri Corbin, *op., cit.*, vol. 1, p. 158.

La concepción mu'tazilí del *tawḥīd* 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 (*tašbīh*). Esta posición de los mu'tazilíes ha sido conocida con el nombre de *ta'tīl*, es decir, privar a Dios de todos los atributos.

El fundador de la escuela mu'tazilí, Wāṣil ibn 'Aṭā' (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.¹³⁷

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 de la voluntad divina absolutamente libre e independiente, como un *logos* universal. Mediante el *kun* (sea, el *yehî* hebreo, el *fiat* latino),¹³⁸ Dios creó una sola y universal cosa.

¹³⁷Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento islámico*, vol. 1, p. 92.

¹³⁸Véase, Génesis, I, 3: "Y dijo Dios: Sea la luz; y fue la luz" (וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי-אוֹר), *Bible Polyglotte*, París, Firmin Didot, 1900, vol. 1, p. 1 texto hebreo. Véase también, Corán, xxxvi, 82: "Cuando quiere una cosa, su Orden (amru-hu) sólo consiste en decir: ¡Sé!, y es" (kun fa-yakun)", *Corani Textus Arabicus*, ed. Gustabus Fluegel, Leipzig, Ernesti Bredtii, 1881, p. 235 (versión española, *El Corán*, trad. Juan Vernet, Barcelona, Plaza & Janes, 1980, p. 394.

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".¹³⁹

2.2.3.2 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.

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

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 94. Cf. Henri Corbin, *op. cit.*, vol. 1, p. 174.

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.¹⁴⁰

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.

¹⁴⁰Miguel 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.

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 (*yabr*).

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".¹⁴¹

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-Mā'mūn por medio de la Casa de la Sabiduría.

¹⁴¹Henri Corbin, *op. cit.*, vol. 1, p. 169 y Alfred Guillaume, *Islam*, Middlesex, Penguin Books, 1973, pp. 132-133.

Durante el reinado de ese califa, los mu'tazilíes representaron al Islam 'abbāsí, pues al-Mā'mūn 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 Ḥanbal (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.

2.2.4. La escuela aš'ariyya

Abū l-Ḥasan al-Aš'arī (873-935), 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'arī, seguidor en su juventud de la escuela mu'tazilí, se apartó de ella por dos motivos fundamentales:

- 1) Postular 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'arī estuvo determinada por el intento de conciliar dos extremos o -- como lo señaló Ibn Jaldūn-- por establecer un camino intermedio entre dos vías opuestas.¹⁴² 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.

2.2.4.1 Los atributos divinos

En cuanto al problema de los atributos divinos, al-Aš'arī repudió el antropomorfismo (*tašbīh*) 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 (*ḥayā, 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 (*ṣifāt*) no son ni la esencia real (*'ayn al-dāt*) ni alguna otra cosa”.¹⁴³ Los atributos, en tanto que

¹⁴²Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, p. 464. Véase, Henri Corbin, *op., cit.*, vol. 1, p. 165.

¹⁴³*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 vía 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, Fondo de Cultura Económica, 1987, p.148. Algazel y Averroes, ante el mismo problema, eligieron emplear ambos métodos, que denominaron igualmente *ṭarīq al-tanzīh* y *ṭarīq al-tašbīh*, véase, Miguel Asín Palacios, *Huellas del Islam*, Madrid, Espasa Calpe, 1941, p. 56.

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'arí, según la cual “los atributos de Dios no son ni su esencia ni algo fuera de ella”. Maimónides, al igual que los mu'tazilíes, defendió el método de la negación de los atributos o *via remotionis* (*ṭarīq al-tanzīh*).

“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’”.¹⁴⁴

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'arí implica una contradicción y Maimónides la calificó simplemente de falaz, originada sólo por el deseo de “crear un término medio entre dos

¹⁴⁴Maimónides, *Guía de perplejos*, trad. D.G. Maeso, Madrid, Editora Nacional, 1983, pp.145-146.

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?”.¹⁴⁵

2.2.4.2 El problema cosmológico

Los filósofos musulmanes (*falāsifa*) 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.¹⁴⁶

Los aš‘aríes, por su parte, no estuvieron de acuerdo ni con la teoría de la emanación (*fayḍ*) 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 aš‘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 aš‘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 aš‘aríes vieron en ella una especie de determinismo, al estar

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p.146.

¹⁴⁶ Henri Corbin, *op., cit.*, vol. 1, p.174. Cf. Plotino, *op., cit.*, vol. 5 (lib.II, cap. 1); Proclo, *op., cit.*, (prop. 25); Alfarabi, *op., cit.*, pp. 21, 25; Algazel, *Kitāb al-ma‘ārif al-‘aqliyya* en Miguel Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid, E. Maestre, 1941, vol. 3, pp. 254-255.

ligada ontológicamente la causa a su efecto y viceversa. Para ellos, este determinismo era incompatible con la idea coránica de la libertad absoluta del Dios todopoderoso.

Por tanto, los aś'aríes 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 aś'aríes 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 aś'aríes 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”.¹⁴⁷

Así pues, la aceptación de la materia indivisible conlleva la existencia de un principio trascendente que le dé a ella, y a todos los seres compuestos, su determinación y su especificidad. La idea de la indivisibilidad de la materia conduce también a otra consecuencia: la recurrencia de la creación.

¹⁴⁷Miguel Cruz Hernández, *op., cit.*, vol. 1, p. 113. Véase la exposición de las tesis aś'aríes acerca de los átomos, el vacío y los accidentes en Maimónides, *op., cit.*, pp. 211-226.

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 esté creando 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 aš'arí, el universo está en expansión continua y sólo la mano divina conserva su unidad, su cohesión y su duración.¹⁴⁸

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 aš'arí-- la negación del principio de causalidad y de las leyes naturales.¹⁴⁹

Aceptar que “todo puede acaecer en el universo de manera distinta a la que habitualmente aparece, porque todos los fenómenos dependen de la arbitraria voluntad de Dios”, es echar por tierra la fundamentación de todo conocimiento y de toda posible ciencia.¹⁵⁰

¹⁴⁸Henri Corbin, *op., cit.*, vol. 1, pp. 175-176.

¹⁴⁹Maimónides, *op., cit.*, pp. 218, 420-421, 451.

¹⁵⁰Miguel Asín Palacios, *Huellas del Islam*, p. 47.

2.2.4.3 El problema de la libertad

En cuanto al problema de la libertad humana, los aš'aríes 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'arî 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'arî 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 (*istiṭā'a*) del hombre no depende de él mismo sino de un poder trascendente.¹⁵¹

¹⁵¹Henri Corbin, *op., cit.*, vol. 1, p. 168 y Miguel Cruz Hernández, *op., cit.*, vol. 1, p. 115.

2.2.4.4 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'yāssima*) 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.¹⁵²

Por lo que, para los aš'aríes, las dos posiciones extremas conducen al mismo objetivo: la separación de la razón y la fe. Entre esas dos posiciones radicales, los aš'aríes trataron

¹⁵²*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.

de establecer una vía intermedia, intentando delimitar el dominio propio de la razón y el dominio reservado a la fe.

La propuesta aš'arī 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.¹⁵³

¹⁵³Averroes, *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 aš'arī, véase Henri Corbin, *op., cit.*, vol. 1, pp. 176-177.

Capítulo 3

La historiografía musulmana antes de Ibn Jaldūn

Los antecedentes en la península Arábiga de un cierto modo de registro de hechos pasados se encuentran en la visión de los árabes preislámicos de exaltar los hechos gloriosos de los días de batalla de los árabes (*ayyām al-'arab*, así como de narrar las genealogías de los hombres ilustres de las diversas tribus.

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 *aḥādīṭ*, singular *ḥadīṭ*, 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, entre otras, con la ciencia del hadiz, cuyo objetivo era verificar la cadena de transmisión de 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.

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. Con el tiempo, 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.

En el siglo IX el califato 'abbāsī tuvo su máximo esplendor y el Islam se extendió hacia Oriente y Occidente, de manera que los contactos comerciales y culturales con diferentes partes del mundo se fortalecieron.

En ese período aparecieron en el Oriente islámico las obras más representativas de la historiografía musulmana, pero fue en el siglo X cuando el desarrollo historiográfico en el Islam obtuvo su mayor auge, cuyas obras más importantes se deben a filósofos, teólogos y científicos.

Asimismo en el Occidente islámico, el Magreb y al-Andalus, se desarrolló bajo el influjo de los escritores musulmanes de Oriente una rica y variada producción historiográfica, que tendrá también su máxima expresión durante el siglo X.

Evidentemente la obra histórica de Ibn Jaldūn se sitúa en toda 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 Jaldūn pertenece a esa tradición historiográfica, también es

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

3.1. La época preislámica

Como hemos visto, los antecedentes de un cierto modo de registro de hechos pasados 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' (*ayyām al-'arab*), que formaban parte de los *ajbār al-'arab* o noticias sobre los antiguos árabes.¹⁵⁴

Sin embargo, al parecer, las narraciones de los días de batalla pertenecían más bien al ámbito literario que a la historia, en el sentido de que sirvieron fundamentalmente para el regocijo de los oyentes y para su disfrute emocional. Ciertamente, esas narraciones contienen elementos históricos, sin embargo, no son consideradas bajo el aspecto de la causa y el efecto histórico.

Además, tampoco hay indicaciones de que en la época preislámica la conciencia histórica hubiera progresado tanto para intentar dar a esas narraciones alguna forma de secuencia histórica. Como tal, las narraciones de los días de batalla no pudieron desarrollarse o dar el impulso a una literatura histórica, aunque su técnica y su forma jugaron un papel importante en la historiografía musulmana.¹⁵⁵

¹⁵⁴F. Taeschner, "Ayyām al-'arab" en *Encyclopaedia of Islam*, vol. 1. p. 817.

¹⁵⁵Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, E. I. Brill, 1968, pp. 20-21.

En este aspecto, no hubo en la Arabia preislámica una historiografía aun cuando existiera el interés por la genealogía y los relatos pasados, algunos de los cuales fueron expresados en verso con el fin de exaltar las glorias de las batallas de los árabes, de las disputas entre las tribus, como la referida por el poeta y guerrero preislámico 'Antara, que relató el valor de su tribu, la de 'Abs, enemiga de la tribu de Ṭayy.¹⁵⁶

Debido a su posición geográfica, desde antes del advenimiento del Islam, la Península Arábiga se convirtió en un cruce de caminos donde concurrieron intereses económicos, políticos y religiosos de diferentes imperios. Arabia recibió, durante siglos, la influencia de diversas culturas y religiones, entre ellas la persa, el judaísmo y el cristianismo.

Por otra parte, en torno a Arabia, los imperios sasánida y bizantino se enfrentaron en una larga lucha por controlar la soberanía de las rutas comerciales, marítimas y terrestres. La rivalidad entre estos dos imperios se trasladó a Arabia, cuando los persas lograron imponerse sobre los etíopes (circa 570), que habían penetrado en el Yemen.

De esta manera, se introdujeron en Arabia influencias del exterior tanto por medio de los árabes de los confines como por el establecimiento de colonias cristianas como la de Naḡrān y judías como en Zafar (capital del reino Ḥimyarī), Jaybar y Yaṭrib (Medina).¹⁵⁷

¹⁵⁶Clemente Huart, *Literatura árabe*, p. 25.

¹⁵⁷Michael P. McHugh, "Arabia" en Everett Ferguson (comp.). *Enciclopedia of Early Christianity*, p. 79.

En este sentido, toda Arabia permaneció abierta a las corrientes culturales de las grandes civilizaciones, lo que permitió a la cultura árabe preislámica ponerse en contacto con otras culturas y religiones.

Además, de las narraciones de los días de batalla y las tradiciones genealógicas, presentes en la Arabia central preislámica, debe considerarse la infiltración de ciertas formas de pensamiento histórico procedentes de los territorios adyacentes a la Península.¹⁵⁸

Los judíos y los cristianos de la península Arábiga tenían el conocimiento fundamental de la historia y las formas de presentación histórica que la Biblia les transmitió a ellos. Sin embargo, no se puede suponer que hayan cultivado alguna forma de escritos históricos, aunque de manera oral hayan transmitido historias y relatos bíblicos, así como historias semilegendarias pasadas al ámbito cultural y religioso de la Arabia preislámica.

¹⁵⁸Franz Rosenthal, *op. cit.*, p. 24.

3.2. Los orígenes 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 (*qasas*) hay una lección (*'ibra*) para los que poseen inteligencia. No es un relato (*ḥadīth*) inventado sino una confirmación de lo que está entre sus manos, una explicación detallada de cada cosa y una guía...”¹⁵⁹

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.

En consecuencia, con el advenimiento del Islam, entender la historia significó comprender y actuar de acuerdo con el modo de obrar (*sunna*) de Dios en el mundo, como una 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”.¹⁶⁰ Esta actitud hacia la historia, sancionada por el *Corán* y el hadiz,

¹⁵⁹ *El Corán*, p. 233 (XII-111). El plural del término *'ibra* es *'ibar*, que Ibn Jaldūn empleó en el título de su gran obra: *Kitāb al-'ibar*.

¹⁶⁰ Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldūn's Philosophy of history*, p. 68.

fue la principal motivación que condujo a la primera generación musulmana a un intenso interés por el pasado.

La forma más antigua de historiografía musulmana, que es una continuación directa de las narraciones de los días de batalla, es una descripción completa de un suceso singular. A esta descripción se le llamó *jabar*, noticia, información (plural *ajbār*). La forma *jabar*, en un sentido o en otro, reapareció en todas las obras históricas musulmanas y usualmente se combinó con otros elementos de escritos históricos.

Esta forma derivó en la elaboración de monografías cortas de eventos históricos, con o que entró en una nueva fase de utilidad y tuvo un futuro promisorio. El escritor más famoso de este tipo de historiografía fue 'Alī bin Muḥammad al-Madā'inī (m. 840). Entre los numerosos títulos de sus obras, aparecen monografías sobre batallas particulares y las conquistas musulmanas, así como biografías de individuos y hazañas.¹⁶¹

El origen de la investigación historiográfica en el Islam estuvo ligado, en primera instancia, con la ciencia de las tradiciones o del hadiz (*'ilm al-ḥadīth*).¹⁶² La estrecha relación con esta ciencia se manifestó en forma de 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

¹⁶¹Franz Rosenthal, op. cit., pp. 69-70.

¹⁶²Las dos principales recopilaciones de hadices, tituladas *Ṣaḥīḥ* (auténtico), se deben a dos escritores de origen iranio Abū 'Abd Allah al-Bujārī (m. 870) y Abū al-Ḥusayn Muslim (m. 875).

escuchado.¹⁶³ La necesidad de verificar la cadena de transmisión de los dichos proféticos hizo surgir un método crítico (*al-ʿyarḥ wa al-taʿdīl*) que evaluara la autenticidad de los relatos.

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 difusores del Islam. Los frutos de esa investigación historiográfica incipiente fueron la recopilación de relatos individuales y de hadices así como el registro de batallas y hechos de los primeros musulmanes. A ese tipo de género pertenecen obras como la *Sīra* (*vida de Mahoma*), las *Magāzī* (*Campañas guerreras*) y las *Ṭabaqāt* (*Generaciones*).

Ibn Ishāq (m. 767) reunió en la *Sīra* 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 Ḥiṣām (m. 834), la *Sīra*¹⁶⁴ es todavía en la actualidad una versión aceptada de la vida de Mahoma.

Wāqidī (m. 822) en las *Magāzī* (*Campañas guerreras*), basándose en una serie de relatos, narró las expediciones militares de Mahoma tratando de establecer su fecha exacta. Ibn Saʿd (m. 845) en las *Ṭabaqāt* (*Generaciones*) reunió una serie de biografías de los compañeros y seguidores de Mahoma ordenándolas precisamente por

¹⁶³M. Kamil 'Ayad, "The Beginning of Muslim Historical Research", *Islamic Studies*, vol. XVII, núm. 1, primavera de 1978, pp. 3-4; Vera Yamuni, "La filosofía de la historia de Ibn Jaldūn", *Anuario de historia*, año II, 1962, pp. 239-241.

¹⁶⁴Abd al-Mālik ibn Hiṣām, *The Life of Muhammad*, trad. Alfred Guillaume, Karachi, Oxford University Press, 1987.

generaciones. Jalīfa bin Jayyāṭ al-‘Uṣfurī (m. 855) compuso también un *Kitāb al-Ṭabaqāt*.

Por otra parte, el interés por conocer los hechos de los árabes condujo a la recopilación de los *ajbār*, los *ayyām* y las genealogías de las grandes tribus, éstas últimas tuvieron una gran importancia debido a su utilidad política y administrativa. Ḥiṣām al-Kalbī (m. 819) sobresalió en el tratamiento de estos géneros.¹⁶⁵

El logro de las primeras obras historiográficas fue hacer una recopilación de las mejores fuentes disponibles de acuerdo con lo que los autores consideraban el mejor método crítico. En este aspecto, esa primera investigación historiográfica fijó los límites de su objetivo, que se restringió a la crítica de la cadena de transmisores (*isnād*) 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.

¹⁶⁵Claude Cahen, *El Islam*, Madrid, Siglo XXI, 1975, p. 116.

3.3 La historiografía musulmana

El desarrollo de la formulación explícita de ideas y de teorías relacionadas con la historia en el mundo islámico 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.

En consecuencia, los historiadores musulmanes 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 clasificar 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.¹⁶⁶

En el siglo IX, 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

¹⁶⁶Muhsin Mahdi, *op. cit.*, pp. 134-135.

la India, la astronomía babilónica, la literatura persa así como las artes y las industrias de los chinos.

De esa época datan las traducciones al árabe del *Libro de los Reyes* (*Šāh Nāma*) de la dinastía sasánida realizadas por sabios persas, que sin duda contribuyeron a dar un gran impulso a la investigación historiográfica en tierras islámicas. El Šah Nama, un enorme poema de cerca de 50,000 coplas, fue completado in 1010 por el gran poeta Firdawsi y en él se narra la historia de Persia desde los orígenes del hombre hasta la caída del imperio sasánida en el siglo VII.¹⁶⁷

En ese período también aparecieron algunas de las obras más representativas de la historiografía musulmana escritas por autores como Ibn Qutayba (828-889), Balāḍurī (m. 892), Ya'qūbī (m. 900) y Ṭabarī (839-923).

Ibn Qutayba, de origen persa y nacido en Iraq, reunió en su *Kitāb al-ma'ārif* (*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.

¹⁶⁷A. J. Arberry, *Classical Persian Literature*, 1958; E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, 1969, vols.1 y 2.

El texto de Ibn Qutayba es importante porque muestra cómo el horizonte cultural de la comunidad musulmana se había ampliado con la expansión del Islam, al tiempo que los acontecimientos del pasado eran evaluados por su propio interés. La biografía de Mahoma ya no constituía el tema central, sino sólo era una parte del todo.¹⁶⁸ Asimismo, en su libro *'Uyūn al-ajbār (Fuentes de los informes)* reunió la poesía preislámica, las tradiciones y los relatos históricos.

Balāḍurī, nacido en Irán, escribió su *Kitāb futūḥ al-buldān (El libro de las conquistas de los países)* motivado por la necesidad de reunir material histórico, desde una punto de vista geográfico, que diera cuenta no sólo de la expansión musulmana en el mundo sino del origen mismo del imperio islámico.¹⁶⁹

El geógrafo Ya'qūbī, que vivió en la corte de los gobernadores de Jorasán (Irán), en su *Kitāb al buldān (El libro de las naciones)*, obra geográfica, proporcionó una descripción detallada del Magreb. En su *Tā'riḥ* no sólo presentó una historia de los 'abbāsies, sino 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 período de la creación historiográfica en el Islam culminó con la inmensa obra que Ṭabarī, nacido en Amol, Irán, tituló *Tā'riḥ al-rusul wa l-mulūk (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

¹⁶⁸M. Kamil 'Ayad, *op., cit.*, p. 7.

¹⁶⁹*Ibíd.*, p. 8.

cronológicamente, de todas las tradiciones que el autor pudo recoger sobre los acontecimientos de la historia musulmana, desde sus orígenes hasta la época de Ṭabarī.¹⁷⁰

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 (Maskūye, m. 1030), al-Mas'ūdī (m. 956) y al-Bīrūnī (m. 1048).

Abū al-Rayḥān al-Bīrūnī 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.

En los intentos por aclarar las cuestiones de la historia, al-Bīrūnī 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.¹⁷¹ Con este punto de vista, al-Bīrūnī escribió la historia de la civilización india.¹⁷²

¹⁷⁰Claude Cahen, *op. cit.*, p. 116.

¹⁷¹Zeki 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.

¹⁷²*Alberuni's India*, trad. Edward C. Sachau, Nueva Delhi, S. Chand y Cía., 1962, pp. 3-8.

De acuerdo con al-Bīrūnī, 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, al-Bīrūnī 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 a través de los cambios que han tenido lugar en los diferentes estratos de ella. Al-Bīrūnī concluyó que a consecuencia de las transformaciones sufridas por la tierra, el hombre ha tenido que cambiar su hogar y su modo de vida.

Al-Bīrūnī 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, al-Bīrūnī 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, al-Bīrūnī puede ser considerado el gran precursor de la crítica historiográfica en tierras islámicas.¹⁷³

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

¹⁷³Zeki Velidi Togan, *op. cit.*, pp. 177-178.

Como historiador, Ṭabarī aseveró que la historia no era una disciplina racional y que la razón no tenía un papel significativo en ella. En los *Anales*, Ṭabarī 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 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”.¹⁷⁴

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 ligada 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. Esta consideración, aplicado a la historia, significa la aceptación de lo que es propiamente razonable y el rechazo de lo que no lo es.¹⁷⁵

¹⁷⁴ *Apud* Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p. 135-136.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p. 137-138.

Los pensadores musulmanes que estudiaron la problemática de la historia, influidos por el pensamiento mu'tazilī --como Mas'ūdī, Miskawayh y al-Bīrūnī-- 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, al-Mas'ūdī, nacido en Bagdad, concedió menos importancia a la cronología política que a la historia cultural del mundo. Al-Mas'ūdī 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. Recopiló numerosas fuentes históricas y relatos sobre los romanos, persas, indios, judíos, cristianos y árabes preislámicos. Las *Murūy al-dahab (Praderas de oro)*¹⁷⁶ son 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 Jaldūn.

Por otra parte, Miskawayh (de familia mazdea, nació y murió en Irán), consideró el uso racional de la historia secular con propósitos éticos y políticos. Siguiendo la tradición aristotélica, Miskawayh concibió la historia como la sierva de la política: un arte por

¹⁷⁶ Abū I-Ḥasan Alī Al-Mas'ūdī, *Murūy al-dahab*, edición y trad. A. C. Barbier de Maynard y Pavet de Corteille, París, 1861-1877, 8 vols.

medio del que príncipes y funcionarios de alto rango obtenían la prudencia necesaria para el buen gobierno. 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 *Tahdīb al-ajlāq (La reforma de los caracteres)*¹⁷⁷ da muestra de esto. En el ámbito histórico, el título mismo de su gran obra, *Tayārib al-umam (La experiencia de las naciones)*¹⁷⁸ sugiere en sí mismo los alcances de su método y sus objetivos históricos.

Al-Bīrūnī, 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.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Ibn Miskawayh, *Tahdīb al-ajlāq*, edición Constantine Zurayk, Beirut, American University of Beirut Centennial Publications, 1966.

¹⁷⁸ Ibn Miskawayh, *Tajārib al-ummam*, edición H. F. Amedroz, El Cairo, Matba‘a Šarika al-Tamaddun al-Sina‘iyya, 1915.

¹⁷⁹ Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p. 143.

3.4. La historiografía musulmana en al-Andalus y el Magreb

Las obras históricas escritas en al-Andalus pueden clasificarse en dos tipos: las crónicas que tratan de manera específica la historia de al-Andalus y las historias generales del Islam.

‘Abd al-Malik bin Ḥabīb (m. 853) fue el autor del *Kitāb al-Ta’rīj* (El libro de la historia), una de las historias universales más antiguas escritas en árabe y la primera obra histórica escrita en al-Andalus. Contiene un capítulo sobre la conquista de la península Ibérica, además de predicciones de la pérdida y destrucción de al-Andalus. Asimismo, esta obra es la fuente más antigua sobre los nombres y la cronología de los gobernadores de al-Andalus antes de la llegada de ‘Abd al-Raḥmān I.

No obstante la importancia de la obra de Ibn Ḥabīb, el fundador de la historiografía en la península Ibérica fue Aḥmad bin Muḥammad bin Mūsà al-Razī (888-955), de origen persa, cuya obra *Ajbār mulūk al-Andalus* (Noticias de los reyes de al-Andalus) sólo se conserva en sus versiones antiguas al portugués y al castellano (Crónica del moro Rasis). Su hijo ‘Isà bin Muḥammad al-Razī (m. 980) continuó con la tradición de su padre y escribió una Historia de al-Andalus (*Ta’rīj al-Andalus*), de la cual sólo se conservan algunas partes.¹⁸⁰

¹⁸⁰“Ta’rīkh” en A. Lambton, *The Encyclopedia of Islam*, Leiden, Brill, 1988, vol. X, p. 283.

Otras dos obras importantes fueron escritas también en el curso del siglo X. La primera pertenece al género de la historia universal: se trata del resumen (*mujtasar*) que escribió ‘Arīb bin Sa’īd sobre la Historia de Ṭabarī. En ese resumen ‘Arīb se extendió considerablemente sobre la historia de al-Andalus, sin embargo, sólo se conserva una parte de esa obra.

La segunda de esas crónicas es la obra titulada *Ta’rīj iffītāḥ al-Andalus* (Historia de la conquista de al-Andalus)¹⁸¹ de Ibn al-Qutiyya (m.977), quien trazó la historia de la Península desde la conquista islámica hasta el reinado de ‘Abd al-Raḥmān III. Esta Historia dedica atención especial a los mawālī y a los muwalladūn, los cuales habrían estado relacionados con los orígenes familiares del autor, quien era descendiente de Sara la Goda (al-Qutiyya) y que pertenecía a la casa real de los visigodos.¹⁸²

El siglo X puede ser llamado la edad de oro de la historia escrita en al-Adalus, tanto por su riqueza como por la variedad de las obras compuestas durante este periodo. Algunos autores desarrollaron el género genealógico, en el que destacó el notable polígrafo Ibn Ḥazm (m. 1064) con su *Ŷamharat ansāb al-‘arab* (Linajes árabes), una obra indispensable para el conocimiento de los linajes de los árabes establecidos en al-Andalus. De particular interés resulta para la historia de las ideas religiosas y para el

¹⁸¹ Ibn al-Qutiyya, *Historia de la conquista de al-Andalus*, trad. J. Ribera, Madrid, Tipografía de la revisgta de Archivos, 1926.

¹⁸² “Ta’rīkh” en *op., cit.*, p. 283.

estudio comparado de las religiones su obra titulada *Al-fiṣal fī l-milal wa l-aḥwā' wa l-niḥal* (Historia crítica de las religiones, sectas y escuelas).¹⁸³

El *Kitāb al-'Ibar* de Ibn abī l-Fayāḍ (m. 1066) sólo es conocido por referencias en otros escritores, de las cuales se ha deducido que fue una historia de al-Andalus desde la conquista hasta la época de los reinos de taifas.

La obra titulada *Tarsī' al-ajbār* de al-'Uḍrī (m. 1085) mezcla la descripción geográfica con la información histórica. No obstante que se perdieron tres cuartas partes del texto original, la parte restante incluye abundante e interesante información histórica sobre los siglos VIII y IX. Al-'Uḍrī es una fuente básica para el conocimiento de las rebeliones contra el poder central, al cual parece haberle dado atención especial.¹⁸⁴

Se considera que la figura más notable de la historia de al-Andalus en el siglo XI es quizá Ibn Ḥayyān (m. 1076), quien dominó no sólo el panorama histórico de su tiempo sino también épocas posteriores. En su *Muktabis* (Libro del que copia de una obra ajena), que sobrevivió parcialmente, se limitó a recopilar todo lo que se había escrito anteriormente sobre los primeros siglos del Islam en al-Andalus.

Su segunda gran obra histórica, *al-Matīn* (Lo sólido), debe haber sido muy diferente de la primera, pero sólo se conoce a través de largos fragmentos de ella reproducidos en la *Dajīra fī maḥāsīn ahl al-ŷazīra* (El tesoro acerca de las cualidades de las gentes de la

¹⁸³Ibn Hazm, *Historia crítica de las ideas religiosas*, trad., y edición Miguel Asín Palacios. Madrid, E. Maestre, 1927-1932. 5 vols.

¹⁸⁴“Ta'riḫ” en *op., cit.*, p. 283.

península) de Ibn Bassām (m. 1147). En su *Maṭīn*, Ibn Ḥayyān utiliza fuentes orales además de su propia experiencia personal, ofreciendo su propia explicación de los acontecimientos históricos de los que había sido testigo.¹⁸⁵

En el siglo XI apareció también una obra única en su género, titulada *Tibyān ‘an al-hādīta al-kā’ina bi-dawlat Banī Zīrī fī Garnāṭa* (Exposición de los acontecimientos sucedidos bajo el gobierno de los Banū Zīrī), escrita alrededor de 1095 por el último de los reyes taifas de Granada, ‘Abd Allāh ibn Buluggīn.¹⁸⁶ Esta obra puede ser clasificada como un ejemplo clásico de historia dinástica, pero también es la autobiografía de un príncipe destronado.

Hacia el final del siglo XI, al-Andalus se convierte en una provincia de los imperios norafricanos, primero de los almorávides y después de los almohades. En consecuencia, la historia de al-Andalus durante los siglos XII y XIII debe consultarse en las crónicas del Magreb, como las de Ibn al-Kardabūs, Ibn al-Šabbāṭ, Ibn Šāḥib al-Šalāt, ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākušī, Ibn al-Qaṭṭān, Ibn ‘Iḍārī e Ibn Abī Zara’ (*Rawḍ al-qirṭās*, Jardín de papel).¹⁸⁷

Entre esos autores, Ibn ‘Iḍārī merece mención especial, que para escribir la historia del Magreb y de al-Andalus en su obra *Bayān al-mugrib* (1312)¹⁸⁸ recurrió a muchas fuentes andalusíes hoy perdidas, entre ellas las de Ibn Ḥayyān.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 283-284.

¹⁸⁶ Abd Allah ibn Buluggīn, *El siglo XI en primera persona: las memorias de Abd Allah, el último rey Ziri de Granada, destronado por los almorávides (1090)*, trad. Évariste Levi-Provençal y Emilio García Gómez, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

¹⁸⁷ Ibn Abī Zara’, *Rawḍ al-qirṭās*, trad. A. Huici Miranda, Valencia, Anubar, 1964.

¹⁸⁸ Ibn ‘Iḍārī al-Marrakušī, *Bayān al-mugrib. Los Almohades*, trad. A. Huci Miranda, Tetuán 1953.

Ibn al-Jaṭīb (m.1374) probablemente dominó el escenario intelectual de su época, durante la cual al-Andalus fue reducido al territorio del reino nazarí de Granada. Entre su inmensa producción, al menos cinco obras pertenecen al dominio de la historia. *Al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa* (Círculo sobre las noticias de Granada)¹⁸⁹ es en primer lugar un diccionario biográfico, cuya finalidad fue servir como una enciclopedia de Granada, para lo cual el autor manejó documentos de la cancillería real, a la cual tuvo acceso.

La historia de la dinastía nazarí fue el tema de su segunda obra histórica, que tituló *al-Lamḥa al-badriyya fī l-dawla al-naṣriyya* (Esplendor del plenilunio sobre la dinastía nazarí). En su *Nufāda al-ḡirāb*, Ibn al-Jaṭīb proporcionó sus memorias personales del periodo 1359-1362 y, en tanto que el autor estuvo involucrado activamente en la vida política de su época, resultan una fuente importante para la historia de Granada y el Magreb. *Al-Ḥulal al-marqūma* (La túnica recamada) proporciona la historia de los califas en Oriente, África y al-Andalus.

Sin embargo, la obra histórica más ambiciosa de Ibn al-Jaṭīb fue su *A'māl al-a'lam li-man buyr'a qabl al-iḥtilām* (Adornos del bordado acerca de quienes fueron jurados reyes antes de la pubertad),¹⁹⁰ escrita para defender los reclamos de legitimidad de los descendientes del sultán marīnī 'Abd al-'Azīz (m. 1373). La segunda parte de la obra está dedicada a la historia general de al-Andalus y en la parte final se incluye un

¹⁸⁹ Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb, *History and Biographical Dictionary of Granada entitled Al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa*, edición Mohamed Abdulla Enan, El Cairo, Maktaba al-Khanghi, 1973 (2da., ed.), 4 vols.

¹⁹⁰ Rafaela Castrillo Márquez, *El África del Norte en el "A'māl al-a'lam" de Ibn al-Jaṭīb*. Madrid, CSIC, 1958.

resumen de la Crónica de Alfonso el sabio (m. 1285), que le facilitó el médico judío Yūsuf al-Waqqār (m. 1387).¹⁹¹

¹⁹¹ “Ta’rīkh” en *op., cit.*, p. 284-285.

Capítulo 4

El pensamiento de Ibn Jaldūn

El estudio del pensamiento de Ibn Jaldūn, en torno a su posición ante problemas tales como la relación entre la razón y la fe, los alcances de la razón, así como su concepción del hombre y de su lugar en el universo, 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 los fundamentos teóricos sobre los cuales formuló una ciencia nueva, es decir, una ciencia de la sociedad y de la civilización humana que supone una filosofía de la historia.

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

Dos pensadores aš‘aríes influyeron notablemente en Ibn Jaldūn, Fajr al-Dīn al-Rāzī y Algazel. El mismo Ibn Jaldūn 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 aparecen en el método de los teólogos modernos (*muta’ajjirūn*) posteriores a ellos”.¹⁹²

¹⁹²Ibn Jaldūn, Muqaddima, p. 467.

La actitud de Ibn Jaldūn, 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‘arī. Esta doctrina predominó en el rito mālikī, al que perteneció el historiador tunecino.

Ibn Jaldūn rechazó tanto a los mu‘tazilīes como a los literalistas, cuyas doctrinas calificó de innovaciones, y tomó partido por Abū l-Ḥasan al-Aš‘arī, a quien llamó el “líder de los teólogos (*mutakallimūn*)”.¹⁹³ Como musulmán y jurista ortodoxo, Ibn Jaldūn se opuso a toda innovación que pusiera en peligro los cimientos de la ley islámica.

Por esto, el problema de la relación entre la razón y la fe fue fundamental para él. Este problema lo planteó, de manera particular, a través de una crítica tanto a la teología como a la filosofía que pretendía tener un conocimiento de lo absoluto. La finalidad de esa crítica era esclarecer los objetivos de cada una de ellas. Con los problemas de interpretación que ello implica. A Ibn Jaldūn, como a los aš‘arīes, le preocupó delimitar el dominio de la razón, establecer sus límites, no conciliarla con la fe.

Para Ibn Jaldūn, 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.

¹⁹³ *Ibíd.*, pp. 463, 464.

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

Al igual que Kant¹⁹⁴, Ibn Jaldūn partió de una crítica o refutación de la pretensión de la razón de conocer lo absoluto. Sin embargo, la intención de Ibn Jaldūn 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 Jaldūn, a este respecto. Ciertamente, la estructura intelectual del sabio tunecino es, por esto, de una complejidad original.

Algunos estudiosos han querido ver, de manera errónea, el pensamiento de Ibn Jaldūn como un conjunto contradictorio: “El único medio, --escribió Yves Lacoste-- la única hipótesis válida, es considerar dialécticamente el pensamiento de Ibn Jaldūn como un conjunto contradictorio. Filosóficamente, Ibn Jaldūn 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 Jaldūn se conduce como un empirista. Empirismo de método y no doctrinal. Ibn Jaldūn 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

¹⁹⁴ Cf. Aliah Schleifer, “Ibn Khaldūn’s theories of perception, logic and knowledge”, *The Islamic Quarterly*, vol. 34, núm. 2, 1990, p. 94.

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”.¹⁹⁵

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 Jaldún 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 ya no se justificaba.

A este respecto, Ibn Jaldún argumentó que: “En general, debe reconocerse que la ciencia de la teología ya no es algo que sea necesario en esta época para el estudiante de la ciencia (*‘ilm al-kalām gayr darūr li hādā al-‘ahd ‘ala tālib al-‘ilm*), pues los heréticos e innovadores habían sido destruidos... Los argumentos lógicos fueron necesarios sólo cuando los líderes religiosos defendieron y apoyaron sus puntos de vista”.

¹⁹⁵Yves Lacoste, *El nacimiento del Tercer Mundo: Ibn Jaldûn*, Barcelona, Península, 1985. pp. 274-275.

En primer lugar, Ibn Jaldūn procedió a mostrar las diferencias de perspectiva entre la teología y la filosofía. “La teología (*‘ilm al-kalām*) --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 (*tawhīd*)”.¹⁹⁶

La diferencia consiste, pues, en que los teólogos se sirven de las pruebas racionales para confirmar o hacer aceptar un conocimiento ya 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 (*dalīl*) 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”.¹⁹⁷ Para él, las verdades reveladas pertenecen a una esfera superior a 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.

¹⁹⁶Ibn Jaldūn, *op. cit.*, p. 458.

¹⁹⁷*Ibíd.*, pp. 495-496.

Sin embargo, comentó Ibn Jaldūn, “los problemas de la teología (*masā'il al-kalām*) han sido confundidos con los de la filosofía (*masā'il al-falsafa*). Esto ha llegado tan lejos que una disciplina ya no se puede distinguir de la otra”.¹⁹⁸ A causa de que los teólogos musulmanes mezclaron los métodos, los objetivos y los problemas de una y otra, surgió la confusión entre ellas 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. Como se ha visto, la única finalidad de la teología era la defensa del dogma frente a las innovaciones y herejías por lo tanto, --Ibn Jaldūn concluyó-- el estudio de esa disciplina no era necesario en virtud de que los ataques contra la ley religiosa habían cesado.¹⁹⁹

La solución propuesta por Ibn Jaldūn respecto al problema de la relación entre la razón y la fe intentó superar el enfrentamiento entre Algazel y Averroes.²⁰⁰ La propuesta que planteó 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.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 466.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 467.

²⁰⁰ Spinoza planteó una respuesta similar a la de Ibn Jaldūn ante ese problema, al referirse a las posiciones opuestas que en el pensamiento judaico habían expuesto, por una parte, Maimónides, a favor de la armonización de la razón y la fe, y, por otro lado, Yehuda Alfajar, que supeditaba la razón a la fe. La posición de Spinoza sostuvo que ni la teología es esclava de la razón ni la razón de la teología (*Nec Theologiam rationi, nec Rationem Theologiae ancillari*). “Rechazamos, pues, tanto esta opinión como la de Maimónides y damos por firmemente establecido que ni la teología tiene que servir a la razón ni la razón a la teología, sino que cada una posee su propio dominio: la razón, el reino de la verdad y la sabiduría (*ratio regnum veritatis et sapientiae*); la teología, el reino de la piedad y la obediencia (*Theologia autem pietatis et obedientiae*).” Véase, Baruch Spinoza, *Tractatus theologico-politicus, Opera*, ed. H. E. Gottlob Paulus, Viena, 1802, vol. 1, pp. 349-350, 354 (trad., al español, Spinoza, *Tratado teológico-político*, trad. A. Domínguez. Madrid, Alianza Editorial, 2003, pp. 320-321, 327). Cf. H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*. Cambridge, Harvard University Press, 1983, vol. 1, p. 13.

Todo el pensamiento de Ibn Jaldūn 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.²⁰¹

4.2 Los límites de la razón

Para determinar los límites de la razón, Ibn Jaldūn 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 cambio requiere de una causa (*aitía*).

En el Timeo, Platón expuso ese principio de la siguiente manera: “Todo cuanto nace necesariamente procede de una causa; porque sin una causa nada puede llegar a existir... El Cielo o Mundo ha nacido. [Sin embargo], difícil es descubrir al autor y padre del Universo; e imposible, de haberle encontrado, hacérselo conocer a todo el mundo.”²⁰²

²⁰¹Nassif Nassar, *El pensamiento realista de Ibn Jaldūn*, pp. 58-59.

²⁰²Cf. *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, trad. F. M. Cornford. Indianápolis, The Bobbs-Merril Company, 1975, p. 22; H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*. Cambridge, Harvard University Press, 1983, pp. 192-193, y de este mismo autor “Ibn Khaldūn on Attributes and Predestination” en *Speculum*, vol. 34, núm. 4, 1954, p. 585-586.

Ibn Jaldūn resumió el principio de causalidad así: “Las cosas que acontecen en el mundo de los seres creados (*‘ālam al-ka’ināt*), ya sea que pertenezcan a las esencias (*al-dawāt*) 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 al causador de las causas (*musabbib al-asbāb*), la que les da su existencia y las crea”.²⁰³

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.²⁰⁴ De esta argumentación y de sus principales implicaciones partió el análisis crítico de Ibn Jaldūn de manera especial a las dos proposiciones fundamentales que 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 Jaldūn procedió al examen crítico de la segunda proposición relativa a la totalidad de los seres contingentes, y en seguida se dirigió a la primera, relacionada con el principio de causalidad.

²⁰³ Ibn Jaldūn, *op., cit.*, p. 458. Cf. Nassif Nassar, *op., cit.*, p. 59. Para Avicena, Dios es la primera causa absoluta (*‘illa mutlaqa*) y la causa de todas las otras causas, véase L. Gardet, “Illa” en Bernard Lewis et al. *Encyclopaedia of Islam*. Leiden, E. J. Brill, 1968, p. 1131.

²⁰⁴ Aristotle, *The Metaphysics*. vol. 1, p. 87 (lib. II, cap. 2).

Las series causales --expuso Ibn Jaldūn -- se extienden y se multiplican en todos sentidos, de manera que sólo un conocimiento absoluto (*'ilm muḥīṭ*) 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 (*idrāk wa ta'dīd*) todas las causas en todos los sentidos, su poder está 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'āl*). La ejecución de todo acto depende de voluntades (*al-irādāt*) e intenciones (*al-quṣūd*), 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 (*taṣawwūrāt*) 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, pero "nadie es capaz de conocer los orígenes de las realidades anímicas (*al-umūr al-nafsaniyya*) y su orden".²⁰⁵

La razón, por tanto, está imposibilitada para abarcar el conjunto de relaciones causales que condicionan un acto. En último término --asintió Ibn Jaldūn -- "sólo Él abarca todo (*muḥīṭ*) por su conocimiento".²⁰⁶

²⁰⁵ Ibn Jaldūn, *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 Aristotle, *On the Soul*, trad. W. S. Hett. Cambridge, Harvard University Press, 1935, pp. 161-162, 189 (lib. III, caps. 3, 10). Cf. H. A. Wolfson, "Ibn Khaldūn on Attributes and Predestination" en *op., cit.*, p. 590.

²⁰⁶ Ibn Jaldūn, *op., cit.*, p. 460.

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”.²⁰⁷

Sin embargo, --objetó Ibn Jaldūn -- 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”.²⁰⁸

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 muḥīṭ*) y absoluto. En resumen, la razón no tiene acceso ni a la totalidad ni a lo trascendente. Así es como Ibn Jaldūn invalidó la especulación teológico-filosófica, en su intención de ir más allá de los límites de la razón.

²⁰⁷ *Ibíd.*, p. 458.

²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 459. Cf. Nassif Nassar, *op. cit.*, pp. 60-61.

El pensamiento humano ocupa, pues, una situación de dependencia y de limitación. Ibn Jaldūn precisó esa posición. “No confíes --escribió-- en lo que el pensamiento te sugiere: que él pretende tener el poder de abarcar (*iḥāṭa*) todos los seres creados y sus causas, así como el de conocer la existencia (*al-wuḥūd*) en todos sus detalles. Tal suposición es una estupidez”.²⁰⁹

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-awhām*) 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”.²¹⁰

Esta conclusión de Ibn Jaldūn concuerda con la establecida por Aristóteles, en relación con el problema cognoscitivo que originaría una serie infinita de causas: “Es evidente, argumentó Aristóteles, que existe un primer principio y que no existe un número infinito de causas de los seres, ni concebidos en una cadena ilimitada, ni concebidos como una colección de especies de causas diversas”. “...el pensamiento necesita un punto de parada para entender.” “Y aun cuando se dijese que es infinita la muchedumbre de las especies de las causas, tampoco ello podría ser objeto de conocimiento. Nosotros

²⁰⁹Ibn Jaldūn, *op., cit.*, p. 459.

²¹⁰*Ibíd.*, p. 460.

llegamos a la convicción de saber algo en el momento en que conocemos las causas, y no es posible asimilar en un tiempo finito una serie infinita de ideas.”²¹¹

Ibn Jaldūn advirtió, a este respecto, que “cuando se permite que los asuntos excedan el dominio de la razón humana, yendo más allá de lo que son las realizaciones de la percepción, no nos sorprendamos de que la razón se extravíe en el desierto de la conjetura, disminuyendo y suprimiendo la reflexión”.²¹²

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 la incapacidad para acceder a lo trascendente y a lo absoluto, “la razón es una balanza correcta (*mizān ṣaḥīḥ*), 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...”²¹³

La posición de Ibn Jaldūn reveló un cierto equilibrio entre dos posiciones extremas frente a la razón: una que consideró la supremacía de la razón, ejemplificada en Muḥammad ibn Zakariyya’ al-Rāzī (865-925), y otra que hizo de la razón una subordinada de la intuición, caracterizada por Algacel.

²¹¹Aristotle, *The Metaphysics*, vol. 1, p. 87, 92, 93 (lib. II, cap. 2).

²¹²Ibn Jaldūn, *op. cit.*, p. 460.

²¹³Ibíd., p. 460.

Al-Rāzī escribió, en su *Kitāb al-ṭibb al-ruḥānī* (Libro de la medicina espiritual), un capítulo sobre la superioridad de la razón, en el cual se presenta un racionalismo en donde no hay lugar para la revelación ni para la intuición, sino que la razón es el único criterio de conocimiento.²¹⁴

Al-Rāzī elogió a la razón en los términos siguientes: “El Creador --exaltado sea su nombre-- nos ha dado la razón, como un regalo, para obtener el máximo de los beneficios del presente y del futuro que podamos alcanzar... Por medio de la razón, Dios nos hace superiores a los animales irracionales.... Por medio de ella percibimos las cosas ocultas y remotas, que son secretas e invisibles para nosotros.... A través de ella (la razón) llegamos al conocimiento del Creador, exaltado y glorioso sea, que es la más grande de nuestras percepciones y lo más útil que podemos obtener. En resumen, (la razón) es una cosa sin la cual nuestra condición sería semejante a la de las bestias, a la de los niños o a la de los locos.... Si este es el valor de la razón, su importancia y su majestuosidad, nos compete no bajarla de su rango y no hacerla descender de su nivel: no debemos ponerla como algo juzgado cuando ella es el juez, ni ponerla como algo controlado cuando ella es la que controla, ni tampoco como subordinada cuando ella es el líder. Todos los asuntos debemos remitirlos y apoyarlos en ella, guiarlos bajo su luz..”²¹⁵

²¹⁴ Abd al-Rahman Badawi. *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*. París, Maisonneuve et Larose, 1979, pp. 84-85.

²¹⁵ Muḥammad bin Zakariyya al-Rāzī. *Kitāb al-Ṭibb al-Ruḥānī*. El Cairo, Maktabat al-Nahḍat al-Miṣriyya, 1978, pp. 25-26 (trad., inglesa, *The Spiritual Physick of Rhazes*, trad. Arthur J. Arberry, Londres, Butler and Tanner, 1950, pp. 20-21; versión española, *La conducta virtuosa del filósofo*, trad. Emilio Tornero. Madrid, Trotta, 2004, pp. 28-29).

Por su parte, Algacel expuso de manera específica su posición respecto a la subordinación de la razón en su *Kitāb al munqid min al-ḍalāl* (Libro del salvador del error), destacando que más allá de la razón existe otro criterio de conocimiento superior a él, que puede incluso invalidar los juicios de la razón.

Según planteó Algacel, “Quizá más allá de la percepción de la razón haya otro árbitro que cuando aparezca declare falso el juicio de la razón de la misma manera que apareció el árbitro de la razón y declaró falso el juicio del sentido. El que esa otra percepción más allá de la razón no haya aparecido no prueba que sea imposible su existencia.”²¹⁶

4.3 EL universo del hombre y el pensamiento humano

De acuerdo con Ibn Jaldūn, 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 percepción de la ciencia y del

²¹⁶Al-Ghazālī, *Al-munqid min aḍalāl (Erreur et délivrance)*, edición texto árabe y trad. F. Jabre, Beirut, Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1969, p. 13 del texto árabe (trad., española, Algazel. *Confesiones: El salvador del error*, trad. E. Tornero. Madrid, Alianza, 1989, p. 34).

mundo de lo oculto. Ciertamente, el conocimiento de los sucesos existe, de manera atemporal, en las intelecciones de los ángeles.²¹⁷

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”.²¹⁸

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.²¹⁹

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 extrínsecamente del cuerpo, en el sentido de que, mientras el alma está unida al cuerpo, depende para su conocimiento natural de la percepción sensible.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 96.

²¹⁸ Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, vol. 2, pp. 420-421.

²¹⁹ Aristotle, *On the Soul*, p. 69 (lib.II, cap. 1).

Por lo tanto, para Ibn Jaldūn, 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”.²²⁰

En este aspecto, Ibn Jaldūn retomó el principio aristotélico de que el pensamiento distingue al hombre del resto de los animales y que el ejercicio de esta facultad, que le otorga la superioridad sobre ellos, representa el principio de la perfección del hombre, como lo expresó en los términos siguientes: “La facultad de pensar en el hombre distingue a los seres humanos de las bestias. Debe saberse que Dios distinguió al hombre de todos los otros animales por la facultad de pensar, la cual hizo que fuera el principio de la perfección humana y el fin de la noble superioridad del hombre sobre las cosas existentes”.²²¹

Así mismo, Ibn Jaldūn consideró que el hombre en su primera condición es ignorante y no es sino hasta que se presenta el discernimiento en el hombre que es capaz de adquirir el conocimiento mediante el ejercicio de la facultad cogitativa.

“La facultad de pensar, precisó Ibn Jaldūn, le viene sólo después de que la animalidad en él ha llegado a su perfección. Esta empieza con el discernimiento. Antes de que el hombre tenga discernimiento, no tiene ningún tipo de conocimiento y se cuenta entre los animales... En su primera condición, antes de que obtenga el discernimiento, el hombre

²²⁰ Ibn Khaldūn, *op. cit.*, vol. 3, p. 69.

²²¹ *Ibíd.*, vol. 2, p. 411.

es simplemente material, en cuanto él es ignorante de todo conocimiento. Llega a la perfección de su forma a través del conocimiento, el cual adquiere mediante sus propios órganos. De esta manera, su esencia humana llega a la perfección de su existencia”.²²²

Después de postular el principio de la superioridad del hombre basado en la facultad pensante, Ibn Jaldūn describió el proceso cognoscitivo de esa facultad superior, que va de la percepción sensible al conocimiento racional: “La percepción -- esto es, la conciencia de parte de la persona que percibe -- es algo peculiar a los seres vivientes a exclusión de todos los otros seres y cosas existentes. Los seres vivos pueden obtener la conciencia de las cosas que están fuera de su esencia a través de los sentidos externos que Dios les dio a ellos, esto es, los sentidos del oído, de la vista, del gusto y del tacto. El hombre posee esta ventaja sobre los otros seres de que él puede percibir las cosas fuera de su esencia por medio de su facultad de pensar, lo cual es algo que esta más allá de sus sentidos. Este es el resultado de facultades especiales ubicadas en las cavidades del cerebro. Con la ayuda de esas facultades, el hombre toma las imágenes de la percepción sensible, aplicando su mente a ellas y abstrayendo de ellas otras imágenes. La facultad de pensar es la ocupación con las imágenes que están mas allá del sentido de la percepción y la aplicación de la mente a ellas mediante el análisis y la síntesis”.²²³

Por otra parte, Ibn Jaldūn adaptó de Aristóteles, a través de los filósofos musulmanes, especialmente de Algazali, los diferentes tipos de intelecto para definir los grados o tipos

²²² Ibn Khaldūn, vol. 2, p. 425.

²²³ *Ibíd*, vol. 2. pp. 424-425.

de conocimiento.²²⁴ La facultad de pensar, señaló Ibn Jaldūn, tiene diferentes grados de conocimiento, que se corresponden con tres tipos de intelecto. “Hemos ya explicado..., que el hombre pertenece a la especie animal y que Dios lo distinguió con la facultad de pensar..., a través de la cual el hombre es capaz de arreglar sus acciones de una manera ordenada. Esto es el intelecto discerniente (*al-‘aql al-tamyīzī*). Ahora bien, cuando esta facultad le ayuda a adquirir de otros hombres un conocimiento de las ideas y de las cosas que son útiles o inútiles para ellos, se trata del intelecto experimental (*al-‘aql al-tayrībī*). Pero cuando le ayuda a obtener la percepción de las cosas existentes en su esencia, ya sean ausentes o presentes, se trata del intelecto especulativo (*al-‘aql al-naẓarī*)”.²²⁵

Una vez establecidos los tres tipos de intelecto, Ibn Jaldūn abundó en la caracterización específica de los tres grados de conocimiento: “La facultad de pensar, indicó, tiene diferentes grados.”

“*El primer grado* es la comprensión intelectual del hombre de las cosas que existen en el mundo exterior en un orden natural o arbitrario, de manera que él puede tratar de arreglarlos con la ayuda de su propio poder. Este tipo de pensamiento consiste en su mayor parte en percepciones. Este es el intelecto discerniente, con la ayuda del cual el

²²⁴La base de esa clasificación es la distinción que Aristóteles hizo entre la razón teórica (*nous theoretikós*) y la razón práctica o productiva (*dianoia praktiké*). Véase, Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, pp. 326-333 (lib.VI, caps. 1-3); Aristotle, *On the Soul*, pp. 181, 187 (lib. III, caps. 9-10). De manera particular, Algazali definió los diferentes significados del *‘aql* (razón o intelecto) de modo similar a la expuesta por Ibn Jaldun: intelecto teórico, intelecto discerniente e intelecto experimental. Al-Gazali, *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, Beirut, Dār al-Ma’rifa, 1982, vol. 1, pp. 85-86. Cf., la traducción al inglés, Al-Ghazali, *The Book of knowledge*, trad. Sabih A. Fares. Nueva Delhi, Islamic Book Service, 1962, pp. 218-220.

²²⁵ *Ibíd.*, vol. 2, pp. 412-413.

hombre obtiene las cosas que son útiles para él y su vida, rechazando las cosas que son peligrosas para ello”.

“*El segundo grado* es la facultad de pensar que provee al hombre con las ideas y la conducta requerida al tratar con sus congéneres. En su mayor parte se compone de apercepciones que son obtenidas una por una a través de la experiencia, hasta que se convierten en realmente útiles. Esto es llamado el intelecto experimental.” “Los conceptos considerados no están completamente divorciados de la percepción sensible y no requieren un estudio muy profundo. Todos ellos son obtenidos por medio de la experiencia y derivados de ella. Se trata de conceptos particulares vinculados con la percepción sensible, cuya verdad o falsedad se manifiesta rápido en la realidad. Los estudiantes de los conceptos pueden aprender de ellos mediante los eventos. Cada ser humano puede aprender tanto de ellos como es posible y puede obtener su conocimiento con la ayuda de la experiencia en los eventos que ocurren en su trato con otros hombres. Los que siguen este procedimiento durante toda su vida legan a estar habituados con cada problema particular, pero las cosas que dependen de la experiencia requieren tiempo. Tal es el intelecto experimental, que es obtenido después del intelecto discerniente, que conduce a la acción..., después de esos dos intelectos está el nivel del intelecto especulativo”.

“*El tercer grado* es la habilidad de pensar que proporciona el conocimiento, o el conocimiento hipotético, de un objeto más allá de la percepción sensible sin ninguna actividad práctica. Este el es el intelecto especulativo, que consiste tanto en percepciones y apercepciones, las cuales son dispuestas de acuerdo con un orden

especial, siguiendo condiciones especiales, y así proporcionando otro conocimiento del mismo tipo, esto es, perceptivo y aperceptivo. Después, son combinados con algo más y nuevamente proporcionan algún otro conocimiento. El fin del proceso es obtener la percepción de la existencia como es, con sus géneros, diferencias, razones y causas. Al pensar en esas cosas, el hombre alcanza la perfección en su realidad y se convierte en intelecto puro y alma perceptiva. Es el significado de la realidad humana”.²²⁶

4.4 El alma humana

Ibn Jaldūn estableció una clasificación cognoscitiva del alma humana. Según él, existen tres clases de alma. La primera es, por su naturaleza misma, débil para alcanzar [el mundo espiritual]; se limita a moverse en la región inferior, hacia la percepción sensible y la facultad imaginativa (*al-jayaliyya*). Forma, por medio de reglas limitadas y de acuerdo con un orden (*tartīb*) especial, las nociones (*al-ma‘ānī*) que provienen de la memoria (*al-ḥāfiẓa*) y de la facultad estimativa (*al-wāhima*). Con lo cual se adquieren los conocimientos basados en la aprehensión y el juicio (*al-‘ulūm al-taṣawwuriyya wa l-taṣdiqiyya*),²²⁷ que suministra el pensamiento (*al-fikr*) estando en el cuerpo. Todo eso pertenece a la facultad imaginativa, cuyo dominio es limitado, pues en la parte en la que

²²⁶ Ibn Khaldūn, *op. cit.* vol. 2, pp. 412-413.

²²⁷ Ibn Jaldūn --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, Aristotle, *Posterior Analytics*, trad. H. Tredennick. Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 255-261 (lib. II, cap. 19); Ibn Sīnā, *Naṣā*, ed. Majid Fakhry, Beirut, Dār al-Afāq al-Ādīda, 1982, p.44; Suhail F. Afnan, *op. cit.*, p. 91; Averroes, *Traité décisif (Fasl Maqal)*, ed. L. Gautier. Argel, Editions Carbonel, 1948, p. 23.

principia alcanza los primeros inteligibles, pero no va más allá de ellos. Si se corrompe, corrompe lo que está más allá. Este es, en general, el dominio de la percepción corporal humana y en él concluyen las aspiraciones de los sabios (*al-'ulamā'*).

Un [segundo] tipo 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 tendencia innata para ello. Amplía el campo de sus percepciones más allá del dominio de los primeras [inteligibles], que corresponden al dominio de la primera percepción humana, y se extiende en el espacio de la contemplación interior (*al-mušāhada al-baṭiniyya*), que son intuiciones que no tienen principio un fin. Estas son las percepciones de los santos (*al-awliyā'*), de la gente consagrada a las ciencias religiosas y a los conocimientos divinos.

Una [tercera] especie [de alma] tiene por naturaleza la capacidad de despojarse de toda la naturaleza humana, tanto corporal como espiritual, para llegar [al mundo] de los ángeles de la esfera superior y adquirir 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, en ese en instante, en el que se da el estado de la revelación, la cual poseen por una disposición innata (*fiṭra*) con la que Dios los dotó.²²⁸

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

²²⁸Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, pp. 97-98.

mediante la contemplación y la intuición (*wiḡdān*), propias de los ascetas y místicos; el último, a través de la revelación (*al-waḥī*) que reciben los profetas y enviados.²²⁹

Cuando el alma logra vencer sus limitaciones corporales --expuso Ibn Jaldūn retomando el tema platónico de la conversión del alma²³⁰ -- 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 maḥḍ*) en el que se encuentran reunidos el intelecto (*'aql*), el que entiende (*'āqil*) y el objeto inteligible (*ma'qūl*).²³¹

Ibn Jaldūn incorporó la teoría aristotélica del alma, en la que se diferencian sus facultades, en tanto permanece ligada al cuerpo y su actividad como alma en sí o intelecto puro. 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 perecedero, puesto que “esta facultad es también ella divina o lo que en nosotros hay de más divino”.²³²

Respecto a la actividad propia del intelecto, Aristóteles señaló que: “El intelecto (*nous*) 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 inmatrimales, el

²²⁹ *Ibíd.*, pp. 102, 106-107

²³⁰ *Ibíd.*, p. 106.

²³¹ Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, vol. 2, p. 421.

²³² Aristotle, *On the Soul*, p. 77, (lib. II. cap. 2).

intelecto no es distinto del objeto de la intelección (*nooumenou*), habrá entre ellos identidad, es decir, el acto de la intelección (*nóesis*) será una misma cosa con el objeto del pensamiento”.²³³

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 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. Por lo tanto, concluyó Aristóteles, “El pensamiento es pensamiento del pensamiento (*καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις*).”²³⁴

El Estagirita estableció, pues, la diferencia entre un *nous* en potencia (*dynamis*), 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*).²³⁵

Ibn Jaldūn 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

²³³ Aristotle, *Metaphysics*, vol. 2, pp. 148-151, 164-165 (lib. XII, caps. 7, 9). Cf. Plotino, *Enéada quinta*, p. 86.

²³⁴ Aristotle, *On the Soul*, p. 171 (lib. III, cap. 5); Aristotle, *Metaphysics*, vol. 2, p. 166 (lib. XII, cap. 10).

²³⁵ *Ibid.*, p. 865. Véase Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía*. Madrid, Istmo, 1973, vol. 1, pp. 267-271; Miguel Cruz Hernández, *La filosofía árabe*, pp. 34-36.

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 (*mādda*) y forma (*ṣūra*). La forma que completa la existencia del alma consiste en percepción (*idrāk*) e intelección (*ta'aqqul*). 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 acostumbra a recibir las percepciones de los sentidos, y a través de la aprehensión continua de las nociones universales (*al-ma'ānī al-kulliyā*).

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, como la materia prima (*hayūla*), que recibe las formas por medio de la percepción de manera ininterrumpida.²³⁶ 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.²³⁷ 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.

Al establecer la definición del hombre, los Hermanos de la Pureza (*Ijwān al-Ṣafā*) expusieron en sus *Rasā'il* la idea aristotélica de dos tipos de percepción que poseen sus

²³⁶ Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, p. 106. Véase Aristotle, *Metaphysics*, vol. 1, pp. 368-369, 402-403 (lib. VII, cap. 11; lib. VIII, caps. 1, 6); y Aristotle, *On the Soul*, pp. 165, 167 (lib. III, cap. 4). Alejandro de Afrodisia llamó 'intelecto material' (*nous hylikós*) al intelecto pasivo.

²³⁷ Ibn Jaldūn, *op.*, *cit.*, p. 104, 107. Para Avicena, la facultad perceptiva puede dividirse en dos: una que percibe externamente, y otra, internamente. Ibn Sīnā, *Nayā*, p. 198. 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. 136-137, 141.

respectivos órganos de conocimiento: “Ciertamente, el hombre es todo un compuesto de dos sustancias conectadas. Una de ellas es el cuerpo corporal (*al-ʿiṣm al-ʿiṣmānī*), largo, ancho y profundo, que percibe por medio de los sentidos (*al-ḥawāss*). La otra es el alma (*al-nafs*), espiritual y sabia, que percibe a través del intelecto (*al-ʿaql*).”²³⁸

Siguiendo esta tradición aristotélica, sincretizada en el mundo islámico por los Hermanos de la Pureza, Ibn Jaldūn señaló que el alma posee una doble faceta que le permite vincularse a los dos niveles contiguos al suyo, según lo explicó en la *Muqaddima*: (El alma está) conectada con el estado contiguo a ella, como es el caso de los seres del universo clasificados de manera ordenada... El alma está conectada tanto hacia lo superior como hacia lo inferior. Hacia abajo está conectada con el cuerpo (*muttaṣila bi-l-badan*), a través del cual adquiere las percepciones sensibles que le permiten llegar a la intelección en acto. Hacia el lado superior está vinculada con el estado de los ángeles (*muttaṣila...bi-ufq al-malāʾika*) y adquiere la percepción de la ciencia y del mundo de lo oculto (*al-madārik al-ʿilmiyya wa-l-gaybiyya*). Ciertamente, el conocimiento de los sucesos existe, fuera del tiempo, en las intelecciones de los [ángeles]. Este es en consecuencia el orden perfecto (*al-tartīb al-muḥkam*) de la existencia, en el que se conectan, unas con otras, sus esencias y sus facultades.”²³⁹

Los sentidos atraen sin cesar al alma hacia el exterior (*al-zāhir*), 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-bāṭin*). Sólo

²³⁸ Ijwān al-Ṣafāʾ, *Rasāʾil*. Beirut, Dār Sadir, 1957, vol. 2, p. 458.

²³⁹ Ibn Jaldūn, *op. cit.*, p. 96.

entonces se levanta el velo corporal durante un breve instante. Cuando esto acontece el alma humana adquiere otra dimensión, de manera que --como advirtió Aristóteles-- “una existencia así podría estar por encima de la condición humana”.

En consonancia con la concepción del alma y de la facultad intelectual en las tradiciones aristotélica y neoplatónica, Ibn Jaldūn argumentó que: “En los diferentes mundos encontramos diversas influencias. En el mundo sensible (*al-‘ālam al-hiṣṣ*) hay influencias provenientes de los movimientos de las esferas celestes y de los elementos. En el mundo de la creación (*‘ālam al-takwīn*) hay influencias del movimiento del crecimiento y de la percepción. Todo esto muestra que hay algo que ejerce una influencia y que es diferente a los cuerpos, el cual es espiritual y se conecta con los seres creados, porque los seres de este mundo están enlazados. Ese algo espiritual es el alma que posee percepción y causa movimiento (*al-nafs al-mudrika wa-l-muḥarrika*). Es necesario que por encima del alma exista algo más que le dé las facultades de la percepción y del movimiento (*quwà al-idrāk wa-l-ḥaraka*) y que también esté conectada con ella, cuya esencia debe ser percepción pura y intelección absoluta (*idrākan ṣirfan wa ta‘aqqulan maḥḍan*). Este es el mundo de los ángeles (*‘ālam al-malā’ika*). El alma, en consecuencia, debe estar preparada para cambiar la humanidad por la angelical..., lo cual sucede después de que la esencia espiritual del alma ha llegado a ser perfecta en acto...”²⁴⁰

Aristóteles describió el sentido de una vida de acuerdo con el intelecto o *nous*: “...una existencia así podría estar por encima de la condición humana. El hombre no vive ya

²⁴⁰ *Ibíd.*, p. 95.

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 está actividad excederá a la que resulta de todas las demás virtudes. Si, pues, el *nous*, por lo que al hombre se refiere es un atributo divino, una existencia conforme al *nous*, en relación con la vida humana, será verdaderamente divina”.²⁴¹

4.5 El fundamento epistemológico del conocimiento histórico

Al establecer los límites de la razón, Ibn Jaldūn no cayó en un agnosticismo respecto a Dios y al mundo de lo oculto (*‘ālam al-gayb*).²⁴² La máxima citada por Ibn Jaldūn --de antecedentes socráticos y aristotélicos -- según la cual “la incapacidad de percibir es una forma de percepción”, resume la actitud de la razón humana frente a otros ámbitos o dominios como el divino.

El origen de esa máxima quizá se encuentre en la idea expuesta por Sócrates, en la *Apología*, de que “yo, cuando menos, sé que no sé nada”, en todo caso advirtió Sócrates, “sólo Dios es el verdadero sabio”. El saber al que aspiraba Sócrates era un saber, como el mismo lo llamó, puramente humano.

²⁴¹ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, pp. 616-617 (lib. X, cap. 7).

²⁴² Sin embargo, el islamólogo francés Henri Corbin, a partir de una lectura superficial y sesgada por una supuesta “filosofía tradicional”, consideró que el pensamiento jalduniano derivó en un agnosticismo que redujo a la filosofía a la condición de sierva de la sociología (*ancilla sociologiae*), véase H. Corbin, “La filosofía islámica desde la muerte de Averroes hasta nuestros días”, en Yvon Belaval (comp.), *La filosofía en Oriente*, trad. F. Torres, Madrid, Siglo XXI, 1985, pp. 43-44.

Aristóteles presentó esa actitud o cambio de perspectiva, de la siguiente manera: “Pero la imposibilidad de la posesión total y aun parcial de algo nos da a conocer su verdadera dificultad. Al tener esta dificultad dos modalidades, quizá su causa no esté en las mismas cosas, sino en nosotros. Porque, de igual manera que los ojos de los murciélagos rechazan la luz del día, así parece serlo la inteligencia (*nous*) de nuestra alma respecto de cosas que por naturaleza se manifiestan con la más clara evidencia”.²⁴³

Ibn Jaldūn no sólo era un creyente en la existencia del mundo de lo oculto, sino también de la posibilidad de que la parte espiritual del alma, no la razón, podía tener contacto con el mundo suprasensible. Sobre esta concepción, Ibn Jaldūn elaboró una teoría de los tres mundos percibidos por el hombre mismo, en la que se mezcla su concepción del alma, de la profecía y del sueño, que refleja el pensamiento neoplatónico y la visión religiosa islámica. Esa teoría completó su idea del hombre y del lugar que ocupa éste en el universo.

Ibn Jaldūn describió así su teoría de los tres mundos: “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 facultad de pensar, una cualidad especial de los seres humanos, que nos enseña la existencia del alma humana mediante los

²⁴³Aristotle, *Metaphysics*, vol. 1, pp. 84-85 (libro II, cap. 1).

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 lo que no somos conscientes en el estado de vigilia, pero que experimentamos en el sueño y nos conduce hacia él. Si se trata de sueños verdaderos, estos concuerdan con la realidad. Sabemos así que son ciertos y provienen del mundo de la verdad (*‘ālam al-ḥaqq*).

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 un conocimiento general, sin poseer sus particularidades”.²⁴⁴

²⁴⁴Ibn Khaldûn, *The Muqaddima*, vol. 2. pp. 419-420. Véase acerca del mecanismo del sueño y su función cognoscitiva, Ibn Jaldûn, *Muqaddima*, pp. 102-104, especialmente el capítulo dedicado a la interpretación

De esos tres mundos, concluyó Ibn Jaldūn, “el que mejor podemos percibir es el mundo de los seres humanos, pues ese es existencial y es atestiguado por nuestras percepciones corporales y espirituales. El mundo de los sentidos es compartido por nosotros con los animales, pero el mundo del intelecto y el [mundo] de los espíritus es compartido por nosotros con los ángeles...”²⁴⁵

de los sueños, pp. 475-478. En torno a la historia en Grecia de los sueños y su interpretación, véase Erich Fromm, *El lenguaje olvidado*, trad. M. Cales, Buenos Aires, Librería Hachette, 1972, pp. 85-103.

²⁴⁵ Ibn Khaldūn, *op. cit.*, vol. 2, p. 420-421.

Capítulo 5

La concepción de una filosofía de la historia en Ibn Jaldūn

El pensamiento histórico y filosófico de Ibn Jaldūn debe considerarse como una síntesis de dos grandes corrientes culturales: la griega clásica y la islámica. A partir de esa síntesis, Ibn Jaldūn desarrolló una visión creadora que culminó en la explicación racional del desarrollo de la historia y de la sociedad.²⁴⁶

En efecto, la formación intelectual de Ibn Jaldūn, en su doble vertiente griega e islámica, así como su actividad política le proporcionaron la experiencia y el marco conceptual necesarios para elaborar y fundamentar lo que sus predecesores no habían logrado articular: la concepción de una filosofía de la historia.

5.1. La problemática histórica en la Muqaddima

Ibn Jaldūn intentó mostrar la posibilidad de tener una comprensión racional del acontecer histórico²⁴⁷ y sobre esa base formuló una ciencia independiente (*‘ilm mustaqill bi-nafsi-hi*), con su propio objeto de estudio (la civilización y la sociedad humanas), sus

²⁴⁶Muhsin Mahdi llamó la atención sobre la necesidad de considerar el pensamiento de Ibn Jaldūn como una síntesis intelectual de dos grandes culturas: la griega y la islámica, véase, Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History*, 1957, p. 6-7.

²⁴⁷Con base en el principio de la racionalidad de la historia, Georg W. F. Hegel desarrolló su filosofía de historia que expuso en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, publicadas en 1837. Véase versión española, G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, trad José Gaos, Madrid, Alianza, 2001.

problemas específicos (las condiciones esenciales de la civilización), su método (*maḡhab*) y su finalidad (*gāya*).

Ibn Jaldūn expuso esa idea en su gran obra que dividió, como hemos mencionado, en una Introducción (*Muqaddima*) y tres libros, y a la cual tituló “El libro de las consideraciones teóricas 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”.²⁴⁸

Ibn Jaldūn explicó en detalle el contenido de cada una de las partes de su obra, es decir, la estructura constitutiva de su proyecto, en los siguientes términos:

“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 (*‘umrān*) y de las manifestaciones de sus atributos esenciales (*al-‘awāriḡ al- dātiyya*), como la autoridad real (*mulk*), el poder (*sulṭān*), las ocupaciones lucrativas (*kasb*), los medios de subsistencia (*ma‘āš*), las artes y las ciencias, indicando las causas inmediatas (*‘illa*) y las causas mediatas (*asbāb*) de todo esto.

²⁴⁸Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, p. 7.

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 zanāta, haciendo referencia a su origen, su poderío y sus diferentes reinos y dinastías en el Magreb”.²⁴⁹

El término principal y clave en el título de la obra no es ‘historia’ (*tā’rīj* o *jabar*), sino la palabra *‘ibar*,²⁵⁰ 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.²⁵¹

Al elegir la palabra *‘ibar* como término central de su obra, Ibn Jaldūn destacó el carácter original de su proyecto respecto a la historiografía tradicional musulmana. El uso que Ibn Jaldūn hizo del término *‘ibra* indica, justamente, ese movimiento que va de la faceta exterior de la historia --los acontecimientos mismos y su narración-- a su naturaleza interna --el razonamiento y la comprensión de los hechos reales.

²⁴⁹ Ibn Jaldūn, op., cit., p. 7.

²⁵⁰ Muhsin Mahdi destacó la importancia del término *‘ibar* en la comprensión de la obra de Ibn Jaldūn, op., cit., p. 63-73.

²⁵¹ “*‘ibra*... una indicación o evidencia..., por la cual uno pasa de la ignorancia al conocimiento: un estado [de cosas o circunstancias] por el cual, del conocimiento de lo que es visto, se llega al conocimiento de lo que no es visto”, Edward W. Lane. *An Arabic-English Lexicon*. Londres, Williams and Norgate, 1874, vol. 1, parte V, p. 1938.

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.²⁵²

Traducir *Kitāb al-‘ibar* por *El libro de los ejemplos instructivos*, como lo hizo De Slane²⁵³ en el siglo pasado, es no comprender su significado profundo y atribuirle al texto de Ibn Jaldūn un carácter eminentemente didáctico, cuyo fundamento es la vieja concepción de la historia como maestra de la vida (*historia magistra vitae*).

A Ibn Jaldūn, 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.²⁵⁴ El esfuerzo de Ibn Jaldūn, en este sentido, deslindó esos dos ámbitos.

Algunos investigadores contemporáneos han advertido que Ibn Jaldūn, 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) publicó en 1725 en Nápoles su obra *Principi di una scienza nuova d'intorno alla natura delle nazioni, per la quale si ritrovano i principi di*

²⁵²Véase Muhsin Mahdi, op., cit., pp. 63-73.

²⁵³W. Mac Guckin, barón de Slane, *Les Prolegomènes d'Ibn Khaldoun*, vol. 1, p. 94. Franz Rosenthal siguiendo esa línea de pensamiento también tradujo *Kitāb al-‘ibar* como "Book of Lessons", véase Ibn Khaldūn, op., cit., vol. 1, p. 5.

²⁵⁴Respecto 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.

altro sistema del diritto naturale delle genti, más conocida por el nombre de *Ciencia nueva*.²⁵⁵

En efecto, la fama de Ibn Jaldūn no radica tanto en el conjunto de su *Kitāb al 'Ibar* sino de manera específica en su Introducción y su Primer Libro,²⁵⁶ pues en estos hizo una crítica detallada a la historiografía musulmana tradicional y planteó las bases de una filosofía de la historia, al tiempo que formuló también una 'ciencia nueva'.

En esa nueva concepción destacan tres aspectos nodales del pensamiento jalduniano:

- En primer lugar, deslindó dos facetas de la historia: una exterior, la historia como el arte de la narración de los hechos pasados, y otra interior, la historia como disciplina científica destinada a explicar las causas conforme a las cuales se desarrolla el acontecer histórico.
- En segundo término, diferenció los métodos seguidos en esas dos facetas: el método de la investigación racional (*naẓar*) y el método de la mera copia o imitación (*taqlīd*).

²⁵⁵ Giambattista Vico, "Vita di..." en *Principi di una scienza nuova*, Milán, Societa Tipografica dei Classici Italiani, 1843 (2da., ed.). p. 438. Cf. Robert Flint, *History of the Philosophy of History*, Londres, Blackwood and Sons, 1947, p. 65; George Sarton, *Introduction to the History of Science*, Baltimore, The Williams and Wilkins Company, 1948, vol. 3, parte 2, p. 1775.

²⁵⁶ La Introducción y el Libro Primero, a partir de la traducción de Slane, son conocidos como *Prolegómenos a la Historia Universal*.

- Por último, al hacer esta diferenciación metodológica, formuló la distinción entre dos actitudes mentales frente al hecho histórico: una actitud propia del crítico inteligente (*al-nāqid al-baṣīr*) que, mediante la balanza de su propio juicio, determina la veracidad de los datos históricos, y una actitud no crítica (*balīd*, lit., sin juicio) que sólo recopila y transmite la información histórica.

En relación con el primer aspecto, Ibn Jaldūn explicó así las dos facetas, externa e interna, de la historia.²⁵⁷

“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 (*bāṭin*), la historia implica la especulación teórica (*nāẓir*) y la investigación racional (*taḥqīq*); la explicación causal (*taʿlīl*) detallada de las cosas existentes y de sus orígenes así como el conocimiento profundo del cómo y el porqué de los hechos reales (*waqāʾiʿ*).”²⁵⁸

²⁵⁷ Al parecer, Ibn Jaldūn adaptó al estudio de la historia la epistemología aristotélica de la existencia de dos tipos de percepción, una externa y otra interna, epistemología adoptada por los filósofos musulmanes. Avicena señaló que “la facultad perceptiva puede ser dividida en dos: una que percibe exteriormente y otra internamente”. Cf. Ibn Sīnā, *Al-Nayā*, p. 198. Algazali, por su parte, destacó que “la facultad perceptiva es de dos tipos: externa e interna (*zāhira wa bāṭina*).” Al-Gazali, *Tahāfut al-falāsifa*, edición texto árabe Maurice Bouygues, Beirut, Imprimerie Catholique, 1927, p. 298. Por otra parte, los Ijwān al-Ṣafāʿ establecieron, a nivel ontológico, la existencia de una doble faceta en los seres creados: “Cada cosa de los seres creados en este mundo tiene un aspecto exterior y uno interior. El exterior es como la cáscara y los huesos, mientras que el interior es la esencia y la médula.” Ijwān al-Safāʿ, *Rasāʾil*, Beirut, Dār Sādir, 1957. vol.1, p. 262.

²⁵⁸ Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, p. 4. Cf. Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, vol. 1, p. 6.

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 (*ḥikma*)²⁵⁹ y, por esto, merece ser contada como una de sus ciencias.

La historia, como disciplina científica, investiga y explica las causas (*'ilal*) o la manera (*kayfiyya*) 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".²⁶⁰ La explicación causal permite "reconocer el orden y la conexión de las causas" y percibir también la coherencia natural o "convencional de los hechos".²⁶¹

En cuanto al segundo aspecto, después de definir las facetas de la historia, Ibn Jaldūn procedió a establecer las diferencias entre los historiadores expertos (*fuhūl al-mu'arrijūn*), los "historiadores" improvisados y charlatanes (*al-mutaṭafilūn*), los imitadores (*muqallidūn*) y los escritores de resúmenes y sumarios (*aṣḥāb al-ijtisār*):

"...los historiadores musulmanes expertos --escribió-- han abarcado en sus investigaciones los acontecimientos de épocas pasadas y los han registrado en forma de

²⁵⁹ Ibn Jaldūn no utiliza aquí el término *falsafa*, que es la adaptación árabe del griego φιλοσοφία. El término *ḥikma*, equivalente del griego σοφία, 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, además de la disposición moral al bien y a la virtud. En Ibn Jaldūn ese término reviste todos esos sentidos. Nassif Nassar, *op., cit.*, p. 140. Los Ijwān al-Ṣafā' señalaron que el "término *filósofo (al-faylasūf)* significa entre los griegos *sabio (al-ḥakīm)* y que a la *filosofía (al-falāsifa)* le llaman *sabiduría (al-ḥikma)*." Ijwān al-Ṣafā', *op., cit.*, vol. 3, p. 345.

²⁶⁰ Nassif Nassar, *op., cit.*, 1979, p. 110.

²⁶¹ El hombre ejerce esa actividad por medio de una facultad de la razón que le es propia: la inteligencia discerniente (*'aql tamyīzī*), cuya función es comprender el orden que presentan las cosas exteriores. Por otra parte, la prevención es un atributo de la "razón experimental (*'aql taḡrībī*), cuya función es verificar por experiencia las reglas de la conducta social. Cf. Ibn Khaldūn, *op., cit.*, vol. 2, p. 412-413.

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 limitado a seguir sus pasos y nos han transmitido esa información como la recibieron.”²⁶²

Para Ibn Jaldūn, 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 (*naẓar*) de la mera copia o imitación (*taqlīd*). En este sentido, aclaró esos dos métodos, oponiendo a la simple imitación y transmisión ciega la investigación racional mediante el espíritu crítico y verificativo:

“[Los imitadores] no rechazan ni eliminan los relatos (*aḥādīṯ*) sin sentido, pues el espíritu verificativo (*taḥqīq*) es escaso y el ojo crítico (*tanqīḥ*), generalmente miope. El error (*gāliṯ*) y la conjetura (*wahm*) acompañan y están siempre ligados a los informes históricos (*ajbār*). La imitación ciega (*taqlīd*) está profundamente arraigada en los seres humanos... Sin embargo, nada puede hacer frente al poder de la verdad; el demonio de la falsedad (*al-bāṭil*) debe combatirse con la luz de la investigación racional (*naẓar*). El simple narrador (*nāqil*) sólo dicta y transmite; pero, mediante la crítica, la inteligencia penetrante descubre la verdad oculta. El conocimiento esclarece y pule las facetas de las cosas esenciales.”²⁶³

²⁶² Ibn Jaldūn, p. 4. Cf. Ibn Khaldūn, *op.*, *cit.*, vol. 1, pp. 6-7.

²⁶³ Ibn Jaldūn, *op.*, *cit.*, p. 4. Cf. Ibn Khaldūn, *op.*, *cit.*, vol. 1, p. 7.

En relación con el tercer aspecto, después de señalar las diferencias metodológicas entre los historiadores expertos y los improvisados, Ibn Jaldūn formuló la distinción entre dos actitudes mentales frente al hecho histórico.

Por una parte, la actitud del crítico inteligente (*al-nāqid al-baṣīr*) que, mediante la balanza (*qisṭās*) de su propio juicio, determina la veracidad de los datos históricos,²⁶⁴ 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 (*baḥīd*, literalmente, sin juicio) que sólo recopila y transmite la información histórica “sin considerar la investigación de las causas de los sucesos reales (*asbāb al-waqā’i*) y sin tomar en cuenta sus condiciones (*aḥwāl*)”.²⁶⁵

A partir de estos criterios, Ibn Jaldūn separó su *Kitāb 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

²⁶⁴ *Ibíd.*, p. 4. Cf. *Ibíd.*, vol. 1, p. 7.

²⁶⁵ *Ibíd.*, p. 4. Cf. *Ibíd.*, vol. 1, pp.7-8. De acuerdo con Aristóteles, “no se conoce realmente lo verdadero si se desconoce la causa.” Aristotle, *The Metaphysics*, pp. 93-94 (lib. II, cap. 1). “En efecto, no creemos conocer una cosa, antes de descubrir el porqué a través del cual cada cosa existe, esto es, llegar a descubrir su causa primera.” Aristóteles, *Física*, trad. Ute Schmidt, México, UNAM, 2005, p. 30 (lib. 1, cap. 3). Asimismo, Aristóteles definió, “en un primer sentido, a la causa como aquello a partir de lo cual se genera algo existente.” Aristóteles, *Física*, p. 30 (lib. 1, cap. 3). Por otra parte, estableció los diversos tipos de causas: “Puesto que las causas son cuatro, es propio del investigador de la naturaleza conocerlas todas y referirlas al porqué, que le corresponde de manera natural, es decir, a la materia (ἡ ὕλη), a la forma (τὸ εἶδος), al agente (τὸ κινεῖν) y a la finalidad (τὸ οὐ ἐνεκα).” Aristóteles, *Física*, p. 40 (lib. 2, caps. 3, 7). Ibn Jaldūn retomó y aplicó en la formulación de su ‘ciencia nueva’ la teoría de las cuatro causas aristotélicas, que los filósofos árabes habían asimilado: “El conocimiento de una cosa o la opinión sobre ella, sólo se obtiene con el conocimiento de todas sus causas (*asbāb*): la eficiente (*al-fā’il*), la material (receptiva, *al-qābil*), la formal (*al-ṣūra*) y la final (*al-gāyya*).” Ibn Jaldūn, *op.*, *cit.*, p. 521. Para los *Ijwān al-Ṣafā’*, por ejemplo, “los seres corporales tienen cada uno de ellos cuatro causas (*’illa*): causa eficiente (*’illa fā’iliyya*), causa final (*’illa tamāmiyya*), causa formal (*’illa ṣūriyya*), causa material (*’illa hayūlāniyya*).” *Ijwān al-Ṣafā’*, *op.*, *cit.*, vol. 3, pp. 358-359.

evaluar la información histórica. A diferencia de otros historiadores musulmanes, Ibn Jaldūn intentó indagar, de una manera sistemática, las causas del acontecer histórico.

En esa perspectiva, en el prefacio de su libro, escribió: “Luego de haber estudiado los escritos de otros historiadores y después de examinar las honduras del pasado y del presente, despertó en mí, del ensueño y la negligencia, el ojo inteligente y compuse una obra de historia, en la que recorrí el velo que cubría las condiciones que surgen en las diferentes generaciones (*aŷyā*). La he dividido en capítulos en los que se 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 (*maḡhab ‘aŷīb*), un sistema (*ṭarīq*) y un procedimiento (*uṣlūb*) innovadores.”²⁶⁶

A ese respecto aclaró: “He seguido el camino del resumen (*al-ijtiṣār*) y el comentario breve (*al-taljīṣ*). He preferido la búsqueda de lo fácil a lo difícil, procediendo de las causas generales (*al-asbāb ‘alā al ‘umūm*) a los hechos particulares (*al-ajbar ‘alā al-juṣūṣ*). Así, esta obra contiene una plena comprensión de la historia universal (*ajbār al-jalīqa*).”²⁶⁷

²⁶⁶ Ibn Jaldūn, *op., cit.*, pp. 5-6. Cf. *Ibn khaldūn, op., cit.*, vol. 1, pp. 10-11.

²⁶⁷ *Ibíd.*, pp. 6-7. Cf. *Ibíd.*, p. 12. Aristóteles señaló que el camino natural de conocimiento procede de lo general a lo particular; “Por lo tanto, es necesario proceder desde lo general hacia lo particular. Pues es más fácil conocer el todo, según la percepción. En efecto, lo general es una especie de todo, pues lo general abarca muchas cosas como sus partes.” Aristóteles, *Física*, p. 1 (lib. I, cap. 1).

Al final del Prefacio, Ibn Jaldūn planteó, de manera general, el objetivo fundamental de su obra: “explicar las condiciones de la civilización (*‘umrān*)²⁶⁸ y del desarrollo de la urbanización (*tamaddun*), así como exponer los atributos esenciales (*al-‘awārid al-dātiyya*)²⁶⁹ de la organización social humana (*al-īyīmā’ al-insānī*), a fin de hacer comprender las causa mediatas (*‘ilal*) y las causas inmediatas (*asbāb*)²⁷⁰ de las cosas, y de dar a conocer cómo los hombres que formaron dinastías entraron en el escenario histórico”.²⁷¹

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 (*al-ayyām wa-l-a’yā*) pasadas y futuras.²⁷²

Por la naturaleza del tema y el plan presentados por Ibn Jaldūn, su *Kitāb al-‘Ibar* “abarcó todo lo concerniente al origen de los pueblos y de las dinastías, a la contemporaneidad de las naciones antiguas, a las causas del cambio (*asbāb al-taṣarruf*) y de las variaciones (*ḥiwal*) en las épocas pasadas y en los grupos religiosos, así como a los fenómenos de desarrollo social (*wa mā ya’ridu fi-l-‘umrān*): el Estado (*dawla*), la religión (*milla*), la ciudad (*madīna*), la aldea, el poder (*‘izza*), la sumisión, el incremento de la población y su disminución, la ciencia y los oficios (*al-‘ilm wa-l-ṣinā’a*), el lucro (*kasb*) y la

²⁶⁸ *‘Umrān* es un sustantivo abstracto derivado del verbo tríltero ‘-m-r, cuyos significados principales son: a) vivir, habitar, morar; b) poblar; c) construir, cultivar. Muhsin Mahdi, *op.*, *cit.*, p. 184.

²⁶⁹ “Son atributos esenciales los que pertenecen a su sujeto como elementos contenidos en su naturaleza esencial”, Aristotle, *Posterior Analytics*, p. 47 (lib. I, cap. 4).

²⁷⁰ El término *‘illa* (αἰτία, en griego) 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. De manera que *sabab* es usado, en algunos casos, en un sentido menos preciso, refiriéndose a los motivos y causas aparentes, véase Muhsin Mahdi, *op.*, *cit.*, p. 63.

²⁷¹ Ibn Jaldūn, *op.*, *cit.*, p. 6. Cf. Ibn Khaldūn, *op.*, *cit.*, vol. 1, p. 11.

²⁷² *Ibíd.*, p. 6.

pérdida (*idā*), las condiciones generales de cambio (*aḥwālin mutaḡalibatin mušā'tin*), la vida nómada (*badū*) y la sedentaria (*ḥaḡdar*), los hechos acaecidos y los futuros (*wāqi' wa muntaḡar*).²⁷³

De este modo, concluyó Ibn Jaldūn, “he incluido en esta obra todos los aspectos, esclareciendo sus pruebas y sus causas (*barāhina-hu wa 'ilala-hu*)”.²⁷⁴ Por esto, *el Kitāb al-'Ibar* fue concebido por él como una obra a la vez histórica y filosófica.

5.2. La crítica a la historiografía musulmana

La Introducción al *Kitāb al-'Ibar* lleva el título siguiente, 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-maḡhab*), sus múltiples aspectos útiles (*ḡamm al-fawā'id*) y la nobleza de su objetivo (*šarīf al-gāya*).²⁷⁵

²⁷³ Ibn Jaldūn, *op., cit.*, p. 7. Cf. Ibn Khaldūn, vol. 1, p. 13

²⁷⁴ *Ibíd.*, p. 7. Cf. *Ibíd.*, vol., pp. 13-14.

²⁷⁵ Ibn Jaldūn, *op., cit.*, p. 9. Cf. Ibn Khaldūn, vol. 1, p. 15.

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, el análisis y la comparación.

“La historia --escribió Ibn Jaldūn-- requiere de numerosas fuentes y diversos tipos de conocimientos. Una buena mente especulativa (*huṣn naẓar*) y su aplicación sostenida conduce al historiador a la verdad y lo aleja de equívocos y errores (*al-mazillāt wa l-magālīṭ*). Porque si confía en la simple transmisión de los informes históricos, sin deliberar acerca de los principios derivados de la costumbre (*uṣūl al-‘āda*), de las reglas (*qawā‘id*) de la política, de la naturaleza de la civilización (*tabī‘a al-umrān*) y de las condiciones de la sociedad humana (*al-aḥwāl fi al-iytimā‘i al-insānī*), y si no compara, además, lo ausente (*al-gā‘ib*) con lo que tiene a la vista (*al-šahid*) y el presente (*al-ḥāḍir*) con el pasado (*al-dāhib*), quizá no podría evitar caer en el error y desviarse de la senda de la verdad (*ṣidq*). 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. 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’yār al-ḥikma*), ni con el conocimiento de la naturaleza de las cosas creadas (*al-kā’ināt*), ni con el discernimiento especulativo y la inteligencia profunda en los hechos

históricos. 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-galaṭ*).²⁷⁶

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 detectarlos y rectificarlos.

Para esa finalidad, Ibn Jaldūn 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.²⁷⁷

Nueve de los doce ejemplos que presenta Ibn Jaldūn 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 muestra cómo el error puede resultar de la ignorancia del aspecto *permanente* de la historia,²⁷⁸ es decir, la naturaleza universal del hombre y de la sociedad.

²⁷⁶ Ibn Jaldūn, *op. cit.*, pp. 9-10. Cf. Ibn Khaldūn, vol. 1, pp. 15-16.

²⁷⁷ Cf. Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p.149.

²⁷⁸ El carácter permanente de la historia fue expresado por Ibn Jaldūn con el símil siguiente: “El pasado se asemeja al futuro como el agua [se parece] al agua (*al-māḍī ašbahu bi l-āī min al mā’ bi l-mā’*)”. Ibn Jaldūn, *op. cit.*, p. 10. Cf. Aristóteles, *De la generación y corrupción*, lib. II, cap. 11: “Cada gota de agua es diferente; como género el agua es siempre la misma. Para un individuo o una cosa individual el acontecer natural es un proceso cíclico.” *Apud*, Ingemar Düring, *Aristóteles*, trad. Bernabé Navarro, México, UNAM, p. 591.

El primer ejemplo concierne al número de los israelitas que cruzaron el desierto con Moisés. Mas'ūdī y otros historiadores reportaron que la cifra de hombres aptos para las armas ascendía a más de seiscientos mil. De acuerdo con Ibn Jaldūn esa cifra era exagerada y presentó varios argumentos para apoyar su afirmación. El primero se basa en la economía de la guerra: tal ejército 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.²⁷⁹

Después de esta serie de argumentos, Ibn Jaldūn procedió a usar este ejemplo particular como una base para hacer una crítica la actitud generalizada de los historiadores que exageran el número de los ejércitos. La razón de tales exageraciones era, según Ibn Jaldūn, el desconocimiento de esos argumentos, 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 contemporáneos hablan de los ejércitos de los reinos de su época o recientes... exageran el número, van más allá de los límites de lo ordinario y son subyugados por las tentaciones de lo extraordinario. Lo que sucede es que hay un deseo común por el sensacionalismo, así como una facilidad para excederse con la lengua y una indiferencia hacia los revisores y los críticos. De manera que no

²⁷⁹Ibn Jaldūn, *op. cit.*, pp. 10-11. Cf. Muhsin Mahdi, *op. cit.*, vol. 1, pp. 16-18.

tiene cuidado de caer en el error, ni se busca el justo medio (*ṭawassuṭ*) y la imparcialidad (*‘adāla*) en el relato, ni se recurre a la investigación y al escrutinio (*baḥṭ wa taftīṣ*)”.²⁸⁰

Los ejemplos tres y cuatro tratan con las supuestas conquistas de los gobernantes yemenitas, los tabābi‘a, y la supuesta existencia de Iram, un pueblo que habría sido construido por los antiguos árabes de ‘Ād. Ibn Jaldūn 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.²⁸¹

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 Jaldūn 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 Jaldūn 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

²⁸⁰ Ibn Jaldūn, *op., cit.*, p. 11. Cf. Ibn Khaldūn, vol. 1, pp.19-20.

²⁸¹ *Ibíd.*, pp. 12-13, 14-15. Cf. *Ibíd.*, vol. 1, pp. 21-24, 24-28

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.²⁸²

Todo esto sirvió a Ibn Jaldūn 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.²⁸³

²⁸² Ibn Jaldūn, *op. cit.*, p. 28. Cf. Ibn Khaldūn, vol. 1, p. 55.

²⁸³ *Ibíd.*, p. 28. Cf. *Ibíd.*, vol. 1, p. 56.

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 Jaldūn 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 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 Jaldūn escribió: “Los trabajos historiográficos contienen otro tipo de error provocado por no tener en cuenta que las condiciones en los pueblos y en las generaciones se transforman (*tabaddul*) con el cambio 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, las condiciones del mundo y de las naciones (*aḥwāl al-‘ālam wa-l-umam*), sus costumbres y sus creencias, no persisten en la misma forma o de una manera constante (*mustaqirr*). Ellos difieren con el paso del tiempo y con las diferentes épocas, cambiando de un estado a otro. Esto sucede con los individuos, con los tiempos y con las ciudades, así como con las regiones, los periodos y los estados”.²⁸⁴

²⁸⁴ Ibn Jaldūn, *op., cit.*, p. 28. Cf. Ibn Khaldūn, vol. 1, p. 56-57.

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 (*mumātala*) en la historia. Ibn Jaldūn presentó esta idea metodológica de la manera siguiente: “El historiador debe tener una comprensión plena de las condiciones actuales, a efecto de hacer una comparación de las similitudes (*wifāq*) y las diferencias (*jilāf*) entre el presente y el pasado, de manera que pueda conocer mediante la investigación causal (*taʿlīl*) las semejanzas (*al-muttafiq*) en ciertos casos o las disimilitudes (*mujtalif*) en otros”.²⁸⁵

El método comparativo puede auxiliarse con el *razonamiento analógico* (*qiyās*) 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 Jaldūn advirtió:

“El razonamiento analógico (*qiyās*) y la semejanza (*muḥākā*) son bien conocidos a la naturaleza humana, pero no están a salvo del error. El olvido y la negligencia apartan al hombre de su propósito y lo desvían de su objetivo. Algunas veces, alguien que ha escuchado la narración de acontecimientos pasados no es consciente del cambio (*tagayir*) y la transformación (*inqilāb*) que ocurren en las condiciones y, de pronto, los

²⁸⁵ *Ibíd.*, p. 28. Cf. *Ibíd.*, vol. 1, p. 56. Ibn Jaldūn distinguió con precisión entre la comparación que recurre a la semejanza (*tašābuh*) y la comparación centrada en la diferencia (*tabāyun*). En los dos casos se trata de descubrir una relación o una armonía (*tanāsub*). Nassif Nassar, *op.*, *cit.*, p. 111.

adapta con lo que conoce del presente y establece una analogía con las cosas que ha observado. Las diferencias entre ellos serán muy grandes. Por lo que, caerá en el abismo del error”.²⁸⁶

5.3. Las fuentes de error en las obras historiográficas

En la primera parte del libro uno, Ibn Jaldūn aborda nuevamente la problemática histórica. Inicia 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.

En cambio, introduce un nuevo elemento, al señalar que: “La historia, en realidad, es un conocimiento (*jabar*) acerca de la sociedad humana (*al-iʿytmāʾ al-insānī*), esto es, la civilización del mundo (*ʿumrān al-ʿālam*), y de las condiciones que se manifiestan por naturaleza en esa civilización”.²⁸⁷

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 es necesario señalar las causas que la provocan. En este sentido, expuso, de manera concisa, siete fuentes de errores en los escritos históricos.

²⁸⁶ Ibn Jaldūn, *op. cit.*, p. 29. Cf. Ibn Khaldūn, vol. 1, p. 58.

²⁸⁷ *Ibíd.*, p. 35. Cf. *Ibíd.*, vol. 1, p. 71.

La primera consiste en los “*partidismos (tašayyu‘āt) de los hombres hacia ciertas opiniones o doctrinas*. Cuando el alma está en un estado de equidad (*i’tidāl*, 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 (*intiqād*) y la investigación (*tamhīṣ*), e inclinándolo a la recepción y la transmisión de falsedades”.²⁸⁸

La otra fuente de error en la información histórica es *el exceso de confianza en una fuente transmisora (tiqqa bi l-nāqilīn)*. Para la investigación de ésta debe recurrirse al método empleado en la ciencia de las tradiciones (*‘ilm al-ḥadīth*), cuya finalidad es aceptar (*ta’dīl*) o impugnar (*ta’yīrīh*) la cadena de transmisión de los dichos proféticos.²⁸⁹

Un tercer elemento es “*la incapacidad de comprender las intenciones (maqāsid)*. Muchos narradores caen en la falsedad debido a que no llegan a 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- ṣidq)*, lo cual es frecuente y resulta principalmente de confiar en los narradores”.

²⁸⁸ Ibn Jaldūn, *op. cit.*, p. 35. Cf. Ibn Khaldūn, vol. 1, p. 71.

²⁸⁹ *Ibíd.*, p. 35. Cf. *Ibíd.*, vol. 1, p. 71-72.

Un quinto elemento es “*la ignorancia (yahl) de cómo las condiciones concuerdan (taṭbīq) 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, alabándolas, 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”.²⁹⁰

La séptima causa, “*la más importante de todas, es la ignorancia (yahl) de la naturaleza de las diversas condiciones o modos de la civilización (aḥwāl fī l-‘umrān)*”. Esta fuente de error es considerada por Ibn Jaldūn 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’: “cada acontecimiento, en esencia o en acto, debe tener su propia naturaleza esencial y la manifestación de sus modos o condiciones. Si el [historiador] conoce la naturaleza de los acontecimientos y las condiciones de la

²⁹⁰ Ibn Jaldūn, *op. cit.*, p. 35. Cf. Ibn Khaldūn, vol. 1, p. 72. Véase, ‘Abduh al-Šimālī, *Dirāsāt fī ta’rīj al-falsafat al-‘arabiyyat al-islāmiyya (Estudios sobre la historia de la filosofía árabe e islámica)*, Beirut, Dār Šādir, 1965, p. 709.

existencia y lo que ellos implican, esto le ayudará a distinguir lo verdadero (*al-ṣidq*) de lo falso (*al-kaḍib*), al examinar (*tamḥiṣ*) la información histórica”.²⁹¹

El conocimiento de la naturaleza esencial de las cosas y de sus condiciones de existencia, permite establecer un criterio que hace posible verificar los acontecimientos históricos:

“La norma (*qanūn*) para distinguir en los informes históricos (*al-ajbar*) la verdad (*al-ḥaqq*) de lo falso (*al-baṭil*), sobre la base de la posibilidad (*imkān*) o la imposibilidad (*istiḥāla*), es estudiar la sociedad humana, es decir, la civilización. Debemos distinguir entre: [a] los atributos que pertenecen a su esencia (*al-aḥwāl li-dātihi*) y que están implícitos en su naturaleza; [b] lo que es accidental (*‘āriḍ*) 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 demostrativo (*burhānī*) que no admite la duda (*šakka*)... Tendremos, por tanto, un criterio correcto (*m’iyār ṣaḥīḥ*), por medio del cual los historiadores podrán encontrar el camino de la verdad...”²⁹²

Lo posible, que está en la base de ese criterio correcto, no es lo posible en sí abstracto: “Por este término --escribe Ibn Jaldūn-- no entendemos la posibilidad intelectual absoluta (*al-imkān al-‘aqlī al-muṭlaq*), cuyo dominio es inmenso y no señala límite alguno a las

²⁹¹ Ibn Jaldūn, op., cit., p. 35-36. Cf. Ibn Khaldūn, op., cit., vol. 1, pp. 72-73.

²⁹² *Ibid.*, pp. 37-39. Cf. *Ibid.*, vol. 1, pp. 77.

contingencias de los acontecimientos. Nos referimos a lo posible en relación con la materia (*mādda*) de una cosa determinada”.²⁹³

Por otra parte, los atributos esenciales o modos de la civilización corresponden a los tipos aristotélicos del movimiento: o bien según la cualidad (ἡ κατὰ ποιὸν), o según la cantidad (ἡ κατὰ ποσὸν), esto es, el crecimiento y la disminución, o ya sea según el lugar (ἡ κατὰ τοπὸν).²⁹⁴

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 ciudadina; y los cambios de lugar se manifiestan en el desplazamiento de población de los desiertos a las ciudades.

La última fuente de error permite a Ibn Jaldūn 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 Jaldūn formuló.²⁹⁵

²⁹³Ibn Jaldūn, *op., cit.*, p. 182. Cf. Ibn Khaldūn, *op., cit.*, vol. 2, pp. 371-372.

²⁹⁴Aristóteles, *Física*, pp. 24, 47-48 (lib. II, cap. 1 y lib. III, cap. 1).

²⁹⁵Muhsin Mahdi, *op., cit.*, pp. 154-155.

5.4. La comprensión del acontecer histórico y la concepción de una filosofía de la historia.

Ibn Jaldūn consideró que los fenómenos naturales poseen leyes generales que los regulan y que los actos humanos así como las condiciones de la civilización poseen causas que explican sus acontecimientos.

Ciertamente, Ibn Jaldūn tuvo la convicción de que en la naturaleza hay un orden y que el hombre, en tanto que poseedor de pensamiento, puede dirigirse hacia este orden, a fin de develar sus causas y sus leyes.²⁹⁶

A este respecto escribió:

“Debes saber que, pueda Dios guiarnos, observamos que este mundo con todos sus seres creados (*majlūqāt*) posee una constitución ordenada y perfecta (*hay'atin min al-tartīb wa-l-iḥkām*), una conexión de causas y efectos (*rabt al-asbāb bi-l-musabbabāt*), así como una relación de continuidad entre las cosas existentes (*ittiṣāl al-akwān bi-l-akwān*)

²⁹⁶Las ideas acerca del orden en la naturaleza y de la relación entre orden y razón fueron desarrolladas por Aristóteles: “Pero, ciertamente, nada de lo que es por naturaleza y de lo que es según la naturaleza carece de orden. Pues la naturaleza es la causa del orden para todo... En efecto, toda razón es un orden.” Aristóteles, *Física*, p. 195 (Lib. VIII, cap.,1). Averroes desarrolló esas ideas aristotélicas relacionándolas con la percepción del orden por parte del intelecto humano: “Así, necesariamente, [los filósofos] dedujeron que las cosas inteligidas por esos intelectos [los intelectos puros, *‘uqūl maḥḍa*] son las formas de los seres existentes y del orden que existe en el universo (*ṣuwwar al-mawḥūdāt wa niẓām allāḍī fī al-‘ālam*). De la misma manera, el intelecto humano no es más que la percepción de los seres existentes y de su orden (*al-‘aql al-insānī innamā huwa mā yadrakuhu min ṣuwwar al-mawḥūdāt wa niẓāmihī*)”. Ibn Rušd, *Tahāfut al-tahāfut*, edición texto árabe de S. Dunya. El Cairo, Dār al-Ma‘ārif, 1964, vol. 1, pp. 352-353.

y la transformación (*istiḥāla*) de algunos seres (*al-mawḡūdāt*) en otros. En todo ello sus maravillas no tienen límite y sus objetivos son interminables”.²⁹⁷

Mediante la facultad pensante, el hombre no sólo tiene la posibilidad de conocer ese orden, sino que el grado de su humanidad está determinado por el grado con el cual le es posible establecer una cadena causal ordenada.

De esta manera, explicó Ibn Jaldūn: “la acción del hombre se concreta en el mundo exterior sólo a través de la reflexión en el orden de las cosas (*muratabāt*), porque las cosas dependen unas de otras. Después [de reflexionar, el hombre] empieza su acción.

Su pensamiento empieza con lo que es lo último de la cadena causal, cuyo fin es la acción. Su acción empieza con lo que es lo primero de la cadena causal, cuyo fin es el pensamiento.²⁹⁸ A causa del descubrimiento de esta sucesión ordenada (*al-tartīb*) se llega a comprender el orden sistemático (*al-intizām*) en las acciones humanas (*al-af‘āl al-bašariyya*)”.²⁹⁹

²⁹⁷ Ibn Jaldūn, op., cit., p. 95. Aristóteles definió la idea de la continuidad en la naturaleza: “La continuidad es una especie de adherencia o contacto. Llamo continuo al hecho de que los límites en dos seres se tocan y se continúan el uno al otro, se confunden entre sí.” Aristotle, *The Metaphysics*, p. 121. (lib XI, cap. 12). Cf. Arthur O. Lovejoy, *La gran cadena del ser*, trad. A. Desmots. Barcelona, Icaria, 1983, pp. 69-70.

²⁹⁸ Esta idea secuencial entre acción y pensamiento Ibn Jaldūn la resumió en el dicho siguiente: “El principio de la acción es el final del pensamiento y el principio del pensamiento es el final de la acción”. Esta idea se remonta a Aristóteles, quien en su *Ética a Eudemo* la formuló de esta manera: “Así, el fin es el punto de partida del proceso de pensamiento, mientras que la conclusión del proceso de pensamiento es el punto de partida de la acción”, Aristotle, *The Eudemian Ethics*, trad. H. Rackam, Cambridge, Harvard University Press, 1935, pp. 302-303 (lib. II, cap. 11). Asimismo, en el tratado *Del alma*, Aristóteles indicó: “El punto terminal del intelecto práctico es el principio de la acción”, Aristotle, *On the Soul*, p. 187 (lib III, cap. 10). Cf. Ibn Khaldūn, op., cit., vol. 3, p. 415.

²⁹⁹ Cf. *Ibid*, op., cit., vol. 2, p. 415.

A diferencia del resto de los animales, los seres humanos tienen la posibilidad de actuar de manera ordenada. Entre los seres humanos, señaló Ibn Jaldūn, “esto [la cooperación y la asociación humanas] no sucede de manera fortuita, como entre los animales errantes, pues Dios le otorgó a los hombres la capacidad de ordenar y organizar las acciones mediante el pensamiento (*al-fikr*)... Les dio la facultad de ordenar sus actos, con lo que les fue posible disponerlos bajo los aspectos de la política y las normas filosóficas.

De este modo, los hombres se dirigen de los actos maliciosos a los actos benéficos y prefieren la virtud a la maldad, después de distinguir los actos maliciosos y la corrupción del acto surgido de la experiencia correcta (*taʿyriba ṣaḥīḥa*) y las costumbres reconocidas. Así, se diferencian de las bestias errantes. El resultado de la facultad pensante (*naṭīya al-fikr*) se manifiesta en la disposición ordenada de los actos y en el alejamiento de los actos maliciosos.”³⁰⁰

En este sentido, Ibn Jaldūn destacó que “los actos de los seres vivientes diferentes de los hombres no tienen ese orden sistemático (*intizām*), porque carecen de la reflexión con la que el agente descubre el orden (*tartīb*) de los actos. En efecto, los animales sólo perciben mediante los sentidos (*al-ḥawāṣṣ*) y sus percepciones dispersas carecen del nexo vinculante, que sólo se obtiene con el pensamiento (*al-fikr*)”.³⁰¹

³⁰⁰ Cf. *Ibid.*, vol. 2, pp. 417-418.

³⁰¹ Cf. Ibn Khaldūn, vol. 2, p. 476.

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 Jaldūn, 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.

Vico formuló ese principio en los términos siguientes: “Este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo que se puede y se debe descubrir sus principios en las modificaciones de nuestra propia mente humana. Debe causar asombro, a todo el que reflexione sobre esto, como todos los filósofos se esforzaron verdaderamente en alcanzar la ciencia de este mundo natural, del cual sólo Dios puede tener la ciencia porque lo hizo; y que descuidaron pensar sobre el mundo de las naciones, o sea, el mundo civil, del cual, por haber sido hecho por los hombres, los hombres podían tener ciencia.”³⁰²

Así, 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.

Por otra parte, en el tratado hipocrático *De la dieta* se lee: “Los hombres no saben que pueden observar lo invisible por medio de lo visible, pues al usar técnicas semejantes a

³⁰²Giambattista Vico, *Principi di Scienza Nuova*. Terza edizione, Milán, Editore Fortunato Perelli, 1862, p. 100. Véase versión española, *Ciencia nueva*, trad. M. Fuentes Benot, Buenos Aires, Aguilar, 1964, vol. 1, p. 178. Cf. León Pompa, “La naturaleza humana y el concepto de una ciencia humana” en Giorgio Tagliacozzo (comp.), *Vico y el pensamiento contemporáneo*, trad. M. Aurora Díez-Canedo, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 52 n14.

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”.³⁰³

Por su parte, Filón escribió: “Sin duda, las realidades engendradas (γεννηθέντων) las conoce quien les da la vida; las realidades producidas (δημιουργηθέντων) las conoce quien las produce mediante su arte; y en fin quien quiera que establezca un orden tiene también conocimiento de ese orden”.³⁰⁴

Ibn Jaldūn planteó ese principio en estos términos: “la creación de Dios es superior a la del hombre (*wa jalq Allāh akbar min jalq al-nās*) y éste no puede conocerla, pues su extensión es desconocida y la existencia es más amplia que el dominio del hombre”. Sin embargo, esta limitación, o mejor dicho delimitación cognocitiva --advirtió Ibn Jaldūn-- “no debe llevar a un desprecio de la razón ni de sus percepciones, pues la razón es una balanza correcta en cuyos juicios hay certeza y en la que no cabe la falsedad.”³⁰⁵

De esta manera, en el marco de la dimensión humana, en el dominio de la razón, el hombre es capaz de conocer su mundo, el mundo de la civilización (*‘umrān*), porque él es su creador. Además, a causa de esa capacidad creadora y organizadora, el hombre adquiere la supremacía sobre todas las criaturas.

³⁰³Hippocrates, *Regimen*, trad. W. H. Jones, Cambridge, Harvard University Press, 1959, vol. 4, pp. 248-249 (lib.1, cap. XI); Cf. Rodolfo Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. p. 129.

³⁰⁴Philonis, “Quod Deus sit immutabilis” en *Opera omnia*, ed. C. E. Richter, Leipzig, E. B. Schwickerti, 1828, vol. 2, p.72; Rodolfo Mondolfo, *op., cit.*, p. 130.

³⁰⁵Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, p. 460. Cf. Ibn Khaldūn, *op., cit.*, vol. 3, pp. 37-38.

A este respecto Ibn Jaldūn escribió: “El mundo de los seres creados (*‘ālam al-kā’ināt*) contiene también los actos (*al-af‘āl*) creados por los seres vivos (*al-ḥayawānāt*), que se realizan a través de sus intenciones (*maqṣūd*), y que están relacionados con el poder (*al-qudra*) que Dios les otorgó. Algunos de ellos son ordenados y organizados, como los actos humanos (*al-af‘āl al-bašariyya*), otros no son ordenados ni organizados, como los de los seres vivos no humanos.”³⁰⁶

En ese mundo de los seres creados, --comentó Ibn Jaldūn—“lo importante son las cosas que poseen orden, las que no lo tienen son secundarias. En estas se incluyen las acciones de los animales, por lo que son utilizadas por los hombres. Los actos humanos dominan el mundo de los hechos (*‘ālam al-ḥawādīṭ*) y lo que hay en ellos. Todo está al servicio y al provecho del hombre.”³⁰⁷

En ese sentido, Ibn Jaldūn argumentó: “El pensamiento (*al-fikr*) percibe el orden (*tartīb*) entre las cosas que se suceden (*al-ḥawādīṭ*), ya sea por naturaleza (*ṭab‘*) o por convención (*waḍ‘*). Cuando se intenta crear alguna cosa es necesario comprender su causa inmediata (*sabab*), su causa mediata (*‘illa*) o su condición (*šarṭ*), debido al orden que existe entre los acontecimientos. Estos son en general los principios (*mabādi‘*) de esa cosa.”³⁰⁸

³⁰⁶ Cf. Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, vol. 2, p. 414.

³⁰⁷ *Ibid.*, vol. 2, p. 416.

³⁰⁸ *Ibid.*, vol. 2, p. 414. Averroes expuso en su *Tafāfut al-tahāfut* el tema de la identidad entre el intelecto humano y la percepción de las formas y el orden de las cosas existentes, tema que Aristóteles había ya tratado, como se ha referido anteriormente: “Cuando ellos [los filósofos] compararon las inteligencias separadas con el intelecto humano, vieron que esas inteligencias eran más nobles que el intelecto humano, aunque tienen en común con el intelecto humano que sus inteligibles son las formas de los seres existentes, y que la forma de cada una de esas inteligencias no es más que la percepción de las formas y el orden de los seres existentes. De la misma manera, el intelecto humano no es más que la percepción

Por lo que, --concluyó Ibn Jaldūn-- “la acción del hombre se concreta en el mundo exterior sólo a través de la reflexión en el orden de las cosas (*murattabāt*), porque las cosas dependen unas de otras. De manera que, “a causa del descubrimiento de esta sucesión ordenada (*al-tartīb*) se llega a comprender el orden sistemático (*al-intizām*) en las acciones humanas (*al-af‘āl al-bašariyya*).”³⁰⁹

Un elemento clave en la fundamentación epistemológica de la filosofía de la historia de Ibn Jaldūn es la incorporación de la teoría del acto humano basado en la elección deliberada (*proairesis*) formulada por Aristóteles,³¹⁰ que fue comentada por los filósofos musulmanes, de manera especial por Ibn Bāyḡa (*Avempace*).³¹¹

Ibn Jaldūn expuso esa teoría al considerar el problema de la causalidad, en los términos siguientes:

de las formas y el orden de los seres existentes. Ibn Rušd, *Tahāfut al-tahāfut*, p. 353. Cf. Averroes, *Tahafut al-tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, trad Simon Van der Bergh, Cambridge, University Press, 1987, vol. 1.

³⁰⁹Ibn Khaldūn, *op., cit.*, vol. 2, p. 415-416. Retomando la definición aristotélica del alma humana, Avicena especificó que ésta es “la primera entelequia de un cuerpo natural que posee órganos en tanto que lleva a cabo actos de elección racional y de deducción por medio de la opinión, y en tanto que percibe cuestiones universales”. Ibn Sinā, *Psychologie d’après Aš-Šifā’*, edición texto árabe Ján Bakoš, Praga, Éditions de l’Académie Tchecoslovaque des Sciences, 1956, vol. 1, p. 40. Asimismo, Algazel en su *Tahāfut al-falāsifa*, al referirse a las dos facultades del alma racional humana, señaló que “la facultad práctica es el principio motor del cuerpo humano, que lo dirige hacia las operaciones del ámbito humano, cuyo orden es deducido por la deliberación, que es particular al hombre”. Algazel, *Tahāfut al-falāsifat (L’Incoherence des philosophes)*, edición texto árabe Maurice Bouyges, Beirut, Imprimerie Catholique, 1928, p. 302. Cf. Al-Ghazali, *Tahāfut al-falāsifa (Incoherence of the Philosophers)*, trad. S. A. Kamali, Lahore, The Pakistan Philosophical Congress, 1958, pp. 199-200. La traducción al español, que don Miguel Asín Palacios hizo de este pasaje, modifica un tanto el sentido del texto árabe, véase su obra *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid, Imprenta de Estanislao Maestre, 1941, vol. 4, p. 348.

³¹⁰Esa teoría fue resumida así por Aristóteles: “La apetencia se da en los animales, igual que en el hombre, mientras que la determinación o la elección tan solo tiene cabida en el hombre. Porque toda determinación se basa en un principio racional. Y este principio solo lo posee el hombre”. Aristotle, *Magna Moralia*, trad. G. Cyril Armstrong, Cambridge, Harvard University Press, 1936, p. 501 (lib., I, cap., 17).

³¹¹La figura de Ibn Bāyḡa es de gran relevancia, entre otros aspectos, por “ser el que, comentando algunas obras de Aristóteles, es el primero que las da a conocer en el Occidente tanto musulmán como cristiano”, además, “porque, en su labor de comentarista del Estagirita, es el precedente inmediato de Averroes...”. Joaquín Lomba, *Avempace*. Madrid, Ediciones del Orto, 1995, p. 16.

“La razón se extravía al intentar percibir [las causas] y enumerarlas, pues sólo un conocimiento comprensivo puede abarcarlas. Lo mismo sucede con los actos humanos y animales, cuyas causas, sobre todo, pertenecen evidentemente a las intenciones (*al-quṣūd*) y a las voliciones (*al-irādāt*), pues ningún acto se concreta, excepto a través de la voluntad y la intención. Las intenciones y las voliciones son asuntos que pertenecen al alma. En general, surgen de conceptos previos de manera sucesiva y estos conceptos son la causa de la intención del acto. Las causas de esos conceptos son también otros conceptos. Ahora bien, la causa de todos los conceptos que tienen lugar en el alma es desconocida, pues nadie puede conocer los principios ni el orden de los asuntos que pertenecen al alma, pues son cosas que Dios pone de manera consecutiva en el pensamiento (*al-fikr*). El hombre es incapaz de conocer los principios y los fines [de esos asuntos], sólo puede tener un conocimiento de las causas que son naturales y manifiestas, cuya percepción se presenta de manera ordenada y sistemática (*nizām wa tartīb*), debido a que la naturaleza está circundada por el alma y en un nivel más bajo que ella. El ámbito de los conceptos es más amplio que el del alma, porque ellos pertenecen al intelecto, que está en un nivel más alto que el del alma, por lo cual ésta no puede percibir la mayor parte de esos conceptos, mucho menos la totalidad.”³¹²

Al preguntarse acerca del origen remoto del pensar y de la deliberación, así como del origen de las mociones en el alma humana, Aristóteles argumentó que “el pensamiento no es el punto de partida del pensar ni la deliberación del deliberar”. En respuesta a la pregunta de cuál es el punto de origen de las mociones del alma manifestó que: “igual

³¹²Ibn Jaldūn, *op., cit.*, p. 458. Cf. Ibn Khaldūn, *op., cit.*, vol. 3, p. 35 .

que en el Universo, también aquí todo es movido por Dios, ya que, de alguna manera, lo divino es en nosotros la causa de nuestras mociones. Y el punto de que parte la razón no es la razón, sino algo superior a la razón.”³¹³

Respecto a la capacidad creadora del hombre, ya sea ésta como acción (πρᾶξις) o como producción (ποίησις), Aristóteles indicó que: “El hombre, en efecto, tiene el poder de producir o crear. Y entre otras cosas él produce, a partir de ciertas causas o principios originarios, sus hechos y acciones. ¿Por qué tiene ese poder? La acción es algo que no se puede atribuir a ninguna sustancia inanimada, ni siquiera a ninguna sustancia animada, excepción hecha del hombre. Es, por consiguiente, evidente que el hombre es el verdadero procreador o productor de las acciones.”³¹⁴

Asimismo, Aristóteles indicó que: “El principio de la acción – la causa eficiente, de que procede el movimiento, no de la final – es la elección (προαίρεσις); y el de la elección, es el apetito [o tendencia] (ὄρεξις) y el raciocinio (λόγος) en vista de un fin. Por esto es por lo que no puede haber elección sin entendimiento (νοῦ) y pensamiento (διάνοια), como tampoco sin hábito moral.”³¹⁵

En consecuencia, agregó Aristóteles, “puesto que la virtud moral es un hábito electivo, y la elección un apetito deliberado (ὄρεξις βουλευτική), es necesario en consecuencia que la razón sea verdadera y la tendencia recta”.

³¹³Aristotle, *The Eudemian Ethics*, pp. 466-467 (lib. VIII, cap. 2).

³¹⁴Aristotle, *Magna Moralia*, p. 489 (lib. I, cap. 11).

³¹⁵Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, pp. 328-331 (lib., VI, cap. 2).

En ese sentido, concluyó Aristóteles, “es evidente que todas las acciones de las que un hombre es el primer principio y el que las rige pueden suceder o no suceder y que depende de él mismo el que ellas ocurran o no, puesto que él controla su existencia o no existencia. Y de aquellas cosas, cuyo hacerse o no hacerse depende de él, es él mismo la causa, y aquello de que él es la causa depende de él mismo”. Por ello, “estamos de acuerdo en que cada hombre es la causa de todos aquellos actos que son voluntarios y de libre elección para él individualmente...”³¹⁶

El filósofo andalusí Ibn Bāyḡa (Avempace), cuyas obras fueron conocidas por Ibn Jaldūn, comentó ampliamente la teoría aristotélica del acto humano en su obra *El régimen del solitario*, la cual resumió en estos términos:

“Todos los actos (*al-af'āl*) que pertenecen al hombre por naturaleza y que le son característicos son los [realizados] por medio de elección (*ijtiyār*). Estos no se encuentran en las demás especies de cuerpos. Así que los actos propiamente humanos (*al-af'āl al-insāniyya al-jāṣṣa*) son los realizados por medio de la elección. Todo lo que el hombre hace por elección es un acto humano (*fi'l insānī*). Todo acto humano es un acto realizado por medio de elección. Entiendo por elección la voluntad (*al-irāda*) surgida de la deliberación (*ru'ya*).”³¹⁷

³¹⁶Ibíd., p. 331 (lib. II, cap. 6).

³¹⁷Avempace, *El régimen del solitario*, edición texto árabe y trad. Miguel Asín Palacios, Madrid, E. Maestre, 1945, p.14 del texto árabe. Cf., la nueva traducción al español, Avempace (Ibn Bāyḡa), *El régimen del solitario*. Intr., trad., y notas Joaquín Lomba. Madrid, Editorial Trotta, 1997, p. 106. La idea de que los actos humanos proceden de la deliberación o reflexión la resumió Ibn Bāyḡa en su famosa *Carta del adiós*: “Así, pues, el motor que hay en el hombre y que le hace realizar los actos humanos, únicamente se da en la reflexión...”. Véase Ibn Bāyḡa (Avempace). *Carta del adiós y otros tratados filosóficos*, trad., Joaquín Lomba. Madrid, Editorial Trotta, 2006, p, 33.

Asimismo, Ibn Bāyḍā señaló la relación entre el orden de los actos humanos y la razón: “Puesto que los actos humanos son [actos] de elección, entonces en cada uno de los actos de esas facultades [humanas] es posible que entre la razón (*al-nāṭiqa*), pues en los actos del hombre, el orden y la armonía sólo proceden de la razón y son producto de ésta a causa del fin, que en general se le llama resultado [o consecuencia].”³¹⁸

En resumen, para Ibn Jaldūn, la comprensión del acontecer histórico tiene como fundamento una epistemología y una teoría del acto humano, basados en la tradición aristotélica, que entre otros aspectos resalta la posición privilegiada del hombre en relación con el resto de los seres creados, especialmente con el mundo animal.

Entre los aspectos que hacen del hombre un ser capaz de reflexionar en torno al acontecer histórico destacan ciertas actividades que le son propias y que son el resultado del ejercicio de la razón, a saber:

- La capacidad de deliberar acerca de las diversas cosas que el mismo hombre hace y produce, cuya existencia dependen de su voluntad.
- El poder de discernir las conexiones causales entre las cosas naturales y convencionales.
- La facultad de producir de manera deliberada cosas de acuerdo con un curso de acción regulado racionalmente.

³¹⁸Avempace, op., cit., p. 34 del texto árabe.

- La capacidad de aprehender de la experiencia, acumulando los resultados de ésta y, de manera deliberada, elegir y transmitir reglas de conducta.
- La capacidad de discriminar entre lo bueno y lo malo en los diferentes tipos de conducta.³¹⁹

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 la civilización, porque él es su creador, sólo él y el Creador de todo, conocen sus causas, sus principios y sus condiciones. Por ello, puede analizar y sintetizar (separar y reunir de manera crítica) la serie de sucesos que conforman el complejo acontecer histórico.

Con estos supuestos, Ibn Jaldūn fundamentó una filosofía de la historia, al resaltar el carácter racional humano de la historia, sin hacer intervenir en ella ningún plan o designio divino. La teoría jalduniana, pues, se aleja de concepciones posteriores surgidas en Europa, especialmente de las de Vico y de Hegel, en las que la providencia divina juega un papel central en el desarrollo de la historia.

³¹⁹Muhsin Mahdi, *op. cit.*, pp. 175-176.

Capítulo 6

La “ciencia nueva”: la ciencia de la sociedad humana

En la Muqaddima se encuentran delineadas tres fases o momentos decisivos por los que Ibn Jaldūn transitó: 1) La crítica a la historiografía islámica tradicional; 2) Un razonamiento en torno al acontecer histórico, esto es, una filosofía de la historia; 3) La formulación de una ciencia de la sociedad, del estado y de la civilización.

Las dos primeras fases han sido estudiadas en los capítulos anteriores, nos resta ahora abordar ese tercer momento que representa la culminación de la obra jalduniana. A continuación se examina la relación y la articulación de estos tres momentos, destacando el vínculo entre el segundo y el tercero.

6.1. El fundamento aristotélico de la “ciencia nueva”

La necesidad de comprender el acontecer histórico condujo a Ibn Jaldūn a la formulación de una nueva ciencia que, basada en el estudio de la sociedad humana, pudiera servir, entre otros objetivos, para establecer un criterio firme para discernir lo verdadero de lo falso en los relatos históricos.

A este respecto señaló Ibn Jaldūn: “La norma (*qānūn*) para distinguir en los informes históricos (*al-ajbār*) la verdad (*al-ḥaqq*) de lo falso (*al-bāṭil*), sobre la base de la

posibilidad (*imkān*) o la imposibilidad (*istiḥāla*),³²⁰ es estudiar la sociedad humana (*al-īytmā' al-bašarī*), es decir, la civilización (*al-'umrān*). Debemos distinguir entre: [a] los atributos que pertenecen a su esencia (*al-aḥwāl li-dātihī*) y que están implícitos en su naturaleza; [b] lo que es accidente (*'āriḍ*) y prescindible,³²¹ [c] lo que no es posible que suceda. Al proceder así, tendremos una norma para distinguir lo verdadero de lo falso y lo verídico de la mentira en los informes históricos, mediante un método lógico demostrativo (*burhānī*) que no admite la duda (*šakka*). Por lo que, cuando escuchemos acerca de las condiciones que ocurren en la civilización sabremos juzgar lo que es aceptable y lo que es espurio. Tendremos, por tanto, un criterio correcto (*mi'yār saḥīḥ*),

³²⁰Al establecer lo posible y lo imposible como fundamento de la norma, Ibn Jaldūn adaptó a la investigación histórica la teoría de las proposiciones o modalidades de la lógica aristotélica basadas en lo posible (δύνατον), lo imposible (ἀδύνατον), lo necesario (ἀνάγκη) y lo contingente (ἐνδεχόμενον), véase Aristotle, "On Interpretation" en *The Organon*, trad. H. P. Cooke y H. Tredennick. Cambridge, Harvard University Press, 1938, p. 157 (cap. 12). Aristóteles especificó tres sentidos de lo *posible*: "En efecto, lo posible significa, en un primer sentido, lo que no es necesariamente falso (τὸ μὴ ἐξ ἀνάγκης ψεῦδος)... en otro sentido, significa lo que es verdadero (ἀληθές), y aun en otro, lo que puede ser verdadero (τὸ ἐνδεχόμενον ἀληθές)." Aristotle, *The Metaphysics*, p. 255 (libro V, cap. 12). Alfarabi se refiere a esas cuatro modalidades con los siguientes términos: *mumkin* (posible), *darūrī* (necesario), *muḥtamal* (contingente) y *mumtani'* (imposible), Abū Naṣr al-Fārābī, *Kitāb fī l-manṭiq. Al-'Ibāra*, ed. Muḥammad Salīm Sālim, El Cairo, Dār al-Kutub, 1976, p. 42 (traducción inglesa, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, edición, F. W. Zimmermann. Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 240). Avicena, por su parte, reduce las modalidades a tres: la necesaria (*wāyib*), la imposible (*mumtani'*) y la posible (*mumkin*). Sin embargo, indica que "el término *posible* se aplica en dos sentidos. Primero, a todo lo que no es imposible. Segundo, a lo que puede ser y no ser." Por lo que, para Avicena, el término "posible" incluye tanto lo posible como lo contingente. Ibn Sina, *Kitāb al-naḥya*, ed. Majid Fakhry. Beirut, Dār al-Afāq al-Īadīda, s. a., p. 55; Avicenne, *Le Livre de Science*, trad. M. Achena y Henri Massé. París, Les Belles Lettres, 1955, pp. 40-41. Ibn Jaldūn, por su parte, aclaró el sentido en el que empleaba el término "posibilidad" (*imkān*), al aplicarlo a la investigación histórica: "Por tanto, el hombre debe buscar sus fuentes confiando en sí mismo. Con su mente clara y con su recta disposición interna debe distinguir entre la naturaleza de los posible (*mumkin*) y lo imposible (*mumtani'*). Debe aceptar todo lo que esté en el dominio de lo posible y rechazar todo lo que esté fuera de éste. No nos referimos a la posibilidad intelectual absoluta (*al-imkān al-aqlī-al-muṭlaq*), pues su esfera es de las cosas más amplias y no establece un límite entre las cosas reales (*al-wāqī'āt*). Nos referimos a la posibilidad en relación con la materia inherente a una cosa determinada. Cuando estudiamos el origen de una cosa, su género, su diferencia, su dimensión y su fuerza, podemos hacer juicios acerca de sus condiciones y juzgar sobre la imposibilidad (*al-imtinā'*) de todo lo que esta fuera del dominio de lo posible." Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, p. 182. Cf. Ibn Khaldūn, *The Muqaddima*, v. 3., p. 371-372.

³²¹Se refiere a la diferencia entre atributo esencial y accidente: "En cada género, los atributos que pertenecen esencialmente (καθ' αὐτὰ ὑπάρχει) a sus sujetos respectivos, en tanto que tales, son necesarios... Los accidentes (συμβεβηκότα), en efecto, no son necesarios." Aristotle, *Posterior Analytics*, pp. 53, 55 (lib. 1, cap. 6).

por medio del cual los historiadores (*al-mu'arrijūn*) podrán encontrar el camino de la verdad en los informes que les son transmitidos.”³²²

La finalidad de la ciencia nueva --cuyo objeto es la investigación de la naturaleza y las condiciones de la sociedad humana-- es revelar el aspecto interior de los acontecimientos exteriores de la historia. Así, 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.

Comprender el significado del acontecer histórico requiere investigar sus causas y su naturaleza. La expresión *'ibar*, en este sentido, indica la observación de la unicidad de la estructura que subyace en la multiplicidad de los sucesos.³²³

La comprensión del proceso histórico pasa de los datos externos a la explicación y la demostración de sus causas y de su naturaleza. En este aspecto, la ciencia nueva y la historia están relacionadas en tres sentidos.

1. En el marco del proceso cognoscitivo, 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 sus causas. De esta manera, la historia y la nueva ciencia están entrelazadas.

³²² Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, pp. 37-38.

³²³ Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p. 68.

3. En el orden ontológico, 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.³²⁴

La originalidad e independencia de la nueva ciencia llevó a Ibn Jaldūn a distinguirla de otras ciencias racionales y filosóficas cercanas a ella. “Debe saberse --escribió Ibn Jaldūn-- que la discusión de este tópico constituye una nueva disciplina (*mustahdaṭ al-ṣan‘a*).

Esa ciencia, en cuanto a su objetivo --continuó-- “no tiene nada en común con la retórica (*jaṭāba*), que busca, con la ayuda de las palabras convencer al público para que acepte o rechace un punto de vista determinado”.

“No se trata tampoco --aclaró-- de la ciencia de la política (*‘ilm al-siyāsat al-madaniyya*): 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 mustanbaṭ al-našā*)”.³²⁵

³²⁴ *Ibíd.*, p. 171.

³²⁵ Ibn Jaldūn., *op. cit.*, p. 38. Cf., Ibn Khaldūn, *op. cit.*, vol. 1, p. 78.

En efecto, otras ciencias pueden tratar algunos aspectos que le son propios a la ciencia nueva, pero lo que la caracteriza es que considera a su objeto de estudio, sus problemas, su método y su finalidad como un todo integral.

El estudio de la naturaleza y de las condiciones de la sociedad humana fue dividido por Ibn Jaldūn en seis aspectos fundamentales. “En efecto, la discusión en este libro se circunscribe a seis capítulos: 1) Sobre la civilización humana (*al-‘umrān al bašarī*), en general, sus diversos tipos y las partes de la tierra poblada (civilizada). 2) Sobre la civilización primitiva (*al-‘umrān al-badawī*), incluyendo una referencia a las tribus y a las naciones salvajes. 3) Sobre los Estados (*al-duwwa*), el califato (*al-jilāfa*), el poder real (*al-mulk*) y los diversos tipos de sultanato (*al-marātib al-sultāniyya*). 4) Sobre la civilización sedentaria (*al-‘umrān al- ḥaḍarī*), los países y las ciudades. 5) Sobre los oficios (*al- šanā’i*), los medios de subsistencia (*al-ma‘āš*), la adquisición de bienes (*al-kasb*) y sus diferentes aspectos. 6) Sobre las ciencias, su adquisición y su enseñanza.”³²⁶

En torno al criterio seguido en esta división, Ibn Jaldūn aclaró: “He puesto primero la civilización primitiva³²⁷ porque es la que antecede a todas las otras... Asimismo, el poder real precede a los países y a las ciudades. Los medios de subsistencia son presentados antes porque éstos son necesarios (*ḍarūrī*) y naturales (*ṭabī‘ī*), en tanto que la enseñanza

³²⁶ *Ibíd.*, p. 41. Cf., Ibn Khaldūn, *op.*, *cit.*, vol. 1, p. 85.

³²⁷ La vida nómada (*badawī*) y la sedentaria (*ḥaḍarī*) 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. Ibn Jaldūn., *op.*, *cit.*, pp. 40-41. Cf. Cf., Ibn Khaldūn, *op.*, *cit.*, vol. 1, p. 84.

de la ciencia es un lujo o un complemento. Lo natural es más primario que el lujo (*al-kamālī*).³²⁸

La investigación de la organización social humana fue el objetivo fundamental del proyecto de Ibn Jaldūn y su planteamiento original lo hizo consciente de estar creando una ciencia nueva, para lo cual recurrió a los principios de la lógica aristotélica,³²⁹ que había sido comentada ampliamente por filósofos musulmanes como Alfarabi, Avicena, Averroes³³⁰ y teólogos como Algazali, entre otros.

El estudio particular de los atributos esenciales de la sociedad humana le permitió a Ibn Jaldūn concebir una ciencia nueva del todo independiente, bajo el siguiente argumento: “Si cada realidad natural puede investigarse, por medio de la manifestación de sus atributos esenciales, es necesario que todo lo inteligible (*mafḥūm*) y real (*ḥaqīqa*) pueda ser objeto de una ciencia particular”.³³¹

³²⁸ *Ibíd.*, p. 41. Cf. Aristotle, *Politics*, trad. H. Rackham, Cambridge, Harvard University Press, 1959, pp. 580-581; Aristóteles, *Política*, trad. Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 2000, p. 217.

³²⁹ En el capítulo dedicado a la lógica (*ilm al-manṭiq*), Ibn Jaldūn destacó la labor realizada por Aristóteles en su desarrollo y en establecerla como la primera de las ciencias filosóficas (*awwal al-‘ulūm al-ḥikmiyya*), por lo cual Aristóteles mereció el calificativo de El Primer Maestro (*al-mu‘allam al-awwal*). Asimismo, menciona los ocho libros de Aristóteles que integran el llamado *Órganon*, según la visión tradicional árabe que incorpora *Retórica* y *Poética*, los cuales fueron traducidos al árabe y comentados por Alfarabi, Avicena y Averroes. Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, pp. 490-491. La exposición que Ibn Jaldūn hace de los ocho libros es similar a la de Alfarabi en su *Kitāb al-alfāz al-must’amala fi al-manṭiq*, ed. Muhsin Mahdi, Beirut, Dar El-Machreq, 1968, pp. 104-106.

³³⁰ De manera particular, Averroes escribió un *taljīs* (resumen, comentario) para cada uno de los ocho libros de Aristóteles que componen el *Órganon*. Ibn Jaldūn, por su parte, “resumió muchos de los libros de Averroes (*lajjasa kaṭīran min kutub Ibn Rušd*)” y “comentó para el sultán (*‘allaqa li-l sultān*) un texto útil sobre lógica, en los días en que éste estudiaba la ciencias racionales”. Véase Lisān al-Dīn ibn al-Jaṭīb, *al-Iḥāta fi ajbār Garnāṭa*, ed. Mohamed Abdulla Enan, vol. 3, p. 507. Se trata del sultán Muḥammad V de Granada, cf. M. Mahdi, *op., cit.*, p. 42.

³³¹ Ibn Jaldūn, *op., cit.*, p. 38. Cf. Ibn Khaldūn, *op., cit.*, vol. 1, p. 79.

A este respecto, al reseñar la filosofía de Aristóteles, Alfarabi comentó la posibilidad de crear una investigación o una ciencia para cada cosa natural del mundo, incluidas las cosas que pertenecen al hombre:

“(a)... Si el mundo es natural (y muchas de sus partes *son* naturales), entonces para cada cosa natural en el mundo (ya sea un todo o una parte), así como para cualquier cosa que pertenezca al hombre por naturaleza, puede establecerse una búsqueda especial independiente, que puede ser continuada a través de una investigación particular, una teoría o una ciencia. Esta investigación es llamada búsqueda natural. (b) Se puede también inquirir sobre lo que en el hombre y en todas las otras cosas es en virtud de la voluntad y establecer una investigación especial independiente y una ciencia para las cosas que proceden de la voluntad. Esta es llamada ciencia *humana* y *volitiva*, pues es humana y es específica sólo del hombre.”³³²

Ibn Jaldūn siguió los principios de la lógica aristotélica al formular su ciencia nueva. De manera que, retomando los elementos que debían tener las ciencias demostrativas, establecidos por Aristóteles, Ibn Jaldūn planteó así las características fundamentales de la ciencia que había descubierto:

“Tal es el propósito (*ḡaraḡ*) de este primer libro de nuestro trabajo [el establecimiento de un criterio correcto (*mi'yār saḡīḡ*)] para distinguir la verdad de la falsedad en los relatos

³³² *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, trad. Muhsin Mahdi. New York, The Free Press, 1962, p. 80. En relación con este tema, Charles E. Butterworth ha comentado que “Alfarabi indica la posibilidad de una ciencia “natural” de las cosas humanas y políticas, que será elaborada por Ibn Khaldūn.” Alfarabi, *Philosophy of Plato and Aristotle*, trad. Muhsin Mahdi y prólogo de Charles E. Butterworth, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 2002, p. XXVI.

históricos], que constituye una ciencia independiente en sí misma (*‘ilm mustaqill bi-nafsih*), cuyo objeto (*mawḍūʿ*) particular es la civilización y la organización social humana (*al-‘umrān al-baṣarī wa-l-iḡtimāʿ al-insānī*). Tiene, además, sus cuestiones (*masāʿil*) específicos: la explicación de los atributos y de las condiciones esenciales (*al-‘awāriḍ wa al-aḥwāl li-dātihī*) de la sociedad, de una manera sucesiva, como es el caso para cada una de las ciencias positivas o racionales.”³³³

Este importante pasaje de la Muqaddima se hace eco de la teoría aristotélica de la ciencia demostrativa. En la *Analítica Posterior*, Aristóteles expuso los elementos constitutivos de la ciencia apodíctica:

“En verdad -- escribió Aristóteles -- toda ciencia demostrativa (ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη) gira en torno a tres elementos: (1) lo que propone, el género sujeto (τὸ γένος τὸ ὑποκείμενον) cuyos atributos esenciales (καθ’ αὐτὰ παθημάτων) examina; (2) los llamados axiomas comunes (κοινὰ ἀξιώματα), que son el principio de la demostración; (3) los atributos (πάθη), cuyo significado asume.”³³⁴

En el *Resumen al Libro de la Analítica Posterior* de Aristóteles, Averroes expuso este pasaje de la manera siguiente:

“Toda demostración (*burhān*) está relacionada y constituida por tres cosas – la primera son los asuntos temáticos (*al-umūr al-mawḍūʿa*) de la demostración; la segunda, las

³³³ Ibn Jaldūn, *op. cit.*, p. 38. Cf. Ibn Khaldūn, *op. cit.*, vol. 1, p. 57.

³³⁴ Aristotle, *Posterior Analytics*, p. 71 (lib. I, cap. 10) y p. 61 (lib. 1, cap. 7).

premisas (*al-muqaddamāt*) necesarias que son aceptadas; y la tercera, los atributos del problema (*maṭlūb*) en esa demostración y que existen en los objetos.”³³⁵

Por otra parte, en el capítulo tres concerniente a los objetos, principios y cuestiones en las ciencias, en la sección correspondiente a la lógica del *Kitāb al-iṣārāt wa al-tanbīhāt*, Avicena expuso también los elementos propios de la ciencia demostrativa:

“Para cada una de las ciencias hay una o más cosas relacionadas con ella y cuyo estado o estados (*aḥwāl*) investigamos. Estos estados son los atributos esenciales (*al-a’rāḍ al-dātiyya*), y la cosa (*šay*) es llamada el objeto (*mawḍūʿ*) de esa ciencia, como las proporciones para la geometría. Además, para cada ciencia hay principios (*mabādiʿ*) y cuestiones (*masāʾil*).”³³⁶

En el *Libro de la ciencia*, Avicena amplía el comentario al texto de la *Analítica Posterior*, incorporando a los tres elementos (objeto, axiomas, atributos) un cuarto elemento, las cuestiones, como lo había hecho en el *Kitāb al-iṣārāt*:

“Toda ciencia demostrativa contiene tres cosas, a saber, objeto, caracteres esenciales, principios. El objeto es aquello que se examina en una determinada ciencia, como por ejemplo el cuerpo humano en medicina, la medida en geometría, el número en aritmética, el sonido en música... Los caracteres esenciales son los caracteres que le

³³⁵ Ibn Rushd, *Taljīs kitāb al-burhān (Middle Commentary on Aristotle’s Posterior Analytics)*, ed. Mahmoud M. Kassem, El Cairo, The General Egyptian Book Organization, 1982, p. 37.

³³⁶ Ibn Sīnā, *Kitāb al-iṣārāt wa al-tanbīhāt*, pp. 523-524. Cf. Ibn Sīnā, *Remarks and Admonitions, Part one Logic*, trad. S. C. Inati. Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984, p. 152.

sobrevienen al objeto de una ciencia sin ser extrínsecos a ese mismo objeto... En cuanto a los principios, se trata de las premisas que constituyen el fundamento de esa ciencia, de tal modo que quien la estudie debe adherirse a esos principios para conocer enseguida esa ciencia. De otra manera, diremos que toda ciencia contiene objeto, cuestiones y principios.”³³⁷

Por último, Algazali en el capítulo tercero de su *Maqāṣid al-falāsifa* expone de manera detallada los cuatro elementos de las ciencias demostrativas, ya presentados por Avicena.

“Las cosas en torno a las cuales giran las ciencias demostrativas (*al-‘ulūm al-burhāniyya*) son cuatro: los objetos (*al-mawḍū‘āt*), los atributos esenciales (*al-a‘rāḍ al-dātiyya*), las cuestiones (*al-masā‘il*) y los principios (*al-mabādi*).

1). La primera son los objetos (*al-mawḍū‘āt*). Con esto entendemos que toda ciencia tiene, sin duda, un objeto que examina y que las reglas (*aḥkām*) de esa ciencia investiga, como el cuerpo del hombre para la medicina, la extensión para geometría, el número para el cálculo... No se requiere que cada una de las ciencias se ocupe en demostrar la existencia de sus objetos... Debe dedicarse a comprender tales objetos por medio de sus definiciones de acuerdo con el método de la formación del concepto (*taṣawwur*).

³³⁷ Avicenne, *Le Livre de Science. I (Logique, Métaphysique)*, trad. Mohammad Achena y Henri Massé, París, Les Belles Lettres, 1955, p.76-77.

2). La segunda son los atributos esenciales (*al-a'rāḍ al-dātiyya*). Con esto entendemos las propiedades (*al-jawāṣṣ*) que pertenecen a los objetos de esa ciencia y que no están fuera de ella, como el triangulo y el cuadrado para algunas extensiones o la curva o la recta para otras, las cuales son atributos esenciales del objeto de la geometría.

3). La tercera son las cuestiones (*al-masā'il*). Con ello se entiende el vínculo de los atributos esenciales con los objetos, que es lo que busca cada ciencia. En cuanto se pregunta por esto en ella se llaman cuestiones de las ciencias y en tanto se investiga se llaman problemas (*maṭālib*). Pero, en cuanto es resultado de la demostración se llaman conclusiones (*natā'iy*).

4). La cuarta son los principios (*al-mabādi'*). Entendemos por ellos las premisas (*al-muqaddamāt*) aceptadas en una ciencia y por las cuales se demuestran las cuestiones de esa ciencia. Las premisas no se demuestran en esta ciencia y puesto que se trata de axiomas (*awaliyyāt*) se llaman nociones (conocimientos) comunes.³³⁸

³³⁸Algazali, *Maqāṣid al-falāsifa*, ed. Mahmud Bejou, Damasco, Matba'a al-Dabah, 2000, p. 57-58, 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, en donde presenta una traducción al español de este pasaje. Nuestra versión del texto árabe difiere un poco, en aras de ser más precisos en la traducción de los términos filosóficos, por ejemplo, hemos preferido traducir *aḥkām* por *juicios*, no por *leyes*, lo que nos parece más adecuado. La versión hebrea de este texto sigue de manera literal el original árabe: "Tercer capítulo en torno a las cosas de las ciencias demostrativas, las cuales son cuatro: objetos (*nôṣe'aym*), atributos esenciales (*miqrîm 'ašmôṭīyim*), cuestiones (*še'elôt*) y principios (*hathalôt*)". Véase Gershon B. Chertoff, *The Logical Part of Al-Ghazali's Maqasid al-Falasifa*, trad., del hebreo, con un comentario de Moisés de Narvona, 1952 (Ph. D. Thesis, Faculty of Philosophy, Columbia University), pp. 104-107 de los textos hebreo e inglés. En la versión inglesa se traduce *še'elôt* (ar. *masā'il*) por *thesis*, en lugar de *questions*, que sería lo más apropiado.

A la luz de estos comentarios en torno a la ciencia apodíctica de Aristóteles, el pasaje citado de Ibn Jaldūn, en el que formula los elementos propios de su “ciencia nueva”, se esclarece plenamente.

Al analizarlo, se comprenderá cómo Ibn Jaldūn no sólo adaptó la terminología de los filósofos musulmanes sino que fundamentó su ciencia nueva en los principios de la lógica aristotélica.

En primer término estableció el propósito (*garaḍ*) o la finalidad (*gāya*) de su investigación: “Tal es el propósito de este primer libro de nuestro trabajo”, a saber, “el establecimiento de un criterio correcto (*mi’yār saḥīḥ*) para distinguir la verdad de la falsedad en los relatos históricos.”

En segundo lugar, determinó su objeto o tema específico de estudio: “esto constituye una ciencia independiente en sí misma, cuyo objeto (*mawḍūʿ*) particular es la sociabilidad y la organización social humana.”

A este respecto, Ibn Jaldūn hizo referencia a la no necesidad de comprobar la existencia del objeto:

“Ese es el significado de *sociabilidad* (*ʿumrān*), que hemos establecido como objeto de esta ciencia. Lo expuesto ha girado en torno a la naturaleza del establecimiento del objeto en una disciplina específica, si bien esto no es necesario para el estudioso de una

disciplina, puesto que en el arte de la lógica se establece que el que posee una ciencia particular no tiene que demostrar el objeto de esa ciencia.³³⁹

Esta explicación hace referencia, por ejemplo, a lo expresado sobre el tema por Avicena y Algazali: “Para el que posee una de esas ciencias no es necesario que pruebe que el objeto de esa ciencia existe... pero es indispensable que conozca el objeto de su propia ciencia por vía de definición.”³⁴⁰

En tercera instancia, Ibn Jaldūn presentó las cuestiones propias de su ciencia, incluidos los atributos esenciales. “Ésta tiene, además, sus cuestiones específicas: la explicación de los atributos y de las condiciones esenciales de la sociedad.”

Por último, Ibn Jaldūn estableció, en el primer capítulo del primer libro, las premisas (*muqaddamāt*) de su ciencia nueva, que serán examinadas en el subcapítulo siguiente.

En la ciencia apodíctica, los principios de la demostración deben ser, según Aristóteles: “verdaderos (ἀληθῶν), primeros (πρώτων), inmediatos (ἀμέσων), más conocidos (γνωριμωτέρων), anteriores (προτέων) y que sean causas (αἰτίων) de la conclusión”.³⁴¹

Por ello, Alfarabi les da el nombre de primeras premisas (*al-muqaddamāt al-awwal*).³⁴²

³³⁹ Ibn Jaldūn, *op. cit.*, p. 43. Cf. Aristotle, *Posterior Analytics*, p. 69, (lib. 1, cap. 10).

³⁴⁰ Avicenne, *Le Livre de Science. I (Logique, Métaphysique)*, p. 76. Algazali escribió: “No es necesario que el que se ocupe en una de esas ciencias pruebe la existencia de los objetos de esa ciencia.” Algazali, *Maqāṣid al-falāsifa*, p. 57.

³⁴¹ Aristotle, *Posterior Analytics*, p. 31 (lib. 1, cap.2). Véase este párrafo en el *Comentario* de Averroes a los *Segundos analíticos*: “Es necesario que las premisas (*muqaddamāt*) del silogismo demostrativo sean verdaderas (*ṣādiqa*), primeras (*awā'il*), no conocidas por un término medio (*gayr ma'rūf bi-ḥadd awsaṭ*, es decir, inmediatas), que sean más conocidas (*a'raf*) y causa (*'illa*) de la conclusión.” Averroes, *Taljīṣ kitāb*

Avicena señala que los principios de la demostración son las premisas y estas son divididas en (1) proposiciones que deben ser aceptadas, (2) proposiciones admitidas en virtud de la confianza en el maestro, que son dadas en el prefacio de una ciencia (*awḍā'*, supuestos) y (3) proposiciones que son admitidas de momento (*muṣādarāt*, postulados).³⁴³

La ciencia que se propuso fundar Ibn Jaldūn debía tener, como cualquier otra ciencia, racional o tradicional, no sólo un fin (*gāya*) determinado, así como su propio objeto (*mawḍū'*) de estudio, sus problemas (*masā'il*) inherentes a él y sus premisas, sino también un método (*manhay*) específico.

El término 'método' es coextensivo con lo que Ibn Jaldūn conoció como lógica (*manṭiq*) 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".³⁴⁴

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

al-burhān (Middle Commentary on Aristotle's Posterior Analytics), ed. Mahmoud M. Kassem, El Cairo, The General Egyptian Book Organization, 1982, p. 38.

³⁴²Alfarabi, *Kitāb taḥṣīl al-sa'āda*, ed. Ali Bumelhem, Beirut, Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1995, p. 26. Cf. "The Attainment of happiness" en *Alfarabi's philosophy of Plato and Aristotle*, trad. Muhsin Mahdi, Nueva York, The Free Press, 1962, p. 13.

³⁴³Ibn Sina, *Kitāb al-iṣārāt wa al-tanbihāt*, pp. 525-527; Ibn Sina, *Remarks and Admonitions, Part one Logic*, pp. 152-153.

³⁴⁴Ibn Jaldūn, *op. cit.*, p. 489.

probabilidad,³⁴⁵ puesto que la ciencia que pretende crear no es ciencia apodíctica basada en axiomas.

El método dialéctico escribió Ibn Jaldūn, siguiendo a Aristóteles, es de ese tipo de silogismo cuyo propósito es silenciar a un oponente contencioso; sus premisas son opiniones aceptadas comúnmente.³⁴⁶ Sin embargo, Ibn Jaldūn no lo utilizó con esa finalidad contenciosa, 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 importantes, al descubrimiento de principios, a la formulación de problemas así como a la refutación o defensa de las proposiciones relacionadas con una ciencia.³⁴⁷

“En efecto, escribió Aristóteles, el método dialéctico es un proceso de crítica en el que se halla el camino que lleva a los principios de toda investigación.”³⁴⁸ Esa es la finalidad con la que Ibn Jaldūn empleó el método dialéctico.

³⁴⁵ Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p.160.

³⁴⁶ Ibn Jaldūn., *op. cit.*, p. 489. Cf. Aristotle, *Posterior Analytics*, p. 25 (lib. I, cap. 1).

³⁴⁷ Aristotle, *Topica*, trad E. S. Forster, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p.p. 277, 279 (lib. I, cap. 2). Ibn Jaldūn 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 (*burhān*), es necesario para tratar ciertos problemas en los diferentes niveles del desarrollo de una ciencia. Cf. Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p. 161.

³⁴⁸ Aristotle, *Topica*, pp. 277, 279 (lib. I, cap. 2).

Ibn Jaldūn, consciente de que su objeto de estudio versaba sobre lo probable y lo contingente, tuvo que apoyarse en un método diferente al apodíctico que versa sobre lo necesario.

Ciertamente, para Aristóteles, la argumentación dialéctica o tópica tiene el sentido de argumentación probable o plausible, a diferencia de la argumentación analítica, a la que considera apodíctica o científica. El método dialéctico versa sobre lo probable, puesto que los tópicos son reglas de inferencia que se apoyan en opiniones admitidas (*endoxa*), no en axiomas.

En este sentido, el mismo Aristóteles estableció el objetivo de los Tópicos: “El propósito de nuestra obra es encontrar un método por medio del cual podamos argumentar (συλλογίζεσθαι) acerca de todo problema propuesto, a partir de opiniones admitidas comúnmente (ἐξ ἐνδόξων), y evitar contradecirnos al ser examinados.”³⁴⁹

A este respecto, se ha señalado que los *Tópicos* de Aristóteles tienen entre otras finalidades, la de ser la lógica inventiva o del descubrimiento que complementa a la *Analítica* que es la lógica demostrativa.³⁵⁰

Por tanto, se trata de dos métodos o técnicas igualmente científicas, una para la ciencia apodíctica y otra para la discusión y la investigación, por ejemplo, de los hechos históricos y de la sociedad.

³⁴⁹Aristotle, *Topica*, p.273 (lib. I, cap. 1).

³⁵⁰Mauricio Beuchot, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, UNAM, 1985, p. 35-36.

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

Acotando los elementos propios de la ciencia apodíctica, Ibn Jaldūn estableció seis premisas³⁵¹ o supuestos de la "ciencia nueva",³⁵² los cuales expuso en la primera sección del primer libro del *Kitāb al-ībar*, que tituló: "Sobre la civilización (sociabilidad) humana, en general, y sus premisas (*fī-l-‘umrān al-bašarī ‘alā al-ŷumla wa fī-hi muqaddamāt*)".³⁵³

En la primera premisa, Ibn Jaldūn retoma el principio fundamental de la *Política* de Aristóteles, el cual fue compartido también por Platón y posteriormente comentado por filósofos judíos, cristianos y musulmanes, relativo a que hay en el hombre una naturaleza que hace posible su sociabilidad y su politicidad, por lo que la sociedad-estado es un hecho natural y no consecuencia de un contrato.

³⁵¹ En el célebre opúsculo, de 1784, dedicado a la reflexión filosófica de la historia universal, Kant presentó nueve proposiciones o principios para la explicación del desarrollo histórico del género humano, los cuales revelan la influencia de algunos de los principios aristotélicos que Ibn Jaldūn retomó para plantear su "ciencia nueva". Véase, Emmanuel Kant, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" en J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Leipzig, Deutsche Bibliothek, 1914, pp. 323-338 (trad., española, Emmanuel Kant, "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita" en Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 39-65.

³⁵² Para una revisión general de estas premisas, véase Muhsin Mahdi, "Ibn Khaldūn" en M. M. Sharif (comp.), *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, vol. 2, pp. 898-902; Luciano Rubio, "Abenaldún, su pensamiento fundamental, su originalidad, su teoría de la causalidad y su formación intelectual", en *La Ciudad de Dios*, vol. 185, núm. 1, 1972, pp.10-14.

³⁵³ Ibn Jaldūn, op., cit., p. 41. Tanto en la traducción de Slane como en la de Rosenthal el término *muqaddimāt* es vertido por sinónimos vinculados a su acepción más común, "introducción" o "prolegómeno". Slane traduce el título de la manera siguiente: "Sur la civilisation en général. Plusiers discours préliminaires." Cf. Ibn Khaldoun, *Les prolégomènes*, trad W. Mac Guckin de Slane, 1932, vol. 1, p. 149. Rosenthal, por su parte, traduce ese título simplemente como: "First prefatory discussion". Cf. Ibn Khaldūn, *The Muqaddima*, trad. Franz Rosenthal, vol. 1. p. 89. En ambas versiones se diluye el sentido fundamental de la argumentación de Ibn Jaldūn en la presentación de su "ciencia nueva". Consideramos que, en ese importante título, Ibn Jaldūn empleó el término *muqaddamāt* en su sentido técnico de "premisas". Cf. Muhsin Mahdi, "Ibn Khaldūn" en op., cit., p. 898; Luciano Rubio, op., cit., p. 6. Cf. Luciano Rubio, "En torno a los Prolegómenos de Abenaldún, ¿Muqaddima o Muqaddama?" en *La Ciudad de Dios*, vol. 167, 1950, pp. 171-178.

Las premisas dos, tres, cuatro y cinco giran en torno a las condiciones físicas y ambientales para el desarrollo de la sociedad, así como a la influencia del medio ambiente en el carácter y las disposiciones físicas del hombre.

Por último, la premisa seis establece el vínculo del hombre con una dimensión superior a la suya (*al-gayb*), pero que ejerce una influencia decisiva en la sociedad humana.

1). La primer premisa es que “la organización social humana es necesaria (*al-ūlā fi anna al-iḡtimā‘ al-insāni ḡarūrī*).”³⁵⁴

“Los filósofos (*al-ḡukamā‘*)³⁵⁵ -- comentó Ibn Jaldūn -- expresan este hecho con su máxima: el hombre es sociable [o] político por naturaleza (*al-insān madanī bi-l-ṡab‘ī*). Es decir, que le es necesaria la organización social, para la cual los filósofos usan el término técnico “ciudad”.³⁵⁶ Eso es lo que significa la sociabilidad (la civilización, *al-‘umrān*).”³⁵⁷

³⁵⁴ Ibn Jaldūn, *op., cit.*, p. 41.

³⁵⁵ Abd al-Raḡmān Badawī consideró que con este término, *ḡukamā‘*, Ibn Jaldūn se refería específicamente a Aristóteles (“*wa huwa innamā yaḡṡudu min qawli-hi <<al-ḡukamā‘>> Aristūṡālis*”). Véase ‘Abd al-Raḡmān Badawī, “Ibn Jaldūn wa Aristū” en *Dawr al-‘arab fi takwīn al-fikr al-urūbī* (El papel de los árabes en la formación del pensamiento europeo), Beirut, Dār al-Qalam, 1979, p.167.

³⁵⁶ Ibn Jaldūn utiliza el término *madīna* (ciudad, comunidad), que traduce el griego πόλις. La palabra griega *polis* puede traducirse tanto por estado como por ciudad, véase Werner Jaeger, *Paideia*, trad. J. Xirau y W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 85. Este doble sentido del término refleja la perspectiva de los antiguos griegos, quienes no habían separado claramente entre estado y sociedad, entre plano político y plano social. El surgimiento de la polis en Grecia, entre los siglos VIII y VII a. de C., implicó un proceso de deshieratización y de racionalización de la vida social y política, a partir del surgimiento de la filosofía. Véase, Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, p. 189. Sobre los aspectos decisivos que conforman el surgimiento de la polis, véase también de Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, trad., M. Ayerra, Buenos Aires, EUDEBA, 1976, pp. 38-38, 47.

³⁵⁷ Ibn Jaldūn, *op., cit.*, p. 41. ‘*Umrān* es un sustantivo abstracto derivado de la raíz tríltera ‘-m-r, cuyos significados principales son: vivir, habitar y construir. El verbo ‘*amara* reúne los significados de vivir, prosperar, habitar, poblar y construir o edificar. En la noción de ‘*umrān* se encuentran, por lo tanto, reunidas las ideas de poblamiento, prosperidad, edificación, cultura y civilización. Véase Muhsin Mahdi,

Este pasaje hace referencia específica, de manera casi literal, al famoso principio aristotélico expuesto en la *Política*: “el hombre es por naturaleza un animal político o social (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον).”³⁵⁸ En los hombres existe, por naturaleza, un impulso o tendencia (ὁρμή), es decir, una disposición natural³⁵⁹ interna que hace posible la vida comunitaria de manera organizada.³⁶⁰

En torno a la sociabilidad natural del hombre, Marco Tulio Cicerón, siguiendo a Aristóteles, argumentó que “la causa primera de esta reunión no es tanto la debilidad sino cierta tendencia natural de los hombres a la asociación (*eius autem prima causa coeundi est non tam imbecillitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio*), pues el género humano no es de individuos solitarios, sino que fue engendrado de suerte que, aun en el concurso de todas las cosas, su misma naturaleza no lo invita a la soledad sino más bien a la reunión.”³⁶¹

op., cit., pp. 184-186; M. Talbi, “Ibn Haldūn et le sens de l’histoire” en *Studia Islamica*, vol. 26 (1967), p. 99; Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Ithaca, Nueva York, Spoken Language Services, 1976, p. 643.

³⁵⁸Aristóteles, *Política*, trad. A. Gomez Robledo. México, UNAM, 2000, p. 4 (lib. I, cap.1). “Ciertamente, por naturaleza, el hombre es un animal social o político (ὅτι φύσει μὲν ἔστιν ἄνθρωπος ζῶον πολιτικὸν), Aristóteles, *Política*, p. 77 del texto griego (lib. 3, cap. 4). Véase también Aristóteles, *Ética nicomaquea*, lib. 1., cap. 7 (puesto que, por naturaleza, el hombre es un ser social o político (ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος).

³⁵⁹El tema de la existencia en el hombre de un impulso innato (ὁρμή), que hace posible su sociabilidad y su politicidad, fue retomado por los filósofos musulmanes, incluido Ibn Jaldūn, al que se refieren como *fiṭra* o *maṭṭūr*. Véase, Manuel Ruiz Figueroa, *Islam, religión y estado*. México, El Colegio de México, 1996, pp. 102-103.

³⁶⁰Según Aristóteles, la primera comunidad, que resulta de la reunión de muchas familias, es la aldea (*kōmē*), en tanto que la asociación última de muchas aldeas es la ciudad-estado (*polis*). Aristóteles, *Política*, p. 3 del texto griego (lib. I, cap.1).

³⁶¹M. T. Cicéron, *Du gouvernement*, ed. bilingüe, trad. A. A. J. Liez, París, C. L. F Panckoucke, 1835, p. 46 del texto en latín (lib. 1, 25). Cf. Versión al español, M. Tulio Cicerón, *Sobre la república*, trad. Alvaro D’ors, Barcelona, Planeta-DeAgostini, 1995, p. 63.

El principio aristotélico fue posteriormente retomado y comentado ampliamente por filósofos y teólogos musulmanes, cristianos y judíos.³⁶²

Alfarabi, en su *Kitāb taḥṣīl al-sa'āda*, se refirió particularmente a esa naturaleza innata del hombre que lo hace ser un animal social y político, desglosando así el sentido de la expresión πολιτικὸν ζῶον: “Ciertamente, en cada hombre hay una disposición interna (*fiṭra*) que lo hace unirse a otro ser humano o a otros hombres en el trabajo que desea emprender, pues cada uno de los hombres tiene esa condición. Por lo que, para obtener esa perfección, cada hombre necesita de la vecindad (*muṡāwara*) de otros hombres y asociarse con ellos (*iṡtimā'i-hi ma'a-hum*). Así también, está en la naturaleza innata de este animal buscar refugio y habitar en vecindad con quienes son de la misma especie, por lo cual se le llama animal social y animal político (*al-ḥayawān al-insī wa l-ḥayawān al-madanī*).”³⁶³

El filósofo persa Ibn Maskūye (Miskawayh) hizo también referencia de manera específica a los dos aspectos vitales del hombre, su naturaleza social y política, al comentar esa famosa máxima aristotélica. A este respecto señaló: “De entre todos los animales, el ser humano no se basta a sí mismo para completar su esencia, pues necesita de la ayuda (*mu'āwana*) de mucha gente para satisfacer su vida natural.., por eso los filósofos (*al-ḥukamā'*) dijeron que el ser humano es político (citadino) por naturaleza (*al-insān madanī*

³⁶²El célebre filósofo judío Moshé ben Maimón (Maimonides) escribió: “Ha sido plenamente explicado que el hombre es por naturaleza un ser sociable y que en virtud de su naturaleza él busca formar comunidades. El hombre es, por tanto, diferente de otros seres vivos que no son obligados a agruparse en comunidades.” Moses Maimonides, *The Guide for the perplexed*, trad., del texto árabe original M. Friedländer, Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1904, p. 232. Cf. Versión al español, Maimónides, *Guía de perplejos*, trad., del texto hebreo David Gonzalo Maeso, Madrid, Editora Nacional, 1985, p. 354.

³⁶³Alfarabi, *Kitāb taḥṣīl al-sa'āda*, ed. Ali Bumelhem, Beirut, Dār wa Maktaba al Hilāl, 1995, p. 44. Cf. Alfarabi, *Philosophy of Plato and Aristotle*, op. cit., p. 23.

bi-l-ṭabi), es decir, que necesita de la ciudad (*madīna*), en la cual hay individuos con diversos temperamentos que buscan la felicidad humana, pues todos, por naturaleza y por necesidad (*bi-l-ṭabi' wa bi-l-ḍarūra*), necesitan de otros.”³⁶⁴

Asimismo, Ibn Maskūye destacó la sociabilidad natural del ser humano e hizo derivar el término árabe *insān* (ser humano) del vocablo *uns* (sociabilidad): “El motivo de este amor a la sociabilidad es que el ser humano es sociable por naturaleza (*inna al-insān anis bi-l-ṭabi*)... y de ese vocablo deriva el término *ser humano* (*insān*) en lengua árabe.”³⁶⁵

Entre los teólogos cristianos destaca el comentario de Tomás de Aquino en su tratado *De regno*, en el que desglosa el contenido de esa máxima en los términos siguientes: “En efecto, está en la naturaleza del hombre ser un animal social y político (*Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum*), que no vive aislado sino que vive en medio de sus semejantes formando una comunidad.”³⁶⁶

Los comentarios de Alfarabi e Ibn Maskūye, que contienen además valiosos elementos, así como el de Tomás de Aquino desglosan de manera particular los dos ámbitos,

³⁶⁴ Ibn Maskūye, *Tahdīb al-ajlāq*, ed. C. Zurayk, Beirut, American University of Beirut Centennial Publications, 1966, p. 14. “Los hombres son políticos por naturaleza (*al-nās hum madaniyyūn bi-l-ṭabi*)”, p. 55. Para un estudio de conjunto del pensamiento de Ibn Maskūye, véase Mohammed Arkoun, *L'humanisme arabe au IVe/Xe siècle. Miskawayh, philosophe et historien*, París, J. Vrin, 1982; así como el capítulo titulado “Miskawaih” en ‘Abd al-Rahmān Badawī, *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, París, Maisonneuve et Larose, 1979, pp. 137-147.

³⁶⁵ Ibn Maskūye, *Tahdīb al-ajlāq*, p. 67

³⁶⁶ Thomas Aquinas, “On Princely Government” en *Aquinas Selected Political Writings*, ed., texto latín A. P. D’Entrèves, trad. J. G. Dawson, Oxford, Basil Blackwell, 1959, p. 2 (lib. 1, cap. 1). Véase la versión al español en Santo Tomás de Aquino, *La monarquía*, trad. L. Robles y A. Chueca, Madrid, Tecnos, 2007, p. 6. Cf. F. C. Copleston, *El pensamiento de Santo Tomás*, pp. 260-261.

implícitos en la expresión πολιτικὸν ζῶον, en los que se desarrolla el hombre; como animal social y como animal político.

De esta manera, el hombre es por naturaleza creador de la *polis*, es decir, de su entorno social y político, a la que Ibn Jaldūn denomina en árabe “*madīna*” (ciudad o comunidad). Esta vida en comunidad, estructurada en una organización social, le es necesaria al hombre, en primer término, para su sobrevivencia, su protección y la satisfacción de sus necesidades primarias.³⁶⁷

Esta circunstancia la explicó Ibn Jaldūn, resaltando en primer lugar el factor de la cooperación humana, de la manera siguiente:

³⁶⁷A esta convivencia en comunidad para la satisfacción de las primeras necesidades, Platón refirió que se le da el nombre de πόλις (*polis*): “una ciudad nace cuando los individuos en particular se encuentran en la imposibilidad de bastarse a sí mismos y de procurarse las muchas cosas que necesitan. Un hombre, por tanto, se asocia con otro en vista de tal necesidad, y con otro por tal otra; y así, por la necesidad en que están muchos de muchas cosas, se van reuniendo en el mismo lugar como asociados y auxiliares, y a esta convivencia la gente le da el nombre de ciudad. La primera necesidad, y la mayor de todas, es la provisión de alimentos, de la que depende la conservación de nuestra existencia y de nuestra vida... La segunda es la habitación, y la tercera, el vestido...” Platón, *La République*, trad. R. Baccou, París, Garnier-Flamarion, 1966, pp. 117-118. Cf., el texto griego en Platón, *La República*, trad. A. Gómez Robledo. México, UNAM, 2007, p. 56 del texto griego. Al comentar este pasaje de Platón, se ha señalado, en efecto, que en el origen de la *polis* se encuentra la necesidad y el hecho de la ayuda mutua. De manera que “el lazo social más primitivo y más profundo no es el miedo, según pretendía la hobbesiana teoría del contrato social que había esbozado Glaucón, sino la solidaridad.” Alexander Koyré, *Introducción a la lectura de Platón*, trad. V. Sánchez de Zavala, Madrid, Alianza Editorial, 1966, p.124. Averroes agregó, como otros filósofos musulmanes, que la vida en comunidad y la ayuda mutua no sólo son necesarias para satisfacer las necesidades elementales sino también para alcanzar la perfección: “...pues para adquirir su perfección un sujeto concreto necesita de la ayuda de otras gentes. Por esto el hombre es por naturaleza político. A veces esto, no sólo es necesario para la perfección humana, sino también para aspectos imprescindibles de la vida, condición que el hombre comparte con los animales en cierto sentido, como el procurarse alimento, poseer un alojamiento, poder cubrirse y, en general, en todo lo que el hombre necesita en razón de sus facultades apetitivas y vitales.” Averroes, *Exposición de la República de Platón*, p. 6.

“Dios, alabado sea, creó y moldeó al hombre de una forma que sólo puede mantener su vida y su subsistencia a través de la alimentación. Así que lo guió en la búsqueda de ella por medio de un impulso innato (*fiṭra*) y le otorgó el poder de obtenerla.”

“Sin embargo, el poder de un solo individuo humano [aislado] es incapaz de obtener lo necesario de esa alimentación, ni proporcionarle los alimentos suficientes para su vida. Por tanto, es necesaria la reunión de las capacidades de muchos de sus congéneres para obtener el alimento tanto para él como para los otros.”

Por lo que, sólo “través de la cooperación (*al-ta’āwun*) se pueden satisfacer las necesidades de la mayor parte de los individuos.”³⁶⁸

De la misma manera, cada individuo necesita también de la ayuda de sus congéneres para defenderse a sí mismo.

“La fuerza de un solo ser humano no puede resistir la fuerza de uno de los animales brutos, especialmente de las fieras. El hombre es, en general, incapaz de defenderse de

³⁶⁸ Ibn Jaldūn, *op., cit.*, p. 41-42. Los Ijwān al-Ṣafā’ trataron el tema de la cooperación humana en un breve capítulo titulado “Sobre la necesidad que tiene el hombre de la cooperación”: “El hombre solo, que vive aislado, no puede tener sino una vida miserable, porque para el bienestar de la vida necesita conocer las reglas de las diferentes artes y no le es posible a un solo hombre adquirir todas ellas, puesto que la vida es corta y las artes son abundantes. Por ello, en cada ciudad y aldea se reúnen muchos hombres para ayudarse unos a otros.” Ijwān al-Ṣafā’, *op., cit.*, vol. 1, pp. 99-100. Asimismo, Alfarabi dedicó también un capítulo a este tema, al que tituló “Sobre la necesidad que el hombre tiene de la sociedad y de la cooperación (*al-iytimā’ wa al-ta’āwun*)”. Abū Naṣr al-Fārābī, *Arā’ ahl al-madīna al-fāḍila*, ed. Ali Bumelhem, Beirut, Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1995, p. 112. Cf., la versión al español en Abū Naṣr al-Fārābī, *La Ciudad Ideal*, p. 82. En torno al tema de la cooperación y a la naturaleza sociable y política del hombre, el filósofo persa Ibn Maskūye comentó: “Los hombres son sociables o políticos por naturaleza (*al-nās hum madaniyyūn bi-l-ṭabi*) y sólo perfeccionan su vida por medio de la cooperación (*al-ta’āwun*).” Ibn Maskūye, *op., cit.*, p. 55.

ellos por sí mismo, tampoco le basta su fuerza para usar los diversos instrumentos requeridos.”

Por todo ello, “es necesario para el hombre contar con la cooperación de sus congéneres. Si no tuviera esa cooperación no obtendría alimentos ni podría nutrirse, por lo que su vida no podría completarse, pues Dios lo moldeó con la necesidad de alimentarse para conservar su vida. Tampoco podría defenderse a sí mismo careciendo de armas, pues sería presa de los animales, lo que pondría pronto término a su vida, con lo cual se aniquilaría la especie humana.”

“Sin embargo, cuando existe la cooperación, el hombre obtiene los alimentos para nutrirse y las armas para la defensa, cumpliéndose así la sabiduría de Dios, la subsistencia del hombre y la conservación de su especie.”

“Por tanto, la organización social es necesaria para la especie humana, pues sólo con ella los hombres perfeccionan su existencia. Sin ella no se cumpliría la voluntad de Dios de poblar (*i'timār*) el mundo con los seres humanos y establecerlos como sus sucesores [en la tierra]”.³⁶⁹

³⁶⁹Ibn Jaldūn, *op. cit.*, pp. 42-43. Para Alfarabi la vida en sociedad no sólo garantiza la subsistencia del hombre sino que hace posible su perfeccionamiento, así como la propagación del género humano en las zonas habitables de la tierra: “El hombre es de las especies a las que no les es posible alcanzar lo necesario de sus asuntos ni obtener lo mejor de sus condiciones sino por medio de la agrupación de muchas sociedades en un solo lugar.” Al-Fārābī, *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, edición texto árabe Ali Bumelhem, Beirut, Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1994, p. 73; “Cada uno de los hombres tiene una disposición innata (*maftūr*) tal que necesita, para su subsistencia y para alcanzar su más alta perfección (*aḥḍal kamālātī-hī*), de muchas cosas que no es posible que pueda obtenerlas él solo, sino que requiere de individuos que puedan obtener cada uno de ellos lo que les es necesario. Por esto, no es posible que el hombre obtenga la perfección, para lo cual fue creada su disposición natural (*al-fiṭra al-ṭabī'yya*), sino por medio de la agrupación de muchas sociedades que se ayudan mutuamente... Se asocian así para obtener lo necesario para su subsistencia y para alcanzar la perfección (*al-kamāl*). De esta manera, los

Por otra parte, Ibn Jaldūn destacó el factor de la inteligencia y la posesión de la mano para la conservación del género humano:

“Puesto que la agresividad (*al-‘udwān*) --expuso Ibn Jaldūn-- es natural en los seres vivos (*al-ḥayawān*), Dios dio a cada uno de ellos un miembro específico para defenderse de los ataques que recibieran de otros.”

“Al hombre, en cambio, Dios le dio el pensamiento (*al-fikr*) y la mano (*al-yad*). Con la ayuda del pensamiento, la mano es el soporte para los oficios y las artes, los cuales le proporcionan al hombre los instrumentos que remplazan en él los miembros repartidos en el resto de los animales para la defensa.”³⁷⁰

2). La segunda premisa gira en torno a la “parte habitada (civilizada, *‘umrān*) de la tierra, de sus mares, ríos y zonas”.³⁷¹

Esta premisa postula la existencia de un espacio cuantitativa y cualitativamente diferenciado en el que es posible el surgimiento de la vida humana. El poblamiento de la tierra y el desarrollo de la civilización se producen debido a una serie de condiciones ambientales. A este aspecto, Ibn Jaldūn retomó la antigua teoría griega de la división de la esfera terrestre en zonas o climas.

individuos humanos aumentan y se han establecido en las partes habitables de la tierra (*al-ma‘mūra min al-arḍ*), creándose así las sociedades humanas.” Al-Fārābī, *Arā’ ahl al-madīna al fāḍila*, p. 112. Nuestra versión difiere ligeramente de la traducción al español de don Manuel Alonso publicada en Abū Naṣr al-Fārābī, *La Ciudad Ideal*, p. 82.

³⁷⁰ Ibn Jaldūn., *op. cit.*, p. 42.

³⁷¹ *Ibíd.*, p. 44.

Ibn Jaldūn presentó su premisa en los términos siguientes:

“En los libros de los filósofos que han examinado (*al-ḥukamā’ al-nāẓirīn*) las condiciones de la tierra, se explica que la forma de la tierra es esférica (*šakl al-arḍ karawī*) y que está rodeada por el elemento líquido, como una uva que flota sobre el agua.³⁷² El agua se ha retirado de algunas de las partes de la tierra, porque Dios quiso crear a los seres vivos (*al-ḥayawānāt*) sobre ella y poblarla con la especie humana (*wa ‘umrāni-ha bi-l-naw’ al-bašarī*), que gobierna como sucesor de Dios (*al-jilāfa*) sobre los otros seres. A partir de esto, podría imaginarse que el agua está debajo de la tierra, pero eso no es correcto. La parte baja natural es el núcleo de la tierra y la parte media de su esfera es su centro, al cual todo es atraído por la pesadez. Los lados de la tierra que están más allá de eso y las aguas que los circundan representan la parte superior de la tierra.”

³⁷²La idea de la esfericidad de la tierra se remonta al siglo VI antes de Cristo en Grecia con los primeros filósofos. Se piensa que Pitágoras (c. 582-500 a.C.) fue el primero en afirmar que la tierra era esférica, véase Thomas Heath, *Aristarchus of Samos the Ancient Copernicus. A History of Greek Astronomy to Aristarchus*, Oxford, The Clarendon Press, 1913, p. 48. Asimismo, los pitagóricos fueron los primeros en considerar a la tierra como un globo que gira junto a otros planetas alrededor de un fuego central, Aristotle, *On the Heavens*, trad. W. K. C. Guthrie. Cambridge, Harvard University Press, 1939, p. 219 (lib. II, cap. 2, 293b). Por otra parte, según el filósofo Teofrasto, Parménides (c. 515-440 a.C.) fue el primero en llamar a la tierra esférica, véase Arthur Fairbanks, *The First Philosophers of Greece. Parmenides, Fragments and Commentary*, Londres, K. Paul, Trench, Trubner, 1898, p. 107. Aristóteles no sólo consideró que la tierra era esférica sino que estableció una serie de argumentos para demostrar su esfericidad, Aristotle, *On the Heavens*, pp. 247, 249, 251, 253, 255. (lib. II, cap.14, 297a). Los geógrafos y astrónomos musulmanes adoptaron la idea de la esfericidad de la tierra a través de las traducciones de los textos científicos griegos, como la famosa obra *Mathematiké Syntaxis* de Claudio Tolomeo, conocida en el mundo islámico como *Almagesto*, cuyo capítulo tres lleva por título “La tierra es sensiblemente de forma esférica en el conjunto de todas sus partes”, véase, Claudio Tolomeo, *The Almagest*, trad. R. Castesby Taliaferro, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1993. Según los Ijwān al-Šafā’, “La tierra es un cuerpo redondo como la esfera..., porque la tierra con todos los mares que están sobre su superficie forma una esfera única”, Ijwān al-Šafā’, *op., cit.*, vol. 1, p. 160.

“La parte de la tierra en la que se ha retirado el agua es la mitad de la superficie del globo;³⁷³ su forma circular está rodeada por el elemento líquido en todas sus partes por un mar llamado el Mar Circundante (*al-baḥr al-muḥīṭ*), al que se le llama también *Lablāya* (Atlántico)..., y *Oqyānūs* (Océano), los cuales son nombres extranjeros.”³⁷⁴

“La zona descubierta de la tierra destinada a la civilización (*al-‘umrān*) contiene desiertos; los espacios vacíos son más grandes que sus áreas habitadas (*al jalā’ akṭar min ‘umrāni-hi*). Las áreas vacías son más grandes en el sur que en el norte. La parte habitable del mundo (*al-ma‘mūr*)³⁷⁵ es más favorable hacia el norte.”

³⁷³“Una mitad de la tierra -- según los Ijwān al-Ṣafā’-- está cubierta por el gran mar circundante y la otra mitad está descubierta, la primera se parece a un huevo sumergido en el agua, mientras que la otra mitad sobresale del agua”. Ijwān al-Ṣafā’, *op. cit.*, vol. 1, p. 163.

³⁷⁴En el texto griego apócrifo atribuido a Aristóteles *De Mundo* se hace referencia a los dos nombres que recibe ese Mar Circundante, al que alude Ibn Jaldūn: “El mar que está fuera del mundo habitado (οἰκουμένη) es llamado Atlántico (Ἀτλαντικόν) u Océano (Ὠκεανός), el cual nos circunda. Aristotle, *On the Cosmos*, trad. D. J. Furley. Cambridge, Harvard University Press, 1955, p. 356 del texto griego. Esta obra fue traducida al siríaco y de aquí al árabe, utilizada ampliamente por historiadores, geógrafos y astrónomos árabes. Véase, Juan Vernet, *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, El Acantilado, 1999, p.197.

³⁷⁵Ibn Jaldūn emplea de manera especial en este pasaje los términos *‘umrān* y *ma‘mūr*, derivados de la misma raíz *‘amara* que contiene los significados de vivir, poblar, prosperar y edificar, como lo hemos indicado anteriormente. A este respecto, se ha señalado que “el concepto de *‘umrān* está en efecto siempre ligado, en la *Muqaddima*, al de población. *Al-‘umrān* es, en primer lugar, la tierra habitada.” M. Talbi, “Ibn Haldūn et le sens de l’histoire”, en *Stvdia Islamica*, 1967, vol. 26, p. 100. En este sentido *al-‘umrān* es sinónimo de *al-ma‘mūr*, la tierra habitada, que entre los filósofos, geógrafos e historiadores musulmanes traduce la expresión griega οἰκουμένη γῆ (la tierra habitada). *Oikumene* (español, ecúmene) deriva del verbo griego οἰκέω, que tiene los significados de habitar, vivir, colonizar, administrar y gobernar. Al-Mas‘ūdī, por ejemplo, utilizó *‘umrān* y *ma‘mūr* como sinónimos, aunque *‘umrān* parece adquirir ya en él, como en Ibn Jaldūn, el sentido de civilización. Véase, Al-Mas‘ūdī, *Kitāb tanbīh wa l-iṣrāf*, edición M. J de Goeje, Leiden, 1894, p. 27. A partir de las nociones de habitar y poblar, el término *‘umrān* sufrió un proceso de desarrollo semántico entre los pensadores musulmanes -- al-Kindī, los Ijwān al-Ṣafā’, al-Bīrūnī, al-Fārābī, culminando con Ibn Jaldūn--, que llegó a designar “todos los hechos de la civilización nacidos del contacto de la tierra y de los hombres.” M. Talbi, *op. cit.*, p.101.

“La región descubierta de la tierra, se dice, abarca la mitad o menos del globo y la región habitada comprende una cuarta parte de ella y es dividida por los siete climas o zonas (*al-aqālīm al-sab‘a*).”³⁷⁶

“Los que han informado acerca de la parte habitada del mundo, sus límites, sus pueblos, sus ciudades, sus montañas, sus mares, sus ríos, sus desiertos y arenas, como Tolomeo en el *Libro de geografía* y, después de él, (al-Idrīsī) el autor del *Libro de Roger*,³⁷⁷ dividieron esta parte habitada del mundo en siete secciones que llamaron los siete climas, con límites imaginarios entre oriente y occidente, iguales en latitud, pero diferentes en longitud. El primer clima es más grande que el segundo, lo mismo se aplica para éste y así sucesivamente. El séptimo es el más corto, porque así lo requiere esa porción del círculo que surge de la retirada de agua de la esfera terrestre. Según los

³⁷⁶La palabra árabe *iqālīm* (plural *aqālīm*) es la forma arabizada del vocablo griego *klima* (κλίμα, plural κλίματα). El sentido del término griego *klima* es *inclinación*, significando de manera específica “el ángulo entre el eje de la esfera celeste y el plano del horizonte”. Los astrónomos y geógrafos griegos dividieron la esfera terrestre en tiras latitudinales a las que llamaron *klimata* (climas, zonas). El número de climas fue variado, Aristóteles consideró cinco climas (Aristotle, *Metereologica*, trad. H. Lee, Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 185 (lib. II, cap. 5, 363a); Aristote, *Météorologie*, lib. II, cap. 5, 363a, trad. J. Barthélemy Saint-Hilaire, París, Librairie Philosophique de Ladrangé, 1863), mientras que Tolomeo estableció siete (*Ptolemy's Geography: An Annotated Translation of the Theoretical Chapters*, trad., J. L. Berggren y Alexander Jones, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 10). La división aristotélica predominó en la Europa medieval, en tanto que la posición de Tolomeo fue adoptada en el mundo islámico. La teoría de los climas al parecer tiene su origen en Babilonia. Según el filósofo Posidonio, Parménides fue el originador de la división en cinco zonas; Plutarco, por su parte, refirió que Pitágoras había dividido la tierra en cinco zonas, pero se piensa que ese sistema se transmitió a los griegos a través de Eratóstenes (c. 284-c. 192 a.C.), Hiparco (c. 190-120 a.C.) y Marinus de Tiro (90 - 168) hasta Tolomeo (c. 100-170). Véase, *Strabo, The Geography of Strabo*, trad. H. L. Jones, Harvard University Press, 1917, vol. 1, p. 24, 363. Al parecer, el gran científico persa al-Juwārizmī (780-850) introdujo la teoría de los climas en el Islam, a través de su *Kitāb šūrat al-arḍ* (Libro sobre la forma de la tierra, edición de Hans von Mžik, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1926), a la que posteriormente recurrieron los geógrafos y los astrónomos musulmanes. Cf. Juan Vernet, *Lo que Europa debe al Islam de España*, pp. 353-354.

³⁷⁷El título de la obra geográfica de Al-Idrīsī (1100-1165) es *Nuzhat al-mustāq fī-ijtirāq al-afāq* (El placer del que desea abrir los horizontes, edición de Enrico Cerulli et al., Nápoles-Roma, 1970-1976, 5 vols.), conocida como *Libro de Roger*, en referencia a su mecenas Roger II de Sicilia. Véase la versión completa al francés, Edresī, *Geographie*, trad. Amédée Jaubert, París, Imprimerie Royale, 1836 y 1840, 2 vols. Existen varias traducciones parciales, entre ellas, la traducción española con texto árabe, Xerif Aledris, *Descripción de España*, Madrid, Imprenta Real, 1719 (reimpr. Madrid, Guillermo Blázquez, 2003) y la versión francesa, con texto árabe, de Reinhart Dozy y Michaël J. de Goeje, titulada *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrīsī*, Leiden, E. J. Brill, 1866 (reimpresión, Amsterdam, Oriental Press, 1969).

sabios, cada clima se divide, desde occidente a oriente, en diez secciones, y dan información acerca de las condiciones de cada una de las secciones y de las condiciones de su civilización (*aḥwāl ‘umrāni-hī*).³⁷⁸

En una parte complementaria a la segunda premisa (*takmīla li-hadihi al-muqaddama al-ṭāniyya*), Ibn Jaldūn expuso la causa (*al-sabab*) por la cual el cuarto norte de la tierra está más habitado que el cuarto sur (*al-rub‘ al-šamālī min al-arḍ aḳṭar ‘umrānan min al-rub‘ al-yanūbī*).³⁷⁹

“Nosotros sabemos --comentó Ibn Jaldūn-- por observación y por informes continuos que la primera y la segunda de las zonas habitadas tienen menos población que las siguientes (*al-awwal wa l-ṭāni min al-aqālīm li-ma‘mūra aqall ‘umrānan mim mā ba‘da humā*). Las zonas habitadas de estos dos climas se encuentran mezcladas con vastas áreas vacías, desiertos, arenales y con el mar Índico (*baḥr al-hind*) hacia el oriente. Los habitantes de esas dos zonas [la primera y la segunda] no son de mucha consideración, así como sus poblaciones y sus ciudades.”

Por lo contrario, --continuó Ibn Jaldūn-- “el tercero, el cuarto y las zonas subsiguientes son diferentes. Allí las áreas desoladas son pocas y los arenales también son escasos o inexistentes. Las naciones y los pueblos son en extremo abundantes. Las poblaciones y las ciudades son muy numerosas. La civilización (*al-‘umrān*) se desarrolla gradualmente entre la tercera y la sexta zonas. El sur está totalmente vacío. Muchos sabios (*ḥukamā*)

³⁷⁸ Ibn Jaldūn., *op.*, *cit.*, pp. 44-45.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 49. Los Ijwān al-Şafā’ llamaron a este cuarto de la tierra el cuarto norte habitado (*al-rub‘ al-šamālī al-maskūn*), en el cual situaban siete grandes mares. Ijwān al-Şafā’, *op.*, *cit.*, vol. 1, p.163.

han mencionado que eso es así por el calor excesivo y la poca desviación del sol sobre el cénit en esa zona.”³⁸⁰

En efecto, -- argumentó Ibn Jaldūn -- “el excesivo calor provoca en el aire una sequedad y una rarefacción que hace imposible la generación (*al-takwīn*). Cuando el calor se hace más intenso, se seca el agua y los ambientes húmedos, destruyendo las facultades generativas en los minerales, los animales y las plantas, puesto que la generación no existe sino por medio de la humedad (*al-raṭūba*).”

Sin embargo, -- continuó Ibn Jaldūn -- “cuando el comienzo de Cáncer se aparta del cénit, a los 25° grados de latitud y más allá, el Sol también se aparta de su cénit. El Sol llega a estar templado... Entonces, se produce la generación y se desarrolla de manera gradual, hasta que el frío se hace excesivo, debido a la falta de luz y a la inclinación de los rayos del Sol. La generación, así, decrece y se destruye. Pero la destrucción de la generación provocada por el enorme calor es mucho mayor que la causada por el gran frío, porque el efecto del calor en la rarefacción es más rápido que el efecto del frío en la congelación.”³⁸¹

³⁸⁰ Ibn Jaldūn., *op. cit.*, p. 49.

³⁸¹ En este mismo sentido, al-Mas'ūdī refirió que la ausencia de habitantes en algunas partes de la tierra... tiene dos causas (*'illatayn*): una de ellas es el exceso de calor y el ardiente sol... y la otra causa es el alejamiento del sol en algunos climas”. Por ello, “los sabios dividieron a la tierra en dos partes: habitada (*maskūn*) y deshabitada (*gayr maskūn*), poblada (*'āmir*) y despoblada (*gayr 'āmir*)”. Al-Mas'ūdī, *Murūy al-ḡahab. Les praires d'or*, edición A. C. Barbier de Maynard y Pavet de Courteille, Beirut, Publications de l'Université Libanaise, 1966, vol. 2, p. 361 y vol. 1, p. 99.

Por tanto, “la población (*al-‘umrān*) es escasa en los climas primero y segundo, en tanto que en los climas tercero, cuarto y quinto es moderada a causa de la templanza del calor, con una disminución de la luz.”³⁸²

“La civilización (*al-‘umrān*) -- concluyó Ibn Jaldūn -- se desarrolla gradualmente y empieza su desarrollo gradual (*al-tadrīy*) con base en la realidad (*al-wuḥūd*), no con base en lo imposible (*al-imtinā*).”³⁸³

3). La tercer premisa considera las zonas templadas y las intemperantes (*al-mu‘tadil min al-iqlīm wa l-munḥarīf*) y postula “la influencia del aire sobre el color de los seres humanos y sobre muchas de sus condiciones”.³⁸⁴

³⁸²Ibn Jaldūn., *op., cit.*, p. 51

³⁸³Ibíd., p. 52. Aristóteles consideró las condiciones necesarias para la formación de la *polis*, destacando que ninguna de esas condiciones debía ser imposible, en relación, por ejemplo, con el número de ciudadanos y el territorio. Pues, el primer elemento del material político es la población, el segundo, es la extensión y la cualidad del territorio. Aristóteles, *Política*, p. 207, (lib. VII, cap. 4).

³⁸⁴Ibíd., p. 82. Hipócrates (c. 460-377 a.C.) fue el primero en observar y exponer la influencia de los aires y de los lugares en la constitución física y el carácter de los hombres así como en sus instituciones políticas. En su *Tratado de los aires, las aguas y los lugares* explicó las causas ambientales de las enfermedades, considerando que el agua, el clima de una población, o su ubicación en un lugar con vientos favorables ayudan al médico a evaluar la salud y la constitución física de sus habitantes. Véase, Hippocrate, “Des airs, des eaux et des lieux” en *Oeuvres complètes*, (texto griego y trad., francesa), edición E. Littré, París, Librairie de l’Académie Royale de Médecine, 1840, vol. 2, pp. 53 y ss, 84 y 92. Aristóteles expuso la misma idea respecto a la influencia del aire en el carácter de los individuos así como a la importancia para la ciudad de tener una ubicación adecuada respecto a los vientos y de contar con un buen suministro de agua. Aristóteles, *Política*, pp. 212, 219 (lib. VII, caps. 6 y 10). Tolomeo combinó la idea de la influencia del medio ambiente con la teoría de los climas en el capítulo dos del segundo libro del *Tetrabiblos*, titulado “De las características de los habitantes de los climas”. Véase, Claudius Ptolemy, *Tetrabiblos*, trad. Frank Egleton Robbins, Harvard University Press, 1940, p. 121 (texto bilingüe). Esta obra astrológica de Tolomeo fue traducida al árabe y tuvo una amplia difusión en el mundo islámico. Al-Mas‘ūdī incluyó en su *Murūy al-ḡahab*, una breve exposición en torno al aire y su influencia en el hombre y los animales, basado en la premisa hipocrática según la cual “el cambio de las condiciones del aire (ḥālāt al-hawā) es lo que hace cambiar las condiciones de los seres humanos (ḥālāt al-nās)”. “La causa de esto —explicó al-Ma‘ūdī— es que el sol y las esferas celestes, por medio de sus movimientos, hacen cambiar el aire, así que cuando cambia el aire hace cambiar con su variación todas las cosas. Quien prevee y conoce las condiciones de los tiempos y sus cambios así como los signos que hay en ellos, conoce la causa mayor de las causas del mundo y se anticipa a conservar la salud de los cuerpos.” Al-Mas‘ūdī, *Murūy al-ḡahab*, vol. 2, pp. 374-375.

Ibn Jaldūn presentó su argumentación de la manera siguiente: “Hemos expuesto que la región habitable (*al-ma‘mūr*) está en el centro de la parte descubierta de la tierra, debido al excesivo calor en el sur y al frío en el norte. En tanto que el norte y el sur son los dos lados opuestos del calor y el frío, es necesario que decrezca gradualmente la intensidad de cada una de ellos hacia el centro, el cual es, así, templado.”

Por tanto, el cuarto clima es la región habitada más moderada (*a‘dal al-umrān*). El tercero y el quinto que están contiguos a él están más cercanos a la temperancia (*al-‘itidāl*). El segundo y el sexto que son adyacentes a éstos se encuentran alejados de la temperancia. Pero el primero y el séptimo están mucho más alejados.”

“Por eso, las ciencias, las artes, las construcciones, la vestimenta, los alimentos, los frutos, los animales y todo lo que se produce en estos tres climas intermedios se caracteriza por la moderación (*al-‘itidāl*).”

Asimismo, “los habitantes humanos de esas regiones centrales son más moderados en sus cuerpos, su color, su carácter y sus creencias religiosas, incluso en las manifestaciones proféticas, que son muy abundantes allí, pues no hemos tenido noticia de la misión profética en las regiones del sur y del norte. Esto se debe a que los profetas y los mensajeros representan lo más perfecto de la especie humana en su constitución física y en su carácter. ...La gente de esos climas tiene una existencia más completa a causa de su templanza.”³⁸⁵

³⁸⁵Ibn Jaldūn., *op.*, *cit.*, p. 82. Los Ijwān al-Şafā’ consideraron que el cuarto clima era el clima de los profetas y de los sabios (*al-anbiyā’ wa l-ḥukamā’*) por estar situado en medio de los climas. Véase, Ijwān

En efecto, -- continuó Ibn Jaldūn -- “los habitantes de los tres climas intermedios poseen la templanza en su conducta y en su forma de vivir así como todas las condiciones naturales para la vida civilizada (*al-aḥwāl al-ṭabī‘ya lil-i‘timār*), tales como los medios de obtención de la vida, las habitaciones, las industrias, las ciencias, los liderazgos políticos y la autoridad real. De modo que en ellos se han producido las manifestaciones proféticas, los reinos, las dinastías, las leyes religiosas, las ciencias, los países, las ciudades, las edificaciones, las plantaciones, las artes excelentes y todo lo que corresponde a las condiciones moderadas (*al-mu‘tadila*). Entre los habitantes de esos tres climas, de los cuales hemos tenido informes históricos, están los árabes, los romanos, los persas, los israelitas, los griegos, la gente del Sind, de la India y de China.”³⁸⁶

Respecto a la influencia del aire sobre el color de la piel en los seres humanos, Ibn Jaldūn expuso:

“Ese color negro que es preponderante en los habitantes de los climas primero y segundo se debe a la mezcla del aire con el calor intenso en el sur. El sol está en el cenit dos veces cada año en periodos muy cortos y durante largos periodos se mantiene en culminación en casi todas las estaciones. Por eso aumenta la luz del sol con un calor de verano persistente sobre ellos. Debido a ese intenso calor su piel se torna negra.”

al-Şafā’, *op., cit.*, vol. 1, p. 175. De la misma manera, Al-Mas‘ūdī destacó que el cuarto clima era el más noble de los climas y que por ello se decía que el mayor de los monarcas y el más grande los administradores debía tener su morada en medio de ese cuarto clima. Al-Mas‘ūdī, *Al-tanbīh wa l-işrāf*, p. 35.

³⁸⁶ Ibn Jaldūn., *op., cit.*, p. 85

“Algo similar -- continuó Ibn Jaldūn-- sucede con los dos climas correspondientes al norte, el séptimo y el sexto, cuyos habitantes tienen el color blanco debido a la mezcla del aire con el excesivo frío del norte. Allí el sol siempre está en el horizonte visual del observador o cerca de él, pues nunca se eleva hasta el cenit, ni se le aproxima. Por tanto, el calor es débil en esas regiones y el frío se intensifica, en general en las estaciones. Así, el color de sus habitantes es blanco y llegan a tener escaso cabello. También como consecuencia del extremo frío resultan los ojos azules, las pecas de la piel y el cabello rubio.”³⁸⁷

4). La cuarta premisa postula la “influencia del aire sobre el carácter de los seres humanos (*aṭār al-hawā’ fī ajlāq al-bašar*).”

Apoyado en las opiniones de Hipócrates, Galeno, Aristóteles y Tolomeo en torno a la influencia de la atmósfera en el carácter del hombre,³⁸⁸ Ibn Jaldūn expuso, por ejemplo, que el carácter de los negros, en general, se distinguía por “la liviandad, la frivolidad y el frecuente alborozo.”

Ibn Jaldūn explicó: “La causa verdadera (*al-sabab al-sahīh*) de ese fenómeno, como se ha establecido en un lugar apropiado de la filosofía, es que la naturaleza de la alegría (*al-farah*) y el deleite (*al-surūr*) son el resultado de la expansión (*intišār*) y la difusión (*tafaššī*) del espíritu animal (*al-rūḥ al-ḥayawānī*), en tanto que la naturaleza de la tristeza,

³⁸⁷ Ibn Jaldūn., *op. cit.*, p. 84.

³⁸⁸ Hippocrate, *op. cit.*, cap. 16. Galien, *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales*, edición Ch. Daremberg, París, Librairie de l’Académie Impériale de Médecine, 1854, vol. 1, p. 51. Aristóteles, *Política*, p. 212 (libro VII, cap. 6). Tolomeo describió el carácter propio de los habitantes de las zonas del sur, del norte y central, reconocidas respectivamente como cálida, fría y templada, véase Claudio Ptolemy, *Tetrabiblos*, p. 123-127.

por lo contrario, se debe a la contracción (*inqibāḍ*) y a la condensación (*takāṭuf*) de ese espíritu animal. Se ha establecido que el calor se expande por el aire y el vapor lo rarifica, incrementando su cantidad. Por ello, el ebrio experimenta una alegría y un deleite indescriptibles. Eso se debe a que el vapor del espíritu en el corazón es invadido por el calor poderoso que la fuerza del vino provoca en el espíritu. Por lo tanto, el espíritu se expande y se produce la naturaleza festiva.”

De manera que -- concluyó Ibn Jaldūn -- “los negros al ser habitantes de la zona tórrida (*al-iqlīm al-ḥār*), cuyos temperamentos son dominados por el calor, desde el principio de su formación hay en sus espíritus un calor que está en relación con sus cuerpos y con su región. En comparación con los espíritus de los habitantes del cuarto clima, sus espíritus son más calientes y por tanto más difusos. Por lo que son más prestos a la alegría y al deleite, son más efusivos. A consecuencia de esto surge la frivolidad.”³⁸⁹

5). La quinta premisa considera los “diferentes tipos de zonas habitadas (*‘umrān*) en relación con la abundancia o la escases [de alimentos] y los efectos que esto produce en los cuerpos humanos y en el carácter de los hombres.”

“No todas las zonas templadas --comentó Ibn Jaldūn-- tienen abundancia de alimentos ni todos sus habitantes disfrutan de la vida. En algunas partes sus habitantes disfrutan de la abundancia de cereales, condimentos, trigo y frutas, debido a fertilidad de las plantaciones, a la templanza del suelo y a una prospera civilización (*‘umrān*). En algunas otras, la tierra es cálida y en el suelo no florecen las semillas ni las plantas en

³⁸⁹Ibn Jaldūn, *op., cit.*, p. 86.

general y sus habitantes tienen una vida muy difícil, como la gente del Ḥiḡāz y del sur del Yemen, así como los embozados *ṣinhāya* que habitan el desierto del Magreb y las regiones arenosas que están entre los bereberes y los negros.”³⁹⁰

No obstante las carencias y las condiciones difíciles de vida de esos pueblos, Ibn Jaldūn destacó sus cualidades físicas y psicológicas que son decisivas en el origen de la civilización y de los grandes imperios: “Pues la gente del desierto, que carece de cereales y condimentos, tiene una mejor condición en su cuerpo y en su carácter que la gente de los altiplanos que disfruta plenamente de la vida; sus colores son más límpidos, sus cuerpos más sanos, sus figuras son más perfectas y mejores, sus caracteres más alejados de la corrupción y sus mentes son más agudas respecto al conocimiento y a la percepción. Este asunto es atestiguado por la experiencia a través de todos sus pueblos.”³⁹¹

“La causa de esto --explicó Ibn Jaldūn-- es que la gran cantidad de alimentos, la mezcla pútrida y descompuesta así como su humedad hacen nacer en el cuerpo secreciones perniciosas que generan, a su vez, una gordura desproporcionada, de lo que se sigue un color pálido y una fea figura debido a un exceso de carne, como hemos dicho. Los vapores húmedos oscurecen las mentes y los pensamientos cuando los vapores perniciosos ascienden al cerebro, de lo que resulta la estupidez, la negligencia y la intemperancia, en general.”

³⁹⁰ *Ibíd.*, p. 87.

³⁹¹ *Ibíd.*, p. 87.

Por tanto, concluyó Ibn Jaldūn “cuando observamos la influencia de la alimentación en los cuerpos, no hay duda de que también el ayuno tiene una influencia sobre ellos, porque dos opuestos tienen una relación respecto a ejercer una influencia o no ejercerla. La influencia del ayuno consiste en que purifica a los cuerpos del exceso de putrefacción y de la mezcla de vapores que destruye al cuerpo y al intelecto, tal y como la nutrición influye en la existencia misma del cuerpo.”³⁹²

Por otra parte, “la influencia de la sobrealimentación en el cuerpo y sus condiciones se manifiesta incluso en el ámbito de la religión y el culto. La gente austera del desierto y de la ciudad que está acostumbrada al ayuno y que se aparta de los placeres es más religiosa y más dispuesta al culto religioso que la gente que vive en el lujo y la abundancia. En efecto, pocos hombres religiosos se encuentran en las ciudades y las urbes debido a que en ellas impera la impiedad y la indiferencia, las cuales están vinculadas al consumo de mucha carne, condimentos y cereales finos. Por tanto, la existencia de hombres devotos y ascetas se restringe a la gente del desierto que es austera en su alimentación.”³⁹³

De manera que, para Ibn Jaldūn, “el ayuno en todos los aspectos es más saludable para el cuerpo que el exceso de alimentación... pues ejerce influencia en las cualidades y en el bienestar tanto de los cuerpos como de los intelectos.”³⁹⁴

³⁹² Ibn Jaldūn, *op. cit.*, p. 91.

³⁹³ *Ibid.*, p. 89.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 90.

6). La sexta premisa gira en torno a los “tipos de seres humanos que tienen una percepción especial derivada de una disposición innata o de una práctica”.

En esta premisa Ibn Jaldūn establece que los seres humanos y la sociedad están relacionados con el mundo espiritual, es decir, con el mundo más allá de la percepción sensible, a través de algunos hombres que poseen características especiales, como los profetas.³⁹⁵

“Dios ha elegido --explicó Ibn Jaldūn-- entre los seres humanos a ciertos individuos y les ha concedido el privilegio de comunicarse con Él. Les ha creado con una naturaleza innata para conocerlo y los ha puesto como intermediarios entre Él y sus siervos... A los conocimientos que les ha transmitido, se agregan las cosas sobrenaturales que manifiesta a través de ellos así como las noticias de las cosas ocultas, de las que los seres humanos no las conocen sino sólo Dios, quien las hace conocer a través de sus intermediarios. Estos no las conocen a menos que Dios se las enseñe.”

Esta última premisa completa la visión del hombre y la teoría del conocimiento jaldunianas: el hombre no sólo posee la percepción sensorial y la percepción racional

³⁹⁵Al igual que Algazali, Ibn Jaldūn escribió un comentario sobre la realidad de la profecía (*haqīqa al-nubuwwa*), en el que destaca la importancia de la dimensión espiritual en el hombre y los diferentes medios para acceder a ella. Algazali tituló su comentario, precisamente, “La realidad de la profecía y la necesidad que de ella tienen todos los hombres”, argumentando que “más allá del intelecto hay otro dominio en el que se abre otro ojo con el que se puede ver lo oculto, lo que sucederá en el futuro y otras cosas... Así como el intelecto es uno de los dominios del hombre en el que se obtiene un ojo con el que se ven las distintas clases de inteligibles, de los que los sentidos están alejados, así también la profecía es un tránsito a un dominio en el que se adquiere un ojo, cuya luz esclarece lo oculto y las cosas que no percibe el intelecto.” Véase, Al-Ghazali, *Al-munqid min aḍalāl*, pp. 41-42 del texto árabe.

sino también la percepción del mundo espiritual, a través de la revelación (*waḥy*)³⁹⁶ en el caso de los profetas (*anbiyyā'*, sing. *nabī*).³⁹⁷

“Un signo característico de este tipo de seres humanos es que, en el momento de la revelación, se encuentran ausentes de todas las cosas presentes... En realidad es una inmersión en el reino espiritual (*al-mulk al-rūḥānī*), por medio de una percepción apropiada, que está del todo más allá de la percepción de los seres humanos.”³⁹⁸

Estas son las premisas a partir de las cuales Ibn Jaldūn estableció los fundamentos para el estudio de la sociedad y de la civilización humana.

³⁹⁶Según Ibn Jaldūn existen tres tipos de percepción del mundo invisible (*al-idrāk al-gaybī*): uno por medio de la visión en el sueño, facultad común a todos los hombres; otro mediante la contemplación y la intuición (*wiydān*), propias de los ascetas y místicos; el último, a través de la revelación (*al-wahī*) que reciben los profetas y enviados. Ibn Jaldūn, *op., cit.*, pp. 102, 106-107.

³⁹⁷En el marco de la tradición hebraica, Spinoza inició su *Tratado teológico-político* con un capítulo en torno a la profecía (*neḥūa'h*, נבואה), en el que aclara el sentido del término profeta (*nabī'*, נביא): “La profecía o revelación es el conocimiento cierto de una cosa, revelada por Dios a los hombres. Profeta es aquel que interpreta las cosas, por Dios reveladas, a quienes no pueden alcanzar un conocimiento cierto de ellas, sino que sólo pueden aceptarlas por simple fe. Entre los hebreos, en efecto, profeta se dice *nabī'*, es decir orador e intérprete, pero en la Escritura este término designa siempre intérprete de Dios...” Véase Baruch Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, *Opera*, vol. 1, p. 156 (trad., castellana, Spinoza, *Tratado teológico-político*, p. 75). El término hebreo *nabī'* (árabe, *nabī*) proviene de la raíz *naba'* (נבא), de la que deriva el verbo *nibba'* (נבא) que significa hablar bajo una influencia divina, profetizar. Asimismo, en griego el término *προφήτης* (profeta) deriva del verbo *προφετεύω*, ser intérprete de un oráculo o profetizar. W. Gesenius, *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, Michigan, Baker Book House, 1984, pp. 525-526, 528.

³⁹⁸Ibn Jaldūn, *op., cit.*, p. 92.

6.3. La génesis del Estado

El Estado, en cuanto tal, resulta naturalmente de la vida humana, que requiere asociación (*iḡtimāʿ*) y organización. En este aspecto, Ibn Jaldūn retomó el principio aristotélico resumido en la divisa: “el hombre es un animal político por naturaleza”.³⁹⁹ 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 Jaldūn a considerar el fenómeno del surgimiento del Estado (*dawla*), que fue considerado por él como la forma (*ṣūra*) --el principio organizador-- de la civilización.⁴⁰⁰

El Estado es la unidad política y social que hace posible la civilización humana.⁴⁰¹ 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 (*iḡtimāʿ*), 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”.⁴⁰²

³⁹⁹ Ibn Jaldūn., *op. cit.*, p. 41. Cf. Ibn Khaldūn, *op. cit.*, vol. 1, p. 89. Aristóteles, *Política*, p. 4 lib. I, cap. 1.

⁴⁰⁰ “El Estado y el gobierno son la *forma* (*ṣūra*) 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.

⁴⁰¹ Cf. Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, p. 84.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 43. Cf. Ibn Khaldūn, *op. cit.*, vol. 1, p. 91.

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.

A esa fuerza impulsora en la formación de los gobiernos y las dinastías, Ibn Jaldūn la denominó *‘aṣabiyya* (fuerza de solidaridad)⁴⁰³ y le asignó como finalidad la conquista del poder.⁴⁰⁴ La relación entre civilización (*‘umrān*), Estado (*dawla*) y fuerza de solidaridad (*‘aṣabiyya*) fue planteada por Ibn Jaldūn en términos aristotélicos: “El Estado, en verdad, utiliza a la solidaridad y su fuerza como causa eficiente (*al-‘illat al-fā‘ila*) en la materia (*mādda*) de la civilización”.⁴⁰⁵ 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.

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.

⁴⁰³El término *‘aṣabiyya* es de difícil traducción, se le ha traducido, entre otros, como “espíritu tribal”, “solidaridad social” y “solidaridad agnaticia”. Parece que el término *‘aṣabiyya* en su acepción técnica significa, en Ibn Jaldūn, lo que hace que el grupo social sea unido y fuerte. El elemento de consanguinidad es una parte integrante de la *‘aṣabiyya*, pero los lazos de sangre no son el único componente de ella. Ibn Jaldūn insistió sobre la dimensión propiamente social que sobrepasa en alguna forma los simples lazos naturales que unen a los hombres. En este aspecto, la *‘aṣabiyya* es más una solidaridad “socio-agnaticia”. Nassif Nassar, *op. cit.*, p. 158.

⁴⁰⁴Ibn Jaldūn., *op. cit.*, p. 139. Cf. Ibn Khaldūn., *op. cit.*, vol. 1, p. 284.

⁴⁰⁵*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.” Aristotle, *On coming-to-be and passing-away*, trad. E. S. Forster, Cambridge, Harvard University Press, 1978, p. 231 (lib. I, cap. 7).

Ibn Jaldūn 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 bajo un poder coercitivo.

La inclinación del hombre al mal --según Ibn Jaldūn -- conduciría inevitablemente a su destrucción, si no existiera en la sociedad una autoridad restrictiva, reconocida por todos, a la que le da impulso la *'aṣabiyya*.

De manera que, --comentó Ibn Jaldūn-- “luego de que los seres humanos han logrado la organización social, como lo hemos mencionado, y se ha concretado la sociabilidad del mundo, es necesario para los hombres una autoridad coercitiva (*wāzi'*) que proteja a algunos hombres de otros, porque en la naturaleza animal de los hombres está la agresividad y la injusticia”.⁴⁰⁶

En la exposición de Ibn Jaldūn aparecen claramente definidos dos momentos en los que se adaptan el carácter natural de la organización social con el principio contractual de la organización política, concretada en el estado.

De manera que mientras la sociedad esta basada en un impulso natural del hombre, la organización política, el estado, requiere además de un acuerdo (*mufāwada*) o de un pacto para el establecimiento de la autoridad coercitiva.⁴⁰⁷

⁴⁰⁶Ibn Jaldūn, *op.*, *cit.* p. 43.

⁴⁰⁷“La cooperación --comentó Ibn Jaldūn-- requiere primero de un acuerdo, después, de la asociación y lo que se deriva de ella. En los hombres, esto no sucede de manera fortuita, como entre los animales errantes, pues Dios le otorgó a los hombres la capacidad de ordenar y organizar sus acciones mediante el pensamiento... Les dio la facultad de ordenar sus actos, con los que les fue posible disponerlos bajo los aspectos de la política y las normas jurídicas. Ibn Khaldoun, *Les Prolégomènes*, vol. 2, p. 326. Al igual que Ibn Jaldūn, Spinoza aceptó el principio aristotélico de que el hombre es un animal social (*homo sit animal*

“Así, --continuó Ibn Jaldūn-- es necesario algo más para defender a algunos hombres de la agresividad de otros... Esa autoridad coercitiva debe estar en uno de los hombres que ejerza sobre los demás el dominio, el poder y la cohesión, a fin de evitar la agresividad entre los hombres. Esto es lo que significa la autoridad real (*al-mulk*). Con esto queda claro que la autoridad real es una cualidad natural del hombre y que es necesaria.

Los filósofos han mencionado que esa cualidad se encuentra en algunos animales, como las abejas y los saltamontes, porque deducen en ellos la existencia de la autoridad, la obediencia y el seguimiento a un líder que de manera particular se distingue de ellos por su carácter y su cuerpo.⁴⁰⁸

Sin embargo, a diferencia de los hombres, esa cualidad existe de acuerdo con una disposición natural y la guía divina (*bi-muqtaḍà al-fiṭra wa-l-hidāya*), no de acuerdo con el pensamiento y la política (*bi-muqtaḍà al-fikr wa-l-siyāsa*).⁴⁰⁹

sociale), sin embargo, aceptó también un segundo momento en el que es necesario el acuerdo, el pacto o el contrato, para constituir esa forma especial de asociación llamada Estado (*civitas*): “Pero esta *sociedad*, consolidada por las leyes y la potestad de conservarse, se llama *Estado*, y los que son protegidos por su derecho, *ciudadanos* (*Haec autem societas legibus et potestate sese conservandi firmata civitas appellatur, et qui ipsius iure defenduntur cives*).” Benedicti de Spinoza, *Ethica ordine geométrico demonstrata, Opera*, vol. 2, pp. 227, 232. (versión española, Baruch de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad., O. Cohan, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 200, 204); H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. 2, p. 246-247.

⁴⁰⁸En la *Historia de los animales*, Aristóteles destaca que entre los animales de naturaleza social están los hombres, las abejas, las avispas, las hormigas y la grulla, pero “de esos animales sociales algunos se someten a un líder, otros no se sujetan a ningún gobierno. Así, por ejemplo, la gruya y algunos tipos de abejas se someten a un dirigente.” Aristotle, *Historia Animalium*, trad. D. W. Thompson, Oxford, Clarendon Press, 1949, pp. 487b-488a (lib. I, cap. 1).

⁴⁰⁹“La razón --comentó Aristóteles-- por la cual el hombre es un animal político, más aún que las abejas y todo otro animal gregario, es evidente, pues la naturaleza no hace nada en vano. En efecto, el hombre es entre los animales el único que tiene habla racional (λόγον ὃν μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων)”. Aristóteles, *Política*, p. 4 del texto griego (lib. 1, cap. 1).

Los filósofos van más allá de esta argumentación lógica, cuando intentan probar la existencia de la profecía, mediante pruebas racionales, y que ella es una cualidad natural del hombre.⁴¹⁰

Esta proposición de los filósofos no es una prueba lógica, como puede verse, pues la existencia y la vida humana ciertamente pueden concretarse sin [la profecía].⁴¹¹

La autoridad restrictiva se personificó en el *wāzi'* (jefe que ejerce la coerción),⁴¹² 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...”.⁴¹³

⁴¹⁰En este tema, la novedosa posición de Ibn Jaldūn contrasta, por ejemplo, con la argumentación de Avicena expuesta en un breve capítulo titulado “Sobre la prueba de la profecía (*fī itbāt al-nubuwwa*)”, en la que la teoría aristotélica del origen de la organización humana es presentada en forma de premisas que intentan probar la necesidad de la profecía: “Entonces, -concluyó Avicena- es necesario que exista un profeta (*nabī*) y es necesario que sea un hombre... Este hombre, si existe, debe establecer leyes que regulen los asuntos de los hombres, de acuerdo con el decreto y el permiso de Dios”. Véase Ibn Sina, *Kitāb al-Naʿyā*, pp. lxxiv-lxxv (versión inglesa en *Avicenna on Theology*, trad. Arthur J. Arberry, Westport, Connecticut, Hyperion, 1979, pp. 42-42); para el texto de ese capítulo en el *Kitāb al-Šifā'*, véase Max Horten, *Die Metaphysik Avicennas*, Halle y New York, Rudolf Haupt, 1907, pp. 661-662; Cf. Franz Rozenthal, “Introduction” a Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, pp. 36-37. La argumentación de Avicena termina por postular la necesidad del profeta-legislador, el filósofo gobernante, como jefe máximo de la “ciudad ideal” de los *falāsifa*. Véase, Abū Naṣr al-Fārābī, *Arā' ahl al-madīna al-fāḍila*, p. 121 (traducción al español, Abū Naṣr al-Fārābī, *La Ciudad Ideal*, p. 91; Averroes, *Exposición de la “República de Platón”*, p. 72. Cf. Rafael Ramón Guerrero, “Introducción” a Al-Fārābī, *El camino de la felicidad (Kitāb al-tanbīh 'alā sabīl al-sa'āda)*, trad. R. Ramón Guerrero. Madrid, Trotta, 2002, pp. 31-32.

⁴¹¹Ibn Jaldūn., *op.*, *cit.*, pp. 43-44.

⁴¹²Al referirse a la autoridad que ejerce el poder para mantener unida a una ciudad (*madīna*) o a una nación (*umma*), Alfarabi utiliza el mismo verbo del que deriva *wāzi'* para caracterizar la función de la autoridad real. Véase, Abū Naṣr Al-Fārābī, *Kitāb al-milla wa nuṣūṣ ujrā. Alfarabi's Book of Religion and related texts*, ed. Muhsin Mahdī, Beirut, Dar el-Machreq, 1991 (2ª. Ed.), pp. 54, 70 (Versión española, *Obras filosóficas y políticas*, trad. Rafael Ramón Guerrero, Madrid, Editorial Trotta, 2008, p. 148); Abū Naṣr Al-Fārābī, *Iḥṣā' al-'ulūm*, ed. Ali Bumelhem. Beirut, Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1996, p. 80 (trad., española, Alfarabi, *Catálogo de las ciencias*, ed., y trad. Ángel González Palencia, Madrid, CSIC, 1953, p. 68).

⁴¹³*Ibid.*, p. 43. Cf. Cf., Ibn Khaldūn, *op.*, *cit.*, vol. 1, p. 92.

El poder es, por tanto, la base del Estado y el instrumento indispensable de esa autoridad coercitiva, 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 Jaldūn, 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.⁴¹⁴

A este respecto, Ibn Jaldūn expuso: “El poder real (*mulk*) es una institución natural para el hombre, porque como hemos establecido, la vida y la existencia de los seres humanos sólo es posible por medio de la organización social y de la colaboración mutua para obtener los recursos y las cosas necesarias. Cuando los hombres se asocian, la necesidad requiere de las relaciones y tratos entre ellos y así satisfacer sus necesidades. Cada uno de ellos extenderá su mano para tomar de su compañero lo que necesita, porque la injusticia y la agresión están en la naturaleza animal. Algunos previenen a otros sobre ello, a causa de la furia, el rencor y la fuerte reacción humana a esa acción. Esto produce la disensión que conduce a la lucha y ésta lleva a la conmoción y al derramamiento de sangre. La desaparición de las almas lleva a la extinción de la especie. Pero el Creador le asignó al hombre preservar la especie. Así, los hombres no pueden permanecer en el caos, sin un gobernante (*ḥākim*) que los mantenga separados. Por esto, ellos necesitan de la autoridad restrictiva (*wāzi'*), que es

⁴¹⁴Bajo el argumento aristotélico según el cual cuando varias cosas están ordenadas hacia un fin, conviene que una regule o gobierne y que las demás sean reguladas y regidas, tanto Tomás de Aquino como Dante fundamentaron sus teorías sobre la monarquía. Véase, Thomas Aquinas, “On Princely Government” en *Aquinas Selected Political Writings*, pp. 10-13; Dante Alighieri, *La Monarchia*, edición texto latino y trad. Marcilio Ficino, Livorno, 1844, p.12 (lib. 1, cap. 7); trad., española, Dante Alighieri, *De la Monarquía*, trad. Ernesto Palacio. Buenos Aires, Editorial Losada, 1966, p. 41.

su gobernante. A causa de la naturaleza humana, él es un rey poderoso que ejerza el poder.”⁴¹⁵

Sin embargo, Ibn Jaldūn advirtió sobre el peligro de que el gobernante, mediante el uso excesivo del poder, se convierta en un tirano que provoque la destrucción del reino: “El sentido verdadero del poder real es que la vida en sociedad es necesaria para los seres humanos. El poder real requiere de dominio y fuerza, los cuales son la expresión de la irascibilidad y la animalidad [de la naturaleza humana]. Pero, con frecuencia, las decisiones del gobernante se desvían de lo que es correcto, con lo que se arruinan los asuntos materiales del pueblo que está bajo su control.” Por lo que, --continuó Ibn Jaldūn-- “es necesario remitirse a normas políticas decretadas, aceptadas por todos y a cuyos mandatos se sometán.”⁴¹⁶

El Estado fue considerado, por Ibn Jaldūn, 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 ese modo, investigó de manera genética el desarrollo de la vida política a través de sus varios estadios: generación, crecimiento, maduración, decadencia y muerte.⁴¹⁷ 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

⁴¹⁵ Ibn Jaldūn, *op., cit.*, p. 187.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 190.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p.136. Cf. *Ibid.*, vol. 1, p. 278. En biología, la causa eficiente de este movimiento es el alma y su temperamento. En la civilización, Ibn Jaldūn consideró que la causa eficiente (*al-'illat al-fā'ila*) del movimiento es una propiedad específica del alma, esto es, la fuerza de solidaridad (*'aṣabiyya*), que es una combinación de sentimiento natural entre parientes y amigos, y de la necesidad de defensa y sobrevivencia. Muhsin Mahdi, “Ibn Khaldūn. Political Thought” en M. M. Sharif (comp.), *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, vol. 2, p. 963.

carácter de gobernantes y gobernados, condicionada por factores ambientales, psicológicos y económicos.

Ibn Jaldūn 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.⁴¹⁸

En este sentido, distinguió tres clases de Estado de acuerdo con su forma de gobierno y su finalidad: el Estado religioso (*siyāsa dīniyya*), basado en la ley revelada (*šarī'a*), la nomocracia islámica ideal; el Estado racional (*siyāsa 'aqliyya*), laico y fundado en la ley dictada por la razón; y la ciudad-Estado (*siyāsa madaniyya*), basado en los principios del Estado ideal (*madīnat al-fāḍila*) de la filosofía platónica.⁴¹⁹ 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.⁴²⁰

⁴¹⁸Muhsin Mahdi, "Ibn Khaldūn" en M.M Sharif (comp.), *op., cit.*, vol. 2, p. 963.

⁴¹⁹Ibn Jaldūn, *op., cit.*, p. 303. Véase, Erwin I. J. Rosenthal, *op., cit.*, p. 86.

⁴²⁰Erwin I. J. Rosenthal, *op., cit.*, p. 84.

6.4. El desarrollo de la civilización

Pero el género humano fue dotado de la mano y el pensamiento (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 Jaldūn, el homo faber y el homo sapiens forman la unidad que hace posible el surgimiento y el desarrollo de la cultura y de la civilización. La posesión de la mano, al servicio del pensamiento, es la fuente que da origen a las artes, los oficios, la técnica y la ciencia.⁴²¹

La idea de Ibn Jaldūn acerca de la superioridad del hombre con respecto a los animales, basada en la inteligencia y la mano, se remonta a las ideas de Anaxágoras y Aristóteles en torno a ese tema.⁴²²

El punto de partida es la diferencia entre el hombre y los animales. Anaxágoras atribuyó esa superioridad alcanzada por el hombre a la posesión de la mano, agregando que pese a que “somos inferiores a los animales en fuerza y velocidad, llegamos a servirnos

⁴²¹ A ese respecto, Ibn Jaldūn estableció seis características específicas que distinguen al hombre del resto de los animales: “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-ḥakam al-wāzi*) que dirija a 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) el estado social en su doble faceta de la vida nómada; y 6) la vida sedentaria.” *Ibid.*, pp. 40-41. Cf. ⁴²¹ Ibn Jaldūn., *op.*, *cit.*, vol. 1, p. 84.

⁴²² Aristóteles presentó así su polémica con respecto a este tema: “Anaxágoras ciertamente asevera que es la posesión de las manos lo que hace al hombre el más inteligente de los animales; pero con seguridad el punto de vista razonable es que el hombre posee las manos a causa de que él es el más inteligente de los animales.” Aristotle, *Parts of animals*, trad. A. I. Peck, Londres, William Heinemann, 1937, pp. 370-373 (lib. 4., cap. 10).

de ellos por medio de la experiencia, la memoria, la sabiduría y el arte (ἐμπειρίαὶ δὲ καὶ μνήμη καὶ σοφία καὶ τέχνη)”.⁴²³

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 (αἰδῶς) y el sentido de justicia (δίκη), como fundamento de la convivencia y la colaboración.⁴²⁴

Como en el mito de Prometeo, Ibn Jaldūn consideró 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.

Asimismo, 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

⁴²³Anaxágoras, “Sobre la naturaleza”, frag. 21b, en Hermann Diels, *Die fragmente der vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1906, vol 1, p. 322 (véase versión al español en Alfredo Llanos, *Los presocráticos y sus fragmentos*, Buenos Aires, Juárez Editor, 1968, p. 213); Rodolfo Mondolfo, *La comprensión del sujeto en la cultura antigua*, p. 395.

⁴²⁴Platon, *Protagoras*, trad. Victor Cousin, París, Bossange Freres, 1826, vol.3, pp. 34-38. Cf. Rodolfo Mondolfo, *op., cit.*, 395-396.

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 y la propagación de la especie humana.

En ese proceso creador propio del hombre, que lo hace superior a los demás animales, el pensamiento y la mano son los dos instrumentos fundamentales. Por medio de esas dos herramientas poderosas, el hombre realiza su función civilizadora en el mundo.

Por otra parte, la idea de que conocer es hacer y hacer es conocer tiene como base la unidad de *theorein* y *prattein*, es decir, la unidad de la teoría y la práctica. Esta idea, compartida en la antigüedad griega por presocráticos e hipocráticos, llevó también a Ibn Jaldūn a la valoración de toda creación humana a través de su vínculo indisoluble con el conocimiento.

Ibn Jaldūn, al igual que 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 los dos órganos 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.⁴²⁵

⁴²⁵Aristotle, *Parts of animals*, pp. 370-373, (lib. IV, cap. 10).

Por ello, siguiendo a Aristóteles, Cicerón declaró, “el hombre ha nacido para dos cosas, para entender y para obrar, como un dios mortal (*sic homine ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intellegendum et ad agendum esse natum, quasi mortalem deum*)”.⁴²⁶

Aquí adquiere especial significado el papel del hombre como creador de su propio mundo, el mundo del *‘umrān*, el mundo de la *polis* y de la civilización. En este aspecto, Heidegger se refirió a la *polis* como ese lugar especial en el que los seres humanos se recrean a sí mismos creando su propio entorno.

“πόλις se traduce –comentó Heidegger-- por Estado y ciudad; pero así no se acierta con su pleno significado. Antes bien πόλις quiere decir el sitio, el allí, dentro del cual y en el cual el ser-allí, <propio de la existencia humana> es entendido como histórico. La πόλις constituye el sitio del acontecer histórico, el allí en el cual, a partir del cual y para el cual acontece la historia.”⁴²⁷

Ese sentido primordial de *polis* no es un simple lugar geográfico, sino algo mucho más profundo, es decir, un lugar en donde convergen lo material y lo espiritual, lo natural y lo social, para el mantenimiento y el desarrollo de la naturaleza humana a través del *‘umrān*.

⁴²⁶Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, ed., y trad. H. Rackham, Londres, William Heinemann, 1931, pp. 126-127 (lib. 2, cap.13). Aristotle, *Protrepticus. Selected fragments*, trad D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1952, p.42 (frag. 10c). Véase, Rodolfo Mondolfo, *op., cit.*, p. 413.

⁴²⁷Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, trad., Emilio Estiu, Buenos Aires, Editorial Nova, 1977, p. 189.

Conclusiones

El desarrollo de la vida de Ibn Jaldūn estuvo influido en gran medida por las circunstancias políticas, sociales y económicas del norte de África en el siglo XIV. Un siglo de cambios profundos en el mundo islámico, particularmente de desintegración política, de luchas y de conflictos económicos y sociales en todo el Magreb.

Desde la juventud, Ibn Jaldūn se vio inmerso en esa realidad cambiante y su personalidad fue producto de esa circunstancia: su conducta, en buena parte de su vida, estuvo motivada por la ambición política y el deseo de poder. Sin embargo, después de varios años y de desencantos políticos, tuvo que reconocer que la actividad y los logros intelectuales no son del todo compatibles con la búsqueda del poder político.

Al final, después de una lucha personal consigo mismo, luego de una serie de infortunios, se impuso y triunfó en Ibn Jaldūn el deseo del sabio, del pensador crítico y del investigador profundo, de crear una obra de gran trascendencia.

Como se ha mostrado en páginas anteriores, la formación intelectual --en su doble faceta, islámica y griega-- así como la actividad política de Ibn Jaldūn fueron decisivas para la concepción de su magna obra. En este sentido, la vida intelectual y política de Ibn Jaldūn se plasmó y se concretó en su *Kitāb al-'ibar*, que por ello debe ser considerada como una síntesis de su experiencia política y de su madurez intelectual.

Los elementos teóricos que le permitieron a Ibn Jaldūn concebir y fundamentar su gran obra son el resultado de un proceso cultural y político producido con el surgimiento del Islam a través de la asimilación de éste de buena parte de la cultura clásica griega.

De manera particular, durante la dinastía ‘abbasí se generó un amplio movimiento intelectual cuyo eje estaba constituido por grupos de traductores que se encargaron de transmitir al Islam los conocimientos de las civilizaciones anteriores, particularmente la griega, la persa y la india.

Entre las obras traducidas por ese grupo de sabios se encontraban de manera especial los textos que conforman el “corpus aristotélicum”, es decir, la producción propia de Aristóteles, la lógica, la poética, la retórica, la física, la metafísica, la astronomía, la ética, la psicología y la política, que fue clave tanto para el desarrollo de la ciencia como del pensamiento filosófico y teológico en el Islam.

La amplia difusión de la tradición aristotélica en todos los territorios de la islamidad hizo posible el surgimiento de una corriente de pensadores, conocidos como los “filósofos helenizantes”, que habiendo asimilado el pensamiento aristotélico crearon un pensamiento propio desarrollando una terminología filosófica, en árabe y en persa, que expresaba un nuevo andamiaje conceptual.

Entre esos pensadores destacaron especialmente al-Kindī, los Ijwān al-Safā’, al-Fārābī, Avicena, Averroes, quienes asimilaron y comentaron ampliamente en diferente épocas, entre otras, las obras de la tradición aristotélica, creando en el Islam una corriente de

pensamiento dedicada al desarrollo de la filosofía y de las disciplinas científicas, cuyo máximo ejemplo fue el establecimiento de la *Bayt al- Hikma* (la Casa de la Sabiduría), durante la época 'abassí.

A partir de ese gran acervo filosófico y científico, analizado y reelaborado durante varios siglos en tierras del Islam, Ibn Jaldūn fue capaz, y quizá en ello radique su gran originalidad, de formular un “nueva ciencia”, cuyos elementos como él mismo confesó estaban ya presentes en otros autores musulmanes, pero que él tuvo la creatividad de organizarlos en un todo coherente.

La dinastía 'abbāsī 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 historiografía islámica y la tradición filosófica 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 aparecieron obras propiamente de carácter historiográfico y se empezó a desarrollar una crítica a la historiografía tradicional así como una reflexión en torno a la historia. Ese proceso tuvo su máximo esplendor en los siglos X y XI con la aparición de obras escritas por filósofos, teólogos y científicos como Miskawayh, al-Bīrūnī y al-Mas'ūdī.

La obra histórica de Ibn Jaldūn parte, evidentemente, de esta tradición historiográfica musulmana, de manera que algunos de sus planteamientos se vinculan con los de sus predecesores. No obstante que el pensamiento histórico jalduniano 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 expuso de manera ejemplar en la Introducción a su *Kitāb al-‘ibar*.

Por ello, algunos investigadores contemporáneos han advertido que Ibn Jaldūn, 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 apareció el filósofo italiano Giambattista Vico. A este respecto, llama la atención que tanto Ibn Jaldūn como Vico consideraron que el objeto de su estudio y análisis constituía una “nueva ciencia”.

El pensamiento jalduniano se encuentra delineado en torno a tres fases o momentos definitorios. Por una parte, la crítica a la historiografía islámica tradicional. Por otro lado, un razonamiento acerca del acontecer histórico, esto es, una filosofía de la historia. Por último, la formulación de una ciencia de la sociedad, del estado y de la civilización, que Ibn Jaldūn enmarcó en el concepto de *al-‘umrān al-baṣarī* (la civilización humana).

La necesidad de comprender el acontecer histórico condujo a Ibn Jaldūn a transitar por esos tres momentos. La crítica historiográfica lo llevó inevitablemente a pasar del aspecto exterior de la historia, de la narración de los simples hechos, a la faceta interior, es decir, al estudio y a la comprensión de los hechos históricos.

En ese sentido, el proyecto jalduniano de revelar el aspecto interior de los acontecimientos exteriores de la historia estuvo ligado al estudio del devenir sociopolítico, por lo que Ibn Jaldūn tuvo que establecer las interrelaciones entre el hecho histórico y su entorno social y político.

Para lograr ese objetivo, Ibn Jaldūn tuvo que partir de las consideraciones filosóficas en torno al origen de la organización social humana y del estado, para lo cual recurrió, de manera particular a la lógica aristotélica y al pensamiento político de los filósofos helenizantes islámicos.

Ibn Jaldūn estudió en su juventud y llegó a conocer bien la lógica aristotélica, prueba de ello son los resúmenes que había elaborado sobre los comentarios de Averroes a algunas obras de Aristóteles así como la redacción de un texto de lógica que había preparado para un soberano, quizá Muḥammad V.

Pero, de manera particular, Ibn Jaldūn mostró su grado de conocimiento de la lógica al recurrir a los elementos de la ciencia apodíctica de Aristóteles para exponer su ciencia nueva, esto es, al presentar su objeto de estudio, sus atributos esenciales, sus cuestiones y sus principios o premisas (*muqaddamāt*).

Así, a partir del estudio de “los atributos esenciales de la sociedad humana”, Ibn Jaldūn concibió una nueva ciencia del todo independiente, bajo el siguiente argumento: “Si cada realidad natural puede investigarse, por medio de la manifestación de sus atributos

esenciales, es necesario que todo lo inteligible (*mafhūm*) y real (*haqīqa*) pueda ser objeto de una ciencia particular”.⁴²⁸

Este argumento, a partir del cual Ibn Jaldūn planteó una ciencia independiente, revela también la influencia aristotélica a través de los comentarios de al-Farabi a la filosofía de Aristóteles, al señalar la posibilidad de crear una investigación o una ciencia para cada cosa natural del mundo, incluidas las cosas que pertenecen al hombre.

Una vez que Ibn Jaldūn definió los tres primeros elementos constitutivos de su “ciencia nueva”, procedió a exponer sus seis premisas fundamentales, entre las que destacó, en primer lugar, el principio aristotélico según el cual el hombre es un animal político o social.

Considerar la obra de Ibn Jaldūn como un todo orgánico requiere comprender cómo se articula el pensamiento jalduniano, por ejemplo, en relación con su posición respecto a la razón y la fe y sobre todo su concepción del hombre y su teoría del conocimiento, en torno a las tres fases o momentos que hemos mencionado.

De manera especial destaca, para su concepción de la historia y de la civilización humana, la teoría aristotélica de la creación humana y de la libre elección (*proairesis*) que desarrolló a lo largo de la presentación de su “ciencia nueva”.

⁴²⁸Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, p. 38.

Estas consideraciones quizá puedan contribuir a mantener una posición que permita evitar las posiciones extremas al evaluar el pensamiento jaluduniano, como aquellas que consideran a Ibn Jaldūn como un simple reproductor de ideas anteriores o las que quieren ver en él a un pensador del todo “original” que no tuvo precedentes ni antecedentes intelectuales.

A partir de entonces, el pensamiento jalduniano quizá pueda ser comparado y estudiado con mayor riqueza en relación con otros pensadores que han reflexionado sobre el mismo objeto de estudio en otras épocas y en otros lugares, algunos partiendo de una fuente común, la tradición aristotélica.

Bibliografía

Fuentes

Abentolmús (Yūsuf ibn Muḥammad ibn Ṭumlūs)

Kitāb al madjal li-ṣinā'a al-manṭiq. Introducción al arte de la lógica por Abentomlús de Alcira. Ed., y trad. Migel Asín Palacios. Madrid, Imprenta Ibérica E. Maestre, 1916.

Abusalt (Umayya ibn 'Abd al-'Aziz ibn Abū al-Ṣalt)

Kitāb taqwīm al-dīhn. Rectificación de la mente. Tratado de lógica por Abusalt de Denia. Ed. y trad. Ángel González Palencia. Madrid, Imprenta Ibérica E. Maestre, 1915.

Albiruni (Abū l-Rayḥān Muḥammad ibn Aḥmad Al-Bīrūnī)

Kitāb al-aṭār al-bāqiya. Chronologie Orientalischer Völker von Alberuni. Ed. Eduard Sachau, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1878.

Kitāb fī taḥqīq mā li l-Hind or Al-Bīrūnī's India. Andra Pradesh, The Dairatu l-Ma'arifi l-Osmania, 1958.

Alfarabi (Abū Naṣr al-Fārābī)

Arā' ahl al-madīna al-fāḍila. Alfārābī's Abhandlung der Musterstaat aus Londoner und Oxforder Handschriften. Ed. Friedrich Dieterici. Leiden, E. J. Brill, 1895; *Arā' ahl al-madīna al-fāḍila.* Ed. Ali Bumelham, Beirut, Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1995.

Catálogo de las ciencias. Ed. y trad. A. González Palencia. Madrid, CSIC, 1953; *lḥṣā' al-'ulūm.* Ed. Ali Bumelham, Beirut, Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1996.

Rasā'il. Alfārābī's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften. Ed. Friedrich Dieterici. Leiden, E. J. Brill, 1890.

Kitāb al-alfāz al-musta'mala fi l-manṭiq. Ed. Muhsin Mahdi, Beirut, Dar El-Machreq, 1968.

Kitāb al-ḥurūf. Ed. Ali Bumelhem. Beirut, Dār al-Mašriq, 1970; Ed. Muhsin Mahdi. Beirut, Institut de Lettres Orientales, 1978.

Kitāb fī l-manṭiq. Al-'Ibāra. Ed. Muḥammad Salīm Sālim, El Cairo, Dār al-Kutub, 1976.

Kitāb fī l-manṭiq. Al-Jatāba. Ed. Muḥammad Salīm Sālim, El Cairo, Dār al-Kutub, 1976

Kitāb al-milla wa nuṣuṣ ujrā. Alfarabi's Book of Religion and related texts. Ed. Muhsin Mahdi. Beirut, Dar El-Machreq, 1991 (2da., ed.)

Kitāb al-siyāsa al-madaniyya. Ed. Ali Bumelham, Beirut, Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1994.

Kitāb taḥṣīl al-sa'āda. Ed. Ali Bumelham, Beirut, Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1995.

Kitāb al-ŷam' bayn ra'yai al-ḥakīmayn. Ed. Ali Bumelham. Beirut, Dār wa Maktabat al-Hilāl, 1996.

Algazali (Abū Ḥāmid al-Gazālī)

Al-munqid min aḍalāl (Erreur et délivrance). Ed., y trad. F. Jabre, Beirut, Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1969 (2da ed.).

Kitāb Iḥiyā 'ulūm al-dīn. El Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1982.

Maqāṣid al-Falāsifa. Ed. Mahmud Bejou. Damasco, Matba'a al-Ḍabbāḥ, 2000.

Mi'yār al-'ilm. Ed. S. Dunya. El Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1961.

Tahāfut al-falāsifa. Ed. Maurice Bouyges. Beirut, Imprimerie Catholique, 1927;Ed. S. Dunya. El Cairo, Dar al-Ma'ārif, 1980.

Al-Idrīsī (Abū 'Abd Allāh)

Descripción de España de Xerif Aledris. Ed., y trad. Josef Antonio Conde. Madrid, Imprenta Real, 1799 (reimpr. Madrid, Guillermo Blázquez, 2003).

Nuzhat al-mustāq fī-ijtirāq al-afāq. Ed. Enrico Cerulli et all, Nápoles-Roma, 1970-1976, 5 vols.

Alighieri, Dante.

La Monarchia. Ed., texto latino y trad. Marcilio Ficino, Livorno, 1844

Al-Juwārizmī (Abū ‘Abd Allāh Muḥammad)

Kitāb ṣūrat al-arḍ. Ed. Hans von Mżik, Leipzig, Otto Harrasowitz, 1926.

Kitāb Mafātīḥ al-‘ulūm. Ed. G. Van Vloten. Leiden, E. J. Brill, 1895.

Al-Kindī (Abū Yūsuf Ibn Ishāq)

Rasā’il al-Kindī li-falsafiyya. Ed. Muḥammad ‘Abd al-Hādī. El Cairo, Dār al-Fikr al-‘Arabiyya, 1951.

Al-Mas‘ūdī (Abū I-Ḥasan ‘Alī)

Kitāb tanbīh wa l-iṣrāf. Ed. M. J. de Goeje, Leiden, 1894.

Murūy al-ḡahab. Ed. y trad. A. C. Barbier de Maynard y Pavet de Corteille, París, 1861-1877, 9 vols.; reed., Beirut, Publications de l’Université Libanaise, 1966.

Al-Rāzī (Muḥammad bin Zakariyyā)

Kitāb al-ṭibb al-ruḥāni. El Cairo, Maktabat al-Nahdat al-Miṣriyya, 1978.

Al-Tahānawī (Muḥammad ibn ‘Alī)

Kaššāf iṣṭilāḥāt al-funūn. Ed. Aḥmad Ŷawdat. Constantinopla, Dār al-Jilāfa al-‘Aliyya, 1317 h.

Al-Ŷurḡanī (‘Alī bin Muḥammad)

Kitāb al-ta’rīfāt. Beirut, Librairie du Liban, 1845, 1969.

Aquino, Tomás de.

“On Princely Government” en *Aquinas Selected Political Writings*. Ed., texto latino A. P. D’Entrèves, trad. J. G. Dawson. Oxford, Basil Blackwell, 1959.

Aristóteles

Aristotelis Categoriae graece cum versione arabica Isaaci Honeini Filii. Ed. Julius Theodorus Zenker, Leipzig, G. Engelman, 1846.

Histoire des animaux. Ed., y trad P. Louis. París, Les Belles Lettres, 1964.

Poetican Aristoteleam, arabice, interprete Abu Bashar vel Bishr Matthaeo. Ed. D. Margoliouth. Londres, D. Nutt, 1887.

The Eudemian Ethics. Ed., y trad. H. Rackham, Cambridge, Harvard University Press, 1935.

The Metaphysics. Ed. y trad. H. Tredennick. Cambridge, Harvard University Press, 1936.

The Nicomachean Ethics. Ed., y trad. H. Rackham. Cambridge, Harvard University Press, 1984; *Ética nicomaquea*. Texto griego, trad. Antonio Gómez Robledo. México, UNAM, 1983.

On coming-to-be and passing-away. Ed., y trad. E. S. Forster, Cambridge, Harvard University Press, 1978.

The Organon, The Categories, On Interpretation, Prior Analytics. Ed. y trad. H. P. Cooke y H. Tredennick. Cambridge, Harvard University Press, 1938.

Parts of animals. Ed. y trad. A. L. Peck. Cambridge, Harvard University Press, 1937.

The Physics. Ed. y trad. F. M. Cornford. Londres, William Heinemann, 1939, 2 vols.; *Física*. Texto griego, trad. Ute Schmidt, México, UNAM, 2005.

The Poetics. Ed., y trad. H. Fyfe. Cambridge, Harvard University Press, 1939.

Politics. Ed. y trad. H. Rackham. Cambridge, Harvard University Press, 1959; *Política*. Texto griego, trad. A. Gómez Robledo. México, UNAM, 2000, 250 pp.

Posterior Analytics, Topica. Ed. y trad. E. S. Forster. Cambridge, Harvard University Press, 1989.

On Sophistical Refutations, On the Cosmos. Ed. y trad. D. J. Furley. Cambridge, Harvard University Press, 1978.

On the Heavens. Ed. y trad. W. K. C. Guthrie. Cambridge, Harvard University Press, 1939.

On the Soul, Parva Naturalia, On Breath. Ed. y trad. W. S. Hett. Cambridge, Harvard University Press, 1935.

Averroes (Abū l-Walīd ibn Rušd)

Compendio de metafísica. Kitāb mā ba'd al-ṭabī'a. Ed., y trad. C. Quiroz Rodríguez. Madrid, Real Academia de Ciencias Morales, 1919.

De Interpretatione. Ed. Mahmoud M. Kassem y Charles E. Butterworth. El Cairo, American Research Center in Egypt, 1981.

Epitome de anima. Ed. Salvador Gómez Nogales. Madrid, Instituto Miguel Asín-Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1985.

Kitāb al-samā'a al-ṭabīṭ. Ed. Josep Puig. Madrid, Instituto Hispano Árabe de Cultura-CSIC, 1983.

Middle commentary on Aristotle's De Anima. Ed. y trad. Alfred L. Ivry. Provo, Utah, Brigham Young University, 2002.

Middle commentary on Aristotle's Topics. Ed. Charles E. Butterworth y A. Abd al-Magid. El Cairo, The American Research Center in Egypt, 1979.

Middle Commentary on Aristotle's Prior Analytics. Ed. Mahmoud M. Kassem y Charles E. Butterworth. El Cairo, American Reserch Center in Egypt, 1983.

Tahāfut al-tahāfut. Ed. S. Dunya. El Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1964-1965.

Taljīṣ kitāb al-burhān (Middle Commentary on Aristotle's Posterior Analytics). Ed. Mahmoud M. Kassem, El Cairo, The General Egyptian Book Organization, 1982.

Taljīṣ al-jitāba. Ed. 'Abd al-Raḥmān Badawī. Kuwayt, Wakālat al-Maṭbū'āt, s. a.

Traité decisif (Faṣl al-Maqāl). Ed. L. Gautier, Argel, Editions Carbonel, 1948.

Yawāmi' li-kutub Aristūṭalīs fi l-yadal wa l-jitāba wa l-šī'r. Three short commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric", and "Poetics". Ed. y Trad. Charles E. Butterworth. Albany, State University of New York Press, 1977.

Avempace (Abū Bakr Muḥammad Ibn Bāyḫā)

El régimen del solitario. Tadbir al-mutawahhid. Ed., y trad. Miguel Asín Palacios, Madrid, E. Maestre, 1945.

Avicena (Abū 'Alī ibn Sīnā)

Kitāb al-Iṣārāt wa l-tanbīhāt. Ed. S. Dunya. El Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1960; *Kitāb al-Ishārāt wa l-tanbīhāt (Le livre des directives et remarques)*. Ed., y trad. A.-M. Goichon, París, J. Vrin, 1999.

Kitāb al-Šifa'. Coord. Ibrahim Madkour. El Cairo, Dar al-Kutub al-Miṣriyya, 1952-1983.

Kitāb al-Naḫā. Ed. Majid Fakhry. Beirut, Dār al-Afāq al-Ŷadīda, 1982.

Psychologie d'après Aš-Šifa'. Ed. Ján Bakoš, Praga, Éditions de l'Académie Tchecoslovaque des Sciences, 1956, vol. 1.

Tis‘a rasā‘il fī l-ḥikma wa l-ṭabī‘yāt. El Cairo, Dār al-‘Arab, 1989.

Badawī, Abd al-Raḥmān (comp.).

Aristū ‘ind al-‘arab, dirāsa wa nuṣūṣ gayr manšūra. Kuwayt, Wakālat al-Maṭbū‘āt, 1978 (2da., ed.)

Bible Polyglotte. París, Firmin Didot, 1900.

Calila et Dimna. Ed. Silvestre de Sacy, París, Imprimerie Royale, 1816; *La versión árabe de Kalīlah et Dimna.* Ed. L. Cheikho, Beirut, Imprimerie Catholique, 1905.

Cicerón, Marco Tulio.

De finibus bonorum et malorum. Ed., y trad. H. Racham, Londres, William Heinemann, 1931.

Du gouvernement. Ed., y trad. A. A. J. Liez. París, C. L. F Panckoucke, 1835.

Corani Textus Arabicus ad fidem librorum manu scriptorum et impressorum. Ed. Gustav Flügel. Leipzig, Ernest Bredt, 1881 (3^a. ed.).

Hāyŷī Jalīfa (Muṣṭafā ibn ‘Abd Allāh Kātib Čelebi)

Kašf al-zunūn. Ed. Gustav Flügel. Londres, Johnson Reprint Company Limited, 1835, 7 vols.

Hipócrates

“Des airs, des eaux et des lieux” en *Oeuvres complètes d’Hippocrate.* Ed., y trad, E. Littré, París, Libraire de l’Académie Royale de Médecine, 1840, vol. 2.

“Precepts”, en *Hippocrates*, ed., y trad. W. H. Jones, Cambridge, Harvard University Press, 1959, vol. 1.

Regimen, en *Hippocrates*, ed., y trad. W. H. Jones, Cambridge, Harvard University Press, 1959, vol. 4

Ibn Abī Usaybi'a (Aḥmad ibn al-Qāsim)

'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā. Ed. A. Müller, Königsberg-El Cairo, 1884, 2 vols.

Ibn Baṭūṭa (Abū 'Abd Allāh Muḥammad)

Tuḥfa al-nuẓẓār fī garā'ib al-amṣār wa 'ayā'ib al-asfār. Voyages d'Ibn Batoutah. Ed., y trad. C Defrémery y B. R. Sanguinetti. París, Imprimerie Impériale, 1853-1855, 4 vols.

Ibn Ḥazm (Abū Muḥammad 'Alī)

Kitāb al-ajlaq wa l-siyar. Ed., y trad. Nada Tomiche, Beirut, Commission Internationale pour la Traduction des Chefs-D'Oeuvre, 1961.

Kitāb al-faṣl fī l-milal wa l-ahuā' wa l-niḥal. El Cairo, Maktaba al-Khanghi, s. a., 4vols.

Ibn Jaldūn ('Abd al-Raḥmān)

Kitāb al-'Ibar wa diwān al-mubtada' wa l-jabar fī ayyām al-'arab wa l-'ayām wa l-barbar wa man 'āṣara-hum min dawī al-sulṭān al-akbar. Būlāq, 1867. 7vols.

Lubāb al-Muḥaṣṣal fī uṣūl al-dīn. Ed. Luciano Rubio. Tetuán. Instituto Mulay al-Hasan, 1952; Ed. Rafīq al-'Aḡam, Beirut, Dār al-Mašreq, 1995; Ed. 'Abbās Muḥammad Ḥasan Sulaymān, Alejandría, Dār al-Ma'rifa, 1996.

Al-Muqaddima. Beirut, Dār al-Qalam, 1981.

Shifā' al-sā'il li-tahḏīb al-masā'il. Ed. Muḥammad ibn Tāwīt al-Ṭanḡī, Estambul, 'Uṭmān Yālšīn, 1957; Ed. Ignace Abdo Khalife. Beirut, al-Matba'a al-Kāṭūlīkiyya, 1959.

Ta'rīf bi-Ibn Jaldūn wa riḥlatu-hu garban wa šarḡan. Beirut, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1979, 432 pp.

Ibn al-Jaṭīb (Lisān al-Dīn)

History and Biographical Dictionary of Granada entitled Al-Iḡāṭa fī ajbār Garnāṭa. Ed. Mohamed Abdulla Enan, El Cairo, Maktaba al-Khanghi, 1973 (2da., ed.).

Ibn Miskawayh (Abū 'Alī Aḥmad ibn Muḥammad)

Tahqīb al-ajlāq. Ed. Constantine Zurayk, Beirut, American University of Beirut Centennial Publications, 1966.

Tayārib al-ummam. Ed. H. F. Amedroz. El Cairo, Matba'a Šarika al-Tamaddun al-Sina'iyya, 1915.

Ibn al-Nadīm (Muḥammad ibn Ishāq)

Kitāb al-Fihrist. Ed. Gustav Flügel. Leipzig, Vogel, 1871; *al-Fihrist*, El Cairo, Maṭba'a al-Istiḳāma, 1929.

Ibn al-Qiftī (Abū I-Ḥasan 'Alī)

Tā'riḥ al-ḥukamā'. Ed. Julius Lippert. Leipzig, Theodor Weicher, 1903

Ibn Ṭufayl (Abū Bakr)

Risāla Ḥayy ibn Yaḳzān. Ed., y estudio Abd al-Halim Mahmoud, El Cairo, Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 1990.

Ijwān al-Šafā'

Rasā'il. Beirut, Dār Šādir, 1957. 4 vol.

Kant, Emmanuel.

"Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" en J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Leipzig, Deutsche Bibliothek, 1914, pp. 323-338

Platón

La République. Ed. y trad. E. Chambry. París, Les Belles Lettres, 1932, 2 vols.; *La República*. Ed., y trad. A. Gómez Robledo. México, UNAM, 2007.

Les lois. Ed., y trad. E., de Places. París, Les Belles Lettres, 1975.

Lettres. Ed., y trad. J. Souilhé. París, Les Belles Lettres, 1975.

Plotino

Ennéades. Ed., y trad. E. Brehier. París, Les Belles Lettres, 1926.

Porfirio

Isagoge. Trad. Juan J. García y Rogelio Rovira. Barcelona, Anthropos, 2003.
Edición bilingüe

Proclo

Théologie Platonicienne. Ed. y trad. H. D. Saffrey. París, Les Belles Lettres, 1978.

Pseudo-Aristóteles

Aflūṭīn 'ind al-'arab. Plotinus apud arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt. Ed. 'Abd al-Raḥmān Badawī. El Cairo, Dār al-Nahda al-'Arabiyya, 1966.

Al-aflāṭūniyya al-muḥdatha 'ind al-'arab. Neoplatonici apud Arabes. Liber (Pseudo-Aristotelis) de expositione bonitatis purae. Ed. 'Abd al-Raḥmān Badawī. Kuwait, Wakālat al-Maṭbū'āt, 1977.

Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis. Ed. Otto Bardenhewer. Friburgo, Herder, 1882.

Die sogenannte Theologie des Aristoteles. Ed. F. Dieterici. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1883.

Fontes Graecae, Doctrinarum politicarum islamicarum, pars prima, 1. Testamenta Graeca (Pseudo-) Platonis et 2. Secretum secretorum (Pseudo-) Aristoteles. El Cairo, Ex Typis Bibliothecae Aegyptiacae, 1954.

Şā'id Al-Andalusī (Abū I-Qāsim ibn)

Kitāb Ṭabaqāt al-Umam ou les Catégories des Nations. Ed. Louis Cheikho. Beirut, Imprimerie Catholique, 1912.

Spinoza, Baruch.

Ethica ordine geométrico demonstrata, Opera, ed. H. E. Gottlob Paulus, Viena, 1802, vol. 2.

Tractatus theologico-politicus, Opera, ed. H. E. Gottlob Paulus, Viena, 1802, vol. 1.

Vico, Giambattista

Principi di una Scienza Nuova, Milán, Societa Tipografica dei Classici Italiani, 1843 (2da., ed.).

Principi di Scienza Nuova. Terza edizione, Milán, Editore Fortunato Perelli, 1862.

Fuentes traducidas

Al-Bīrūnī (Abū al-Rayḥān Muḥammad ibn Aḥmad)

Alberuni's India. Trad. Edward Sachau. Londres, Kegan Paul, Trench Trübner and Co., 1910, 2 vols.: Nueva Delhi, S. Chand y Cía., 1962.

The Chronology of Ancient Nations. Athār-ul-bākiya of Albīrūnī. Trad. Edward Sachau. Londres, William H. Allen and Co., 1879.

Alfarabi (Abū Naṣr al-Fārābī)

Alfarabi's Commentary and Short treatise on Aristotle's De Interpretatione. Trad. F. W. Zimmerman. Oxford, Oxford University Press, 1987.

Alfarabi's Philosophische Abhandlungen aus dem Arabischen übersetzt. Rasā'il. Trad. Friederich Dieterici. Leiden, E.J. Brill, 1892.

Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle. Trad. M. Mahdi. Nueva York, The Free Press of Glencoe, 1962.

El camino de la felicidad (Kitāb al-tanbīh 'ala sabīl al-sa'āda). Trad. Rafael Ramón Guerrero. Madrid, Trotta, 2002.

La ciudad ideal. Trad. Manuel Alonso. Madrid, Tecnos, 1985.

Fuṣūl al-Madānī: Aphorisms of the Statesman. Trad. D. M. Dunlop, Cambridge, Cambridge University Press, 1961.

El libro de las letras. El origen de las palabras, la filosofía y la religión. Trad. Trad. J. A. Paredes García. Madrid, Trotta, 2004.

Obras filosóficas y políticas. Trad. Rafael Ramón Guerrero. Madrid, Editorial Trotta, 2008.

Philosophy of Plato and Aristotle. Trad. Muhsin Mahdi y prólogo de Charles E. Butterworth, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 2002.

The Political Writings: selected aphorisms and other texts. Trad. Charles E. Butterworth, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 2001.

Algazali (Abū Ḥāmid al-Gazālī)

The Book of Knowledge. Trad. N. Amin Fares. Lahore, Muhammad Ashraf, 1962.

Confesiones: El salvador del error. Trad. E. Tornero. Madrid, Alianza Editorial, 1989.

Maqāṣid al-falāsifa o Intenciones de los filósofos. Trad. Manuel Alonso. Barcelona. Juan Flors, 1963.

The Logical Part of Al-Ghazali's Maqasid al-Falasif. Ed., y trad., del hebreo Gershon B. Chertoff, con un comentario de Moisés de Narvona, 1952 (Ph. D. Thesis, Faculty of Philosophy, Columbia University).

Tahāfut al-Falāsifah (Incoherence of the Philosophers). Trad. S. Ahmad Kamali. Lahore, The Pakistan Philosophical Congress, 1958.

Al-Idrīsī (Abū 'Abd Allāh)

Geographie d'Edresi. Trad. Amédée Jaubert. París, Imprimerie Royale, 1836 y 1840, 2 vols.

Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrīsī. Trad. Reinhart Dozy y Michaël J. de Goeje, Leiden, E. J. Brill, 1866 (reimpresión, Amsterdam, Oriental Press, 1969). Edición Bilingüe.

Al-Kindī (Abū Yūsuf Ibn Ishāq)

Al-Kindi's Metaphysics (On First Philosophy, Fi al-Falsafah al-Ula). Trad. A. L. Ivry. Albany, State University of New York, 1974.

Al-Rāzī (Fakhr al-Dīn)

'Ilm al-Akhlāq (Kitāb al-Nafs wa-l-rūḥ wa šarh quwwa-humā), trad. M. Saguir Hasan Ma'sumi. Nueva Delhi, Kitab Bhavan, 1992.

Al-Rāzī (Muḥammad ibn Zakariyyā)

The Spiritual Physick of Rhazes. Trad. Arthur J. Arberry. Londres, Butler and Tanner, 1950: *La conducta virtuosa del filósofo*. Trad. Emilio. Tornero. Madrid, Trotta, 2004.

Alighieri, Dante.

De la Monarquía. Trad. Ernesto Palacio. Buenos Aires, Editorial Losada, 1966.

Aquino, Tomás de.

La monarquía. Trad. L. Robles y A. Chueca. Madrid, Tecnos, 2007.

Aristóteles

Magna Moralia. Trad. G. Cyril Armstrong. Cambridge, Harvard University Press, 1936.

Metereologica. Trad. H. Lee, Cambridge, Harvard University Press, 1987;
Météorologie. Trad. J. Barthélemy Saint-Hilaire, París, Librairie Philosophique de Ladbange, 1863.

Organon. Les Seconds Analytiques. Trad. J. Tricot. París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.

Protrepticus. Selected fragments. Trad. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1952.

Avempace (Abū Bakr Muḥammad Ibn Bāyḫā)

Carta del adiós (Risālat al-wadā'). Trad. Joaquín Lomba. Madrid, Trotta, 2006.

El régimen del solitario (Tadbīr al-mutawaḥḥid). Trad. Joaquín Lomba. Madrid, Trotta, 1997.

'Ilm al-nafs. Trad. M. H. S. Ma'sumi. Karachi, Pakistan Historical Society, 1961;
Libro sobre el alma (Kitāb al-nafs). Trad. Joaquín Lomba. Madrid, Trotta, 2007.

Averroes (Abū I-Walīd ibn Rušd)

Exposición de la República de Platón. Trad. Miguel Cruz Hernández. Madrid, Tecnos, 1987.

Ibn Rushd's Metaphysics. A translation with Introduction of Ibn Rushd's commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam. Trad. Charles Genequand. Leiden, E. J. Brill, 1986.

Middle Commentaries on Aristotle's Categories and De Interpretatione. Trad. Charles E. Butterworth. Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1983.

On the Harmony of Religion and Philosophy. Trad. G. Hourani. Londres, Luzac & Co., 1976

Sobre el intelecto. Trad. Salvador Gómez Nogales et al. Madrid, Trotta, 2004.

Tahafut al-tahafut (The Incoherence of the Incoherence). Trad. Simon Van der Bergh, Cambridge, University Press, 1987.

Teología de Averroes. Trad. Manuel Alonso. Madrid-Granada, CSIC, 1947.

Avicena (Abū 'Alī ibn Sīnā)

Le livre de science. Trad. M. Achena y H. Massé. París, Les Belles Lettres, 1958. 2 vols.

Livre des definitions. Ed., y trad. A-M. Goichon. Institute Français d'Archéologie Oriental du Caire, 1963.

Livre des directives et remarques. Trad. A-M. Goichon. París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1951 (3ed. 1999)

Livre de la genese et du retour. Trad. Yahya J. Michot. Oxford, Oxford Centre for Islamic Studies, 2002.

Die Metaphysik Avicennas. Trad. Max Horten, Halle y Nueva York, Rudolf Haupt, 1907.

Avicenna on Theology. Trad. Arthur J. Arberry. Westport, Connecticut, Hyperion Press, 1979.

Remarks and Admonitions, Part one Logic. Trad. S. C. Inati. Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984.

Sobre metafísica. Trad. Miguel Cruz Hernández. Madrid, Revista de Occidente, 1950.

Cicerón, Marco Tulio.

Sobre la república. Trad. Alvaro D'ors, Barcelona, Planeta-DeAgostini, 1995.

Des suprêmes biens et des suprêmes maux. Trad. M. Guyau y Ch. Delagrave. París, 1875,

Corán (El). Trad. Juan. Vernet. Barcelona, Plaza y Janes, 1980.

Calila y Dimna, la antigua versión castellana cotejada con el original árabe. Ed. José Alemany, Madrid, Librería de los Suc., de Hernando, 1915.

Diels, Hermann.

Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1906. 2 vols. Edición bilingüe.

Estrabón

The *Geography of Strabo*, trad. H. L. Jones, Harvard University Press, 1917.

Galeno

Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien. Ed. Ch. Daremberg, París, Libraire de l'Académie Impériale de Médecine, 1854.

Ha-Levy, Yehudá.

Cuzary. Trad., del hebreo Jacob Abendana. Madrid. Victoriano Suárez, 1910.

Kitāb al khazari. Trad., del árabe Hartwig Hirschfeld. Londres, George Routledge and Sons, 1905.

Hegel, G. W. F.

Lecciones sobre la Filosofía de la Historia. Trad José Gaos. Madrid, Alianza, 2001.

Heidegger, Martin.

Introducción a la metafísica. Trad. Emilio Estiú, Buenos Aires, Editorial Nova, 1977.

Ibn Baṭūṭa (Abū 'Abd Allāh Muḥammad)

A través del Islam. Madrid, Editora Nacional, 1981.

Ibn Buluggīn ('Abd Allāh)

El siglo XI en primera persona: las memorias de Abd Allah, el último rey Zīrī de Granada, destronado por los almorávides (1090). Trad. Évariste Levi-Provençal y Emilio García Gómez, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

Ibn Ḥazm (Abū Muḥammad 'Alī)

Historia crítica de las ideas religiosas. Trad. Miguel Asín Palacios. Imprenta Ibérica Madrid, E. Maestre, 1927-1932. 5 vols.

Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica por Abenhazam de Córdoba. Trad. Miguel Asín Palacios. Madrid, Imprenta Ibérica E. Maestre, 1916.

Ibn Hišām (Abd al-Mālik)

The Life of Muhammad. Trad. Alfred Guillaume. Karachi, Oxford University Press, 1987.

Ibn Jaldūn ('Abd al-Rahmān)

An Arab Philosophy of History. Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldūn of Tunis. Trad. Charles Issawi, Londres, John Murray, 1969.

Ibn Khaldūn. Ausgewählte Abschnitte aus der Muqaddima. Trad. Annemarie Schimmel, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1951.

Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima). Trad. Vincent Monteil. Beirut, Commission Internationale pour la traduction des Chefs-D'Oeuvre, 1967-1968, 3 vols.

Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale. Trad. William M. de Slane. Argel, 1852-1856. 3 vols.

Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah. Trad. Juan Feres. Introducción y apéndices Elías Trabulse, México, FCE, 1977.

La voie et la loi ou le maître et le juriste. Trad. René Perez. París, Sindbad, 1991.

Peuples et nations du monde. Extraits des 'Ibar. Trad. y selec., A. Cheddadi. París, Sindbad, 1986. 2 vols.

Prolégomènes historiques d'Ibn Khaldoun. Trad. William M. de Slane, París, 1862-1868, 3 vols. Reimpresa con el título de Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun. París, P. Guethner, 1934-1938, 3 vols.

The Muqaddimah. An Introduction to History. Trad. Franz Rosenthal, Nueva York, Pantheon Books, 1958, 3 vols.

Ibn al-Qutiyya (Muḥammad ibn 'Umar)

Historia de la conquista de al-Andalus. Trad. J. Ribera, Madrid, Tipografía de la revista Archivos, 1926.

Ibn Miskawayh (Abū 'Alī Aḥmad ibn Muḥammad)

The Refinement of Character (Tahdhib al-akhlaq). Trad. Constantine Zurayk. Beirut, American University of Beirut, 1968.

Ibn al-Nadīm (Muḥammad ibn Ishāq)

The Fihrist. Trad. Bayard Dodge, Nueva York, Columbia University Press, 1970, 2 vols.

Ibn Saʿīd al-Magribī

El libro de las banderas de los campeones. Trad. Emilio García Gómez, Barcelona, Seix Barral, 1978. Edición bilingüe.

Ibn Ṭufayl (Abū Bakr)

El filósofo autodidacto (Risāla Ḥayy ibn Yaḡzān). Trad. A. González Palencia. Madrid, CSIC, 1948; Madrid, Trotta, 1995.

Ijwān al-Safāʾ

La disputa entre los animales y el hombre. Trad. Emilio Tornero. Madrid, Ediciones Siruela, 2006.

Kant, Emmanuel.

Filosofía de la historia. Trad. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 39-65.

Maimónides (Moshé ben Maimón)

Guía de perplejos. Trad., del hebreo D. G. Maeso. Madrid, Editora Nacional, 1983.

The Guide for the perplexed. Trad., del árabe M. Friedländer, Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1904.

Panchatantra. Trad. José Alemany, Madrid, Librería de los Suc., de Hernando, 1913.

Platón

Plato and Parmenides, Parmenides' way of Truth and Plato' Parmenides. Trad F. M. Cornford, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1977.

Politique. Trad. R. Baccou. Paris, Garnier-Flamarion, 1966.

Protagoras. Trad. Victor Cousin, París, Bossange Freres, 1826, vol.3

La teoría platónica del conocimiento. El Teeteto y el Sofista. Trad., y comentario F. M. Cornford. Buenos Aires, Paidós, 1968. 299 p.

Pseudo-Aristóteles

Poridad de poridades. Ed. Lloyd Kasten, Madrid, S. Aguirre Torre, 1957

Teología. Trad. Luciano Rubio. Madrid, ediciones Paulinas, 1978.

Ptolemy, Claudius.

The Almagest. Trad. R. Castesby Taliaferro, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1993.

Tetrabiblos. Trad. Frank Egleton Robbins, Harvard University Press, 1940. Edición bilingüe.

Ptolemy's Geography: An Annotated Translation of the Theoretical Chapters. Trad. J. L. Berggren y Alexander Jones, Princeton, Princeton University Press, 2000.

Şā'id Al-Andalusī (Abū l-Qāsim ibn)

Historia de la filosofía y de las ciencias o libro de las categorías de las naciones [Kitāb Ṭabaqāt al-umam]. Trad. Eloísa Llaveró Ruiz. Madrid, Editorial Trotta, 2000.

Spinoza, Baruch.

Ética demostrada según el orden geométrico. Trad. O. Cohan. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Tratado teológico-político. Trad. A. Domínguez. Madrid, Alianza Editorial, 2003.

Turmeda, Anselmo.

Disputa del asno. Trad. Jaime Uya. Barcelona, Ediciones Zeus, 1969.

Vico, Giambattista.

Ciencia nueva. Trad. M. Fuentes Benot, Buenos Aires, Aguilar, 1964. 4 vols.

Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones. Trad. José Carner. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Estudios

Abdsselem, Ahmed.

Ibn Jaldún y sus lectores. Trad. C. Vallée. México, FCE, 1987.

Afnan, Suhail M.

Avicenna, his life and works. Londres, George Allen and Unwin, 1958; *El pensamiento de Avicena.* Trad. Vera Yamuni. México, FCE, 1978.

Philosophical terminology in Arabic and Persian. Leiden, E. J. Brill, 1964.

Altheim, Franz.

El Dios invicto. Buenos Aires. Trad. Juan J. Thomas. EUDEBA, 1966.

Arkoun, Mohammed.

L'humanisme arabe au IVe/Xe siècle. Miskawayh, philosophe et historien, París, J. Vrin, 1982.

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.

Badawī, 'Abd al Raḥmān.

Mu'allafāt Ibn Jaldūn. 1a. ed. El Cairo, 1962, 2a. ed. Túnez, 1979.

Histoire de la philosophie en Islam. París, J. Vrin, 1972, 2 vols.

Quelques figures et themes de la philosophie islamique. París, Maisonneuve et Larose, 1979.

La transmission de la philosophie grecque au monde arabe, París, J. Vrin, 1968.

Beuchot, Mauricio.

Ensayos marginales sobre Aristóteles. México, UNAM, 1985.

Black, Deborah L.

Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy. Leiden, E. J. Brill 1990.

Braudel, F.

El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II. México, FCE, 1981, 2 vols.

Bosworth, Clifford.

The Islamic Dynasties. Edimburgo, Edinburgh University Press, 1967.

Brockelmann, Carl.

Geschichte der Arabischen Litteratur. Weimar, Emil Felber, 1898-1902, 2 vols. 2 suplementos.

Geschichte der Arabischen Litteratur. Supplementband. Leiden E. J. Brill, 1937-1938, 2 vols.

History of the Islamic Peoples. Londres, Macmillan and Co., 1958.

Brun, Jean.

Aristóteles y el Liceo. Trad. A. Maljuri. Buenos Aires, EUDEBA, 1968.

Brunschvig, Robert.

La Berbérie orientale sous les hafrides. París, A. Maisonneuve, 1940.

Bouvat, L.

Les Barmécides d'après les historiens arabes. París, Ernest Leroux, 1912.

Cahen, Claude.

El Islam. Trad. J. M. Palau. Madrid. Siglo XXI, 1975.

Castro, Américo.

La realidad histórica de España. México, Porrúa, 1975.

Copleston, F. C.

El pensamiento de Santo Tomás. Trad. Elsa C. Frost, México, FCE, 1987.

Corbin, Henri.

Histoire de la philosophie islamique. París, 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. Florentino Pérez. Madrid, Taurus, 1962.

De Boer, T. J.

The History of Philosophy in Islam. Trad. E. R. Jones. Nueva Cork, Dover Publications, 1967.

Dozy, Reinhart P.

Historia de los musulmanes de España. Buenos Aires, Emecé, 1946.

Düring, Ingemar.

Aristóteles. Trad. Bernabé Navarro, México, UNAM.

Escohotado, Antonio.

De physis a polis. Barcelona, Editorial Anagrama, 1995.

Fakhry, Majid.

A History of Islamic Philosophy. Nueva York-Londres, Columbia University Press, 1970.

Farrington, Benjamín.

Ciencia y política en el mundo antiguo. Trad. D. P. Suárez. Madrid, Ciencia Nueva, 1965.

Head and Hand in Ancient Greece. Londres, Watts and Co., 1947.

Fairbanks, Arthur.

The First Philosophers of Greece. Parmenides, Fragments and Commentary, Londres, K. Paul, Trench, Trubner, 1898.

Fischel, W. J.

Ibn Khaldūn 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.

Mahomet. París, Albin Michel, 1969; *Mahoma*. Trad. J. López Pérez. México, UTEHA, 1960).

Goichon, A-M.

Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina. París, Desclée de Brouwer, 1938.

Vocabulaire d'Aristote et d'Ibn Sina. París, Desclée de Brouwer, 1939.

Grousset, René.

Las cruzadas. Trad. R. Anaya. Buenos Aires, EUDEBA, 1960.

Grunebaun, G. E. von.

El Islam. Madrid, Siglo XXI, 1975, vol. 2.

Guillaum, Alfred.

Islam. Middlesex, Penguin Books, 1973.

Gutas, Dimitri.

Greek Thought, Arabic Culture. Londres, Routledge, 1999.

Heath, Thomas.

Aristarchus of Samos the Ancient Copernicus. A History of Greek Astronomy to Aristarchus, Oxford, The Clarendon Press, 1913,

Hitti, Philip. K.

History of the Arabs. Nueva York, Capricorn Books, 1960.

Huart, Clement.

Literatura árabe. Trad. A. Abboud. Buenos Aires, El Nilo, 1947.

An Arab Philosophy of History. Londres, John Murray, 1968.

Jaeger, Werner.

La teología de los primeros filósofos griegos. Trad. José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

Paideia. Trad. J. Xirau y W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Koyré, Alexander.

Introducción a la lectura de Platón. Trad. V. Sánchez, Madrid, Alianza Editorial, 1966.

Lacoste, Yves.

El nacimiento del Tercer Mundo; Ibn Jaldûn. Trad. R. Mazo. Barcelona, Península, 1985.

Laroui, A.

Historia del Magreb. Madrid, MAPFRE, 1994.

Levi-Provençal, E.

España Musulmana. Madrid, Espasa Calpe, 1950.

Lupton, J. H.

St. John of Damascus. Nueva York, E. and J. B. Young and Co., 1882.

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. París, J. Vrin, 1969.

Mahdi, Muhsin.

Ibn Khaldun's Philosophy of History. Chicago, The University of Chicago Press, 1971 (2a. ed.)

Mantran, Robert.

Histoire de la Turquie, París. PUF, 1952.

L'expansion musulmane. París, PUF, 1969.

Martínez Marzoa. Felipe.

Historia de la filosofía. Madrid, Istmo, 1973, vol. 1.

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.

Naddaf, Gerard.

The Greek concept on nature. Nueva York, Suny Pree, 2005.

Nasr, Seyyed Hossein.

An Introduction to the Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature, and Methods Used for Its Study by the Ikhwan al-Safa, al-Biruni, and Ibn Sina. Cambridge, Harvard University Press, 1964.

Nassar, Nassif.

La pensée realiste d'Ibn Khaldun, Paris, Presses Universitaires de France, 1967; *El pensamiento realista de Ibn Jaldûn*. Trad. S. Zabre. México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

Needham, Joseph.

De la ciencia y la tecnología chinas. Trad. J. Almela. México, Siglo XXI, 1978.

Dentro de los cuatro mares. *El diálogo entre Oriente y Occidente*. Trad. P. López Máñez. Madrid, Siglo XXI, 1975.

O'Leary, De Lacy Evans.

How Greek Science Passed to the Arabs. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979.

Arabic Thought and its place in History. Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., 1922.

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.

Rosenthal, Erwin I. J.

Political Thought in Medieval Islam, Cambridge, Cambridge University Press, 1962; *El pensamiento político en el Islam Medieval*. Trad. C. Castro. Madrid, Revista de Occidente, 1967.

Rosenthal, Franz.

A History of Muslim Historiography. Leiden, E. J. Brill, 1968.

Ruiz Figueroa, Manuel.

Islam, religión y estado. México, El Colegio de México, 1996.

Schacht, Joseph.

The Origins of the Muhammadan Jurisprudence. Oxford, 1950.

Salība, Yamīl.

Tā'rij al-falsafa al-'arabiyya (Historia de la filosofía árabe). Beirut, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1981.

Sánchez Albornoz, Claudio.

La España musulmana según los autores islamitas y cristianos medievales. Buenos Aires, El Ateneo, 1946, 2 vols.

Sarton, George.

Introduction to the History of Science. Baltimore, The Williams and Wilkins Company, 1948, 3 vols.

Šimālī, 'Abduh (al).

Dirāsāt fī tā'rij al-falsafat al-'arabiyyat al-islāmiyya (Estudios sobre la historia de la filosofía árabe e islámica). Beirut, Dār Ṣādir, 1965.

Tagliacozzo, Giorgio (comp.).

Vico y el pensamiento contemporáneo. Trad. M. Aurora Díez-Canedo, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Toynbee, Arnold.

A Study of History. Londres-Nueva York, Oxford University Press, 1939-1954.

Vernant, Jean-Pierre.

Mito y pensamiento en la Grecia antigua. Trad. J. D. López Bonillo. Barcelona, Ariel, 1973.

Los orígenes del pensamiento griego. Trad. M. Ayerra. Buenos Aires, EUDEBA, 1976.

Vernet, Juan.

La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente. México, Ariel, 1978.

Lo que Europa debe al Islam. Barcelona, El Acantilado, 2001.

Walzer, Richard.

Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1962.

Watt, W. Montgomery.

Historia de la España islámica. Trad. J. Elizalde. Madrid, Alianza, 1974.

Islamic Philosophy and Theology. Edinburgo, Edinburgh University Press, 1985

Werner, Charles.

La filosofía griega. Trad. Juan-Eduardo Cirlot. Barcelona, Labor, 1970.

Wolfson, Harry Austryn.

The Philosophy of the Kalam. Cambridge, Harvard University Press, 1976.

The Philosophy of Spinoza. Cambridge, Harvard University Press, 1962. 2 vols., en 1.

Artículos

Adamson, Meter.

“Aristotelianism and the Soul in the Arabic Plotinus”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 62, núm. 2, 2001, pp. 211-232.

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.

Asín Palacios, Miguel.

“El original árabe de *La disputa del asno contra Fr. Anselmo Turmeda*” en *Huellas del Islam*, Madrid, Espasa-Calpe, 1941, pp. 113-160.

‘Ayad, M. Kamil.

“The Beginning of Muslim Historical Research”, *Islamic Studies*, vol. XVII, núm. 1, primavera de 1978, pp. 1-26

Badawī, ‘Abd al-Raḥman.

“Ibn Jaldūn wa Aristū” en *Dawr al-‘arab fi takwīn al-fikr al-urūbī* (El papel de los árabes en la formación del pensamiento europeo), Beirut, Dār al-Qalam, 1979, pp. 162-173

“Miskawaih” en ‘Abd al-Raḥmān Badawī. *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, París, Maisonneuve et Larose, 1979, pp. 137-147.

Corbin, H.

“La filosofía islámica desde la muerte de Averroes hasta nuestros días”, en Yvon Belaval (comp.), *La filosofía en Oriente*, trad. F. Torres, Madrid, Siglo XXI, 1985, pp. 1-190.

Chak Tornay, Stephen.

“Averroes’ Doctrine of the Mind”, *The Philosophical Review*, vol. 52, núm. 3, 1943, pp. 270-288.

Chittick, William C.

“On the Teleology of Perception”, *Transcendent Philosophy. An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism*, vol. 1, núm. 1, 2000.

Fischel, Walther J.

“Ibn Khaldūn’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.

Fakhry, Majid.

“The Devolution of the Perfect State: Plato, Ibn Rushd, and Ibn Khaldun” en George N. Atiyeh e Ibrahim M. Oweiss. *Arab Civilization Challenges and Responses*. Albany, Nueva York, State University of new York, 1988, pp. 88-97.

Gardet, Louis,

“«illa» en Bernard Lewis, *Encyclopédie de l’Islam*, Leiden-París, 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 Haldūn” en J. M. Barral, *Orientalia Hispanica sive studia F. M. Pareja octogenario dicta*, Leiden, E. J. Brill, 1974, vol. 1, pp. 350-375.

Goodman, Lenn Evan.

“Ibn khaldun and Thucydides” en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 92, núm. 2, abril-junio 1972, pp. 250-270.

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.

Kraemer, Joel L.

“Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 104, no. 1, 1984, pp. 135-164.

Laoust, Henri.

“La pensée politique d’Ibn Khaldūn”, *Revue des Études Islamiques*, vol. XLVIII, fasc. 2, 1980, p. 133-153.

Lapiedra, Eva.

“La historiografía arabo-islámica clásica y sus traducciones” en Epalza, Mikel de (coord.), *Traducir del árabe*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2004, pp. 107-141.

Lomba, Joaquín.

“Traducción de textos filosóficos del árabe al castellano” en Epalza, Mikel de (coord.), *Traducir del árabe*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2004, pp. 261-294.

Mahdi, Muhsin.

“Ibn Khaldûn” en M.M. Sharif (comp.), *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, vol. 2, pp. 888-904.

“Ibn Khaldûn. Political Thought” en M.M. Sharif (comp.), *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, vol. 2, pp. 961-984.

Marquet, Yves.

“Religi3n, Philosophie et Magie devant Ibn Haldun”, *Studia Islamica*, vol. LXII, 1985, pp. 145-153.

Meuleman, Johan H.

“La causalit3 dans la Muqaddimah d’Ibn Khaldûn”, *Studia Islamica*, vol. LXXIV, 1991, pp. 117-118.

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.

Pompa, Le3n.

“La naturaleza humana y el concepto de una ciencia humana” en *Vico y el pensamiento contempor3neo*, M3xico, Fondo de Cultura Econ3mica, 1988, pp. 48-62.

Rubio, Luciano.

“Abenjaldu3n: su pensamiento fundamental, su organizaci3n, su teor3a de la causalidad y su formaci3n intelectual” en *La Ciudad de Dios*, vol. 185, n3m. 1, 1972. pp. 5-43.

“En torno a los Proleg3menos de Abenjaldu3n, ¿Muqaddima o Muqaddama?” en *La Ciudad de Dios*, vol. 167, 1950, pp. 171-178.

Rosenthal, Erwin E. J.

“Ibn Jaldûn’s Attitude to the Falâsifa”, *Al-Andalus*, vol, XX, n3m. 1, 1955, pp. 75-85.

Rosenthal, Franz.

"Ibn Khaldūn's Life" en Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, vol. 1, pp. xxix-lxvii.

Sánchez Albornoz, Claudio.

"Ben Jaldún ante Pedro El Cruel" en *La España musulmana según los autores islámicos y cristianos medievales*. Buenos Aires, El Ateneo, 1946, vol. 2, pp. 422-423.

Schleifer, Alieh.

"Ibn Khaldun's Theories of Perception, Logic and Knowledge", *The Islamic Quarterly*, vol. 34, núm. 2, 1990, pp. 93-100.

Shaw, Stanford J.

"El Imperio Otomano y la Turquía moderna" en G. von Grunebaum, *El Islam*, vol. 2, pp. 15-136.

Sivers, Peter von.

"África septentrional" en G. E. von Grunebaum, *El Islam*, Madrid, Siglo XXI, 1975, vol. 2. pp. 354-400.

Stroumsa, Sarah.

"The Blinding Emerald: Ibn al-Rawandi's Kitab al-Zumurrud", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 114, núm. 2, 1994, pp. 163-185.

Talbi, M.

"Ibn Khaldūn" en Bernard Lewis (comp.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1971, vol. 3, pp. 825-831.

"Ibn Haldūn 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 Jaldún, *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 Attributes and Predestination”, *Speculum*, vol. 34, núm. 4, 1954, pp. 585-597.

Xirau, Ramón.

“Ibn Jaldún, 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-Maghrîb” en Bernard Lewis, *Encyclopédie de l’Islam*, Leiden-París, E. J. Brill, 1968, vol. 5, pp.1173-1174.

Obras de consulta general

Anawati, G. C.

Mû'allafât Ibn Rušd (Bibliografía de Averroes). Argel, Organisation Arabe pour l'Education, la Culture et les Sciences, 1978.

Badawī, 'Abd al-Raḥmān et al.

Les termes de la philosophie en français, anglais et arabe. El Cairo, Conseil Supérieur des Arts, Lettre et Sciences Sociales, 1964.

Biberstein Kazimirski, A. de.

Dictionnaire arabe-français. París, Maisonneuve et Cie., 1860, 2 vol.

Daiber, Hans.

Bibliography of Islamic Philosophy. Leiden, E. J. Brill, 1999.

Edwards, Paul (comp.).

The Encyclopedia of Philosophy. Nueva York, Macmillan Publishing Co., 1967.

Epalza, Mikel de (Coord.)

Traducir del árabe. Barcelona, Editorial Gedisa, 2004.

Ferrater Mora, José.

Diccionario de Filosofía. Buenos Aires, Sudamericana, 1975.

Gesenius, Wilhelm.

Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures. Michigan, Baker Book House, 1984.

Gibb, H. A. R. y J. H. Kramers.

Shorter Encyclopaedia of Islam. Leiden, E. J. Brill, 1974.

Herbelot, Barthélemy d'.

Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connaissance des peuples de l'Orient. Précédé d'un discours-préface d'A. Galland. Paris. Compagnie des libraires, 1697 (reed. La Haya, J. Neaulme & N. van Daalen, 1777).

Kevin Meagher et al (comps.).

Encyclopedic Dictionary of Religion. Washington, D. C., Corpus Publications, 1979.

Lama, Graciela de la (coord.), Arturo Guadian y Enrique Guadian (comps.).

Bibliografía afroasiática en español. México, El Colegio de México, 1981.

Lane, Edward W.

An Arabic-English Lexicon. Londres, Williams and Norgate, 1974.

Sacy, Antoine Isaac Silvestre de.

Chrestomathie arabe, Paris, Imprimerie Royale, 2da., ed. 1826, 3 vols. (1a., ed. 1806)

Anthologie grammaticale arabe, Imprimerie Royale, Paris, 1829.

Touma, M. T. et al. (comps.).

First Encyclopaedia of Islam. Leiden, E. J. Brill, 1975.

Wehr, Hans.

A Dictionary of Modern Written Arabic, Ithaca, Nueva York, Spoken Language Services, 1976.

Léxico trilingüe

Español	Griego	Árabe
abstracción	ἀφαιρησις	taŷrīd, تجريد
accidente	συμβεβηκός	‘araḡ, عرض
acto	ἐνέργεια	fi‘l, فعل
afirmación	κατάφασις	itbāt, إثبات
alma	ψυχή	nafs, نفس
alma animal	θηριου ψυχή	al-nafs al-ḥayawāniyya, النفس الحيوانية
alma humana	άνθρώπου ψυχή	al-nafs al-insāniyya, النفس الانسانية
alma nutritiva	ψυχή θρεπτική	a-nafs al-gadiyya, النفس الغذائية
alma perceptiva	ψυχή αἴσθητική	al-nafs al-mudrika, النفس المدركة
alma racional	διανοητική ψυχή	al-nafs al-nāṭiqa, النفس الناطقة
alma vegetativa	ψυχή φυτική	al-nafs al-nabātiyya, النفس النباتية
análisis	ἀνάλυσις, διαίρεσις	tahlīl, تحليل
analogía	ἀναλογία	muqāyasa, tamtīl, تمثيل, مقايسة
animal	ζῶον	ḥayawān, حيوان
aprehensión	λόγος	taṣawwur, تصوّر
aprendizaje	μάθησις	ta‘allum, تعلم
arte	τέχνη	ṣana‘a, fann, فن, صنعة
asentimiento	συγκτάθεις	taṣdīq, تصديق
bestia	θήρ	bahīma, بهيمة
cálculo	λογισμός	ḥisāb, حساب
cambio	μεταβολή	tagyīr, تغيير
categoría	κατηγορία	maqūla, مقولة

causa	αἰτία	‘illa, sabab, علة ، سبب
certeza	βεβαιότητα	yaqīn, يقين
ciencia	ἐπιστήμη	‘ilm, علم
cinco voces	πέντε φωναί	al-alfāz al-jamsa, الالفاظ الخمسة
civilización	οἰκουμένη	‘umrān, عمران
ciudad-estado	πόλις	madīna, مدينة
clima, zona	κλίμα	iqlīm, إقليم
comparación	παραβολή	mumāṭala, مماثلة
comprobación	συγκατάθεσις	taḥqīq, تحقيق
concepto	λόγος, νόημα	taṣawwur, تصور
conclusión	συμπέρασμα	natīya, نتيجة
conjetura	ὑπόληψις	wahm, وهم
conocimiento	γνώσις, μάθημα	ma‘rifa, معرفة
conocimiento demostrativo	ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη	al-‘ilm al-burhānī, العلم البرهاني
contingente	ενδεχόμενον	muḥtamal, محتمل
conversión	μεταστροφή	iltifāt, التفات
cosa	πρᾶγμα	ša‘i, kaṭra, شئ، كثرة
cuestión	ἀπορία	mas‘ala, مسألة
deducción	συλλογισμός	istinbāṭ, استنباط
definición	ὀρισμός	hadd, حد
deliberación	βούλευσις	rawiyya, رواية
demonstración	ἀπόδειξις	burhān, برهان
descripción	υπογραφή	rasm, رسم
dialéctica	διαλεκτική	ḡadal, جدل
diferencia	διαφορά	faṣl, فصل
duda	ἀπορία	šakka, شكّة
ecúmene	οἰκουμένη	ma‘mūra, ‘umrān, معمورة ، عمران

elección	προαίρεσις	ijtiyār, اختيار
enseñanza	διδασκαλία	ta'īīm, تعليم
entelequia	ἐντελέχεια	kamāl, istikmāl, كمال ، استكمال
esencia	τό τί ἦν εἶναι	māhiyya, ماهية
especie	εἶδος	naw', نوع
especulación, teoría	θεωρία	nazar, نظر
estimativa	υποληπτική	wāhima, واهمة
existencia	το εἶναι	wu'yūd, وجود
existente	τα ὄντα	maw'yūd, موجود
experiencia	εμπειρία	ta'yriba, تجربة
explicación causal	λόγος διὰ τί	ta'īlīl, تعليل
exterior	ἔξω	zāhir, ظاهر
facultad	δύναμις	quwwa, قوّة
facultad racional	λογισμός	quwwa al-nāṭīqa, قوّة الناطقة
facultades	δυνάμεις	quwà, قوى
fantasía	φαντασία	tajayyul, تخيل
felicidad	εὐδαιμονία	sa'āda, سعادة
filosofía	φιλοσοφία	falsafa, فلسفة
filósofo	φιλόσοφος	faylasūf, فيلسوف
fin	τέλος	gāya, غاية
forma	μορφή, εἶδος	ṣūra, صورة
función apetitiva	ὀρεκτική	al-quwwa al-nuzūyya, القوّة النزوية
función desiderativa	βουλευτικόν	irāda, ارادة
función reflexiva	τό λογιστικόν	al-quwwa al-fikriyya, القوّة الفكرية
función motriz	κινητική	al-quwwa al-muḥarrika, القوّة المحركة
función nutritiva	θρεπτική	al-quwwa al-gādiyya, الغادية القوّة
función pensante	διανοητική	al-quwwa al-'aqliyya, القوّة العقلية

función sensitiva	αισθητική	القوة المدركة, al-quwwa al-mudrika
función teórica	τό ἐπιστημονικόν	القوة النظرية, al-quwwa al-nazariyya
género	γένος	جنس, yīns
hábito, posesión	ἔξις	عادة, ملكة, 'āda, malaka
hombre	ἄνθρωπος	انسان, insān
historia	ἱστορία	تاريخ, tā'rīj
imaginación	φαντασία	خيال, jayāl
imposible	αδύνατον	ممتنع, مستحيل, mustahīl, mumtani'
inducción	ἐπαγωγή	استقراء, istiqrā'
instante	νῦν	لحظة, lahza
intelección	νόησις	تعقل, ta'aqqul
intelección en acto	νόησις ἐνεργεία	التعقل بالفعل, al-ta'aqqul bi l-fi'l
intelección pura	νόησις ἄκρατος	تعقلاً محضاً, ta'aqqulan maḥdan
intelecto	νοῦς	عقل, 'aql
intelecto adquirido	νοῦς ἐπικτητος	المستفاد العقل, al-'aql al-mustafād
intelecto agente	ὁ ποιητικὸς νοῦς	العقل الفعّال, al-'aql al-fa'āl
intelecto en acto	νοῦς ἐνεργεία	العقل بالفعل, al-'aql bi l-fi'l
intelecto en hábito	νοῦς καθ' ἕξις	العقل بالملكة, al-'aql bi l-malaka
intelecto material	νοῦς ὑλικός	العقل الحيواني, al-'aql al-hayūlānī
intelecto pasivo	ὁ παθητικὸς νοῦς	العقل المنفعل, al-'aql al-munfa'al
intelecto en potencia	νοῦς δυνάμει	العقل بالقوة, al-'aql bi l-quwwa
intelecto práctico	νοῦς πρακτικὸς	العقل العملي, al-'aql al-amalī
intelecto puro	νοῦς ὁ ἄκρατος	عقلاً محضاً, 'aqlan maḥdan
intelecto teórico	νοῦς θεωρητικὸς	عقل نظارى, 'aql nazarī
inteligencia	νόησις	عاقل, 'āqil
inteligible	νοούμενον	معقول, ma'qūl
interior	ἔισω	باطن, bāṭin

introducción	εἰσαγωγή	muqaddima, madjal, مقَدِّمة ، مدخل
intuición	νοῦς	wiŷdān, وجدان
investigación	ζήτησις	fahṣ, فحص
irracional	ἄλογον	gayr nāṭiqā, غير ناطقة
juicio	ἀπόφανσις	ḥukm, حُكْم
logica	λογική	manṭiq, منطق
lugar	τόπος	makān, mawḍi‘, مكان ، موضع
mano	χεῖρ	yad, يد
materia	ὑλη	hayūla, هيولة
materia segunda	δεύτερα ὑλη	mādda, مادة
memoria	μνήμη	ḥāfiẓa, حافظة
método	ὁδός	ṭarīq, manḥaŷ, طريق ، منهج
movimiento	κίνησις	ḥaraka, حركة
mundo	κόσμος	‘ālam, عالم
mundo de la creación	κόσμος γεννέσεως	‘ālam al-takwīn, عالم التكوين
mundo de los ángeles	κόσμος ἄγγελοι	‘ālam al-malā’ika, عالم الملائكة
mundo inteligible	κόσμος νοητός	al-‘ālam al-‘aqliyya, العالم العقليّة
mundo sensible	κόσμος αἰσθητός	al-‘ālam al-ḥissiyya, العالم الحسية
mundo de los sentidos corporales	αἰσθητικός	al-‘ālam al-maḥsūs al-ŷuṭmānī, الجثمانى العالم المحسوس
naturaleza	φύσις	ṭab‘, طبع
necesario	ἀναγκαῖον	ḍarūrī, wāŷib, ضروري، واجب
negación	ἀπόφασις	salb, سلب
no ser	μῆ ὄν	laysa, ‘adam, ليس، عدم
norma, regla, ley	κανών	qanūn, قانون
objeto	ὑποκείμενον	mawḍū‘, موضوع
orden	τάξις	ṭarṭīb, ترتيب

opinión	δόξα	ẓann, ظنّ
órgano	ὄργανον	āla, آلة
particular	κατὰ μέρος	ʿuzʿiyya, جزئية
pensamiento	διάνοια	fikr, فكر
percepción	αἴσθησις	idrāk, إدراك
percepción en acto	ἐνέργειαν αἴσθησις	idrākan bi l-fiʿl, إدراكاً بالفعل
percepción científica		al-madārik al-ʿilmiyya, المدارك العلمية
percepción pura		idrākan ṣirfan, إدراكاً صرفاً
percepción racional	νοήσις	al-idrāk al-ʿaqlī, الإدراك العقلي
percepción sensible	αἰσθάνεσθαι	al-madārik al-ḥissiyya, المدارك الحسية
pleroma angélico	πλήρωμα	al-malāʾ, الملاء
porción, destino	μοῖρα	ḥazz, حظّ
posible	δυνατόν	mumkin, ممكن
potencia	δύναμις	quwwa, قوّة
práctico	πρακτικός	ʿamalī, عملي
predicables	κατηγορούμενα	al-kulliyāt al-jams, الكليات الخمس
premisa	πρότασις	muqaddama, مقّدمة
principio	αρχή	aṣl, mabdaʾ, أصل، مبدأ
principio de las cosas causadas		qānūn al-musababāt, قانون المسببات
privación	στέρησις	ʿadam, عدم
profecía	προφητεία	nubuwwa, نبوّة
profeta	προφήτης	nabī, نبي
proposición	λόγος ἀποφαντικός	qaḍiyya, قضية
propiedad	ἴδιον	jāṣṣ, خاصّ
prueba	λόγος	iṭbat, dalīl, إثبات، دليل
prudencia	φρόνησις	ḥunka, حنكة

razón	διάνοια	ḡihn, ذهن
razón práctica	διάνοια πρακτική	al-‘aql al-‘amalī, العقل العملي
racional	διανοητική	ḡihnī, ذهني
relación	πρός τι	tanāsub, تناسب
retórica	ρήτορική	jaṭāba, خطابة
sabiduría, filosofía	σοφία	ḡikma, حكمة
sabio, filósofo	σοφός	ḡakīm, حكيم
semejanza	καθ’ ὁμοιοτητα	tašābuh, تشابه
sensación	αἴσθησις	ḡiss, حسّ
sentido común	αἴσθησις κοινή	al-ḡiss al-muštariḡ, الحسّ المشترك
sentido exterior		al-ḡiss al-zāhira, الحسّ الظاهرة
sentido interior		al-ḡiss al-bāṭin, الحسّ الباطن
ser (el)	τὸ ὄν	wuṡūd, وجود
seres, cosas	ὄντα	mawṡūdāt, موجودات
significado	νοήμα	ma‘nà, معنى
silogismo	συλλογισμός	qiyās, قياس
síntesis	σύνθεσις	tarkīb, تركيب
substancia	οὐσία	ṡawhar, جوهر
sueño	ὄνειρος	nawm, نوم
tendencia interna	ὁρμή	fiṡra, maṡṡūr, فطرة، مفطور
teórico	θεωρητικός	nazarī, نظري
tiempo	χρόνος	zamān, زمان
unión	ἔνωσις	ittiṡāl, إتصال
universal	καθόλου	kullī, كلّی
vehículo	ὄχημα	markab, مركب
verdad (la)	ἡ ἀλήθεια	al- ḡaqīqa, الحقيقة
verdadero (lo)	τὸ ἀληθές	al- ḡaqq, الحقّ

virtud	ἀρετή	faḍīla, فضيلة
vigilia	ὑπάρ	yaqza, يقظة
virtudes intelectuales	νοητικὰ ἀρεταί	al-faḍā'il al-'aqliyya, الفضائل العقلية
voluntad	βούλησις	irāda, ارادة