

# FRONTERAS EN EL TIEMPO. UNA APROXIMACIÓN AL ESTUDIO DE LA DINÁMICA EVOLUTIVA EN EL PENSAMIENTO ECONÓMICO DE AVERROES E IBN JALDÚN

---

ANTONIO GARCÍA LIZANA

Como tuve ocasión de exponer en el II Congreso Internacional sobre Estudios de Frontera (ver GARCÍA LIZANA, 1998), en al-Andalus, del mismo modo que ocurrió con otras disciplinas, se produjo un significativo avance en el pensamiento económico, cuya formación, desarrollo y difusión se vieron favorecidos por el fenómeno de la frontera.

En la comunicación entonces presentada se ofrecía una visión de conjunto de tal pensamiento. En esta ocasión, el propósito es aproximar la lupa y seleccionar un objeto más concreto. En principio, se pensó en analizar comparativamente las ideas económicas de Averroes e Ibn Jaldún; pero teniendo en cuenta la amplitud de tal reto para una comunicación, se ha centrado la atención en la visión dinámica del proceso económico que puede rastrearse en *La exposición de «La República» de Platón*, de Averroes, y en *Los Prolegómenos o Introducción a la Historia Universal*, de Ibn Jaldún<sup>1</sup>.

En la ocasión anterior se señalaba que en las diversas fuentes podemos encontrar, según su alcance, dos tipos de aportaciones: las de carácter puntual, sobre

---

<sup>1</sup> Este trabajo está vinculado con el proyecto PS95. Deseo expresar mi gratitud a Manuel Pe-láez, Catedrático de Historia del Derecho de la UMA, por su valiosa colaboración para enriquecer las fuentes bibliográficas utilizadas en este trabajo.

aspectos económicos concretos; y las de carácter general o global, que buscan ofrecer un modelo comprensivo de la dinámica económica, aunque interpretada como parte de la dinámica social. Precisamente, en este último enfoque coinciden nuestros dos autores, si bien desarrollado en dos obras muy diferentes, a tenor de lo que se indicaba en la comunicación presentada en el II Congreso: tales aportaciones de carácter general suelen encontrarse en trabajos filosóficos o históricos. Precisamente, Averroes constituye un ejemplo de lo primero e Ibn Jaldún de lo segundo. Sin que ello quiera decir que nos encontremos con compartimentos estancos, como veremos.

Conviene advertir, antes de continuar, que se ha presentado a Ibn Jaldún como una figura aislada, sin antecedentes ni seguidores, en el universo cultural de su tiempo. Así, p. ej., BOULAKIA (1971, 1.118), tal vez dejándose llevar en extremo por la pasión que en él suscitan los descubrimientos del autor, señala que llevó a cabo su tarea sin herramientas y sin conceptos preexistentes; y que a pesar de ser precursor de muchos economistas y merecer figurar entre los padres de la Ciencia Económica, Ibn Jaldún es un accidente histórico, un personaje solitario, sin predecesores ni continuadores. Nos queremos fijar aquí en el primer aspecto<sup>2</sup>, aportando argumentos que ayuden a rebatirlo, aunque nos limitemos sólo a las conexiones con Averroes, y en relación con el objeto específico señalado. Si nuestro propósito en la ocasión anterior era llamar la atención sobre la existencia de un pensamiento económico andalusí<sup>3</sup>, el reto ahora es mostrar la conexión interna y la continuidad en el tiempo de dicho pensamiento, rebatiendo la idea de que nos encontramos ante aventuras personales aisladas.

En este sentido, conviene ya de entrada advertir que un hecho común en los dos autores es la percepción de la vida social bajo una perspectiva dinámica, que afecta a lo económico, a través de un proceso evolutivo, en el que el hecho fronterizo juega un cierto papel, tanto desde el punto de vista de la comunicación y la convivencia, como en el de ofensa y defensa. Adviértase que, en el fondo, lo que estamos haciendo es interpretar unos hechos fronterizos ocurridos hace siglos a partir de los modelos teóricos elaborados por quienes fueron sus testigos inmediatos; en

---

<sup>2</sup> ABDESSELEM (1987) y ESTAPÉ (1993) se han ocupado del segundo aspecto. Ver igualmente algunas observaciones en GARCÍA LIZANA (2000).

<sup>3</sup> Tal propósito puede decirse que se ha visto, no sin ciertas reticencias iniciales, coronado por el éxito, toda vez que ha sido reconocida la existencia de tal pensamiento, y con todos los honores, en la magna publicación dirigida por Fuentes Quintana, sobre la Historia del Pensamiento Económico en España, cuyo primer tomo acaba, en estos días, de aparecer (ver FUENTES QUINTANA, 1999, 36-44; y GARCÍA LIZANA, 2000).

vez de utilizar, como es lo ordinario, los restos materiales y los documentos históricos que han sobrevivido al paso del tiempo.

Resulta interesante, por otro lado, constatar como, en su análisis de la dinámica social, podemos percibir en ambos autores la existencia de diversas formas de hacer y entender la vida humana (y dentro de ella la económica), separadas entre sí por procesos de cambio y adaptación. Tales espacios cronológicos vienen a ser como fronteras temporales, en las que la «convivencia, defensa y comunicación» entre los seres humanos se desarrollan de una manera peculiar, separando esas diversas formas de hacer y entender, pero propiciando el tránsito de unas a otras. Como una parte de los mecanismos puestos en funcionamiento, intervienen, precisamente, las fronteras terrestres convencionales.

Antes de entrar en el estudio de nuestros dos autores medievales, resulta conveniente analizar *La República* de Platón, lo que viene justificado por dos motivos. En primer lugar, por ser el soporte original utilizado explícitamente por Averroes, y presuntamente, aunque de manera indirecta a través de Averroes, por Ibn Jaldún. En segundo lugar, por la innovación introducida en este Congreso, de acuerdo con las palabras del Relator del mismo, del «análisis comparado del hecho fronterizo», lo que se ve enriquecido con la consideración del antecedente griego.

#### PLATÓN, AVERROES, IBN JALDÚN: HOMBRES DE FRONTERA

Por muchos motivos puede decirse que nuestros tres autores son hombres de frontera, conviviendo reiteradamente con el hecho fronterizo, abiertos a contactos entre realidades diferentes, testigos inmediatos de conflictos e intercambios de signo múltiple y dispar. Esto se traduce en actitudes y opciones personales muy características, que trascienden el hecho geopolítico. Pero también, en un sentido figurado, son hombre se frontera por su posición en la línea de avance del pensamiento científico (ver GARCÍA LIZANA 1998, 294-296); así como, a tenor de lo señalado más arriba, por su ubicación temporal, viviendo intensamente momentos de cambio muy característicos.

Platón nació en Atenas, en el 427 a.C., según parece, en el seno de una familia ilustre que se remontaba hasta Codro, por parte de su padre, y Solón, por la vía materna. Recibió una educación esmerada, y parecía predestinado (por familia, educación y dotes) a ser una gloria literaria de Atenas, vocación truncada hacia el 407, cuando tras conocer a Sócrates, decidió «sacrificar sin piedad toda su obra anterior para servir a su nueva vocación filosófica» (PABÓN y FERNÁNDEZ GALIANO 1981, X). Opción que, desde un punto de vista puramente vital, bastaría para calificarlo como un hombre fronterero. Su posterior trayectoria como filósofo lo acre-

dita como una de las avanzadillas más claras en la historia del pensamiento humano.

Desde el punto de vista geográfico, ciertamente, era un hombre de frontera, dadas las características de las ciudades estado griegas. Características exacerbadas en aquellos momentos, sobre todo en el terreno ofensivo/defensivo, por circunstancias como la Guerra del Peloponeso y la fracasada expedición naval a Sicilia (415-413). Pero, además, su trayectoria biográfica le situó en repetidas ocasiones en escenarios transfronterizos. Así, visitó Mégara (donde fue acogido por Eúclides, en el 399), Egipto, Cirene, Tarento, etc.; y participó, según parece, en las expediciones militares a Tanagra (395) y Corinto (394), con ocasión de la guerra corintia.

Hacia el 388 está en Sicilia, donde Dión intenta ponerle en contacto con su cuñado Dionisio el Viejo, tirano de Siracusa. Pero el éxito es tan deplorable que Platón terminará siendo vendido como esclavo en la isla de Egina, a instancias del tirano. Liberado por Aníceris, de Cirene, regresa a Atenas, y con el dinero que éste rechaza como compensación por el rescate pagado, Platón comprará un terreno en el lugar dedicado al héroe Academo, donde abrirá escuela. Muerto el tirano, e instalado en el poder su hijo, volverá nuevamente a Sicilia en dos ocasiones, con la esperanza de que Dionisio el Joven pusiera en obra sus ideales políticos, con tan poco éxito de nuevo que ahora, incluso, llegará a encontrarse en peligro de muerte. Habiendo regresado a Grecia en el 360, se enterará en el 353 de la muerte de su amigo Dión, asesinado cuando, tras liberar Siracusa, se disponía a aplicar sus teorías. Sobrevivirá a su amigo seis años (ver PABÓN y FERNÁNDEZ 1981, VII-XVI).

Una vida, pues, marcada por muchos motivos por el hecho fronterizo, desde los puntos de vista geográfico, científico y existencial. Pero también desde el punto de vista histórico. Platón vivió en una frontera dibujada en el tiempo. Cuando nació, Atenas se hallaba aún en la cúspide de su poder, en el apogeo de su capacidad cultural, en plena expansión económica. Sin embargo, desde el 431, poco antes de que viera la luz, el imperialismo democrático ateniense se había encontrado con la hostilidad manifiesta de la confederación peloponésica de Esparta. Tras la desastrosa expedición a Sicilia, la liga de Delos, dirigida por Atenas, se disolvió. Y, finalmente, la victoria de Lisandro en Egospótamos (405) obligó a Atenas a aceptar la paz de 404, que la sujetaba a Esparta (regida por una oligarquía militar) mediante una alianza.

A partir de este momento, la crisis y la inestabilidad van a caracterizar la vida de Atenas, pero también de la mayoría de las ciudades griegas. A la derrota de Atenas, siguió el hundimiento de la democracia ateniense, con la tiranía de los Treinta oligarcas, de cuyo ejercicio el propio Platón llega a decir que «repugné, indignado,

tales fechorías». Pero la caída de la misma no mejoró excesivamente la situación, si tenemos en cuenta que la restaurada democracia es la que condena a muerte al maestro Sócrates, degenerando paulatinamente en un sistema demagógico, al tiempo que las dificultades económicas y la pobreza se extendían y los desórdenes políticos y los desastres militares (como la guerra «social» de 357-355) no hacían sino quebrar más la situación. La fragmentación social, el absentismo de los deberes políticos y militares, las reclamaciones populares, el individualismo, la insatisfacción religiosa y el avance de las supersticiones y los cultos extranjeros...

Ante esta situación, Platón termina por pensar que sólo acabarán las miserias humanas cuando los filósofos sean gobernantes o los gobernantes se hagan filósofos. Pero ya hemos visto el resultado del intento experimental de Siracusa.

Las ciudades griegas, mientras tanto, se veían reducidas cada vez a una impotencia mayor. Un año después de la muerte de Platón, se firma la paz de Filócrates, que supone el reconocimiento de un poder emergente que terminará por sustituir a la organización política griega. El que representa Filipo, rey de Macedonia, padre del Gran Alejandro. Todo ello nos muestra la existencia de unas fronteras, pues, lábiles, cambiantes, convertidas en líneas no ya de defensa, sino de ofensa, por tanto de avance, que propician al mismo tiempo la comunicación y la convivencia, y la aparición de nuevos modos de comunicación y convivencia, hasta el punto de afectar al propio transcurso de los acontecimientos, modificando así el curso de la historia y el contenido sustantivo de ésta. Por eso podemos hablar de fronteras temporales.

Es curioso observar como, salvando las lógicas distancias, las biografías de Averroes e Ibn Jaldún, incluyendo su ubicación existencial e histórica, presentan analogías muy interesantes con la del griego.

Abu-l-Walid Muhammad b. Ahmad b. Muhammad ibn Rusd *al-hafid* (el nieto, llamado así para distinguirlo de su abuelo del mismo nombre) era, como Platón, miembro de una ilustre familia. Su abuelo fue un importante jurista malikí, juez mayor de Córdoba, con rango honorífico de ministro y miembro del consejo real, cargo que ocuparían también su hijo, su nieto y uno de sus biznietos.

Nació en Córdoba, en 1126 (520 de la Hégira), recibiendo la formación alcoránica, la jurídica y la médica. En el campo de la filosofía se formó con su amigo y protector Ibn Tufail.

En el momento de su nacimiento, hacía cuarenta años que los almorávides habían derrotado a Alfonso VI en Zalaca, ocupando poco después (1091) la mayor parte del territorio andalusí, reforzando la situación política y militar de la España musulmana. Su intransigencia religiosa fue, sin embargo, notoria, hasta el punto

de llegar a quemar las obras de al-Gazzali, o deportar a los mozárabes que permanecían en territorio hispanomusulmán al norte de África. La propia población musulmana local se sintió acosada y reprimida. Pero las fuerzas de la historia se están moviendo para establecer un nuevo orden de cosas.

Cuando Averroes nace, el poder almohade se está consolidando al otro lado del estrecho, proclamándose al-Mumin califa en 1130. Poco a poco, el imperio almorávide entra en descomposición, iniciando los almohades su penetración en España en 1146. Tras una nueva etapa de desconcierto y división en reinos de taifas, logran hacerse finalmente con el control de la situación. Córdoba se ve beneficiada por los acontecimientos, logrando recuperar las grandezas perdidas tras el hundimiento del Califato. Según el propio Averroes, era aún la perla de Andalucía y el centro de todos los caminos de la Península (ver CRUZ HERNÁNDEZ, 1990, XIX). Poseía una población considerable y dominaba, junto con Sevilla, el comercio, la agricultura y la artesanía. Los monarcas almohades, por otra parte, apoyaron positivamente el desarrollo de las artes y el cultivo de las ciencias, si bien, su actitud con respecto al común de la población no era tan abierta, pues entendían que debían limitarse a una lectura literal de la doctrina religiosa, sin contagiarse de las opiniones de los filósofos e intelectuales. Su intolerancia en este sentido les llevó a obligar a los judíos a convertirse al Islam, o a ser expulsados de sus dominios. El propio Maimónides fue una víctima de tal situación.

En 1163 subió al trono Abu Yaqub Yusuf, quien se rodeó de una corte de letrados y científicos. Como ocurriera con Platón en Siracusa, también Averroes fue presentado ante el Sultán por un amigo, Ibn Tufail, hacia 1169. Éste fue el motivo que le llevó a escribir sus comentarios a Aristóteles y Platón, atender los deseos del Sultán, quien le nombró para diversos cargos, confirmados posteriormente por su sucesor Abu Yusuf Yacub al-Mansur. Tenía abiertas las puertas de la corte, tanto en Córdoba como en Marrakech, donde viaja con cierta frecuencia. Sin embargo, a finales de 1195, se le abre un proceso que terminaría con la condena de sus escritos y destierro a Lucena, durante dos años, mientras los alfaquíes y ulemas se encarnizan con él. El único que osó defenderlo acabó siendo igualmente incluido en la condena. Pero, desde luego, tuvo más suerte que el amigo de Platón. En 1198 Ibn Rusd es perdonado por el sultán, quien vuelve a llamarle a Marrakech, donde muere a los pocos meses.

Durante el año siguiente fallecerá el sultán, anunciando el fin de la hegemonía almohade. Aun cuando su sucesor, al-Nasir, logra vencer a los últimos almorávides y ocupar Mallorca, sufre en 1212 la derrota de las Navas de Tolosa. Destituido el monarca por el consejo de jeques, al-Andalus se vio abocada a un nuevo período de taifas. Mientras, la presión cristiana se traducía en avances notables sobre el te-

territorio musulmán. En 1236 es conquistada Córdoba. En 1248, Sevilla. En 1262, Niebla. En 1238 Granada, aun cuando manteniéndose musulmana, había roto con el imperio almohade. En 1269, una nueva dinastía, los benimerines, ocupan Marrakech. Los reinos cristianos peninsulares comienzan, mientras tanto, a intervenir en los asuntos de África. Las cosas, evidentemente, son muy distintas de aquellas en las que Averroes creció y se educó.

Nuestro tercer personaje, Wali ad-Din Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Abi Bakr Muhammad al-Hassan Ibn Jaldun, nacería en Túnez en 1332, sesenta y tres años después. Poco antes de la caída de Sevilla, sus antepasados, pertenecientes a uno de los tres grandes linajes de la ciudad desde la época de los Omeyyas, se dirigieron a Ceuta y luego a Túnez, donde el padre de nuestro autor se convirtió en administrador, soldado, jurista, teólogo y poeta.

Ibn Jaldún quedó huérfano a consecuencia de la peste negra de 1349. Realizó estudios coránicos, jurídicos, literarios, históricos, etc. Ocupó puestos en las cortes de Túnez, Fez, Granada, Bujía, Tremecén, Biskra. Fue embajador en Sevilla. Sufrió persecución y cárcel y fue objeto de intrigas, y él mismo un «genial intrigante» (según le ha calificado Roshental) (ver ESTAPÉ, 1993, 17), zarandeado por la inestabilidad y turbulencias políticas de la época que le tocó vivir.

Buscando la soledad, se refugió en 1375 en el castillo de Ibn Salama (Argelia), donde escribió el primer borrador de su *Introducción*. Conviene advertir que el propio autor es consciente del mérito de su obra, hasta el punto de que llega a hablar de una nueva ciencia, *ilm al-umran*, o *ciencia de la civilización*, caracterizada por un objeto propio (la sociedad humana) y unos problemas propios (las transformaciones sociales que se han ido sucediendo) (ver ESTAPÉ, 18-19).

Con posterioridad, regresó a Túnez, para trasladarse después a Alejandría y El Cairo, donde enseñó en la Universidad islámica de al-Azhar y en Qamhiyya, siendo designado por el dirigente mameluco de Egipto, Barquq, juez supremo del rito maliquí, cargo desde el que procuró corregir la corrupción existente. Tal actitud le llevó a chocar con los intereses creados, y a ser destituido en varias ocasiones; pero, asimismo, a recibir nuevos nombramientos, según los poderes dominantes en cada momento. La inestabilidad política, los golpes de estado, las intrigas palaciegas (en las que llegó a participar todavía el propio Ibn Jaldún) y las dificultades económicas formaban parte del panorama existente. Aunque todo ello no impida su admiración por El Cairo, imagen, para él, del poder del Islam.

Peregrinó a La Meca, visitó el Alto Egipto, Damasco y Palestina, y en 1400 mantuvo una memorable entrevista con Tamerlán, cuando las hordas tártaras, después de haber conquistado Irán e Irak, invadieron Siria. Tras contemplar el in-

endio de Damasco, pudo iniciar el regreso a Egipto; pero fue asaltado por una banda de beduinos, y auxiliado, más tarde, por un navío del sultán de Rum, que le condujo a Gaza. Tras otros incidentes menores, alcanzó de nuevo El Cairo, donde murió en 1406.

Si bien los mamelucos habían logrado salvar a Egipto de la invasión, fue a cambio de grandes sacrificios, que afectaron al ya maltrecho sistema económico y político. Paradójicamente, mientras tanto, los turcos otomanos, vencidos por Tamerlán, recomponían sus fuerzas, y amenazaban de momento al Imperio Bizantino, para terminar cien años más tarde ocupando el propio Egipto, y comprando, sin más, el título del Califa al último abasí. En el extremo occidental, en los territorios donde Ibn Jaldún nació y vivió sus años primeros, la situación era incluso más grave: los castellanos no sólo acrecentaban su presión sobre Granada, sino que alcanzaban África y saqueaban Tetuán (1401), al tiempo que los portugueses conquistaban Ceuta (1415) y actuaban abiertamente en la costa magrebí. También cien años después, esos mismos portugueses, instalados en la India, atacarían Egipto por oriente, llegando a destruir en 1508 la flota mameluca. Pero cien años después, la historia ya era la de un mundo muy diferente. Ibn Jaldún, no obstante, es por muchos motivos un humanista, un adelantado de aquel mundo, un precursor del Renacimiento.

#### LA DINÁMICA EVOLUTIVA DE LAS FORMAS DE ORGANIZACIÓN SOCIAL EN PLATÓN

Precisamente, ese carácter traumático y cambiante de los tiempos que vivieron cada uno de ellos va a trasladarse a la concepción que compartieron de la vida social, interpretada como una sucesión de fases, separadas por umbrales convulsos. Conviene advertir que utilizo la expresión umbral por lo que tiene de sugerente, recordando que el propio Platón la emplea, aun cuando en un contexto distinto: la pone en boca de Sócrates, al dirigirse a Céfalo, padre de Polemarco, en casa de éste, al comienzo de *La República*. Siendo el referido hombre de edad avanzada, Sócrates alude a que ha llegado al «umbral de la vejez», entendiéndola como el paso de esta vida a la otra (ver PLATÓN, 1981, I,4).

En efecto, los tres autores observan la realidad social sujeta a un comportamiento dinámico, en el que se siguen diversas maneras de organización social, separadas por situaciones de paso, en las que se acumulan una serie de hechos característicos, que precipitan el cambio. Sin embargo, hay diferencias claras en las tres aproximaciones: Mientras que a Platón y Averroes les preocupa el contenido concreto de cada fase en sí, en cuanto representa una forma distinta de organización política, para Ibn Jaldún las diferentes fases no tienen tanta importancia

como soluciones aisladas, sino como expresiones sucesivas de un proceso continuo. El planteamiento de los dos primeros es fundamentalmente «apriorístico» y formal, aun cuando tienen presente la realidad que conocen. Para el último, es el resultado de una observación sistemática de la realidad, aun cuando utiliza categorías abstractas como elementos auxiliares para su análisis. Y en todos ellos está presente la experiencia personal vivida como referente de sus reflexiones. Hasta qué punto tiene en cuenta, además, Ibn Jaldún, el trabajo de Averroes al llevar a cabo su interpretación de la historia, es precisamente la cuestión que estamos tratando de resolver.

Comencemos por analizar el planteamiento de Platón. Ante todo, conviene recordar que el título original de la obra es *Politeia* (*Política*), y que, por tanto, se ocupa del régimen o gobierno de la polis, de la sociedad. Más en concreto, puede decirse que se trata de un manual de «medicina social», para ser aplicado a los regímenes políticos de su tiempo. Incluso en el propio texto se plantea que el propósito perseguido es «poner de manifiesto qué es lo que ahora se hace mal en las ciudades, por lo cual no son regidas en la manera dicha, y qué sería lo que, reducido lo más posible, habría que cambiar para que aquéllas entrasen en el régimen [ideal] descrito» (PLATÓN, 1981, I, 157). De hecho, él va a considerar cinco posibilidades básicas de organización social, aun cuando hay otras muchas intermedias o híbridas. De esas cinco posibilidades, solamente una es sinónimo de salud, mientras que las cuatro restantes son auténticas enfermedades de la sociedad. Sin embargo, no son enfermedades que se presenten de una manera súbita, sino que, muy al contrario, se siguen unas de otras, de un modo que podríamos denominar lógico.

Conviene advertir, a este respecto, una cuestión importante. Me refiero a la conexión tan estrecha que establece Platón entre las formas de gobierno y los comportamientos individuales. «¿Y sabes —dije yo [pone en boca de Sócrates]— que es forzoso que existan también tantas especies de caracteres humanos como formas de gobierno? ¿O crees que los gobiernos nacen acaso de alguna encina o de alguna piedra, y no de los caracteres que se dan en las ciudades, los cuales, al inclinarse, por así decirlo, en una dirección arrastran tras de sí a todo lo demás?... Entonces, si en las ciudades son cinco, también serán cinco los modos en que estén dispuestas las almas individuales» (PLATÓN, 1981, III, 51-52). Pero tales caracteres o modos de disposición no son innatos, sino que se derivan del proceso vivido, a tenor de una serie de acontecimientos que se siguen unos de otros. Y ello ocurre así tanto en lo que se refiere a los individuos como a las sociedades; si bien todo tiene lugar como una degeneración paulatina con respecto al modo precedente (ver PABÓN y FERNÁNDEZ, 1981, XXXV).

El punto de partida, de una manera inmediata, habrá que buscarlo, obviamente, en el origen mismo de la ciudad: «[...] la ciudad nace, en mi opinión, por darse la circunstancia de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas... Así, pues, cada uno va tomando consigo a tal hombre para satisfacer esta necesidad y a tal otro para aquella; de este modo, al necesitar todos de muchas cosas, vamos reuniendo en una sola vivienda a multitud de personas en calidad de asociados y auxiliares, y a esta cohabitación le damos el nombre de ciudad» (I, págs. 75-76).

Adviértase que, de este modo, estamos asistiendo al nacimiento del hecho fronterizo, al delimitar un ámbito espacial concreto, separándolo del resto.

Esos diversos sujetos que se asocian para vivir juntos y prestarse servicios recíprocos, lo hacen «por considerar que ello redundará en su beneficio». Y así, habrá quien atienda a la provisión de alimentos, habitación, vestido y calzado, etc. Cada uno de ellos se dedicará a aquella tarea para la que sea más apto, según las diferencias innatas poseídas por naturaleza, ya que es lo que le permitirá obtener mejores resultados. Pero Platón llega aún más lejos. Considera casi imposible que la ciudad pueda prescindir de realizar importaciones para atender a sus necesidades, debiendo ofrecer algo a cambio de las mismas, lo que estimula aún más la producción local y la aparición de nuevas oportunidades de trabajo («nuestra ciudad requiere más labradores y artesanos»), así como de nuevos oficios, ligados al comercio de importación y exportación, transporte marítimo, etc. Todo lo cual supone observar el papel de la frontera, vista desde el lado de la comunicación y la convivencia, en la génesis social.

En tal contexto, Platón pinta una sociedad feliz, dedicada a producir trigo, vino, vestidos, zapatos, donde los ciudadanos banquetearán acompañados de sus hijos, coronados de flores, cantando laudes a los dioses, «y por temor de la pobreza o la guerra no procrearán más descendencia que aquella que le permitan sus recursos» (I, pág. 82).

Sin embargo, obsérvese que hasta ahora en dicha ciudad no se consumen «viandas y postres como los que tienen los hombres de hoy en día». Esta es precisamente la diferencia entre la ciudad sana y la enferma, ésta última denominada por nuestro autor como «ciudad de lujo». «[...] habrá evidentemente algunos que no se contentarán con esa alimentación y género de vida», importando perfumes, muebles, cortesanas, golosinas; necesitando oro y marfil, carnes diversas, pinturas y bordados, tocados femeninos, etc. «Cosas no necesarias», en suma, pero que requieren de nuevos empleos, incluídos los de más médicos, al ser una ciudad menos saludable.

Al traspasarse «los límites de lo necesario» y abandonarse «a un deseo de ilimitada adquisición de riquezas», el territorio disponible resultará pequeño, tanto para los habitantes de la ciudad como para sus vecinos. Habrá, pues, que guerrear entre ambos, para ampliar el territorio propio, y para defenderlo de las hostilidades externas. De nuevo, pues, el hecho fronterizo; pero ahora bajo una perspectiva diferente: la defensa. Será preciso, por tanto, «hacer la ciudad todavía mayor, pero no un poco mayor, sino tal que pueda dar cabida a todo un ejército [...]» (I, págs. 84-85). De ahí la importancia de los que Platón denomina «guardianes», los cuales deben ser profesionales especializados en su trabajo, para realizarlo (como los zapateros, tejedores, etc.) con la máxima competencia y celo.

A continuación, el diálogo entre Sócrates y sus compañeros se encamina a analizar las cualidades que debe poseer el guardián y a la educación necesaria que debe recibir para que cumpla bien su cometido.

Como puede percibirse, Platón ha basculado casi insensiblemente desde el plano positivo al normativo. Ha pasado de describir y analizar la evolución de la ciudad primitiva a valorar, primero, determinados cambios sociales y los usos anejos, para terminar prescribiendo determinadas pautas de conducta. Pasemos por alto todas las manifestaciones al respecto, que no hacen al caso de nuestra comunicación, una vez que hemos dejado constancia del hecho. Bien es verdad, que las recomendaciones y normas propuestas suelen ir unidas a observaciones y reflexiones sobre las malas consecuencias que se siguen para la vida personal y colectiva de adoptar otro camino —lo que ilustra con abundantes referencias a su entorno inmediato— y de meticolosos análisis acerca de la naturaleza de las cosas y de lo que podríamos denominar claves del comportamiento humano.

Y es de este modo como Platón llega a introducir la figura del gobernante, elegido de entre los guardianes, cuya conducta debe ser intachable. Con el fin de extremar las preocupaciones, Platón establece que los gobernantes y guardianes no posean ni bienes propios ni familia propia por los que se afanen en detrimento de la colectividad, lo que desvirtuaría el ejercicio de sus funciones. Alimentados por la comunidad, estarían al servicio de la misma, lejos de la pobreza y de la riqueza, situaciones ambas origen de males diversos.

Encargados los gobernantes de ordenar armónicamente los distintos componentes sociales (guardianes y ciudadanos), bajo el arbitrio de la razón, tendríamos así la sociedad justa y virtuosa. Precisamente, en la medida en que tal orden se altera, y los encargados de la defensa y del gobierno pervierten sus funciones, encontramos diversas enfermedades sociales, identificadas con los restantes modos de organización social, cada uno de los cuales deriva del anterior.

Así es como se pasará de la aristocracia o monarquía (el régimen perfecto) a la timocracia o timarquía, y el sistema perfecto se destruirá. La raíz del problema se encuentra en la designación de personas no aptas por sus cualidades para ser guardianes y organizar armónicamente la vida de la ciudad. Pero también alude a la presencia de influencias contrapuestas, que terminan por distorsionar la percepción equilibrada de la realidad, configurando una visión en cierto modo esquizofrénica del hombre timocrático, que se traslada al propio sistema social. El resultado es una escisión en las clases dirigentes, quienes, tras luchas y violencias, establecen un convenio para repartirse tierras y bienes, y sojuzgar a los antiguos ciudadanos libres. Ello se traduce en un reforzamiento del espíritu militar, del componente irascible, llevando a los más fogosos y aptos para la guerra a las tareas de gobierno, en perjuicio de los más sabios (del componente racional) y equilibrados. Aun cuando «codiciadores de dinero» y amigos ocultos de los placeres, el rasgo sumamente distintivo de esta enfermedad social es la ambición y ansia de honores.

Sin embargo, a medida que va pasando el tiempo, la acumulación de riquezas va a dar lugar a un aumento del gasto, estimulado, además, por el efecto emulación. Aumenta, por tanto, el afán por adquirir más recursos, violentando para ello las leyes si es preciso, al tiempo que se reduce, de forma paralela, la estima por la virtud, se desatienden las obligaciones familiares y la educación de los hijos, etc. Finalmente, el honor cede el lugar a la riqueza, vinculándose el poder político directamente a la posesión de bienes, y no a otros méritos de los ciudadanos, sin que importe que sea en perjuicio de la propia ciudad. Ésta termina por dividirse entre pobres y ricos, polarizándose cada vez más. Los gobernantes acumulan su riqueza por los procedimientos más diversos, incluido la relajación moral y el despilfarro por parte de los ciudadanos, para una vez arruinados, adquirir más fácilmente sus riquezas. El número de los pobres por fuerza aumenta, al tiempo que se reduce su capacidad para ser útiles a la comunidad, convertidos en mendigos y pordioseros, en «zánganos desprovistos de aguijón». Sin embargo, algunos de éstos, sintiéndose agraviados, buscan resarcirse recurriendo a la violencia, al engaño y al delito, convirtiéndose en malhechores, «zánganos dotados de aguijón», azote de la ciudad.

Los desposeídos, exacerbado el ánimo, terminan por conspirar contra los ricos, arrebatándoles el poder, matando y desterrando a algunos de ellos, y repartiéndose con los que quedan los cargos de gobierno, e instaurando un sistema que se caracteriza por el predominio de la arbitrariedad individual. Es a este sistema al que Platón denomina «democracia», en el cual habrá licencia para que cada uno haga lo que se le antoje. Ni es obligatorio el gobernar, ni tampoco el obedecer; ni importa el género de vida del que proceden los que se ocupan de la política, basta

con que afirmen ser amigos del pueblo. La escasa preocupación por la educación de que la sociedad venía adoleciendo, sustituida por la codicia o el afán de placer, precipita la existencia de un modelo en el que todo se considera lícito, poniéndose al mismo nivel «los placeres que traen los deseos justos e injustos y los que responden a los deseos perversos» (III, pág. 82).

Si en la oligarquía era la riqueza el bien por excelencia, en la democracia es la libertad; y del mismo modo que en aquel sistema el ansia desmedida de riqueza, y el abandono de cualquier otra cosa por la misma, fue lo que le hizo caer, así en la democracia, el ansia desmedida de libertad y la incuria en lo demás es lo que provocará su ruina. La indisciplina, la pérdida de autoridad, hasta el punto de no tenerse en cuenta ni siquiera las leyes, deterioran paulatinamente el funcionamiento social. La licencia existente constituye un caldo de cultivo extraordinariamente adecuado para el desarrollo de zánganos similares a aquellos que precipitaron la caída de la oligarquía. Pero en el caso de la democracia son los tales los que, con pocas excepciones, ejercen el poder. Su número aumenta, y con ello, el robo, el hurto, la delación, la prevaricación..., pues son muchos los recursos que se necesitan para mantener el ritmo de vida. En tal contexto, «buscando todos la ganancia» (III, 88) los más ordenados encuentran fácil hacerse los más ricos. Por tanto, resulta también fácil para los zánganos obtener un buen provecho, quitándoles a estos su hacienda, repartiendo algo al pueblo y quedándose ellos con la mayor parte. La protesta y oposición de los ricos, así agraviados, dará lugar a tensiones y luchas, lo que llevará al pueblo a escoger a un determinado individuo que se ponga al frente para controlar la situación. Si es que no son los propios zánganos los que instalan, con tal propósito, a aquél de entre ellos que lleve en su alma al tirano más consumado, quien no dudará, para garantizarse el apoyo popular, en hacer insinuaciones sobre rebajas de deudas y repartos de tierras. Para defenderse de las conspiraciones y asechanzas de los agraviados, refuerza su poder reforzando la milicia, lo que requiere aumentar los gastos del Estado. Con el propósito de justificar el pago de mayores impuestos y para que el pueblo sienta la necesidad de un conductor, organiza guerras en el exterior (lo que resulta ciertamente digno de tener en cuenta, ya que no está en la frontera la causa de la disputa, sino que es el pretexto para resolver problemas interiores). Todo lo cual empobrece a la población, aumenta el malestar social y genera nuevos conflictos, lo que exige reforzar el control aún más. Pero esto sólo redundará en aparente beneficio del tirano, pues el miedo le mantiene encerrado, y se convierte de hecho en el más desgraciado de los hombres.

Sin embargo, el lector encuentra un elemento ciertamente perturbador, que parece conducir a la frustración y al desánimo social, puesto que tras enumerar la

última de las enfermedades y el fracaso terrible que supone para la sociedad y para el propio tirano, lejos de ofrecer un punto y seguido que permita vislumbrar una salida de la situación, Platón termina por señalar, a través de uno de sus personajes, que «la ciudad [virtuosa] que veníamos fundando [...] no existe más que en nuestros razonamientos, pues no creo que se dé en lugar alguno de la tierra». «Pero quizá –señala Sócrates, en realidad Platón mismo refugiado tras la figura del maestro– quizá haya en el cielo un modelo de ella, para el que quiera mirarlo y fundar conforme a él su ciudad interior. No importa nada que exista en algún sitio o que haya de existir; sólo en esa ciudad actuará y en ninguna más». «Es de razón», le contestan lacónicamente.

Y es verdad que esto puede resultar de lo más adecuado como máxima para el comportamiento individual. Pero como propuesta de acción pública es desconcertante. Y no digamos como explicación de la dinámica social. Si tal ciudad paradigmática fue tomada como punto de partida del modelo evolutivo a través de las cinco clases de regímenes, y carece de existencia real, todo el proceso se nos cae por tierra. Sin embargo, podría argüirse, como contrapartida, que somos conscientes de que las enfermedades diagnosticadas son reales y que tampoco existe el hombre idealmente sano, sin que ello impida que las enfermedades del individuo sean también explicadas tomando como referencia ese modelo.

Pero sobre todo, si recordamos su opinión acerca de las conexiones entre comportamiento individual y colectivo, en la medida en que muchos reconstruyan su ciudad interior según el modelo ideal, cabrá esperar que la ciudad exterior termine por parecerse a la ciudad celeste.

#### EL PLANTEAMIENTO DE AVERROES

Dado que Averroes realiza una presentación comentada del trabajo de Platón, es lógico que su planteamiento se corresponda muy de cerca con el del ateniense. Máxime cuando, además, siendo Averroes médico, la *Politeia* es presentada como una medicina social. Los conocimientos profesionales de Averroes encuentran, así, una vía fructífera de expansión para ser aplicados por vía de analogía al funcionamiento social. Aunque están dosificados con mucha parsimonia.

Ciertamente existen diferencias entre las dos obras, la original y los comentarios. Algunas de carácter general y otras puntuales. Posiblemente Averroes sea más contundente y Platón más irónico. Platón es mucho más individualista y liberal (en el sentido político europeo del término) de como Averroes lo hace aparecer. Su tan pregonada defensa del comunismo de bienes y familia está restrin-

gida sólo a la clase de los dirigentes y guardianes, y como una manera de salvar las libertades públicas frente a las tentaciones de los poderosos.

Pero no es esto lo que nos interesa resaltar aquí. Hablamos de dinámica económica y de despliegue temporal de la organización social. Platón hablaba de cinco formas básicas de organización, aunque señala la posibilidad de muchas otras intermedias o híbridas. Averroes, tras aludir a las cinco originales, divide la virtuosa en dos (monarquía y aristocracia, algo que hacía Platón sin elevarlo al rango de dos formas diferentes), y define dos nuevas: la de «bienestar social», según la traducción de Cruz Hernández (pág. 105), caracterizada por estar el gobierno compartido entre un experto guerrero (el rey) y un experto en leyes, al no encontrarse ambas cualidades juntas en un mismo individuo (algo que «suele suceder con muchos de los reyes musulmanes»); y el «gobierno de la satisfacción de las estrictas necesidades materiales», que parece referirse a aquella sociedad inicial, expuesta por Platón, derivada de la limitación de los seres humanos para atender por sí solos a su subsistencia. Sin embargo, más adelante Averroes va a considerar como un modelo distinto a la «sociedad hedonista», que es aquella «cuyos ciudadanos se asocian teniendo como objetivo el placer de los sentidos, como el comer, beber, hacer el amor, etc.» (pág. 114). Parece claro que se está refiriendo a la «ciudad de lujo» platónica en que se convirtió aquella sociedad idílica primera.

Pero entonces nos estamos encontrando con nueve tipos de sociedad, y no sólo ocho. Obsérvese que Averroes comenta, a este respecto, que la «razón de que existan varios tipos de gobierno no es otra cosa que el número de partes del alma», y el hecho de que las diferentes partes se pueden relacionar entre sí de maneras diversas. Así, podríamos establecer los siguientes casos: a) cuando la parte racional es la que rige, tenemos la sociedad virtuosa, con dos posibilidades, como hemos visto; b) cuando la parte dominante es la irascible, aparecen la sociedad timocrática (orientada por el honor), y, si se descarría, la tiránica (cuando los ciudadanos se asocian para perseguir un solo objetivo: el fijado por el tirano); c) si el dominio lo ejerce la parte concupiscible, la sociedad se fundamentará en la riqueza (plutocracia) o en los placeres (sociedad hedonista); d) cuando no se produce ningún dominio definido, y la situación fluctúa según las inclinaciones de todos y cada uno de los hombres, estaremos en el modelo de la democracia.

Sin embargo, al menos para mí, no está claro como deberían encajar en este esquema la sociedad de necesidades primarias y la sociedad de bienestar. ¿O habría que entender la primera como una variante de la sociedad virtuosa y la segunda, presentada con no demasiado detalle, se correspondería con la hedonista? Al identificarla con la existente en el entorno musulmán contemporáneo, es po-

sible que el autor usara de una cierta ambigüedad, a pesar de las críticas que frecuentemente dirige contra la misma.

Con independencia de todo ello, es importante subrayar la claridad con la que Averroes plantea el carácter dinámico de tal interpretación de la vida social: considera la existencia de dos modelos de gobierno extremos (la sociedad virtuosa y la tiránica), opuestos entre sí, pero actuando como límites respecto de los intermedios «que evolucionan siguiendo unos a otros» (pág. 104). Aunque Averroes no considera una secuencia definida y uniforme que deba seguirse inevitablemente en este proceso. Como todas las naturalezas que han sido especificadas se encuentran en todas las sociedades, una comunidad determinada puede transformarse en otra diferente. Pero no de una manera necesaria, aunque de hecho pueda ser frecuente. La transformación del hombre es consecuencia de la transformación de las leyes y de su estructuración según un orden; pero ello ocurre de una forma gradual. Eso sí: «cuando las leyes están totalmente corrompidas la situación de los hombres llega a ser absolutamente ruin» (pág. 144)<sup>4</sup>. Aunque no afecte tal cambio a todos los miembros de la sociedad. Da toda la impresión de que el modelo social existente en cada caso es el resultado de un equilibrio inestable, en función de los elementos individuales constitutivos de la sociedad, con varias posibilidades. Aunque la degeneración paulatina y la descomposición social es lo que puede llevar desde la sociedad virtuosa a la tiranía, podemos asistir también a procesos de naturaleza contraria.

En general, Averroes sigue, no obstante, a Platón, matizando, destacando, comentando ciertos aspectos, e iluminándolos con referencias, algunas ciertamente ácidas, al mundo islámico conocido por sus lectores, incluyendo algunas observaciones que afectan al tipo de relaciones entre pueblos fronterizos. Ello nos exime de abundar en más comentarios. Sin embargo, sí parece conveniente aludir, para completar nuestra panorámica, a cuatro cuestiones particularmente significativas.

La primera, cuando señala (pág. 36 y siguientes) que la causa más importante de destrucción de la sociedad es que alguien realice una labor para la que no está naturalmente capacitado (con lo que se está abundando en la importancia de tener en cuenta la división del trabajo, de acuerdo con las cualidades y naturaleza de cada cual; pero advirtiendo, posiblemente con mayor interés, de las nefastas consecuencias de la intromisión de militares y comerciantes en el gobierno público). La segunda (pág. 40), al indicar que nada hay más dañino para la sociedad que la

---

<sup>4</sup> A mi juicio, en Platón parece más clara la posición contraria: es la corrupción de los hombres la que determina la corrupción de las leyes.

aparición de la riqueza y la pobreza. En tercer lugar, la forma en que destaca los peligros que se siguen de que se altere el fin propio de cada trabajo y de cada función social, sustituyendo el servicio a los ciudadanos por el afán de lucro, pervirtiendo así el orden justo de las cosas. Es ello lo que contribuirá a ese abismo entre ricos y pobres. El deterioro paulatino de tal situación llevará a los últimos al desánimo, a una mayor pobreza, al rencor, hasta convertirlos en aquellos zánganos que dibujaba Platón. Por lo que, en cuarto lugar, termina Averroes (pág. 64) por subrayar que el peor mal es hacer de una sociedad varias; y el mayor bien, todo aquello que la reúne, cohesiona y unifica<sup>5</sup>.

#### LA FORMULACIÓN DE IBN JALDÚN

El planteamiento de Ibn Jaldún es muy diferente. No pretende elaborar un manual de «medicina social», sino descubrir cuáles son las causas explicativas del funcionamiento social. El resultado final, sin embargo, es parecido, hablando en términos generales. Señalar un tratamiento requiere reconocer y estudiar la situación del enfermo; pero, igualmente, es muy difícil estudiar dicha situación sin que se desprendan de la misma determinadas recomendaciones.

El tunecino no parte para llevar a cabo su análisis de una discusión ética acerca de la justicia. La cuestión que a él le preocupa es examinar y verificar los hechos históricos, la naturaleza profunda de los acontecimientos y las causas que los han producido (IBN JALDÚN, 93); de modo que el lector no se encuentre con la obligación de aceptar a ciegas los hechos que se le relatan, pudiendo incluso llegar a prever lo que pueda surgir en el futuro (pág. 96). Pero al actuar así, no busca Ibn Jaldún un mero análisis pormenorizado caso por caso, sino introducirse por la puerta de las causas generales, para estudiar los hechos particulares (pág. 97). Más en concreto, le preocupan, entre otras, cuestiones como las razones que explican el origen de los imperios; los motivos de su decadencia y hundimiento; las diferencias entre los pueblos; etc. Todo lo cual, evidentemente, le lleva al análisis de la manera en que evolucionan las sociedades humanas, y de los factores que influyen. Nada menos

---

<sup>5</sup> Aun cuando no es un punto que aparezca conectado directamente con esta idea, puede traerse a colación aquí la decidida defensa de la promoción femenina que realiza Averroes, siguiendo a Platón, pero enfatizando con fuerza los argumentos tendentes a demostrar no sólo la igualdad esencial entre varón y mujer, sino las ventajas sociales y económicas que se derivan de su incorporación efectiva al mundo laboral, contribuyendo así a la creación de riqueza. Una sociedad unida pasaría así por la colaboración más estrecha entre varones y mujeres, los cuales, además, teniendo igual naturaleza, están encaminados al mismo fin y deben realizar, por tanto, labores similares, debiendo remover los obstáculos sociales y culturales existentes para ello.

extraño, pues, que tuviera en cuenta las aportaciones más significativas de su universo cultural como soporte de trabajo. Pero lejos de ello, descalifica a unos y a otros, y omite citas que vistas en la distancia deberían ser obvias. Alude, p. ej., a Al-Torthusí, que «ha revoloteado en torno al tema», pero que a pesar de ofrecer muchas analogías con su obra, «tampoco acierta en el objetivo, ni atina siquiera el flanco...» (pág. 148). De Averroes dirá igualmente que está equivocado, en un punto trivial y aislado (págs. 287-288), poco relevante para el discurso general. Llevado de una gran presunción, llega a decir, «En cuanto a mí, repito, eso fue una inspiración celestial, que me condujo a esta empresa, haciéndome topar con una ciencia de cuyo secreto hízome depositario así como de su fidelísima interpretación». Claro que añade a continuación, que si ha tenido algún acierto es por el favor divino; y si algún error, «el lector crítico sabrá rectificar..., pero yo tendré siempre el mérito de haberle abierto la ruta e indicado el camino» (págs. 148-49). Así las cosas, es normal que no abunde en citas ni en reconocimientos, algo tampoco excesivamente habitual en la época. Pero podemos reconocer fácilmente los ecos de Averroes. Por tanto, no podemos hablar de intuiciones aisladas o de descubrimientos únicos sin antecedentes. Hay afirmaciones que vienen de atrás, aunque Ibn Jaldún tiene la habilidad de darles un aire nuevo y de integrarlas en una percepción global y crítica de la Historia. También, es cierto, amplía el horizonte, e incorpora nuevos desarrollos y aportaciones. Desaparece, eso sí, la descripción formal de las etapas tipificadas características *La República*<sup>6</sup> como elemento central; mientras que la dinámica evolutiva es la que adquiere protagonismo indiscutible.

Ibn Jaldún coincide con ambos al explicar el origen de la sociedad humana: el hombre es por naturaleza un ser social, limitado para valerse por sí solo, que necesita de la mutua ayuda y de la colaboración para poder atender a sus necesidades (págs. 151-153; 263). Y también coincide al explicar los pasos siguiente: «Empiezan por buscar lo imprescindible; en seguida procuran satisfacer necesidades facticias y superfluas; luego aspiran a la abundancia... acabando por introducir los

---

<sup>6</sup> Pero Ibn Jaldún sí alude a la existencia de diversos modelos sociales y diversas fases en el desarrollo de la sociedad. No lo hace de una manera única, aun cuando haya relaciones entre las diferentes propuestas. Así, habla de población nómada y sedentaria, y, dentro de ésta, de población rural y urbana. Por otro lado, interpreta la evolución de los imperios mediante un modelo de tres generaciones, que se siguen unas de otras con caracteres diferentes (348-350). Pero igualmente, algunas páginas después (356-357), habla explícitamente de cinco fases por las que todo imperio debe pasar. Este último aspecto ha sido estudiado por MAHMASSANI (págs. 114-116). Es evidente que no hay una correspondencia precisa entre estas figuras y las de Platón y Averroes, aunque sí ciertas concomitancias.

hábitos del lujo [...]» (263). Todo el proceso viene marcado por la división del trabajo, entre unos y otros, de manera que se consigan los mejores rendimientos. Poco a poco introduce matizaciones importantes. «Lo necesario es, por decirlo así, la raíz de donde brota lo superfluo» (267). Cubiertas unas necesidades, se aspira a satisfacer otras más refinadas. Del mismo modo, la vida rural es anterior a la urbana, que se origina de aquélla.

La vida en sociedad requiere de un gobierno, que ordene la convivencia. Pero un gobierno severo hace perder a los gobernados el brío. Es la fe y la convicción y el espíritu de unidad (*asabiya*) lo que concede valor y fuerza a los pueblos. Este concepto se va a convertir en un elemento fundamental para nuestro autor. Precisamente, su crítica a Averroes se apoya en que este no alude a tal cuestión como soporte de la nobleza de un linaje, dándole más valor a la antigüedad del mismo. Sin embargo, ya hemos comprobado la importancia que da aquél a la unidad social como elemento de supervivencia y progreso. En esto coinciden los tres. Para Ibn Jaldún, además, la unidad se convierte en elemento decisivo como soporte de la soberanía y del afianzamiento del poder, y requisito ineludible para la expansión, incluso territorial, desplazando fronteras y absorbiendo pueblos. Pero tal unidad encuentra un escollo insuperable en la riqueza y el lujo, que llevan a la ociosidad, a la ostentación, a la molicie..., «continuando así, hasta que el espíritu de solidaridad se extingue entre ellos anunciando su ruina» (pág. 298). Por contra, tal espíritu es un elemento fundamental para el progreso social, que debe estar unido al ejercicio de las cualidades orientadas al bien que definen al hombre en cuanto tal. Tales cualidades son las que legitiman al gobernante, frente a aquellas propias de la naturaleza animal. «Es, pues, en su calidad de hombre, y no de animal, que pueda ejercer el mando» (pág. 302). Y aún añade: «La soberanía, pues, no les deviene por un azar o un golpe de suerte». En realidad, Ibn Jaldún no está utilizando el mismo lenguaje, pero sí los mismos conceptos y en un orden bastante similar, como el lector puede fácilmente deducir de todo lo dicho. Con una mayor perspectiva histórica y en un escenario de más amplias proporciones. Hay, además, otro elemento nuevo. Para Ibn Jaldún, el proceso evolutivo no es sólo un proceso de degeneración. Ya vimos que Averroes estaba abierto, en principio, a posibilidades diversas. Pero en este caso, la actuación, de hecho, de mecanismos dispares se convierte en la clave de la historia. Así, percibe un primer movimiento del proceso social de afirmación, consolidación y expansión, que poco a poco va dando lugar a un segundo movimiento de deterioro progresivo. Es interesante constatar como el papel de la frontera es muy diferente en cada uno de esos dos tiempos. Primero, los avances territoriales (a costa de antiguas fronteras, que desaparecen) se corresponden con la fase expansiva; en segundo lugar, la rup-

tura territorial (apareciendo nuevos espacios soberanos, y, por tanto, nuevas fronteras) con la de deterioro. Los imperios comienzan a menguar, viene a decir, por los territorios más alejados del centro.

Obviamente, en su voluminosa obra, Ibn Jaldún incluye muchos temas no tratados por los otros dos autores. Pero incluso limitándonos a los aspectos comunes, el estudio del tunecino incorpora una información histórica de la que los otros, lógicamente, carecen. Al tiempo, que enriquece las posibilidades analíticas con expresiones nuevas, no necesariamente originales<sup>7</sup>. Aun cuando pueden encontrarse ciertos elementos en Averroes, resulta mucho más elaborado, más enriquecido, el estudio que realiza de como la demanda y la oferta, alimentadas entre otros motivos por la ampliación de las fronteras, actúan sobre un proceso que se pondrá en peligro cuando las necesidades superfluas y un afán que hoy denominaríamos consumista exijan un volumen de ingresos superior a las posibilidades existentes, estimulando la subida de los precios, por un lado, y la corrupción por el otro, como un medio de conseguir fondos adicionales que la vida ordenada y el trabajo honrado no permiten. De nuevo aparece por aquí la división de la sociedad entre ricos y pobres —como consecuencia de tal estado de cosas—, los enfrentamientos, la ruptura de la *asabiya*, etc., con lo que volvemos a entrar en los cauces conocidos.

Pero es que, incluso, Ibn Jaldún llega a utilizar recursos de sus antecesores, aplicados de forma diferente. Es muy conocida la analogía del tinte que utiliza Ibn Jaldún para justificar que un pueblo sometido a una profunda decadencia política, económica y militar, como era el caso de Granada, pueda realizar obras técnicamente perfectas, como la Alambra en aquellos momentos. El argumento es muy claro y directo: Si un pueblo ha practicado durante generaciones un conjunto de habilidades técnicas, bajo el estímulo del progreso económico favorecido por la existencia de una serie de dinastías sucesivas que han permitido remontar una tras otra los declives de la anterior, tales habilidades habrán terminado por impregnar a dicho pueblo del mismo modo que un buen tinte impregna un tejido. Curiosamente, tal analogía se encuentra en *La República*, sólo que para justificar el impacto de la educación (al fin y al cabo, formación de capital humano en ambos casos), cuando se aplica sistemáticamente sobre los educandos, desde niños y durante un largo período de tiempo.

---

<sup>7</sup> La deuda con al-Torthusí, p. ej., cuando se ocupa de temas fiscales y de su incidencia sobre el desarrollo de la economía, parece muy clara.

En el desarrollo de las tres obras que nos ocupan se percibe una común aversión hacia el intervencionismo y el control de los ciudadanos. Impuestos, interferencias, restricciones... no son muy bien vistas por nuestros autores.

En realidad, para ellos, el comportamiento humano (del que forma parte el económico) tiene que ver mucho con las opiniones y convicciones personales, asumidas desde una opción profunda por ordenar toda la vida de acuerdo con un orden justo, en el que la razón (o las cualidades propias del ser humano) domine sobre los demás componentes. Y es desde la libertad así administrada como la sociedad funcionará de manera adecuada. Es posible que Ibn Jaldún de un paso más, cuando afirmó que «[...] la fe y la convicción en los dogmas de la religión ya habíanse arraigado en sus corazones. De tal suerte, los arrestos de su carácter permanecieron intactos, a buen recaudo de la mengua de una educación rigurosa y de una autoridad rígida» (273). La ruptura con tales planteamientos es lo que propiciará la ruina moral, social, política y económica. A fin de cuentas, los tres coinciden en su preocupación por fundamentar positivamente un comportamiento ético como guía de la vida social, demostrando con argumentos racionales y empíricos los bienes colectivos e individuales que se siguen del mismo; así como los graves peligros que se arrastran en caso de vulnerarlo.

## CONCLUSIONES

Parece, pues, por todo lo dicho, que existen conexiones claras entre los tres autores, y, en concreto, entre la *Exposición de La República* de Averroes y *La Introducción...* de Ibn Jaldún, en lo que a conocimiento, en general, y a pensamiento económico, en concreto, se refiere. Sin embargo, no intentamos afirmar inexcusablemente con lo expuesto que Ibn Jaldún bebió directamente en la *Exposición de La República de Platón*. Pero sí parece obvio que son muchas las coincidencias como para pensar que no se alimentó para nada de un sustrato de pensamiento existente en su medio cultural. El estudio de la dinámica evolutiva de las organizaciones humanas así hace presumirlo, e igualmente la influencia asignada a los comportamientos éticos sobre el devenir social, o la interacción que se percibe entre los diferentes componentes de la vida humana. En el tratamiento de las relaciones impuestas por la existencia de fronteras encontramos, asimismo, ciertos puntos de conexión; aunque también diferencias significativas.

Pero habría que conceder, si sintonizamos con los planteamientos más profundos de nuestros autores recogidos al final del apartado anterior, que si algo debe concluirse tras estudiar sus esfuerzos analíticos, tiene que serlo en términos de referencias útiles para la vida social; es decir, de su interés para organizar la vida hoy.

Ciertamente, nos legan un motivo de reflexión en un momento en el que la fractura entre la Ciencia y la Ética parece recomponerse de la mano del Ecologismo, la Solidaridad Norte-Sur y otras cuestiones similares, tras el pragmatismo, positivismo y secularización desarrollados durante los siglos XIX y XX, que han llevado, al menos en apariencia, a un divorcio profundo entre los ámbitos del ser y deber ser. Si esto supone que estamos atravesando el umbral de una nueva época, habría que tomar nota. Pero las paradojas se acumulan. Mientras intentamos eliminar fronteras, construyendo una *asabiya* europea, apoyada en unas determinadas reglas de juego limpio y diálogo entre los pueblos, las tensiones que amenazan destruir la antigua *asabiya* española continúan reproduciéndose en el Norte, propiciando la aparición de nuevas fronteras y poniendo en peligro el propio funcionamiento económico. Si el mayor mal es todo aquello que favorece la desunión, bien debieran tenerlo presente los responsables públicos, si no quieren llevarnos al caos económico y social.

Además, es posible que, mientras tanto, las pateras que cruzan el Estrecho sólo sean la avanzadilla de un cambio más profundo de cosas en las relaciones planetarias, que a nosotros nos es dado contemplar más de cerca por estar situados en un punto de fractura territorial. Y es que el fenómeno de la globalización exige una *asabiya* global, donde las fronteras –mientras existan– sean un lugar para la comunicación, el intercambio y la convivencia. Pero no muros infranqueables de defensa ni arietes ofensivos, con los que azuzar al vecino. En un mundo global, la solidaridad debe ser global o, llevando a las últimas consecuencias la opinión de nuestros autores, el mundo terminará por romperse. Y ello, parafraseando a Ibn Jaldún, podríamos decir que no ocurrirá por azar.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABDESSELEM, A. (1987): *Ibn Jaldún y sus lectores*. F.C.E., México.
- AVERROES (1990): *Exposición de «La República» de Platón*. Tecnos, Madrid.
- BOULAKIA, J. D. C. (1971): «Ibn Khaldun: A Fourteenth Century Economist», *Journal of Political Economy*, 79, 5, 1105-1118.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. (1990): «Estudio preliminar», en *Averroes* (1990).
- ESTAPÉ, F. (1993): *Ibn Jaldun o el precursor*. Real Academia de Buenas Letras de Barcelona/U. A. de Barcelona, Barcelona.
- FUENTES QUINTANA, E. (Director) (1999): *Economía y Economistas Españoles*, tomo I. Galaxia Gutemberg y Círculo de Lectores, Barcelona.
- FUENTES QUINTANA, E. (Director) (2000): *Economía y Economistas Españoles*, tomo II. Galaxia Gutemberg y Círculo de Lectores, Barcelona. (En prensa).
- GARCÍA LIZANA, A. (1998): «La frontera y la innovación científica: el caso de la ciencia económica», en *II Estudios de frontera. Actividad y vida en la frontera*. Diputación Provincial de Jaén, Jaén.
- GARCÍA LIZANA, A. (2000): «El pensamiento económico andalusí», en Fuentes Quintana, E. (Director) (2000).
- GARCÍA LIZANA, A. y CALERO SECALL, M. Isabel (2000): «El significado de al-Andalus en el pensamiento económico español», en Fuentes Quintana, E. (Director) (2000).
- IBN JALDÚN (1977): *Introducción a la Historia Universal*. FCE, México.
- MAHMASSANI, S. (1932): *Les Idées Economiques d'Ibn Khaldoun*. Bosc Frères, M. et L. Riou, Lyon.
- PABÓN, J. M. y FERNÁNDEZ GALIANO, M. (1981): «Introducción», en *Platón* (1981), tomo I.
- PLATÓN (1981): *La República*, tomos I, II y III. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.