

Teoría de la Historia en Ibn Jaldum.

JUAN RAMÓN ROMERO FERNÁNDEZ-PACHECO

En el ámbito interdisciplinar que configura la ciencia histórica, los investigadores se han despreocupado, en cierto modo, de los aspectos historiográficos. La «historia de la historiografía», es decir, la historia del arte de hacer historia, y en particular la alusiva al pensamiento medieval, suele ser objeto más de filósofos que de historiadores, y a éstos últimos les ha interesado más la «cronística» que las obras de contenido puramente teórico; así mismo, les ha preocupado más el pensamiento altomedieval que el construído en los siglos postreros de la Edad Media; y, en general, se ha discriminado el pensamiento musulmán en favor de la civilización cristiana rindiendo pleitesía a una ideología europacentrista olvidando que la cultura islámica, ciertamente fraguada a partir de la cultura grecolatina adoptada, sobre todo, a través de Bizancio, se instituye en uno de los cimientos sobre los que se asienta la cultura europea.

En estas páginas se intentará desextremizar estas tendencias acercándonos al pensamiento historiográfico de un musulmán de la decadencia, filósofo y político a un tiempo, pero, ante todo, historiador. Nos estamos refiriendo a Ibn Jaldúm (1). Para

(1) Para el estudio del tema me parecen de interés: N. NASSIF, *El pensamiento realista de Ibn Jaldúm*, México, 1979, analiza el pensamiento jalduniano desde un punto de vista sociológico y en las pp. 97-126 estudia más concretamente la teoría histórica. También bajo esta perspectiva sociológica, J. CARO BAROJA, «Aben Jaldúm: "Antropólogo Social"», *Estudios Magrevis*, Madrid, 1957. ALTAMIRA Y CREVEÁ, «Notas sobre la doc-

ello, vamos a utilizar *Los Prolegómenos* que, insertos en su *Historia Universal* o *Introducción a la Historia* («*Kitab al-Ibar*») (2), comprenden, en rigor, la parte introductoria y el primer capítulo de esta gran historia universal. Es, por tanto, en los «*Muqaddima*» donde se vierte el pensamiento historiográfico de nuestro autor cuyos planteamientos teóricos son el verdadero objetivo de estas páginas. Tratamos, en definitiva, de pulsar el estado de desarrollo en el que se encuentra la teoría de la historia en el siglo XIV (VII de la Hégira) a través de Ibn Jaldúm a quien se le puede considerar en un plano muy superior al que se encuentran sus coetáneos anclados aún en la historia cronística; el historiador megrebí expone las directrices generales que le van a permitir definir a nuestra disciplina como una ciencia que es el resultado de la intervención de los hombre en sociedad.

Antes de comenzar a analizar los presupuestos teóricos Jaldunianos, quisiera hacer unas breves referencias al contexto vital o «circunstancia» que envuelve a nuestro personaje y que van a marcar su pensamiento (3). Nacido el 27 de mayo de 1332 en Túnez en el seno de una rica familia de Hadramaut que emigraría a la Península Ibérica y luego a Marruecos para instalarse definitivamente en Túnez, Ibn Jaldúm tuvo una esmerada educación que le posibilitaría desenvolverse ya sea en el terreno de la política o como pensador apartado del mundanal ajetréc; actividades ambas que definirán, esencialmente, la trayectoria del historiador tunecino. Sujeto a los abatares de las distintas orientaciones políticas, fue desde embajador, en cierta ocasión ante Pedro I de Castilla y ante Tarmelán, hasta primer ministro padeciendo en alguna ocasión la crudeza de la cárcel. Como consecuencia de esta dedicación política, y esto me parece de gran importancia, adquirió un amplio conocimiento de los dos modos de vida totalmente opuestos que se daban en Túnez, la de los nómadas bereberes habitantes del desierto y la vida sedentaria propia de príncipes y mercaderes residentes en ciudades portuarias, clase social ésta última a la que pertenecía el propio Ibn Jaldúm. Hacia 1383 y tras algún tiempo de alejamiento de la vida pública, terminaría su *Historia Universal* durante una prolongada estancia en Egipto a cuyo regreso en 1406 murió habiendo cumplido a un tiempo con sus obligaciones de musulmán. Como pensador, Ibn Jaldúm comprendió el momento histórico que le tocó vivir, y, muy especialmente, la

trina histórica de Aben Jaldúm», *Homenaje a don Francisco Codera*, Zaragoza, 1904. C. QUIRÓS RODRÍGUEZ, «Ibn Jaldúm, político e historiador», *Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, 1952. P.L. RUBIO, «En torno a los Prolegómenos de Aben Jaldúm, «*Muqaddina* o *Mukaddama*?», *La Ciudad de Dios*, Madrid, 1950. Y. VERA, «Filosofía de la Historia de Ibn Jaldúm», *Anuario de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México*, Año III, 1963. Interesante aunque discutible, I. SAADE, *El factor religioso en los Prolegómenos de Ibn Jaldúm*, Salamanca, 1967. Un enfoque muy valioso en Y. LACOSTE, *El nacimiento del tercer mundo; Ibn Jaldúm*, Barcelona, 1975; del mismo autor, *El nacimiento de la historia en el tercer mundo: Ibn Jaldúm*, Habana, 1976. También de indudable interés la obra de A. OUMILIL, *L'histoire et son discours: essai sur la methodologie de Ibn Kjaldoun*, Rabat, 1982. Aunque de carácter general, no nos podemos aliviar de las sustanciosas páginas que E. ROSENTHAL dedica a Ibn Jaldúm en, *El pensamiento político en el Islám Medieval*, Madrid, 1967. Y aunque como filósofo, siempre son loables las notas y perspectivas de ORTEGA Y GASSET, «AbenJaldúm nos revela el secreto», *El Espectador*, III, Madrid, 1934.

(2) Nosotros hemos utilizado la traducción realizada por Ellas Trabulse: IBN JALDÚM, *Muqaddima, Introducción a la Historia Universal*, México, 1977.

(3) Para esta cuestión vease, IBN JALDÚM, *Le voyage d'Occident et d'Orient: autobiographie*, Trad. Abdesselam Cheddati, París, 1984. Puede encontrarse un compendio de la vida de nuestro autor en, E. ROSENTHAL, op. cit, nota 1.ª al cap. 4.º; y en Y. LACOSTE, *El nacimiento del tercer...*, pp. 70 y ss.

circunstancia que atravesaba la civilización árabe (4). Conocedor de las épocas pasadas de esplendor del Islám, ante el cuadro que le presenta su realidad inmediata adopta una postura de pesimismo vital acorde a la decadencia de una clase social aristocrática a la cual pertenece.

1. ¿QUE ES LA HISTORIA?. POR UNA DEFINICION Y UN METODO

«La historia –nos dice Ibn Jaldúm– es una de las técnicas que se transmiten de nación a nación, de pueblo a pueblo; que en pos de ella van los estudiosos hasta países remotos, siendo esta ciencia anhelada aún por el vulgo y la gente ociosa» (5). Dos son los conceptos que me gustaría resaltar en esta definición, me refiero a los binomios historia-técnica e historia-ciencia. Uno y otro no se repiten aquí fortuitamente y su traducción al castellano tampoco admite discusión posible; con ambos postulados, la historia como rama del saber humano alcanza por primera vez su mayoría de edad, al menos teóricamente. Como indica el geógrafo francés Yves Lacoste, si a Tucídides se le puede considerar como creador de la historia, Ibn Jaldúm lo será de la historia como ciencia (6) con lo que se está postulando que nuestra disciplina es el resultado de un conocimiento racional y, por tanto, es susceptible de practicarse utilizando un método empírico.

El propio historiador tunecino es consciente de la gran innovación que suponen sus postulados con respecto a lo que hasta entonces se había venido dando el nombre de historia; son innumerables las ocasiones en las que nos hablará de su «nueva ciencia» para diferenciarla de los trabajos cronísticos o analísticos cuyo único objetivo era narrar acontecimientos políticos, en muchas ocasiones deformados por la inclusión de leyendas o por la aparición de «intereses creados» cuya nefasta consecuencia es la manipulación del pasado. Niega la identidad a los trabajos que se quedan en la pura epidermis de los acontecimientos (7) y, por oposición, nos invita a bucear en el significado de los hechos para aclarar no sólo las causas sino también las consecuencias que estos acontecimientos han tenido sobre la colectividad (8). Para ello, es necesario que los sucesos se inserten dentro del contexto y la circunstancia que los rodea, así como dentro de un organigrama superior y globalizador que contenga una teoría general del desarrollo de la humanidad.

(4) El mismo Ibn Jaldúm nos dice: «A su turno, el imperio de los árabes padece su ocaso; desaparecen los días de su esplendor y las antiguas generaciones que habían erigido el poderío y la gloria de la nación cesan de existir. La autoridad pasa a manos de los pueblos extranjeros: los turcos en Oriente, los bereberes en Occidente y los francos en el Norte», IBN JALDÚM, *Muqaddima...*, p. 130. A este respecto me parecen muy interesantes las conexiones y reflexiones que Y. LACOSTE realiza, *El nacimiento del tercer...*, pp. 117.135.

(5) IBN JALDÚM, *Muqaddima...*, p. 92.

(6) Y. LACOSTE, *El nacimiento del tercer...*, p. 205.

(7) «La historia en su aspecto exterior parece que no pasa de ser una serie de anales y acontecimientos», IBN JALDÚM, *Muqaddima...*, 92.

(8) «Más la ciencia histórica tiene sus caracteres intrínsecos que son: el exámen 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 originales. La historia, por tanto, forma una rama importante de la filosofía y merece ser contada entre el número de sus ciencias», IBN JALDÚM, *Muqaddima...*, 92.

Si deplora la historia acontecimental, aunque no niega la importancia del suceso, también rechaza la inclusión de los mitos, la intervención de fuerzas irracionales que producen «burdas ficciones», la exageración con afanes propagandísticos o las leyendas que los narradores no tienen especial interés en comprobar. Con ello, Ibn Jaldúm se está distanciando de una forma clara, de la historiografía musulmana en oposición a la cual nos propone un modelo sustitutivo basado en la crítica (9). Insiste en la necesidad si no de una objetividad, verdadera utopía de esta actividad intelectual, sí de un acercamiento lo más imparcial posible al estudio de los sucesos aunque siempre orientados con un plan general sobre el devenir histórico deducido a partir de la experiencia acumulada sobre los propios acontecimientos. En este punto, Ibn Jaldúm nos está planteando la necesidad de una filosofía de la historia y de una síntesis histórica que configuren ese plan general en el que los acontecimientos se enlacen desencadenados a partir del principio de casualidad, todo se produce por una causa y persigue un fin. Estamos frente a la teoría jalduniana de la «causalidad» que se convierte en ley inalterable que elimina la causalidad y el azar del discurso histórico (10). De este modo, plan general y desencadenamientos inmediatos regidos por este principio de causalidad, permiten al historiador explicar los motivos de los sucesos.

Como toda ciencia, la historia exige a quien la practique una muy completa preparación. Haciendo bueno el dicho ciceroniano de que para trabajar en este ámbito del saber se precisa del ocio, el historiador magrebí va mucho más allá planteando la necesidad de una formación rigurosa y muy amplia que debe abarcar desde un exhaustivo conocimiento de la práctica y teoría política hasta el arte, la psicología colectiva de los pueblos, la geografía, etc.; en definitiva todos aquellos ámbitos en los que, directa o indirectamente, participa el hombre son de utilidad para aprehender la trayectoria de las sociedades humanas y su evolución y para establecer las relaciones recíprocas entre presente y pasado (11). Nos encontramos en la primera plasmación, quizás embrionaria aún, de lo que la historiografía más moderna pretende dar a sus investigaciones en un denodado intento por hacer una «historia total».

En cuanto al método que nos propone Ibn Jaldúm para desarrollar la praxis histórica, la opinión más difundida entre quienes se han interesado por los escritos jaldunianos parece establecer una clara preeminencia del factor empírico sobre el razonamiento abstracto (12). Desde nuestro punto de vista, la observación empírica, lejos de

(9) «Nos transmiten sus relatos tal como los recibieron sin tener el menor interés en indagar las causas de los sucesos, ni reparar en consideraciones acerca de las circunstancias concomitantes. Tampoco desaprueban ni rechazan tan burdas ficciones, porque el ingenio verificativo es en ellos casi nulo; el ojo crítico, generalmente miope (...) Al simple narrador corresponde hacer referencia y dictar los hechos; más 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», IBN JALDÚM, *Muqaddima...*, 93.

(10) Sobre la teoría jalduniana de la «causalidad» véase, I. SAADE, op. cit. p. 155.

(11) «Es indispensable que el historiador conozca los principios fundamentales de la política, del arte de gobernar, la verdadera naturaleza de las entidades, el carácter de los acontecimientos, las diversidades que ofrecen las naciones, los países, la naturaleza geográfica, y las épocas en lo que se refiere a costumbre, usos, modalidades de conducta, opiniones, sentimientos religiosos, y todas las circunstancias que influyen en la sociedad humana y su evolución. Debe tener plena conciencia de lo que, de todo eso, subsiste al presente a efecto de poder confrontar el presente con el pasado (...). En suma, debe conocer a fondo las motivaciones de todo acontecimiento, la fuente de todo dato». IBN JALDÚM, *Muqaddima...*, p. 129.

(12) Tal es el caso de Y. LACOSTE, *El nacimiento del tercer...*, p. 234; o ELÍAS TRABULSE, *Estudio Preliminar*, a IBN JALDÚM, *Muqaddima...*, p. 18.

perfectamente en la teorización de la historia realizada por Ibn Jaldúm. La experiencia y la preparación, así como el trabajo, dan al historiador unas concepciones abstractas del devenir histórico, y éstas a su vez se verán reflejadas necesariamente en el estudio de los documentos. Empirismo, abstracción y análisis crítico se ven, de esta forma, encadenados al historiador a la hora de realizar su trabajo. Es un método circular y de combinación en donde el historiador deduce unos presupuestos generales del acontecer histórico a partir de su propia experiencia no sólo del pasado sino también de su circunstancia vital; estos presupuestos abstractos revierte a su propio origen, a los hechos estudiados a través de los documentos que serán diseccionados mediante la razón, la lógica y la demostración. El mismo Ibn Jaldúm parte en su *Historia Universal* de una experiencia acumulada que le ha permitido construir un esquema abstracto cuyo concepto clave es el de «umran» o civilización; con uno y otro elemento aborda el análisis de los documentos y a través de ellos de la realidad histórica.

Si lo desarrollado en el párrafo anterior lo podemos conceptualizar como metodología interpretativa, se podría hablar también de la existencia de Ibn Jaldúm de una metodología para el análisis de las fuentes. Los principios generales a seguir en este ámbito del trabajo científico se fundamentan en la aplicación de un espíritu crítico basado en la duda; estaríamos ante lo que N. Nassif ha definido como «crítica de la razón especulativa» (13). Esta forma de trabajar las fuentes y de desarrollar la praxis investigadora la denomina el propio historiador tunecino «método demostrativo» que vendría explicitado en dos fases: justificación e improvación (14), y su finalidad sería demostrar si una información inserta en un relato es veraz o no. Lo será, si sometido a la razón llegamos a la conclusión de que es posible que ocurra lo en él contenido dentro de unas condiciones determinadas y si es posible su realización (15).

Hemos visto hasta aquí, como para Ibn Jaldúm la historia tiene legitimidad como ciencia aunque no esté incluida en la tradicional división cuatripartita de las ciencias porque ni es una ciencia positiva ni está basada en la reflexión intelectual, sino que participa de ambas. Como tal, goza de un método y se caracteriza por estar sujeta a las leyes de la casualidad. ¿Cuál es el objeto de esta nueva ciencia?, esa es la cuestión que debemos plantearnos a continuación.

2. LOS HOMBRES Y LA HISTORIA

«La historia —indica Ibn Jaldúm— tiene por verdadero fin hacernos comprender el estado social del hombre en su dimensión humana, o sea, la urbanización y civilización del mundo, y de darnos a entender los fenómenos concomitantes naturalmente a

(13) N. NASSIF, op. cit. pp. 97-126.

(14) N. NASSIF, op. cit. pp. 141-142.

(15) «Al ser ello así, la norma por observar para discernir en los relatos lo verdaderos de lo falso se fundamenta en la apreciación de lo posible y de lo imposible, y consiste en examinar la sociedad humana, es decir, la civilización; distinguir, por un lado, lo que es inherente a su esencia y a su naturaleza, y, por otro, lo que es accidental y que no debe tomarse en cuenta, reconociendo, así mismo, lo inadmisibles. Procediendo así tendremos una regla segura para distinguir en cuanto suceso y noticia, la verdad del error, lo verdadero de lo falso, valiéndonos de un método demostrativo, que no dejará lugar alguna a duda», IBN JALDÚM, *Muqaddima...*, p. 145,

su índole tales como la vida salvaje, la humanización, la coligación agnaticia («al-asabiya»), las diversas formas de supremacía que los pueblos logran unos sobre otros y que originan los imperios y las dinastías, las distinciones de rangos, las actividades que adoptan los hombres y a las que dedican sus esfuerzos tales como los oficios para subsistir, las profesiones lucrativas, las ciencias, las artes; en fin, todo el devenir y todas las mutaciones que la naturaleza de las cosas puedan operar en el carácter de la sociedad» (16). El «estado social» o civilización en su doble tipología, vida nómada («al-umran al-badawi») y vida sedentaria («al-umran al-hadari»); este es el verdadero objetivo y finalidad de la ciencia histórica.

Ibn Jaldúm parte de una concepción pesimista del hombre, como individuo aislado, egoísta por naturaleza que está siempre dispuesto a luchar por la subsistencia; y el rasgo más característico es su capacidad para pensar y para producir, como consecuencia, las artes y las ciencias. Con el fin de satisfacer todas sus apetencias y necesidades, el hombre busca la asociación colectiva; para conseguirlo se ha de instituir forzosamente un poder coercitivo, autoridad o gobierno que imponga un orden y evite el caos. A raíz de este proceso asociativo es cuando la historia como ciencia entra en acción y encuentra su verdadero objeto y sujeto de estudio, los hombres como grupo. Se procede así, a la eliminación del individuo como héroe y protagonista de la historia tan arraigado en la historiografía anterior y posterior, y encontramos los primeros paralelismos con el sociologismo de Comte. La multiplicidad de facetas en las que interviene directa o indirectamente el hombre exige que nuestra ciencia alcance un carácter interdisciplinar, globalizador y totalizador, lo que la lleva a convertirse en una verdadera antropología social (17).

Si los hombres en sociedad son los protagonistas de nuestra ciencia, ésta debe estar necesariamente sujeta a algo que es parte indisoluble de la esencia del ser humano, su temporalidad. Por ello se ha de aceptar que la historia está dinamizada por un proceso temporal que genera unos cambios en el estado social (18). Una evolución casi genética, se impone a todo tipo de estructuras; nacimiento, crecimiento, plenitud y decadencia son los estadios que la civilización o «umran» ha de atravesar, a pesar de lo cual, Ibn Jaldúm no cae en un mecanismo escatológico, fatalista y cíclico, y admite tanto la idea de linealidad y progreso como en las diferentes mutaciones sufridas por las estructuras y tendencias de larga duración por las estructuras y tendencias de larga duración se pueden observar cambios de ritmo e incluso de curso que hacen más o menos duradera una situación. De este modo, deja libertad al hombre como colectivo social para poder variar este devenir biológico (19).

(16) IBN JALDÚM, *Muqaddima...*, p. 145.

(17) «He abarcado a cuanto atañe al nacimiento de los pueblos y de los individuos, y de los imperios, a los sincronismos de las naciones antiguas, las causas que han estorbado los desenvolvimientos de generaciones pasadas o conducido a mutaciones en el progreso de diferentes naciones y épocas: como la soberanía, la religión, la urbanización, la aldea, el dominio, la sumisión, el incremento de la población, su disminución, las ciencias, las artes, los oficios, el lucro, la pérdida, los cambios de condiciones comunes, los acontecimientos producidos por las revoluciones de resonancia lejana, la vida nómada, la vida urbana, los hechos acaecidos y los por venir: todo lo he incluido dilucidando sus pruebas y sus móviles primarios». IBN JALDÚM, *Muqaddima...*, p. 98.

(18) «En efecto, el estado del mundo y de los pueblos, sus costumbres, tendencias e ideas no persisten en un mismo ritmo ni en un curso invariable. Es todo lo contrario, una serie de vicisitudes que no perduran a través de los tiempos, una transición continua de un estado a otro». IBN JALDÚM, *Muqaddima...*, p. 130.

(19) IBN JALDÚM, *Muqaddima...*, p. 130.

Esta nueva ciencia, que, según Ibn Jaldúm, ya no tiene un lector minoritario y elitista sino que va dirigida tanto al vulgo como a la gente ociosa, ha de tener como finalidad —y aquí reside su rentabilidad social— la de ayudar a comprender el presente y ser la guía para evitar incurrir en errores futuros. La historia adquiere, de esta forma, una importante real dentro de la colectividad; el pasado se proyecta sobre el presente y éste sobre aquél en un proceso recíproco necesario para aprehender tanto el momento en el que vivimos como las edades anteriores (20).

3. LAS LEYES GENERALES QUE RIGEN EL ACONTECER HISTORICO

El hombre, en tanto en cuanto integrante de una sociedad, se ve envuelto en una dinámica general de la historia que Ibn Jaldúm formula extrayéndola de su observación empírica del pasado para verirla, de nuevo, sobre los hechos pretéritos mediante un análisis crítico de los mismos. El concepto clave para el historiador tunecino es el de «umran» cuyo significado tiene a definir, según Ives Lacoste, el estado económico, social y cultural del hombre en asociación (21). Dentro del estado social o «umran» se produce una evolución desde un primer estadio, «umran badawi» o civilización nómada, a otro segundo llamado «umran hadari» o civilización sedentaria (22).

En el primero de estos estadios, según Ibn Jaldúm, el hombre se reúne en asociaciones para satisfacer sus necesidades primarias de alimento, vestimenta, vivienda y para asegurarse su protección. La coesión interna del grupo la proporciona un espíritu de carácter tribal muy fuerte («asabiya») basada en el linaje y los lazos de sangre. Bajo la «asabiya» se canalizan las aspiraciones del grupo que, a su vez, son monopolizadas por ciertos elementos del mismo grupo que coinciden con los que ostentan la riqueza y que se erigirán como fuerza política integradora. Este proceso tiene como primera consecuencia la aparición de clases sociales dentro de la unidad grupal de carácter tribal. Los elementos privilegiados de esta sociedad actúan progresivamente de forma coercitiva sobre el resto provocando, en algunas ocasiones, cambios políticos.

El «umran badawi» se caracteriza por referirse a grupos primitivos cuya dedicación puede variar entre la vida rural y la vida nómada centrada en torno al pastoreo. Es una vida con sencillez, valor, violencia y fuerza de empuje. Cuando este grupo privilegiado, dirigido ya por un jefe y movido por el hambre, se lance a la guerra y consiga asumir el poder y control de un reino fundando un gobierno monárquico, se ini-

(20) «En efecto, si se contenta con la simple reproducción de los relatos, por la vía de la tradición sin consultar las reglas proporcionadas por la experiencia, los principios fundamentales del arte de gobernar, la naturaleza misma del desarrollo social y las circunstancias que caracterizan a la sociedad humana; si no se juzga de lo ausente por lo que se tiene a la vista, si no se compara el pasado con el presente, quizás no se estarían seguro de los tropiezos, de la caída en el error y del extravío de la senda de la verdad». IBN JALDÚM, *Muqaddima...*, p. 100.

(21) Y. LACOSTE, *El nacimiento del tercer...*, p. 219.

(22) «El estado social tiene dos formas: el "umran badawi" y el "umran hadari". El primero es el que se encuentra en las llanuras, en las montañas y bajo las tierras de los nómadas (...). El segundo es el que se registra en las ciudades, los pueblos y las aldeas (...). He situado el "umran badawi" antes que el "umran hadari" porque cronológicamente el primero precedió a todas las formas que haya podido adoptar el segundo». IBN JALDÚM, *Muqaddima...*, p. 85.

ciará un proceso contínuo hacia el «umran hadari» caracterizado por la vida sedentaria y por la pérdida progresiva del espíritu de grupo o «asabiya». Este proceso degeneratorio se plasma progresivamente en varias generaciones de una dinastía, cuando el poder, antes basado en la posesión del espíritu de grupo, pasa a cimentarse exclusivamente en la posesión de riqueza y a concentrarse en manos de un número cada vez más reducido de individuos que aumenta su presión social y política sobre las mayorías. Ante esta presión, se produce una disgregación social promovida por los más oprimidos aunque manipulados por algunos elementos descontentos proceden de las minorías privilegiadas que se erigen, de nuevo, en tenentes del espíritu de grupo. El cambio dinástico se realiza cuando el lujo, el placer y la seguridad producen confianza en los hombres y en los gobernantes que se ven sorprendidos por una revolución, medio de sustitución de las dinastías, conducida por otro grupo con mayor respaldo popular y que mantiene la «asabiya». (23).

De este modo, se vuelve a repetir el proceso sólo que ahora desde unas bases diferentes y dentro del estadio del «umran hadari» ya que este resurgimiento del espíritu de grupo no implica una vuelta a la fase primitiva del «umran badawi», sino que es la «asabiya» primitiva la fuerza motora que produce la renovación dentro de la civilización sedentaria; y esto se explica porque entre «umran badawi» y «umran hadari» existe una relación dialéctica. En tanto en cuanto la «asabiya» se define como el espíritu de grupo, el progreso y el cambio histórico está realizado por aquellos que detentan ese espíritu y que se constituyen en élites por delegación del pueblo. Estas élites tienen tan sólo el poder de actuar con el beneplácito de las mayorías y cuando no lo hacen correctamente o se degeneran, vuelve a resurgir el primitivo espíritu de grupo para promover cambios en las superestructuras.

4. LOS AGENTES DE LA HISTORIA

Conviene, por último, cuestionarse cuáles son los elementos fundamentales en torno a los que se organiza el discurso histórico protagonizado por el hombre en sociedad, estableciendo una relación y clasificación de los mismos en orden al papel que desempeñan. Evidentemente, el hombre, ya sea como individuo o como colectividad, se encuentra, como el propio Ibn Jaldúm reconoce, mediatizado por una seire de factores y/o dimensiones que el mismo posee pero de las que, a un tiempo, sufre su influjo. Estas dimensiones humanas son la economía, la política, la moral o religión y la cultura. A ellas habría que añadir otras externas como puede ser el medio ambiente.

4.1. ECONOMÍA E HISTORIA.

Ciertos investigadores e historiadores actuales insisten en establecer un precedente del marxismo en las teorías del historiador tunecino; sus puntos de contacto estarían

(23) Sobre este proceso degeneratorio vease, IBN JALDÚM, *Muqaddima...*, pp. 306 ss.

en que ambos parten de una definición similar del hombre al que caracterizarían esencialmente, y sobre todo, como «homo oeconomicus» (24).

Ciertamente, Ibn Jaldúm es un pensador realista que se encuentra muy influenciado por el materialismo aristotélico. Pesimista nato, define al hombre como un ser egoísta por naturaleza cuyos primeros instintos son el de conservación y el de proveer a su existencia lo que, necesariamente, le ha de conducir a aceptar las premisas económicas como un elemento de transcendental importancia dentro de la vida del hombre. De esta manera, para el historiador tunecino existe una relación de dependencia entre superestructura y estructura; la política representa por las instituciones y las propias costumbres e ideologías de los pueblos son el resultado de una adecuación a las estructuras productivas de base (25).

El mismo desarrollo y conceptualización de la teoría jalduniana sobre la evolución de las sociedades nos confirma esa importancia de la economía en la historia. «Badawi» y «hadari» son dos estadios sufridos por una civilización, pero, ante todo, son dos conceptos que aluden a sistemas de producción distintos. El primero o «badawi» viene caracterizado por un sistema productivo basado exclusivamente en el pastoreo nómada, en la agricultura, o en ambos a la vez dependiendo del medio ambiente donde se encuentre ubicado el ser humano. El segundo o «hadari» es una modalidad productiva en la que, aún siendo importantes las actividades primarias agrícolas, se producen unos excedentes suficientes como para crear una población ociosa que comienza a ubicarse en las ciudades generando núcleos de economía comercial. El sistema «hadari» se impone política y económicamente sobre el «badawi» que no llega a desaparecer.

Si la economía actúa sobre las formas de organización política, también actúa sobre la forma en la que se organiza la sociedad. Ibn Jaldúm no establece una teoría de las clases sociales ni de la lucha de clases en sentido en el que la historiografía marxista los ha utilizado. No obstante, llega a comprender la existencia de grupos oprimidos y opresores, el pueblo y los dirigentes, ricos y pobres, poderosos y desposeídos. Pero, a diferencia de la moderna teoría historiográfica, Ibn Jaldúm no concibe la historia como una trayectoria escatológica en la que los grupos oprimidos accederán al poder; para él la existencia de una fuerza coercitiva o «wazi» es necesaria (26) y la lucha social entre los grupos dominantes y dominados sólo tiene la finalidad de revitalizar el espíritu de grupo o «asabiya» pero, en modo alguno, significa subversión del orden establecido, y en cambio sí actúa como mecanismo que dinamiza y promueve el cambio en la cúpula de poder cuando se queda obsoleto y se hace acomodaticio.

La importancia de estos presupuestos jaldunianos radica en que descubren la necesidad de tener en cuenta la dimensión económica del hombre como factor determinante de la organización social y, por tanto, de la dinámica histórica. A pesar de todo lo cual Ibn Jaldúm no olvida que en el hombre existe siempre un reducto de irracio-

(24) Es, sobre todo, el caso de Y. LACOSTE, *El nacimiento del tercer...*, pp. 222-223. Y de F. ROSENTHAL, op. cit. p. 105, quien catalogó a Ibn Jaldúm como el primer pensador que vió la importancia de la economía para la política y para la totalidad de la vida de cualquier sociedad organizada.

(25) «las diferencias que se encuentran en las costumbres e instituciones de los distintos pueblos dependen de la manera en que cada uno de ellos provea a su subsistencia». IBN JALDÚM, *Muqaddima...*, p. 245.

(26) «Ya hemos dicho en otro lugar que el asociarse es necesario para el hombre y que éste es el sentido de la civilización de la que estamos tratando, y que los hombres en su asociación deben necesitar tener una autoridad coercitiva y un gobernador». IBN JALDÚM, *Muqaddima...*, p. 126.

nalidad y emotividad que ha de ser tenido en cuenta como contingente; es, sobre todo, el caso de la psicología colectiva.

4.2. EL DETERMINISMO GEOGRÁFICO.

El hombre, además de estar condicionado por la necesidad que tiene de proveerse de recursos alimenticios, su producción y posesión, está naturalmente influido por el «clima». Geográficamente, el mundo habitado se divide en siete climas o zonas que Ibn Jaldúm reduce a tres, cálidos templados y fríos. Cada uno de estos climas influye tanto sobre el cuerpo, como sobre el alma de sus moradores ya que todo ser humano es hijo de medio ambiente (27).

Ciertamente, la teorización que el historiador magrebí desarrolla en este sentido no llega a alcanzar una formulación totalizadora y coherentemente lógica lo que no implica que el principio sobre la que se construye sea incorrecto. No cabe duda de que el medio físico actúa, a veces de forma determinante, sobre el comportamiento y la idiosincrasia de las sociedades así como en la organización material que cada una de ellas adopta; a partir de esta premisa y con un planteamiento mucho más científico la historiografía actual ha sabido utilizar con gran rentabilidad intelectual este principio (28) que Ibn Jaldúm sólo llegó a esbozar debido a la inmadurez de la propia ciencia histórica.

4.3. ALLAH Y LA HISTORIA.

Llegamos con esta cuestión a un punto crucial dentro del pensamiento historiográfico jalduniano y, quizás, al más complicado de todos ellos; ¿en qué medida la divinidad interviene sobre la historia? y, consecuentemente, ¿ha de tener presente el historiador la actuación de fuerzas irracionales externas al hombre y de carácter religioso?

Ibn Jaldúm era un fervoroso creyente y adepto seguidor del ortodoxo rito malakí; su obra comienza con una tradicional invocación a su dios, «en el nombre de Allah clemente y misericordioso». No obstante, una cosa es aceptar que el historiador tunecino no es un hereje y otra muy distinta afirmar que asume totalmente la intervención directa de Allah en el discurso histórico como una fuerza irracional capaz de cambiar el curso de los acontecimientos cotidianos. Del mismo modo, en la historia como conocimiento científico y en su praxis, la divinidad no es tenida en cuenta en el análisis de los hechos. Ello no significa para Ibn Jaldúm que dios no intervenga sobre la civilización; pero esta intervención es antehistórica y se remonta a la creación de la pro-

(27) «los que viven en los climas templados se hacen moderados ellos también en su cuerpo, en su moralidad y en su religiosidad. En estos climas suelen aparecer las misiones proféticas mientras en la zona septentrional y meridional, que son frías y cálidas respectivamente no sabemos que hayan existido misiones de este género porque los profetas son enviados a los hombres más perfectos y más preparados moral y religiosamente para que éstos puedan aceptar con más facilidad el mensaje divino. En cuanto a las zonas extremas, sus moradores viven alejados de la modernización ...». IBN JALDÚM, *Muqaddima...*, p. 143.

(28) Estamos pensando en F. RATZEL, *Antropogeographie*, Stuttgart, 1882, que daría origen a la teoría hitleriana del «Lebensraum». Mas recientemente y con mucho mayor rigor histórico, F. BRAUDEL, *El Mediterráneo en la época de Felipe II*, México, 1953, 2 vols.

pia civilización. Volvemos a encontrarnos en este sentido una influencia notable del pensamiento aristotélico (29); aplicando la teoría hilemorfiana a la religión y a la sociedad, tenemos entre ambas una unión sustancial y un mútuo influjo. La religión informa a la materia, pero ésta, a su vez, tiene un desarrollo independiente (30). La religiosidad y su influjo en las acciones de los hombres no se descarta a la hora de aprehender el significado de algunos acontecimientos históricos como un factor irracional que interviene sobre el psiquismo colectivo, pero Allah no deja sentir su presencia directamente. Su intervención en el discurso histórico consistió en la creación del mundo dando una Ley que, confiada a un individuo como profeta, Mahoma, se encarga de ordenar la vida del hombre; esta Ley es, por tanto, concedida a la civilización para que se organice como tal, de ahí en adelante este instrumento es utilizado libremente por los hombres (31).

La religión se convierte, de este modo, en un factor precivilizador y conformador que, con posterioridad, deja libertad al hombre pasando a ser una forma externa y sobreañadida en el devenir histórico no ejerciendo influencia alguna sobre el mismo. Ibn Jaldúm nos propone un análisis de la evolución intelectual y material de los pueblos estableciendo unas leyes universales estables fruto de una abstracción científica en la que el factor teológico no interviene y que nos servirán para analizar críticamente el pasado a partir de un principio que tiene su fundamento en la teoría de la causalidad que se haya liberada en toda mediatización posible proveniente de la divinidad. Tampoco la divinidad interviene en el historiador a la hora de realizar su trabajo (32).

Lo sobrenatural tiene, para Ibn Jaldúm, su razón de ser en la vida de los individuos, pero no aparecerá como elemento conformador de la organización social; aquí radica el inmanentismo de la tesis jalduniana. Al hacer de la sociedad el sujeto de la historia y al explicitar que la providencia sólo actúa en la vida intelectual, la elimina del curso de la historia que es, ante todo, un fenómeno colectivo que se desarrolla ajeno a los designios divinos y sin ser alterada por dios.

En definitiva podemos concluir que Ibn Jaldúm establece la posibilidad de que exista una variedad entre los agentes de la historia; al definir al hombre como un ser que primeramente se interesa por su alimentación y subsistencia hacia lo cual orienta todo su instinto de conservación, nos está indicando nítidamente cuál es el condicionante fundamental del hombre como sujeto histórico. No obstante, creo que el historiador magrebí no cae en el exclusivismo y acepta la posibilidad de la existencia de

(29) «La religión es la forma de la existencia y del reino y éstos son su materia. Y la forma es anterior a la materia». IBN JALDÚM, *Muqaddima...*, p. 675.

(30) I. SAADE, op. cit. pp. 181-182.

(31) «Es indispensable para los hombre una autoridad capaz de controlarlos y refrenarlos, que dicha autoridad no podrá existir sino en virtud de una ley emanada de Dios y conferida a un individuo de la especie humana favorecido particularmente por la dirección divina y que el hombre así distinguido tiene el derecho de exigir de todos los demás la sumisión y la fé a su palabra a efecto de que la autoridad que él debe ejercer sobre ellos no encuentre oposición ni impostura». IBN JALDÚM, *Muqaddima...*, p. 152.

(32) «antes bien, todo suceso debe ser reflexionado y sometido a minucioso análisis confrontándolo finalmente con los cánones veraces que el buen sentido dicta obteniendo así la conclusión más cabal. En todo caso, Dios orienta hacia la verdad». IBN JALDÚM, *Muqaddima...*, p. 106. A este respecto N. NASSIF, indica «en que términos se presenta a Ibn Jaldúm el problema de la histórica, tenemos ahora una respuesta, que no consiste ni en términos teológicos ni en términos metafísicos, sino en términos de conocimiento positivo fundamentados sobre lo real y la razón», op. cit. p. 115.

factores externos que, en ocasiones, pueden desempeñar el papel de motores de la historia, el medio ambiente, la religiosidad en tanto en cuanto creencia humana, y la psicología colectiva.

5. CONCLUSION

Con excesiva frecuencia se ha tratado de aprehender el significado de la teoría jalduniana estableciendo analogías entre el historiador magrebí y otros pensadores e historiadores anteriores y posteriores (33). Así, se le ha relacionado, por la aplicación de la lógica y de su espíritu crítico, con Tucídides; con Polibio porque se ha pretendido ver cierto resurgir de la teoría cíclica de la evolución histórica; con Descartes por su duda metódica; por ser teoría de la «ciencia nueva» con Vico; por sus razonamientos políticos con Bodino y, sobre todo, con Maquiavelo en cuanto a su forma de entender la naturaleza humana y por la constatación de la importancia de la fuerza y del poder mantenidos por una indispensable autoridad coercitiva; por su determinismo geográfico con Braudel; con Concordet por su idea de progreso espiral; con Hegel por su panteísmo y fatalismo religioso; con Rousseau en relación con el concepto de hombre natural; con Nietzsche por el pesimismo en torno a la servidumbre del hombre civilizado; con Marx en la interpretación materialista de la historia; en fin, por su sociologismo con Comte o Durkheim. Tal es la riqueza de los postulados que podemos encontrar en los *Muqaddima*, pero reivindicamos la identificación de las ideas con su creador, Ibn Jaldúm, con su pensamiento historiográfico que es el resultado del siglo XIV, de su frustrado itinerario vital como político, y, en definitiva, de su pesimismo trascendental. Ibn Jaldúm, es el fruto de todo un proceso historiográfico musulmán; a caballo entre Edad Media y Edad Moderna, nuestro historiador sienta las bases de la investigación científica moderna en el terreno de la historia, del mismo modo que Descartes y el Empirismo lo harán en el ámbito de las ciencias matemático-filosóficas. Pero, mientras éstos últimos tuvieron una continuidad histórica, Ibn Jaldúm y sus teorías fueron condenadas al silencio por lo que la historia continuará durante muchos siglos aún, abocada a la cronística y la analística tradicionales.

Ibn Jaldúm supo formular las bases que definen a la historia como una disciplina científica que utiliza un método de análisis cimentado en los principios de causalidad y crítica combinando sutilmente la abstracción y el empirismo. Como conocimiento indirecto, la historia necesita de unos intermediarios y, si a nivel interpretativo su método conjuga empirismo y abstracción, a nivel de análisis documental, la lógica demostrativa y la duda metódica sobre lo posible y lo imposible son sus instrumentos. El objeto de nuestra ciencia es el estudio de los hombres en sociedad con lo cual se elimina el protagonismo de las élites y de los héroes. Dos elementos contingentes como son el espacio y el tiempo presiden necesariamente todo conocimiento histórico. Así formulada la ciencia histórica ha de practicarse de acuerdo a unas leyes generales teórico-abstractas del discurso histórico que Ibn Jaldúm esquematiza en dos conceptos, «umran badawi» y «umran hadari», entre los que se establece una relación dialéctica

(32) ELÍAS TRABULSE, op. cit. pp. 14-15; F. ROSSENTHAL, op. cit. pp. 99-101 y 121-124; y Y. LACOSTE, *El nacimiento del tercer...*, p. 222.

que propicia el dinamismo y el progreso en la historia. Economía, medio físico, religiosidad o psicología colectiva son, en fin, un conjunto de factores que intervienen en el acontecer histórico y cuyo papel ha de despejar el propio historiador.

Con Ibn Jaldún la Historia puede escribirse en mayúsculas alcanzando su carta de naturaleza dentro de la sociedad la cual para proyectar su futuro, así como para comprenderse en su presente, necesita cultivar su propia memoria colectiva conociendo su pasado.