

IBN JALDÚN Y VICO: AFINIDADES Y CONTRASTES

Apuntes para una confrontación (I)

Jose M. Sevilla



La existencia de evidentes semejanzas en cuestiones concretas entre las concepciones históricas y, sobre todo, entre algunos principios de la *Muqaddimah* de Ibn Jaldún y la *Scienza Nuova* de Vico, inducen a una puesta en confrontación de las principales ideas históricas de ambos pensadores. Considerando la distancia temporal de cuatro siglos entre el historiador magrebí y el filósofo napolitano, así como sus diferentes ámbitos culturales, se apuntan una serie de afinidades y de contrastes (enriquecidos a la luz de la interpretación de Ortega –Parte II).

The existence of plain resemblances on specific questions between historical conceptions and more specially between some of the principles of Ibn Jaldún's *Muqaddimah* and Vico's *Scienza Nuova* might lead us to confront the two thinkers' main conceptions. Taking into account both the four century temporal distance between the North-african thinker and the Neapolitan philosopher and the different background, there is an attempt to sketch a series of affinities and contrasts (along the lines the interpretation of Ortega y Gasset's assessments –Part II).

PARTE I. Ibn Jaldún y Vico: afinidades y contrastes

PARTE II. Ibn Jaldún, Vico y Ortega: "metahistoria" e "historia ideal eterna"

Desde un modesto acercamiento a la obra de Ibn Jaldún en la que se desarrolla su doctrina histórica, hemos realizado unos apuntes que imprimimos con objeto de llamar la atención –tanto de los estudiosos viquianos como de los jaldunianos– sobre diversos planteamientos, e incitar a que esta confrontación sea llevada a cabo en profundidad. Teniendo en cuenta que existen traducciones francesa, inglesa y española de la principal –y más interesante para nuestro tema– obra de Ibn Jaldún, la ocasión se presenta oportuna para trazar una aproximación y propiciar una primera exposición y contraste de ideas¹. Lo que nos interesa apuntar aquí es principalmente el modelo de su concepción de la historia y algunas tesis y principios que puedan inducir a una confrontación con las ideas de Vico, ya que tal relación –sugerida veladamente en su momento por Ortega y Gasset–, ha sido planteada por otros autores, al menos, que nos conste, por Gabrieli y por Lana², lo cual propicia más aún un repaso y un replanteamiento de la cuestión. El carácter de esbozo y la intención ya indicada, no impiden que liberemos también algunas reflexiones suscitadas al plantear las cuestiones

en esta Parte I, siempre con la reserva de provisionalidad que merece un bosquejo, y con el propósito de retomarlas en la Parte II (en el próximo número de esta revista), donde se tratará también la contrastación con la interpretación de Ortega, señalando cómo las concepciones de Ibn Jaldún están abordadas por el filósofo madrileño desde una perspectiva *viquiana*.

1. Ibn Jaldún, “el filósofo de la historia africana”.

Abd al-Rahmán Ibn Jaldún, o Abenjaldún (Túnez, 1332 / 1406 d.C. [732 / 808], El Cairo), es sin duda uno de los más importantes e interesantes “filósofos de la historia” en la cultura islámica, quien ha alcanzado un indudable reconocimiento universal. Fue sobre todo un historiador preocupado por comprender; a decir de Ortega: “un africano genial, de mente tan clara y tan pulidora de ideas como la de un griego [...]. Es Abenjaldún, el filósofo de la historia africana”³. Autor de los *Prolegómenos (Al-Muqaddimah* [1377 d.C.] a la *Historia Universal (Kitāb al- 'Ibār)* (1375-1378 d.C.), que constituyen la Introducción y el primer libro de ésta, y en los que se pretende tentar una “ciencia nueva”, también en coincidente paralelismo con Vico escribió su “Autobiografía” (*Ta'rif*), documento esencial para seguir su obra⁴. Aunque dejó escritas también una síntesis teológica y una obra de mística, Ibn Jaldún ha sido reconocido como historiador, y más por las teorizaciones histórico-sociológicas de los *Prolegómenos* que por la densa obra historiográfica que le sigue.

El historiador norteafricano estuvo fuertemente vinculado a la España musulmana (al-Andalus): no sólo su familia, arraigada durante casi quinientos años en al-Andalus, procedía de Sevilla (donde siempre detentó cargos importantes desde los tiempos del emirato omeya, y vivió también en Córdoba, hasta que emigró a Ceuta tras la conquista de Sevilla por Fernando III el Santo, terminando por afincarse en Túnez), sino que el mismo Ibn Jaldún realizó dos importantes viajes a al-Andalus cuando ya había adquirido una notable educación y contaba con una rica formación cultural, además de dedicarse a la actividad política y diplomática. Resulta atractivo pensar que su foco cultural e intelectual procedía, en buena parte, de la vasta cultura andalusí, que durante siglos floreció en el suelo peninsular, y que, aunque con mucha menos intensidad, aún brillaba en el disminuido reino nazarí de Granada.

De su vida se sabe poco más de lo que quiso dejar escrito en su *Autobiografía*. Vivió inmerso en la vida política de su época, ocupando cargos de poder y participando en las intrigas políticas (por ejemplo, las promovidas por las rivalidades entre las dinastías mariní y hafsí). Cruzó el Estrecho en 1362 d.C., hasta llegar a la corte nazarí de Granada, a cuyo Señor sirvió de embajador, y posteriormente viajó a Sevilla. Después de tres años de estancia en al-Andalus retornó al norte de Africa continuando su periplo relacionado no sólo con la dedicación a los asuntos públicos, sino también participando activamente en guerras: expulsado de Bugía junto con los hafsíes, Ibn Jaldún vivió durante ocho años refugiado entre las tribus nómadas, dirigiendo bandas y dedicándose a las guerrillas, así como median-do con los reyes que necesitaban del reclutamiento de nómadas para engrosar sus ejércitos. Refugiado en Tiaret, se dedicó durante cuatro años a la actividad intelectual escribiendo su *Historia universal*. Más tarde retornó a Granada en 1375 d.C., aunque por breve tiempo, hasta que se retiró a Orán, donde entre 1375 y 1378 se dedicó al estudio y a escribir sus *Prolegómenos*. La última época de su vida circula por Oriente: en El Cairo, donde llegó a ser nombrado juez supremo (cadí) de una de las cuatro escuelas musulmanas ortodoxas (los *malikíes*); la peregrinación a La Meca (1387 d.C.); y el viaje a Damasco acompañando al

sultán egipcio, donde fue testigo de la invasión de Tamerlán. En 1406 d.C. (808) muere en El Cairo, contando setenta y cuatro años de edad.

Como otros tantos acontecimientos en su vida, la experiencia de su estancia al otro lado del Estrecho parece que también influye en su concepción socio-histórica. Puede apreciarse que en Ibn Jaldún hay un cierto resentimiento hacia la decadente al-Andalus y un reproche algo más que vivencial, como será patente en su doctrina sobre la decadencia de los imperios y en su manifiesto pesimismo histórico. También resulta interesante apreciar que conoce de modo experiencial lo que es un mundo que se transforma culturalmente. Este concepto de constante cambio, junto con la idea de decadencia, modelarán sus ideas sobre el devenir de las mutaciones políticas y sociales observadas en los pueblos del norte de Africa; y es muy probable que forjase ya su esquema ideal del devenir cíclico histórico con muchas de las observaciones y vivencias tenidas en tierras andaluzas, donde con espíritu crítico “se dio cuenta de que el Islam andalusí estaba condenado a la desaparición, tanto por el poderío cristiano como por el debilitamiento de la fuerza política musulmana y la falta de espíritu guerrero de la masa campesina y artesana andalusí”⁵.

El pensamiento histórico de Ibn Jaldún hay que entroncarlo, además de con su indelible contexto islámico, con su experiencia política y con su reflexión filosófica que le inducen, al concienciarse del momento de crisis y decidir escribir historia, más que a seguir el proyecto historiográfico clásico, a ensayar una *ciencia novedosa*, y así desplegar sobre el presente y el pasado su penetrante visión, “con su vivo ojo de gran gerifalte historiador”⁶.

2. Supuesto “precursorismo”.

Según el experto juicio de Miguel Cruz Hernández, el pensamiento del Islam medieval sunní se cierra “brillantemente” con la espiritualidad de la *ṣādiliya* y “la sociología y filosofía de la historia de Ibn Jaldún”; este último, “tan contemporáneo como para codearse con las ideas de Hegel, Marx, Comte y Nietzsche”. Reiterando el tópico con un toque de ironía, Cruz nos describe dos etiquetas que viajan adheridas a Ibn Jaldún: la *modernidad* de sus ideas y el –inevitable– reconocimiento del carácter de “precursor”. Desde el s. XIV hasta la mitad del s. XIX, Ibn Jaldún ha sido considerado dentro de la cultura islámica “como un historiador más”: “los fervores [y “entusiasmos”] son casi de nuestro tiempo”⁷. La *novedad* que produjo su descubrimiento dio paso a un manifiesto *filoneísmo*, el cual tiende, siempre exageradamente, a acreditar una camaradería epocal entre el autor descubierto y el tiempo de quien lo descubre; de tal modo que, Ibn Jaldún, como otros tantos pensadores problemáticos que se nos desvelan con toda su originalidad viniendo *actuales* desde el pasado (así ha sido también el caso de Vico), ha tenido que pagar, al igual que el napolitano, el peaje del *precursorismo* con el que se le homologara al tiempo *novista*, antes de que se le reconociera el valor por sí mismo. Así, Ibn Jaldún aparece como precursor de Vico, Hegel, Marx, Comte, Nietzsche, Spengler, etcétera⁸. Pasado este fervor situacional *precursorista*, Ibn Jaldún ha alcanzado por méritos propios un lugar dentro de la historia del pensamiento. Y lo que es más importante: “Cuando los estudios científicos restablecieron su lugar natural, la devoción se desarrolló en el mundo islámico”⁹, donde había permanecido olvidado durante siglos. Con ello, la historia dio razón del historiador que había dado razón de la historia.

Desde mitad del siglo pasado se ha comenzado a tener en cuenta, por parte de los estudiosos, su doctrina de la historia, su ensayo de sociología y su ejercicio de filosofía de la cul-

tura; aunque sus teorías hayan sido vistas como “precursoras”, y, por tanto, a la luz de otras concepciones modernas. Lo cual se debe, en parte, como dice Hayden White, a una “accidental semejanza”, ya que, como apunta también Rafael Altamira, pese a la afinidad con algunas teorías modernas las tesis de Jaldún se derivan de “principios distintos”¹⁰. Éste es un elemento importante, a nuestro juicio, que se debe tener en cuenta a la hora de confrontar su doctrina con teorías de Vico; ya que conviene atender la advertencia de White y, más que buscar las raíces del sistema de Ibn Jaldún en una presunta “naciente secular ciencia de la sociedad”, convendría buscar en su propia tradición: en la teología, en la jurisprudencia musulmana, en la historiografía y en la adaptación del pensamiento griego¹¹. Francesco Gabrieli, destaca, en cambio, como gran valor del historiador norteafricano “el laicismo de su pensamiento” y su definida vertiente secularizadora. Gabrieli publicó en 1975 una Nota titulada “Ibn Khaldūn. Il Vico dell’Islam”, donde exponía sucintamente las principales tesis sociales e históricas del tunecino, pero –pese al título– sin establecer ningún parangón ni correlación con las ideas de Vico, salvo una referencia al napolitano reincidente en la imagen del “precursorismo”¹². Ciertamente es que el subtítulo de su artículo (“El Vico del Islam”) basta ya para concentrar en una metáfora la esencia del contenido. También concuerda con esta apreciación acerca del carácter laico y secularizador del pensamiento de Ibn Jaldún la interpretación de Nassif Nassar, para quien: “[...] como pensador sociológico de un mundo enteramente dominado por el imperativo religioso, señala una etapa en parte liberadora del dominio de este imperativo, y abre el camino a un pensamiento más consciente de sus capacidades y de sus funciones”¹³.

Su llamativa originalidad y su atractivo se centrarían, por tanto, para el occidental moderno, en que escribe una *filosofía de la historia*, y con un pleno carácter secularizador allá por el siglo XIV (de la era cristiana) y dentro del contexto socio-histórico y cultural islámico. ¿Es esto realmente así, o es sólo el producto de la lectura occidental moderna? ¿No es el resultado de aplicar nuestro propio patrón occidental (que de la “teología de la historia” ha derivado –gracias al dominio racional de la filosofía– una “filosofía de la historia” parejo a un proceso de secularización¹⁴), a otra cultura que genera su propio patrón a la sombra de su propia escala de valores e ideales? Así parece suceder con muchas lecturas que aplican esta derivación occidental moderna –de una teología (cristiana) de la historia a una filosofía (secular) de la historia– a una análoga actividad “secularizadora” de Ibn Jaldún en el mundo islámico¹⁵. Esta pretensión de una *modernidad* precursora, o de un *precursorismo* de modernidad, tanto da, es compartida también por Robert E. Lana, quien en su “Ibn Khaldun and Vico: The Universality of Social History” (1987) se esfuerza por mostrar que el concepto viquiano de *ricorsi* “es analítica, contextual y epistemológicamente relevante para las tesis de Ibn Khaldun”, cuya posición supone “una anticipación” de la teoría viquiana. El intérprete americano parte del principio según el cual, aunque “es dudoso que Vico conociera la obra de Khaldun”, hay sin embargo algunas semejanzas entre los esfuerzos de ambos. Para mostrarlas, la contrastación teórica viene planteada en términos de principios de ciencia social y de aplicación del método comparado a las dos concepciones. Para Lana, Ibn Jaldún, sin mentores intelectuales directos –al menos aparentemente– “creó una extraordinaria teoría del desarrollo social, un sistema en el que vino a anticipar algunos de los elementos de las concepciones de Vico”, aunque sin –“evidentemente”– influir en él. Ve en *Al-Muqaddimah* “una monumental historia” y una laica y secular “teoría del desarrollo social”: “Es, claramente, la primera gran teoría de la sociedad que no es ni platónica ni teológica”, a pesar de que emerge en un

contexto de tradición musulmana. Resulta para Lana “una extraordinaria visión del desarrollo social” que exhibe características sugeridas posteriormente por Maquiavelo y Vico¹⁶.

En términos generales, la “modernidad” que se le adjudica a Ibn Jaldún viene presentada frecuentemente sacando al autor y a la obra de su contexto e interpretándolo *ex novo* desde nuestra particular perspectiva, en vez de intentar comprender la suya y lo que ésta nos enseña. En su *Estudio de la Historia*, Toynbee había escrito que: “En los Prolegómenos a su *Historia Universal*, ha concebido y formulado una filosofía de la historia que es indudablemente la más grande obra en su género que haya sido creada en cualquier tiempo y lugar”¹⁷. Tal vez estimulado por esta canónica consideración, mayoritariamente aceptada, Hayden White se planteara aceptar la realización del análisis la obra de Ibn Jaldún ubicando su filosofía de la historia desde un punto de vista no islamista. De este modo, se trata de desenmascarar la ficticia atribución a Ibn Jaldún de una condición moderna y secular (científica). Crítico con el planteamiento teologista y con la visión determinista y pesimista que, en cambio, encuentra en su obra, White no duda en afirmar que el supuesto “antropologismo” otorgado a Ibn Jaldún, según el cual éste tendría al hombre como centro de estudio e interés, es falso en relación con la Modernidad. Si el reflejo de la “modernidad” de Ibn Jaldún está en la disputa entre historiadores y sociólogos por hacerlo un precursor de ellos mismos, esa disputa revela, a juicio de White, un fundamental concepto falso de la obra del historiador y refleja también “el equívoco que hoy separa a las dos disciplinas”¹⁸. Las raíces de su sistema convendría más buscarlas en su propia tradición, como también opina el historiador Miguel Cruz. El “positivismo” histórico y “la filosofía de la historia”, en un sentido “moderno”, atribuibles a Ibn Jaldún constituyen, evidentemente, una imagen producto de nuestra lectura *moderna superpuesta a la propia*. “Ibn Jaldún es un musulmán creyente. Todas las atrayentes sugerencias de un Ibn Jaldún positivista histórico nacen exclusivamente de no haberle leído directa e íntegramente”, afirma Cruz¹⁹. ¿Puede conjuntarse la asunción de la tradición islámica con el intento de hacer de la historia algo más comprensible que una simple crónica de hechos? La respuesta afirmativa –y a veces sorprendente– de Ibn Jaldún son sus *Prolegómenos*.

3. Los *Prolegómenos* a la Historia Universal.

Del Prefacio, la Introducción y los seis libros que constituyen el contenido de *Al-Muqaddimah*, la Introducción está considerada como un prototipo de metodología de la historia como ciencia. En este sentido programático epistémico para Ibn Jaldún, como también lo será para Vico, la historia debe ser considerada una ciencia, y el historiador un científico. Además de describir hechos, el historiador debe explicarlos. Por ello, no parece errado pensar que a la historia vincula Ibn Jaldún una pretendida *comprensión*, a la “descripción” la “explicación” y la interpretación, o sea, que al *factum* le adscribe un *verum* (aunque no en el sentido unitario de Vico: conjunción de la “filología” y la “filosofía”), que es lo que él realmente persigue comprender y mostrar. También puede apreciarse cierta semejanza entre los *Prolegómenos* y la *Scienza nuova*, además de en aquello que respecta a la programación epistemológica y metodológica expuesta en el volumen I de la obra de Vico, también en su proyección enciclopédica, al compendiar el análisis de todos esos elementos y factores que fundamentan la verdadera concepción del cambio socio-histórico y la explicación de la historia como la realidad del hombre (sociedad). Este carácter “enciclopédico” –inherente a ambos proyectos–, ha motivado que en ambos casos se encuentren siempre semejanzas con

otros autores, normalmente posteriores, y que sean posibilitadas infinitas comparaciones. Los *precursoristas* no hallarían, pues, tanta filiación si no fuera porque en los dos autores la genialidad está articulada en innumerables secciones que abordan todos los principales aspectos de la realidad social humana. En su obra, Ibn Jaldún ahonda y abunda en los principios que explican las relaciones humanas sociales y políticas, en el análisis de los elementos que conforman la definición de lo social (y, al igual que hará Vico, se interesa apasionadamente por las sociedades primitivas), en el análisis de las sociedades rurales (o semisalvajes) y de las desarrolladas (urbanas), en la atención a los cambios en el Estado, en la descripción de las ciencias y las artes; etc.²⁰ Y a nivel interpretativo asume el *cambio* histórico, como desenvolvimiento del proceso social, dentro de su concepción de una doctrina cíclica de la historia. Sus *Prolegómenos*, independientemente de cualquier relato histórico que siga a continuación, es un proyecto claramente concebido como un innovador ensayo epistemológico y hermenéutico que asume —en palabras de su autor— “las consideraciones sobre la excelencia de la ciencia histórica, el establecimiento de los principios que deben servir de normas, y una apreciación acerca de los errores en que los historiadores están expuestos a incurrir”; un ensayo, ciertamente, dirigido a explicar las implicaciones de la sociología y la historia²¹.

La doctrina de Ibn Jaldún asume y describe también, a primera vista —y sólo a primera— como la viquiana, una concepción *cíclica* del proceso histórico-social a través de *curso*s; aunque, como intentaremos apuntar más adelante, no todas las teorías cíclicas son semejantes, y en el caso concreto de las del filósofo magrebí y del italiano no nos lo parecen.

Como su concepción está teorizada sobre la base de la historia social bereber y su estructura asume la dialéctica socio-política, económica y cultural que gira en torno a las categorías de “rural” y “urbano”, Ibn Jaldún argumenta como *recurso* (decimos nosotros, haciendo uso de la categoría viquiana) la emergencia de nuevos grupos procedentes de las áreas rurales que se hacen con el control y los poderes. Con ello, asistimos al comienzo de un *recurso* que coincide con la primera etapa (generación) del nuevo *curso*: pero, de un nuevo curso que no es más que una *repetición mecánica* del anterior. Este proceso sin fin es el que garantiza para Ibn Jaldún la conservación de la sociedad humana. Mas, para no caer en equívocos, hay que advertir que tal proceso tiene su garantía conservacional en un supuesto metahistórico que asume las inmutables Leyes divinas de la Creación. Así, por ejemplo, una de las muchas veces que critica los errores de los historiadores, dice que:

“no tienen en cuenta alguna las mutaciones que la variación de los tiempos y de las épocas operan sobre el estado de las naciones y de los pueblos. Esto es una verdadera enfermedad, que podrá permanecer largo tiempo desconocida, ya que no se suele manifestar sino al cabo de una serie de siglos, y que apenas un muy corto número de hombres repara en ella. En efecto, el estado del mundo y de los pueblos, sus costumbres, tendencias e ideas no persisten en un mismo ritmo ni en un curso invariable: Es todo lo contrario, una serie de vicisitudes que perdura a través de la sucesión de los tiempos, una transición continua de un estado a otro. Los mismos cambios que operan en los individuos, los días y las ciudades, tienen lugar igualmente en los grandes países, las provincias, las regiones, los largos periodos del tiempo y los imperios, ‘conforme a la regla seguida por Dios para con sus siervos’. (Corán, sura XL, vers. 85)”²².

Es éste un versículo del Corán que Ibn Jaldún reitera en su exposición, junto a otro versículo importante para entender la ubicación de su concepción teórica de la historia: “Las consecuencias de todas las cosas dependen de Dios” (Corán, sura XXXI, vers. 21). Por otro lado, cabe apreciar cómo, en su perspicaz visión de que la realidad está sometida al cambio (“una transición continua de un estado a otro”), la perspectiva, sin embargo, no es la misma que la de Vico: para Ibn Jaldún “la variación de los tiempos produce los cambios”, es decir, los ciclos establecidos (como la naturaleza: “en los individuos, los días,...”) afectan los cambios como accidentes: “la variación de los tiempos y de las épocas” produce las “mutaciones” que se operan “en el estado de las naciones y los pueblos”; mientras que para Vico el cambio, la mutación, la finitud, la permanente transición,... constituyen la naturaleza misma del hombre (y de la *mente* humana), su ser-historia (su in-sustancialidad), y en tanto que el hombre es quien *hace* la historia y la tiene, el cambio es la constante inherente de la misma historia; más precisamente, ella misma es el cambio.

Mas no por esta disimilitud los *Prolegómenos* dejan de ser una introducción a una mejor comprensión de la historia, una reivindicación de ésta como ciencia, y un instrumento para desvelar parte de los ocultos principios de la realidad histórica y sociológica norteafricana; aunque a veces resulte más aquello que puede inferirse de su discurso que aquello que se confiesa propiamente en éste. Como quiera que fuere, los *Prolegómenos* son un magno legado para el pensamiento universal, así como su *Historia* constituye también una preciosa herencia para la civilización islámica.

4. La “ciencia nueva”

“La ciencia histórica –a decir del propio Ibn Jaldún– 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”²³.

Hay pues un notable intento de racionalizar la historia, no en el sentido dieciochesco de ver a la Razón en la historia, sino en el sentido humilde de hacerla inteligible y apta para la razón de quien la indaga (es decir, de apreciar *algo* de razón de la historia), para el historiador, quien será el encargado de hacerla comprensible a los demás. De ahí que al igual que establece esta distinción entre la apariencia –o sea, la historia considerada “en su aspecto exterior” (“una serie de anales y acontecimientos”)– y la verdad intrínseca de la historia, también en la Introducción de los *Prolegómenos* se suma una orientación al historiador acerca de cuál es la historia fundamental: la diferenciación se establece entre la historia que relata los acontecimientos particulares de una época (o una generación) y la historia interesada por las condiciones generales de épocas y generaciones; considerándose a esta segunda como fundamento de la primera, sin el cual los autores de “relatos [...] se antojan vanos simulacros desprovistos de sustancia, cual una vaina carente de contenido”; autores que “descuidan o ignoran la indicación del origen de los pueblos, su desarrollo y sus modificaciones: causas decisivas de aquellos hechos”, que reproducen en los relatos sin exactitud ni verificación. “Al simple narrador corresponde hacer referencias y dictar los hechos; mas a la crítica toca fijar su penetrante mirada para descubrir lo que pueda haber de auténtico”²⁴.

En su profundidad (verdad intrínseca), la ciencia histórica es para Ibn Jaldún un examen y una verificación, a la vez que una indagación precisa de las causas y los orígenes, un conocimiento de lo que subyace en lo profundo de ésta, es decir, del cómo y del porqué de los hechos tal como son presentados. Así, recomienda al historiador que centre su interés en descifrar los aspectos determinantes y propios de cada civilización, en hallar sus claves de interpretación. Es el sentido *condensador* que caracteriza su sistema: “Habiéndome introducido por la puerta de las causas generales, para estudiar los hechos particulares”²⁵.

Al igual que hará Vico más tarde, Ibn Jaldún también apunta a desvelar los orígenes históricos: “al cabo de sondear las honduras del pretérito y del presente, [...] he escrito un libro sobre la historia en el que recorrí el velo que cubría los orígenes de los pueblos”. Su objetivo de partida, lo que le interesa, es dilucidar “las causas que condujeron a la primera organización social y al nacimiento de los reinos”. Y acerca del camino y del proceso de investigación que ha seguido tiene conciencia de aportar un nuevo método histórico: “He depurado y analizado cuidadosamente las cuestiones” –dice–; para ordenar y distribuir el contenido, “he seguido un plan original, he creado un método novedoso en el campo de la historiografía, inventando un sistema al respecto sorprendente, y un procedimiento enteramente mío”. De tal manera que ha articulado “la exposición de los hechos” por un lado y “las consideraciones generales” por otro; estableciendo claramente que “la organización social es realmente la finalidad de la ciencia que tratamos de desarrollar”²⁶.

El giro historiográfico viene dado por su enfoque “sociológico”, porque su visión histórica tiene como objeto *la sociedad*: el estudio de las sociedades, del origen, progreso, circunstancias “y todo lo que se presenta a la sociedad humana”; y porque no sólo se conforma con describir o exponer hechos positivamente, sino que pretende comprender y *conocer* cuáles son las causas de éstos. Es pues, ciertamente, una “ciencia novedosa” en lo que se refiere al objeto (la sociedad humana y su desenvolvimiento), a la propuesta del método (histórico crítico y reflexivo), y a los principios (que deben ser explicativos de las causas de los hechos y de sus cambios), como también por la finalidad de su pretendida “ciencia” (comprender el estado social del hombre: la civilización); lo que, como proyecto *en general*, no puede dejar de ser parangonado, en principio, con el de Vico. Escribe Ibn Jaldún al comienzo del Libro I:

“Las disertaciones en que vamos a tratar nuestro tema integran una *ciencia novedosa* que será notable por la originalidad de sus miras así como por el alcance de su utilidad. Nos condujo a descubrirla la búsqueda insistente y la consecuencia de profundas meditaciones. [...] Me parece la mía *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, lo cual, desde luego, no debe lesionar su consideración. Tal vez hayan escrito sobre el particular y tratado el asunto a fondo sin que su producción haya llegado hasta nosotros”²⁷.

El lector de la *Scienza nuova* no podrá por menos que recordar el también Libro I de la obra de Vico. Es indudable que comparando ambos proyectos epistémicos se encontrarán

afinidades como también contrastes, aunque no hay que perder de vista una fuerte diferenciación entre ambos: el proyecto de Ibn Jaldún tiende a innovar la ciencia histórica (un “método novedoso” y una “ciencia de nueva creación”), el de Vico, en cambio, supone una mayor dimensión, pues aspira al programa de una *ciencia humana* completa: del hombre, de su mundo y de su ciencia. Lo que atiende Ibn Jaldún es el mecanismo del cambio histórico y el ritmo con que los cambios se producen, un ritmo que es cíclico y que necesita ser descrito de forma apropiada, no consistiendo más la historia en mero relato (“aspecto externo”) sino en la narración de este condicionamiento profundo de los cambios. O sea, el interés está en el primado de una narración metahistórica que ha meditado en los hechos y acontecimientos la estructura de un modelo *ideal* y sobre el tiempo, y relata entonces la historia de los pueblos conforme al modelo de cambio. Cierto que también Vico asume la historia como la dimensión del ser social y que le descubre el carácter de “ciencia” al lograr las claves que permiten meditarla en idea y no quedarse sólo en la fijación de los hechos particulares (“la reduce a forma de ciencia, al descubrir en ella el diseño de una historia ideal eterna”²⁸), y cierto es también que, para ambos, la ciencia de la sociedad surge del pensamiento histórico. Según proclama Ibn Jaldún:

“Sabed que la historia tiene por verdadera finalidad hacernos conocer el estado social del hombre, en su dimensión humana, o sea la urbanización y civilización del mundo, y darnos a entender los fenómenos concomitantes naturalmente a su índole tales como la vida salvaje, la humanización, la coligación agnaticia [*al-asa-biya*], las diversas formas de supremacía que los pueblos logran unos sobre otros y que originan los imperios y dinastías, [...]; en fin, todo el devenir y todas las mutaciones que la naturaleza de las cosas pueda operar en el carácter de la sociedad”²⁹.

Para Vico, en cambio: “este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo cual se pueden, y se deben, hallar los principios en las modificaciones de nuestra propia mente humana”; de ahí la posibilidad –y necesidad– de “meditar sobre este mundo de las naciones, o sea, mundo civil, del que puesto que lo habían hecho los hombres, ellos mismos podían alcanzar la ciencia”; de modo que de la conveniencia entre las cosas de las naciones surgirán los “principios universales y eternos”³⁰. Por tanto, a pesar de la aparente semejanza con Vico, hay un elemento diferenciador radical: para Vico la historia es creación (y responsabilidad) humana, y en cuanto *creación* posibilidad de *ciencia verdadera*; para Ibn Jaldún no: son los cambios que la naturaleza de la Creación hace experimentar en las cosas, trastornando a los hombres, lo que afecta y obra sobre el carácter de la sociedad (el cambio), siendo por tanto el conocimiento de estas *mutaciones* (naturales-sociales) el requisito para conocer el estado social del hombre. Aunque indudablemente innovador en su planteamiento, de base Ibn Jaldún sigue asumiendo la historia como acontecimiento y sucesión, cuyo ritmo de movimiento marca los condicionamientos y accidentes de la existencia social humana. Vico, en cambio, aprecia un curso y un ritmo histórico porque ve a la historia como la *propia naturaleza humana*, el despliegue de la mente, la realización, el ser propio, la razón, por eso piensa en la historia como verdadera ciencia del hombre donde se descubre la *esencia*, la “naturaleza”, de la sociedad. Por ello, nos parece que no yerra White al decir que “el objeto real de estudio” es para Ibn Jaldún el “mecanismo abstracto” (un meca-

nismo que él pretende encontrar en el material histórico), y del cual él escribe una historia³¹. Prima el hallazgo de ese *mecanismo abstracto* en el material histórico, la atención al esquema profundo que permite comprender el devenir en su conjunto, prendiendo tal devenir a una repetición cíclica. Esta vocación de Ibn Jaldún es, en nuestra opinión, algo que viene impelido previamente por un determinismo teológico y una orientación escatológica.

5. Dialéctica del proceso histórico. Doctrina de los ciclos

Ibn Jaldún ve en la historia la clave comprensiva de los hechos sociales, económicos y políticos. Como también para el napolitano, el sujeto del proceso y desarrollo histórico no es el individuo particular sino la sociedad. Lo que no implica, sin embargo, una homogeneidad sin más entre ambas concepciones. Si para Ibn Jaldún puede decirse que la categoría histórica principal es, a su modo expresado (“grupos”, “grupos de cohesión”, “sociedad”, etc.), la *comunidad* (en cierta consonancia externa con la percepción de Vico o la de Hegel, p.e.), esta categoría resulta en Ibn Jaldún más bien de índole naturalista (como el puente que le permite trasvasar leyes y mecanismos de la naturaleza a la historia, amoldándolos a ésta como realmente propios y diferenciados de aquélla) y no posee la valencia original (cierto que también “moderna”) que tiene en Vico. Motivo que, no obstante, no deslegitima para nada su aportación a la teoría general jalduniana y no desmerece tampoco en originalidad el hecho de que la *comunidad* sea revalorizada como categoría de interpretación histórica. De hecho, son las comunidades sociales (no ya los individuos, que bajo la sombra del fatalismo histórico jalduniano resultan irrelevantes —“el hombre, débil e impotente”—, ni tan siquiera los Estados) las que constituyen el núcleo histórico fundamental.

Pese a los cuatro siglos de distancia que las separan, pueden observarse analogías y coincidencias entre aspectos de las teorías de Ibn Jaldún y de Vico. Pero no sorprende tanto el hecho por la distancia temporal, sino más aún por la cultural, y las historias de las cuales derivan sus principios. La analogía, ciertamente, atañe de modo principal al esquema formal del modelo, como así parece si se cotejan los párrafos 1102 a 1108 de la *Scienza nuova* 1744, donde Vico expone el modo en el que son operados los “tres grandes remedios” ante el “gran desastre de las ciudades”, y cómo las naciones, al borde de su autodestrucción, sin embargo, “como el fénix, resurgen nuevamente”. Hay también otra notable coincidencia en torno a la idea de que el ritmo de este proceso histórico no se debe al aza (sino que responde a una “mente” —según Vico— o a la Ley general divina —según Ibn Jaldún—), es decir, no es casual y puede ser inteligible. No es un modelo lineal progresivo en ninguno de los dos casos, aunque en el de Ibn Jaldún es cíclico repetitivo (circular: la concepción es determinista implica un destino de repetición sin fin), mientras que en el caso de Vico el ritmo es de carácter cíclico progresual (modelo en espiral y no sujeto a una determinación temporal). En este sentido —y conforme expondremos en nuestra próxima Parte II— nos parece que en la interpretación que realiza Ortega se “viquianiza” el modelo de Ibn Jaldún al conceder —sopesando la afirmación del cambio constante— que pese a la repetición Ibn Jaldún no pensaría en realidad que dos épocas consecutivas sean completamente iguales, como tampoco lo son totalmente desiguales.

Aquello que también nos parece interesante apuntar es cómo el modelo de despliegue en ambos casos implica una comparación de la *vida histórica* con la *vida humana*, en términos incluso de *proceso vital*. Los Estados, para Ibn Jaldún, están sujetos al *tempo vital* igual que los individuos y todas las demás cosas: nacen, crecen, se desarrollan y

comienzan a decaer hasta que mueren. En Vico resulta igual de expreso este esquema vital, que viene a ser incluso una asunción radical del propio axioma LXIV de su “Ciencia Nueva”³²: parte importante de los “principios de la historia ideal eterna” (es decir, de la concepción metahistórica viquiana) está en que todas las “historias particulares”, las historias concretas y reales, la vida de los pueblos y las culturas, las naciones, “se desarrollan en el tiempo” y conforme al esquema dinámico de lo que llamamos *vida*: “a través de sus surgimientos, progresos, estados, decadencias y fines”. No obviamos que hay un problema metafísico de fondo, que Ibn Jaldún no se plantea pero que Vico no ignora y sí *traduce* a su “metafísica histórica” y a la concepción antropológica de proceso constante: no hay realidad inmutable, todo es cambio, mutabilidad y proceso (despliegue, desarrollo, devenir), todas las cosas humanas se dan “gradualmente y a lo largo del tiempo”³⁴. El “tiempo” es el problema metafísico que Vico convierte en un estado de certeza humana: es el devenir de una cosa a otra, el constante *siendo*. El tiempo de un individuo es el transcurso (de los momentos: “gradualmente y a lo largo”) del nacimiento al fin. El tiempo de las naciones lo es de su origen a su disolución. Es tiempo histórico. El tiempo es una clave antropológico-histórica. Hasta tal punto que, en el modelo metahistórico, desde la perspectiva de la “historia ideal eterna”, los ciclos no están fijados ni predeterminados por una temporalidad definida, las épocas (“divina”, “heroica” y “humana”) no están determinadas ni programadas por un reloj: Vico dice claramente que estos procesos pueden durar años, siglos, milenios. El tiempo es proceso, y este proceso no es mecánico ni azaroso, es relativo (histórico). Proceso es la “naturaleza” de las cosas humanas, y “*natura*” es para Vico “*nascimento*”. Lo que llamamos proceso es una infinita coaxialidad de *procesos*, de constantes “nacimientos”, de un permanente abrirse-a-ser-vida y, por lo tanto, dinamicidad y movimiento constante (y con ello de avances, progresos e igualmente decadencias). El esquema desarrollista que atravesara las concepciones viquianas, sea en torno a las naciones o sea en torno a la mente humana, es un esquema antropológico (diríase “antropológico-histórico” si ello no fuese redundante). El esquema procesual (orden) de la mente humana es el que se encuentra a la base de la concepción del ritmo histórico. Así lo muestra Vico en sus esenciales Dignidades LXV-LXVIII. La primera de las cuales dice: “El orden de las cosas humanas procedió así: primero fueron las selvas, después las chozas, luego los poblados, tras ellos las ciudades y, finalmente las academias”. Un esquema que resulta apreciable tanto en el hombre individual como en el género humano; y que para Vico no es menos cierto en lo que se refiere a la naturaleza de los pueblos: “La naturaleza de los pueblos primero es ruda, después severa, luego benigna, más tarde delicada, finalmente disoluta”³⁴. Hasta la muerte es el momento del *nacimiento* de algo nuevo, que no tiene por qué ser la repetición de lo anterior. Y es que en el caso de Vico el esquema está basado en la dinámica de las *modificaciones de la mente humana*, es un esquema antropológico, mientras que en Ibn Jaldún el esquema se asemeja al mecanismo biológico natural, sujeto por tanto a las imperantes e inamovibles leyes generales de la Creación; y si ambos autores, como también en el caso de Ortega, señalan que *el cambio y el carácter transeúnte de un estado a otro* es el elemento que define la historia, se advierte igualmente que en Ibn Jaldún el cambio es un elemento *en* la historia, mientras que para Vico y Ortega es el elemento (motor) *de* la historia (la historia es ella misma estado de cambio, la naturaleza cambiante propia del hombre). El cambio para Ibn Jaldún es la accidentalidad, las “vicisitudes que se suceden” continuadamente sobre la naturaleza humana;

mientras que para Vico, como también puede decirse que para Ortega, es la “sustancia” (el hombre es un *ser insustancial*, su “sustancia” es el cambio constante, un incesante pasar a ser: el hombre no tiene *naturaleza*, lo que tiene es *historia*).

6. “Nómada” y “sedentario”. El principio de *asabiya*.

El “secreto” que Ibn Jaldún desvela, la clave para la comprensión de la realidad socio-histórica norteafricana, es el dualismo (natural e histórico) que marca la vida social: nomadismo y sedentarismo. Partiendo del hecho —que Ibn Jaldún pretende demostrar en el primer libro de los *Prolegómenos*— de que la congregación de los hombres en sociedad “es cosa necesaria” y que los hombres “están obligados a vivir en sociedad; de lo contrario no se llevaría a cabo su existir ni se cumpliría la voluntad de Dios”, al sintetizar los caracteres de la vida social, escribe: “Comprende dos aspectos: la vida nómada y la vida sedentaria. [...] En todas estas circunstancias, el estado social experimenta modificaciones esenciales en cuanto se refiere a la reunión de individuos en sociedad”³⁵. De la observación de este doble modo de vida social toma fundamentación su interpretación acerca del desarrollo de la civilización. A través del contraste y de la dialéctica generada entre los dos términos anti-téticos de “nomadismo” (*badawa*) y vida sedentaria (*hadāra*), Ibn Jaldún aprecia y explica el devenir de la realidad social en la historia. De tal modo que, al explicar el proceso de despliegue de la “civilización” (*al-umrān*), introduce un original principio socio-histórico abstraído de la vida nómada, el cual constituye tanto el elemento positivo social que induce al desarrollo (y su pérdida también a la decadencia) cuanto el principio explicativo de todo proceso: es el espíritu de *asabiya*. El espíritu agnaticio y de solidaridad (familiar-tribal) unido a una gran valentía y una fuerte afirmación religiosa conforman esta peculiar fuerza de cohesión social, articulación política y dinamicidad civilizatoria que es la *asabiya*. Su posesión otorga y denota la verdadera *nobleza* —según Ibn Jaldún— y cuando ésta se pone al servicio de una causa política permite a los nómadas vencer a enemigos más poderosos. Esta observación subyace en el trasfondo de la visión especulativa de Ibn Jaldún, por lo que puede decirse que a la *asabiya* vincula el historiador el concepto de verdadera “nobleza” —parangonable al de “nobleza natural” o “aristocracia natural” que Vico atribuye a los “padres” fundadores de las naciones—, llegando incluso a oponer este valor intrínseco y natural del nómada a la nobleza *aristocrática* de las ciudades³⁶.

La potencia que mueve todo proceso histórico-social se reduce para Ibn Jaldún, desde el principio hasta el final del ciclo, a la relación con la *asabiya*: el espíritu de grupo que auna todas las energías y potencias en una voluntad única (una voluntad de poder) conducente a la lucha y a la victoria. Este “término-clave” del pensamiento histórico y sociológico de Ibn Jaldún parece ciertamente “elástico”, como opina Gabrieli³⁷, y basta para corroborarlo repasar las páginas de —al menos— los tres primeros libros de los *Prolegómenos*³⁸. La posesión de *asabiya* otorga a un pueblo el sentido de unidad (grupal, religiosa y protocivil), emanando de ella la fuerza para dominar. Así, por medio de la *asabiya* se articulan las sociedades humanas, nacen los Estados y tiene inicio y se despliega la civilización. El patrón de la solidaridad familiar-tribal se extiende hasta la consecución del poder político (“el logro de la soberanía”). Se advierte con ello que el origen del poder político lo sitúa Ibn Jaldún en esta naturaleza de la asociación (primitiva), necesaria para la posterior cooperación y articulación armónica de las relaciones sociales. La *asabiya*, en cuanto principio que propicia el

cambio desde las condiciones del nomadismo primitivo (*badawa*) a la vida sedentaria y civilizada (*hadāra*), constituye el poder que impulsa el movimiento histórico, con un mecanismo cuyo carácter resulta irrevocable: en el acontecer histórico la condición de *hadāra* depende del movimiento desde *badawa*. La *asabiya* es, pues, tanto la potencia originaria y motor del proceso histórico como también el principio que, cuando es descubierto, explica tal proceso³⁹.

La narración jalduniana que nos describe el mecanismo profundo viene a ser la siguiente: los pueblos primitivos nómadas entran en conflicto llevados por su espíritu belicoso; el resultado es la agrupación de pueblos nómadas y el establecimiento de una civilización, controlada por la tribu más poderosa. Con la *asabiya* –resultado de los vínculos de parentesco (familias) pero también de alianzas y de clientelas–, y de este modo con la tenencia del poder en el líder de la tribu más fuerte, tiene lugar la creación del Estado (fundación de una dinastía) tras el proceso de invasión y de conquista; constituyendo, por tanto, también la correa de transmisión que lleva de la vida nómada a la vida sedentaria de la ciudad; y, con la ciudad, el centro de expansión de un imperio que se extiende sobre más pueblos. Parejo al proceso político va el de crecimiento de la civilización. La ciudad genera seguridad pero también crea dependencia de la mayor parte de la población respecto de unos pocos que los protegen a la vez que dominan. Conforme este crecimiento se produce tiene lugar una devaluación de los valores de la *vida del desierto*. Cuando se debilita la “solidaridad de grupo”, la cooperación (bajo dominio y tutela) y el interés común, entonces se debilita el poder (decadencia política: dejación de poder y fomento de las rebeliones), se rompe la armonía social y decae esa civilización. Sólo cabe entonces ya la inclusión de una nueva *asabiya* (la invasión del grupo nómada) y el comienzo de otro nuevo ciclo (cuya duración establece Ibn Jaldún en tres generaciones, o sea, en unos ciento veinte años). Con ello, se repetirá de nuevo el mismo mecanismo abstracto, como se siguen los ciclos estacionales cursando los años: el curso que va de la *vida del desierto*, impedida por la *asabiya* a salir de ella, hasta la consecución de la cota más alta de civilización en la *vida sedentaria*, donde culmina el ciclo y tiene lugar la decadencia. El proceso cíclico, natural y determinista, está regido por la Ley divina de la creación. En estos términos, lo único que cabe apreciar con el mecanismo abstracto que se nos muestra, es que el modelo representaría la forma en que cada vez que se termina un ciclo la sociedad vuelve a su condición originaria. Y ello puede interpretarse como el recurso a la reserva del principio de cohesión social.

Conforme al esquema de Ibn Jaldún, parejo al inicio de un nuevo proceso de desarrollo civilizatorio tiene lugar también el proceso conducente a la decadencia misma, ya que las cualidades, valores y virtudes de la vida simple se irán perdiendo gradualmente conforme el nómada conquistador vaya adoptando las costumbres urbanas y adaptándose al modo de vida sedentario. La *asabiya* se debilita progresivamente en la misma medida en que la voluntad de poder va pasando a concentrarse en un soberano (política), y por tanto en la medida en que se hace más fuerte la consolidación de la vida sedentaria. Crece entonces la industria, la economía y también el aumento de población; y no lo hacen así proporcionalmente (recordamos a Malthus) los recursos y medios económicos ni el interés colectivo, de modo que cuando la dejación del Estado impide armonizar una población numerosa surge el descontento general que incita a las sublevaciones de la plebe y, motivada por la reacción de ésta, a la desintegración social. Entonces sólo la sublevación o la invasión dan lugar a un nuevo cambio y al inicio de otro ciclo como el anterior: bien porque una rebelión es encabezada por un grupo en el que aún permanece pura la *asabiya* y se establece entonces en el

poder o bien por la invasión de un nuevo pueblo nómada llegado indomesticado desde el desierto. El resultado, en cualquier caso, involutivo (interno) o invasivo (externo), es regresivo, no evolutivo: tiene siempre como fin el establecimiento de una nueva dinastía y la asunción del poder por parte de ésta. La interpretación, por tanto, es también recurrente en términos de dominio y poder. Aunque en la visión de fondo lo que se plantea es una permanente dialéctica entre Estado y Civilización, en contraste con la existencia de dos tipos de sociedad humana natural: la sociedad nómada (*'umrān badawī*) y la sociedad sedentaria (*'umrān hadarī*). En relación con este esquema básico nos parece acertada la observación de White, según la cual: "La *asabiya*, el principio de cohesión, está reservado solamente para el incorrupto pueblo del desierto; para las civilizaciones Ibn Khaldūn reserva la decadencia"⁴⁰. En el fondo de su concepción histórica, toda cooperación, civilización o cultura no está sostenida realmente sobre valores o creaciones humanas (conquistas espirituales, humanidad) sino solamente por la voluntad de poder.

De las cuestiones planteadas, algunas de ellas se prestan a ser comparadas con otras de Vico, sobre todo con la idea de este último de que la pérdida gradual de *sensus communis* conduce a la desintegración social. En común también, pero no menos que con las concepciones de otros autores tanto antiguos como modernos, puede advertirse la noción de que los imperios están sujetos al mismo ciclo vital que los hombres: nacen, crecen, maduran, decaen y desaparecen. Pero en el caso de Vico esto implica fundamentalmente un esquema dinámico en el que tiene que tener cabida la categoría de decadencia al igual que la de progreso. No es ni una filosofía pesimista de la historia, como así la de Ibn Jaldūn, ni —en esa misma línea— una morfología comparativa destinada en exclusiva a explicar la decadencia de una cultura (la occidental) como, por ejemplo, en el caso de Spengler⁴¹, para quien en cualquier tiempo y lugar las culturas "germinan, maduran se marchitan y no reviven jamás". Frente al antropomorfismo de la historia, patente en estos dos últimos casos, cabe oponer el historicismo antropológico (que a su vez, como ya hemos explicado en otros lugares⁴², implica un antropologismo histórico), propio de Vico. Parece que la profunda comprensión que Ibn Jaldūn tiene de la sociedad tribal y la vida nómada —al aplicar para ello el principio explicativo de la *asabiya*— es, en buena parte, lo que también le impide una desprejuiciada comprensión de la sociedad ciudadana, de la vida sedentaria y de la civilización misma⁴³.

7. La barbarie de la civilización. Filosofía de la decadencia y pesimismo histórico

No hay en Ibn Jaldūn indicios de alguna angustia racional que le impida concebir que el modo de vida de la *cultura urbana*, cómoda y refinada, representa el *fin* de la civilización y la causa de su declive; como al contrario, en cambio, el nomadismo, heroico pero a la vez rudo y simple, es el manantial de la vida histórica, "porque es la vida reducida a lo necesario"⁴⁴, es el coraje, la virtud y la valentía. La vida sedentaria, en cambio, es la muerte histórica, porque es la vida extremadamente segura, cómoda y desvigorizada, condenada a la decadencia. El proceso narrado va siempre de la *barbarie del desierto* (nómadas, también pueblos salvajes "semisalvajes", y "los organizados en tribus"), a la constitución del Estado (la ciudad) y el progreso civilizador de la vida sedentaria, y por último a la *barbarie de la civilización*. El movimiento se produce, pues, entre el fluir histórico y el agotamiento civil. Repitiéndose siempre así de simple, como la rueda de una noria que reitera incansablemente el ciclo de recoger el agua abajo para perderla arriba. Lo importante para Ibn

Jaldún, pues, es *el ciclo*. El ciclo que va del origen al fin es también el ciclo que (no exento de una influencia ascética religiosa) va de lo necesario y útil para la vida hasta lo innecesario y lo superfluo. Y es también el ciclo (desde la perspectiva de la exigencia de la naturaleza asociativa) que va de la base en la *asabiya* a lo que genera la extensión de ésta y también a lo que implica su pérdida. Un ciclo que comienza con el hambre en el duro pedregal y se cierra con el hambre de las superpobladas ciudades; que va de lo necesario (“más prístino”) hasta “lo servible y lo superfluo”: “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 la ciudad, meta a la cual tiende forzosamente”⁴⁵. Los primeros pueblos son nómadas, caracterizados por la ferocidad y por depender de mínimas necesidades. Son virtuosos en su simplicidad, bravos guerreros y honestos en su relación tribal. El bárbaro nómada se caracteriza por la “nobleza” natural, casi en los mismos términos –como ya hemos apuntado– en los que Vico habla de ella, por la disciplina basada en la simplicidad de lo necesario y en el señorío de lo útil, por la capacidad de dominar. Este esquema, si lo tomamos así abstraído y simple, como en verdad lo expone el mismo Ibn Jaldún, muestra semejanzas con las dos fundamentales proposiciones viquianas contenidas en las Dignidades LXVI y LXVII. El esquema, trazado sobre las definiciones propuestas en los libros segundo y tercero de los *Prolegómenos*, es evidentemente correlacionable con el esbozado en la Dignidad LXVIII de la *Scienza nuova*⁴⁶. Tanto Ibn Jaldún como Vico meditan en idea lo que observan y advierten de hecho: en este sentido coincidente, el ciclo representa la descripción de un proceso que va desde el origen en la necesidad-utilidad hasta el lujo y la posterior disolución de valores humanos, decadencia cultural y desintegración social.

La atracción jalduniana por el nomadismo frente al sedentarismo, por la “vida rural” frente a la “vida urbana”, por el desierto y el campo frente a la ciudad, por la pureza de lo indispensable frente a la molición en la abundancia,... implica mucho más que una idealización “romántica”, y –sin despreciar argumentos psicológicos y emotivos que sin duda influyeron en su apreciación– denota una decantación por lo originario, por los comienzos y por los *principios*; y una conciencia –que comparte también Vico– de que un pueblo antiguo o un modo de vida más primitiva y simple no es ni peor ni inferior, en sus valores y habilidades o capacidades, a otro posterior, o al del propio siglo en que el historiador vive⁴⁷. En los postulados de Ibn Jaldún hay, ciertamente una *idealización* de la vida del desierto, de la ruda honestidad y de la moralidad simple; pero que podemos entender no tanto como la idealización de un modo de vida frente a otro (antagonismo que es real-natural a sus ojos), sino más bien como *idealización* del principio de cohesión social del cual depende todo lo demás. Su teoría de las leyes históricas está en directa relación con la diferencia entre los dos tipos de vida que conoce, los cuales son típicos y permanentes de su ámbito socio-histórico (algo que llama la atención de Ortega como una interesante percepción del caso casi exclusivo de la realidad africana): la contraposición y a la vez necesaria dependencia entre vida nómada y sedentaria. Nada que ver con la concepción griega de *polis*, de la que es antagonista. Ibn Jaldún parte, pues, de la existencia de dos tipos de vida social, y es esta existencia dual la que le incita a buscar los orígenes de dos modos de vida y a indagar sus causas y elementos de desarrollo. Con ello establece desde el principio un *género comparativo de indagación*, que considera en serio aspectos determinantes como las condiciones geográficas, el clima y demás condicionamientos naturales de la vida humana, percibiendo al

origen una conexión entre la existencia de estos elementos materiales y la génesis de los modos de vida. No sorprende, por tanto, que una de sus conclusiones sea que la dureza del medio hace a los hombres rudos y adaptables a los recursos, y la benignidad del clima así como la riqueza de la tierra los debilita, incluso moralmente (por la comodidad, el lujo y la extremada dulcificación de las costumbres).

También se encuentra una tipología de caracteres socio-históricos. La tipología de caracteres humanos establecida por Ibn Jaldún está basada en los dos tipos de hombres diferentes: los *nómadas* y los *sedentarios*⁴⁸. La contraposición de caracteres se refleja tanto sincrónica como diacrónicamente, siendo la tensión entre ellos un factor determinante del movimiento sociohistórico. La tensión entre el poblado nómada y la ciudad muestra la dialéctica oculta de todos los demás movimientos históricos: entre la pureza (nacimiento) de la simplicidad y el deterioro (decadencia) de la complejidad. El esquema diacrónico viquiano de los “tres tipos de naturalezas”, valga decir de hombres (poetas teólogos, héroes, hombres), acorde a la tipología de las tres edades y las consiguientes tres formas de naturalezas características del curso de las cosas humanas (costumbres, lenguas, jurisprudencias, etc.), si se fuerza a ser simplificado y reajustado —el “interrumpido orden de causas y efectos” que “a través de tres clases de naturalezas” diseña “el curso que siguen las naciones”— en un esquema diádico (sentidos-fantasía/razón; religión-heroísmo/humanidad civil) adquiriría una cierta semejanza —propicia a la comparación—, aunque difusa y ficticia, con el esquema jalduniano que, esencialmente, es bipolar y antagonista⁴⁹. Podría plantearse, así, hasta qué punto el tipo “nómada” puede resultar parangonable con el “divino-heroico”, en cuanto a las características que antes hemos apuntado (de la razón de la autoridad); y, no menos interesante, hasta qué punto puede plantearse alguna concordancia entre el carácter “sedentario”, civilizado y urbano y el tercer tipo de naturaleza (“humana”) definido por Vico, ya que al tipo “sedentario” corresponden la civilización, las ciencias, la jurisprudencia, la industria, las artes, la política, las riquezas, los placeres..., pero también el espíritu de dejación y decadencia.

También esa misma tensión se describe en un proceso que va —dicho en términos viquianos— de la “barbarie del sentido” a la “barbarie de la reflexión”. Ibn Jaldún aprecia no sólo un proceso, que sería el que va del nomadismo a la disolución de la civilización de la ciudad; sino también una progresión que, en términos culturales, se interpreta como urbanización: despliegue desde las tiendas de los beduinos del desierto hasta los palacios de las grandes urbes (y que Ortega interpreta también en términos de pasaje de la dignidad de la ruda pobreza a la molición disolutiva del aburguesamiento). La necesidad y la voluntad de poder impulsa los pueblos nómadas a la conquista, a la urbanización y al desarrollo civilizatorio de las ciudades. Pero, mientras que éstas progresan en avance civilizatorio, van perdiendo en capacidad de autosuficiencia y debilitándose (lo que Vico denominará “la barbarie de la reflexión”); el modo de naturaleza sedentaria y urbana, para Ibn Jaldún, es de por sí decadente. El *desierto* es el remedio contra la ciudad: la entrada del desierto en la ciudad tiene cierta semejanza con el retorno a la barbarie sensitiva e imaginativa que Vico prevé para las civilizaciones decadentes y al borde de su desaparición. La inyección del nervio, el corazón y la imaginación en un cuerpo social y civil casi inerte dedicado sólo al egoísmo disoluto. O como dice Vico: “así, en el mayor gentío o muchedumbre de cuerpos, viven como bestias inhumanas en una suma soledad de espíritu y de sentimiento, sin que apenas dos puedan ponerse de acuerdo porque cada uno sigue su propio placer o capricho”; un estado de

“reflexiva malicia”, que hace de los hombres “fieras más inhumanas con la barbarie de la reflexión de lo que lo habían sido con la primera barbarie del sentido”, y cuyo “último remedio” –providente– es el “retorno a la primera simplicidad del primer mundo de los pueblos”⁵⁰.

La cuestión la centramos en que ambos autores, independientemente ahora de las evidentes diferencias e incluso antagonismo entre sus teorías cíclicas, asumen el momento de una *segunda barbarie*, que es la condición en la que una sociedad cae cuando el lujo, el materialismo y el egoísmo destruyen los vínculos sociales, el espíritu de cohesión y la participación en un fondo común de valores. Un tipo de barbarie al comienzo, y otro tipo de barbarie al final. Cuando esto acaece, aunque los hombres permanezcan unidos lo hacen sólo gregariamente, pues “viven como bestias inhumanas en una suma soledad”, que dice Vico (o como dice Ibn Jaldún: “abandonarse al reposo, la molicie y los refinamientos; cuanto más se sumergen en ello, más se alejan de la sencillez primaria”). Como bien ha indicado Berlin: “Los críticos modernos de los efectos deshumanizadores de la ‘sociedad post-industrial’ difícilmente podrían mejorar esta descripción del hombre ‘alienado’” que la que nos ofrece Vico⁵¹.

Para Ibn Jaldún, la *civilización* resulta de la urbanización, y, por tanto, del refinamiento de la sociedad y del Estado. Pero también la creación de ciencia, filosofía, arte,... y todo producto de civilización urbana lleva en sí el germen de la *barbarie reflexiva*, la causa del inevitable declive; como la vida urbana misma está marcada por el signo de la decadencia: “la naturaleza suspende entonces su acción durante algún tiempo, y luego comienza la decadencia. Igualmente sucede a la civilización urbana; ella es el término más allá del cual ya no hay progreso”⁵². La civilización, salida de la barbarie inicial, está condenada a la *barbarie de la civilización urbana*. Hay en este aspecto tan importante de la concepción histórica también notables elementos para confrontar con Vico, especialmente con su teoría sobre la decadencia y con la tesis acerca de la “barbarie de la reflexión”. Pero, en relación con todo lo expuesto no hay que olvidar un aspecto diferenciador esencial: la decadencia, para Ibn Jaldún, es “una cosa natural” a la que están predeterminados todos los imperios, y aunque ésta se prevea nada puede hacerse, porque llega inexorablemente como llega la hora de la muerte en los individuos. Aunque se alcancen a conocer sus causas, nada puede modificarse (de ahí que apuntáramos que su “ciencia novedosa” aspira, en último término, a conocer lo que se sabe que ocurrirá, no hay un sentido “práctico” de esa ciencia nueva). Así está escrito que ocurra y así ocurrirá irremediabilmente. Cuando la decadencia de un imperio se inicia, nada la detiene:

“La decadencia de los imperios, siendo una cosa natural, se produce de la misma manera que todos los demás accidentes, como por ejemplo, la decrepitud que afecta a la constitución de los seres vivientes. La decrepitud es una de esas enfermedades crónicas que es imposible curarla o hacerla desaparecer, porque es una cosa natural, y tales cosas no toleran cambios”⁵³.

La teoría de la decadencia tiene su mejor expresión en el curso del poder político y de los imperios (dinastías y reinos), de cuyo ritmo de transcurso y sucesión extrae Ibn Jaldún las causas de la decadencia de las naciones y los pueblos, aplicables a todas las demás realidades socio-históricas. De este modo, todas sus observaciones y descripciones de realidades concretas toman expresión dentro de una formulación general cuyo epicentro es la ineludible decadencia. Mas, la decadencia no sólo es para él un factor histórico, sino tam-

bién un rígido condicionamiento metahistórico: la ley de la dialéctica histórica no permite marcha atrás en la decadencia cuando ésta acaece, sea por motivos externos o internos; su carácter es de inflexible naturaleza y de férreo determinismo fatalista: “Cuando la decadencia de un imperio se inicia, nadie la detiene”, reza en el libro III el título del capítulo XLVI.

Para Ibn Jaldún este ciclo de perpetua decadencia es un engranaje circular que lo único que despliega finalmente es —como orden metahistórico en el plano definitivo de disolución y decadencia— la pérdida y desaparición, no la *transformación*. La circularidad permanente de la historia gira sobre el eje de una *progresiva* decadencia (y, por tanto, de disolución del contenido histórico en circulación). Así lo vio, por ejemplo, en el imperio andalusí. En cambio, en la espiralidad que describe la historia, conforme al modelo interpretativo de Vico, la decadencia es una categoría con el mismo valor que el progreso y entre ambos elementos constituyen las bielas dialécticas del motor histórico, que convierten el movimiento rotatorio de vaivén en fuerza dinámica de transformación, empuje y novedad o despliegue histórico en un distinto plano y a un diferente nivel: se repiten las fases, los pasos ideales del modelo (eterno) histórico; se siguen idealmente, en una espiral, los ciclos (nacimiento-progreso-decadencia-nacimiento) que dibujan la forma de lo devenido, como la huella que una serpiente deja sobre la arena en su avance por el desierto, ondulatorio y en movimiento: *curso-recurso* (que implica un nuevo *curso*)-*curso*. La categoría de *decadencia* está —para Vico— sometida a la fuerza (*naciente*) del *origen*, a la cierta *naturaleza*. El *nacimiento* es la gravedad de la historia. Con la decadencia, en su concepción *organicista* de la realidad histórica, Vico asume el declive de un pueblo, de una civilización, de una cultura, en el contexto orgánico en el que otro pueblo, otra civilización, otra cultura, nace y florece, pero no repitiendo su contenido, sino erigiéndose sobre él; como el hijo que nace al morir su madre, cada pueblo, cada cultura, vive su propia vida sin estar condenado de antemano a vivir repitiendo la de sus progenitores o ancestros. Para Vico lo importante son los *principios*; para Ibn Jaldún, son los *finales*. Las cosas del mundo histórico, al igual que las del “mundo elemental” (natural), “nacén *para* desaparecer”; de nada sirven la acción ni la voluntad humanas, ni siquiera la inteligencia, cuando los acontecimientos históricos están fatalmente determinados desde su causa por fuerzas ajenas al hombre: “Al fin llega la hora de su ocaso, momento que nadie podría adelantar ni atrasar”⁵⁴. La individualidad, la diversidad y la pluralidad son meramente aparentes, pues se desintegran bajo la inevitabilidad histórica, ante el determinismo causal son meros accidentes. Hasta tal punto es férreo el mecanismo histórico que, si el historiador —como hace Ibn Jaldún— llega a comprender las causas de los acontecimientos, puede “ser capaz de prever el futuro”⁵⁵, porque será exactamente igual que el pasado. Y precisamente porque se sabe lo que pasará, no hay posibilidad de actuación, de cambio, de libertad y de responsabilidad. Esto es, de uno u otro modo, una visión de la historia como *profecía*. Conocer el pasado para saber lo que irremediablemente sucederá en el futuro.

¿Puede decirse algo semejante de Vico? Para el napolitano, el hombre es el sujeto de la historia y a la vez su objeto: es responsable de ella como lo es de sí mismo (inconsciente o conscientemente)⁵⁶. Y si gracias al conocimiento del pasado pudiera atisbar o prever cierto futuro, también tiene la posibilidad de modificarlo, porque es el responsable de hacerlo (p.e., la filosofía —que “considera al hombre como debe ser”— no debe “abandonarlo a su corrupción”⁵⁷). De hecho, la “época humana” está abierta al cuidado del hombre, y

de él depende esa “humanidad”. El hombre (individuo o pueblo) es un *actor*, un hacedor, y la historia es su *faciendum*. Para Ibn Jaldún, en cambio, el hombre es un mero *espectador*. Su visión de la historia es “pesimista”; su benemérito análisis objetivo de los hechos se compagina con un “pesimismo histórico” reforzado por el fatalismo.

Tanto Ibn Jaldún como Vico, uno en el Occidente islámico y otro en el Occidente cristiano, uno en el siglo XIV y el otro en el XVIII, vivieron inmersos cada cual en una de las terceras etapas teorizadas en sus propias concepciones: por eso, tal vez, en la conciencia de ambos pensadores anida la idea, expresada e importante, aunque de diferente calibre filosófico-histórico, de que para comprender verdaderamente la realidad histórica es tan importante asumir la categoría de “decadencia” como la de “progreso”. Ibn Jaldún vive ya en el momento de decadencia de una época que se agota, en el declive y la disolución, y él asume esta misma situación como momento desde el que estudiar, conocer e interpretar lo anterior como proceso. Vico vive el momento de auge en su época (la “edad humana” que viven los pueblos de una Europa, mayoritariamente racional, justa e ilustrada), pero es consciente de que sobre la misma pende la posibilidad de decaer, de que tras el punto de humanidad y racionalidad alcanzado la consistencia humana de la época es frágil y proclive a la “barbarie de la reflexión” (y tras esto la disolución en los egoísmos individuales); de ahí su preocupación visible en el libro V de la *Scienza nuova* 1744. Lo que en Ibn Jaldún es una conciencia de agotamiento y declive, en Vico resulta ser una conciencia de inseguridad, de desconfianza en una permanencia asegurada por entidad trascendente alguna (Providencia, Progreso, Razón, Sociedad o Estado ideal,...). Vico no es un “optimista”, ni al modo del optimismo leibnicense –Teodicea– ni al modo de la filosofía racionalista de la historia –confiada en la Razón garante– ni al optimista ilustrado –Progreso–. Pero está en las antípodas del pesimismo y del fatalismo jaldunianos. El tunecino *vive y piensa* desde la conciencia de la experiencia de la decadencia; el napolitano, en cambio, lo hace desde la experiencia histórica de la conciencia (conciencia histórica). Aquello que ambos tienen en común es la contraposición que sendas concepciones de la historia ofrecen al modelo optimista de filosofía de la historia.

Otro evidente contraste, como hemos apuntado, parte del antagonismo de sus concepciones sobre la naturaleza humana: para Vico esta naturaleza es cambio constante (*es* historia), para Ibn Jaldún esta naturaleza es estática, y sólo el estar sometida al movimiento general le condiciona accidentalmente “una segunda facultad, una segunda naturaleza” (*está* en la historia); la naturaleza humana es –como reconoce Nassar– “una naturaleza estática, obediente al proyecto de Dios en todo lo que concierne a su principio y fin”; una concepción del hombre abstracto encadenado a un mecanismo abstracto –como viene a decir White⁵⁸. Rotundamente contrapuesta es la posición al respecto en el párrafo 331 de la *Scienza nuova*, donde se indica que los *principios* de la historia (que ha sido hecha por el hombre) hay que buscarlos en las *modificaciones de la mente humana*, en una dimensión historicista antropológica.

Esta diferenciación conviene –a nuestro juicio– tenerla presente también en la distinción que apuntamos respecto a las dos concepciones cíclicas, para no dejarnos llevar por la aparente similitud, conforme a la cual, por ejemplo, puede afirmarse que: “Una de las más fuertes similitudes entre Ibn Khaldun y Vico es el hecho de que ellos participan de la creencia en los mecanismos de cambio en los ciclos”⁵⁹. También Polibio –antes– o Spengler –después–, por ejemplo. En Vico no hay repetición mecánica, sino despliegue de un nuevo

y diverso proceso. El movimiento en espiral no es un retorno al origen, sino una repetición del modelo procesual que va de lo sencillo a lo complejo, de lo concreto a lo abstracto, por lo que la espiralidad es la ilustración de un movimiento constante a través de diferentes niveles cada vez, donde ya nunca se volverá repetir un ciclo anterior (tan ciclo es el *corso* como el *ricorso*). La visión de Ibn Jaldún es circular, cerrada e inflexible: repetitiva y mecánica. Es un monociclo. Más que ciclos lo que hay es repetición del mismo y único ciclo. En Vico el modelo “cíclico” tiene como base una concepción cambiante y procesual de la naturaleza humana (o sea, social e histórica), de la mente humana y del mundo que crea. Además, para Vico los ciclos del cambio social e histórico son paralelamente ciclos de explicación acerca del cambio mismo social (los *ricorsi* son a la vez históricos y epistemológicos, de proceso de cambio y de explicación del proceso –la ciencia del proceso social es indelible del proceso mismo–), mientras que en la doctrina cíclica de Ibn Jaldún, como reconoce y expresa también Lana, no hay indicio alguno de esta epistemología histórica, sino repetición ordenada (tres generaciones) y determinada. La teoría de Vico, para evitar equívocos, pensamos que debería ser denominada “recursiva” en vez de “cíclica”.

Otro de los grandes contrastes se da en torno a la propia concepción de esta *ciencia humana* y en cómo ésta debe llevarse a cabo: para Ibn Jaldún la historia como ciencia se asemeja idealmente a las ciencias de la naturaleza, de hecho, en lo que puede, aplica junto al método de observación el ideal de rigorismo ordenador de datos y de exactitud en la descripción de los fenómenos y tiende a recrear en lo posible las virtudes de la matematización (reglas, teoremas, demostraciones,...). La historia será más verdadera ciencia cuanto más *exacta* sea: su ideal es la demostración geométrica, y quizá por esta razón halla su mejor expresión en el círculo. Para Vico, en cambio, el criterio de ciencia es en sí mismo novedoso: la historia es la *verdadera* ciencia, la ciencia de las cosas humanas requiere su propio concepto, método y objeto en relación con la *materia* que trata (las cosas humanas), por lo que es incluso contrapuesta a las ciencias de la naturaleza.

Por último, observamos entre Ibn Jaldún y Vico un aspecto esencial a nivel metahistórico: en la “historia” del norteafricano la narración es una ficción, pues lo único verdadero es la identidad estructural de ese antagonismo eterno sobre el cual se superponen las historias particulares efímeras y ficticias; en la “historia” del italiano, en cambio, la *narración es razón* de la historia, de las historias particulares, que *describen*, a su vez, el patrón o modelo ideal de la historia razonada (“historia ideal eterna”). En la “ciencia nueva” de Vico es la mente humana la que se torsiona hacia el interior de sí misma en la historia, a través de la objetivación de sus “modificaciones de la mente humana”, en un ejercicio de metafísica histórica e historicismo antropológico; en la “ciencia novedosa” de Ibn Jaldún la historia se resuelve al modo de un teorema, casi geoméricamente, en un repertorio de funciones históricas que es representación de la ecuación formulada con los dos eternos factores antagonistas y, por ello, verdadera clave interpretativa.

Muchas son, pues, las afinidades teóricas entre ambos autores; mas, porque estas semejanzas en muchos importantes aspectos relativos al tratamiento de la historia permite que tal parangón se establezca, se percibe que muchos más son aún los contrastes. No obstante, creemos necesario no dejar nunca de tener presente la diferencia de los ámbitos culturales (algo que ambos han teorizado ellos mismos como principios en sus concepciones de la historia), de los medios de estudio, y de los siglos que les separan. Por todo ello, si

magno es el ejercicio intelectual que realiza Vico en un siglo ilustrado, no menos grande es el que a su vez lleva a cabo Ibn Jaldún en su propia época y en su contexto islámico. Ibn Jaldún no es ningún precursor de Vico, ni Vico debe nada a su ilustre antecesor. Cada uno de ellos valen por sí mismos en originalidad de pensamiento e ingenio para ensanchar horizontes. Así nos lo vendrá a corroborar Ortega, como veremos en nuestra Parte II, al meditar en idea lo que ya habíamos advertido de hecho. Los *Prolegómenos* y la *Ciencia nueva* brillan sin necesidad de reflejos, a pesar del tiempo que todo lo oscurece y enmohece.

NOTAS

1. Los *Prolegómenos* (*Al-Muqaddimah*) de IBN JALDÚN fueron traducidos al francés y editados en París por W.M. Slane durante la segunda mitad del s. XIX (1863-1865) y, posteriormente, traducidos al inglés y editados por F. Rosenthal a mitad del s. XX (N.Y., 1959). Una extensa bibliografía, principalmente en lenguas francesa e inglesa, ha dado cuenta hasta hoy de la importancia de Ibn Jaldún, en la que se cuentan brillantes estudios acerca de su pensamiento histórico, algunos ya clásicos de los años 30 (N. Schmidt, K. Ayad, G. Bouthoul, E. Rosenthal, M.A. Inan) que aparecieron en torno al sexto centenario de su nacimiento, y posteriormente no menos importantes monografías -como las de M. Lahbabi (1968)- y ensayos y estudios sobre su concepción histórica debidos entre otros a Ch. Issawi (Londres, 1950), M. Mahdi (Londres, 1957) -ambos sobre su filosofía de la historia-, Y. LACOSTE (1966; *Ibn Khaldoun, Naissance de l'histoire Passé du tiers monde*, La Decouverte, Paris, 1985) -historiográfica y de contexto socioeconómico-, M. Talbi, E. Gellner (1961) -de Ibn Jaldún a Marx-, W.J. Fischel (1961, 1967) -estudios historiográficos-, M.M. Rabi (1967) -estudio de su teoría política-, H. Corbin, H.A.R. Gibb, N. NASSAR (cuyo ensayo publicado originalmente en francés en 1967 se halla también en traducción española: *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*, FCE, México, 1979). Merece también especial interés el crítico artículo de HAYDEN WHITE: "Ibn Kaldouin in World Philosophy of History" (*Comparatives Studies in Society and History*, 2, 1989) y las notables aportaciones del historiador español MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ (especialmente: "Ibn Jaldún", en *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza Universidad, Madrid, II, 1981, pp. 293-325). Varios ensayos sobre su filosofía de la historia fueron publicados por Vera Yamuni durante la década de los '60 en el *Anuario de Historia* de la UNAM. Hay traducción completa en castellano de los *Prolegómenos* con el título *Introducción a la historia universal* (trad. de J. Feres, estudio introductorio de E. Trabulsi, FCE, México, 1977), y una "Antología" en el vol. 44 de la Biblioteca de la Cultura Andaluza (selecc., trad. y prol. de R. Valencia, Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla, 1985). Uno de los ensayos más originales -y más sugerentes en relación con nuestro trabajo- realizado en lengua española sobre su filosofía de la historia se debe a la autoría de JOSÉ ORTEGA Y GASSET: "Abenaldún nos revela el secreto" [1928], en *El espectador*, VIII, 1934 (*Obras Completas*, Alianza Editorial - Revista de Occidente, Madrid, 1983 reimpr., 12 vols. [I-XI y ed. del XII]; II, pp. 667-685).

2. La comparación entre Ibn Jaldún y Vico ha sido planteada en la sugerente nota extensa de FRANCESCO GABRIELI: "Ibn Khaldun, il Vico dell'Islam" (*Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, V, 1975, pp. 122-126) y tratada en el sociologista ensayo de ROBERT E. LANA: "Ibn Khaldun and Vico: The Universality of Social History" (*Journal of Mind and Behavior* (NY), VIII, 1987, 1, pp. 153-166). Son también frecuentes al hablar de Ibn Jaldún algunas referencias citando a Vico, aunque no tanto a la inversa. No es asunto registrarlas aquí, aunque sí queremos recordar las comparaciones que estableciera entre ambos autores el historiógrafo Michele Amari quien comparó a Vico con el historiador magrebí decantándose por la mayor originalidad del segundo (comparación apuntada por F. TESSITORE en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, VI, 1976, p. 252 al reseñar la obra de ILUMINATO PERI, *Michele Amari*, Napoli, Guida, 1976).

3. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *op. cit.*, en *OC*, II, p. 669.

4. La "Autobiografía" aparece publicada como Apéndice I en la edición española de los "Prolegómenos": *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddimah)*, cit., pp. 31-88. La *Historia Universal* está dividida en tres libros, precedidos por los "Prolegómenos": el primero "trata de la sociedad humana, de sus desenvolvimientos y los resultantes característicos, tales como reinos, soberanías, artes, ciencias, medios de subsistencia, lucros y riquezas; indicando asimismo las causas a las que las instituciones deben su origen. [...] El segundo contiene la historia de los árabes [...]. Y el tercer libro encierra la historia de los bereberes y de sus parientes." Y la titula "Kitab-el-Ibar, Wa Diuan-el-mobtada-wal-Jabar Fi Ayam-el-Arab Wal-Adjam Wal-Barbar, Wa man aasrahom min dzauf-es-Sultán-el-Akbar" (El Libro de los Instructivos ejemplos y Recopilación del Sujeto y Predicado, o bien de los Orígenes y Crónicas de los Pueblos, conteniendo la historia de los Árabes, de Naciones Extranjeras, de Bereberes y de las grandes Potencias contemporáneas suyas)" (*Introducción...* cit., pp. 97-98).

5. M. CRUZ, *op. cit.*, p. 667. Cruz expone que la actitud de Ibn Jaldún frente a al-Andalus está llena de "resentimiento". "Ibn Rushd (Averroes) había dicho que al-Andalus civilizó a árabes y bereberes y los hizo mejores hombres; por el contrario, Ibn Jaldún afirma que los 'aburguesó', los afeminó y les privó de la fuerza de cohesión social ('*q̣shabīya*') (M. CRUZ, *op. cit.*, p. 669). Ciertamente es de lo que había descrito apasionadamente el filósofo cordobés poco quedaba en la época de declive que conoció Ibn Jaldún.

6. J. ORTEGA Y GASSET, *OC*, III, p. 219, n. 3.

7. M. CRUZ, *op. cit.*, p. 663. Cfr. *ibid.*, p. 665.

8. Como ejemplo de otros varios: G. SARTON reivindica el "precursorismo" al considerar a Ibn Jaldún "uno de los primeros filósofos de la historia, un precursor de Maquiavelo, Bodin, Vico, Comte y Carnot" (*Introduction to the History of Science*, 3 vols., Baltimore, 1927-48, III p. 1770).

9. M. CRUZ, *op. cit.*, p. 666. Cfr. N. NASSAR, *op. cit.*, p. 8 y p. 139.

10. H. WHITE, *op. cit.*, p. 113. R. ALTAMIRA, *Proceso histórico de la historiografía humana*, El Colegio de México, México, 1948, p. 33 (cit. por ELÍAS TRABULSE en su "Estudio preliminar" a *Introducción a la Historia Universal* de Ibn Jaldún, trad. esp. cit., pp. 9-30; p. 14).

11. Cfr. H. WHITE, *op. cit.*, p. 113.

12. En el *Bollettino del Centro di Studi Vichiani* (V), 1975, pp. 122-126. Cfr. la referencia de Gabrieli a Vico en p. 125. El momento religioso, "que fue en la práctica escrupulosamente vivido por el ortodoxo creyente y juriconsulto Ibn Khaldūn, no tiene en su pensamiento historiográfico más que una tenue, relevancia secundaria" (*ibid.*, p. 123).

13. N. NASSAR, *op. cit.*, p. 9.

14. Cfr. nuestros trabajos "La radicalidad de las ideas de providencia y progreso en la historia", en J. Villalobos (Editor), *Radicalidad y Episteme* ORP, Colecc. Raigal I, Sevilla, 1991, pp. 39-105; y "El concepto de filosofía de la historia en la modernidad", en Reyes Mate (Editor), *Filosofía de la historia* (vol. 5 de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*), CSIC-Editorial Trotta, Madrid, 1993, pp. 65-84.

15. Como ejemplo de esta traslación, cfr. en R. Mate (Ed.), *Filosofía de la historia*, cit., p. 44.

16. R. LANA, *op. cit.*, p. 153 y p. 154.

17. ARNOLD J. TOYNBEE, *A Study of History*, vol. III, London, 1935, p. 322. La homologación que se ha realizado, a su vez, entre la filosofía de la historia de Ibn Jaldún y las de Spengler o Toynbee, en cualquier caso servirían tanto para el uno como para los otros [W. FISCHER ("Ibn Khaldūn and Jossipon", Barcelona, 1954, p. 587; cit. por N. NASSAR, *op. cit.*, p. 138 n. 61) ha denominado a Ibn Jaldún el "Toynbee de los árabes". Igual podría decirse que Toynbee es el Ibn Jaldún de los europeos, como bien sugiere Nassar].

18. H. WHITE, *op. cit.*, p. 112.

19. M. CRUZ, *op. cit.*, p. 676. Como buen musulmán, Ibn Jaldún cree en la revelación, tanto en la general como en la coránica. Dios ha elegido la vía histórica para manifestarse a los hombres, ya que nuestra razón por sí sola es incapaz de alcanzar los misterios de la divinidad. Es un hombre religioso que, como tal, sostiene las verdades religiosas constitutivas del monoteísmo, y todas las derivaciones de la verdad fundamental de la revelación, que se centran en la creencia en los mensajeros divinos, los profetas, los libros sagrados, etc., y en los medios para dirigir dignamente la vida terrena hacia la eternidad (las cinco columnas de la religión musulmana); lo que implica la aceptación de unos medios sociales (temporales) que regulen la vida en común: el Islam es una comunidad total, indesligablemente religiosa y civil (cfr. *ibid.*, pp. 676-677). En interpretación de Cruz: la doctrina de Ibn Jaldún tiene como principio el que toda política tiene que estar supeditada a los principios religiosos comunicados por el Profeta (p. 679), y el cumplimiento de la ley corresponde a los califas que ostentan el poder (*ibid.*). Todo poder viene de Dios (él ha constituido la *Umma*, la nación o comunidad de los creyentes). La respuesta positiva de la colectividad cumpliendo la legislación divina constituye el *islām*, o sea, la sumisión a Dios (p. 680). La revelación origina la única ciencia necesaria: el monoteísmo.

20. Hay un práctico sumario analítico de *Al-Muqaddimah* publicado como "Apéndice II" en *Introducción a la Historia Universal*, cit., pp. 1115-1128 de la edición española.

21. "Prefacio" a los Prolegómenos, en *Introducción...*, ed. esp. cit., pp. 96-97. Cfr. M. Cruz, *op. cit.*, p. 670.

22. *Introducción...*, ed. esp. cit., p. 130.

23. *Ibid.*, p. 93.

24. *Ibid.*, p. 95 y p. 93; vid. pp. 94-95. Cfr. N. NASSAR, *op. cit.*, p. 109.

25. *Introducción...*, ed. esp. cit., p. 97.

26. *Ibid.*, p. 96 y p. 152.

27. *Ibid.*, p. 145.

28. GIAMBATTISTA VICO, *Scienza nuova* 1744, § 7.

29. *Introducción...*, Libro I, ed. esp. cit., p. 141.

30. *SN1744*, § 331 y § 332.

31. H. White, *op. cit.*, p. 114. Según White, una cosa es enumerar y describir una serie de hechos; otra cosa descubrir sus similitudes en leyes abstractas; y otra muy diferente sintetizar ambas en la forma de una *narración* que enseñe la continuidad en el cambio, como es la función que debe describir la historia. E Ibn Jaldún sólo atendería al segundo aspecto (cfr. *ibid.*, p.115).

32. "El orden de las ideas debe proceder según el orden de las cosas" (*SN1744*, § 238); de lo que se colige, que la idealización, y también el modelo metahistórico "ideal", no puede ser ajeno al ritmo básico de todas las cosas humanas.

33. *SN1744*, § 245 (y cfr. § 349); § 249.

34. *SN1744*, § 239; § 241 y § 243; y § 242.

35. *Introducción...*, ed. esp. cit., p. 149 (cfr. pp. 151 y 152). La vida nómada se despliega tanto en el llano como en la montaña, tanto en las tiendas transitorias en los desiertos como en las regiones arenosas. La vida sedentaria es la que se desarrolla en "las ciudades, poblaciones, aldeas y caseríos". Por tanto, refiere dos categorías de vida social atendiendo al medio: vida rural / urbana; económicamente: pastoreo / agricultura e industria; seguridad: campo abierto / localidades amuralladas y fortalezas "que ofrecen al hombre seguridad y protección" (*ibidem*). Dos categorías que pueden sintetizarse en las de: desierto / ciudad. Cronológicamente, la sociedad nómada es antepuesta a la sociedad sedentaria. La vida del campo ha precedido a la de la ciudad, y aquélla ha sido la cuna de la sociedad y de la civilización, y a ella le deben las ciudades su existencia y su población. En cuanto al estado de naturaleza social: "tanto la vida rural como la citadina son dos estados conformes a la Naturaleza" (*ibid.*, p. 246). Sobre los dos modos de vida, sus caracteres y existencia histórica vid. el segundo libro de los *Prolegómenos*.

36. "Esta concepción lleva a Ibn Jaldún a rechazar la idea de aristocracia de los musulmanes andalusíes, que conducía a la desaparición de toda fuerza de cohesión social entre ellos" (M. CRUZ, *op. cit.*, p. 690). A decir de Ibn Jaldún: "esos árabes han perdido, además del espíritu coligativo, la virtud del auxilio mutuo, que conduce siempre al poder, conservando apenas su genealogía" (*Introducción...*, ed. esp. cit., p. 133). Cfr. también la crítica al concepto de nobleza sostenido por Averroes (cfr. el cap. XII del segundo libro: ed. esp. cit., pp. 286-288).

37. Cfr. F. GABRIELI, *op. cit.*, p. 124.

38. Es un término polivalente en su sentido y multiversal en su aplicación: desde la "solidaridad" tribal beduina preislámica al apoyo dinástico, hasta llegar incluso a un concepto vago y extrapolado del pensador magrebí, que sería el moderno concepto de "nacionalidad". Los críticos han propuesto traducciones que van desde "espíritu tribal" o "sentimiento de grupo", hasta "solidaridad social"—según señala Nassar (*op. cit.*, p. 158 n. 30)—, pasando por "espíritu de cooperación", "espíritu de coligación" o por el concepto de "solidaridad socio-agnaticia". A lo que se refieren todos estos conceptos es al impulso de cohesión que une y mantiene al grupo social y lo hace fuerte; y, si bien el grupo familiar es el modelo, los vínculos de sangre no son exclusivamente el componente único de la *asabiya*, en la que pueden participar clientes y otros tipos de vinculaciones. Según se extrae del propio Ibn Jaldún en las afirmaciones que titulan capítulos: 1) "La *asabiya* sólo opera mediante coligaciones basadas en la agnación o en otros vínculos análogos"; 2) "sólo a las tribus animadas por un espíritu de *asabiya*" les es dable "la aptitud para vivir en el desierto"; 3) "El espíritu de *asabiya* concluye en el logro de la soberanía"; 4) "No es posible establecer una dominación ni fundar una dinastía sin el apoyo del pueblo y la solidaridad de la *asabiya*"; 5) "El espíritu de *asabiya* puede existir en las ciudades; algunos de los habitantes dominan sobre los otros" [cfr. *Introducción*, ed. esp. cit.: 1) libro I, cap. VIII p. 277 ("El espíritu de *asabiya* sólo se manifiesta entre la gente que se vincula con fuertes lazos sanguíneos, u otras ligas análogas", en p. 1117); 2) II, cap. VII p. 275; 3) II, cap. XVII p. 296; 4) III, cap. I p. 321; 5) IV, cap. XXI p. 666].

39. Cfr. H. WHITE, *op. cit.*, pp. 118-119.

40. *Ibid.*, p. 121.

41. *La decadencia de Occidente*, trad. de M. García Morente, Espasa Calpe, Madrid, 1998, 2 vols.

42. J.M. SEVILLA, *Giambattista Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988, especialmente pp. 272-292.

43. Cfr. al respecto las dos interpretaciones contrapuestas de H. White (*op. cit.*, p. 119) y de F. Gabrieli (*op. cit.*, p. 124).

44. J. ORTEGA Y GASSET, *op. cit.* en *OC*, II, p. 676.

45. *Introducción...*, ed. esp. cit., p. 267. Cfr. el Quinto Discurso Preliminar (en el primer libro) y contrastar con el cap. L del libro cuarto (p. 540).

46. Dice Ibn Jaldún en el cap. I del libro segundo: [los hombres] "Empiezan por buscar lo indispensable; en seguida procuran satisfacer necesidades facticias y superfluas, luego aspiran a la abundancia" (*Introducción...*, ed. esp. cit., p. 263). Y en el cap. III: "el hombre piensa primero en lo necesario; y sólo después de asegurárselo aspira al bienestar y al lujo" (*ibid.*, p. 267). La conocida Dignidad LXVI de la *Scienza nuova* expone: "Los hombres primeramente sienten lo necesario, después buscan lo útil, enseguida advierten lo cómodo, más adelante se deleitan en el placer, luego se entregan al lujo y, por último, enloquecen en dilapidar su fortuna" (*SN1744*, § 214); en conformidad está el orden que sigue la naturaleza de los pueblos (cfr. § 242). Vid. *SN1744*, §§ 243-244.

47. Esta concepción ha sido uno de los principales ejes sobre los que Isaiah Berlin se ha interesado por Vico y ha recibido su influencia (esta cuestión ha sido tratada en nuestra contribución "La insumisión al dilema. Berlin y Vico", en P. Badillo & E. Bocado (eds.), *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*, Ed. Tecnos, Madrid [e.p.]).

48. Los primeros, dinámicos e independientes, representan la fuerza y el poder, son guerreros, hombres heroicos y conquistadores, por ello generan el gobierno; la vida nómada se caracteriza por el espíritu de solidaridad o cooperación, los vínculos de sangre y la organización tribal; son cualidades de ella el esfuerzo, la sencillez, la rudeza y la resistencia. La categoría más importante es el espíritu de grupo o de *asabiya*. Los segundos, asentados y, por ello dependientes, dan lugar a la civilización (que es la creación de todo lo útil y necesario para la vida cómoda y placentera); la vida sedentaria está caracterizada por la organización política, económica y social; y son cualidades de ella las costumbres delicadas, la comodidad, la seguridad y el lujo. Cfr. también *Introducción...*, ed. esp. cit., p. 268, p. 271, p. 327.

49. Con ello se apreciaría que la bipolarización diádica supone *oposición*, mientras que el triadismo viquiano describe un pluralismo de valor (cada facultad, modificación, naturaleza o época tienen valor propio y no por oposición), una articulación a través de los momentos y un dinamismo procesual según el cual la existencia de cada tipo depende de los anteriores. La dialéctica de Ibn Jaldún está basada en el antagonismo, la de Vico, en cambio, en el despliegue y desarrollo.

50. *SN1744*, § 1106.

51. ISAIAH BERLIN, "One of the Boldest Innovators in the History of Human Thought", *New York Times Magazine*, 23 noviembre 1969, pp. 76-100, cit. nota 3 [cfr. trad. esp. de E. Bocado "Uno de los más audaces innovadores en la historia del pensamiento humano", en este mismo volumen de *Cuadernos sobre Vico*].

52. *Introducción...*, ed. esp. cit., p. 657. "La civilización de la vida sedentaria marca el más alto grado del progreso al que un pueblo puede alcanzar; es, a la vez, el punto culminante de la existencia de ese pueblo, y el signo que anuncia su decadencia" (*ibid.*, p. 1121).

53. *Ibid.*, libro III cap. XLVI, p. 526.

54. *Ibid.*, p. 291 y p. 349 respectivamente. "Sabed que el mundo elemental (formado de los cuatro elementos) y su contenido está sujeto a la corrupción, tanto en su esencia como en sus accidentes; por ello las cosas y los seres de diversas clases, tales como los minerales, los vegetales y los animales todos (incluyendo al hombre), se transmutan y corrompen obviamente. Igualmente acontece respecto a los fenómenos que el mismo mundo ofrece a nuestra observación. Tal se advierte sobre todo en lo que concierne al hombre: las ciencias, las artes y todas las cosas de esta índole, nacen para desaparecer" (*ibid.*, p. 291).

55. *Ibid.*, p. 96.

56. "*homo intelligendo fit omnia*", e igualmente "*homo non intelligendo fit omnia*" (*SN1744*, § 405).

57. *SN1744*, § 129 y § 131.

58. Vid. *Introducción...*, ed. esp. cit., p. 271. Cfr. N. NASSAR, *op. cit.*, pp. 213-214. Cfr. H. WHITE, *op. cit.*, pp. 113-114.

59. R. LANA, *op. cit.*, p. 162.

* * *

