

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía
Escuela de Postgrado

NOTAS SOBRE LA TEORÍA POLÍTICA DE IBN JALDÚN

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía [Mención: Axiología y Filosofía Política]

Alumno:

Kamal Cumsille

Profesor Patrocinante: Carlos Ruiz

Fecha: 18 enero de 2007

INTRODUCCIÓN .	1
Nota sobre las transcripciones del árabe y la citación de la <i>Muqaddimah</i> . .	2
CAPITULO I: LA GÉNESIS DEL PENSAMIENTO DE IBN JALDUN . .	5
1. Reseña biográfica . .	5
2. La crisis del siglo XIV y la decadencia del Islam árabe . .	6
3. Ibn Jaldún y la tradición de pensamiento político árabe e islámico .	10
3.1 En busca de la felicidad .	11
3.2 La Jurisprudencia (<i>'Ilm al f ī q</i>) . .	13
3.3 La teología (<i>'Ilm al kal ā m</i>) . .	16
3.4 La filosofía (<i>F ā Isafa</i>) .	19
CAPITULO II: ESTADO, GOBIERNO Y AUTORIDAD .	23
1. Origen y formación del Estado .	23
1.1. Conformidad de la asociación política con la naturaleza del ser humano .	23
1.2. Estados sociales . .	28
1.3. Factores de cohesión social .	30
2. Tipos de gobierno . .	32
3. Formas de legitimación de la autoridad .	36
3.1. 'Asabiyya . .	36
3.2. Fuerza .	36
3.3 Religión . .	37
3.4 Linaje de la dinastía reinante .	40
3.5 Relación Gobernante / Gobernados .	41
4. Teoría de los ciclos . .	45
4.1. Ciclo Imperial .	45
4.2. Ciclo dinástico .	46
4.3. Ciclo del poder .	46

CAPITULO III: EL CONCEPTO DE 'ASABIYYA .	49
1. ¿Qué es la 'asabiyya? . .	49
2. La 'asabiyya en la Muqaddimah .	52
3. Problemas de interpretación .	56
REFLEXIONES FINALES: TEOLOGÍA POLÍTICA, VIOLENCIA Y PODER .	63
BIBLIOGRAFÍA .	69
Fuentes . .	69
Ibn Jaldún .	69
Alfarabi . .	69
Avicena (Ibn Sina) .	70
Avempacé (Ibn Bayya) .	70
Averróes (Ibn Rushd) . .	70
Estudios sobre Ibn Jaldún . .	70
Estudios sobre Historia y Crítica del Pensamiento Árabe e Islámico .	71
Bibliografía General .	72

INTRODUCCIÓN

Ibn Jaldún es, uno de los más importantes pensadores de la tradición árabe e islámica, como también de la que se suele llamar historia universal. Sus trabajos abarcan todo lo que hoy llamamos humanidades y ciencias sociales: filosofía, historia, literatura, arte, economía, sociedad y política. A pesar de la importancia de su pensamiento político, ésta ha sido la rama menos estudiada de su obra. El presente trabajo constituye una aproximación introductoria al pensamiento político de Ibn Jaldún en su relación con la tradición de pensamiento árabe e islámico; sus ideas sobre el Estado, las formas de gobierno y la legitimación de la autoridad; así como a su concepto de *‘asabiyya*, el cual constituye uno de los más notables aportes del pensador. El estudio se dirige específicamente a las ideas políticas escritas en la *Muqaddimah* (Introducción), que constituye la introducción teórica y metodológica a su magna obra *Kitab al ‘Ibar* (Libro de los Bereberes).

¿Por qué una tesis sobre Ibn Jaldún en filosofía política? Generalmente, en las tesis de esta área de estudios, se trabajan temas relativos al pensamiento de autores que forman parte del canon occidental, lo que lleva a desconocer importantes aportes que provienen de otras tradiciones de pensamiento (si es que podemos sostener que son realmente “otras” tradiciones, y a la vez también sostener los conceptos de Occidente y canon occidental). El caso de Ibn Jaldún es paradigmático a este respecto. Si bien como señalábamos al principio, a este pensador se le considera como el fundador de las disciplinas de la sociología, la historia y la economía, son escasos los trabajos que traten en profundidad su pensamiento relativo a dichos campos. En el libro de Richter sobre teoría sociológica, se señala a Ibn Jaldún como el primer sociólogo, pero sólo se le

dedica una página a su reseña biográfica, y menos de un párrafo a su pensamiento. En algunas obras sobre historia se le dedican algunas páginas como las de Toynbee o Aron, y finalmente con respecto a la economía sólo cuentan algunos pequeños artículos biográficos en Internet. Podríamos decir que casi la totalidad de los trabajos sobre el pensamiento mismo de Ibn Jaldún, han sido producidos por académicos dedicados al área de estudios árabes e islámicos, lo que le quita el carácter general y teórico a la obra de nuestro pensador, y lo relega a los estudios especializados de áreas culturales. De hecho, uno de los más famosos trabajos sobre nuestro pensador, que es el del francés Yves Lacoste, se subtitula *El nacimiento del tercer mundo*.

El debate sobre la particularidad y universalismo de pensadores no occidentales, como la misma puesta en cuestión del propio concepto de Occidente como tradición, dan para un rico y largo debate, que no es tema de este trabajo. Sin embargo, la existencia de este problema presta un importante fundamento para replantear el pensamiento de Ibn Jaldún en su carácter teórico (no regional), y rescatar de ahí la problemática filosófico-política contemporánea. Es así como, el presente trabajo, se plantea como un estudio de teoría política, donde traspasando las barreras de los cánones tradicionales, pretendemos reflexionar en torno al pensamiento político de Ibn Jaldún y establecer, en la medida de lo posible, relaciones con pensadores políticos tanto clásicos (fundamentalmente Aristóteles), como modernos (Maquiavelo y Hobbes) y contemporáneos (Benjamin, Arendt y Foucault).

El trabajo constará de tres capítulos más unas reflexiones finales. El primer capítulo, consistirá en una contextualización histórico filosófica, en la que incluiremos una reseña biográfica del autor, una descripción histórica de su tiempo, y por último se le ubicará en relación a la tradición de pensamiento árabe e islámico. El segundo capítulo, consiste en una descripción y análisis de las principales ideas políticas de Ibn Jaldún acerca del Estado, los tipos de gobierno y la legitimación de la autoridad, como también de sus principales ideas de teoría histórica, fundamentalmente la concepción cíclica de los imperios, las dinastías y el poder. El tercer capítulo, trata específicamente del concepto de *'asabiyya*, el más recurrente y oscuro en la obra de nuestro pensador. Si bien, la *'asabiyya* como palabra se podría traducir como espíritu de solidaridad, coligación o cohesión, el debate en torno a su interpretación entre los comentaristas de Ibn Jaldún muestra la propia dificultad para su abordaje, definición y lugar en la teoría del pensador. Por último, las reflexiones finales recogen la discusión acerca del lugar de Ibn Jaldún en la tradición filosófica islámica, y en ellas también, se establecen ciertas conexiones entre Ibn Jaldún y tres pensadores contemporáneos (Benjamin, Arendt y Foucault) en razón del problema de la *'asabiyya*, la violencia y el poder.

Nota sobre las transcripciones del árabe y la citación de la *Muqaddimah*

Las transcripciones de términos árabes corresponden al sistema de la revista Al-Andalus,

medio oficial de los arabistas españoles.

Tratándose de un volumen de seis libros, con varias decenas de capítulos cada uno, en razón de indicar con precisión al lector la ubicación de los pasajes referidos, para citar la *Muqaddimah* hemos decidido proceder de la siguiente forma: título abreviado, número del libro en romano, número del capítulo en números arábigos, y número de página.

Ejemplo. Muq., I, 1, p.151.

En el caso de la introducción del autor, que no está inserta en ninguno de los libros, en lugar del número del libro en romano, hemos colocado la abreviación Intro. Asimismo, sólo cuando se cita un pasaje correspondiente al mismo libro, capítulo y página se ha utilizado la señal *Ibidem*, en los demás casos se ha mantenido el sistema de citación definido.

CAPITULO I: LA GÉNESIS DEL PENSAMIENTO DE IBN JALDUN

1. Reseña biográfica

Abd-al-Rahmān Ibn Muhammad Ibn Jaldūn al Hadrāmi, nació el 27 de mayo de 1332 de nuestra era, en Túnez, en el seno de una familia proveniente del Hadramaut (en la costa sur de la península arábiga), que vivió mucho tiempo en la Sevilla musulmana y cuyos miembros fueron prominentes funcionarios de las administraciones Omeya, Almorávide y Almohade hasta 1228, año en que emigraron a Ceuta. Tras participar de una conspiración contra el sultán mariní Abu Inan (que gobernó entre 1348-1358), fue encarcelado durante dos años (1357 – 1358). Estuvo al servicio de varios príncipes del Magreb y de Al Āndalus. Entre 1363 y 1374 ocupó numerosos cargos en Fez, en Sevilla (embajador musulmán ante la corte de Pedro el Cruel), en Granada, en Bugía y en Biskra (Argelia), pasando de la actividad política a la escritura y el pensamiento. Producto de su vida pública, conoció en terreno el desmembramiento social y político del Occidente musulmán, lo que reforzó su interés por el estudio y la reflexión. Como consecuencia de la muerte de su gran amigo y colega, el médico, historiador y místico granadino de la escuela shī'í, Lisan-al-Din Ibn al Jatīb (1333 – 1375), estrangulado en la cárcel de Fez, se refugió durante cuatro años (1375 – 1379) en le castillo de Qalāt Ibn Salāma, en el

sudoeste de FrenDAH. Terminó entonces la primera redacción de su *Muqaddimah* (Introducción a la Historia Universal). Luego, regresó a la ciudad de Túnez y acabó la primera redacción de la llamada “Historia Universal” (en árabe *Kitāb al ‘Ibār, Libro de los bereberes*, también conocido como *Libro de los ejemplos*). Se dice que a causa de una conspiración tramada en su contra, por personas celosas de su éxito, se ve en la obligación de trasladarse a Egipto, donde ocupó el cargo de Gran Qadí (juez supremo) en la administración de los mamelucos (que gobernaron Egipto entre 1382 y 1517). Posteriormente residió un tiempo en Damasco (1399 – 1401) y durante el asedio de esta ciudad por los mongoles (enero y febrero de 1401), logró salvar su vida gracias a la admiración que Tamerlán, tenía por los sabios. Finalmente, se estableció como magistrado en El Cairo y fue profesor de la Universidad de Al Āzhar (hasta el día de hoy, una de las principales universidades islámicas del mundo árabe). Falleció el 17 de marzo de 1406 y fue sepultado en el cementerio de los sufíes en El Cairo.

2. La crisis del siglo XIV y la decadencia del Islam árabe

El período de decadencia y desmoronamiento del poder árabe en el mundo musulmán que vive Ibn Jaldún, es durante el siglo XIV (d.c) y comienza a mostrar sus primeras señales desde el siglo XI, por causas fundamentalmente políticas y económicas.

La primera y principal causa política, es la creciente pérdida de autoridad del poder central en la mayoría de las provincias musulmanas, los califas se habían convertido en meros títeres de sus ministros y jefes militares, quedando como única excepción de este fenómeno, Iraq.

Sin embargo, en el año 945 (d.c) se produce un nuevo golpe a la autoridad del califato, la excepción caía bajo invasión. En este año, los Buwaihíes, tribu local irania, entraron en Iraq y tomaron Bagdad, la capital del califato, ejerciendo el poder real durante el siglo siguiente, para lo que los príncipes de dicha tribu asumieron el nombre de *rey*, con la intención de denotar el poder supremo. Sólo mantuvieron a los califas ‘abbassíes como fuente legal de autoridad del gobierno central sobre las provincias.

A pesar de lo anterior, el declive político no era total, pues el norte de África mostraba en un sector signos de decadencia, pero en otro mostraba signos de esplendor. La zona de decadencia, fue precisamente, la tierra natal de Ibn Jaldún, Túnez, con la invasión de las tribus beduinas Banu Hilāl y Banu Sulāym, que entre los años 1056-1057, salen desde la zona del Alto Egipto, cruzan Libia y Túnez provocando destrucción y devastación, y saquean la antigua capital tunecina de Cairauān. Ibn Jaldún, en observación de la devastación de su tierra, señala al respecto: “en el norte de Africa y el Magreb, que fueron invadidos en el siglo V de la era musulmana (siglo XI d.C) por Banu Hilāl y Banu Sulāym y arrasados durante trescientos cincuenta años, aún prevalecen la ruina y la devastación. Sin embargo, antes de esa época todo el país que se extendía entre el Sudán y el Mediterráneo era el centro de una floreciente civilización, como

atestiguan los restos de edificios y estatuas, y las ruinas de ciudades y aldeas”¹.

La zona de esplendor fue en la mayor parte del noroeste de África y en las provincias de España que habían quedado bajo dominio musulmán, zona que vivía el surgimiento de un nuevo imperio berebere inspirado en un movimiento religioso formado por los bereberes del sur de Marruecos y de la zona de Senegal y Nigeria, este es el Imperio Almorávide. En el siglo XII, la zona también vivió una época de apogeo durante el Imperio Almohade.

En cuanto a las causas económicas de la decadencia del siglo XI, son de dos índoles, comercial y fiscal. En cuanto a las primeras, lo central fue la decadencia y posterior extinción del comercio con China y Rusia. Las segundas, se debieron al “derroche y la falta de organización fiscal”². La escasez de dinero hizo que en lugar de pagar sueldos a los oficiales militares, se les otorgara la posibilidad de recaudar impuestos en las provincias³, con la condición de mantener las fuerzas y oficiales locales. “Estos gobernadores (en referencia los gobernadores locales y recaudadores de impuestos) pronto se convirtieron en gobernantes prácticamente independientes de sus provincias, rindiendo homenaje puramente legal al califa, cuya función se redujo a dar la autorización formal a su autoridad. La necesidad de dar fuerza militar necesaria a los gobernadores y recaudadores de impuestos condujo a la práctica de nombrar a éstos oficiales del ejército, lo que a su vez provocó la disolución del gobierno civil y burocrático y su sustitución por autócratas militares que gobernaban a través de sus guardias”⁴.

En cuanto a las causas políticas, un elemento clave, en lo que a invasiones se refiere, marca la crisis del siglo XI. Me refiero a la penetración turca. La primera vez que los árabes tuvieron contacto con pueblos turcos, fue en el Asia Central. A partir de este contacto, los árabes comenzaron a importar, ya sea por compra o captura, a esclavos turcos que eran educados desde muy temprana edad con fines militares y administrativos, quienes después fueron denominados como mamelucos (*māmlūk*), para distinguirlos de los demás esclavos empleados en el plano doméstico. Con la crisis del siglo XI y la consecuente desintegración política, los mamelucos, en cargos militares y políticos, comenzaron a adquirir mayor poder en las provincias musulmanas, “la progresiva militarización del régimen, incrementó su fuerza”⁵.

Otro de los pueblos turcomanos que penetró en el imperio árabe musulmán, fueron los selyukíes, quienes desde el 970 (d.c) entraron en los territorios del califato y aceptaron el islam. En poco tiempo, lograron conquistar gran parte de Irán, y en 1055 entran en Bagdad, derrotando a los buwaihíes e incorporando a Iraq al reino selyukí. Si

¹ Ibn Jaldún. En Lewis, Bernard. *Los árabes en la historia*. Ediciones edhasa. Barcelona, 1996. P 169

² Lewis. Op.cit. p 168.

³ Práctica conocida como Iqtā'a

⁴ Lewis. Op.cit. p 168.

⁵ *Ibíd.* P. 170.

bien, éstos tomaron el poder real en Bagdad, conservaron el califato 'abbasí como fuente de autoridad legítima, y como sunnitas convencidos, se proclamaron defensores del Islam sunní frente al califato fatimí y a los buwaihíes, ambos shiíes, lo que fue mirado con esperanza y beneplácito por los califas abbasíes.

Los selyukíes, dieron gran parte de los cargos burocráticos a los iraníes, quienes impulsaron una reorganización económica, que consistía en la profundización del sistema de recaudación de impuestos que había comenzado con la decadencia. Ésta reorganización fue de una tendencia próxima al feudalismo, pues se le concedía porciones de territorio a los oficiales y recaudadores de impuestos, o bien, éstos la tomaban. En lo económico, esto implica un significativo retroceso, el cambio de una economía monetaria a una de carácter feudal.

En 1096, el imperio selyukí se había descompuesto y convertido en una serie de Estados satélite, lo que acentuó la debilidad y la decadencia. Fue entonces que los cruzados llegan al próximo oriente.

En el siglo XIV (d.c) el malestar se hace general, el poder de los soberanos es cada vez más débil, y se multiplican, tanto los pretendientes del poder como las conspiraciones en los palacios. Las tribus militares van progresivamente incrementando su importancia, al ser cada vez más solicitadas por los soberanos y por los pretendientes, con lo que consiguen que, con más frecuencia, y por períodos más duraderos, se les concedan *iqta'*as más importantes.

Esto, debilita el poder central, empeorando sus condiciones para resistir a las pretensiones de los grandes jefes militares. "Todo indica que en el siglo XIV los diferentes reinos norteafricanos parecen haber perdido la fuerza en la que se apoyaban; por otra parte, Ibn Jaldún destaca, a propósito de esta época, que la peste de 1348 apareció cuando los imperios se encontraban en una época de decadencia y se acercaban al término de su existencia"⁶.

Los Estados del norte de África apoyaban su poder real, en los beneficios obtenidos del comercio que se realizaba entre Sudán, Oriente y Europa. En el siglo XIV, el Magreb deja de controlar las rutas del oro con lo que deja de ser el intermediario obligatorio entre Sudán y Egipto.

Anteriormente, nos referimos a la crisis del siglo XI como el comienzo de la decadencia del poder árabe musulmán. Sin embargo, la crisis del siglo XI afectó principalmente a Bagdad, entonces capital del califato 'abbasí, que detentaba la autoridad legítima de la *Umma* (comunidad de creyentes). Al contrario, durante el siglo XI, el Magreb vivió, tal como mencionamos, una era de esplendor, por los reinos almohade y almorávide. Sin embargo, en el siglo XIV, la pérdida del control de las rutas del oro, marca un punto de inflexión en la decadencia de los Estados magrebíes, que comenzaron a sufrir una desintegración política similar a la experimentada por los reinos del próximo oriente durante el siglo XI.

A falta de los beneficios que obtenían por el comercio del oro, los soberanos del Magreb, tienen crecientes dificultades para remunerar a sus ministros, gobernadores y

⁶ Lacoste, Yves. *El nacimiento del tercer mundo: Ibn Jaldún*. Ediciones península. Barcelona, 1971. p.118

jefes militares, por lo que el sistema de *lqtā'a*, implementado durante la crisis del siglo XI en el próximo oriente, y que no había sido practicado durante la época de prosperidad comercial, pero había mostrado ya, sus primeras pequeñas manifestaciones en el Magreb a partir de la segunda mitad del siglo XII, se multiplica en esta región durante el siglo XIV, lo que va, progresivamente, limitando las posibilidades de acción de los soberanos y aumentando las de los jefes de tribus, quienes se hacen, cada vez, más independientes del poder central. "En varias ocasiones, los grandes jefes se sublevaron y provocaron el hundimiento del reino cuando el rey quiso volver al antiguo sistema de pagarles una cantidad y retirarles los *lqtā'as* que les había concedido anteriormente"⁷. Ibn Jaldún fue testigo de dos de estas insurrecciones, cuando los sultanes merinidas Ābu-al-Hāsan y su hijo Ābu Inan, de quienes nuestro autor fue importante funcionario de sus cortes, intentaron, por medio de la fuerza, consolidar su poder sobre el de los jefes de tribus, obligándolos a renunciar a los *lqtā'as* que les habían sido concedidos, a cambio de una remuneración entregada directamente desde el gobierno, lo que significaba poner a esta especie de señores feudales bajo control directo de los soberanos. Este intento, produjo una insurrección que provocó el hundimiento del poder real de estos sultanes.

La pérdida del control de las rutas comerciales del oro, parece ser la mayor causa de las crisis de los Estados del Magreb en el siglo XIV, que como vimos, por causa de la falta de los recursos fiscales, significó la implementación del sistema de *lqtā'as*, que se constituyó en el principal factor de desintegración y descentralización política, que además fue irreversible. Pues, los intentos de los sultanes por volver al antiguo sistema acentuaron aún más su debilidad, que ya se hacía notoria frente a la fuerza que habían adquirido los jefes de tribus militares, y terminaron por hundir su endeble poder real.

Además de la ausencia de los recursos obtenidos del comercio del oro, hay otra causa que produjo una situación de conflicto permanente en la región del Magreb, dada, básicamente, por el factor religioso. A pesar de la situación de crisis vivida en el próximo oriente durante el siglo XI, el Estado abbasí contaba con la religión como un factor de cohesión importante, que le ayudó a mantener su poder, si no realmente, por lo menos nominalmente, ya que este califato constituía la única fuente legítima de la autoridad religiosa del Islam, de hecho, los califas 'abbasíes fueron mantenidos como autoridad nominal por los turcos otomanos, que toman el poder en los territorios del califato en el siglo XV. Por el contrario, ninguno de los reinos magrebíes del siglo XIV contaba con esta legitimidad religiosa unívoca, lo que fomentó el particularismo ideológico, y en consecuencia, una constante situación de conflicto por la sucesión en los reinos, situación que incrementa la importancia de las tribus militares. Los pretendientes al poder, solicitan cada vez más, el apoyo de los grupos de tribus, quienes al percibir lo necesarias que son para el logro del poder por un soberano, cobran concesiones más importantes. Los Estados vecinos apoyan a tal o cual pretendiente, según las concesiones que obtengan de cada uno, al igual que los gobernadores de provincias, quienes progresivamente, comienzan a separarse de los Estados sin la necesidad que el poder soberano esté vacante, sino que, dada la creciente independencia y autonomía que adquieren respecto del poder central, adquieren un razonamiento estratégico propio de una jefe de Estado, en consecuencia, su pertenencia a un determinado reino, depende

⁷ *Ibíd.* p. 121

los beneficios que prometa el pretendiente a aquel trono. Así, las provincias ya no son dependencias de los Estados, sino pequeños feudos, cuyos gobernadores deciden por sí solos a qué Estado pertenecer, según los beneficios que le ofrezca cada uno, lo que muestra al siglo XIV, como una época de progresiva desintegración política y constante situación de conflicto en el Magreb.

En resumen, la crisis del siglo XIV en el norte de África tiene como base dos elementos centrales, que producen el desmoronamiento político de la región, la pérdida del control de las rutas del comercio del oro, y la falta de una dinastía que representara la unidad religiosa.

Es en este entorno de decadencia y caos político en el Magreb, en el que Ibn Jaldún nace, ejerce una intensa carrera política, siendo participe de muchas de las conspiraciones, revoluciones de palacio y batallas de sucesión, y también desarrolla su pensamiento político, que es lo que desarrollaremos en los capítulos siguientes.

3. Ibn Jaldún y la tradición de pensamiento político árabe e islámico

Hacia el siglo XIV, la historia intelectual islámica registraba tres campos de estudio relacionados con lo político, a saber: la teología, la jurisprudencia y la filosofía política. Si bien Ibn Jaldún es considerado por muchos como un historiador, a la vez que gran parte de su vida ejerció como jurista, y en su pensamiento encontramos una sólida base teológica y filosófica, veremos que no se inserta específicamente en ninguno de estos campos, pues lo que él se propuso fue fundar una ciencia nueva, la *'Ilm al 'Umr ā n*, ciencia de la civilización o de la cultura como la ha traducido el profesor Mahdi⁸. Una ciencia que se preocupa de la reunión de los hombres en comunidad y el estudio de la naturaleza y las causas de los hechos que ahí acontecen, esto es, una ciencia de la política.

El orientalista británico Hamilton Gibb, ha llamado la atención sobre la exageración de los intérpretes de Ibn Jaldún en cuanto a la originalidad de su pensamiento con respecto a la tradición. Gibb comparte que la originalidad de Ibn Jaldún radica en su análisis objetivo de los factores políticos, sociales y económicos que influyen en las comunidades humanas, sin embargo, los principios en los que se basa su estudio, se encontrarían prácticamente todos en la jurisprudencia y la filosofía islámicas⁹. Esta idea es compartida por el politólogo indio S.M.A. Imam, quien sostiene que aunque Ibn Jaldún

⁸ Mahdi, Muhsin. *Ibn Kahldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. University of Chicago Press, 1964

⁹ Ver Gibb, H.A.R., "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", En Cfr., *Studies on The Civilization of Islam*. Editado por Stanford Shaw y William Polk. Beacon Press, Boston, 1962. pp.166-175. Publicado originalmente en el *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London*, Vol. 7, No. 1 (1933), pp. 23-31.

basa su análisis de la naturaleza y sociedad humanas en factores puramente socioeconómicos y políticos, recurre frecuentemente a los dogmas religiosos¹⁰. Por otra parte, Muhsin Mahdi ha enfatizado la raíz del pensamiento de Ibn Jaldún en Platón, Aristóteles y sus seguidores musulmanes, situándolo en la categoría de filósofo medieval y contrariando la opinión generalizada que ubica a Ibn Jaldún como un pensador protomoderno o un precursor de la sociología. Ciertas o no, estas opiniones nos ponen en evidencia que el pensamiento jalduniano no es una creación *ex nihilo*, y en cuanto tal, es necesario revisar sus bases en la tradición intelectual árabe e islámica.

3.1 En busca de la felicidad

El problema de la filosofía política en la tradición iniciada por Platón fue, hasta Maquiavelo, la búsqueda de la felicidad. La filosofía política islámica, en tanto parte de esta tradición, tuvo a la adquisición de la felicidad como su problema central, más aún si tomamos en cuenta que, como bien afirma Leo Strauss en su *Persecución y arte de escribir*, en el judaísmo y el Islam, a diferencia del cristianismo, la revelación se planteó con el carácter de Ley, no sólo como creencia, lo que implicó para los filósofos de estas tradiciones, una preocupación mayor por el orden político perfecto, el cual estaría asociado a la Ley Divina¹¹.

Alfarabi, considerado el fundador de la filosofía política islámica y conocido por sus sucesores como *El Segundo Maestro* (siendo Aristóteles el primero), en su *Libro de la Política* señala: “La felicidad es el bien absoluto”¹². Asimismo, dio a uno de sus más importantes tratados políticos el título de *La consecución de la Felicidad*, en cuyo primer párrafo escribió: “Las cosas humanas a través de las cuales las naciones y los habitantes de las ciudades alcanzan la felicidad terrena en esta vida y la suprema felicidad en la vida más allá, son de cuatro tipos: virtudes teoréticas, virtudes deliberativas, virtudes morales y artes prácticas”¹³. Esto significa que la *Sa’ ā dah*, en árabe *Felicidad*, término con el

¹⁰ Imam, S.M.A., *Some Aspects of Ibn Khaldun’s Socio-Political Analysis of History. A Critical Appreciation*. Kitab Bhavan, New Delhi, 2000.p.9

¹¹ Strauss, Leo. “Persecución y arte de escribir”. En *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*. Edicions Alfons el Magnanim, Valencia, 1996.p. 60

¹² Alfarabi. *Obras Filosófico-Políticas*. Edición de Rafael Ramón Guerrero. CSIC, Madrid, 1992.p.44

¹³ Alfarabi, “The Attainment of Happiness”. El tratado es parte de una obra mayor titulada: *La filosofía de Platón y Aristóteles* en la cual Alfarabi se propone demostrar que el propósito de las filosofías de ambos era el mismo. El tratado sobre la Felicidad constituye la primera parte de la obra. Existe una traducción española de este primer tratado publicada recientemente por Trotta bajo el título de *El Camino de la Felicidad* de la cual no disponemos. En consecuencia la traducción de la cita proviene de la edición inglesa traducida por Muhsin Mahdi. *Alfarabi’s Philosophy of Plato and Aristotle*. The Free Press of Glencoe, New York, 1962. p.13. También hemos tenido en vista la edición en árabe: *Kitāb al tahsil as-sa’ādah*. Introducción de ‘Ali Bu Melhem. Dār ua Māktaba al-Halāl, Beirut, Líbano, 1995. La traducción al inglés dice “citizens of cities”, sin embargo, en la edición árabe se habla de *Ā hl al m ū dun*, que es más apropiado traducirlo como “las gentes de las ciudades” o “los habitantes de las ciudades” como lo hemos hecho en este caso.

que se tradujo el griego *Eudaimonía*, reúne la perfección práctica y teórica, siendo evidentemente esta última el paso necesario para una vida feliz. Avicena lo planteó así al final de sus *Ilahiy ā t*: “Las virtudes [prácticas del alma] son [por lo demás] [...] tres [...]: la proclividad hacia el justo medio que debe hacer suya la facultad concupiscible respecto del placer conyugal, la alimentación, la vestimenta, el reposo y otros placeres sensibles e imaginativos; la proclividad hacia el justo medio de los placeres irascibles, tales como el temor, la cólera, la angustia, la ferocidad, el odio o los celos; y por último, la proclividad hacia el justo medio por parte de la prudencia. A la cabeza de semejantes virtudes están la templanza, la sabiduría y el valor, consistiendo la justicia en su oportuna reunión. Quien a todas ellas suma las virtudes propias de la razón especulativa, es un hombre feliz”¹⁴. Averróes también señaló a la felicidad como el fin del Hombre, agregando que “el placer intelectual es la más alta felicidad”¹⁵. A pesar que el orden político perfecto era aquel regido por la Ley Divina, el paso decisivo para la felicidad absoluta del Hombre en la perspectiva de los *fal ā Isifa*¹⁶, parecía ser la filosofía. Incluso Avempace (Ibn Bayya) llegó a afirmar en cuanto a los hombres felices, “si es posible que existan, sólo tienen la felicidad aislándose y, en consecuencia, el régimen correcto únicamente será el del hombre aislado, tanto si se trata de uno solo como si son más, en tanto no se una la comunidad o la ciudad a sus doctrinas”¹⁷.

Según Erwin Ronsenthal, esta búsqueda no estaba reservada sólo a los filósofos –sino también era compartida por los teólogos y jurisperitos–, ni tampoco al Islam o al judaísmo, él se refiere a una “actitud medieval”, según la cual la felicidad estaba concebida “en relación con Dios, y para ellos su consumación consistía en el amor de Dios. Salvo pocas excepciones, no se ocupaban tanto del individuo y de su perfeccionamiento como del grupo, la sociedad religiosa en un Estado gobernado por la ley divina”¹⁸. Esta “actitud medieval”, común a las filosofías de los tres monoteísmos, Rosenthal la resume en la convergencia que existe entre Tomás de Aquino, Maimónides y Averróes, quienes al mismo tiempo que tomaron por herencia la idea griega de la felicidad, le otorgaron un fundamento teológico – político como es la Ley Divina. En palabras de Rosenthal: “Tomás de Aquino, Maimónides y Averróes están de acuerdo en que el conocimiento de Dios es la culminación de la búsqueda de la felicidad del hombre racional. El bien supremo de la sociedad religiosa y de sus miembros individualmente, la felicidad, es el problema central del pensamiento político en el judaísmo, el cristianismo y el islamismo medievales. Es misión del Estado garantizar no sólo la vida y los bienes de los ciudadanos mediante la justicia y la equidad, sino también su felicidad. En el Islam, el

¹⁴ Avicena, *Cuestiones Divinas (Ilahiy ā t)*. Textos Escogidos. Edición de Carlos Segovia. Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.p.191.

¹⁵ Averróes, *Exposición de la República de Platón*. Traducción y estudio preliminar de Miguel Cruz Hernández. Editorial Tecnos. Madrid, 2001. p.145

¹⁶ En árabe “Los filósofos”, término con el cual se designaba a los pensadores que tomaron por herencia la filosofía griega.

¹⁷ Avempace. *El Régimen del Solitario*. Introducción ,traducción y notas de Joaquín Lomba. Editorial Trotta, Madrid, 1997.p.102

¹⁸ Rosenthal, Erwin. *El pensamiento político en el Islam medieval*. Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1967. p.31

gobernante auna la autoridad política con la espiritual; en el Cristianismo, el emperador y el papa comparten entre sí estas funciones; en el judaísmo la autoridad pertenece a los rabinos hasta que no se establezca el reino mesiánico. Pero en las tres religiones, la ley divina, cuando menos en teoría, detenta el mando supremo, y jamás deja de ser considerada como el ideal. Aunque procede de la filosofía política griega, a esta felicidad se le confirió un sentido más pleno y hondo al extenderla a la totalidad de la sociedad, aun cuando en su grado más elevado, en su forma más perfecta, quedó confinada en la *elite* intelectual, los filósofos religiosos”¹⁹.

El planteamiento de Rosenthal, hace parecer que, según esta “actitud medieval”, en las filosofías desarrolladas al interior de las comunidades regidas por las religiones reveladas hubo prácticamente una indistinción entre teología y filosofía, al menos en cuanto al fin del hombre. A pesar que en ambas disciplinas se presenta la felicidad como fin supremo, lo que las hace diferir es precisamente “el camino” hacia esa felicidad, y esa fractura es la que Leo Strauss ha bautizado como “Jerusalén y Atenas”, para referirse a la tensión existente entre los planteamientos morales fundamentales de la filosofía y las religiones del libro; mientras la filosofía como la entendieron los griegos exigía una vida de entendimiento autónomo, las religiones bíblicas exigen una vida de amor obediente. Además, habría que poner en evidencia, como señala el mismo Strauss, que la suerte que corrió la filosofía en el cristianismo, no fue de ninguna manera la misma que corrió en el judaísmo ni en el Islam. En este último, debido a la posición que adquirió la ciencia del *kal ā m* planteada como teología racional, la filosofía ocupó un lugar intermedio, mientras en el judaísmo ocupó un lugar marginal y en el cristianismo un lugar privilegiado. Es decir, la filosofía fue despreciada por la doctrina teológica judía, mientras que en el cristianismo fue absorbida por la teología oficial; “mientras nadie puede ser instruido en la sagrada doctrina del cristianismo sin haber tenido un considerable adiestramiento filosófico, se puede ser un competente talmudista sin haber tenido adiestramiento filosófico alguno. Judíos de la competencia filosófica de Ha-leví y Maimónides tuvieron por garantido que ser judío y filósofo se excluían mutuamente”²⁰.

A la luz de este sugerente planteamiento, Muhsin Mahdi, quien fue discípulo de Strauss, señaló respecto de la tradición islámica: “Las exigencias de la filosofía islámica y de la ley divina tal como son comúnmente comprendidas no coinciden en todos los aspectos. Para el moderno estudioso occidental del Islam (como es el caso de Rosenthal) los acuerdos parecen ser grandes. Para los filósofos y teólogos musulmanes, los desacuerdos exigen prestarles atención, y en algunos casos, una adecuada resolución”²¹.

3.2 La Jurisprudencia (*‘Ilm al f ī q*)

¹⁹ Ibid.p.32

²⁰ Strauss, Leo. “Persecución y arte de escribir”, Op.cit.p.71

²¹ Mahdi, Muhsin. *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*. Editorial Herder, Madrid, 2003.p.38. El paréntesis es mío.

La muerte del profeta Muhammad y la expansión del Islam, trajeron como consecuencia que ni el Legislador ni sus primeros compañeros estuvieran presentes al momento en que se presentaba la disyuntiva de discernir acerca de algún asunto de orden jurídico que no estuviera claro en el Corán ni la *Sunna*²². Además, como es de suponer, a medida que las comunidades islámicas se fueron volviendo más complejas, se presentaban casos nuevos para los cuales la pura palabra escrita o la tradición transmitida oralmente no proporcionaban claves para su resolución. De ahí surgió entonces el ejercicio interpretativo llamado *iytih ā d*²³, que suponía el esfuerzo personal que debía realizar el jurista por interpretar las fuentes de la revelación para resolver una situación jurídica compleja. De la práctica del *iytih ā d* surgieron además diferentes tendencias en cuanto a la orientación de la interpretación, la cual podía privilegiar la opinión personal (*r ā y*), el consenso (*t yma'*) o la analogía (*qiy ā s*).

La utilización preferente de una de estas vías por sobre las otras, dio origen a las cuatro escuelas jurídicas de interpretación coránica conocidas como: *h ā nafī*, *m ā likī*, *sh ā fi'ī* y *h ā nbalī*, cada cual debe el nombre a su fundador. La primera, fundada en Basora por Ābu Hānifa (fallecido en 765 d.C.), privilegiaba la opinión personal del jurista (*r ā y* e *istihs ā n*-preferencia) como principal vía, y daba una utilización secundaria al razonamiento analógico, constituyéndose como una escuela, más bien, racional. La segunda, fundada en Medina por Mālik Ibn Anās (fallecido en 795 d.C.), privilegió el uso del *t yma'* (consenso entre los juristas) e introdujo la noción de *istiṣl ā h*, la utilidad común. Tercero, vendría la escuela de Muhammad Ibn Idrīs Al Shāfi'i (nacido en 767 d.C.) que concibió la noción de *t yma'* como una extensión del consenso a todos los musulmanes, constituyendo éste junto con la analogía las dos principales vías de interpretación jurídica. Finalmente, la escuela fundada por Āhmad Ibn Hānbal (fallecido en 855 d.C.), es, según los historiadores del pensamiento islámico, una reacción conservadora a las anteriores, puesto que ésta no admitió otra vía que la interpretación literal de la ley revelada²⁴.

Según Gibb: "Ibn Jaldún no sólo era musulmán, sino que más aún, cada página de la *Muqaddimah* atestigua a un jurista y teólogo musulmán de la estricta escuela *m ā likī*"²⁵, a nuestro entender, éste juicio es un tanto exagerado y en consecuencia, discutible. Si bien, de algunos pasajes de la *Muqaddimah* se podría deducir la adhesión del pensador a

²² Las bases doctrinales del Islam son el Corán, o sea el libro sagrado, y la Sunna, la tradición del profeta, la que está recogida en los llamados *hadices* (diálogos o dichos del profeta).

²³ Palabra que significa esfuerzo, con el que se designa el "Esfuerzo de interpretación". Esta palabra tiene la misma raíz que *Yihad* conocida comúnmente como "Guerra Santa", pero que en la tradición islámica tiene el significado de "Esfuerzo supremo en el camino de Dios". Existen dos tipos de *Yihad*, el primero es el llamado "Gran Yihad" (*Yihad al Akbar*), que supone vencer al propio ego. El segundo, el pequeño, es la guerra santa en defensa de la comunidad cuando ésta es atacada. Un hadiz cuenta que cuando volvió el ejército de Muhammad de una batalla y los soldados comunicaron al profeta que habían vencido la batalla, éste les dijo que aun no habían ganado la guerra más importante, la batalla contra los vicios interiores y el ego.

²⁴ Sobre el tema de las escuelas jurídico-coránicas, véase: Cruz Hernández, Miguel. *La Filosofía Árabe*. Ediciones de la Revista de Occidente. Madrid, 1962. pp. 9-10.

²⁵ Gibb, HAR. Op.cit.p.171. La traducción de la cita del inglés al español es mía.

esta escuela, otras referencias demuestran cierta ambivalencia de Ibn Jaldún hacia las distintas escuelas. En el capítulo VI del Libro Sexto titulado: *De las ciencias que tienen por objeto las tradiciones*, escribe: “En los primeros tiempos del Islam, el conocimiento de la ley era puramente tradicional. No había recurso (para formar esas nociones) ni a la especulación, ni al juicio íntimo, ni a razonamientos fundados en la analogía. Los musulmanes de aquella época se aplicaban al estudio de la ley y trabajaban con todo celo par reconocer las verdaderas doctrinas de la misma hasta alcanzar el éxito. El Imām Mālik redactó su «Muwāṭṭa» (conforme al sistema de los legistas del Hidjaz) y consignó en el los principios fundamentales de la jurisprudencia que se encuentran en las tradiciones cuya autenticidad es universalmente admitida”²⁶.

En este pasaje, se observa claramente una tendencia de mayor reconocimiento a Mālik y su sistema legal, pues, además de ser el único que nombra, le otorga el mérito de haber consignado los principios fundamentales de la jurisprudencia. Sin embargo, el juicio de Gibb nos sigue pareciendo discutible, puesto que a pesar de la evidencia de la cita anterior, de ahí a decir que cada página de la *Muqaddimah* nos muestra a un Ibn Jaldún mālikí, es una exageración que no se sostiene. Pues, además del pasaje citado y otro anterior a él en el mismo capítulo, sólo una referencia del capítulo siguiente en el mismo libro, podría permitir inferir, y sólo sobre la base de los datos biográficos del autor, que éste adhirió a dicha escuela. Es en el capítulo VII, específicamente sobre la Jurisprudencia, en el cual se dedica a elaborar una historia de las distintas escuelas, sus condiciones de aparición, expansión y lugares de predominancia en los territorios del Islam de cada una, en que señala: “Toda la población del Occidente (entiéndase del Occidente Musulmán, esto es: el Norte de África y España) sigue la doctrina de Mālik, y los discípulos de este Imām se diseminaron en Egipto y en Iraq”²⁷, en consecuencia, podríamos entender que dentro de “toda” la población del Occidente musulmán, se consideraba a sí mismo ya que pasó casi toda su vida entre los territorios de Marruecos, Túnez, España y Egipto, donde murió investido con el cargo de juez supremo bajo el reino de los mamelucos.

Sin embargo, poco antes, en el mismo capítulo, nos encontramos con un pasaje que resulta revelador en un asunto fundamental con respecto a la ciencia en cuestión, no simplemente de manifestaciones explícitas de adhesión a una u otra escuela, sino de la preocupación del autor en cuanto al lugar postergado en que habría quedado el ejercicio de interpretación, y en consecuencia el pensamiento, luego de la institución oficial de las cuatro escuelas jurídicas, permítasenos citarlo en extenso:

“Desde esa época, la puerta de la controversia y las numerosas vías de discusión han quedado clausuradas; debido a la reducción a sistemas a todos los diversos conocimientos, a los obstáculos que impiden alcanzar la categoría de «Muyt#hid» (es decir, aquel que interpreta), y al temor de referir datos apoyados en hombres incapaces o personas cuya piedad y juicio no son merecedores de confianza. Persuadidos de la imposibilidad de ir más lejos, se limitaron a aconsejar al pueblo a seguir las doctrinas que habían sido enseñadas por el uno o el otro (los

²⁶ Muq., VI, 6, p.794

²⁷ Muq., VI, 7, p.815. El paréntesis es mío.

fundadores de aquellas cuatro escuelas), y profesadas por sus partidarios. Se prohibió pasar de una de dichas escuelas a otra, en prevención de que teniendo parecida conducta se maniobrara con cosas muy graves. Así pues, no quedó (a los mentores) más que transmitir a sus discípulos las doctrinas de aquellos imames. Los estudiantes se apegan a las opiniones de un imam, tras haber verificado los principios (de su doctrina) y asegurado de que esos principios le habían llegado oralmente y por una Tradición concatenada. De tal suerte ya no hay hoy día otras fuentes que consultar, si uno se aplica al estudio de la ley; ya no es permitido trabajar (como antaño) con un celo esmerado para desembrollar por el esfuerzo personal las cuestiones de derecho. Esa práctica (iytih#d) está ahora condenada y caída en desuso; por tanto los musulmanes (ortodoxos) de nuestro tiempo se hallan todos adheridos a una u otra de aquellas cuatro escuelas”²⁸.

A la luz de esto, no cabe duda de que si Ibn Jaldún en la mayor parte de su trabajo manifestó su adhesión explícita por una de estas escuelas (la mālikí), esto se debió a la persecución de que era objeto la práctica del *iytih ā d* una vez que se había cerrado la doctrina teológico-jurídica en un sistema que no admitía más interpretaciones que las de las cuatro escuelas oficiales. Por ello, si es que el pasaje citado es único en la *Muqaddimah*, es porque el autor se vio obligado a ocultar lo que realmente pensaba respecto de esta ciencia para evitar ser condenado; un párrafo en casi mil páginas pasaría, evidentemente, desapercibido.

3.3 La teología (*‘Ilm al kal ā m*)

El vocablo árabe *kal ā m* significa “palabra”, *‘ilm al kalām* es, en consecuencia, la ciencia de la palabra, y el *mutak ā llim* es aquel que se ocupa de aquella ciencia. Puesto que la revelación islámica llegó en forma de palabra, la teología adquirió el nombre de ciencia de la palabra, siendo el *mutak ā llim* el teólogo. Alfarabi en su *Catálogo de las ciencias* expone de manera breve y concisa las profesiones de jurista y teólogo, sus competencias y diferencias: “El arte del *Kal ā m* [teología escolástica] es una *propiedad* por la cual el hombre puede defender los dogmas y los actos arriba mencionados, exigidos por el fundador de la religión, y condenar todo lo que se oponga a ellos por medio de razonamientos. Se divide también esta arte en dos partes: una acerca de los dogmas, y otra acerca de las operaciones señaladas por el fundador de la religión. El alfaquí acepta los dogmas y las operaciones prescritos por el fundador de la religión sin examen y los toma como principios para poder deducir de ellos las cosas obligatorias en la religión. El *mutak ā llim* [teólogo] defiende las cosas que el alfaquí toma como principios, sin que deduzca de ellas otras cosas nuevas. Y si se da el caso de coincidir en la misma persona dominio de las dos materias, de modo que sea a la vez alfaquí y *mutak ā llim* [74] [teólogo], esa persona defenderá estas materias en cuanto que es teólogo, y deducirá de ellas [reglas prácticas] en cuanto que es alfaquí”²⁹. Asimismo, Ibn Jaldún explica muy

²⁸ *Muq.*, VI, 7, p.811, el primer paréntesis es mío.

²⁹ Alfarabi. *Catálogo de las ciencias*. Traducción de Ángel González Palencia. Versión digitalizada según la Edición del CSIC, Madrid, 1953. www.filosofia.org/cla/isl/farabi.htm

bien en qué consiste la ciencia del *kal ā m* en el décimo capítulo del Libro sexto de la *Muqaddimah*: “La teología escolástica (ilm el kalām) es una ciencia que suministra los medios de probar los dogmas de la fe por los argumentos racionales, y refutar las innovaciones que, en lo concerniente a las creencias, se apartan de la doctrina seguida por los primeros musulmanes y por los observantes de la Sunna. El fondo de estos dogmas es la profesión de la unicidad de Dios”³⁰.

La primera corriente de teólogos fueron los llamados *mu'tazilíes*, esto significa, “los que se apartan”, “los escindidos”. Se les llamó así, porque asumiendo ciertos elementos de la filosofía griega – especialmente la lógica-, e intentando encontrar justificación racional a los dogmas de la fe, sus elaboraciones teológicas los llevaron a ciertas innovaciones doctrinarias que se separaban de la tradición de los primeros musulmanes. Su sistema se articula en torno a cinco tesis centrales, a saber: 1. La unicidad de Dios; 2. La justicia divina, la que está ligada a la libertad y responsabilidad de los hombres en cuanto a sus actos; 3. La promesa de la otra vida, es una tesis compartida por todas doctrinas teológicas, sin embargo, los mu'tazilíes la vinculan a la libertad y responsabilidad humanas, dando menos cabida a la gracia divina; 4. La situación intermedia, esto es que, quien no cumpla con los mandatos de la religión pero no ha renegado de la fe, no es verdaderamente creyente, pero tampoco infiel; y 5. El imperativo moral, se refiere a la aplicación de los principios de justicia y libertad en el comportamiento de la comunidad³¹.

Dos de sus innovaciones más polémicas son las relativas a los atributos de Dios y la del carácter creado del Corán. En cuanto a los atributos, sostenían que “el predicar de Dios un atributo positivo era lo mismo que sostener que existen dos Dioses. Dios es un ser rigurosamente Uno y absolutamente Necesario; todo lo demás es estrictamente posible”³². Respecto del Corán, sostenían que era palabra creada por Dios y transmitida a los hombres, al contrario del dogma de los antiguos musulmanes según el cual, el Corán era palabra increada, siendo la revelación, un atributo mismo de la palabra. El hecho de ser palabra creada, no sólo admitía, sino que exigía una libre exégesis, y así los antropofomismos del Corán podrían ser interpretados como metáforas³³.

Como reacción a estas innovaciones, nació la escuela *ash'arí*, que debe el nombre a su fundador Ābu-l-Hāsan al Āsh'arí. Los *ash'aríes* no desdeñaron por completo la demostración racional como tampoco pretendieron por medio de ésta transformar los dogmas de la fe, lo que los situó en una postura intermedia entre el literalismo absoluto y el racionalismo *mu'tazilí*. Defendieron las tesis de los atributos divinos y la del Corán increado, lo que los llevó a sostener que los antropofomismos de los versículos ambiguos, debían ser asumidos con la predisposición de “sin saber cómo”. Además,

³⁰ Muq., VI, 10, p.834

³¹ Véase: Corbin, Henry; Yahia, Osman y Hosein Nasr, Sayyed. “La filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averrós”. En *Historia de la filosofía. Del mundo romano al Islam medieval*. Siglo XXI editores. España, 1998.pp.285-287.

³² Cruz, Hernández, Miguel, Op.cit.p.20

³³ Véase: Ramón Guerrero, Rafael. *Filosofías Árabe y Judía*. Editorial Síntesis, Madrid, 2001.p.p.55-58

sostuvieron que ningún acto escapa a la voluntad de Dios, sin embargo, en tanto que Dios crea también la *adquisición* de los actos por quien los realiza, entonces por esta vía el hombre era responsable jurídicamente ante él para recibir recompensa o castigo en el más allá, tesis que se situaba en un lugar intermedio entre los que defendían la coacción divina y los partidarios de la total libertad humana, como era el caso de los *mu'tazilíes*.

Cualquiera que lea el Capítulo X del Libro Sexto de la *Muqaddimah* de Ibn Jaldún, concluiría a simple vista, que éste era un partidario de la escuela Ash'arí. Pues en el extenso capítulo referido, que se dedica especialmente a la ciencia del *kal ā m*, Ibn Jaldún se dedica a refutar la doctrina de los *mu'tazilíes*, la que considera “perniciosa”, y a exponer con gratitud la de Al-Ash'arí quien según él, se habría encargado de “demostrar la veracidad de los dogmas ortodoxos mediante pruebas racionales, con el objeto de impugnar a esas innovaciones”³⁴. Aquí, la relación de Ibn Jaldún con la teología parece clara, sin embargo las cosas son algo más complejas que lo que se nos plantea explícitamente. Habrá pues, como sugiere Leo Strauss, que leer entre líneas para develar el genuino propósito del autor en condiciones que, como él mismo afirmó, la libre investigación se exponía a persecución y condena. Bajo este punto de vista, podemos decir que cuando Ibn Jaldún condena las innovaciones de los *mu'tazilíes*, - quienes ya habían sido condenados y perseguidos, a pesar que en sus inicios gozaron, por un tiempo corto, de convertirse en doctrina oficial – y manifiesta su favor por la doctrina *ash'arí*, nos está hablando en el registro comúnmente aceptado en su época, evitando la persecución y ocultando, quizás, su verdadero propósito. Revisemos un pasaje que podría decirnos algo a este respecto: “En resumen, diremos que el conocimiento de esta rama de ciencia que se denomina «ilm-el-kalām» o «la escolástica» ya no es ahora necesario para el estudiante, puesto que ya no existen herejes ni impíos, y además, los libros y compilaciones dejados por los grandes ulemas ortodoxos son perfectamente suficientes para guiarnos. Por otra parte, las pruebas racionales eran necesarias cuando se precisaba defender la religión y abatir a los adversarios; pero hoy día (la cosa es distinta porque) apenas queda (de aquellas opiniones peligrosas) una sombra de doctrina, de la que debemos repeler las suposiciones y las aseveraciones por respeto a la majestad de Dios”³⁵.

La cita nos abre dos caminos de interpretación, uno exotérico, el cual está a la vista con la primera lectura, y otro esotérico, que supone la lectura entre líneas y la puesta en relación de éste con otros pasajes que aparecen como marginales en la obra. En la introducción del libro primero, el autor dice: “si alguna cuestión se halla confundida con otra, el lector crítico sabrá rectificar mi error”³⁶, por otra parte, Leo Strauss sugería que dadas las condiciones de persecución a que se exponían los pensadores en la Edad Media, si encontramos “dos tesis contradictorias estamos legitimados para presumir que la tesis más secreta, o sea, la que aparece con menos frecuencia, representa la auténtica posición del autor”³⁷. En consecuencia, si tomamos el primer camino, llegaremos a decir

³⁴ Muq., VI, 10, p.844.

³⁵ Muq., VI, 10, p.848

³⁶ Muq, I, Intro., p.149

que Ibn Jaldún es un teólogo musulmán partidario de la escuela *Ash'arí*, y que cuando nos dice que el estudio del *kal ā m* no es ya necesario, es porque todo lo que se pudo haber dicho, ya lo escribieron los grandes teólogos del pasado. Sin embargo, si tomamos el segundo camino, la cosa se nos torna más compleja, pues podríamos decir que si Ibn Jaldún nos dice eso, - y habida cuenta que la libre investigación sobre cuestiones jurídicas y teológicas era, en su tiempo condenada – lo que en realidad estaría diciendo es que no es conveniente entrar en debates que ya están cerrados doctrinariamente y asumidos oficial y socialmente, y en consecuencia, quien quiera ejercer la libre investigación, hágalo en otro campo del conocimiento. De hecho así lo hizo él, pues criticó a los filósofos por entrar en debate con los teólogos argumentando la imposibilidad de conocer la naturaleza de los asuntos divinos por medio del método demostrativo, aplicándose así, al estudio de los asuntos humanos. Estudio que lo llevó a postular tesis que si se leen atentamente, constituyen heterodoxia con respecto a los dogmas religiosos, sin embargo, Ibn Jaldún con reiteradas aseveraciones como las que hemos señalado, hizo pasar como marginales las tesis centrales de su propuesta de “ciencia nueva”, esto es, la *ilm al umr ā n*, que se propone estudiar la naturaleza y las causas de los asuntos de los hombres.

Tomemos como ejemplo el asunto del gobierno justo e injusto. Ibn Jaldún, al plantear los tipos de régimen político existentes propone tres: el ideal, el racional, y el religioso. El ideal, o sea, el de los filósofos, lo descarta por ser un mero ejercicio especulativo de éstos, pero no constituye un objeto de la ciencia de la política, puesto que su requisito fundamental, es la inexistencia de discordia, lo que hace innecesaria la presencia de una autoridad. Luego el religioso, basado en la ley divina, que proporciona a los hombres la felicidad en esta vida y en la otra. Y finalmente, el gobierno racional regido por leyes humanas, y que sólo proporciona la felicidad en esta vida. Éste puede ser justo o injusto, es justo cuando el rey gobierna teniendo en cuenta el interés del público por sobre el propio, e injusto cuando antepone el interés propio al del pueblo. En referencia al gobierno racional justo dice: “Este sistema filosófico fue el de los persas; el califato no tuvo necesidad de seguirlo, Dios nos había eximido de emplearlo dándonos la ley musulmana”³⁸. Esto significa que Ibn Jaldún admite la existencia de gobierno justo antes de la revelación de la ley divina. Ibn Taymiya, previo a Jaldún, había reconocido la existencia de asociación política prescindiendo de la religión, sin embargo, ésta no sería nunca justa³⁹.

3.4 La filosofía (*F ā Isafa*)

Como hemos dicho anteriormente, con el nombre de *fal ā sifa* se denominó a la corriente de pensamiento islámico que tomó por herencia las filosofías de Platón y Aristóteles, cuyo fundador fue Al-Kindi, y sus máximos exponentes son: Alfarabi, Al-Razi, Avicena (Ibn

³⁷ Strauss, Leo. “Sobre un modo olvidado de escribir”. En *¿Qué es filosofía política?* Guadarrama, Madrid, 1970.p.314

³⁸ Muq., VI, 51, p.543

³⁹ Gibb, Op.cit.p.169

Sina), Avempacé (Ibn Bayya) y Averrós (Ibn Rushd). El capítulo XXIV del Libro Sexto de la *Muqaddimah* Ibn Jaldún lo titula: “La filosofía es una ciencia vana en sí misma y nociva en su aplicación”⁴⁰, en el cual se dedica a la crítica de las principales ideas de los *fal ā sifa*, en primer lugar porque las considera perjudiciales para la religión, y en segundo lugar, porque considera que sus especulaciones no se pueden comprobar por medio de la evidencia. Siguiendo la misma línea de lectura que proponíamos en las páginas anteriores, podríamos decir que este capítulo constituye la posición explícita del autor frente a una disciplina que era mal vista por la oficialidad religiosa. Como veremos, el hecho que Ibn Jaldún tenga diferencias doctrinarias con los *fal ā sifa*, no lo saca del campo de la filosofía, más aún si consideramos que entre los mismos pensadores en cuestión había divergencias, y considerando que la actitud de Ibn Jaldún no es la misma hacia todos, la actitud que tiene hacia Alfarabi y Avicena es muy distinta que la que tiene hacia Averrós, a quien respeta más que a los primeros.

Diremos que Ibn Jaldún es un filósofo, puesto que su propósito es uno filosófico. Cuando en el prefacio de su *Muqaddimah* se refiere a la historia dice: “La Ciencia histórica tiene sus caracteres intrínsecos que son el examen y la verificación de los hechos, la investigación atenta de las causas que los han producido, el conocimiento profundo de la naturaleza de los acontecimientos y sus causas originantes. La historia, por tanto, forma una rama importante de la filosofía y merece ser contada en el número de sus ciencias”⁴¹. Asimismo, cuando en la introducción de la *Muqaddimah*, formula los aspectos fundamentales de su “ciencia nueva”, deja entrever claramente un propósito filosófico, escribe: “la norma por observar, para discernir en los relatos lo verdadero 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 el otro, lo que es accidental y que no debe ser tomado en cuenta, reconociendo asimismo 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 alguno a duda”; y prosigue: “Me parece que la mía, es una ciencia de nueva creación, sin precedente, producida espontáneamente; porque, a fe mía, nunca he visto ni he sabido de tratado alguno que se haya escrito especialmente sobre esta materia. Ignoro si hay que atribuir a la negligencia de los autores el olvido del tema...”⁴². Éste, el impulso por investigar la verdad de las cosas que a pesar de estar a la mano caen en el olvido, ha sido el propósito de la filosofía desde Heráclito a Heidegger. Más aún, lo que aquí vemos es la formulación de una filosofía de la política, esto es, de investigar los acontecimientos políticos en su esencia, naturaleza y causas, y distinguir lo que es verdadero de lo que es falso en la materia.

A este respecto, una referencia que hace sobre Aristóteles resulta muy reveladora: “El tratado sobre la política atribuido a Aristóteles, y que circula entre el público, contiene

⁴⁰ Muq., VI, 24, p.960.

⁴¹ Muq., Intro., p.93

⁴² Muq., I, Intro., p.145

varias y útiles observaciones acerca de nuestro tema”, es decir, que toma por base a Aristóteles, a quien en esta misma introducción llama el Primer Maestro. La utilización de esta denominación del estagirita nos resulta interesante, si se compara con las críticas que hace el mismo Jaldún tanto a Aristóteles (el gran Maestro de los falāsifa) como a Alfarabi y Avicena en el capítulo dedicado a la filosofía. Pues el hecho de referirse a Aristóteles como primer Maestro, supone asumir a un segundo Maestro, y ese es Alfarabi. Quizá debido a esto, es que Tāha Husayn dijo que cuando Ibn Jaldún “condena a la magia y la alquimia es sincero, y cuando condena a la filosofía es insincero”⁴³. Y es por eso mismo que, estamos legitimados para afirmar que el hecho que Ibn Jaldún tenga diferencias doctrinales con los falāsifa no lo saca del campo de la filosofía, pues la filosofía no es una doctrina, sino que es un propósito, propósito que en él no está ausente.

⁴³ Citado por Nataniel Schmidt. *Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher*. New York, 1930. Cita Obtenida del Artículo de Vivanco, Luis. *Fásafa y Hikma en los Prolegómenos de Ibn Jaldún*. V Congreso Nacional de Filosofía, U.C.V. Caracas, 1999.

CAPITULO II: ESTADO, GOBIERNO Y AUTORIDAD

1. Origen y formación del Estado

1.1. Conformidad de la asociación política con la naturaleza del ser humano

Ibn Jaldún observa seis elementos que distinguen al ser humano de los demás seres vivientes, así afirma en la introducción del Libro I de su *Muqaddimah*: “El hombre se distingue de todos los seres vivientes por los atributos que le son privativos; en cuyo número deben ordenarse:

1º Las ciencias y las artes, producto del pensamiento, facultad que distingue al hombre de los irracionales, y le eleva por encima de todas las demás criaturas.

2º El menester de una autoridad capaz de imponer el orden, de un gobierno que tenga el poder de reprimirle sus descarríos. En todo el género animal, el hombre es el único que no podría existir sin autoridad coercitiva. Si, como se asegura, se halla algo parecido entre las abejas y las langostas, eso sería, para dichos insectos, el resultado de

un instinto, pero no del pensamiento ni de la meditación.

3º La lucha por la subsistencia y el trabajo, que proporciona los diversos medios del vivir. En efecto, Dios, habiendo sometido al hombre a la necesidad de la alimentación, a fin de conservar la vida y mantener su existencia, Él mismo lo orienta hacia su búsqueda y logro. «El altísimo ha dicho: Dios ha dotado a todos los seres, luego orientólos». (Corán, sura XX, vers. 52)

4º La sociabilidad, o sea, la convivencia colectiva, ya en poblados, ya bajo tiendas. Los hombres son llevados a la vivencia en sociedad naturalmente, bien por sentimientos de afinidad hacia sus parientes y cercanos, o bien por las exigencias de sus menesteres, dada su naturaleza congénita de la intercolaboración por la subsistencia, tal como lo explicaremos más adelante.

5º y 6º El estado social. Comprende dos aspectos: la vida nómada y la vida sedentaria. La primera es aquella que se desenvuelve en las llanuras, sobre las montañas, o bajo tiendas transitorias, que recorren los puntos de pasturaje ubicados en los desiertos o en los confines de las regiones arenosas. La segunda, es la que se desarrolla en las ciudades, poblaciones, aldeas y caseríos; localidades que ofrecen al hombre seguridad y protección con sus murallas y fortalezas. En todas estas circunstancias, el estado social experimenta modificaciones esenciales en cuanto se refiere a la reunión de los individuos en sociedad.”⁴⁴

De acuerdo al pasaje anterior, lo primero que debemos señalar, es que, para Ibn Jaldún, tanto la asociación humana como la dominación por parte de una autoridad, son fenómenos que corresponden a la naturaleza del ser humano. Esta conformidad con la naturaleza del ser humano, hay que comprenderla en el sentido aristotélico del término, esto es, naturaleza teleológica, es decir, como tendencia natural hacia un fin. Esto significa que para Ibn Jaldún al igual que para Aristóteles, los hombres tienden naturalmente a la asociación y la organización política. Esa idea la vemos desde el comienzo de la *Política*: “Vemos que toda ciudad es una comunidad y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal, la principal entre todas y que comprende todas las demás, a saber, la llamada ciudad y comunidad civil”⁴⁵; y en Ibn Jaldún: “El hombre es inclinado preferentemente al bien que al mal; ello obedece a la disposición que le es innata y a la influencia de sus facultades racionales e intelectuales. Sus malas cualidades derivan de su naturaleza animal; pero, en tanto que hombre, es llevado al bien. Es, pues, en su calidad de hombre, y no de animal, que pueda ejercer el mando y la soberanía”⁴⁶. Por tanto, las bellas cualidades que existen en el hombre tienen una gran relación con la facultad de gobernar y administrar, porque hay un nexo íntimo entre el bien y el derecho de mandar”⁴⁷.

⁴⁴ Muq., I, Intro., p. 149

⁴⁵ Aristóteles (1252 a), *Política*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid, 6ªed. 2005. Libro I, Cap.1, p.1

⁴⁷ Muq., II, 20, p.302

Es por ello que Ibn Jaldún, en el primer capítulo del Libro I de la *Muqaddimah*, asume la idea del *zoon politikon* aristotélico que había sido igualmente asumida por los *falasifa*, y escribe: “Este discurso servirá para demostrar que la congregación de los hombres en sociedad es cosa necesaria. Es por ello que los filósofos han dicho: «El hombre es, por su propia naturaleza, ciudadano»”⁴⁸. Aristóteles planteaba que la naturaleza de esta sociabilidad, estaba dada por ser el hombre un viviente dotado de discurso, lo que está íntimamente ligado con la posesión del discernimiento moral, que es justamente lo que hace a los hombres tender a actuar hacia el bien. “La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene Palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, del lo justo y lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad”⁴⁹. Ibn Jaldún hace la misma operación que Aristóteles, pero en lugar de la palabra, sitúa al pensamiento como facultad exclusiva de los hombres con respecto a los demás animales. Como veíamos al comienzo, el menester de una autoridad que imponga el orden, que Ibn Jaldún señalaba como el segundo elemento privativo de la especie humana, es para nuestro autor, un resultado del pensamiento y no de un instinto, como ocurre con otros animales gregarios.

Ibn Jaldún distingue tres grados de intensidad en que se presenta la facultad del pensamiento: “en el primero, facilita la inteligencia de las cosas exteriores que se presentan en orden natural o convencional, (...). Este género de reflexión se integra, en gran parte, de conceptos o simples ideas, y se llama «inteligencia discerniente». El hombre ayudado por ella, se proporciona las cosas que le son útiles, como los alimentos, y evita lo que le pueda hacer mal. La reflexión del segundo grado enseña las opiniones recibidas y las reglas de conducta que el hombre debe observar en sus transacciones y

⁴⁶ La palabra que ha sido traducida como *soberanía* es el vocablo árabe *mulk*, que exactamente significa autoridad real. Esta palabra viene de *mamlak* que significa reino, y *malek* que significa Rey. Así es traducida en la edición inglesa: Ibn Khaldun. *The Muqaddimah, An Introduction to History*, Traducción de Frantz Rosenthal. Princeton University Press, 1969. E-text, sitio: www.muslimphilosophy.com; y en este mismo sentido la utiliza Muhsin Mahdi en su estudio: Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History*. University of Chicago Press, 1964.

⁴⁸ Muq., I, 1, p. 151. “El hombre es, por su propia naturaleza, ciudadano”, es una traducción casi literal de la expresión original en árabe que dice: «Al insan madani bi-t-tabi». Ibn Jaldun. *Muqaddimat Ibn Jaldun* (En árabe). Estudio y notas de Ahmad Za'bi. Qama, Beirut, 2001. p. 73. *Al insan* significa: el ser humano; tiene una significación exclusivamente colectiva, lo que quiere decir que nunca cuando se habla de *Al insan* se refiere a un solo hombre, el término, siempre refiere a la especie. Esta especificación tiene relevancia en filosofía política, pues no es lo mismo decir “el hombre” que “los hombres”, y para este caso, habría que entender *Al insan* como “los hombres”. *Madani* viene de *Madina* que significa ciudad, *Madani* es quien habita la ciudad. Por último, *Tabi'* significa naturaleza. El término tiene una significación teleológica hasta el día de hoy. Por ejemplo: la expresión coloquial *al wada' mish tabi'i*, significa que la situación no está normal, es decir que las cosas no están sucediendo como debieran.

⁴⁹ Aristóteles (1253 a), Op.cit. Libro I, Cap. 2.p.4

en el gobierno de seres de su especie, y en gran parte, se compone de afirmaciones (o proposiciones) cuya exactitud es gradualmente verificada por la experiencia. Se designa este género de reflexión con el nombre de «inteligencia experimental». En el tercer grado, la reflexión encuentra el conocimiento real o hipotético de las cosas que ella busca detrás de los sentidos y sobre el cual no puede obrar directamente. Ésta es la «inteligencia especulativa». Consiste en conceptos y afirmaciones, combinados de una manera enteramente particular, según ciertas condiciones especiales, y suministrados por otros conocimientos diferentes de la clase de conceptos o de afirmaciones”⁵⁰. A partir de esto, podemos entender toda la propuesta de Ibn Jaldún, como lo veremos en el desarrollo de este capítulo. El primer grado del pensamiento, la llamada “inteligencia discerniente”, sería el mínimo discernimiento que lleva a los hombres a reunirse en sociedad, ya que entenderían que como individuos aislados no podrían proporcionarse las cosas necesarias. El segundo grado, el de la “inteligencia experimental”, es la del discernimiento moral, por medio de la cual el hombre aprende normas de comportamiento hacia sus semejantes en una comunidad, y tal como en la ética aristotélica, este comportamiento mejora con la práctica. Finalmente, la inteligencia especulativa, que es la razón filosófica, por medio de la cual se adquiere un conocimiento exacto de las cosas exteriores.

La lucha por la subsistencia, es el principal impulso que lleva a los hombres a reunirse en sociedad, pues, según nuestro autor, un hombre aislado, no es capaz de suministrarse los alimentos para sobrevivir, ni tampoco de procurarse su propia seguridad y defensa. Sin embargo, esta lucha por la subsistencia, Ibn Jaldún no la considera producto de un instinto, sino producto de la reflexión, por lo tanto el principal elemento distintivo del ser humano frente a los demás animales, no es otro que el pensamiento. Aquí vemos una primera diferencia de Ibn Jaldún respecto de Aristóteles. Pues, mientras para nuestro autor, la subsistencia es el principal impulso que lleva a los hombres a reunirse en sociedad, y este impulso es producto de la reflexión, para Aristóteles, la unión que es producto de la necesidad y la subsistencia no es la sociedad política, sino el espacio privado, la casa.

Otro impulso que lleva a los hombres a reunirse en sociedad, son los sentimientos de afinidad con sus parientes y cercanos, considerado por Ibn Jaldún como un sentimiento natural. Sin embargo, este factor, puede ser considerado un elemento que lleva a los hombres a permanecer en sociedad más que precisamente a reunirse, puesto que si la afinidad con los cercanos es considerada un sentimiento natural, este sentimiento es consecuencia de la forma de organización social más primaria en que nacen los individuos, que sería la familia, de ahí, la naturalidad del sentimiento de afinidad con los parientes. En consecuencia, a diferencia de la lucha por la subsistencia, que es un elemento de la naturaleza del propio individuo, la afinidad con los parientes, es un elemento de la naturaleza del contexto en que nacen las personas, pero no de una naturaleza propia como individuo. Sin embargo, ambos, subsistencia y parentesco, son elementos constitutivos de la naturaleza social del hombre.

⁵⁰ Muq., VI, Intro., p.p.763-764. Nosotros hablamos de la facultad de *pensamiento*, mientras los pasajes citados llevan el vocablo *reflexión* ya que provienen de la traducción española. Nosotros utilizamos el vocablo *pensamiento* ya que es la traducción exacta del vocablo utilizado por Ibn Jaldún en la edición original, que es *Fikr*. Muqaddimat Ibn Jaldun, Op.cit. p. 468

Tal como Ibn Jaldún, reconoce elementos distintivos del ser humano, propios de su naturaleza, que le diferencian del resto de los animales, también observa en el hombre una naturaleza animal, que le conduce a la discordia, la agresión y la violencia. Esto trae como necesidad, la creación de una autoridad coercitiva (*wazi*), que mantenga el orden y proteja a las personas de los ataques de los otros. De no existir esta autoridad que procure la defensa a las personas, sus impulsos hacia la violencia y la agresión, podrían llevar al hombre a la autoeliminación de su especie. Es por eso que, Ibn Jaldún considera la autoridad como una necesidad para la existencia de la sociedad.

“Llevada a efecto la reunión de los hombres en sociedad, así como dejamos señalado, y ya poblado el mundo por la especie humana, una nueva necesidad se dejará sentir: la institución de un control potente, que imponga el orden entre ellos y proteja a los unos de los otros; porque el hombre, en tanto que animal, es inducido por su naturaleza, a la agresión y la violencia. Las armas de que se sirve para repeler los ataques de los irracionales, no le son suficientes para la defensa contra sus semejantes, ya que todos las tienen a su disposición. Se precisa por tanto otro medio que pudiera impedir sus mutuas agresiones. Además, no podría encontrarse ese medio moderador sino en su propio seno, dada la deficiencia de las demás especies animales en cuanto a percepción e inspiración de que es capaz el hombre; por consiguiente, es indispensable que el moderador pertenezca a la especie humana y que tenga un brazo poderoso, coercitivo y una autoridad avasalladora, que impusiera el orden y evitara todo género de hostilidades internas. He ahí lo que significa gobierno o soberanía. Se infiere de estas observaciones que el gobierno es una institución peculiar del hombre, conforme a su naturaleza, e ineludible para su existencia”⁵¹.

Hemos dicho que Ibn Jaldún reconoce en los hombres, una naturaleza social y una animal. Mientras que, de la naturaleza social, se deriva de la reunión de los hombres en sociedad, ya sea para la propia subsistencia, o bien, porque el hombre nace dentro de una organización primaria, que es la familia, por lo que tiene una tendencia natural a relacionarse con sus parientes, de la naturaleza animal, que conduce al hombre a la discordia y la violencia, surge la necesidad de la institución de una autoridad que mantenga el orden, necesaria para la existencia de la especie, la necesidad de un gobierno que proporcione a los hombres la seguridad y defensa, ya que éstos no son capaces de proporcionárselas por sí mismos. De la naturaleza animal del hombre, surge entonces, la asociación política.

En este sentido, podríamos situar la concepción del surgimiento de la asociación política de Ibn Jaldún, entre Aristóteles y Hobbes. La similitud con Aristóteles, se encuentra en la concepción que tiene él sobre la asociación humana. A pesar que Aristóteles parte de tipos de asociación más primarios que Ibn Jaldún (que parte desde la familia), como son, la asociación del amo con el esclavo y del hombre con la mujer, ambos consideran la reunión de los hombres en sociedad como propia de la naturaleza del ser humano, a diferencia de Hobbes que plantea la existencia de un estado de naturaleza del hombre, donde reina el estado de guerra de todos contra todos, que es previo a la organización social y política, a la cual se llega por medio de un contrato. De

⁵¹ *Muq., I, 1, p.153*

aquí, viene la similitud de Ibn Jaldún con Hobbes, si bien el primero, no se refiere explícitamente a la idea de un contrato, ambos conciben a la autoridad política como un ente creado por causa de las condiciones de discordia y violencia entre los hombres, siendo el fin de esta autoridad, la mantención del orden y la preservación de la especie humana. Mientras que para Aristóteles, el surgimiento del espacio político (la ciudad), es producto de una evolución natural de muchos tipos de asociación, vale decir; la asociación del amo con el esclavo, del hombre con la mujer, la familia, la reunión de un conjunto de familias en pueblos, y la asociación de varios pueblos en una ciudad; para Ibn Jaldún y Hobbes, el gobierno surge de la necesidad de imponer el orden entre los hombres y procurar su seguridad contrariando sus impulsos animales hacia la violencia de unos contra otros. Por último, es necesario tener en cuenta que, a pesar de la similitud que puedan tener Ibn Jaldún y Hobbes en cuanto a la concepción del surgimiento del gobierno, mientras el primero plantea la existencia de un estado de sociabilidad y cooperación previo al surgimiento de la autoridad real, Hobbes plantea un estado de guerra de todos contra todos, el cual es presocial y prepolítico.

1.2. Estados sociales

Ibn Jaldún denomina a la reunión de los hombres en sociedad, con el término *'umr ā n*, que podría ser traducido como forma de vida. También ha sido traducido como civilización o sociedad. Distingue dos formas de *'umr ā n*, el *'umr ā n b ā dawi* y el *'umr ā n h ā dari*, ambas “son estados igualmente conformes a la naturaleza”⁵². Estos dos estados sociales, han sido traducidos al español como sociedad nómada y sedentaria, y también como vida rural y urbana respectivamente. El profesor Muhsin Mahdi ha interpretado el significado de *'umr ā n b ā dawi* y *'umr ā n h ā dari* como cultura primitiva y cultura civilizada⁵³. En el presente trabajo adherimos a dicha interpretación porque la consideramos bastante más exacta que nómada y sedentario o rural y urbano.

Es necesario, dejar claro que, *'umr ā n b ā dawi* y *'umr ā n h ā dari*, no son dos estados sociales antagónicos, sino dos formas de vida producto de una evolución, de las cuales una precede a la otra. “La vida rural es igualmente anterior a la vida citadina y se origina de ella; en efecto, el hombre piensa primero en lo necesario; y sólo después de asegurárselo aspira al bienestar y al lujo. La rudeza del campo es, por ende, anterior al refinamiento de la ciudad; por ello vemos que la civilización nace en el campo, y concluye en la fundación de una ciudad, meta a la cual tiende forzosamente”⁵⁴.

La forma de vida de la cultura primitiva, Ibn Jaldún la caracteriza de la siguiente manera: “Unos se dedican a la agricultura; plantan y siembran; otros se ocupan en la cría de ciertos animales, tales como ovejas, bovinos, cabras, abejas, gusano de seda, etc., a efecto de multiplicarlos y sacarles provecho. Las gentes de estas dos clases están

⁵² Muq., II, 1, .p.263

⁵³ Mahdi, Op.cit.p.171

⁵⁴ Muq., II, 3, p.267

obligadas a habitar el campo; porque las ciudades no pueden ofrecerles las tierras necesarias para la siembra, ni las campiñas para el cultivo, ni pasturajes para sus ganados. Compelidos por la necesidad de las cosas a habitar el campo, reúnen allí en sociedades a fin de ayudarse mutuamente a la consecución de los medios de vivir y demás cosas necesarias, que su grado de civilización hace indispensables: Alimentos, abrigo, medios de obtener calor: he allí o que les precisa, mas apenas lo mínimo para sustentar su existencia; ya que por lo pronto son ineptos para conseguir mayores ventajas. Más tarde, al encontrarse en circunstancias mejores y que su riqueza sobrepasa a todos sus menesteres, comienzan a disfrutar de la tranquilidad y molicie. Combinan todavía sus esfuerzos, trabajan para lograr más que lo simplemente necesario; se les ve acumular los víveres, lucir numerosa y bella vestimenta, edificar amplias residencias, fundar ciudades y villas para ponerse al abrigo de tentativas hostiles, llevando por meta la vida urbana y la civilización”⁵⁵. Habiendo definido la forma de vida de la cultura primitiva y caracterizado también, cómo sucede el paso de ésta a la cultura civilizada, nuestro autor se refiere a esta última en los siguientes términos: “He ahí a esos hombres convertidos ya en ciudadanos (*h ā dar*). La palabra *h ā dar* significa (*h ā dir ū n*), esto es, siempre presentes, que habitan las ciudades (*ha ū ad ī r*) y los poblados. Entre ellos, unos ejercen los oficios para ganar la vida; otros se dedican al comercio y, por los grandes provechos que obtienen, sobrepasan con mucho en riqueza y bienestar a las gentes del campo. Liberados de la pobreza y superando lo necesario, viven de acuerdo con sus posibilidades”⁵⁶.

Las dos formas de vida antes citadas, no son uniformes, y entre ellas, hay matices. Por ejemplo, dentro de la cultura primitiva, Ibn Jaldún distingue entre agricultores, que son quienes plantan y siembran, y nómades, que se dedican a la cría de ciertos animales, considerando superior el estado de los agricultores que el de los nómades.

La distinción entre dos formas de vida, que son en definitiva, dos formas de organización humana, es importante para comprender cómo Ibn Jaldún ve la formación del Estado. Nuestro autor plantea que, las condiciones de rudeza y precariedad que viven los pueblos primitivos, son las que impulsan a los pueblos a formar Estados, al contrario de quienes habitan las ciudades, que viven en la comodidad y la abundancia. Las condiciones de los pueblos de cultura primitiva, los hacen más fuertes que los ciudadanos, y por lo tanto, más aptos para alcanzar el poder. Una vez alcanzado el poder y establecidos en ciudades, se acostumbran a la abundancia y al lujo, lo que da paso al comienzo de la fase de decadencia del imperio, el cual luego se arruina y es conquistado por otro pueblo que se encuentra entonces en la etapa de la cultura primitiva, y por tanto, es más fuerte y más apto para alcanzar el poder.

Comprenderemos mejor la propuesta de Ibn Jaldún, si conectamos la idea de los estados sociales, con los grados de intensidad de la facultad del pensamiento que nos plantea el mismo autor. La “inteligencia discerniente”, que Ibn Jaldún planteaba como el primer grado de esta facultad, y que es la que impulsa a los hombres a reunirse en

⁵⁵ Muq., II, 1, p.263.

⁵⁶ Muq., II, 1, p.264

sociedad, corresponde al *'umr ā n b ā dawī*, esto es, a la forma de vida primitiva, en la cual la reunión se produce por la subsistencia. El segundo grado de la reflexión, la "inteligencia experimental", que corresponde al discernimiento moral, corresponde ya a los pueblos civilizados, aquellos que han fundado una ciudad, y aprenden a vivir juntos a través de la práctica de las normas de convivencia. Luego, la "inteligencia especulativa" de la cual surge la razón filosófica y las ciencias, corresponde al estado más avanzado del *'umr ā n h ā dari*, la vida citadina, o bien civilizada como ha interpretado Mahdi. Pues, las ciencias, las artes y la filosofía, surgirían según Ibn Jaldún, en la fase más avanzada de un Estado ya formado, donde las necesidades vitales han sido resueltas por completo, y ha habido una prosperidad económica tal, que permite a los hombres preocuparse de la búsqueda de un conocimiento exacto de las cosas exteriores, que corresponde a la inteligencia especulativa⁵⁷.

1.3. Factores de cohesión social

Igualmente importantes que la distinción entre distintas formas de vida, para la concepción de la formación del Estado de Ibn Jaldún, son los factores de cohesión social que el autor considera, estos son: la *'asabiyya*, la religión y los lazos de parentesco.

La *'asabiyya* puede ser entendida como un espíritu de fidelidad hacia el propio grupo y de apoyo a un líder, que sería el jefe del grupo. Ahora, no todos los grupos tienen este sentimiento, pues según el autor, los pueblos que rápidamente se someten a la dominación de un determinado imperio y pagan tributos sin resistencia alguna, no lo poseen, y por ende, son incapaces de formar un imperio. Por el contrario, los pueblos guerreros, que son altamente resistentes a la dominación extranjera y al pago de tributos, gozan de este espíritu de *'asabiyya*, que constituye una fuerza política importante para la formación de imperios. Pues, desde el punto de vista de Ibn Jaldún, para fundar imperios es indispensable la lucha armada, y para sostener esta lucha, es indispensable la *'asabiyya*⁵⁸.

La *'asabiyya* es la fuerza rectora de la acción política y el motor de la formación del Estado, requiere de la acción dirigente de un líder, y opera principalmente bajo vínculos familiares, o de otro tipo, como relaciones de cliente con el jefe, o bien compartir una misma mentalidad o una misma causa⁵⁹. (Sobre este concepto profundizaremos en el capítulo que sigue).

Los lazos de parentesco como factor de cohesión, no se pueden separar del espíritu de *'asabiyya*, puesto que una tribu que prescinde de este sentimiento, es incapaz de alcanzar el poder. Si bien, para el autor, el primer factor de cohesión que reúne a los hombres en sociedad, es el de la afinidad con los parientes, para que una dinastía logre

⁵⁷ Ver Mahdi, Op.cit.pp. 221-222

⁵⁸ Muq., II, 7, pp.275-276

⁵⁹ Ver Lacoste, Yves. *El nacimiento del tercer mundo: Ibn Jaldún*. Ediciones Península, Barcelona, 1971 (Segunda Edición, 1985). Pp. 146-160; y Rosenthal, Erwin. *El pensamiento político en el Islam medieval*, Op.cit.p.120

formar un Estado, es necesario que sus miembros, tengan una fuerte convicción frente a la causa llevada por su líder, y además un fuerte espíritu guerrero, ya que la *'asabiyya*, demuestra su mayor grado de solidaridad y fidelidad durante las guerras, lo que deja claro, el importante componente militar de este concepto.

La fuerza, constituye un elemento importante para que los lazos de parentesco y la *'asabiyya*, se concreten en la formación de un imperio. En un pueblo, compuesto de varias tribus, es una (la más fuerte) la que debe ejercer la dominación. Dentro de esta tribu, la familia más fuerte y la que supere a las demás en su *'asabiyya*, es la que ostenta el derecho de mando, y dentro de la familia, es un caudillo (el más fuerte y que cuente con más apoyo de los miembros de la tribu y de su familia), el que toma la acción dirigente y que luego se erigirá en soberano, “tal acontece por efecto natural – como se ha indicado – de la supremacía”⁶⁰. “De hecho, la reunión de los hombres en sociedad y la *'asabiyya* pueden ser considerados como los elementos que componen el temperamento del cuerpo político. En todo ente, el temperamento sería precario si los elementos de que se integra son equilibrados; se precisa, pues, que uno de dichos elementos predomine, a fin de que la constitución del ente sea cabal. He aquí el secreto de condicionar el predominio de la agnación o *'asabiyya*, que determina – como hemos enunciado – la permanencia del mando en la familia destinada por el propio fenómeno”⁶¹. “Para llegar al mando, se precisa la supremacía; para alcanzar la supremacía, es indispensable el apoyo de un fuerte y bien unido partido: esto es la *'asabiyya*, un cuerpo compacto y fervoroso, mediante el cual vencer sucesivamente a las demás que intenten resistir. Cuando éstas advierten la superioridad de aquella, inmediatamente presentan su sumisión, apresurándose a obedecer al caudillo máximo”⁶².

La religión, también considerada por Ibn Jaldún como un importante factor de cohesión para formar un Estado, tampoco es separable de la *'asabiyya*, puesto que según señala el autor, antes de las revelaciones proféticas existieron imperios, muchos de los cuales habían sido formados gracias a un espíritu de *'asabiyya*. Lo que sí deja claro, es que la religión fortalece la *'asabiyya*, puesto que la religión unifica los corazones de los hombres de una manera mucho más incondicional que cualquier otro tipo de vínculo, incluso que el vínculo familiar. “Los imperios se logran por la conquista; para efectuar la conquista, se precisa apoyarse en un partido animado por un mismo espíritu de *'asabiyya* y encauzado a un único objetivo. Ahora bien, la unificación de los corazones y las voluntades no puede operarse sino por el poder divino y para el mantenimiento de la religión”⁶³. Esto lo ilustra Ibn Jaldún en un capítulo titulado: “Una dinastía que inicia su carrera apoyándose en la religión duplica la fuerza de la *'asabiyya* que coopera a su institución”⁶⁴.

En síntesis, de los tres factores de cohesión social que impulsan la creación de

⁶⁰ Muq., II, 11, p.282

⁶¹ Ibidem.

⁶² Muq., II, 12, p.283

⁶³ Muq., III, 4, p.327

Estados/imperios, podemos decir lo siguiente. En primer lugar, la *'asabiyya* es el factor más determinante e imprescindible para la formación de un Estado, ya que una tribu sin *'asabiyya*, no posee la fuerza necesaria para la conquista, y la religión por sí sola, no constituye una fuerza política capaz de impulsar a los creyentes hacia la lucha por su causa. Ambos, religión y tribu, necesitan del espíritu de *'asabiyya* para realizar conquistas. Pues como ha afirmado Ibn Jaldún, siendo la reunión de los hombres en sociedad y la *'asabiyya* los dos elementos que componen el temperamento del cuerpo político, habría que condicionar el primero a la predominancia del segundo, puesto que es éste el que da origen a la soberanía. Por último, si bien la religión por sí sola no se constituye en fuerza política, y el factor político de impulso a la conquista más importante es la *'asabiyya*, ésta se ve fortalecida por la religión, ya que una *'asabiyya* que se basa en otro tipo de vínculo que no sea divino, su fuerza es menor, y su espíritu de coligación, más débil.

2. Tipos de gobierno

Ibn Jaldún distingue tres clases de gobierno, las cuales se determinan bajo el criterio de quién gobierna y de qué ley rige, éstos son: *siy ā sa d ī n ī yya*⁶⁵, gobierno religioso, regido por la ley revelada proféticamente, encabezada por un legislador profético o por un líder religioso (*califa*); *siy ā sa 'aql ī yya*⁶⁶, gobierno regido por una ley emanada de la razón humana, y dirigido por un caudillo que se ha erigido en monarca absoluto; y *siy ā sa m ā d ā n ī yya*⁶⁷, que corresponde al gobierno del ciudad modelo o virtuosa de los filósofos, como *Al M ā d ī na al f ā d ī la* (La Ciudad Ideal) de Al Farabi, o *La República* de Platón⁶⁸. Este último, según el autor, no encuentra existencia en la realidad, pues “según los mismos filósofos, la ciudad perfecta no ha de existir sino muy raramente o difícil del todo, y si la toman por tema de sus discusiones, es únicamente como una hipótesis y una simple suposición”⁶⁹. El sistema de gobierno correspondiente a la ciudad ideal, no existió jamás en la historia, pues según Ibn Jaldún, éste requería una total armonía entre los

⁶⁴ Muq, III, 5, p. 328.

⁶⁵ *Siyasa*, en el idioma árabe actual significa política, y para gobierno se utiliza la palabra *hukuma*. Pero en el tiempo de Ibn Jaldún no existía la palabra *hukuma*, la cual fue introducida en el lenguaje político islámico a partir del período Otomano, por este motivo nuestro autor utiliza la palabra *siyasa* para designar gobierno o política indistintamente. *Din* significa religión, y *diniyya* religioso/a, por lo que *siyasa diniyya* significa gobierno religioso.

⁶⁶ *Aql* significa cerebro y también se utiliza en el sentido de razón, *aqliyya* podría interpretarse como racional.

⁶⁷ *Madina* significa ciudad, *siyasa madaniya*, gobierno cívico o ciudadano.

⁶⁸ Ronsenthal, Erwin. *El Pensamiento político en el Islam medieval*. Op.cit. p. 114

⁶⁹ Muq., III, 51, p.543

hombres de manera que no necesitaran de un magistrado que procure el mantenimiento del orden, hecho que es completamente irreconciliable con la naturaleza animal de la especie humana. Un segundo motivo por el cual nuestro autor exime este tipo de gobierno de la realidad, lo describe en un capítulo que titula: “De todos los hombres, los sabios son los que menos entienden de la administración política y sus procedimientos”⁷⁰. Esto, porque los sabios acostumbran a especular y pensar en ideas abstractas, producto de sus reflexiones, las cuales tienen pretensiones generales y universales. En consecuencia, al aplicar sus reflexiones a los asuntos del Estado, tienden a compararlas con ejemplos análogos en otros tiempos y otros lugares, lo que no les permite considerar las particularidades de la realidad política de cada imperio. Pues según Ibn Jaldún, a pesar de que pueda existir alguna semejanza entre distintas situaciones históricas, siempre habrá diferencias, que por lo general, serán más que las semejanzas. Este es un aspecto decisivo de lo que para Arendt es la relación conflictiva entre política y filosofía. Mientras la filosofía busca verdades fundamentales, la política es el reino de la opinión, porque lo político es contingente, en consecuencia, en política no hay verdad. Y como advirtió Ibn Jaldún, la búsqueda de la verdad en política, trae consecuencias gravosas.

Habiendo descartado de la realidad el sistema de gobierno de los sabios, entremos en el análisis de los dos tipos de gobierno que Ibn Jaldún considera que tienen una existencia concreta, éstos son: *siy ā sa d ī n ī yya* y *siy ā sa ‘aql ī yya*, gobierno religioso y gobierno racional.

“Los hombres, al adoptar la vida social, se precisan de un moderador o magistrado a quien han de tener recurso (en sus impugnaciones). En ciertas sociedades, la autoridad del magistrado se apoya en una ley que Dios ha hecho descender del cielo y a la cual se someten, en la creencia de que serán recompensados o castigados (según su conducta) para con ella, creencia introducida por quien ha hecho conocer esa ley. En otras sociedades, el magistrado procede de acuerdo con un sistema administrativo (siy # sa⁷¹) basado en la razón, y al cual se someten con la esperanza de obtener una recompensa de ese magistrado, cuando conocerá su buena conducta. El primer sistema es benéfico a los hombres en este mundo y en el otro, porque el legislador sabía de antemano lo que podía haber (para ellos) de resultados favorables en esta vida, y quería asegurarles su salvación en la vida futura. El segundo sistema sólo les proporciona ventajas en este mundo”⁷².

Presentada la distinción de los sistemas de gobierno del autor, deducimos que el principal factor de diferenciación entre ambas clases de gobierno es la fuente de la ley que rige, divina o racional (política), y de acuerdo a la ley, se determina quién gobierna. En este sentido, Ibn Jaldún otorga una gran importancia política a la ley. Esto porque, en estricto rigor, ambas formas de gobierno, son monarquías, si es que tomamos el criterio del

⁷⁰ Muq., VI, 34, p.1006-1007

⁷¹ El traductor al español ha utilizado “sistema administrativo” para traducir la palabra “siyasa” que significa “política”. En consecuencia la cita debe entenderse como si dijera: “En otras sociedades, el magistrado procede de acuerdo a una política basada en la razón...”.

⁷² Muq., III, 51, p.542

número de gobernantes como operación de distinción. Pues en el gobierno religioso, será **un** califa el que gobierne, y en el gobierno racional o político **un caudillo**, pero en ambas, el gobernante detenta la autoridad absoluta. Ibn Jaldún considera como natural la tendencia hacia la monarquía en el Capítulo X del Libro tercero de la *Muqaddimah*, el cual se titula: “En un imperio, el soberano es naturalmente llevado a reservarse toda la autoridad”⁷³ en el que señala: “Como la soberbia y el orgullo son de la naturaleza animal que persiste en la especie humana, dicho jefe, como tal, jamás consentiría en compartir su poder con los demás, ni permitirles la participación en el mando o en la administración. De esa suerte se desarrolla el amor propio hasta la autoidentificación, carácter propio de la naturaleza humana; así se establecen los principios que la necesidad de gobernar hace indispensables”⁷⁴. Sin embargo, además de considerar la monarquía como un efecto natural de la naturaleza animal de los hombres y de la reunión de éstos en sociedad, manifiesta una clara preferencia por el gobierno monárquico, el cual considera positivo para el mantenimiento del orden, y que argumenta con la existencia del monoteísmo y con el efecto natural de la supremacía, es decir, un pueblo domina sobre otros pueblos, una tribu manda sobre las demás del pueblo, una familia sobre la demás de la tribu, y un caudillo sobre el resto de la familia dominante. “El jefe, v. gr., debe ser único; porque con varios sobrevendrían conflictos muy nocivos para la comunidad. ‘Si hubiera en el universo otras deidades, además de Dios, ya se habría desorbitado’ (Corán, sura XXI, vers.22)”⁷⁵.

La ley, es el principal factor político que determina el tipo de gobierno existente en un Estado, pues como ya dijimos, es lo que determina quién gobierna en cada Estado dependiendo de la ley que rija, y también, es un elemento determinante del fin de cada gobierno. Más aún, podríamos decir que Ibn Jaldún nos presenta una distinción entre medios y fines del gobierno, donde la ley es el medio, y dependiendo de su fuente, se determina el fin, la salvación en el caso del gobierno divino, el orden en el caso del gobierno racional. Pues, como vimos anteriormente, cuando Ibn Jaldún distingue entre el gobierno religioso y el gobierno político, dice que el primero es benéfico a los hombres en este mundo y en el otro, mientras que el segundo les es benéfico sólo en este mundo, es decir que, el gobierno religioso tiene un fin terrenal y trascendental, mientras que el gobierno racional tiene un fin solamente terrenal, lo que está determinado por el carácter y finalidad de la ley. “Las leyes de origen humano (*ahk ā m –al– siy ā sa*, leyes políticas) sólo tienen en vista el bienestar de los hombres en este mundo: ‘conocen lo aparente de la vida mundanal’. (Corán, sura XXX, vers. 7); empero las leyes de procedencia divina tienen por finalidad asegurarles la dicha en la otra. Las leyes emanadas del Creador imponen (al soberano) la obligación de inducir a los hombres a observar lo que ellas prescriben relativamente a sus intereses en este mundo y en el otro. Para hacer ejecutar esas prescripciones, se precisa un profeta, o un hombre que ocupa el puesto de tal; tales son los califas”⁷⁶.

⁷³ Muq., III, 10, p.341

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Ibidem.

En cuanto a la forma de gobierno racional o política, Ibn Jaldún distingue su ejercicio en dos maneras, con arreglo al criterio de *en interés de quién se gobierna*. “El sistema de gobierno «*siy ā sa*» fundado en la razón se aplica de dos maneras. En la primera, se tiene desde luego en consideración los intereses del público, luego los del soberano cuyo dominio se precisa sostener. Este sistema filosófico fue el de los persas; el califato no tuvo necesidad de seguirlo, Dios nos había eximido de emplearlo dándonos la ley musulmana. En efecto, las máximas de esta ley bastaron para el mantenimiento del bien público y privado y para la corrección de las costumbres; en ella se encuentran todos los principios que observan la administración de un reino temporal. En la segunda manera, se vela en primer lugar por los intereses del soberano, y se procura consolidar su autoridad otorgándole la fuerza de predominar sobre todos; el bien público sólo tiene allí un interés secundario. Tal es el sistema seguido por todos los soberanos del mundo, tanto musulmanes como otros; los primeros ciertamente lo aplican observando los preceptos de la ley divina conforme a su esfuerzo de elaboración personal (de bases escriturarias) en el texto del Islam o de bases espirituales, pues entre los musulmanes, es una colección de reglamentos fundados en la ley de Dios, de ordenanzas de normas morales, de leyes determinadas por la naturaleza misma de la sociedad humana, y de prescripciones concernientes al poderío y al espíritu de solidaridad, factores indispensables”⁷⁷.

El párrafo anterior, nos muestra la visión realista que tiene nuestro autor acerca de los sistemas políticos que le fueron contemporáneos. Pues afirma categóricamente que la segunda forma de ejercicio del gobierno político, esta es, en interés del soberano (y los intereses del pueblo en un lugar secundario), es la practicada por todos los soberanos del mundo, musulmanes o no musulmanes, realidad que no evalúa éticamente y de la que sólo exime al sistema que tuvieron los antiguos persas, y por supuesto, el califato. Hay que tener especial cuidado, cuando se refiere a que tal sistema es practicado por musulmanes y no musulmanes, pues un gobierno cuyo soberano es musulmán, no significa que éste sea un califato, pues el califa es necesariamente un lugarteniente del profeta, y bajo su gobierno, se aplica la ley divina.

¿Por qué Ibn Jaldún descartó de la realidad el sistema de gobierno de los sabios, siendo que de los demás tipos que identifica, sólo uno (el racional al servicio del soberano) existe y se practica en su tiempo?

El sistema de gobierno correspondiente a la ciudad ideal, no existió jamás en la historia, pues según Ibn Jaldún, éste requería una total armonía entre los hombres de manera que no necesitaran de un magistrado que procure el mantenimiento del orden, hecho que es completamente inconciliable con la naturaleza animal de la especie humana.

A diferencia del sistema anterior, el califato y el gobierno político al servicio del público, son, en primer lugar, compatibles con la naturaleza humana descrita por Ibn Jaldún, pues ambos disponen de la existencia de un único soberano que guíe el

⁷⁶ Muq., III, 25, p. 379

⁷⁷ Muq., III, 51, p.543

comportamiento de los hombres, pero con la diferencia que el primero los encauza hacia la salvación en la vida futura, y el segundo, sólo los lleva a disfrutar de los bienes mundanos. En segundo lugar, ambos sistemas son regidos por leyes existentes, tanto la religiosa como la racional, por lo que sí pueden ser sistemas aplicables a la realidad. De hecho, Ibn Jaldún da ejemplos históricos que prueban la existencia de ambos sistemas, y es por ello, que no los descarta de la realidad, como sí lo hace con el gobierno de los sabios.

3. Formas de legitimación de la autoridad

Ibn Jaldún, no utiliza, precisamente, el término legitimidad, sino dominación y obediencia. En este trabajo, entenderemos por formas de legitimación de la autoridad, los elementos que nuestro autor considera que son los que inducen a los hombres a la obediencia con respecto a una determinada dominación.

3.1. 'Asabiyya

Cuando tratamos el tema de la formación del Estado, catalogamos la *'asabiyya* como la fuerza rectora de la acción política y como el motor de la formación del Estado, y llegamos a concluir que es el principal de los factores de cohesión social, que inciden en la capacidad de una tribu o un pueblo, para formar imperios. Sin embargo, la importancia de la *'asabiyya*, es tal sólo en la fase de conquista, ya que una vez formado el imperio, "el soberano es naturalmente llevado a reservarse toda la autoridad"⁷⁸, con lo que destruye ese espíritu de coligación propio de la *'asabiyya* que la llevó al poder. "El monarca absoluto sólo puede mantener independiente su gobierno debilitando esa *'asabiyya*, con ayuda de la cual llegó al poder. Como ha de valerse del ejército para conservar el orden interior del Estado y protegerlo contra los ataques exteriores, al debilitarse sus partidarios, animados originariamente por una fuerte *'asabiyya*, se ve forzado a sustituirlos por gentes mercenarias"⁷⁹. En consecuencia, la *'asabiyya* es sólo un elemento de obediencia de los miembros del grupo al líder que conduce su causa, pero una vez establecido el Estado, no constituye un factor de obediencia de los súbditos hacia el monarca, en primer lugar, porque ésta es un espíritu de coligación agnaticia que liga solamente a los miembros del séquito, y en segundo lugar, porque es destruida una vez que se logra la conquista y se establece una dominación. Esto según Ibn Jaldún, sucede por efecto natural de la supremacía, el amor propio, y en efecto, la tendencia natural hacia la autocracia que permanece en la especie humana.

3.2. Fuerza

⁷⁸ Muq., III, 10, p.341

⁷⁹ Rosenthal, *op.cit.*, p.105

La fuerza es un elemento determinante de la legitimación de la autoridad, y un factor imprescindible para inducir a la obediencia a los súbditos de un imperio en fase de iniciación. A este respecto, afirma Ibn Jaldún: “Todo gran imperio recién inaugurado encuentra ante sí una tarea bien ardua: inducir a los hombres a la obediencia. Para conseguir ese objeto, debe proceder con gran energía a efecto de vencer la resistencia de pueblos extranjeros, pues sin la aplicación de la fuerza, no podría reducir a la sumisión a gentes totalmente extrañas al nuevo régimen y sus costumbres”⁸⁰. Esto es, un imperio en fase de iniciación sólo se apoya en la fuerza militar, la cual induce a la obediencia por medio de la represión de los súbditos, hasta aplastar toda resistencia.

Ibn Jaldún, describe cómo, luego de instalarse una dominación por la fuerza y legitimarse por este medio, con el pasar del tiempo ocurre un proceso de tradicionalización de la autoridad, donde los súbditos comienzan a obedecer, ya no sólo por represión y obligación, sino que la obediencia hacia la familia real, que ya ha gobernado por generaciones, se transforma en costumbre y penetra en las conciencias como un artículo de fe, habiendo pasado al olvido de los súbditos la represión inicial. En palabras de Ibn Jaldún: “Más tarde, ya afirmada la autoridad del imperio, y que el mando supremo ha quedado, como una herencia, en la misma familia, durante varias generaciones y numerosas sucesiones, los súbditos ya no recuerdan de aquella iniciación. Habitados a ver la misma familia ejercer toda la autoridad, concluyen por creer, como un artículo de fe, el deber de obedecerla siempre y combatir por ella con tanto ardor como para defender las creencias religiosas. A partir de entonces, el soberano ya no ha menester de una fuerte parcialidad para sostenerle; es más, la sumisión a su potestad ha devenido cual un deber impuesto por el Altísimo y del cual nadie piensa apartarse ni saber de otro alguno. En seguida aprovecha la primera ocasión para hacer añadir a los dogmas de la fe la obligación de reconocer al soberano la cualidad de jefe espiritual y temporal. A partir de ese momento, la autoridad del príncipe y del imperio se apoyará en los numerosos libertos y los clientes de la familia reinante, en las gentes que han nacido bajo la protección de la casa real y a la sombra de su potencia, o bien en los bandos ajenos incorporados a su égida”⁸¹.

A pesar de aceptar la legitimación por la fuerza como válida, Ibn Jaldún pone un límite de tiempo e intensidad a este modo de legitimación, es decir, que una fuerte represión debe aplicarse sólo en el inicio para consolidar la dominación, y además, nunca puede ser de gran intensidad, puesto que una represión tal, causa una pérdida de legitimidad, en el sentido que los súbditos se ven agobiados y pierden su identificación con el imperio. Así, dejan de trabajar y emigran en busca de mejores oportunidades, lo que causa el estancamiento del imperio, y consecuentemente su ruina, por eso Ibn Jaldún ha sostenido que: “La injusticia en el gobierno ocasiona la ruina de la civilización”⁸².

3.3 Religión

⁸⁰ Muq., III, 2, p.322

⁸¹ Ibidem.

En relación a este factor, distinguiremos dos dimensiones como elemento de legitimidad, una, se trata del fundamento de la institución de la autoridad (como fenómeno conforme a la naturaleza humana), y la otra, de la religión como medio de inducir a la obediencia.

En cuanto a la primera dimensión, Ibn Jaldún dice lo siguiente: “Por lo demás, el mando y la autoridad suprema han sido instituidos para la protección de los hombres, para representar en la Tierra la autoridad de Dios, y ejecutar sus mandatos. (...) Las decisiones que implican el mal provienen de la ignorancia y del dominio, que procura siempre contrariar la potencia y los designios de la Providencia.(...) Quien posee una *‘asabiyya* bastante fuerte, para asegurarse la potencia, y que se ha acreditado por las virtudes requeridas en los individuos que han de gobernar a los demás, según las leyes de Dios, esa es la persona digna de representar la Providencia en la Tierra y vigilar por la dicha de los mortales”⁸³.

Del texto de Ibn Jaldún, podemos desprender tres cosas de importancia respecto de la primera dimensión. En primer lugar, corresponde a una visión teológica del derecho de mando y la facultad de gobernar, y a un fundamento divino de la institución de la autoridad. Plantea una esencia racional del hombre, la cual lo inclina mayoritariamente hacia el bien, esencia que incluye dentro de sus bellas cualidades, la facultad de gobernar y administrar, de donde se deduce un nexo íntimo entre el bien y el derecho de mandar. Por otro lado, propone aquí un fundamento divino de la autoridad, pues ésta sería instituida en la Tierra para la protección de los hombres y representar la autoridad de Dios. Sin embargo, debemos hacer una aproximación cuidadosa a esta idea, puesto que, como hemos visto, para Ibn Jaldún ha habido autoridad entre los hombres antes de la revelación de las profecías, lo que ha llevado a algunos a destacar el aspecto profano de la teoría política de Ibn Jaldún. En segundo lugar, nuestro autor, establece una distinción entre lo que es autoridad y lo que es dominio. Pues, la autoridad, es conforme a las bellas cualidades del hombre en tanto racional, y a la ley divina, y en consecuencia, encauza a los hombres hacia el bien, y es digna de representar a la Providencia en la Tierra. Mientras que el dominio, corresponde a la ignorancia, produce decisiones que implican el mal para los hombres, y su objetivo es siempre, según Ibn Jaldún, contrariar los designios de Dios. En tercer lugar, es importante el nexo que el autor establece entre la *‘asabiyya*, la autoridad y la religión, lo que dice relación con el fundamento divino de la autoridad, y con quién es digno de ejercerla. Vimos anteriormente, que la autoridad ha sido instituida para representar a la Providencia en la Tierra, en este sentido, dice Ibn Jaldún que, quien posea una *‘asabiyya* lo suficientemente fuerte y gobierne a los demás según la ley profética, es la persona digna de ejercer la autoridad. Quizá a partir de aquí, se pueda comprender mejor el fundamento teológico de la autoridad, puesto que al relacionarlo con la *‘asabiyya*, lo que está en juego son las cualidades del príncipe, quien además de ser fuerte para combatir, debe proceder conforme a ciertos principios de

⁸² Ibn Jaldun. *Muqaddimat Ibn Jaldun* (En árabe), Op.cit.p. 320; y Ibn Khaldun. *The Muqaddimah* (En inglés), Op.cit. Para citar este capítulo se han utilizado las ediciones en árabe y en inglés porque la traducción al español se ha considerado demasiado imprecisa. Este mismo capítulo en la traducción al español se titula: “Un gobierno opresivo ocasiona la ruina del progreso público”, en circunstancias que el autor no utiliza en ninguna parte la palabra progreso, sino civilización.

⁸³ Muq., II, 20, p.302

justicia, los cuales le dan la dignidad del ejercicio a su soberanía, y aquellos principios estarían cabalmente prescritos en la ley divina (sobre este tema profundizamos en el capítulo que sigue).

La segunda dimensión que distinguimos respecto a la religión como factor de legitimidad, es el papel que juega en inducir a los pueblos a la obediencia. Cuando estudiamos los tipos de gobierno que distingue Ibn Jaldún, encontramos el gobierno religioso, y el gobierno racional o político, siendo, el primero benéfico para los hombres, en este mundo y en el otro, mientras que el segundo lo es sólo en este mundo. En consecuencia, en el tipo de gobierno político, los súbditos obedecen en función de intereses materiales, es decir, para que el sultán⁸⁴ observe su buena conducta, con la expectativa de recibir algún beneficio de parte de él. Mientras que en el tipo de gobierno religioso, la obediencia de parte de los súbditos, tiene por objetivo su propia salvación (interés trascendental) , pues, se muestra una buena conducta ante el califa en tanto lugarteniente del profeta, con la expectativa de ser recompensados o castigados en el mundo no terrenal.

Desde el punto de vista de Ibn Jaldún, la obediencia que se genera en el gobierno religioso, es mucho más arraigada y potente que la del gobierno racional, puesto que la obediencia a uno u otro gobierno racional, puede cambiar según los beneficios ofrecidos, mientras que la obediencia en el gobierno religioso se entrafía en los corazones, habiendo sido introducida por un profeta o predicador de la verdad, por lo que, cuando se obedece por artículo de fe, bajo la creencia que se está en la posesión de la verdad, no hay beneficio material que supere en potencia a dicha autoridad y obediencia. “Si aceptan las creencias religiosas que un profeta o santo les enseñara, el poder que debe mantenerlos en el buen sendero se encontraría entonces dentro de sus propios corazones, su carácter altivo y suspicaz experimenta una decisiva templanza, dejándose ya guiar fácilmente a la concordia y a la obediencia”⁸⁵ .

Ibn Jaldún, sostiene que por lo general los vastos imperios, para efectuar sus conquistas, requieren que el objetivo que inspire su espíritu de *‘asabiyya*, sea religioso y no de otra índole, puesto que sólo la religión puede generar un espíritu de cuerpo tan potente, que sea prácticamente imposible de doblegar. Nuestro autor lo expone en el capítulo IV del Libro tercero de la *Muqaddimah*: “Los imperios se logran por la conquista; para efectuar la conquista, se precisa apoyarse en un partido animado por un mismo espíritu de *‘asabiyya* y encauzado a un único objetivo. Ahora bien, la unificación de los corazones y las voluntades no puede operarse sino por el poder divino y para el mantenimiento de la religión”⁸⁶ . A este respecto, Ibn Jaldún pone como ejemplo, las vastas conquistas que alcanzaron los árabes durante la expansión del Islam, muchas veces venciendo a pueblos cuyas poblaciones y tropas eran más numerosas y poderosas, sin embargo, los árabes, con el objetivo del mantenimiento y expansión de su

⁸⁴ En árabe *sulta* significa autoridad, *sultán* es quien detenta la autoridad.

⁸⁵ Muq., II, 27, p.314

⁸⁶ Muq., III, 4, p327

religión, no pudieron ser doblegados, y además, lograron rápidamente la obediencia de los pueblos conquistados, por medio de la enseñanza del Islam.

3.4 Linaje de la dinastía reinante

En un capítulo titulado “Los miembros de una familia real consiguen a veces fundar un reino sin haber tenido el apoyo de su propio partido”⁸⁷, Ibn Jaldún, expone el importante papel que juega el linaje de una dinastía a la hora de suscitar obediencia, aún, sin el apoyo de la *‘asabiyya* de su propia tribu. Esto, porque hay familias que pueden generar unidad y cohesión en torno a sus miembros, de parte de otros pueblos, sólo por características propias de la familia. “Ello puede suceder si el partido que había sostenido a la familia reinante haya alcanzado prevalecer sobre numerosos pueblos. En las provincias situadas en los confines del imperio, los jefes a quienes dicha familia confiara el mando conservan siempre para ella un profundo sentir de reconocimiento y obediencia”⁸⁸. En el caso de los reinos musulmanes, esto se da con los miembros de *Quraish*⁸⁹, la cual mantuvo el poder (aunque al final ya fue simbólico), durante todo el período del imperio árabe musulmán. “Al escribir acerca de las cualidades que ha de tener el califa, insiste (Ibn Jaldún), en su descendencia Quraishí, por razón de su prepotente *‘asabiyya*, con ayuda de la cual pueden garantizar y mantener el apoyo de la comunidad musulmana”⁹⁰. Nuestro autor da los ejemplos de distintas dinastías provenientes de la tribu *Quraish*, que se pelearon permanentemente el poder político de los dominios musulmanes, como los descendientes de Muauiya (los omeyas), quienes detentaron la autoridad de la comunidad musulmana en el período inmediatamente posterior al califato ortodoxo, y que luego de ser derrotados por los abbasíes, descendientes de Hashim (tío del profeta), fundaron el califato en España. Luego los fatimíes, también descendientes de Hashim, levantaron reinos en el norte de África, con el apoyo de los pueblos bereberes, y de a poco, fueron avanzando hacia el oriente derrotando las posesiones de los abbasíes (cuya capital estaba establecida en Bagdad). Así, estas dinastías, lograban establecer reinos y conseguir la obediencia de numerosos pueblos, sólo por su descendencia proveniente de la misma tribu de Muhammad, a raíz de la cual la obediencia a ellas, aparecía como un artículo de fe. Es por este mismo motivo que, cuando los pueblos turcomanos en el oriente musulmán, y los bereberes en el occidente, querían tomar el poder, la hacían por medio del ejército y los cargos ministeriales y gobernaciones, mientras conservaban como símbolo de autoridad legítima, a un califa quraishí, ya sea abbasí en el oriente, o fatimí en el occidente, “en efecto, la soberanía permaneció en la línea hashemita hasta la ruina total del imperio árabe”⁹¹. Al respecto, dice Ibn Jaldún: “Se consagran a la causa de su protegido, debido

⁸⁷ Muq., III, 3, p..325

⁸⁸ Ibidem

⁸⁹ La tribu del profeta Muhammad

⁹⁰ Rosentlal. *Op.cit.*, p.116

además al prestigio del mando que le rodea, así como a los suyos, y porque conceptúan como un artículo de fe el deber de obedecerles plenamente. Si procuraran compartir de su autoridad o ejercerla a exclusión de él, malograrían la causa que pretendían defender”⁹². De hecho, hasta el día de hoy, permanecen reinos árabes gobernados por estas dinastías, el Reino Hashemita de Jordania, y el Reino de Marruecos, donde el rey es un alauita fatimí, también descendiente de la línea hashemita. Esto último, demuestra que este factor de legitimidad que describió Ibn Jaldún en el siglo XIV, sigue vigente en algunos países de la comunidad musulmana, puesto que su autoridad constituye un importante símbolo religioso.

3.5 Relación Gobernante / Gobernados

Nuestro autor pone énfasis en que el cuidado de esta relación es de gran interés para el gobernante. Lo medular de ésta, es que se constituye de dos elementos, posesión y protección, es decir, el gobernante posee a los súbditos, pero la protección de ellos es su razón principal. “Lo que realmente interesa en él son sus relaciones con sus súbditos. En efecto, el vocablo sultán es un término que implica una cierta conexión, es decir, una relación que existe entre dos correlativos. El sultán es, en realidad, el poseedor que guía a los súbditos, que rige su destino y se encarga de todo lo que les concierne. Así pues, el sultán es aquel que posee súbditos, y los súbditos son aquellos que tienen un sultán. La calidad que le es propia, en tanto que se relaciona con ellos, es la de amo o poseedor, y significa que él es su señor”. (...) “Dentro de las virtudes del buen señorío se incluye la liberalidad del soberano con su pueblo y el celo por su protección. La protección a los súbditos es la razón de ser de la soberanía. La liberalidad es una manifestación de la bondad, un aspecto de la diligencia que el sultán muestra por asegurarles los medios de vivir; y eso es un principio fundamental para ganar su afecto”⁹³. En consecuencia, la relación de poder político tiene un carácter dual, pero a diferencia de la concepción clásica representada en Aristóteles del poder político, como una relación ente iguales, en Ibn Jaldún ésta es presentada como una relación de señorío.

En las páginas que siguen, se analizará la visión de Ibn Jaldún respecto a tres aspectos que se consideran importantes en cuanto a la relación entre gobernante y gobernados, éstos son: condición del súbdito, el mantenimiento de una economía sana y el derecho a rebelión.

3.5.1) Condición del súbdito: En el segundo apartado de este capítulo, vimos que al hablar del gobierno religioso encabezado por un legislador profético o un lugarteniente suyo, Ibn Jaldún afirmaba que éste sabe mejor que todos lo que es mejor para cada uno, tanto en los asuntos terrenales como trascendentales, puesto que es dependiendo de su comportamiento en la Tierra, el cómo serán recibidos después de la muerte; en efecto, el

⁹¹ Muq., III, 3, p.326

⁹² Muq., III, 3, p.325

⁹³ Muq., III, 24, p.376

legislador profético guía el comportamiento de los hombres en la Tierra, para que en la vida posterior sean recompensados con la salvación. Esta concepción, se opone al planteamiento fundamental de la ética aristotélica, que promueve una vida basada en el entendimiento autónomo, oposición que se debe al carácter islámico del pensamiento de nuestro autor en este aspecto. Tal como ha sostenido Leo Strauss en referencia a Occidente, que éste en lugar de ser una articulación entre filosofía griega y tradición bíblica es más bien una tensión entre ambas tradiciones, puesto que difieren es su planteamiento moral central ⁹⁴, en el pensamiento islámico sucede lo mismo, y no es por casualidad, sino porque la filosofía islámica es tributaria de las mismas tradiciones que la occidental, o bien, se constituye a partir de la misma tensión entre filosofía griega y tradición profética.

En efecto, lo que Ibn Jaldún nos plantea es una concepción teológica del súbdito, pero que en relación a la misma religión, tiene una doble dimensión, por un lado, el legislador profético sabe mejor que el hombre lo que es mejor para él, y por otro, existe una visión del hombre como dueño de sí mismo, por un poder que Dios le ha delegado, poder al que no puede renunciar, pues de otro modo, perdería su condición más esencial de hombre, en el sentido que incluso llega a dejar de procurarse la subsistencia. “El hombre es amo y señor de su persona congénitamente, gracias al poder que Dios le ha delegado; si se priva de su autoridad y se le compele a desviarse de su elevado destino de señorío, se abandona de tal modo a la apatía y la pereza, que ni siquiera procura ya los medios de satisfacer el hambre y la sed” ⁹⁵. Ahora, la visión del hombre como dueño de sí mismo, no es incompatible con el argumento que el legislador profético sabe mejor que él qué es lo que le conviene, puesto que el hombre es dueño de sí mismo por un poder delegado por Dios, pero a la vez, el legislador profético es a quien Dios le ha revelado la verdad y la ley, y como consecuencia de ello, sabe mejor que el hombre cuál debe ser su comportamiento.

En un sentido más político y social que teológico, la concepción del súbdito en Ibn Jaldún resalta con bastante más énfasis su dimensión grupal, ya sea a nivel de pueblo, tribu o familia, y en este sentido, la sumisión es menor, puesto que aquí, más que un súbdito, es un miembro del grupo que lleva a cabo la lucha por una causa. Los Estados se forman por intereses de tribus, familias o causas religiosas, y estas agrupaciones están dadas para el hombre desde el momento de su nacimiento (a excepción de la religión que es una revelación que no llega a todos los pueblos). En consecuencia para Ibn Jaldún, la acción política no parte desde intereses individuales que llegan a grupales por concordancia entre los intereses de varios individuos, sino que parte de intereses grupales establecidos por lazos de agnación, clientela o religión. A este respecto, cobra sentido la interpretación de Al-Azmeh en cuanto al concepto de Estado de Ibn Jaldún como unidad histórica más que como una institución perdurable. Al Azmeh, se basa en una interpretación del significado original de la palabra *dawla*, con la que Ibn Jaldún se refiere al Estado. *Dawla* significa originalmente *dinastía*, significado a partir del cual Al

⁹⁴ Strauss, Leo. *Progreso o retorno*. (Traducción de Francisco de la Torre . Introducción de Josep María Esquirol). Paidós, Barcelona, 2004. p.176

⁹⁵ Muq., II, 24, p.309

Azmeh concluye que cuando Ibn Jaldún habla de *dawla*, no se está refiriendo a una institución que perdura, y que durante su historia la conducen distintos grupos, sino a un grupo que detenta el poder de una ciudad o un reino que ha fundado, y que pasa por distintas fases, y cuando se arruina la dinastía, consecuentemente se arruina el Reino⁹⁶. En este sentido, la historia para Ibn Jaldún, es la historia del Estado, pero no de la institución, sino la historia de los grupos políticos que emprenden las acciones de conquista y fundación, que por ley de la misma historia, llegan a la ruina. Así, se entiende la dimensión grupal de la concepción del sujeto en cuanto miembro de un *dawla*.

3.5.2) *Economía*: Para Erwin Rosenthal, “Ibn Jaldún es el primer pensador medieval que ha visto la importancia de la economía para la política, y para la totalidad de la vida de cualquier sociedad organizada en un Estado”⁹⁷. Esto se debe, a la importancia que nuestro autor le da a la economía en la relación entre gobernante y gobernados, para la mantención del orden político y la estabilidad del Estado.

Ibn Jaldún, centra su análisis económico político en las consecuencias que trae en el progreso o decadencia del Estado, una mayor o menor intervención del gobernante en la economía, ya sea en forma de impuestos, o intervención directa del gobernante en la economía, participando de las actividades comerciales.

“En un reino recién fundado los impuestos suelen ser reducidos pero rinden mucho; más, cuando propende hacia su fin, se multiplican esos impuestos con poco rendimiento. He aquí la razón: si los componentes del reino proceden conforme a la reglas de la religión, se ajustan a las imposiciones autorizadas por la ley divina, es decir, el diezmo de caridad, el impuesto territorial (*jaradj*) y la capitación (pagada por los judíos y los cristianos)”⁹⁸. Todos estos impuestos, son de bajo monto, sin embargo, durante la fase inicial del reino, rinden bastante. Esto sucede porque, en aquella fase, todavía permanecen las costumbres beduinas de la dinastía que formó el Estado, como la sencillez, la modestia, la justicia, y el esfuerzo, por tanto no requieren de grandes recursos para mantener su corte. Sin embargo, a medida que pasa el tiempo, se suceden varias generaciones de la dinastía y se acostumbran a la vida civilizada, comienza la tendencia al lujo, lo que requiere un mayor financiamiento para los gobernantes. Además, como una vez asentada la autoridad del soberano, éste tendió a eliminar la *‘asabiyya*, y reemplazó a quienes lo apoyaron en la conquista, por mercenarios, también incrementa los gastos para la defensa de su autoridad. Esto, trae como consecuencia, un aumento creciente en los impuestos, e incluso la creación de nuevos impuestos. Así, además de incrementar el monto de los impuestos existentes originalmente, crea nuevas imposiciones sobre las transacciones comerciales. Este creciente aumento de las cargas impositivas por parte del Estado, llega al punto que los comerciantes y agricultores, comienzan a percibir cada vez menores utilidades, al punto que dejan de lado la actividad, puesto que no les alcanza siquiera para vivir, y como no perciben utilidades,

⁹⁶ Al Azmeh, Aziz. *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*. CEU Press, 2004. pp.25-28

⁹⁷ Rosenthal, *Op.cit.*, p. 105

⁹⁸ Muq., III, 38, p.504

desaparece su incentivo por el trabajo, lo que disminuye las rentas del Estado, y consecuentemente, lo conduce hacia ruina.

Un fenómeno similar, ocurre cuando el soberano interviene directamente en las actividades comerciales y se convierte en un comerciante o agricultor más. Como el gobernante observa que, las ganancias obtenidas del comercio, son en proporción al capital invertido, emplea grandes capitales en sus empresas comerciales, lo que provoca que ningún comerciante o agricultor, pueda ya, ser su competidor, pues ninguno, tiene la capacidad de invertir tal cantidad, más que el mismo soberano. Esto, también genera el cese de la actividad, por parte de la mayoría de los comerciantes, lo que igualmente lleva al Estado hacia su ruina. Si bien, el soberano percibe grandes ganancias de sus empresas comerciales, éstas no son comparables a las rentas que obtenía el Estado en forma de impuestos cuando reinaba la liberalidad en las actividades económicas, y los súbditos gozaban de incentivos para trabajar. “Al comprender el lector lo que acabamos de exponer reconocerá que el medio más eficaz para la prosperidad de un país estriba en aminorar en cuanto posible las cargas que el Estado impone a los laborantes; de esta suerte se entregarían con ánimo y gusto al trabajo, confiados en recoger la utilidad correspondiente”⁹⁹. Por su concepción de lo nocivo que es para el progreso público la intervención del Estado en la economía, podríamos decir que Ibn Jaldún es el primer liberal económicamente hablando.

Por último, queda en evidencia, por lo perjudicial que resulta para los súbditos la intervención del Estado en la economía, la importancia de la mantención de una economía sana para una buena relación entre gobernante y gobernados. Una economía sana sería, desde el punto de vista de Ibn Jaldún, una en la cual se mantengan sólo los impuestos autorizados por la ley divina, y donde la corte no se abandone hacia el lujo, para que no necesite de grandes recursos para su mantención, y donde los súbditos perciban utilidades considerables de su trabajo para que laboren con un incentivo tal, que no cesen en su actividad, y no dejen de pagar los impuestos, los cuales deberán rendirle suficientemente al soberano, para que no agobie a los súbditos con más cargas impositivas, que finalmente lleven al Estado a su ruina. A esto se refiere Ibn Jaldún con liberalidad hacia los súbditos, que como vimos al principio de esta sección, la considera como un principio fundamental para ganar su afecto.

3.5.3) Derecho a rebelión: Ibn Jaldún, no consagra ninguna sección dedicada especialmente a este derecho, sin embargo, sí reconoce la posibilidad para los súbditos de rebelarse ante un gobierno abusivo e injusto. Al reconocimiento de esta posibilidad, también le otorga un carácter de deber religioso, el cual se apoya en el siguiente dicho del profeta Muhammad: “El que de vosotros nota un abuso, que le haga desaparecer con su propia mano; si no lo puede con la mano, que emplee la palabra, y, si la palabra tampoco dé resultado, que apele a su corazón”¹⁰⁰. Sin embargo, no es cualquier persona la que puede emprender una rebelión contra la injusticia, sino sólo alguien que cuente con el apoyo de una poderosa *‘asabiyya*, de no ser así, cualquier intento de

⁹⁹ Muq., III, 38, p.505

¹⁰⁰ Muq., III, 6, p.331

rebelión sucumbirá en el mismo intento. “La potencia de los reyes y los imperios no podría ser conmovida más que a base de resueltas e intensas reclamaciones, sostenida por una poderosa ‘*asabiyya* de tribus y familias”¹⁰¹.

4. Teoría de los ciclos

4.1. Ciclo Imperial

Todos los Estados, pasan, dice Ibn Jaldún, por cinco fases. La primera, es la fase de conquista, donde una tribu con miras a cumplir su objetivo, lucha por conquistar un reino, venciendo a toda resistencia, y destituye del poder a la antigua dinastía. En esta fase, la tribu conserva las costumbres beduinas y el soberano comparte el poder con quienes forman parte de su ‘*asabiyya*. En la segunda fase, el gobernante, tiende a destruir la ‘*asabiyya* que lo llevó al poder y a reservar para sí, toda la autoridad. Para lograr esto, el soberano debe frenar todas las ambiciones de poder de sus parientes, lo que supone una tarea más difícil que la de sus antepasados, quienes debieron luchar sólo contra pueblos extraños. En la tercera fase, el soberano, puede ya comenzar a gozar de los frutos de su poder, el cual se ha convertido en absoluto. Sus mayores preocupaciones, pasan a ser la acumulación de riquezas y la vanagloria (renombre), para lo que “consagra sus esfuerzos a la recaudación de los impuestos, al control de los ingresos y egresos”¹⁰². Para mantener una buena defensa de su imperio, paga regularmente sueldos equitativos a sus tropas, lo que le permite transmitir hacia las demás naciones, una imagen poderosa. “La cuarta fase es una etapa de conformidad y concordia, el soberano se muestra satisfecho del esplendor fincado por sus predecesores; vive en paz con sus pares, reyes rivales en potencia; imita escrupulosamente la conducta de sus antecesores, y, bien persuadido de la habilidad que habían desplegado en laborar la grandeza de la nación, piensa que sería adverso si se aparta de su buen ejemplo”¹⁰³. “La quinta fase, trae consigo el carácter del despilfarro y la dilapidación”¹⁰⁴. El soberano se entrega a las pasiones y los placeres, de manera que derrocha todo lo conseguido por sus antepasados en sus fiestas y placeres, incluso derrocha los recursos que antes eran destinados a los sueldos de las tropas, lo que mina su ánimo. “Durante este período, el imperio cae en decadencia y resiente las acometidas de un mal crónico que debe arrebatarlo y que no admite remedio alguno”¹⁰⁵.

¹⁰¹ Ibidem

¹⁰² Muq., III, 17, p.p. 356-357

¹⁰³ Muq., III, 17, p.357

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ Ibidem.

Es entonces cuando, el Imperio es derrotado y conquistado por otro en formación, que conserva una fuerte *'asabiyya*.

4.2. Ciclo dinástico

“La duración de un imperio no pasa ordinariamente de tres generaciones”¹⁰⁶, a las cuales Ibn Jaldún les otorga un período aproximado de ciento veinte años en total, sin embargo, el término de la dinastía puede llegar más pronto o más tarde.

En la primera generación, la dinastía conserva las costumbres beduinas, la sencillez, la bravura, el vivir salvaje, la sobriedad, y lo principal, que es lo que mantiene en vigor el espíritu de *'asabiyya*, la compartición de la autoridad. Con el establecimiento del imperio, y la consecuente comodidad que ello supone, las costumbres de la cultura primitiva, son sustituidas por las de la cultura civilizada. Así, las precariedades se reemplazan por el bienestar y la abundancia, y la compartición de la autoridad por la autocracia, lo que quebranta el espíritu de *'asabiyya*. A pesar de esto, esta generación conserva cierta cuota de las costumbres de su generación precedente. “La tercera generación olvida totalmente la vida del desierto y las costumbres agresivas del beduinismo; desconoce la dulzura del esplendor y la solidaridad de la *'asabiyya*”¹⁰⁷. Habitados, por un lado, a la abundancia y la comodidad, y por otro, al sometimiento, los hombres de esta generación desconocen la lucha armada, son incapaces de defender al imperio si es que es atacado, por lo que se convierten en una carga para el Estado, motivo por el cual el soberano debe recurrir a clientes y mercenarios, pertenecientes a pueblos extranjeros, entonces comienza la decadencia, camino inevitable hacia la ruina. “En la cuarta generación, el lustre del que la nación estaba rodeada desaparece completamente, tal como hemos indicado”¹⁰⁸. De manera que en esta etapa, una nueva dinastía que, animada por una fuerte *'asabiyya*, y en consecuencia, tiene los medios para su defensa propia, derrota a la dinastía en el poder y funda un nuevo orden.

4.3. Ciclo del poder

De la distinción entre cultura primitiva y civilizada, y las ideas de Ibn Jaldún acerca del gobierno religioso (esto es, el califato), se podría plantear un cierto ciclo de distintas formas de poder, que según Ibn Jaldún seguirían los grupos humanos: poder natural, poder racional y poder religioso. La primera se refiere a que, en un principio el poder, es un hecho natural, consecuencia del instinto animal del hombre y necesario para la supervivencia de la especie. Esta forma de poder, la más primaria, la encontramos en las organizaciones humanas más primitivas, que no alcanzan a ser una comunidad política, y el ejemplo más palpable, es el caudillaje político en una tribu. La segunda forma de

¹⁰⁶ Muq., III, 14, p.348

¹⁰⁷ Muq., III, 14, p.349

¹⁰⁸ Ibidem.

poder, se ve nacer cuando se funda un imperio, se edifican ciudades, se pasa a la cultura civilizada, y se instituye un poder racional, basado en una ley emanada de la razón del hombre. La tercera forma toma lugar, cuando un pueblo recibe una revelación, el poder toma una forma divina, y se basa en una ley revelada proféticamente, con lo que la autoridad obtiene una legitimación perfecta, porque es obedecida como un artículo de fe, el cual se basa en un objetivo cuyas miras trascienden la vida en la Tierra ¹⁰⁹. A esta última forma de poder, no llegarían todos los pueblos, sino sólo los que han recibido una revelación. El movimiento se plantea como ciclo, puesto que no por recibir una revelación y llegar a la organización de un gobierno religioso un pueblo acaba su dinamismo histórico político. Pues, con el tiempo, el poder religioso, tiende a tomar las características del gobierno temporal, y en consecuencia, como todo imperio, sigue el ciclo hacia la decadencia, hasta llegar a la ruina y ser conquistado por otro poder. Tal proceso, es descrito extensamente por Ibn Jaldún en el capítulo que trata “De la transformación del califato en monarquía” ¹¹⁰.

¹⁰⁹ Véase: Gabrielli, Francesco. *Il concetto Della 'asabiyyah nel pensiero storico di Ibn Haldun*. Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino, Volume Sessantacinquesimo, 1929-1930. p.500

¹¹⁰ Muq., III, 28, pp. 397-405

CAPITULO III: EL CONCEPTO DE 'ASABIYYA

1. ¿Qué es la 'asabiyya?

La 'asabiyya es un término que surge en la sociedad árabe preislámica y que denota la solidaridad tribal, de hecho su acepción original es 'asabiyya al q ā bal ī yya, siendo qābīla tribu y qābalīyya tribal. En la *Enciclopedia del Islam* se dice que originalmente significa espíritu de consanguinidad (y específicamente paterna) ¹¹¹. Este término aparece condenado en un dicho del profeta Muhammad por ir en contra del espíritu del Islam, pues lo que debía prevalecer eran los vínculos religiosos, y no familiares o tribales ¹¹². En su estudio sobre el nacionalismo árabe, Carmen Ruiz-Bravo se refiere a la 'asabiyya como un factor desintegrante de la sociedad, propio del contexto preislámico. Dice: "Me refiero a la 'asabiyya, que podríamos traducir, sin reflejar su verdadero contenido, como solidaridad. Es ésta una fidelidad tribal, propia de una sociedad polinuclear de tipo igualitario y democrático" ¹¹³. Son de vital importancia para nuestro

¹¹¹ Gabrielli, Francesco. 'Asabiyya. En *The Encyclopedia of Islam*. Brill, Leiden, 1999.

¹¹² Ibidem.

propósito los dos aspectos que Ruiz-Bravo aporta en este pasaje. Primero, la salvedad que hace al traducir *'asabiyya* por solidaridad agregando “sin reflejar su verdadero contenido”, lo que tiene especial relación con las dificultades de traducción e interpretación que presenta el concepto en cuestión (objeto central de esta primera sección). Segundo, la referencia a la “*asabiyya* como un sentimiento propio de una sociedad polinuclear de tipo igualitario y democrático, en circunstancias que se da en una época en que las únicas unidades políticas consolidadas son los Imperios, hecho que nos muestra el carácter, más bien, *constituyente* que constituido de la *'asabiyya* (tema al que nos referiremos en las secciones 2 y 3 de este capítulo). Prosigue Ruiz-Bravo: “Creo de vital importancia recalcar el carácter ateritorial de la *'asabiyya*. (...). La *'asabiyya* no tiene como característica básica lo regional, ya que se trata de un especial elemento de cohesión, referido a grupos humanos «familiares», o linajes. Este sentimiento, en principio, dificulta la unidad superior, en un obstáculo para el poder único, y apoya sin reservas al individuo del grupo, al mismo tiempo que se le exige una lealtad incondicional”¹¹⁴. Como veremos, si bien, este carácter ateritorial se puede apreciar en el uso que Ibn Jaldún hace del concepto, la idea según la cual este sentimiento dificulta el poder único, en nuestro autor es exactamente al contrario, pues es la *'asabiyya* la que contribuye a *constituir* el poder monárquico, pero a la vez es incompatible con éste, pues como vimos en nuestro segundo capítulo, un reino no se logra jamás sin *'asabiyya*, pero una vez en el poder, el soberano se ve impelido a destruirla porque no está dispuesto a compartir su soberanía. Finalmente agrega Ruiz-Bravo: “tiene un doble sentido, según el contexto en que se emplea: puede tener un sentido negativo, peyorativo, significando entonces *adhesión particularista, tribal*, y puede poseer una acepción más noble, por cuanto que entonces designa *entusiasmo, celo, por una causa nacional*. En ocasiones, como radicalización del primer sentido- que se ve más claramente en la palabra, de la misma raíz, *ta'assub*- puede llegar a significar fanatismo”¹¹⁵. Es en el primer sentido, en que se entiende la *'asabiyya* como factor desintegrante, y es el que tenía en la sociedad preislámica, motivo por el cual fue condenada por Muhammad. Sin embargo, Ibn Jaldún reposiciona el concepto, dándole el segundo sentido, adquiriendo la *'asabiyya* un significado exactamente opuesto al que tenía en la sociedad preislámica (aunque manteniendo los elementos de solidaridad y rudeza), si en ésta era desintegrante, desde Ibn Jaldún, es un factor de cohesión social y *constituyente* de los cuerpos políticos. Esto ha alcanzado tal magnitud, que en el pensamiento islamista contemporáneo se ve, incluso, una valoración de la *'asabiyya* como relaciones comunitarias, a pesar de aparecer condenada en la tradición del profeta. En uno de sus escritos Sayyid Qutb, uno de los más importantes ideólogos de la Hermandad Musulmana en Egipto, afirma: “El colonialismo ha minado los fundamentos de nuestras sociedades, ha acabado con nuestras relaciones de *'asabiyya*”¹¹⁶.

¹¹³ Ruiz-Bravo, Carmen. *La controversia ideológica Nacionalismo Árabe / Nacionalismos Locales*. Instituto Hispano-Árabe de Cultura. Madrid, 1976.p.21

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Ibid.p.548

Ibn Jaldún transformó la 'asabiyya en un concepto analítico con el que se pretende dar cuenta de la fuerza que da origen a las comunidades políticas, apartándolo de cualquier particularismo racial o étnico. A partir de ello, la mayoría de sus intérpretes ha coincidido en que el concepto de 'asabiyya es la base teórica y la idea central en su pensamiento. Sin embargo, el mismo concepto encierra dificultades de traducción e interpretación que han sido, hasta el momento, prácticamente insolubles. En su traducción al francés De Slane tradujo 'asabiyya como "spirit de corps", mientras Frantz Rosenthal lo tradujo al inglés como "group feeling" y Juan Feres al español como "espíritu de coligación"¹¹⁷. En otros estudios sobre el autor, el concepto de 'asabiyya ha sido traducido al alemán por Von Kremer como "Gemeinsinn" (espíritu público) o como "Nationalitaetsidee" (sentimiento nacional); al inglés por Muhsin Mahdi simplemente como "solidaridad", y al francés por Nassif Nassar y Anuar Abdelmalek como "solidaridad socio-agnaticia"¹¹⁸. Ninguna de estas traducciones, a nuestro parecer, refleja el contenido teórico-político del concepto de 'asabiyya tal como Ibn Jaldún lo entiende. Entonces, ¿qué es exactamente la 'asabiyya? Revisemos su significado de raíz, ejercicio que nos ayudará a comprender el contenido multiforme que el concepto adquiere en la teoría política jalduniana.

Toda palabra árabe, proviene de una raíz trilítera, de la cual se deriva un conjunto de palabras que constituyen la familia semántica del vocablo. La raíz de 'asabiyya es بصدء ('sb) de la cual se derivan, entre otras palabras: 'asb o 'isāb que significa "apoderarse de"; 'assab "hacer jefe o cabecilla"; ta'assab "ceñirse, involucrase, ser fanático, mostrar partidismo por"; ṭn'asab e ṭsāūsab "hacerse duro o difícil", la segunda también significa "formar un partido o bandería" e "ir a huelga"; 'usbā /pl. 'usāb "grupo, partida, bando", 'asab /pl. a'sāb "élite"; 'asaba /pl. 'asabāt "partido, facción, grupo, liga, clan, parientes", por ejemplo, 'asaba al umam es la Liga de las Naciones; 'asabī "solidario con los suyos"; 'asabiyya "solidaridad (tribal), parentesco, partidismo, fanatismo", 'asāba /pl. 'asābāt o 'asā'ib "grupo, partida", y 'asābāti al harb es "guerra de guerrillas"; finalmente ta'assub significa "partidismo o fanatismo"¹¹⁹. Vemos que todas las palabras asociadas de raíz al concepto de 'asabiyya tienen un significado relativo a lo político y al poder en distintos sentidos: "apoderarse de" refiere a poder como dominación; "hacer jefe o cabecilla" se podría entender como levantar o dar lugar a un liderazgo, esto es como acción; "élite" tiene un sentido de poder aristocrático; "ceñirse, involucrase, ser fanático, mostrar

¹¹⁶ Qutb, Sayyid. "La nueva yahiliya y el nuevo despertar islámico". Antología de textos por Miguel Peyró. En Roy, Oliver. *Genealogía del Islamismo*. Editorial Bellaterra, Barcelona, 2000.p.109

¹¹⁷ *Les Prologomènes d'Ibn Khaldoun traduits en français et comentés par M. De Slane, Membre de l'Institut.* (1868). Reproduction photomécanique. Preface de Gaston Bouthoul. 3 vols. Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1936; Ibn Khaldun. *The Muqaddimah*, Traducción de Frantz Rosenthal. Op.cit.; Ibn Jaldún. *Introducción a la historia universal. Al Muqaddimah*. Traducción de Juan Feres, Op.cit.

¹¹⁸ Von Kremer, Alfred. *Ibn Chaldun und Seine Kulturgeschichte der Islamischen Reiche*. En *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philhist, Klasse*, Viena, 1879; Nassar, Nassif (1967). *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. Fondo de Cultura Económica, México, 1980; Abdelmalek, Anuar. "Ibn Jaldún, Fundador de la ciencia histórica y de la sociología", En Chatelet, Francois (dir.), *Historia de la filosofía: Ideas y doctrinas*. Espasa Calpe, Madrid, 1976. Cap. VI, pp.344-365.

partidismo por” se entienden como apoyo o compromiso con una causa; “hacerse duro o difícil” e “ir a huelga” implican resistencia, igual que “guerra de guerrillas”; mientras que las acepciones de “partidismo o fanatismo” y “grupo, partido, bando, liga, facción”, nos muestran la política como relación conflictual entre grupos, esto es, como relación de bando.

2. La ‘asabiyya en la Muqaddimah

Un tratamiento específico del concepto de ‘*asabiyya* aparece por primera vez en la *Muqaddimah* en el Capítulo VII del Libro Segundo, el cual se titula: “La aptitud de vivir en el desierto no es dable sino a las tribus animadas por un espíritu de coligación (‘*asabiyya*)”¹²⁰, en el que sostiene: “La convivencia en esos ámbitos requiere inevitablemente los medios de la defensa propia. Al comprender esa situación, nos percatamos de las circunstancias similares concomitantes a los diversos designios de hombres: como la implantación de una profecía, la fundación de un imperio, o la instauración de una secta religiosa. Pues para alcanzar estas metas, se hace ineludible la lucha armada, a efecto de vencer el espíritu de oposición, que forma uno de los caracteres del género humano. Luego, para sostener una lucha armada, se hace indispensable contar con una fuerte coligación ‘*asabiyya*”¹²¹. Lo que Ibn Jaldún nos deja entrever aquí, es un nexo indisoluble entre ‘*asabiyya*-violencia-fundación, o bien, un vínculo originario entre violencia-fundación operado por la ‘*asabiyya*, puesto que toda fundación nace de la lucha armada, y ésta se precisa indispensablemente de una ‘*asabiyya*. Quienes han leído a Ibn Jaldún como sociólogo, han puesto énfasis en la importancia de la distinción entre cultura primitiva y civilizada establecida por nuestro autor, para comprender la realidad de las sociedades norteafricanas del siglo XIV, e incluso lo han entendido como un avance medieval a lo que serían las modernas relaciones campo-ciudad. Esto nos haría entender a la ‘*asabiyya* sólo como la fuerza de la cual se dotan los pueblos primitivos para enfrenar las condiciones de precariedad en las que viven, y en consecuencia se vería reducida a una categoría sociológica que es sólo propiedad de los grupos en tal situación, que es, de hecho, lo que se podría extraer de una primera lectura del título del capítulo citado.

Sin embargo, la interpretación teórico-política nos lleva por otro camino. Tomar en cuenta la distinción entre cultura primitiva y civilizada de Ibn Jaldún, tal como él la entiende, esto es, como dos estados conformes a la naturaleza, y que una precede

¹¹⁹ Corriente Córdoba, Federico. *Diccionario Árabe- Español*. Editorial Herder, Barcelona, 1995.pp. 513-514. De la misma raíz también derivan las palabras nervio, nervioso, nerviosismo, temperamento nervioso, etc. Por tratarse de un trabajo sobre la ‘*asabiyya* como concepto político en la obra de Ibn Jaldún y no de un estudio filológico de la palabra en sí, sólo hemos tomado las palabras que tienen significado político y que están relacionadas de raíz con el término que nos interesa.

¹²⁰ Muq. II, 7, p. 275.

¹²¹ Muq. II, 7, p.276.

necesariamente a la otra, significa comprender que todos los pueblos o grupos de hombres, antes de organizarse políticamente en cualquier forma de Estado, han pasado por una fase más primaria, a partir de la cual han constituido una vitalidad cuya fuerza los ha llevado a levantar el imperio o ciudad en el cual se han civilizado, esta vitalidad es la 'asabiyya. Es por eso que si Ibn Jaldún parte de un referente particular (que por cierto le es más cercano) que es el de los árabes beduinos, luego dice “nos percatamos de las circunstancias similares concomitantes a los diversos designios de hombres”. Esto significa que no habría que entender la 'asabiyya meramente como una propiedad beduina, sino como aquella fuerza que conduce a los pueblos a la fundación de una comunidad política. Menos hay que entender la 'asabiyya – como lo han hecho algunos – como solidaridad familiar, tribal o de clan, esto queda muy claro cuando Ibn Jaldún dice: “el verdadero parentesco consiste en esa unión de los ánimos que hace valer los lazos sanguíneos y que impele a los hombres a la solidaridad; exceptuada esa virtud el parentesco no es más que una cosa prescindible, un valor imaginario, carente de realidad. Para ser útil debe entrelazar los afectos y unir los espíritus. Si esta unión es evidente, estimula a las almas hacia ese lazo de simpatía y afinidad, que le es natural”¹²². Quiere decir que una causa política o religiosa que unifica los ánimos y mentalidades, prevalece por sobre los lazos meramente sanguíneos.

De lo anterior, es de donde Ibn Jaldún va a plantear que la verdadera nobleza de linaje, se encuentra donde hay una fuerte 'asabiyya, puesto que es la fuerza que conduce a un grupo a alcanzar una posición de poder real, digna de consideración: “Allí donde existe una 'asabiyya respetable y temida, constituida por elementos de cepa nítida e inexpugnable, allí se obtiene la posición más ventajosa y definitiva del linaje, cuyo vigoroso fruto es convertido en exitosos resultados”¹²³. Mientras que en las ciudades ya fundadas, donde se ha perdido la 'asabiyya, la nobleza es sólo figurativa: “En los centros urbanos, los habitantes hacen una vida individual, cada quien por su lado, es así que no poseen sino una nobleza figurativa, convencional si se quiere, y, si se imaginan lo contrario, no es más que simple pretensión con visos de oropel”¹²⁴. Con esta idea, lo que hace Ibn Jaldún es refutar la existencia de aristocracias y linajes nobles simplemente por nacimiento, sino que el poder real de una familia o grupo, no se logra sino por el impulso de una fuerte 'asabiyya. Un ejemplo de ello, es la crítica que hace a Averróes a este respecto, que merece ser citada en extenso: “Señalemos aquí un error de Abu-l-Walid Ibn Rushd (Averróes). En el tratado de Retórica, que forma parte de su comentario sobre el Kitāb del Primer Maestro (se refiere al *Organon* de Aristóteles), habla del hasāb (lustre) diciendo que una familia noble es aquella que lleva largo tiempo de estar establecida en una ciudad; mas la realidad que acabamos de exponer se le había escapado. Yo quisiera saber ¿qué ventaja lograría una familia de su larga inveteración en una ciudad, si le falta aquel núcleo fundamental que denominamos 'asabiyya del que dimana el respeto y la obediencia? Según parece, Ibn Rushd hace consistir el hasāb de

¹²² Muq. II, 8, p. 277

¹²³ Muq.,II, 13, p. 286

¹²⁴ Ibidem.

una casa en el simple número de sus progenitores. Añadiremos que el arte oratorio tiene por finalidad primordial persuadir a quien cuya opinión pesa, esto es, las personas que tienen el poder en la mano, en tanto las gentes que carecen de toda autoridad, se tienen sin cuidado; en nadie ejercen influencia; nadie, por lo mismo, trata de ganarlas. Tales son los ciudadanos. Es cierto que Ibn Rushd había pasado su juventud en una ciudad y en medio de una sociedad ya ajena al carácter de la *'asabiyya*; desconocía su índole tanto como sus efectos. Por ello escribía atenido a la opinión común en lo que respecta a la nobleza de las familias y la consideración que les es debida; admite, como regla general, que esas ventajas dependen del número de los ascendientes que componen la genealogía de una casa, omitiendo la verificación de la realidad de la *'asabiyya* y su decisiva influencia en los hombres”¹²⁵. Quienes piensan la política desde lo constituido (esto es, desde la ciudad), que sería el caso de Averróes, y en general de la filosofía política antes de Ibn Jaldún, no logran dar con la influencia decisiva que tiene la *'asabiyya* como lo *constituyente* de lo político. Es decir, mientras lo que le interesa a Averróes es la pregunta por las cualidades de quienes son respetados y obedecidos en las ciudades, la cuestión en Ibn Jaldún es *cómo* han llegado ciertos grupos de personas a ser respetados y obedecidos, en definitiva, la pregunta por qué es lo que da lugar a la soberanía, y esto es la *'asabiyya*.

Como hemos visto en nuestro segundo capítulo, para Ibn Jaldún la reunión de los hombres en sociedad y la *'asabiyya* son los dos elementos que componen el temperamento del cuerpo político, y como para que la constitución de un ente sea cabal es necesario que un elemento predomine sobre otro, en el cuerpo político es la *'asabiyya* el elemento predominante, puesto que es lo que da origen a la soberanía. Lo que significa en consecuencia, que a la relación *violencia-fundación* operada por la *'asabiyya*, se agrega como condición de posibilidad la *soberanía*, pues, a la vez que no hay constitución de soberanía sin *'asabiyya*, tampoco hay *'asabiyya* sin una proyección de soberanía, esto porque: “La soberanía es, pues, la meta concluyente de la *'asabiyya*”¹²⁶. Y así como la *'asabiyya* es aquello que da origen a la soberanía, es también, la base de la gloria: “Hemos mencionado que la gloria y la potencia, para ser reales, deben apoyarse en una base fundamental: la *'asabiyya* y la familia, con las nobles cualidades por complementos, que servirían para verificar su perfectibilidad. Ahora, puesto que la soberanía es la meta de la *'asabiyya*, lo es también de sus complementos. Sin estas cualidades complementarias, la *'asabiyya* sería como un cuerpo mutilado, o una persona que aparece en público completamente desnuda”¹²⁷. En este sentido, la *'asabiyya* sería una especie de voluntad de poder, la cual para ser cabal, no sólo requiere de la fuerza bélica para sostenerse, sino del deseo de gloria y reputación, tanto del jefe como del grupo, lo que agrega una cierta norma ética. Pues, para alcanzar el ejercicio de la soberanía con dignidad, es necesario proceder conforme a ciertos principios de justicia, que por cierto no admiten la crueldad. Este comportamiento ético, es producto, según Ibn

¹²⁵ Muq., II, 13, pp.287-288

¹²⁶ Muq., II, 17, p. 296

¹²⁷ Muq., II, 20, p.302

Jaldún del amor propio: “éste procura crearse una esplendente fama y mostrar cualidades perfectivas con la tendencia íntima a una política universal. El tener miramientos para con los iguales o los rivales en potencia es un principio necesario en la política particular de una tribu hacia sus semejantes. Pero el honrar a extraños o forasteros que se distinguen por sus méritos y sus talentos significa perfección en la política general. Pues a los hombres píos se les honra porque sirven a la religión; los ulemas son aquellos que explican los preceptos de la ley; los negociantes, para estimularlos a propagar entre los pueblos las ventajas que el comercio ofrece; la buena acogida y la protección a los extraños es una simple generosidad; finalmente, el tratar a las gentes según las reglas de cortesía y equidad, es cosa de justicia. Los componentes de una *'asabiyya* que proceden de esta forma, se muestran dignos de ejercer una política extensa, es decir, la autoridad soberana”¹²⁸. De manera que la violencia fundadora que opera necesariamente con la *'asabiyya*, es mediada por el proceder justo que exige la gloria a fin de que la soberanía sea íntegra. Pues la *'asabiyya* es una aparición pública cuya acción consiste en llevar acabo la lucha en busca de la soberanía, y los complementos de los cuales se viste son la gloria y la justicia, sin lo cuales se presenta como vacía.

Hasta el momento, nos hemos dedicado a mostrar la presencia del concepto de *'asabiyya* en el Libro Segundo de la *Muqaddimah*, el cual trata sobre la cultura primitiva. Lo que hemos visto, son fundamentalmente los ámbitos de la *'asabiyya* en tanto fuerza política de los pueblos previa fundación de un Estado. Lo que nos ha mostrado que lo medular de este concepto es una violencia fundadora en vistas de la autoridad soberana, la cual a la vez se presenta como un espacio de aparición pública que requiere de la gloria y la justicia para ser cabal. En lo que sigue, nos enfocaremos al estudio de la presencia del concepto de *'asabiyya* en el Libro Tercero, dedicado a la cultura civilizada, es decir, a los Estados ya fundados, las dinastías y el problema del gobierno, donde el carácter *constituyente* del concepto en cuestión, es aún más acentuado.

En el Capítulo I del mencionado Libro, Ibn Jaldún sostiene: “En el capítulo primero del primer libro de este volumen, hemos asentado por principio que las conquistas de un pueblo así como su propia defensa no podrían efectuarse, a menos que esté fuertemente unido bajo la influencia de una poderosa *'asabiyya*, agnación que entraña el grito de la sangre, el estímulo a la lucha y el sacrificio máximo de cada uno por los suyos. A eso podemos añadir ahora otras consideraciones: la dignidad de la soberanía es igualmente honrosa como atrayente. Engloba en sí todos los bienes mundanos, todo lo que pueda satisfacer los sentidos y encantar el espíritu. De ahí surgen las rivalidades por su posesión, y que quien la ocupa es casi siempre objeto de envidia, y raramente desiste de ella, a menos que se vea obligado por la fuerza. La pugna que tal posición despierta conduce a la lucha que concluye en la guerra, los combates y el predominio sobre otros; mas nada de esto ocurre que por el efecto de una fuerte *'asabiyya*. Decisivo factor que la gran mayoría de la gente (sometida a una autoridad soberana) desconoce; no tiene idea de ello, porque ha olvidado el período preparatorio que precedió a la fundación de su imperio y cuya permanencia en el seno de una civilización urbana ya comprende varias generaciones. Ignoran por tanto lo que Dios ha hecho para elevar la dinastía que les rige; sólo conciben una soberanía ya bien consolidada, una autoridad ya reconocida que

¹²⁸ Muq., II, 20, p.304

impone su obediencia y mantiene el orden dentro del Estado, sin tener la necesidad del apoyo que una *'asabiyya* común podría suministrarle. No saben tampoco cómo ese imperio inició su historia; carecen de toda noción acerca de las dificultades que sus ancestros tuvieron que superar antes de llegar al poder”¹²⁹.

El pasaje citado, nos resulta sumamente revelador. En primer lugar, porque nos muestra el carácter multiforme que el concepto de *'asabiyya* tiene en Ibn Jaldún, pues, abarca prácticamente todas las acepciones de la familia semántica de la palabra, ya sea como solidaridad, como estímulo a la lucha, adhesión a una causa, o relación conflictiva entre grupos. En segundo lugar, porque pone en evidencia la otra cara desde la cual Ibn Jaldún piensa la política, a diferencia de la tradición filosófica que le precede. Esto es, si desde los griegos, la política se pensaba desde una continuidad entre *Pólemos* y *Polis*, en la tradición islámica, la predominancia de la concepción de la ciudad ideal de Alfarabi, había pensado la política únicamente desde la *Polis*, poniendo énfasis en las virtudes que conducen a la felicidad (véase sección 3, cap. 1 de esta tesis)¹³⁰. Mientras que Ibn Jaldún, habiendo descartado de la realidad la idea de la ciudad ideal (véase sección 2, cap 2.), nos muestra que la política se juega en una relación dialéctica circular entre *'asabiyya* y *mulk* (autoridad soberana), donde la pugna por esta última, pone en evidencia la inherente relación conflictiva que entraña toda política, la que en definitiva comienza y concluye en la guerra (véase sección 4, cap. 2), con lo que Ibn Jaldún vuelve a instalar la vieja continuidad entre *Pólemos* y *Polis*, es decir Guerra (*'asabiyya* – fundación) y Ciudad (*mulk* – soberanía). Y, precisamente, a partir de ello es que surge el tercer motivo por el cual el pasaje citado resulta vitalmente importante; porque es donde Ibn Jaldún hace explícito el carácter *constituyente* de la *'asabiyya*, al referirse a este concepto como “el período preparatorio que precede a la fundación de un imperio”. De manera que la definición del concepto de *'asabiyya* a que llega Ibn Jaldún, es más bien nominalista que enfática, es decir, más allá de cualquier definición de contenido que se le haya querido dar, y que evidentemente restringe su carácter elástico y multiforme, la *'asabiyya* no es otra cosa que: “el estado de cosas que tiene lugar durante la etapa preparatoria de una dinastía (léase Estado)”¹³¹, esto es, el poder *constituyente*.

3. Problemas de interpretación

Un importante problema para la interpretación del pensamiento de Ibn Jaldún, es el que surge cuando los estudiosos se encuentran con el concepto de *'asabiyya*. Pues, a pesar

¹²⁹ Muq., III, 1, p.321.

¹³⁰ Cabe destacar también que, los griegos, si bien, pensaban la política desde tal continuidad, la parte conflictiva (*Pólemos*) que daba origen a la política, se consideraba a la vez como fuera de la política, mientras que ésta surgía específicamente en la *Polis*. En este sentido, lo interesante de Ibn Jaldún, es que nos muestra que la fase de conflicto violento, que es la fundacional de la ciudad, también es política.

¹³¹ Muq., III, 2, p.324

que la gran mayoría coincide en que éste constituye la idea central de su teoría, a la vez, muchos se esfuerzan en reafirmar el carácter estrictamente particular –culturalmente hablando- en tanto no se puede entender fuera del contexto de las sociedades que Ibn Jaldún observó empíricamente, esto es, las árabes musulmanas, y específicamente, las del norte de África. A este respecto, se podría decir que existen dos tendencias interpretativas, una que entiende la 'asabiyya como el concepto central a través del cual Ibn Jaldún pudo explicar la historia del Islam, y particularmente, su desarrollo en la región del norte de África, y otra que la entiende como un concepto eminentemente teórico el cual, no necesariamente debe ser circunscrito sólo al contexto de Ibn Jaldún. En el primer grupo podemos ubicar a Muhsin Mahdi, Nassif Nassar e Yves Lacoste; y en el segundo a Erwin Rosenthal, Hellmut Ritter, Aziz Al-Azmeh y Antony Black.

El estudio pionero sobre este concepto, que abre la discusión y en cierta manera, da pie para ambos caminos de interpretación es el de Francesco Gabrielli titulado: *Il concetto della 'asabiyya nel pensiero storico di Ibn Haldun*¹³². Se trata de un estudio acucioso y sistemático del concepto en relación al parentesco y la clientela; la formación, expansión y decadencia del Estado; y a la religión. Para Gabrielli, la 'asabiyya es la piedra angular de la teoría de la historia de Ibn Jaldún, y es ante todo el sentido de coligación y solidaridad recíproca, inspirado en la necesidad del combate por la vida, que apasiona a los miembros de un agregado social en condiciones primitivas¹³³. Teóricamente, según Gabrielli, el concepto de 'asabiyya en Ibn Jaldún es de una complejidad y elasticidad tales, que no permite que se le determine a un grupo singular (sean éstos tribus, familias o pueblos) ni a una estirpe étnicamente definida, lo que en cierta manera, lo puede hacer coincidir con el moderno sentimiento de nacionalidad¹³⁴. Sin embargo, en la práctica, el concepto de 'asabiyya se dota de unas características que resultan exclusivas del contexto de las sociedades árabes y bereberes de religión musulmana de las cuales Ibn Jaldún escribió su historia. Éstas serían, las estructuras tribales y de parentesco (*nāsāb*), las relaciones de clientela (*wāla*), y por último, la relación de la 'asabiyya y la religión (particularmente el Islam), en tanto factor decisivo para la formación del califato¹³⁵.

Resulta sintomático que, tres de los autores que han trabajado a Ibn Jaldún en un intento de posicionarlo como un teórico de la historia, a cuyo pensamiento le es atribuible un carácter general, al referirse al concepto de 'asabiyya, realizan el movimiento inverso. Muhsin Mahdi, en cuya interpretación nos hemos apoyado reiteradamente en esta tesis, asigna a la 'asabiyya el lugar de la causa eficiente de la civilización (en términos de la metafísica aristotélica), sin embargo, en una nota al pie, dice: "It must be noted, however, that this term, which embodies one of the key concepts of Ibn Khaldun's science of culture, is elusive and cannot be defined apart from the context of his discussion, which is for the most part sociological"¹³⁶. Es decir que, para Mahdi, a pesar que Ibn Jaldún es un

¹³² Gabrielli, Francesco, *Il concetto Della 'asabiyyah nel pensiero storico di Ibn Haldun*. Op.cit.

¹³³ Ibid.p.p.474-475

¹³⁴ Ibid.p. 475

¹³⁵ Ibid. p.p. 475, 477, 481, 484, 490 y 497.

filósofo de la historia, heredero de la tradición de Platón, Aristóteles y sus seguidores árabes, uno de sus conceptos medulares, es mayormente sociológico y no tiene, por lo mismo, un carácter filosófico.

En el caso de Nassif Nassar, se presenta un movimiento similar. Pues, a la vez que reconoce cierta vigencia y una aceptación universal al pensamiento de Ibn Jaldún, insiste en clasificarlo como una teoría sociológica de un período bien definido, que sería el Islam Medieval. En esta dirección, reconoce a la *'asabiyya* una importancia incontestable en el pensamiento de nuestro autor, sin embargo, al igual que Mahdi, la circunscribe estrictamente al período estudiado empíricamente por Ibn Jaldún, en lugar de rescatar su riqueza teórica. A este respecto, señala: “Los Estados cuya historia analiza Ibn Jaldún surgieron, casi todos, de la sociedad nómada. Ibn Jaldún creyó generalizable el fenómeno y olvidó investigar el modo de formación de la primera especie de gobierno organizado que haya aparecido en la sociedad primitiva, más o menos sedentaria. Sus análisis se limitan en el conjunto a los ocho ciclos de la historia árabe musulmana, historia colmada de una sucesión casi monótona de dinastías y de imperios fundados a partir de la estepa. Siendo posterior el sistema de la sociedad sedentaria, es natural que tenga el dinamismo del sistema de la sociedad nómada. Por ejemplo, en todo lo que concierne a la extensión del imperio y a su fuerza, es la *'asabiyya* conquistadora (número, caracteres, historia) lo que constituye el factor más importante; porque asegura el triunfo, la conquista, la dominación, y la cohesión. Paralelamente, una región que cuenta con gran número de tribus y clanes será difícil de conquistar y de gobernar. Esto significa que el aspecto de la de la sociedad sedentaria está determinado por la «fuerza originaria» de la solidaridad socio-agnaticia que señale de antemano la edad del Estado fundado”¹³⁷.

Luego, Yves Lacoste, quien ha visto en Ibn Jaldún a un precursor del materialismo histórico, y que considera el concepto de *'asabiyya* como el eje central de las concepciones jaldunianas, sostiene al mismo tiempo que: “La *'asabiyya* es, en efecto, inseparable del fenómeno tribal”¹³⁸. “Para Ibn Jaldún, la *'asabiyya* caracteriza específicamente al África del Norte y explica la persistencia del fenómeno tribal y la inestabilidad política”¹³⁹. “Ibn Jaldún destaca con claridad que no considera a la *'asabiyya* como una noción general, ni como fundamento de todos los gobiernos y todas las sociedades, puesto que observa la ausencia de la *'asabiyya* en la mayor parte del mundo musulmán, y precisamente allí donde se establecieron los Estados relativamente más estables y poderosos. Es necesario, por tanto, rechazar todas las interpretaciones que hacen de la *'asabiyya* una noción sociológica general y permanente”¹⁴⁰. Como se ha visto, Lacoste es tremendamente categórico con respecto a la intrínseca relación entre la

¹³⁶ Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Op.cit.p. 196, nota 1.

¹³⁷ Nassar, Nassif. Op.cit.p.p.197-198

¹³⁸ Lacoste, Yves, Op.cit.p.148

¹³⁹ Ibid.p.152

¹⁴⁰ Ibid.p.153

'*asabiyya* y el fenómeno tribal, y en consecuencia, a su exclusiva circunscripción a las sociedades norteafricanas de la época de Ibn Jaldún. Pareciera ser que Lacoste, no tomó en consideración la afirmación de nuestro autor citada en la sección anterior, según la cual, cuando el parentesco prescinde de la unión de ánimos, se vuelve totalmente irrelevante. O incluso, la aclaración que, desde el primer capítulo del Libro I, hace Ibn Jaldún en cuanto a que la '*asabiyya* ha sido siempre una cosa necesaria en la organización política de la especie humana, en el contexto en que está refiriéndose a la inexactitud del argumento – tanto de filósofos como teólogos musulmanes- según el cual no podría existir autoridad sino en virtud de una ley emanada de Dios: “desde antes de las profecías, la existencia de la especie humana ya se realizaba normalmente. Se mantenía simplemente con la influencia de una autoridad suprema, que, ya atendida a su potencia personal o al apoyo de la coligación que la sostenía (léase '*asabiyya*), disponía de los medios para constreñir a los hombres a su obediencia y a seguir la ruta trazada por ella”¹⁴¹.

Las consideraciones de Mahdi, Nassar y Lacoste, probablemente se deban a que, efectivamente, el número de menciones al concepto de '*asabiyya* en la *Muqaddimah* es muy superior en ejemplos históricos que en definición teórica, y en consecuencia, la interpretación de estos autores no parece injustificada. Sin embargo, a pesar de ser significativamente menores las menciones teóricas (como hemos visto en nuestra sección anterior), también son eminentemente aclaratorias en cuanto al carácter extensivo y general del concepto en Ibn Jaldún. Es más, en Nassar y Lacoste, que desde un principio se plantean hacer una lectura más bien sociológica de nuestro autor, su interpretación de la '*asabiyya* es perfectamente consistente con sus líneas argumentativas. Distinto es el caso de Mahdi, quien se plantea hacer una lectura filosófica, e incluso influenciado por la hermenéutica straussiana, y en consecuencia cabría esperar que no basara su interpretación de la '*asabiyya* según el número de sus menciones, sino todo lo contrario, en las menciones que aparecen como más bien marginales, pero que justamente son las que asientan la definición teórica del concepto.

Muy distinto es el camino que toma Erwin Rosenthal, quien considera que el “postular la '*asabiyya* como primordial fuerza rectora de la acción política”¹⁴², es uno de los más notables aportes de nuestro autor, y que tiene un valor y significado permanentes. Escribe: “Ibn Jaldún roturó campo nuevo, no menos en su visión del funcionamiento de la política de poder, que en su descubrimiento de la importancia del grupo animado por la '*asabiyya*”¹⁴³. Rosenthal compara el lugar de la '*asabiyya* en Ibn Jaldún, con el de la *virtú* en Maquiavelo: “*Asabiyya* es un término acuñado por Ibn Jaldún para expresar la voluntad corporativa de un grupo. Capacita al grupo, y especialmente a su caudillo, para realizar en la acción política su unida voluntad, y específicamente fundar

¹⁴¹ Muq., I, 1,p.154

¹⁴² Rosenthal, Erwin, Op.cit.p.120. Antes del libro que citamos acá, Rosenthal había publicado un estudio monográfico sobre Ibn Jaldún, titulado: *Ibn Khalduns Gedanken über den Staat: ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Staatslehre*. München 1932.

¹⁴³ Ibid.p.121

y mantener el Estado. (...) Originalmente, *virtú* expresa el valor personal, la habilidad y la determinación de un individuo, pero al cabo vino a emplearse para señalar la fuerza inherente a todos los ciudadanos del Estado, especialmente al gobernante, y halla su expresión en la acción decisiva, dentro de la vida política y social. Es el factor determinante de la acción política. Sin embargo, en contraste con el carácter colectivo de la *'asabiyya*, la *virtú* obra como fuerza directriz personal, limitada a su poseedor, y en sus orígenes es más bien una fuerza espiritual. Pero en combinación con la *virtú* de otros, su sede es el Estado, y su influencia efectiva recae en la política, y así desempeña el mismo papel que la *'asabiyya*" ¹⁴⁴ . No obstante que el planteamiento de Rosenthal resulta muy sugerente, es necesario apuntar algunas consideraciones. La *'asabiyya*, a diferencia de la *virtú*, está presente sólo en la fase de conquista del Imperio, ya que luego, con la transición hacia la autocracia ésta tiende a ser destruida. En este sentido, el papel de la *'asabiyya* no es –como dice Rosenthal- fundar y mantener el Estado (como sí de la *virtú*), sino sólo fundar. Y esta diferencia, se debe al carácter colectivo de la *'asabiyya* e individual de la *virtú*, puesto que en último término, el amor propio del jefe tiende a destruir la *'asabiyya*, mientras en el caso de Maquiavelo, ese mismo amor propio es el que, en gran parte, ayuda a mantener la *virtú*. Esto muestra que, mientras la *'asabiyya* tiene un carácter eminentemente *constituyente*, es decir, fundador; la *virtú* es, al mismo tiempo, fundadora y conservadora del orden político. Lo que, en definitiva, nos plantea una importante diferencia entre Ibn Jaldún y Maquiavelo (a pesar de las enormes semejanzas ¹⁴⁵), mientras a éste lo que le interesa es la relación entre soberano-súbdito, al primero le interesa, sobre todo, el cómo surge el soberano. De ahí que, para el Maquiavelo de los *Discursos* sea posible un régimen permanente, mientras que para Ibn Jaldún, cuando comienza la ruina de un Imperio, nadie puede detenerla.

Hellmut Ritter ¹⁴⁶ , quien al igual que Rosenthal, compara el concepto de *'asabiyya* con el de *virtú*, añade un aspecto más a esta comparación, del cual se extraen algunas conclusiones interesantes. Es la idea según la cual, tanto para Ibn Jaldún como para Maquiavelo, el poder es una fuerza puramente natural, la cual crece progresivamente hasta encontrar resistencia ¹⁴⁷ . En este sentido, la lucha por el poder en Ibn Jaldún no se entiende como una oposición entre dos grupos -uno que detenta la soberanía y otro que busca detentarla- sino que es una lucha que adquiere un carácter polivalente, en la que se confrontan varias *'asabiyyas* donde la más fuerte va venciendo la resistencia de las demás y finalmente instaura su soberanía. Entendida así, según Ritter, la relación política planteada por la *'asabiyya* sería muy similar a la distinción amigo-enemigo ¹⁴⁸ , puesto

¹⁴⁴ Ibid, p.p.121-122.

¹⁴⁵ Véase: Laroui, Abdallah. *El islam árabe y sus problemas*. Ediciones Península. Barcelona, 1984. Capítulo III: "Ibn Jaldún y Maquiavelo", pp.111-154. y Freyer Stowasser, Barbara. *Religión and Political Development. Comparative Ideas on Ibn Khaldun and Machiavelli*. Occasional Papers Series, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1983.

¹⁴⁶ Ritter, Hellmut. "Irrational Solidarity Groups. A Socio-Psycological study in Connection with Ibn Khaldun". *Oriens*, Vol. 1 N° 1 (Jun. 1, 1948), pp.1-44.

¹⁴⁷ Ibid.p.40

que es una batalla permanente que se da en un escenario en el que no hay monopolio de la violencia por parte de ningún ente particular. Según Ritter, esta concepción del poder habría visto sus limitaciones desde las teorías constitucionales de los siglos XVIII y XIX, las que además de regular el monopolio de la fuerza por parte del Estado, también trajeron consigo regulaciones internacionales para la guerra entre Estados. El autor escribe este estudio en 1943, lo que lo hace concluir que, en dicho contexto aquellas normas derivadas del constitucionalismo habían volado en pedazos ¹⁴⁹, y en consecuencia, la batalla multiforme por el poder planteada desde el concepto de 'asabiyya de Ibn Jaldún, donde el dinamismo de las fuerzas políticas sigue su curso naturalmente, habrían recobrado una importante vigencia.

Otra interesante interpretación, que enfatiza el aspecto teórico del concepto de 'asabiyya, es la de Aziz Al-Azmeh. Ya nos hemos referido en nuestro capítulo anterior, a su idea del Estado como unidad histórica en Ibn Jaldún, y su consideración de la 'asabiyya se inscribe en el mismo marco de análisis. Escribe: "That the agent that holds power is abstract and in keeping with the exigencies of historical writing (...) can be shown with reference to the concept of 'asabiyya. Conventional wisdom on Ibn Khaldun has it that this notion portrays his sociological thinking par excellence, but it will be shown that Ibn Khaldun was no more a sociologist than Plato a Platonic lover. Much of the confusion has raged around a fundamental misconception: the supposition that 'asabiyya is an invariant *denotatum* which could thus be rendered as 'esprit de corps', as 'group will', or one of the other variants of these renditions. I will now argue that this notion, in the *Muqaddimah* as elsewhere in Ibn Khaldun, is polymorphous, and that all of these forms and locations within which it is embedded are geared towards a conceptual order whose locus is the concept of the state as required by historiography, and that, therefore, it is not 'asabiyya that dictates the form of the state, but that it is the abstract conception of power agent which produces a requirement for the various forms in which 'asabiyya appears in the text of Ibn Khaldun" ¹⁵⁰.

Cabría suponer que cuando Al-Azmeh se refiere a la concepción equivocada de la 'asabiyya en que se basa el estudio convencional de Ibn Jaldún, en tanto que concepto sociológico que se circunscribe invariablemente al contexto al que corresponden los ejemplos de Ibn Jaldún, se refiere probablemente a Mahdi, Nassar y Lacoste, que constituyen tres de los más importantes y famosos estudios sobre nuestro autor. Resulta muy sugerente la idea de Al-Azmeh de plantear –en cuanto a la noción de 'asabiyya- a un Ibn Jaldún platónico, y atribuir al concepto un carácter abstracto. Pues esto significa que la 'asabiyya, es fundamentalmente una idea cuya principal característica es la producción de la soberanía, y que según su contexto reviste distintos caracteres particulares como el de solidaridad tribal, relaciones de clientela, o bien una causa religiosa. Y en este sentido, compartimos esta interpretación, si bien no en su totalidad, pues Al-Azmeh pone demasiado énfasis en la centralidad del Estado en la teoría jalduniana (es decir, del poder

¹⁴⁸ Ibidem.

¹⁴⁹ Ibid.p.41

¹⁵⁰ Al-Azmeh, Op.cit, p.28

constituido), cuando justamente para Ibn Jaldún, el elemento predominante del temperamento del cuerpo político es la *'asabiyya* (o sea, el poder *constituyente*). Sin embargo, tiene el mérito, más que todas las interpretaciones anteriores, de elevar el concepto de *'asabiyya* a una abstracción teórica tal que, a partir de ahí es posible abrir el camino para insertar a Ibn Jaldún en algunas discusiones de la filosofía política contemporánea. Es así como Antony Black, ha podido plantear que el concepto de *'asabiyya* es uno de los más grandes legados de Ibn Jaldún para el estudio de la sociedad, siendo preferible en algunos contextos, a los modernos conceptos de "tribalismo" o "Gemeinschaft", y que podría ser fructíferamente aplicado a fenómenos fuera del contexto de Ibn Jaldún, tales como la mafia o, incluso, los partidos políticos¹⁵¹.

¹⁵¹ Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought*. Routledge, New York, 2001. pp. 181-182

REFLEXIONES FINALES: TEOLOGÍA POLÍTICA, VIOLENCIA Y PODER

1. En nuestro primer capítulo, al examinar la relación de Ibn Jaldún con la jurisprudencia, la teología y la filosofía islámicas, llegamos a sostener que, a pesar que éste manifiesta varias veces en forma explícita sus posiciones por determinadas escuelas (la *malikí* en la jurisprudencia y *ash'arí* en la teología), mientras que condena la filosofía por sus efectos perjudiciales para la religión, es de todos modos un filósofo, y específicamente un filósofo de la política, puesto que el propósito con que a ella se aproxima, es eminentemente filosófico. A esto, hay que agregar lo siguiente. Leo Strauss había dicho sobre los *falāsifa* que algunos de sus oponentes habían juzgado necesario ayudarlos a “ocultar sus enseñanzas, porque temían el perjuicio que su publicación causaría en aquellos de sus correligionarios cuya fe era débil”¹⁵². Sorprendentemente, en Ibn Jaldún encontramos una reflexión similar, justamente en su capítulo sobre la filosofía, en el que escribe: “Por ello recomendamos a quien quiera estudiar estas ciencias mantenerse siempre en guardia contra sus consecuencias nocivas, y no comprometerse en ellas antes de estar bien penetrado de las doctrinas contenidas en la ley divina y al corriente de lo que la exégesis coránica y la jurisprudencia ofrecen de certeza. Nadie debe aplicarse a ese estudio, antes de haberse profundizado en las ciencias religiosas”¹⁵³. A partir de aquí, es

¹⁵² Strauss, Leo. *Persecución...* Op.cit.p.69

¹⁵³ Ibn Jaldún, Op.cit.p.967

importante rescatar un sugerente planteamiento de Muhsin Mahdi respecto a la relación subsidiaria que mantuvieron la filosofía y la teología política en el Islam clásico: “Habiendo privado a la teología de su pretensión de ser el mejor medio para conocer los asuntos teóricos, la filosofía es muy consciente de la función práctica de la teología, que da a casi toda la teología un carácter eminentemente político. Siendo una disciplina práctica, la filosofía política apunta a un fin práctico: preservar el bien alcanzado por la comunidad y mejorarlo enmendarlo para obtener un bien más elevado. Como disciplina independiente, la teología política no cumple esta función de manera adecuada. (...) La filosofía política, por tanto, insiste en la exigencia para la que el filósofo se prepara: cumplir estas dos funciones; es decir, el conocimiento teórico debe estar unido a las virtudes prácticas. Por medio de esta combinación el filósofo será capaz de realizar para su comunidad la tarea necesaria del teólogo político: ayudarla a preservar el bien presente y dirigirla hacia el bien al que aspira, basándose en su conocimiento y prudencia. De esta manera, la filosofía política islámica considera que la teología política es una función subsidiaria de la filosofía política; en tanto que los filósofos se dirigen a sus conciudadanos con el propósito de instruirlos en los asuntos políticos –asuntos en los que tratan de hacerlos creer o hacer-, hablan y escriben invariablemente como teólogos políticos; esto es, defienden ciertas creencias y prácticas y ofrecen argumentos contra otras”¹⁵⁴. Ello nos lleva a sostener que Ibn Jaldún, a la vez que filósofo, es un teólogo político, en el sentido que Mahdi lo entiende. En consecuencia, por ello se explican sus posiciones contradictorias respecto a la filosofía y sus consecuencias, para cuya lectura recurrimos a la hermenéutica straussiana.

2. La formación del Estado en Ibn Jaldún, está estrechamente ligada a la sucesión cíclica de los estados sociales primitivo y civilizado; en tanto que toda civilización parte de la forma de vida primitiva, y se dirige hacia la formación de un Estado, que es donde alcanza la forma de vida civilizada, en la cual el poder natural y colectivo de la fase preparatoria (*‘asabiyya*), se reemplaza por uno racional y autocrático; luego, el Estado entra en decadencia, y una vez arruinado, otro grupo que se encuentra en la forma de vida primitiva, conquista el poder, instala un nuevo imperio y comienza su ciclo. Todo este círculo, es operado por la *‘asabiyya* –el poder *constituyente*, cuya meta es la soberanía (*mulk*)- que es la fuerza vital en la fundación de todo Estado, pero que a la vez, es destruida por el mismo soberano desde la segunda fase de éste, hecho que inevitablemente produce su decadencia y ruina. Quizá pueda parecer extemporáneo, pero no por eso injustificado, establecer una relación entre este círculo jalduniano y la dialéctica circular que Benjamin plantea entre la violencia que funda y la que mantiene el derecho: “La ley de estas oscilaciones (entre la violencia que funda y la que conserva el derecho) se funda en el hecho de que toda violencia conservadora debilita a la larga indirectamente, mediante la represión de las fuerzas hostiles, la violencia creadora que se halla representada en ella. (...) Ello dura hasta el momento en el cual nuevas fuerzas, o aquellas antes oprimidas, predominan sobre la violencia que hasta entonces había fundado el derecho y fundan así un nuevo derecho destinado a una nueva decadencia”¹⁵⁵. Éste es, exactamente el mismo movimiento que recorre la dialéctica entre *‘asabiyya* y *mulk* planteada por Ibn Jaldún: “Todo imperio, (...) es el fruto de la *‘asabiyya*. La

¹⁵⁴ Mahdi, Muhsin. *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*. Op.cit.p.70

‘*asabiyya* se compone de numerosos núcleos, formados de otro tanto de tribus de las cuales una prevalece sobre las demás, dominándolas al punto de reunir las y absorberlas. Es así como se forma la unificación capaz de someter a otros pueblos y alcanzar el imperio. (...) Esta ‘*asabiyya* común (...) no es asequible sino para familias ilustres habituadas al mando o la administración. De esa suerte se desarrolla el amor propio, poder de imponer su voluntad a los demás. Ese individuo ocuparía la jefatura del conjunto de familias y ‘*asabiyyas* coligadas debido a la superioridad de su linaje. Como la soberbia y el orgullo son de la naturaleza animal que persiste en la especie humana, dicho jefe, como tal, jamás consentiría en compartir su poder con los demás, ni permitirles la participación en el mando o en la administración. (...) Un jefe supremo reprime la ambición de las familias o partidos puestos bajo sus órdenes; doblega la audacia desvaneciéndoles toda esperanza de participar en el poder con él. Domeña el anhelo de cuanto núcleo o ‘*asabiyya* que aspiren al mando impidiéndoles por cuanto medio llegar a ello; en cuanto posible, él se reserva toda la autoridad no dejando a nadie la menor porción. (...) Tal acaparamiento es asequible para el fundador de un reino; el sucesor suyo no lo logrará probablemente en sentido cabal, o ese será el tercer soberano de la dinastía. Ello dependerá del espíritu de independencia que anima a sus subordinados y de sus medios de resistencia. Lo que acabamos de indicar debe necesariamente ocurrir en todos los imperios (...)”¹⁵⁶. Luego, ya adoptada la autocracia, por la naturaleza misma del imperio se introduce el lujo, y entonces: “El reino muestra su debilidad; las naciones vecinas, o bien las poblaciones y las tribus sometidas a su autoridad, cobran ánimo al grado de atacarle; finalmente desaparece”¹⁵⁷. Haciendo un doble movimiento de resumir a Ibn Jaldún y al mismo tiempo, parafrasear a Benjamin, podríamos decir: el *mulk* –soberanía que se ha fundado a partir de la ‘*asabiyya*– tiende, también mediante la represión de quienes podrían constituir una amenaza para el soberano, a destruir la fuerza constituyente (la ‘*asabiyya*) que produjo su institución. Lo que dura hasta que nuevos grupos, o aquellos antes marginados del poder, constituyen una nueva ‘*asabiyya*, y fundan un nuevo imperio, destinado necesariamente a la decadencia.

3. Habíamos señalado en nuestro tercer capítulo que, los complementos con los cuales se viste la ‘*asabiyya* para *aparecer* dignamente en público, son la gloria y la justicia. Añadamos ahora que para el mismo Ibn Jaldún, la ‘*asabiyya* depende necesariamente del número: “La ‘*asabiyya* (...) alcanza su cabal desarrollo en las masas numerosas”¹⁵⁸. En este sentido, podríamos establecer un paralelo entre ‘*asabiyya* y poder, tal como lo entiende Hannah Arendt, esto es, como espacio de aparición, y que siempre depende del número. En *La Condición Humana* escribe: “El espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción, y por lo tanto precede a toda formal constitución de la esfera pública y de las varias formas de gobierno, o sea, las varias maneras en las que puede organizarse la esfera pública. Su peculiaridad consiste en que a diferencia de los espacios que son el trabajo de nuestras

¹⁵⁵ Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia*. Editorial Leviatán. Buenos Aires, 1995, p.76

¹⁵⁶ Muq., III, 10, pp.341-342

¹⁵⁷ Muq., III, 13, p.346

manos, nos sobrevive a la actualidad del movimiento que le dio existencia, y desaparece no sólo con la dispersión de los hombres –como en el caso de las grandes catástrofes cuando se destruye el cuerpo político de un pueblo–, sino también con la interrupción o desaparición de sus propias actividades. Siempre que la gente se reúne, se encuentra potencialmente allí, pero sólo potencialmente, no necesariamente ni para siempre. Que las civilizaciones nazcan y declinen, que los poderosos imperios y grandes culturas caigan y pasen sin catástrofes externas –y, con mayor frecuencia, que tales «causas» externas no vayan precedidas por una no menos visible decadencia interna que invita al desastre– se debe a esta peculiaridad de la esfera pública que, puesto que en su esencia reside en la acción y el discurso, nunca pierde por completo su potencial carácter. Lo que primero socava y luego mata a las comunidades políticas es la pérdida de poder y la impotencia final; y el poder no puede almacenarse y mantenerse en reserva para hacer frente a las emergencias, como los instrumentos de la violencia, sino que sólo existe en su realidad. Donde el poder carece de realidad, se aleja, y la historia está llena de ejemplos que muestran que esta pérdida no pueden compensarla las mayores riquezas materiales. El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades”¹⁵⁹.

Al igual que con Benjamin, a pesar de ser una conexión extemporánea, no carece de fundamento. Hablar de el poder como espacio de aparición –en términos de Arendt– en relación a Ibn Jaldún, significa entender que la *‘asabiyya* sólo tiene lugar cuando ocurre una unión de los ánimos en vistas de una causa (esto es, la agrupación de los hombres por el discurso y la acción), que es la fase preparatoria de todo Estado (o sea, que precede a la constitución formal de la esfera pública). Ésta, desaparece cuando se encuentra con una *‘asabiyya* más poderosa que la absorbe o bien, cuando tras la adopción de la autocracia, el mismo soberano tiende a destruirla (o lo que es lo mismo, la dispersión de los hombres o la interrupción de sus propias actividades). Por eso mismo, es que para Ibn Jaldún, no es posible un régimen permanente o un reino eterno, pues, como ha dicho Arendt: “Siempre que la gente se reúne, se encuentra potencialmente allí, pero sólo potencialmente, no necesariamente ni para siempre”, y de ello es prueba, para ambos, que las civilizaciones nazcan y declinen. Así es que lo que socava a las comunidades políticas, es la pérdida de la *‘asabiyya* o el poder, esa unión de los ánimos que establece la ligazón entre el discurso y la acción. Y es por eso mismo que cuando se pierde la *‘asabiyya*, no hay recurso que remedie la ruina del imperio, esto es porque el poder no se puede almacenar como las riquezas materiales. Por último, la *‘asabiyya*, al

¹⁵⁸ Muq., III, 8, p.337. Respecto al poder y su dependencia del número, Arendt define el poder como: “la capacidad humana, no sólo para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido. Cuando decimos que alguien está en el poder nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. En el momento en que el grupo, del que el poder se ha originado (*potestas in populo*, sin un pueblo o un grupo no hay poder), desaparece, su poder también desaparece”. (Arendt, Hannah, *Sobre la Violencia*. En “Crisis de la República”, Taurus, Madrid, 1998.p.146).

¹⁵⁹ Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 2006, pp.225-226

igual que el poder en Arendt, sólo es real donde además de su potencia para llevar a cabo la lucha, ésta lleva consigo un proceder justo y por objetivo la fundación de un nuevo orden.

4. Cuando discutimos los problemas interpretación respecto del concepto de *'asabiyya*, sostuvimos, a partir de las consideraciones de Ritter, que la *'asabiyya* puede ser entendida –más que como una lucha entre dos opuestos- como una batalla permanente de carácter polivalente entre varias *'asabiyyas*, lucha que se despliega en un campo donde no hay monopolio de la fuerza. Si nos remitimos al mismo Ibn Jaldún cuando sostiene: “La *'asabiyya* se compone de numerosos núcleos, formados de otro tanto de tribus de las cuales una prevalece sobre las demás, dominándolas al punto de reunir las y absorberlas”, y luego, cuando en relación a la imposibilidad del permanente acaparamiento de toda la autoridad por una dinastía plantea que: “Ello dependerá del espíritu de independencia que anima a sus subordinados y de sus medios de resistencia”, el asunto queda más o menos claro. Si esto es así, estamos legitimados –aunque extemporáneamente- para establecer una conexión entre Ibn Jaldún y Foucault en cuanto a la comprensión del poder como pura inmanencia. En su *Historia de la Sexualidad* éste último escribe: “Se trata en suma, de orientarse hacia una concepción del poder que reemplaza el privilegio de la ley por el punto de vista del objetivo, el privilegio de lo prohibido por el punto de vista de la eficacia táctica, el privilegio de la soberanía por el análisis de un campo múltiple y móvil de relaciones de fuerza donde se producen efectos globales, pero nunca totalmente estables, de dominación”¹⁶⁰. Esta conexión se sostiene en la idea según la cual, toda *'asabiyya* inicia su lucha teniendo por objetivo la conquista del poder, un poder del cual no se encuentra investido por derecho, sino que su obtención dependerá de sus medios de combate (esto es, de su eficacia táctica), en razón de los cuales se verá absorbida o logrará dominar sobre las demás *'asabiyyas* que componen el campo de relaciones; luego, si bien, es un grupo el que finalmente logrará absorber a los demás e instaurar su poder, éste no es permanente ni estable, ya que necesariamente tiende a la decadencia, y el campo de relaciones de fuerza se vuelve a abrir en vistas de la conquista y fundación de un nuevo imperio.

¹⁶⁰ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad, I.- La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2002, p.124.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Ibn Jaldún

Ibn Jaldún. *Introducción a la historia universal. Al Muqaddimah*. Traducción de Juan Feres. Estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1977.

Ibn Jaldun. *Muqaddimat Ibn Jaldun* (En árabe). Estudio y notas de Ahmad Za'bi. Qama, Beirut, 2001.

Ibn Khaldun. *The Muqaddimah*. (En inglés) Traducción de Frantz Rosenthal. Princeton University Press, 1969. E-text, sitio: www.muslimphilosophy.com

Alfarabi

Alfarabi. *Obras Filosófico-Políticas*. Edición de Rafael Ramón Guerrero. CSIC, Madrid, 1992.

Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle. Traducción de Muhsin Mahdi. The Free Press of Glencoe, New York, 1962.

Alfarabi, *Kitab al tahsil as-sa'adah* (En árabe). Introducción de 'Ali Bu Melhem. Dar ua Maktaba al-Halal, Beirut, Líbano, 1995.

Alfarabi. *Catálogo de las ciencias*. Traducción de Ángel González Palencia. Versión digitalizada según la Edición del CSIC, Madrid, 1953.

www.filosofia.org/cla/isl/farabi.htm

Avicena (Ibn Sina)

Avicena, *Cuestiones Divinas (Ilahiyyat)*. Textos Escogidos. Edición de Carlos Segovia. Biblioteca Nueva, Madrid, 2006

Avempacé (Ibn Bayya)

Avempace. *El Régimen del Solitario*. Introducción ,traducción y notas de Joaquín Lomba. Editorial Trotta, Madrid, 1997

Averróes (Ibn Rushd)

Averróes, *Exposición de la República de Platón*. Traducción y estudio preliminar de Miguel Cruz Hernández. Editorial Tecnos. Madrid, 2001

Estudios sobre Ibn Jaldún

Abdesselem, Ahmed. *Ibn Jaldún y sus Lectores*. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 1987.

Abdelmalek, Anuar. "Ibn Jaldún, Fundador de la ciencia histórica y de la sociología", En Chatelet, Francois (dir.), *Historia de la filosofía: Ideas y doctrinas*. Espasa Calpe, Madrid, 1976. Cap. VI, pp.344-365.

Al Azmeh, Aziz . *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*. Central European University Press, Budapest, 2003.

Al Husri, Sati'. *Dirasat 'an muqaddimat Ibn Jaldun*. Dar Al Kitab el 'Arabi. Beirut, 1967.

Freyer Stowasser, Barbara. *Religion and Political Development: comparative ideas in*

- Ibn Khaldun and Machiavelli*. Occasional Papers. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Washington D.C., 1983.
- Gabrielli, Francesco. *Il concetto Della 'asabiyyah nel pensiero storico di Ibn Haldun*. Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino, Volume Sessantacinquesimo, 1929-1930
- Gibb, Hamilton. "Islamic background in Ibn Khaldun's political theory". En Cfr. *Studies on the Civilization of Islam*. Beacon Press, Boston, 1962.
- Imam, S.M.A., Some Aspects of Ibn Khaldun's Socio-Political Analysis of History. A Critical Appreciation. Kitab Bhavan, New Delhi, 2000
- Lacoste, Yves. *El nacimiento del tercer mundo: Ibn Jaldún*. Ediciones Península, Barcelona, 1971 (Segunda Edición, 1985).
- Laroui, Abdallah. "Ibn Jaldún y Maquiavelo". En Cfr. *El Islam árabe y sus problemas*. Ediciones Península. Barcelona, 1984 (segunda edición 2001).
- Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History*. University of Chicago Press, 1964.
- Nassar, Nassif. *El pensamiento Realista de Ibn Jaldún*. Fondo e Cultura Económica. México D.F, 1979.
- Ritter, Hellmut. "Irrational Solidarity Groups. A Socio-Psychological study in Connection with Ibn Khaldun". *Oriens*, Vol. 1 N° 1 (Jun. 1, 1948).
- Vivanco, Luis. *Fásafa y Hikma en los Prolegómenos de Ibn Jaldún*. V Congreso Nacional de Filosofía, U.C.V. Caracas, 1999.
- Zeraoui, Zidane. *Repensar la historia del pensamiento: los aportes de Ibn Jaldún*. Revista: Espacio Abierto, Vol. 13, N°3, Maracaibo septiembre 2004.

Estudios sobre Historia y Crítica del Pensamiento Árabe e Islámico

- Abed Jabri, Mohamed. *El Legado filosófico Árabe*. Ed. Trotta. Madrid, 2001.
- Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought*. Routledge, New York, 2001
- Corbin, Henry; Yahia, Osman y Hosein Nasr, Sayyed. *Historia de la filosofía*. Tomo 3: *Del mundo romano al Islam medieval*. Siglo XXI Editores. Madrid, 1972.
- Corbin, Henry; Yahia, Osman y Hosein Nasr, Sayyed. *Historia de la filosofía*. Tomo 11: *La filosofía en Oriente*. Madrid, 1981.
- Cruz Hernández, Miguel. *La Filosofía Árabe*. Ediciones de la Revista de Occidente. Madrid, 1962
- Lewis, Bernard. *El Lenguaje Político del Islam*. Taurus, Madrid, 1990.
- Mahdi, Muhsin. *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*. Editorial Herder, Madrid, 2003
- Sharif, M.M. (Ed.). *History of Muslim Philosophy*. Pakistan Philosophical Congress.

Lahore, 1961.

Ramón Guerrero, Rafael. *Filosofías árabe y judía*. Editorial Síntesis. Madrid, 2001.

Rosenthal, Erwin.. *El pensamiento político en el Islam medieval*. Revista de Occidente. Madrid, 1967.

Bibliografía General

Arendt, Hannah. *Sobre la Violencia*. En “Crisis de la República”, Taurus, Madrid, 1998

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 2006

Aristóteles. *Política*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid, 6ªed. 2005.

Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia*. Editorial Leviatán. Buenos Aires, 1995

Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad, I.- La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2002

Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

Hourani, Albert. *La historia de los árabes*. Vergara, Barcelona, 2003.

Lewis, Bernard. *Los árabes en la Historia*. Edhasa, Barcelona, 1996.

Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Cátedra, Madrid, 2003.

Maquiavelo, Nicolás Discursos sobre la primera década de Tito Livio. Alianza, Madrid, 2000.

Roy, Oliver. *Genealogía del Islamismo*. Editorial Bellaterra, Barcelona, 2000

Strauss, Leo. Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política. Edicions Alfons el Magnanim, Valencia, 1996.

Strauss, Leo. *¿Qué es filosofía política?*. Guadarrama, Madrid, 1970.

Strauss, Leo. *¿Progreso o Retorno?* (Traducción de Francisco de la Torre, Introducción de Josep María Esquirol). Paidós, Barcelona, 2004