

IBN JALDŪN Y SU NUEVA CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA.

Andrés MARTÍNEZ LORCA
Catedrático de Filosofía Medieval

RESUMEN.

Ibn Jaldūn fue un gran historiador y erudito, pero brilla sobre todo como filósofo de la historia. En la *Muqaddima* criticó los errores metodológicos de la mayoría de los historiadores, interpretó la historia bajo la perspectiva del cambio y fundó una nueva ciencia, la ciencia de la historia.

ABSTRACT: Ibn Khaldūn was a great historian and scholar, but he shines especially as a philosopher of history. In the *Muqaddima* he criticised the methodological errors of most historians, interpreted history from a dynamic outlook and founded a new science, the science of history.

PALABRAS CLAVE: Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, historiografía, ciencia de la historia.

KEY WORDS: Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, historiography, science of history.

Un intelectual árabe de raíces andalusíes.

Ibn Jaldūn no fue un sabio de gabinete y mucho menos un intelectual encerrado en su torre de marfil. Su vida, marcada por frecuentes dificultades, refleja el declive final de al-Andalus, los continuos cambios políticos producidos en el Magreb y el ocaso del poder árabe.

Nacido el 1º de ramadān del año 732 H/27 de mayo de 1332, Abd al-Rahmān b. Jaldūn al Ḥadrāmī descendía de una vieja familia árabe del Sur de Arabia que se instaló en al-Andalus, y más en concreto en Sevilla, desde el siglo VIII, permaneciendo en suelo hispano a lo largo de 500 años. Emigrada a Túnez tras la conquista de Sevilla por Fernando III en 1248, allí nacería nuestro historiador. De sus antepasados encontramos una concreta referencia en las *Ṭabaqāt* de Ṣā'id al-Andalusī donde se cita a Abū Muslim 'Umar b. Aḥmad b. Jaldūn al-ḥaḍramī de quien se dice que “conocía todas las ciencias filosóficas, destacando en geometría, astronomía y medicina”, que pertenecía a una noble familia sevillana y que fue discípulo del famoso matemático madrileño Maslama al-Ma'yritī¹.

Para reconstruir su biografía disponemos de un precioso testimonio del propio autor², posteriormente reproducido por su amigo el escritor granadino Ibn al-Jaṭīb³, y finalmente utilizado de modo fragmentario por al-Maqqarī. Su vinculación andalusí es confirmada en estas páginas autobiográficas. “La familia Jaldūn, dice Ibn Ḥayyān, es hasta el presente una de las más ilustres de Sevilla. Ha brillado siempre por el elevado rango que ocupan sus miembros en los mandos militares y en las ciencias”⁴.

Su formación intelectual fue también netamente andalusí, como anota en su *Autobiografía*, y de cuya superioridad respecto al Magreb escribe en la *Muqaddima* al reseñar de modo elogioso su evolucionada cultura y pedagogía. Aprendió el Corán con un erudito valenciano; gramática y tradiciones, con un maestro granadino; y derecho, con otro maestro andalusí, natural de Jaén. En plena juventud perdió a sus padres, contagiados por la peste que asoló Túnez en los años 1348-49. Presionado sin duda por esa inesperrada orfandad y dotado ya de una sólida preparación humanística y jurídica, pronto se incorporó a la política como secretario de la corte ḥafṣī y después de la marinī.

Vivió durante diez años en la medina de Fez, cerca de la famosa mezquita al-Qarawīyīn, primera universidad de Marruecos y famosa por su rica colección de manuscritos orientales y andalusíes. Todavía puede visitarse su hermosa casa fasí, convertida hoy en un surtido almacén y tienda de alfombras. Caído en desgracia por un golpe palaciego, fue encarcelado: parece que en la soledad de la celda concibió la obra que la daría perenne fama, la *Muqaddima (Introducción o Prolegómenos)*⁵.

1 Ṣā'id al-Andalusī, *Historia de la filosofía y de las ciencias o Libro de las Categorías de las naciones*, traducción de Eloísa Llaveró Ruiz, Madrid, Editorial Trotta, 2000, 172-73, p. 149.

2 *Al-Ta'rīf bi Ibn Jaldūn (Autobiografía de Ibn Jaldūn)*; la mejor edición es la de Muḥammad Ṭāwīt al-Ṭan'yī, El Cairo, 1951. Hay traducción castellana en Ibn Jaldūn, *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddimah)*, traducción de Juan Feres, México D.F., FCE, 1977, Apéndice I, Autobiografía, pp. 32-88.

3 El manuscrito de su valiosa obra histórica *Iḥāta fī ajbār Garnāṭa* conservado en la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial contiene dicho relato autobiográfico jalduniano.

4 Ibn Jaldūn, *Introducción a la Historia Universal*, traducción castellana citada, p. 35.

5 Además de la meritoria y manifiestamente mejorable traducción castellana antes mencionada del FCE de México, pueden manejarse estas excelentes traducciones a lenguas europeas: Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah. An Introduction to History*, traducción inglesa del árabe, introducción y notas por Franz Rosenthal, Nueva York, Princeton University Press, 1958, tres volúmenes, 1967 2ª ed. con correcciones y bibliografía, reimpresa posteriormente; Ibn Khaldūn, *Discours sur l'Histoire Universelle (al-Muqaddima)*, traducción francesa y notas por Vincent Monteil, Beirut, Commission Internationale pour la Traduction de Chefs-d'Oeuvre, 1967,

Una experiencia singular en su ajetreada vida lo constituyó el regreso a la tierra de sus antepasados, al-Andalus, cuyo territorio había sido cercenado por las conquistas cristianas quedando entonces reducido al pequeño reino de Granada. Nombrado embajador del monarca nazarí ante el rey castellano don Pedro I el Cruel (a quien, como cuenta en su *Autobiografía*, entregó como regalo “magníficas telas de seda y caballos de pura raza con sillas y bridas bordadas de oro”), volvió a la ciudad jalduniana por antonomasia, Sevilla. Allí rechazó la oferta del rey castellano de incorporarlo a su corte a cambio de devolverle todas las propiedades familiares. Al cabo de tres años en tierras andaluzas, volvió de nuevo al Magreb desde el puerto de Almería.

Atraído siempre por el modo de vida nómada y alejado por completo del habitual narcisismo de muchos intelectuales, Ibn Jaldūn vivió ocho años entre las tribus norteafricanas. Tras esta experiencia singular, se refugió en una fortaleza cerca de Tiaret, donde estuvo dedicado durante cuatro años a la redacción de su magna obra *Kitāb al 'Ibar (Historia Universal)*.

Deseando mejorar su precaria vida en el Magreb, viajó a Egipto, instalándose el año 1383 en la ciudad de El Cairo, de la que hace grandes elogios en la *Autobiografía*, entre ellos, el dicho de uno de sus maestros: “lo que se ve en sueños supera a la realidad, pero lo que se puede soñar de El Cairo no llega a la verdad”. Allí fue bien acogido, como muestran su éxito en la enseñanza y el posterior nombramiento de cadí de la escuela malikí.

En el cargo de juez se esforzó por ser íntegro y mantenerse independiente, rechazando las presiones de los poderosos. Ello motivó el rechazo del resto de sus colegas, las críticas insidiosas bajo apariencia formalista y las posteriores denuncias ante el sultán que provocaron finalmente su dimisión del cargo, según confiesa con amargura: “me apliqué a administrar la más exacta justicia a todo el mundo sin dejarme influir por el rango ni por el poder de quien fuere; protegí al débil contra el fuerte; rechacé toda gestión, toda solicitud, sea de una de las partes sea de la otra, para atenerme únicamente a la audición de las pruebas testimoniales. (...) Tales no eran, si embargo, los principios de los cadíes colegas míos; por eso censuraban mi austeridad, aconsejándome seguir el sistema que ellos habían acordado aceptar, esto es: complacer a los grandes, mostrar deferencia a la gente de alta posición y juzgar bajo su influencia todas las veces que se podían salvar las apariencias”⁶.

Para colmo, nuevas desgracias se abatirían pronto sobre el gran historiador tunecino. Primero, la muerte de sus hijos en un naufragio cuando iban a reunirse con él proce-

tres vols. Por otra parte, del conjunto del *Kitāb al-'Ibar*, incluida la *Muqaddima*, hay una inteligente selección con traducción francesa: Ibn Khaldūn, *Peuples et nations du monde*, traducción y notas por Abdesselam Cheddadi, París, Sindbad, 1986, 2 vols. Puede consultarse también con provecho esta antología de textos de la *Muqaddima*, orientada principalmente a la sociología, la economía y la política: Aben Jaldūn, *Teoría de la sociedad y de la historia*, selección, prólogo e introducción de Charles Issawi, traducción española de José Gómez-Pablos, Caracas, Universidad Central de Venezuela- Instituto de Estudios Políticos, 1963.
6 Ibn Jaldūn, *Introducción a la Historia Universal*, cit., *Autobiografía*, pp. 77 y 79.

dentes del Magreb. Este golpe fue decisivo en la última etapa de su vida: “Así un solo revés me arrebató para siempre riquezas, dicha e hijos”⁷. Más tarde, la invasión de Siria por las tropas tártaras de Tamerlán en el año 1400. Como miembro de una delegación árabe, tuvo un encuentro con el gran conquistador asiático quien, advertido de sus excelentes conocimientos acerca del mundo arabo-islámico y en particular del Magreb, deseó que Ibn Jaldūn formara parte de su corte. Parece que con la excusa de que tenía que recoger su biblioteca de El Cairo, logró volver sano y salvo a Egipto en cuya capital murió a los 74 años de edad el día 17 de marzo de 1406/25 de ramadán del 808 H⁸.

En su juventud Ibn Jaldūn hizo un resumen del *Lubāb*, obra filosófico-teológica del imam Farj Rāzī⁹. También redactó en esa época un libro de tema místico. Según Ibn al-Jatīb, escribió dos pequeñas obras, una de lógica y otra de cálculo, y resumió varios libros de Averroes. Al no aludir a esos escritos juveniles en su autobiografía, todo indica el escaso reconocimiento que le merecían ya en su madurez.

Queda, por tanto, como única base de su prestigio científico y literario su monumental obra ya citada *Kitāb al ‘Ibār; Historia Universal o Historia de los beréberes*, en siete volúmenes, el primero de los cuales es la *Muqaddima o Introducción*.

En ella brillan a la misma altura el talento de Ibn Jaldūn como historiador minucioso y crítico (de hecho, sigue siendo la mejor fuente histórica sobre los beréberes) y su genio teórico como filósofo de la historia. Si a ello unimos la orientación positivista de su sociología, no resultará sorprendente la abundante bibliografía en torno a él producida en nuestra época.

La redacción de su gran obra histórica significó un giro en la vida de este hombre de ciencia árabe. A partir de entonces, puso fin a su actividad política llena de sobresaltos para concentrarse en el trabajo intelectual. Como ha escrito un conocido pensador árabe contemporáneo, “Abenjaldūn asumió una actitud de continuo compromiso con los principales acontecimientos que marcaron su tiempo. Durante veintitrés años (del 754 al 776 de la hégira) vivió una vida política llena de sorpresas y vicisitudes, éxitos y fracasos; años en los que conoció las cortes de los emires y reyes de Marruecos, Alándalus y Argelia, unas veces buscando el favor y otras huyendo de la prisión y la persecución política. Finalmente encontró refugio en Alcalá de Bensalama (Argelia) el año 776 de la hégira, lo que le permitió apartarse de las ambiciones y sobresaltos de la vida política y dedicarse de lleno a la historia. Y fue, «de aquel extraño modo» como decidió escribir la *Introducción a la historia universal*: «En aquel retiro, un aluvión de disertaciones y

7 Ibid., p. 80.

8 De su estancia en Egipto hay diversas fuentes históricas que han sido bien aprovechadas por Walter J. Fischel, en especial en su libro *Ibn Khaldūn in Egypt (1382-1406)*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1967.

9 Hay edición del texto árabe preparada por el erudito agustino y amigo P. Luciano Rubio, ya desaparecido: *Lubāb al-muḥaṣṣal fī uṣūl al-dīn*, Tetuán, 1952. Yo mismo me esforcé, en vano, por publicar su traducción castellana de esta obra juvenil jalduniana cuyo manuscrito escurialense estudió a fondo el P. Luciano.

datos estuvo rondándome sin cesar el pensamiento, hasta que logré extraerles el jugo, y sus conclusiones fueron tomando cuerpo»¹⁰.

Los árabes y la historia.

Desde la aparición del Islam, los árabes se interesaron pronto por la historia. La narración de la vida del Profeta Mahoma y de las primeras hazañas conquistadoras de las tropas musulmanas debió prender con fuerza, como atestigua su huella en la cultura popular y en el folklore. El desarrollo cultural del Islam y la necesidad de garantizar la veracidad de las tradiciones referidas al Profeta exigieron más adelante una mayor cautela en la transmisión de las fuentes con la consiguiente mejora historiográfica.

La información o narración histórica, *ajbār*, constituía una parte de la cultura general, *adab*, que recibían los estudiantes musulmanes en la Edad Media. Lectura favorita en las escuelas, era un elemento importante en la formación intelectual de los jóvenes. Para aquellos con ambiciones políticas, el dominio de la historia era considerado una necesidad: “lee obras históricas, estudia biografías así como las experiencias de las naciones”, aconsejaba una conocida máxima. La educación de los príncipes se basaba en la arraigada idea de que el conocimiento histórico representa la primera fuente de inspiración política para reyes y gobernantes: “las ciencias del rey son la genealogía y la narración histórica (*ajbār*); las del militar, el estudio de los *ayyām* y las biografías; las del comerciante, la escritura y la contabilidad”.

Partiendo de la transmisión de las tradiciones atribuidas a Mahoma, es decir, los hadices, la historiografía islámica fue adquiriendo mayor complejidad hasta alcanzar un notable progreso. Entre las formas utilizadas podemos señalar las siguientes:

- *Descripción breve de hechos históricos concretos* sin nexo alguno con otros acontecimientos.
- *Anales*: describen lo ocurrido en el período de un año.
- *División cronológica por generaciones (Ṭabaqāt)*: es genuinamente árabe.
- *Diccionarios biográficos* ordenados alfabéticamente (*Fihrist*). Las biografías gozaron de especial éxito en la cultura islámica.

No siempre estos géneros históricos se mantuvieron en estado puro, produciéndose a veces formas mixtas. En cualquier caso, para los estudiosos árabes la historiografía era, ante todo, información de hechos, *ajbār*, y no investigación especulativa, *baḥt*, como escribió al-Mas‘ūdī. El autor de una obra histórica se llamaba a sí mismo con frecuencia “compilador” o *yami‘*. Gracias a las *ṭabaqāt* y a los *Fihrist* las diferentes ciencias (jurídicas, filológico-literarias, médicas, religiosas, etc.) fueron contando con muy elaborados estudios bio-bibliográficos en los que el autor, su obra y la escuela a que pertenecía eran analizados en detalle. Y la filosofía no fue excepción en esto.

¹⁰ Mohamed Ábed Yabri, *El legado filosófico árabe*, traducción de Manuel C. Feria García, Madrid, Editorial Trotta, 2001, p. 393. Las citas insertadas en el párrafo proceden de la *Autobiografía* de Ibn Jaldūn.

Entre los historiadores árabes que surgieron en el Islam medieval, además de algunas grandes figuras reconocidas de modo explícito por Ibn Jaldūn como al-Mas'ūdī, al-Ṭabarī, Ibn Ishāq y al-Wāqidī, merece destacarse el cordobés Abū Marwān Ibn Ḥayyān (987-1076. Aunque se le atribuyen siete obras, sólo tenemos constancia de dos, *al-Maṭīn* en 60 volúmenes y *al-Muqtabas* o *Muqtabis* que ocupaba diez volúmenes. Del *Maṭīn*, muy utilizado por los historiadores que le siguieron, figuran numerosos pasos en la *Dajīra* de Ibn Bassām. Por fortuna, del *Muqtabas* han aparecido varios fragmentos originales de notable extensión y valiosísimos para el estudio del Califato de Córdoba¹¹.

Con un claro sentido moderno Ibn Ḥayyān elaboró lo que podemos llamar una *historia integral*. No sólo recoge los acontecimientos político-militares sino también los socioeconómicos (revueltas, hambres, impuestos, doctrinas heréticas, etc.) y los culturales; estos últimos han servido de fuente principal a los autores de diccionarios bio-bibliográficos. Depura cuidadosamente las fuentes históricas y con frecuencia recoge diferentes versiones de un mismo hecho, llegando en un intento de objetividad histórica a ofrecernos incluso cuadros despiadados de la conducta del propio Califa.

Muy poco se sabe de su vida. Contemporáneo de otro ilustre andaluz, el filósofo y escritor Ibn Ḥazm de Córdoba, nos consta que vivió pobremente y que tuvo muchos enemigos debido a su espíritu crítico y a su fuerte carácter. Estimado por la posteridad como príncipe de los historiadores hispano-musulmanes, Ibn Ḥayyān se eleva hasta tal punto sobre la historiografía de su época que algunos de los más competentes estudiosos actuales no dudan en calificarlo como el primer historiador de la Europa medieval¹². Ibn Jaldūn, que lo cita tres veces en la *Muqaddima*, lo considera fuente fiable y un maestro como escritor árabe, aunque reconoce que no se interesó por la historia universal sino sólo por la de la España omeya.

Hasta llegar a la genial contribución de Ibn Jaldūn en el siglo XIV, la concepción de la historia permaneció oscurecida en el pensamiento islámico. Los primeros filósofos simplemente la ignoraron: al-Fārābī en su *Catálogo de las ciencias* e Ibn Sīnā en el *Tratado sobre las divisiones de las ciencias intelectuales* ni siquiera incluyen a la historia en la enciclopedia científica. El cordobés Ibn Ḥazm en su *Libro sobre la clasificación de*

11 El primer editor de Ibn Ḥayyān fue el agustino M. Antuña (París 1937) y el mejor editor árabe es el sabio egipcio Maḥmūd 'Alī Makkī. Las principales traducciones son éstas: *El Califato de Córdoba en el "Muqtabis" de Ibn Ḥayyān. Anales palatinos de al-Ḥakam II, por 'Isā ibn Aḥmad al-Rāzī*, traducción de Emilio García Gómez, Madrid, 1967; Ibn Ḥayyān de Córdoba, *Crónica del Califa 'Abdarrahmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, traducción, notas e índices por M^a Jesús Viguera y Federico Corriente, Zaragoza, 1981; *Crónica de los emires Alḥakam I y 'Abdarrahmān II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, traducción, notas e índices de Maḥmūd 'Alī Makkī y Federico Corriente, Zaragoza, 2001, edición ejemplar por su calidad filológica de un difícilísimo manuscrito reaparecido en 1999 y que ya se daba por perdido.

12 De los estudios sobre Ibn Ḥayyān sobresalen los siguientes: M. Martínez Antuña, "Ibn Ḥayyān de Córdoba y su Historia de la España Musulmana", en *Cuadernos de Historia de España*, Buenos Aires, 1946, vol. V, pp. 5-72 (es un resumen de su tesis doctoral de 1933); E. García Gómez, "A propósito de Ibn Ḥayyān", *Al-Andalus*, 1946, vol. XI, pp. 395-423; A. Huici Miranda, art. "Ibn Ḥayyān", *Enciclopèdie de l'Islam*, 2^a ed., vol. III, pp. 812-13; y Maḥmūd 'Alī Makkī, *Al-Muqtabas min anba' ahl al-Andalus*, El Cairo, 1971 (valiosa síntesis en pp. 5-128 del mejor estudioso árabe del tema).

las ciencias le atribuye una función instrumental en el campo jurídico-religioso. Otro andalusí, el juez toledano Šā'id en *Ṭabaqāt al-umam*, obra valiosísima desde el punto de vista de la historiografía filosófica que he estudiado a fondo en la edición castellana de Eloísa Llaveró, sitúa a la historia, *ajbār*, dentro de las ciencias religiosas o *'ulūm al-šarī'a*. Por otra parte, una enciclopedia del siglo XIII titulada *Sulūk al-mālik* la concibe como intermedia entre unas ciencias superiores (teología, derecho islámico y metafísica) y otras inferiores (ciencias naturales y medicina); la historia se distinguiría por estar escrita en prosa y tendría un triple objeto: informar sobre la política regia, sobre las dinastías y sobre las grandes personalidades de la vida pública.

Ibn Jaldūn como historiador.

Ibn Jaldūn fue, ante todo, historiador. Esa faceta de su trabajo intelectual destacó por encima de otras como las de escritor, sociólogo, erudito y político en las que, sin duda, brilló también. Sobre la base de una excelente formación literaria y humanística adquirida en su juventud, fue ampliando después sus lecturas, manejando las mejores fuentes documentales disponibles y recogiendo de su entorno un abundante caudal de informaciones orales y escritas que él supo exprimir y depurar. Su mejor laboratorio fue el territorio del propio Magreb en el que nació y en el que vivió los años decisivos de la infancia, adolescencia y primera madurez, pues cuando se instaló definitivamente en Egipto tenía ya 51 años y era un hombre curtido por la vida y que había sacado a la luz lo mejor de su producción historiográfica.

Algunos estudiosos han analizado y valorado su contribución a la historia en el contexto cultural árabe¹³. Por mi parte, me centraré en dos puntos concretos de su obra histórica: su reconstrucción de la historia de la filosofía islámica y los almohades.

La posición de Ibn Jaldūn respecto a la filosofía helenizante es, por una parte, crítica, aunque alejada de la animadversión conservadora instalada en la sociedad arabo-islámica, y, por otra, radical, ya que intenta socavar su raíz misma epistemológica. Como ha recordado M.A. Yabri, el pensamiento islámico conoció dos tipos de ataques a la filosofía, “el de los alfaquíes, caracterizado por el rechazo a la filosofía *desde fuera* y sin discusión, y el de los teólogos, que, como Algazel, la rechazan desde dentro, es decir, usando para invalidar sus tesis -especialmente las metafísicas- las mismas armas

13 Como estudios de carácter general pueden consultarse estas obras: Aziz al-Azmeh, *Ibn Khaldūn in Modern Scholarship*, Londres, 1981; Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, Brill, 1952, reeditada en 1968; David Samuel Margoliouth, *Lectures on Arabic Historians*, Calcuta, 1930; Jean Sauvaget, *Historiens arabes*, París, 1946; Nathaniel Schmidt, *Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher*, Nueva York, 1930. Para aspectos concretos son útiles: Walter J. Fischel, “Ibn Khaldūn’s use of historical sources”, *Studia Islamica*, 1961, XIV, pp. 109-119; Ibrāhim Ḥarakāt, “Ibn Khaldūn’s Kitāb *al-'Ibar* as a Historical Source”, *Af'q*, Rabat, 1963, I, pp. 123-132; Julio Caro Baroja, “Las instituciones fundamentales de los nómadas según Aben Jaldūn”, en *Estudios Magrebíes*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1957, pp. 27-41; Id., “Aben Jaldūn y la ciudad musulmana”, *África*, 1955, XII, pp. 484-488; Osvaldo A. Machado, “La historia de los Godos según Ibn Jaldūn”, *Cuadernos de Historia de España*, Buenos Aires, 1944, pp. 139-153.

que los filósofos, que no son otras que las de la lógica. (...) Abenjaldún, sin embargo, toma ante la filosofía una postura diferente, innovadora y original, que, desde un punto de vista lógico y claramente positivista, pone en duda los fundamentos epistemológicos sobre los que los filósofos erigen sus sistemas metafísicos”¹⁴.

Sin embargo, en las páginas de la *Muqaddima*, y en especial en el capítulo 13 del libro VI, encontramos un juicio experto y equilibrado acerca de la filosofía y su arraigo en el mundo islámico. Comprobemos esto en sus textos.

Primero, la filosofía representa para él una conquista colectiva de la humanidad en un estadio determinado de civilización: “Las ciencias racionales, siendo naturales al hombre en tanto que ser dotado de reflexión, no pertenecen especialmente a una sola nación; más bien se ve que todos los pueblos civilizados se han entregado a su estudio y las han conocido; tanto los unos como los otros, cualesquiera que hayan sido los principios y las cuestiones de que ellas trataban. Estas ciencias han existido en la especie humana desde los inicios de la civilización del mundo. Se llaman también ‘ciencias filosóficas’ [*falsafa*] y ‘sabiduría’ [*ḥikma*]”¹⁵.

El Islam, según Ibn Jaldūn, habría asimilado la filosofía cuando los musulmanes abandonaron la vida nómada, progresaron más tarde en las ciencias y artes, y conocieron las obras de los pensadores griegos traducidas al árabe: “En seguida, Dios dio el Islam [al mundo]. (...) Habitados a la sencillez [de la vida nómada], jamás habían dirigido su atención [los musulmanes] a las artes; mas, una vez afirmada su dominación así como su imperio, una vez que adoptaron la vida sedentaria, alcanzaron un grado de civilización que nunca pueblo alguno había logrado; cuando se pusieron a cultivar las ciencias y las artes en todas sus ramificaciones, sintieron el anhelo de estudiar las ciencias filosóficas, porque habían oído hablar de ellas a los obispos y a los sacerdotes que administraban a los pueblos tributarios, y porque el espíritu del hombre aspira naturalmente al conocimiento de esas materias...(…) Desde entonces [es decir, desde las traducciones del griego al árabe en el reinado de al-Maʿmūn] los musulmanes que se ocupaban de los conocimientos especulativos se entregaron a estudiar aquellas ciencias en todas sus ramas y devinieron en ello muy hábiles. Llevaron sus investigaciones tan lejos que se colocaron en posición de refutar numerosas opiniones emitidas por el ‘primer maestro’ [Aristóteles]. Fue a las doctrinas de éste a que se consagraron particularmente, ya para rebatirlas, ya para sostenerlas...Redactaron numerosos tratados sobre las mismas ciencias y [por su gran saber] superaron a todos sus antecesores”¹⁶.

Para el gran historiador los principales filósofos en el mundo arabo-islámico fueron al-Fārābī e Ibn Sīnā (Avicena) en el Islam oriental, y el cadí Ibn Rušd (Averroes) y el visir Ibn Bāyḫā (Avempace) nacidos en al-Andalus. “Esos hombres alcanzaron la

14 Mohamed Ábed Yabri, *El legado filosófico árabe*, cit., p. 356. De interés el desarrollo de la crítica jalduniana a la filosofía y su valoración posterior por Yabri en pp. 356-363 y 375-390.

15 Ibn Jaldūn, *Introducción a la Historia Universal*, trad. cit., p. 887. He corregido al final del párrafo “filosofía” por “sabiduría” en la traducción de *ḥikma* por parecerme más precisa.

16 Ibn Jaldūn, o. cit., p. 890.

máxima meta en el conocimiento de las ciencias racionales y adquirieron una gran reputación”¹⁷. En esta escueta selección demostró buen criterio. Debe destacarse asimismo que, a dos siglos de distancia y cuando la filosofía había sido silenciada en el mundo islámico, Ibn Jaldūn conceda un lugar de honor a un pensador racionalista como Avempace, mal visto por la cultura oficial y pronto olvidado, y se refiera a Averroes como filósofo y no como jurista, en contra de la fama póstuma del sabio cordobés en el mundo árabe.

El cuadro en el que describe la decadencia cultural del Islam occidental llama la atención por lo descarnado del testimonio. No falta en él la denuncia a los celosos censores de la ortodoxia, siempre en guardia ante el librepensamiento de los filósofos. “Cuando el viento de la civilización dejó de soplar sobre el Magreb y al-Andalus, y el detrimento de los conocimientos científicos siguió al de la civilización, las ciencias desaparecieron de ambos países al punto de quedar apenas una huella de su existencia. Se encuentran de ellas algunas nociones, entre raros individuos, *que deben sustraerse a la vigilancia de los ulemas ortodoxos*”¹⁸.

El siglo XIII es el siglo de las Universidades (en especial París y Bolonia) que representan la culminación de las escuelas urbanas y a donde acuden miles de estudiantes de toda Europa para aprender de los grandes maestros escolásticos. Es también el siglo en el que por primera vez el Occidente cristiano conoce en su integridad el *Corpus aristotelicum* junto a los comentarios del filósofo andalusí Averroes¹⁹. Este renacer filosófico y científico en la Europa cristiana es reflejado por Ibn Jaldūn de modo objetivo, no exento de admiración, en las páginas de la *Muqaddima*: “Hemos sabido asimismo que, en el país de los francos, integrado por el territorio de Roma y las comarcas que forman el litoral septentrional [del Mediterráneo], el impulso a las ciencias filosóficas recibe en la actualidad un gran incremento. Se nos dijo que las ciencias han florecido allí de nuevo, que los cursos instituidos para las enseñanzas son numerosos, que las compilaciones que constituyen las materias son muy completas, que hay muchos hombres que las dominan a fondo, y numerosos estudiantes que se aplican a aprenderlas”²⁰.

Pasemos ahora a considerar el análisis jalduniano del imperio almohade en el *Kitāb al-Ibar*²¹. Se presta especial atención al fundador del movimiento almohade, Ibn Tūmart, a quien defiende de los ataques infundados de algunos juristas magrebíes protegidos por los almorávides y de quien destaca su formación teológico-jurídica de matriz oriental, su piedad religiosa y su sólido liderazgo tribal entre los Mašmūda. También resalta su ascetismo de vida al recordar que el Reformador permaneció siempre frugal, que

17 *Ibid.*, pp. 890-891.

18 *Ibid.*, p. 891, cursiva mía.

19 He estudiado el progreso de la enseñanza en la Europa medieval en mi artículo “El Método Escolástico: desarrollo histórico y evolución doctrinal”, *PENSAMIENTO*, vol. 59, n° 225, septiembre-diciembre 2003, pp. 431-452.

20 Ibn Jaldūn, o. *cit.*, pp. 891-892.

21 He tratado más a fondo este tema en mi reciente artículo “La reforma almohade: del impulso religioso a la política ilustrada”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, Revista de la Facultad de Geografía e Historia de la UNED, Madrid, 2004, Serie III, t. 17, pp. 399-413.

era paciente en la adversidad y estaba alejado de los bienes de este mundo, habiendo muerto en la pobreza²². En el plano político-militar subraya el papel decisivo del primer califa almohade, ‘Abd al-Mūmin. No le pasó desapercibida tampoco al gran historiador magrebí la estructura “concéntrica” del poder almohade, inspirada por el Mahdī Ibn Tūmart: los más sobresalientes entre los Mašmūda formaban el Consejo de los Diez; el llamado Grupo de los Cincuenta designaba a un círculo próximo al poder; a sus compañeros les llamó *al-Ṭalaba* (los estudiantes) y a la masa de sus seguidores *al-Muwahhidīn* (los unitarios o almohades).

Para Ibn Jaldūn estos dos factores explican la consistencia del poder almohade: su base tribal, que le proporcionó una extraordinaria cohesión social o *‘aṣabīyya*, y la unión entre una religión popular y una sólida *‘aṣabīyya* que conducen a la victoria política. Por otra parte, en un plano general, llama la atención sobre el trasvase de la civilización urbana de al-Andalus al Magreb durante el dominio almohade. “España [musulmana, es decir, Al-Andalus], bajo la dinastía de los almohades, comunicó al Magreb una porción estimable de su civilización, lo que permitió a las costumbres de la vida urbana tomar arraigo en este último país. Eso tuvo lugar, porque la dinastía que gobernaba el Magreb había dominado las provincias de España, y mucha gente dejó luego este país para pasar al Magreb, sea de grado, o por fuerza. (...) Por tanto, el Magreb recibió una buena dosis de aquella civilización urbana, que alcanzó a afirmarse allí sólidamente; pero este país la debía en gran parte a los españoles”²³.

Una huella bien visible aun de esa influencia andalusí la podemos encontrar en el alminar de la Kutubia en Marrakech y en la torre Hassan de Rabat, alminar de la inmensa mezquita almohade inacabada y hoy en ruinas, emparentados ambos directamente con el conocido alminar de la mezquita aljama de Sevilla levantada por los almohades, es decir, con la famosa torre de la Giralda. Menos visible que la arquitectura conservada pero más indicativo desde el punto de vista civilizatorio es el hecho de que los tres principales sabios andalusíes del siglo XII, Ibn Ṭufayl, Averroes y Avenzoar el nieto estuvieron estrechamente ligados a la corte almohade y a su capital, Marrakech, en la que vivieron y donde todos ellos murieron.

Maestro inigualable a la hora reconstruir la historia social y política del Magreb, Ibn Jaldūn confirma en este punto sus singulares dotes hermenéuticas y su profunda comprensión del sentido de los acontecimientos por él aportados.

La nueva concepción de la Historia en Ibn Jaldūn.

Ibn Jaldūn se irrita con los historiadores que transmiten sus relatos tal como los recibieron sin tomarse la molestia de investigar las causas y denuncia como vulgares charlatanes a quienes, faltos de ojo crítico, introducen la fantasía literaria en la redacción

22 Ibn Jaldūn, *o.cit.*, pp. 126-128; trad. de Rosenthal, pp. 53-55.

23 Ibn Jaldūn, *o.cit.*, p. 656.

de sus obras históricas. En consecuencia, estudia con detalle los errores más frecuentes en los historiadores, intentando hallar el origen de los mismos. Entre los principales errores observados, señala los siguientes:

1º. El tomar partido hacia una opinión o doctrina. El prejuicio ideológico o religioso impide la necesaria neutralidad del historiador y la crítica.

2º. El exceso de confianza en las propias fuentes de información.

3º. La equivocada interpretación de un hecho al ignorar su verdadero significado.

4º. La ilusión de estar en posesión de la verdad por una fe ingenua en los transmisores de información.

5º. La incapacidad para encuadrar un acontecimiento en su contexto real debido a la oscuridad o falsa apariencia de los hechos.

6º. La actitud servil ante los poderosos que conduce a una visión deformada de la realidad.

7º. La ignorancia de la naturaleza propia de la civilización, de sus cambios y condiciones sociales, lo que impide distinguir la verdad histórica. Es el más grave de los errores.

8º. La exageración que se produce cuando se da rienda suelta a la imaginación. Es frecuente al calcular las tropas de un ejército y la fortuna de los ricos²⁴.

Avanzando en la elaboración de un nuevo marco epistemológico para la ciencia que iba construyendo, Ibn Jaldūn distingue las ciencias especulativas, que fundan su veracidad en la coherencia lógica o ausencia de contradicción interna, de la ciencia de la historia que “para establecer la verdad y autenticidad de las informaciones relativas a acontecimientos debe necesariamente tomar en consideración su conformidad con lo real. Se debe examinar la posibilidad misma de su producción”²⁵. En este aspecto, contraponen el discurso imperativo o mandamiento propio de las ciencias religiosas, *inšāʿ*, que depende exclusivamente de él mismo, al discurso informativo, *ajbār*, “que depende a la vez de tal discurso y de su conformidad con un objeto exterior”. O sea, en la verdad histórica no basta sólo la coherencia lógica sino que es preciso también la demostración empírica de los hechos debidamente verificados.

Otra concepto introducido por Ibn Jaldūn en la *Muqaddima es el de cambio histórico*. El cambio está inserto en la naturaleza misma de la historia humana y de ahí la necesidad de incorporar esta nueva perspectiva a la hora de interpretar su desarrollo. “La condición del mundo y de las naciones, sus costumbres y creencias no persisten de una misma forma, ni revisten un carácter permanente. Por el contrario, observamos diferencias que se acentúan con el paso del tiempo y cambios de una condición a otra. Y al igual que cambian los individuos, las épocas y las ciudades, así cambian los climas, los países, los períodos y los Estados”²⁶.

24 Ibn Jaldūn, *o. cit.*, pp. 141-142. Cfr. trad. de Rosenthal, pp. 71-73; trad. de Monteil, pp. 69-71; trad. de Cheddadi, pp. 105-106.

25 *Ibid.*, p. 144; he preferido, sin embargo, la más precisa traducción de Cheddadi, p. 107.

26 *Ibid.*, p. 130; p. 57 trad. Rosenthal, que sigo en este paso por su mayor precisión; p. 53 trad. Monteil; y p. 92 trad. Cheddadi.

Los imperios y reinos pasan y desaparecen. A la decadencia de unos sucede el empuje creciente de otros nuevos. Sólo quedan vestigios de antiguas civilizaciones que provocaban la admiración de quienes las conocieron. Ibn Jaldūn toma como ejemplo vivo, y entonces directamente observable, la decadencia de los árabes: “el imperio de los árabes padece su ocaso; desaparecieron los días de su esplendor, y las antiguas generaciones, que habían erigido el poderío y la gloria de su nación, cesan de existir. La autoridad pasa a manos de pueblos extranjeros: los turcos en Oriente, los bereberes en Occidente, los francos en el Norte”²⁷.

Ibn Jaldūn revolucionó la concepción de la historia imperante hasta entonces y aportó una nueva visión del mundo histórico que coincide, en lo sustancial, con la de un investigador moderno. La teoría de la historia que emerge de las páginas de la *Muqaddima* asombra por su originalidad. Un oteador de horizontes como Ortega y Gasset supo descubrirla ya en 1928²⁸.

En su concepción de la historia supera abiertamente la estrechez de las teorías anteriores mediante la distinción entre *ajbār* (narración histórica, relato) y *tārīj* (historia, ciencia histórica), si bien este último término no es creación absoluta de Ibn Jaldūn y ya había sido usado por al-Mas‘ūdī. Trascendiendo la exterioridad de la historia, a donde él apunta en estas esclarecedoras palabras es al núcleo mismo de la historia, a su naturaleza intrínseca que incluye una *explicación causal* de los hechos históricos, algo distintivo de la ciencia para los griegos y que ellos llamaban *aitiología*: “Considerando a la historia en su aspecto exterior, parece que no pasa de ser una serie de anales y acontecimientos que han marcado el curso de épocas y Estados de la antigüedad y que testimonian el paso de generaciones anteriores. (...) Mas la ciencia histórica tiene sus caracteres intrínsecos: el examen y la verificación de los hechos, la investigación atenta de las causas que los han producido, el conocimiento profundo de la naturaleza de los acontecimientos y sus causas originantes. Ella tiene, pues, su fundamento y sus raíces en la sabiduría (*al-ḥikma*) y merece sobradamente ser incluida como una de sus ciencias”²⁹.

La *Muqaddima* significa un salto cualitativo en la ciencia histórica. Ya no se trata de *narrar* hechos sino, ante todo, de *explicarlos* desentrañando las causas que los originaron. “Al simple narrador corresponde hacer referencias y dictar los hechos; mas a la crítica toca fijar su penetrante mirada para descubrir lo que pueda haber de auténtico; es, pues, cuestión de saber depurar y bruñir, mediante la crítica, las facetas de la verdad”³⁰. Ibn Jaldūn era consciente de su innovación, y por eso escribe entusiasmado: “he seguido un plan original, he creado un método novedoso en el campo de la historiografía”. La novedad consiste en haber roto el estrecho marco empírico que tradicionalmente había asignado al historiador la exclusiva tarea de recopilar hechos.

27 *Ibid.*, p. 130.

28 José Ortega y Gasset, “Abenaldūn nos revela el secreto. (Pensamientos sobre Africa Menor)”, en *El Espectador*, Madrid, 1916-1934, vol. VIII, pp. 9-53.

29 Ibn Jaldūn, *o.cit.*, pp. 92-93.

30 *Ibid.*, p. 93.

A partir de ahora se tratará, sin embargo, de introducir la teoría en el trabajo histórico, de hacer “uso de las ideas constructivas”, como escribió con acierto Ortega. En definitiva, de buscar en la historia esa universalidad propia de la ciencia que tanto echara en falta el viejo Aristóteles al contraponer la universalidad de la poesía con la particularidad de la historia³¹. En esta síntesis de empírico y teórico, de historia de hechos y de teoría de la historia radica, en mi opinión, su originalidad. “Habiéndome introducido por la puerta de las *causas generales* para estudiar los *hechos particulares*, abarqué en un relato comprensible la historia del género humano; por tanto, esta obra puede ser considerada como la verdadera domeñadora de todo lo que hay de más indómito entre los principios filosóficos que se escapan a la inteligencia; asigna a los sucesos políticos sus factores y sus orígenes, y constituye una compilación filosófica y un acervo histórico”³².

Esta innovadora concepción culmina en su definición de historia que conviene ahora recordar: “En su verdad, la historia nos informa sobre la sociedad humana, es decir, la civilización (*bumr*×*n*) y todos los estados que le afectan: la vida en grupos aislados y la vida en comunidad, las formas de solidaridad (*ba*½*ab*÷*yya*), los tipos de dominación de unos hombres sobre otros, el poder y los Estados engendrados por esta dominación, las categorías de estos Estados, los modos de adquisición y los medios de existencia, las ciencias y las artes a las cuales consagran los hombres sus trabajos y esfuerzos”³³.

Poco cabría añadir al ambicioso horizonte trazado por Ibn Jaldún para el trabajo historiográfico, y cuya modernidad salta a la vista. Alejado de la empedecida visión tradicional de la historia, cegada por el oropel de los reyes y el estruendo de las batallas, el gran historiador árabe es el primero en considerar como sujeto de la historia a la sociedad en su conjunto, y como raíz y fundamento del desarrollo histórico el modo de producción, las formas de organización social, la estructura del poder político, el análisis de los tipos de dominación y los logros de la creatividad humana en los campos de la ciencia y el arte.

31 Aristóteles, Poética, 1451b 5-7.

32 Ibn Jaldún, o. cit., p. 97, cursiva mía.

33 *Ibid.*, p. 141. Sigo, sin embargo, la traducción más precisa y exacta de Cheddadi, pp. 104-105. Véanse también las traducciones de este paso en Rosenthal, p. 71 y en Monteil, p. 69.