

IBN KHALDUN (1332-1406) Y EL METODO CIENTIFICO DE LA HISTORIA

ROBERTO MARIN GUZMAN

1. Breve biografía de Ibn Khaldun

El propio Ibn Khaldun nos ha proporcionado la mayor información sobre su vida y obra en su *Autobiografía*⁽¹⁾.

Nació el primer día del mes de Ramadan del año 732 (27 de mayo de 1332) en el Magreb (Túnez). Fue hijo de Abu Zakr Muḥammad. La familia de Ibn Khaldun tuvo su origen en Hadramut de una tribu árabe del Yemen que se trasladó luego a España. De este territorio se vieron precisados a salir, en el siglo XIII/VII, con la emigración hacia Túnez, por motivo de la reconquista cristiana de Sevilla en 1248.

La familia Khaldun tuvo en Sevilla una prominente posición que conservó mientras duró el reinado de los omeyas, y decayó en el momento en que España se dividió en varios reinos independientes. Los abuelos de Ibn Khaldun, tal como él mismo lo refirió en la obra que mencionamos, ocuparon importantes puestos administrativos en la España Omeya y también en Africa. Cuando su abuelo renunció a los cargos públicos, su padre fue puesto en manos del doctor Abu Abdallah para dedicarse al estudio del Corán y de la *Sunna*, que en poco tiempo dominó notablemente. Llegó a ser un hombre versado en esta materia y en el arte poético.

Respecto de su educación. Ibn Khaldun nos relata que se instruyó bajo la atención de su padre hasta la adolescencia. De su maestro de escuela, llamado Abu Abdallah Muhammad-al-Ansarí, originario de Valencia (España), aprendió a leer el Sagrado Corán, que logró saber de memoria, con las "siete lecciones" reconocidas como auténticas en las entonaciones y las pausas de su recitación.

En Túnez estudió también el derecho, que lo aprendió de Ibn Abdallah-al-Dijaiyaní y de Ibn al-Qasim. Asimismo, estudió las traducciones y la gramática con 'Abd' l-Mohaimin al-Hadrami, quien era el jefe tradicionalista y gramático del Magreb, secretario del sultán.

También aprendió lógica, los principios fundamentales de la teología dogmática, los de la jurisprudencia, la filosofía y las matemáticas. Como queda claro de nuestras líneas anteriores, Ibn Khaldun estudió toda clase de materias, por lo cual pudo comprender, mejor que cualquier otro magrebino, los problemas económicos y sociales de su tiempo. Su excelente preparación, añadida a su entusiasmo por el estudio, a su persistente búsqueda del conoci-

miento y su constante crítica a todo asunto, lo han convertido en una de las figuras intelectuales más destacadas de todos los tiempos. Su obra, con toda exactitud y justicia, lo mismo que su personalidad histórica, han sido descritas por Arnold Toynbee con las siguientes palabras:

"Ibn Jaldun concibió y formuló una filosofía de la historia que es, sin duda, el trabajo más grande que jamás haya sido creado por una inteligencia, en ningún tiempo y en ningún país"⁽²⁾.

Con frecuencia vemos sus éxitos al prestar sus servicios políticos e intelectuales a determinados sultanes, informaciones que contiene su *Autobiografía*. Estas experiencias le facilitaron la posibilidad de conocer mejor los asuntos internos del Imperio Musulmán, sus crisis políticas, así como comprender la razón de estos problemas. El ejercicio de estos cargos contribuyó notablemente a su madurez intelectual. Por otra parte, la descripción de las crisis internas del Imperio, las persistentes pugnas entre los sultanes y la inseguridad de la permanencia en la corte en el desempeño de algún puesto, son páginas de extraordinario valor para conocer a fondo la historia política. El propio Ibn Khaldun nos ha narrado sus desgracias ante determinado sultán por intrigas en la corte, habiéndose visto obligado a buscar el favor de otro en una región distinta.

En las ocasiones en que actuó como secretario privado de algún sultán, encargado de redactar y escribir su correspondencia, lo hacía en la forma en que él mismo lo describió:

"Yo redactaba la mayor parte de ese trabajo en un estilo sencillo y fácil, aunque en aquel tiempo yo no tenía rival en el arte de dar a las frases el giro cadencioso que caracteriza a la prosa rimada. Ello se debía a que este último género de composición era poco cultivado por los gabinetes y que, por ende, les presentaba expresiones de sentido insólito. Para el estilo ordinario, la cosa era distinta (lo entendían muy bien); a la vez a las gentes del oficio les agradaba mucho el que yo utilizaba"⁽³⁾.

Después de varios viajes que realizó, en cuenta dos a España, decidió hacer su peregrinación a la Meca a fin de cumplir con tal precepto religioso. Sin embargo, no pudo llevar a cabo su cometido por razones que desconocemos, pues en su *Autobiografía* no lo dice claramente⁽⁴⁾. Fue a El Cairo, a donde entró el 5 de febrero de 1383. Con las siguientes palabras describió esta ciudad:

"... metrópoli del universo, vergel del mundo, hormigueo de la especie humana, pórtico del Islamismo, trono de la realeza, urbe embellecida con castillos y palacios, ornamentada con conventos de derviches y colegios, iluminada por plenilunios y constelaciones de la erudición"⁽⁵⁾.

En El Cairo ocupó el cargo del qadi, oficio que dependía del califato y que consistía en decidir entre los individuos en impugnación y acabar con sus debates y discordias. La aplicación de la ley se hacía de acuerdo con el Corán y con la *Sunna*. Está por demás decir que era sumamente difícil llegar a ocupar ese cargo por lo delicado y la enorme responsabilidad que demandaba. Los deberes de un qadi, así como sus cualidades, eran bien conocidas⁽⁶⁾.

Mientras desempeñaba ese importante puesto tuvo noticias de que su familia, que había salido de un puerto del Magreb, había naufragado en una tormenta. El infortunio le arrebató toda su familia en un solo día.

Uno de los acontecimientos más importantes en la vida de Ibn Khaldun fue su presencia ante Timur. El mogol, tras la conquista de Siria, tenía bajo su control a gran número de prisioneros árabes en Damasco. Según refiere en su *Autobiografía*, de pasajes que cita de otros autores, Timur tuvo muy buena impresión suya. Le llamó la atención su porte distinguido, su disertación y sabiduría. Timur le trató con las más grandes consideraciones, pues admiraba su preparación. Aprovechándose de lo anterior, le pidió una lista por escrito de los países y desiertos del Magreb. Satisfecho el gobernante mogol del material que Ibn Khaldun le proporcionara, le preguntó si había escrito alguna historia del Magreb. El magrebino respondió que no solo de su tierra, si no la historia de oriente y occidente en donde hablaba de todos los reyes en cuenta de él. Timur hizo leer aquellos pasajes y mucho le sorprendió y llenó de admiración cuando escuchó su genealogía completa. En virtud de lo anterior, Timur accedió, el 7 de marzo de 1401, a firmar con su propia mano un salvoconducto que permitía la salida de Ibn Khaldun y la libertad de muchos de sus prisioneros.

Resulta absolutamente necesario analizar el momento histórico en el que vivió Ibn Khaldun, a fin de completar su biografía.

Para el siglo XIV, el Imperio Musulmán no existía como tal, se había fragmentado en un gran número de reinos independientes. Solamente las dinastías omeya y abbasi reinaron sobre un vasto imperio. Cuando los 'abbasi fueron destronados y algunos lograron escapar de Bagdad, el antiguo Imperio Musulmán se fragmentó aún más. En España, un omeya había logrado fundar su califato autónomo y soberano. Lo mismo intentaban otros grupos en Khurasa, Damasco y en algunas provincias del Norte de Africa.

Africa del Norte constituyó un poder central con relativa autonomía. Apenas un siglo después de la conquista árabe (690—700) Africa del Norte intentó liberarse de la autoridad del Imperio Islámico. La rebelión contra los califas del Damasco y Bagdad estuvo inspirada por la secta del Kharijismo, y aún cuando el Magreb se encontraba en estrecha relación económica y cultural con el Imperio, constituyó un reino relativamente independiente. Lo anterior no debe interpretarse como que el Norte de Africa componía un área marginal del Imperio. Antes bien, ocupaba una posición preponderante en los intercambios comerciales del mundo mediterráneo y del Oriente Medio. El Magreb controló durante seis siglos la ruta del oro del Sudán, razón por la cual estableció estrechos vínculos con los comerciantes europeos que intercambiaban sus mercancías por el codiciado metal⁽⁷⁾.

El Norte de Africa presentó marcadas diferencias regionales durante el siglo XIV. Mientras el Oriente Medio se vio considerablemente afectado por la acción de las Cruzadas y por la invasión mogólica, Egipto, por ejemplo, no sufrió ningún daño gracias a la enérgica acción de los Mamelucos. El siglo XIV fue para Egipto uno de los períodos más brillantes de su historia medieval. Recordemos las descripciones que Ibn Khaldun nos legó de esta maravillosa nación, transcritas en líneas anteriores. El no haberse visto afectado por la guerra que devastaba al Oriente Medio, el tener grandes cosechas logradas por la agricultura intensiva del valle del Nilo, aunado lo anterior a los considerables beneficios que le reportaban su posición geográfica intermedia en el comercio entre Asia y Europa, Egipto era en el siglo XIV una región de enorme relevancia. El Cairo se había convertido en una importante ciudad de gran actividad económica, cultural y artística, fiel reflejo de su bienestar y prosperidad material.

Contrario al progreso y bonanza egipcia, el Magreb sufrió durante el mismo siglo serias crisis económicas y demográficas, que Ibn Khaldun comprendió, y trató de buscar en las estructuras internas las causas del anquilosamiento de esa importante área del Norte de Africa.

Si pretendemos dar una visión general de Ibn Khaldun y su obra, no debemos olvidar la situación mundial, concretamente el contexto europeo, pues el propio historiador magrebino se refirió a él.

Creemos oportuno manifestar que el siglo XIV fue para Europa una época de crisis. Vivió uno de los períodos más difíciles, pues los problemas abarcaron todos los aspectos de la vida. La crisis generalizada comenzó con una aguda disminución demográfica provocada por la peste negra que azotó no sólo a Europa sino también al Norte de Africa y, hasta donde tenemos conocimiento, al Cercano Oriente. Las consecuencias de esta peste fueron desastrosas pues redundaron en la muerte de dos terceras parte de la población europea. Empezó en 1346 y fue disminuyendo su nefasto influjo hacia 1353. La literatura del momento fue realmente clara al respecto. Bastará leer *El Decamerón* de Boccaccio⁽⁸⁾ para tener claro lo que la peste significó: el nivel tan elevado de muertes y el temor entre la gente de permanecer en las ciudades, pues según se infiere de los textos de la época, tomó más fuerza dentro que fuera de ellas. Así, las siete personas que se reúnen a contar cuentos lo hacen fuera de la ciudad, en un campo que Boccaccio describe como un verdadero jardín, un oasis rodeado por aquel espantoso ambiente de muerte y desolación. Y no fue por casualidad que el célebre literato italiano situó a sus siete cuentistas en el campo, eran evidente que la ciudad cobraba más víctimas cada día.

El Norte de Africa no estuvo exento del influjo de la peste. Ibn Khaldun en su *Autobiografía* escribió:

“... la gran peste que arrebató a nuestros hombres más preclaros, a nuestros sabios, a nuestros profesores y que me privó, particularmente de mis padres”⁽⁹⁾.

En Europa también disminuyó la población a causa de la guerra de los Cien Años que estalló en 1339 y que, si bien no se libró continuamente a lo largo de ese lapso, es relevante como reflejo de la crisis política que entonces se vivía. No resulta aventurado pensar que el desgaste que representó y los innumerables recursos que demandaba, contribuyeron a acrecentar los problemas que ya existían.

En el nivel de política interna, los distintos estados europeos sufrieron una seria crisis en el proceso de consolidación de las monarquías, para lo cual los reyes se vieron precisados a luchar contra los poderosos señores feudales que otrora habían comandado la atomización del poder real. Los monarcas, que pretendían arrogarse un poder absoluto, luchaban por limitar la autoridad e influencia de los nobles. De esta forma, quizá involuntariamente, favorecían el desarrollo de las contradicciones del feudalismo y auspiciaban el nuevo ordenamiento socio-económico: el Capitalismo Mercantil. Por otra parte, los nobles, que basaban su prestigio, riqueza y poder en la tierra, ya no contaban con suficiente mano de obra, pues los lazos de vasallaje para entonces habían desaparecido y los de servidumbre presentaban la misma tendencia en la Europa Occidental.

Los problemas del agro como la escasez, las malas cosechas, el hambre, que caracterizaron a este siglo, acabó de lleno con las relaciones feudales. El noble se empobreció y se vio obligado a contratar mano de obra para el trabajo agrícola o a vender sus tierras. De esta

manera se generó un nuevo tipo de relaciones sociales de producción que sentó las bases de un nuevo modo de producción.

Esa fue la situación, a grandes rasgos, económicos, y demográfica que vivió Europa en el siglo XIV. En el nivel espiritual, la Iglesia afrontó una seria crisis. ⁽¹⁰⁾ Se agudizaron las luchas entre el poder temporal y el espiritual. Bastará recordar las disputas y desavenencias entre el rey Felipe IV y el papa Bonifacio VIII.

Dante, ejemplo del pensador del siglo XIV consideró, en su obra *De Monarquía* ⁽¹¹⁾, que el poder temporal debía tener mayor influjo en la política que el espiritual, idea que presagiaba la Reforma del siglo XVI ⁽¹²⁾ y anunciaba un cambio profundo en la espiritualidad europea y en el poder de la Iglesia.

2. La obra de Ibn Khaldun

Ibn Khaldun fue un autor prolífico. Su obra fue muy vasta y constituye hoy día una de las fuentes más valiosas para los historiadores del Mundo Islámico. Sin duda alguna, aparte de sus obras menores como su *Autobiografía* y *Lubab, Al-Muqaddimah* ocupa lugar de preferencia entre todos sus escritos.

Al-Muqaddimah tiene importancia por ser su obra más completa, es un estudio de historia universal en el cual se manifiesta como filósofo de la historia en la interpretación de algunos acontecimientos y como historiador en su método y en los asuntos que trata. *Al-Muqaddimah* abarca todos los aspectos de la historia y de la sociedad. Como historiador —como se verá luego— se adelantó a mucho en la crítica de la documentación, en el planteamiento de los acontecimientos históricos así como en la búsqueda de las razones que han provocado cada uno de ellos. La idea “organicista” de los imperios es uno de sus más valiosos aportes en el campo de la filosofía de la historia. Es oportuno indicar que al respecto Ibn Khaldun se adelantó seis siglos a Spengler. El historiador musulmán aseguró que los imperios, igual que las personas tenían su propia vida. El promedio de duración de un imperio lo circunscribió a tres generaciones:

“en el espacio de tres generaciones, los imperios llegan a la decrepitud y mudan enteramente de naturaleza. En la cuarta generación, el lustre de que la nación estaba rodeada desaparece completamente”. ⁽¹³⁾.

Además, aseveró, con el afán de explicar lo anterior, que tres generaciones duraban aproximadamente ciento veinte años. Si el reino lograba exceder ese tiempo era debido, en su opinión, a que sus enemigos no habían pensado en atacarle. Después de ese período le sobrevendría la senilidad, aun sin haber sido amenazado.

Al-Muqaddimah está dividido en seis libros y una introducción. En la introducción Ibn Khaldun trata la ciencia histórica y enumera los constantes errores y equívocos en que han caído los historiadores. Nos explica que el historiador debe someter a la crítica aquellos datos que le resultan inverosímiles. Por ejemplo la magnitud de los ejércitos, la riqueza de algunos pueblos, etc. También en esta parte comenta el sistema que adoptó para la representación de algunos sonidos de otras lenguas que no tienen equivalente en árabe.

El primer libro, que contiene dos extensos capítulos, trata sobre la sociedad humana; la vida nómada, la rural y la urbana y la adquisición de los medios de subsistencia, para lo

cual Ibn Khaldun considera que es absolutamente necesaria la vida en sociedad. Un individuo aislado no puede obtener todos los alimentos que requiere ni fabricar los utensilios y armas que le son necesarias. (14)

En este libro analiza con gran detalle y con minuciosas descripciones la geografía. Describe con esmero los grandes ríos, los principales mares y los diversos climas, que clasifica en siete grupos de acuerdo con su benignidad para los habitantes.

Ibn Khaldun, partidario de los determinismos geográficos y sistematizador de esta idea mucho antes que los europeos que la postularon el siglo pasado, apunta que los negros, a causa de habitar el primer clima, es decir, el más tosco y difícil, son seres salvajes y casi irracionales. Al respecto escribió:

"... sus costumbres se aproximan excesivamente a las de los irracionales: se cuenta que muchos de los negros que pueblan el primer clima habitan las cavernas y las selvas pantanosas, se alimentan de hierbas, viviendo en un salvajismo cerrado y devorándose unos a otros"⁽¹⁵⁾.

El historiador magrebino sostiene que el clima influye en el comportamiento de los habitantes, en sus costumbres y en su desarrollo intelectual. Así, el florecimiento de las civilizaciones, las religiones, las urbes, los monumentos y la sabiduría solo han sido posibles en los climas templados. Atribuye a lo benigno del clima la posibilidad del surgimiento de las culturas árabe, persa, romana, griega, israelita, india y china. Mientras los negros, que para Ibn Khaldun deben el color de su piel a la influencia del clima, en su opinión, no han creado civilizaciones, antes bien, tienden a la ligereza, al atolondramiento, al frecuente alborozo (danzas y sonos), por lo que han ganado la reputación de estólidos.

Otro tema de gran importancia que deseamos señalar del primer libro es el relacionado con los hombres que, por una disposición innata o por las prácticas religiosas, pueden percibir las cosas del otro mundo. Para el desarrollo de este asunto hace varias aclaraciones y distinciones fundamentales con el propósito de lograr una correcta comprensión de las revelaciones y los misterios de la otra vida, acordes con la religión islámica. En el primer lugar ubica a los profetas, los hombres que Dios ha designado como intermediarios entre El y el resto de la humanidad. Tienen la tarea de la predicación y la misión de guiar a los otros hombres por el camino verdadero. En un nivel más bajo coloca a los *walis*, los santos, que operan en un plano distinto al de los enviados de Dios.

Un poco de metafísica se manifiesta en la obra de Ibn Khaldun cuando explica el concepto del alma y su inmediata clasificación. Afirma que el alma es invisible pero su influjo se muestra en el cuerpo. Así, éste no es más que un mecanismo al servicio del alma y sus facultades.

El libro segundo, que comprende 29 capítulos, trata muchos aspectos relacionados con la sociedad nómada, los pueblos semisalvajes y los organizados en tribus.

Ibn Khaldun sostiene que los hombres se han reunido en sociedad para ayudarse a lograr los medios de subsistencia. Primero buscan lo indispensable, luego procuran satisfacer necesidades ficticias y después aspiran a la abundancia. Los pueblos del campo, o los árabes del desierto, se caracterizan por soportar toda clase de privaciones y por dedicarse a lo estrictamente necesario, mientras que los ciudadanos buscan con frecuencia satisfacer necesidades que no son absolutamente indispensables, por lo que se dedican a los lujos y a los placeres materiales. De este hecho Ibn Khaldun infiere que la civilización nace en el campo y

concluye con la fundación de la ciudad. También deduce del hecho anterior que los hombres del campo, que ambicionan únicamente lo necesario, según su parecer, son menos viciosos y menos depravados que la gente de la ciudad, a la que caracteriza así:

“ocupados ordinariamente en diversos placeres y entregados a las costumbres del lujo, procuran los deleites de este mundo transitorio y se abandonan completamente a sus apetitos y pasiones . . .” (16).

Por las razones expuestas con antelación, Ibn Khaldun sostiene que los habitantes del campo son mucho más valientes que los de la ciudad. Por otra parte, manifiesta que los ciudadanos, por estar sometidos a las autoridades, pierden su valor anterior y caen en una marcada dependencia. Concluye asegurando que la sumisión a las autoridades les borra la idea de valerse por sí mismos (17).

El libro segundo termina con varios capítulos dedicados a los árabes, a sus gobiernos, sus conquistas, a su imperio, etc., asuntos que por su interpretación enmarca dentro de la filosofía de la historia.

El libro tercero, constituido en cincuenta y tres capítulos, apunta temas de gran relevancia. En esta parte Ibn Khaldun explica con detalles la relación Estado-Religión que le lleva a valiosas e interesantes conclusiones. Sostiene que los imperios vastos y poderosos se fundamentan en la religión que ha sido enseñada por un profeta o por un predicador de la verdad. Los imperios se constituyen a base de conquistas, mas éstas sólo son posibles si se apoyan en un partido animado por un mismo espíritu de *'asabiya* (solidaridad tribal) y se dirigen hacia un objetivo único. La religión, argumenta Ibn Khaldun, es lo único que hace posible la desaparición del celo y la envidia que suele haber entre los componentes de una *'asabiya*. Por esta razón luchan juntos por la misma meta. Sin embargo, aun cuando una acción tenga como fin último el triunfo de una causa religiosa, no podrá alcanzar el éxito si no cuenta con el apoyo de un partido fuerte para soportarla. Además, una dinastía, en su concepto, no puede extender su autoridad más allá de un número limitado de reinos y comarcas. Supone entonces un límite, no solo en la capacidad de conquista, sino también en la administración y control de aquellos territorios, capacidad que Ibn Khaldun juzga limitada para los imperios.

También en este libro define el concepto de realeza y sus diversas especies. El gobierno no corresponde a todas las *'asabiyas*, sino a un caudillo que se hace obedecer por su pueblo, recauda los impuestos y se encarga de custodiar las fronteras del imperio. Sin embargo, Ibn Khaldun afirma que los soberanos no deben ser excesivamente severos con sus súbditos, pues ello perjudica al reino ya que el interés del pueblo no está en la persona del gobernante, sino en la relación de éste con sus súbditos. Si el sultán es bueno con ellos, esta relación conduce al bienestar del pueblo, mientras que si es malo y nocivo, éste trae como consecuencia serios problemas y perjuicios a los gobernados, que pueden ser conducidos a la ruina.

Otro tema asimismo importante que analiza en esta parte es el referente a la dignidad del califa, a la del *imam* y a la de los cargos o funciones religiosas que dependen del califato. Ibn Khaldun señala que desde los primeros tiempos del Islam, hacia el fin del período de los califas *Rashidun*, existía la idea de que el *imamato* debía de ser hereditario en virtud de que Abu Bakr había heredado ese cargo a 'Umar. Sin embargo, quienes se oponían a esta práctica argumentaban que no era lícita porque el Profeta no había heredado ese importante puesto a

nadie. Por otro lado, los *shi'itas* sostenían que Muhammad había designado a 'Ali como su sucesor. (18) Ibn Khaldun asevera que para su tiempo los *shi'itas* habían generalizado el error de creer que el *imamato* era uno de los pilares de la religión. En su opinión, el *imamato* no era otra cosa que un cargo instituido para el beneficio general y puesto bajo la vigilancia del pueblo; si hubiera sido un pilar de la religión, el profeta habría designado a alguno de sus compañeros para desempeñar esas funciones, así como había nombrado a Abu Bakr como su sustituto para la oración pública (19).

Entre los puestos religiosos que dependen del califato sobresalen los siguientes: 1) El de muftí: consistente en la explicación y exposición de la ley. 2) El de qadi: decidía entre las personas en impugnación y hacía cesar sus debates y reclamaciones. El Corán y la *Sunna* constituían las bases de la *Shari'a* (Ley Revelada). 3) La policía judicial, *shurta*: establecía la culpabilidad de los sospechosos de crímenes y aplicaba la pena de acuerdo con la ley. 4) La policía municipal (*hisba y swq*).

La religión requiere, en opinión del historiador magrebino, de un jefe que la mantenga en ausencia del profeta. Tales son, pues, las funciones del Baba (Papa) y Batrik (Patriarca) entre los cristianos y de Cohen entre los judíos, dedicados a dirigir los asuntos de la religión.

Otro tema realmente importante, y asimismo relacionado con la religión, es el que analiza acerca de las distintas concepciones sobre el *Mahdi* (mesías musulmán) que según las creencias islámicas hará su aparición hacia el fin del mundo. Este *Mahdi*, según la mayoría de las versiones que Ibn Khaldun cita, será de la tribu a la que perteneció el profeta Muhammad. Su misión consistirá en poner orden y en extender la religión islámica al mundo. Ibn Khaldun cita las tradiciones islámicas según las cuales en el mundo descenderá 'Isa (Jesús) a la hora de la plegaria vespertina y habrá paz sobre la tierra. La oveja marchará junto al lobo y los pueblos no arábigos se convertirán al Islam, por la mediación de Jesús. Este análisis es particularmente importante pues nos refleja el pensamiento Khalduniano enmarcado dentro de la tradición religiosa islámica.

El libro cuarto, dividido en veintidós capítulos, versa sobre algunos temas que anteriormente había tratado. Por ejemplo la vida nómada y la vida en las ciudades, así como el esplendor y el lujo de la vida sedentaria, comparada con las privaciones y asperezas de la vida nómada. Así escribió:

“El fundar ciudades y construir casas de habitación es uno de los impulsos que se recibe en la vida sedentaria, estado al que uno se deja llevar por el amor al bienestar y al reposo” (20).

Ibn Khaldun describe minuciosamente la vida urbana. Analiza sus características, profundiza su conocimiento y llega a la conclusión de que un pueblo que logra formar un reino es llevado a establecerse y ocupar grandes ciudades. Además de lo anterior, el historiador magrebino refiere algunos importantes consejos acerca de las condiciones que deberán tener en cuenta los fundadores de una ciudad. En primer lugar sostiene que es necesario escoger un sitio apropiado y seguro contra los ataques de los enemigos y que facilite el acceso de los objetos y comodidades que la población requiere. En segundo lugar asegura que una ciudad debe alzarse en lugares en donde el aire sea puro, lo que redundará en beneficio de la población que no estará propensa a las enfermedades. Deberá ubicarse en la ribera de un río o en las cercanías de pozos o manantiales puros y abundantes. Asimismo, deberá estar rodeada de terrenos fértiles para la agricultura y zonas de excelente pasturaje para el ganado.

La escasez de ciudades y poblados en Ifriqiya y el Magreb las limita Ibn Khaldun a las siguientes causas:

- 1) Todas esas comarcas han pertenecido desde tiempos muy remotos a los bereberes, poblaciones esencialmente nómadas.
- 2) Los francos y árabes que se asentaron ahí lo hicieron por muy corto tiempo, no logrando arraigar a los bereberes a la vida sedentaria.
- 3) Estos pueblos, con una fuerte tradición nómada, no tuvieron nunca la disposición para el ejercicio de las artes que son producto de la vida urbana, que lleva implícita la construcción de ciudades.

En este libro Ibn Khaldun insiste y repite su idea permanente de que la ciudad corrompe al hombre, aunque subraya la importancia de las ciudades y la vida urbana, como el más alto grado de progreso que puede alcanzar un pueblo. Considera este tipo de bienestar como el punto culminante de una población y presagia, por lo tanto, su inminente decadencia:

“... pues la razón y la historia nos enseñan que (...) las fuerzas y el desarrollo del hombre alcanzan su máximo límite, que la naturaleza suspende entonces su acción durante algún tiempo, y que luego comienza la decadencia. Igualmente sucede a la civilización urbana; ella es el término más allá del cual ya no hay progreso. Un pueblo que se halla en la abundancia se entrega naturalmente a todos los usos de la vida urbana y prontamente se conforma a ellos”. (21)

Agrega que la maldad, la improbidad y la depravación se incrementan en la ciudad, a consecuencia de la ociosidad y la propensión a los placeres y los lujos. De nuevo su idea “organicista” de los imperios, que la refiere asimismo a las ciudades, le hace concluir lo siguiente:

“... la civilización es la vida urbana y el lujo, que luego significa el último término del progreso de la sociedad, y que, a partir de ahí, la nación empieza a retroceder, a corromperse y a caer en la decrepitud, tal como acontece a la vida natural de los animales” (22).

Después de tratar sobre el origen y la construcción de las más famosas mezquitas (Meca, Medina y Bait-al-Maqdis) el libro cuarto concluye con un somero análisis de los dialectos árabes hablados en las ciudades. El idioma de los habitantes de una comarca corresponde a la lengua de la nación dominante. Por esa razón, los pueblos musulmanes tienen como lengua el árabe. Este idioma recibió múltiples mescolanzas en algunas regiones en donde las lenguas naturales tenían gran fuerza, sufriendo por ello considerables modificaciones. Pudo haber desaparecido si los árabes no se hubieran empeñado en conservarlo por medio de la memorización del Corán y la *Sunna*.

El libro quinto está dividido en treinta y tres capítulos, que a su vez podemos agrupar en dos grandes secciones: del primero al quince dedicados a temas económicos y comerciales. Del dieciséis al treinta y tres, constituyen una valiosa introducción al estudio de las artes, sus

distintas variables y significados: Algunos de estos puntos amplía y completa en el libro siguiente.

En el libro sexto y último de su obra, trata temas de gran interés y de incalculable valor para los historiadores. Destacamos principalmente dos: La teología escolástica (*'Ilm-al-Kalam*) y la ciencia del *sufismo*. Ibn Khaldun define así la teología escolástica:

“... es una ciencia que suministra los medios de probar los dogmas de la fe, por los argumentos racionales y refutar las innovaciones que, en lo concerniente a las creencias, se apartan de la doctrina seguida por los primeros musulimes y por los observantes de la *Sunna*. El fondo de estos dogmas es la profesión de la unicidad de Dios”. (23)

El historiador magrebino apunta que se dio en el Islam una profunda división entre los teólogos. Por una parte, aquellos “ortodoxos” (*sunnitas*) que postulaban la no especulación sobre las *ayas* “oscuras” y negaban toda representatividad de Dios. Rechazaron asimismo la concepción de los atributos del Todopoderoso. Por otro lado, aquellos teólogos que no seguían “ortodoxamente” la ley revelada e intentaban atribuir a Dios un cuerpo y otras facultades humanas. Estos planteamientos fueron rechazados por los “ortodoxos” (*sunnitas*) que no aceptaron que Dios pudiera ser poseedor de atributos humanos, símbolos de imperfección. El argumento básico de la teología “ortodoxa” (*sunnita*) versa sobre la unicidad de Dios, su perfección y su no representatividad. La naturaleza de Dios es tan elevada que la mente humana no puede comprenderla.

Otro tema que analiza en este libro es el de la ciencia del *sufismo*. Los *sufis* son aquellos musulmanes que se consagran con devoción a la religión; son los místicos del Islam. Los *sufis* se caracterizan por su renuncia a los bienes materiales y por los éxtasis frecuentes que experimentan. Para alcanzar este estado era absolutamente necesaria la mortificación, tal como al-Ghazali (m. 1111) lo presentó en su obra *Ihya' 'Ulum ad-Din*.

Los místicos establecieron que era posible que Dios se asemejara a los seres creados por El. Al respecto señalaban dos niveles. El primero se refería a la idea de que Dios podía estar “establecido” en los seres. En segundo lugar, sostenían que las criaturas podían ser Dios mismo y que éstas no encerraban, ni en parte, ni totalmente, ninguna otra cosa fuera de El. Contrariamente a este postulado, los filósofos sostenían que el Altísimo no estaba ni “en el mundo ni “fuera” de él.

Los *sufis* niegan la posibilidad de que Dios se encarne en un cuerpo humano, doctrina que practican los cristianos. Aseveran la unidad (*wahda*) “absoluta” de Dios con el mundo, asegurando que todo lo existente encierra en sus diversas partes ciertas potencias de las que la naturaleza real de los seres depende, así como su forma y su materia. Los *sufis* llegaron a esta conclusión por sus persistentes disertaciones sobre la revelación de los sentidos y lo que está detrás del velo. (24)

Este último libro comprende y explica un gran número de temas muy diversos que aquí solamente citamos. Debemos tener presente que en esta parte analiza los temas de las ciencias relativas a los números (aritmética, cálculo, álgebra), a la geometría, a la lengua árabe (gramática, lexicología, literatura), las ciencias de la astronomía, la lógica, la medicina, la agricultura y muchas más de relevante importancia, de gran interés y tratadas por el autor con sumo cuidado y absoluta dedicación.

3. El método histórico de Ibn Khaldun y sus proyecciones en la historiografía contemporánea.

En las más diversas culturas la historia ha sido entendida como el conocimiento del pasado y como una de las ciencias de mayor relevancia. Tanto en Europa como en Asia fue preocupación permanente no olvidar el pasado. Esta actividad significó para los historiadores la ardua tarea de tomar a su cargo su propio pasado y esforzarse por conocer y comprender el drama de la existencia histórica. (25).

Antes del siglo XVIII en dos sociedades se manifestó con notoria claridad este fenómeno: en Grecia antigua y en la civilización musulmana medieval. En la primera sobresalió principalmente Tucídides y en la segunda destacó el historiador magrebino Ibn Khaldun. Mientras Tucídides fue uno de los sistematizadores y creadores de la Historia, Ibn Khaldun marcó la aparición de la Historia como ciencia.

Usualmente los estudiosos de la obra del magrebino Ibn Khaldun, han concluido que este autor es esencialmente filósofo de la historia y no historiador en el sentido estricto de la palabra. La aseveración anterior es verdadera sólo en parte. Ya hemos señalado con antelación la posición de Ibn Khaldun como filósofo de la historia en la interpretación de algunos acontecimientos. También analizamos su visión de los imperios a los que asemeja a órganos vivientes que nacen, crecen, se desarrollan y mueren. Esta interpretación, como muchas otras, como por ejemplo la explicación de la *'asabiya* de las naciones —especialmente del pueblo árabe— que les permite mantenerse unidas y poder desarrollarse, es básicamente filosofía de la historia. Nuestra intención es demostrar en esta oportunidad, sin pretender desmerecerle como filósofo de la historia, que Ibn Khaldun fue ante todo un auténtico historiador. Aun cuando consideró a la historia como una de las ramas de la filosofía, se preocupó por el método crítico y minucioso que debe caracterizar al historiador, al tiempo que rechazaba los errores y falacias que habían cometido los historiadores anteriores. A éstos los juzgó así:

“... no fueron sino simples imitadores de índole burda e inteligencia estrecha, gente sin criterio propio que se conformaban con seguir, en todo punto, el mismo plan trazado por sus antecesores, y normarse en su modelo sin percatarse de las modificaciones que el decurso del tiempo imprime a los sucesos...” (26)

Con lo anterior Ibn Khaldun se alababa a sí mismo al criticar a los historiadores anteriores. Es de gran valor el estudio de Ibn Khaldun como historiador en su obra, *Al-Muqaddimah*. Cuando explica el origen y desarrollo de ciertos pueblos —por ejemplo el hebreo o el árabe— actúa como historiador. La narración, la crítica y las descripciones cargadas de detalles recuerda a muchos de los historiadores anteriores, aunque en el fondo es diferente a ellos y en cuanto a la metodología (crítica de los documentos e interrelación de las estructuras) les supera considerablemente.

El investigador Ramón Xirau asegura que Ibn Khaldun se encuentra fuertemente unido a su tradición religiosa-opinión que compartimos ampliamente, razón por la cual lo hemos enmarcado en el contexto islámico— pero que ésta tradición religiosa tiende a ser fatalista. Así escribió:

“Cada uno de los capítulos de *Al-Muqaddimah* termina con una breve referencia al Todopoderoso. Esta reiteración, por lo demás hermosa en su brevedad, muestra, a mi parecer, que Ibn Jaldun está muy ligado a su propia tradición religiosa. Esta tradición tiende a ser fatalista” (27)

La opinión anterior no debe entenderse en el sentido de que Ibn Khaldun comparte la idea de la Providencia, presente y orientadora de la historia, tal como la planteó San Agustín en su obra *La Ciudad de Dios* (28). En el magrebino podemos ver con mayor antelación que en muchos otros autores, inclusive europeos, la ruptura de la imagen de la Providencia presente en la historia.

En la obra histórica de Ibn Khaldun se notan con toda claridad tres niveles:

- 1) La historia: los acontecimientos que han sucedido.
- 2) La historiografía: consiste en el análisis de esos acontecimientos por parte del historiador.
- 3) La filosofía de la historia: un intento de dar explicaciones de la historia. Con relación a los imperios y a la vida urbana da leyes: la concepción cíclica del progreso y la decadencia.

Como historiador, Ibn Khaldun expone un método realista, crítico, científico (explicación de la causa y el efecto) —como ya hemos explicado— y pretende que la historia tenga una función moralista: que sirva de ejemplo a las generaciones futuras, algo semejante a lo planteado por Tucídides en *La Guerra del Peloponeso* (29). En esta obra Tucídides explicó los errores del pueblo griego, con lo cual pretendía que las generaciones futuras no cometieran los mismos yerros del pasado. Sin embargo, por otra parte, en la obra de Ibn Khaldun se nota con claridad el pesimismo.

El proceso “organicista” de los imperios parece irreversible. Su idea de que la historia podría ser la maestra de la vida, a la manera de Tucídides, no encuentra entonces una estricta comprobación. Por otra parte, su obra, que algunos investigadores han insistido en comparar con la historiografía griega a fin de tener un parámetro, obviamente eurocéntrico, coincidiría con Herodoto en el entendido de que la historia se escribe para que los pueblos no olviden su pasado. Este argumento no resulta absolutamente válido por cuanto *Al-Muqaddimah* encierra mayor riqueza de interpretación, un método de análisis mucho más elaborado y un consciente trasfondo de filosofía de la historia, que no fue el propósito de *Los Nueve Libros de la Historia* (30).

En cuanto a método, Ibn Khaldun creó una ciencia nueva —que probablemente fue la base de la *Scienza Nuova* de Vico— en la que criticó los errores en que los historiadores anteriores habían caído al explicar algún acontecimiento. Su nuevo método propuso una crítica seria, que bien puede ser considerada moderna, de los documentos históricos. Por lo anterior estamos en condición de reputarle como el precursor de la historiografía moderna.

El propio Ibn Khaldun señaló lo siguiente:

“Mas la ciencia histórica tiene sus caracteres intrínsecos: que son el examen y la verificación de los hechos, la investigación atenta de las causas que los han producido, el conocimiento profundo de la naturaleza de los acontecimientos y sus causas origi-

nales. La historia, por tanto, forma una rama importante de la filosofía y merece ser contada en el número de sus ciencias".⁽³¹⁾

Sin duda *Al Muqaddimah* se adelantó de *De Re Diplomática* de Mabillon, quien en el siglo XVII propuso la crítica de los documentos y rechazó aquellos cargados de interpolaciones o alteraciones⁽³²⁾. En realidad esta obra no planteaba nada distinto a lo tratado por el historiador magrebino tres siglos antes.

Con el propósito de que el historiador gozara de un adecuado método de investigación y que con facilidad llegara al conocimiento de la verdad, Ibn Khaldun propuso varias reglas. Su primer paso fue rechazar las fábulas, las leyendas⁽³³⁾ y las cifras exageradas —aunque esté último punto el propio Ibn Khaldun no lo cumplió a cabalidad—. Ibn Khaldun es ante todo un historiador, tal como el investigador Elías Trabulse expresó:

“El enfoque del estudio de las sociedades que Ibn Jaldun hace es, entonces y ante todo, un enfoque histórico. Insistimos sobre ello ya que no pocos autores al llevar a cabo el análisis de la obra de nuestro autor tienden, según su interés, a pasar por alto el hecho de que Ibn Jaldun ha elaborado todo un sistema filosófico de la historia apoyado principalmente en consideraciones de índole histórico y no en elucubraciones apriorísticas sin base empírica firme”⁽³⁴⁾

En efecto, el texto del renombrado historiador Trabulse resume de manera admirable nuestras aseveraciones anteriores. Por lo tanto podemos afirmar que la obra de Ibn Khaldun, antes de ser una especulación apriorística es todo un sistema apoyado en los datos históricos del pasado, con el propósito de proyectarlos de la mejor manera hacia el futuro. Se trata, pues, de una ciencia nueva por el método (relación entre las distintas estructuras de la sociedad y crítica de los documentos), así como por los postulados y conclusiones, que toman en consideración las estructuras económicas y sociales. A lo largo de toda su obra se nota su apego a los documentos, así como su aguda crítica a fin de traslucir la verdad de la falsedad. Sus observaciones son razonadas y no simples abstracciones o especulaciones.

Quizá el más valioso aporte de Ibn Khaldun al pensamiento histórico universal fue su afán por hacer de la historia una ciencia tan crítica como cualquier otra, teniendo presente las limitaciones propias de su método de investigación⁽³⁵⁾.

Para Ibn Khaldun la historia es ante todo una ciencia del conocimiento del futuro. “El pasado y el futuro se parecen, como dos gotas de agua”⁽³⁶⁾. Es probable que en el siglo XIV o en los siguientes no se haya entendido por qué la historia se planteaba como un conocimiento del futuro. Quizá fue vista como una simple especulación filosófica.

En el presente siglo, en la década de 1930, los historiadores Marc Bloch⁽³⁷⁾ y Lucien Febvre⁽³⁸⁾ fundaron la Escuela Francesa de Historia. Esta escuela rechazó los métodos positivistas decimonónicos de la historia de acontecimientos —políticos, diplomáticos y de cancillerías—, la historia lineal, la de los grandes personajes, que de hecho olvida a las masas de población, y la historia cronológica. Estos autores se opusieron a aquella historia narrativa y superficial que no explicaba las causas de los acontecimientos. En vista de lo cual propusieron una forma de hacer historia mucho más crítica de los documentos y de análisis más profundos. Todo esto, ya había sido planteado por Ibn Khaldun. También aseguraron, como lo había hecho el magrebino en el siglo XIV, que lo fundamental en las historias era el futuro. La frase expresada por Febvre de que la historia es “ciencia del presente y ciencia del

pasado" es en realidad toda una disertación respecto de la importancia de la historia para el futuro. La historia es, en su opinión, la ciencia que estudia y comprende las sociedades presentes y cuenta siempre con una precisa comprensión del pasado. Al entenderse tanto el pasado como el presente se puede proyectar la acción de la historia hacia el futuro.

Nociones semejantes a las de Febvre expuso Marc Bloch en su obra *Apología de la historia* al insistir en la idea de que el hombre se parece más a su época que a su padre. Aseguró que el contacto perpetuo con el pasado no permite su comprensión a menos que se llegue a invertir la relación pasado-presente, a tal punto que se comprenda el primero por el segundo. El objeto primordial del historiador sería, por ende, comprender el pasado, para lo cual habría que partir del principio de que el presente goza de primacía y se orienta hacia el futuro —pensamiento que ya en el siglo XIV había expresado Ibn Khaldun con gran claridad—. De la idea anterior, de comprender primero el presente y luego el pasado, Marc Bloch sostuvo que las luchas de clase, por ejemplo, o las revoluciones del presente, proyectaban una nueva luz sobre las luchas de clase y las revoluciones del pasado. Todas estas nociones del quehacer historiográfico que trataron con tanta profundidad estos autores, ya habían sido analizadas por Ibn Khaldun⁽³⁹⁾. Hay otro punto de gran relevancia y que resulta absolutamente preciso en Ibn Khaldun: considerar que un fenómeno histórico nunca puede ser explicado en su totalidad fuera del estudio de su contexto. Por ello fue algo permanente en el historiador magrebino la búsqueda de la verdad del pasado y la crítica a la documentación existente, postulados que varios siglos después van a formar parte de la metodología de la Escuela de los Anales.

Jean Chesneaux, sinólogo francés, también seguidor de la Escuela Francesa, sostiene que es nuestro deber invertir la relación pasado-presente. "Esta inversión —escribe— deriva de la definición de la historia como relación activa con el pasado"⁽⁴⁰⁾.

Para Chesneaux la inversión "pasado-presente" "debe ser explícita, dicha a la luz del día, y por lo tanto politizada. Invertir la relación "pasado-presente" es también, con bastante frecuencia, invertir los signos, trastocar los convenios corrientes sobre la significación y el alcance de tal hecho . . ." ⁽⁴¹⁾.

En su interpretación de la historia, Ibn Khaldun descubre varias leyes del acontecer histórico que, para él, explican el desarrollo de los pueblos. Así, como expusimos en líneas anteriores, el medio ambiente influye, en su opinión, sobre la vida de los hombres y sobre los fenómenos económicos. Ibn Khaldun asegura que la disposición a las artes y a la civilización, así como al progreso y al bienestar, están condicionadas por los recursos naturales y por el clima de las regiones que el hombre habita. Concede gran importancia a estos asuntos ya que considera que existe una estrecha relación entre el comportamiento social y los fundamentos que lo sustentan.

Esta concepción nos permite verle como un innovador, pues antes que él ningún otro historiador se había preocupado por las condiciones internas de la sociedad; por los problemas socio-económicos. De ahí deriva su severa crítica contra los historiadores que le precedieron, a quienes achacó falta de interés por estos temas, pues sólo se preocuparon por el estilo, la retórica y las enumeraciones de fechas y hechos muchas veces aislados entre sí. ⁽⁴²⁾ Asimismo, era frecuente que algunos historiadores estudiaran a los personajes destacados y olvidaran a las grandes masas de población, asunto que Ibn Khaldun les criticó y que él mismo logró superar al estudiar al hombre en sociedad y ésta como un todo. La historia, en su opinión, era la única ciencia que le permitía comprender el estado social del hombre. El

magrebino, después de profundas reflexiones y de incalculables esfuerzos por la comprensión de las condiciones internas de la sociedad, llegó a concluir que existía una estrecha relación entre los hechos de la historia política y militar y los de la evolución económica y social. Este pensamiento de Ibn Khaldun no tuvo éxito en su época y debió esperar varios siglos para que otros historiadores, especialmente europeos, notaran la veracidad de sus postulados, haciéndolos efectivos en el estudio y comprensión de sus sociedades.

En opinión de Ibn Khaldun, otra de las leyes que mueve la historia es el hambre, que en la mayoría de los casos es el móvil de la guerra entre los pueblos. Internamente en una sociedad, es el hambre la chispa que enciende el fuego de una rebelión contra el gobierno cuando los campesinos no tienen tierras ni cosechas y los tributos son muy altos. La lucha contra el régimen se torna inminente. Piénsese en los movimientos campesinos a lo largo de la historia y se notará la exactitud de la afirmación del magrebino ⁽⁴³⁾.

En su teoría "organicista" de los imperios, Ibn Khaldun considera que esa decadencia de los reinos es "inevitable" en el acontecer histórico. Es posible inferir de estas referencias un tono pesimista y fatalista en la evolución de las sociedades. La razón de ello bien puede centrarse en torno al momento histórico. Ya hemos caracterizado al siglo XIV, la época en que vivió Ibn Khaldun. Asimismo, este historiador fue testigo del empeoramiento de la vida en el Magreb como consecuencia de las migraciones de tribus nómadas de Siria y Egipto hacia el oeste ⁽⁴⁴⁾. Esos desequilibrios en la sociedad le llevaron al análisis de los asuntos económico-sociales de su tiempo y a buscar explicaciones racionales y científicamente elaboradas de las causas de estos problemas.

Ibn Khaldun calificó su estudio como un análisis del género humano, por lo cual podemos asegurar que su obra es esencialmente histórica, pues la sociedad humana constituye el centro de esa ciencia. Con toda razón la Escuela Francesa en el siglo XX ha hablado de la historia social y Marc Bloch repetía insistentemente que el historiador debe parecerse al monstruo de la fábula, que está donde huele a carne humana.

Ibn Khaldun tuvo un elevado y especial concepto de la historia. La consideró como una ciencia que puede prestar muy útiles servicios por cuanto nos proporciona el conocimiento de las condiciones y costumbres de los pueblos antiguos, los actos de los profetas y la administración de los reyes. Asimismo, quien pretenda instruirse en los asuntos sociales, encontrará en la historia los ejemplos adecuados ⁽⁴⁵⁾. Supuso, pues, que la historia tenía un fin moralista, como ya hemos apuntado en líneas anteriores. De las múltiples definiciones que dio de la historia deseamos destacar la siguiente, que encierra una explicación de la finalidad de esta ciencia y una amplia gama del quehacer histórico:

"Sabed que la historia tiene por verdadera finalidad hacernos conocer el estado social del hombre, en su dimensión humana, o sea la urbanización y la civilización del mundo, y de darnos a entender los fenómenos concomitantes naturalmente a su índole tales como la vida salvaje, la humanización; la coligación agnaticia ("al 'asabiya")" ⁽⁴⁶⁾.

Según Ibn Khaldun, la documentación que se obtenga, o cualquier información leída u oída acerca de un acontecimiento debe ser sometida a la más severa crítica. Sostuvo que la filosofía y el conocimiento de la naturaleza de los seres, proporcionaban valiosas reglas. El historiador magrebino —como ya indicamos— aconsejó dudar especialmente de las cantidades

referentes a dinero y a fuerzas militares. Esas informaciones deben someterse, en su opinión, a un análisis crítico para determinar su veracidad.

Por otra parte, aseguró que el historiador debería de ser una persona en extremo preparada y de un enorme caudal de conocimientos, a fin de que sus investigaciones no resultaran equivocadas. El estudio de la información de cada país, de cada pueblo, de cada siglo, tendría, en su concepto, la finalidad de apoyar las materias que trataba sobre una base sólida. Al respecto escribió:

“... es indispensable que el historiador conozca los principios fundamentales de la política, del arte de gobernar, la verdadera naturaleza de las entidades, el carácter de los acontecimientos, las diversidades que ofrecen las naciones, los países, la naturaleza geográfica y las épocas...” (47).

Ibn Khaldun afirmó que cada pueblo tenía su propia historia. Asimismo, sostuvo, en la interpretación de la historia de las sociedades, que la decadencia era inevitable. De lo anterior estableció una ley que intentó aplicar a todas las naciones.

Para Ibn Khaldun son varias las causas por las cuales la mentira se introduce en los estudios históricos, argumentos que aún tienen vigencia en nuestros días:

- 1) La adhesión de los hombres a ciertas opiniones o ciertas doctrinas.
- 2) La absoluta confianza en la fuente transmisora.
- 3) La mayoría de los historiadores ignora el propósito por el cual han sido hechas las cosas que presencian.
- 4) Se supone la verdad erróneamente. Esta es una falta muy frecuente por el exceso de confianza en las personas que han transmitido los datos.
- 5) La ignorancia de las relaciones que existen entre los sucesos y las circunstancias concomitantes. Es decir, la relación entre las causas y los efectos.
- 6) La inclinación de los hombres a ganar el favor de los personajes y figuras relevantes, con el afán de elevarse en posición.
- 7) Esta es la causa que aventaja a las ya expuestas, consiste en la ignorancia de la naturaleza del desarrollo social y sus circunstancias concomitantes (48).

Para lograr discernir lo verdadero de lo falso en cualquier documento, así como las falacias, las invenciones y las interpolaciones en las fuentes históricas, el historiador debe basarse, según Ibn Khaldun, en la apreciación de lo posible y de lo imposible. Esto consiste en examinar la sociedad humana, es decir, la civilización. Diferenciar lo que es inherente a su naturaleza y lo que es accidental permite distinguir lo verdadero de lo falso. Este fue el método que Ibn Khaldun consideró su más valioso aporte a la historiografía y que llamó una ciencia nueva. Esta crítica de la documentación no estaba basada solamente en el sentido común, que en opinión de Marc Bloch no puede llevar muy lejos al historiador,⁽⁴⁹⁾ sino también en un análisis real y racional de la estructura sociopolítica. Ibn Khaldun buscó explicaciones reales y coherentes de los acontecimientos. Por esta razón pudo efectuar un análisis profundo del conjunto social en el cual aparecen y desaparecen los acontecimientos. Por haber intentado dar explicaciones racionales, Ibn Khaldun llegó a tener un conocimiento profundo de los acontecimientos (50).

La crítica de la documentación fue uno de los asuntos por los que más se preocupó Ibn Khaldun, con el propósito de detectar los errores y las falacias en los testimonios del pasado. Para el historiador magrebino la primera etapa de este método consistía en dejarse llevar por el sentido común y luego hacer una crítica profunda de las fuentes. En la historiografía contemporánea el sentido común significa poca cosa para determinar la veracidad de los documentos. Con relación a la crítica de las fuentes Marc Bloch escribió lo siguiente:

“... desde el momento en que ya no nos resignamos a registrar pura y sencillamente los dichos de nuestros testigos, desde el momento en que nos proponemos obligarles a hablar, aún contra su gusto, se impone un cuestionario. Tal es, en efecto, la primera necesidad de toda búsqueda histórica bien llevada” (51).

La crítica histórica que expone Marc Bloch en su obra parece encontrar en la de Ibn Khaldun un importante antecedente, un punto de apoyo, aunque quizá Bloch nunca conoció el pensamiento del magrebino. Ambas obras tienen mucho en común con relación al método histórico, aun cuando la de Marc Bloch ahonda más en ciertos aspectos y trata otros con mayor soltura, lo que podemos entender por los diferentes tiempos históricos en que vivieron. Sin embargo, Bloch puntualizó muchos de los aspectos que ya Ibn Khaldun había tratado. Tal como el historiador musulmán lo afirmó en el siglo XIV, Bloch, en el siglo XX, aseguró que para estudiar las épocas que nos han precedido recurrimos solamente a los testimonios, a las pruebas que han encontrado los investigadores, las cuales deben ser sometidas a la más detallada crítica a fin de determinar su exactitud y veracidad, como ya hemos señalado. Por la persistente investigación, el conocimiento del pasado está en constante progreso. Se han descubierto y descrito gran número de poblaciones de Egipto, Caldea y Asia Central, las que en su mayoría habían permanecido ocultas por el correr de los siglos (52). Esto prueba que el quehacer histórico está en permanente renovación, asunto que trató con gran profundidad y al que dio gran importancia el célebre historiador Ibn Khaldun en el siglo XIV.

A manera de conclusión podemos repetir con Ortega y Gasset que:

“la obra de Abenaldún nos enseña que la aparente baránda de acontecimientos africanos se reduce a uno solo: la coexistencia de dos modos de vida —la vida nómada y la vida sedentaria—. Este es el hecho radical básico, inagotable, de que brota toda la historia africana. No es extraño que los otros grandes pueblos no hayan entendido nunca bien los intrincamientos de ese largo pretérito” (53).

No hay duda de que Ibn Khaldun fue el más grande historiador árabe por su aporte a la historiografía islámica y ante todo por su método crítico, científico y serio respecto del análisis histórico y de las fuentes de esta ciencia.

Como indicamos anteriormente, la mayoría de los autores han coincidido en estudiar a Ibn Khaldun como filósofo de la historia, campo que manejó admirablemente y al que dio un impulso de incalculable valor. Son relevantes sus ideas respecto del auge y caída de los imperios, así como su análisis de dos realidades que llenan la historia: el Estado y la civilización. Particularmente interesantes resultan sus conclusiones sobre la ciudad —donde residen la riqueza, el saber y el lujo, que posteriormente corrompen al hombre—. Este es un ejemplo

claro de la vida histórica en el cual el hambre lanza a la humanidad hacia la ciudad y el lujo, factores que en opinión del magrebino terminan por eliminar al hombre.

A Ibn Khaldun se le puede considerar el sistematizador del primer tratado de sociología por su interés en los asuntos socio-económicos. Su obra abarca los más dispares temas de su época y del pasado, habiendo logrado plasmar en ella una valiosa síntesis de los problemas de su tiempo y de las características generales de la historia y de las mentalidades colectivas de los pobladores de Africa del Norte.

El destacado investigador Yves Lacoste⁽⁵⁴⁾ ha interpretado que por el alcance social de *Al-Muqaddimah*, el Tercer Mundo tiene en Ibn Khaldun el primer historiador que analizó con profundidad las causas del subdesarrollo. Al respecto escribió las siguientes líneas:

“Estudiar la obra de Ibn Jaldun no es volver la espalda a nuestro tiempo, sino más bien, hacer avanzar el análisis de las causas profundas del más grave de nuestros grandes problemas actuales.”⁽⁵⁵⁾

La obra de Ibn Khaldun, tal como se desprende de todo lo señalado con antelación, así como del texto anterior, tiene una actualidad sorprendente. Ninguna otra obra de su tiempo ha logrado alcanzar tanta importancia para la investigación de los recientes problemas del subdesarrollo. *Al-Muqaddimah* ha sido y es en nuestros días una obra vigente.

Es un error creer que Ibn Khaldun describió a las sociedades subdesarrolladas. Sin embargo, lo que resulta absolutamente meritorio es su análisis de las estructuras socio-económicas de su tiempo que impidieron, o frenaron, el desarrollo social, económico y político, lo que, como asegura Lacoste, aunado a varios siglos de dominación colonial, determinaron la aparición del fenómeno del subdesarrollo⁽⁵⁶⁾. Debemos recordar que Ibn Khaldun analizó los problemas, las crisis y el anquilosamiento del Magreb. Su gran importancia radica en la búsqueda de las causas de ese estancamiento, las cuales investigó en las estructuras internas de la sociedad en que vivía. En su tiempo fue incomprendido, y por haber conferido gran importancia a las estructuras internas se le miró como filósofo, aunque en el fondo actuaba de preferencia como historiador.

La obra de Ibn Khaldun sigue iluminando tanto a los filósofos de la historia como a los investigadores que se preocupan por poner en práctica un método crítico, exacto y científico de la ciencia histórica. La historiografía contemporánea que plantea un nuevo método, que estudia otros campos de la sociedad como los referentes a los asuntos socio-económicos, además de lo político, lo diplomático, y que busca la verdad en los testimonios, tuvo en el célebre historiador Ibn Khaldun su más brillante precursor y el más sólido pilar sobre el que descansa la crítica a las fuentes históricas.

NOTAS

- (1) Ibn Jaldún, "Autobiografía", en *Al-Muqaddimah*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, pp. 31-88.
- (2) Arnold Toynbee, citado por Yves Lacoste, *El Nacimiento del Tercer Mundo: Ibn Jaldún*, Ediciones Península, Barcelona, 1971, p. 5.
- (3) Ibn Jaldún, op. cit., pp. 53-54.
- (4) Ibn Khaldún nos relata en su "Autobiografía" (op. cit. p. 75) que camino a la Meca hizo escala en Alejandría, después de un viaje a unos cuarenta días y que: "pasé un día en Alejandría haciendo los preparativos para la peregrinación; pero por ciertas circunstancias que me impidieron ese año iniciar el viaje, me fui al Cairo".
- (5) No contento con su excelsa descripción de El Cairo, Ibn Khaldun nos presenta dos más de otros autores. Así, Al-Makkari, su profesor, había dicho: "El que no ha visto El Cairo no ha conocido la grandeza del Islam". Al-Burji, otro maestro suyo había referido que "lo que se ve en sueño sobrepasa a la realidad; mas todo lo que se podría imaginar del Cairo sería muy inferior a la verdad" (Ibn Jaldún, op. cit., p. 76).
- (6) Ibn Jaldún, op. cit., p. 423-425.
- (7) Yves Lacoste, op. cit., pp. 22-24. Véanse también: Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1972, pp. 10-19. Montgomery Watt, *The formative period of islamic thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1973, pp. 9-37.
- (8) Boccaccio, Giovanni, *Decamerón*, Instituto del Libro, La Habana, 1970.
- (9) Ibn Jaldún, op. cit., p. 48.
- (10) Romano, Ruggiero y Alberto Tenenti, *Los fundamentos del Mundo Moderno*, Siglo XXI, México, 1970, pp. 71-84.
- (11) Dante Alighieri, *De la Monarquía*, Losada, Buenos Aires, 1941.
- (12) Geoffrey Elton, *La Europa de la Reforma*, Siglo XXI, México, 1974, passim. Véase también: J. Janacek, *La Reforma Protestante*, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1966, passim.
- (13) Ibn Jaldún, op. cit., p. 349.
- (14) *Ibid.*, pp. 151-152.
- (15) *Ibid.*, p. 205.
- (16) *Ibid.*, p. 268.
- (17) Al respecto escribió las siguientes líneas (op. cit., p. 273):

"Las gentes (...) que han vivido bajo el control de una autoridad o disciplina instructiva que procura a la vez adiestrarlos en las artesanías, las artes, las ciencias y la práctica de la religión tales gentes sufren una mengua considerable en su valor individual hasta el punto de no intentar casi nunca resistir a la opresión".

- (18) Véase: Vecchia L. Vaglieri, "Ghadir Khumm" en *The Encyclopaedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden, Volume II, 1965, pp. 993-994.
- (19) Ibn Jaldún, op. cit., p. 411.
- (20) Ibid., p. 609.
- (21) Ibid., p. 657.
- (22) Ibid., p. 660.
- (23) Ibid., p. 834.
- (24) Véanse las siguientes obras: A. J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, George Allen and Unwin, London, 1965, pp. 106-108 y siguientes.

P.M. Hott, *The Cambridge History of Islam*, Cambridge University Press, Volume 2B, Cambridge, 1978, pp. 604-631.

Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, passim.

Reynold A. Nicholson, *Los místicos del Islam*, Editorial Diana, México, 1975, passim.

Louis Gardet, *Les hommes de L'Islam*, Hachette, Francia, 1977, passim.

Gustav E. von Grunebaum, *Medieval Islam*, The University of Chicago Press, Chicago, 1953, pp. 237 y siguientes.

- (25) Yves Lacoste, op. cit., p. 199.
- (26) Ibn Jaldún, op. cit., p. 95.
- (27) Ramón Xirau, "Ibn Jaldún, filósofo de la historia", en *Diálogos*, N° 83, setiembre-octubre de 1978, El Colegio de México, México, 1978, p. 40.
- (28) San Agustín, *La ciudad de Dios*, Porrúa, México, 1966, passim.
- (29) Tucídides, *La Guerra del Peloponeso*, Iberia, Barcelona, 1963.
- (30) Herodoto, *Los Nueve Libros de la Historia*, Iberia, Barcelona, 1963.
- (31) Ibn Jaldún, op. cit., pp. 92-93.
- (32) Marc Bloch, *Apología de la Historia*, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1971, p. 118.
- (33) Como una nota curiosa baste recordar que en la historiografía hispánica se rechazan las leyendas y las ideas de la existencia de quimeras y otros seres extraordinarios hasta el siglo XVIII con la obra crítica y científica del famoso polígrafo Fray Benito Jerónimo de Feijóo con sus libros *Teatro Crítico Universal* y *Cartas Eruditas y Curiosas*. Véase: Roberto Marín Guzmán, "Las ideas ilustradas del padre Feijóo y su influencia en la mentalidad criolla de América" en *Estudios*, volumen I, número 1, San José, 1978, pp. 41-51.
- (34) Elías Trabulse, "Estudio Preliminar" a la primera edición castellana de *Al-Muqaddimah* de Ibn Jaldún, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, p. 16.
- (35) Ibid., p. 18.
- (36) Ibn Jaldún, op. cit., p. 101.
- (37) Célebre historiador autor de numerosas obras sobre la Edad Media y de *Apología de la Historia*, considerado hoy día como un libro clásico para el estudio de la metodología histórica.
- (38) Famoso historiador francés, sistematizador de la historia de las mentalidades colectivas, es también autor de *Combats pour l'Histoire*, obra en la que rechaza y critica la metodología positivista, planteando un nuevo método para la historia.
- (39) Marc Bloch, (op. cit., p. 63) habla de "la obsesión de los orígenes" que caracteriza a algunos historiadores.
- (40) Jean Chesneaux, *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y los historiadores*, Siglo XXI, México, 1977, p. 60.
- (41) Ibid., p. 69.
- (42) Yves Lacoste, op. cit., p. 204.
- (43) Véase: Prodyot C. Mukherjee, *Movimientos agrarios y cambio social en Asia y África*. (Antología) El Colegio de México, México, 1974.
- Eric Wolf *Las luchas campesinas del siglo XX, Siglo XXI*, México, 1972.

- (44) Elías Trabulse, op. cit., p. 25.
(45) Ibn Jaldún, op. cit., p. 100.
(46) Ibid., p. 141.
(47) Ibid., p. 129.
(48) Ibid., p. 141-142.
(49) Marc Bloch, (op. cit., pp. 116-117) escribió: "La crítica basada en el sentido común que fue, durante mucho tiempo, la única practicada, y que todavía reduce a ciertos espíritus, no podía llevarnos muy lejos".
(50) Cfr: Nassif Nassar, *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, pp. 46-47.
(51) Marc Bloch, op. cit., p. 100.
(52) Cfr: Gavin Hambly, *Asia Central*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1972, passim. Georges Roux, *Ancient Iraq*, Penguin Books, Middlesex, 1964, passim. John Allegro, *The Dead Sea Scrolls*, Penguin Books, Middlesex, 1978, passim.
(53) José Ortega y Gasset, "Abenjaldún nos revela el secreto", en *El Espectador*, Imprenta de Galo Sáenz, Madrid, 1934, Tomo XIII, p. 18.
(54) Yves Lacoste, op. cit., passim.
(55) Ibid., p. 6.
(56) Ibid., p. 7.

BIBLIOGRAFIA

- Agustín, San, *La Ciudad de Dios*, Porrúa, México, 1966.
- Allegro, John, *The Dead Sea Scrolls*, Penguin Books, Middlesex, 1978.
- Arberry, A. J., *Revelation and Reason in Islam*, George Allen and Unwin, London, 1965.
- Bloch, Marc, *Apología de la historia*, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1971.
- Boccaccio, Giovanni, *Decamerón*, Instituto del Libro, La Habana, 1970.
- Cahen, Claude, *El Islam, Siglo XXI*, Madrid, 1974.
- Corán*, Editorial Centro Estudiantil Musulmán, Granada, España, S. F. E.
- Clark, George, *La Europa Moderna (1450-1720)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1970.
- Chandraba, Rudolf, etc. al., *Renacimiento y Humanismo*, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1966.
- Chesneaux, Jean, *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y los historiadores, Siglo XXI*, México, 1977.
- Dante, *De la Monarquía*, Losada, Buenos Aires, 1941.
- Elton, Geoffrey, *La Europa de la Reforma, Siglo XXI*, México, 1974.
- Febvre, Lucien, *Combats pour l'histoire*, Libr. A Colin, París, 1953.
- Febvre, Lucien, *Martín Lutero*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.
- Gabrielli, Francesco, *Mahoma y las conquistas del Islam*, Mac Graw-Hill, México, 1967.
- Gardet, Louis, *Les hommes de L'Islam*, Hachette, Francia, 1977.
- Grunebaum, Gustav E. von, *Medieval Islam*, The University of Chicago Press, Chicago, 1953.
- Hambly, Gavin, *Asia Central*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1972.
- Herodoto, *Los Nueve Libros de la Historia*, Iberia, Barcelona, 1963.
- Hitti, Philip, *History of the Arabs*, Macmillan Company, London, 1958.
- Holt, P.M., *The Cambridge History of Islam*, Cambridge University Press, Volume 2 B, Cambridge, 1978.
- Ibn, Jaldún, *Al-Muqaddimah*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
- Janacek, J., *La Reforma Protestante*, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1966.
- Lacoste, Yves, *El nacimiento del Tercer Mundo: Ibn Jaldún*, Ediciones Península, Barcelona, 1971.
- Landou, Rom, *Islam and the Arabs*, The Macmillan Company, New York, 1959.
- Le Bon, Gustavo, *La Civilización de los árabes*, Editorial Arábigo-Argentina "El Nilo", Buenos Aires, 1947.
- Nassar, Nassif, *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- Nicholson, Reynold, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- Nicholson, Reynold, *Los Místicos del Islam*, Editorial Diana, México, 1975.
- Nöldeke, Th., "Arabs (ancient)" en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, T. and T. Clark, Edinburgh, 1974, Volume I, pp. 659-672.
- Ortega y Gasset, José, "Abenaldún nos revela el secreto" en *El Espectador*, Imprenta de Galo Sáenz, Madrid, 1934, Tomo VIII.
- Rodinson, Maxime, *Mahoma. El nacimiento del mundo islámico*, Era, México, 1974.

- Romano, Ruggiero y Alberto Tenenti, *Los fundamentos del Mundo Moderno*, Siglo XXI, México, 1970.
- Roux, Georges, *Ancient Iraq*, Penguin Books, Middlesex, 1964.
- Ruiz Figueroa, Manuel, *Mercaderes, dioses y beduinos. El sistema de autoridad en la Arabia preislámica*, El Colegio de México, México, 1975.
- Tabatabai, Husayn, *Shi'ite Islam*, Free Islamic Literature Inc., Houston, 1979.
- Trabulse, Elías, "Estudio Preliminar" a la primera edición castellana de *Al-Muqaddimah* de Ibn Jaldún, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, pág. 9—30.
- Tucídides, *La Guerra del Peloponeso*, Iberia, Barcelona, 1963.
- Vaglieri, Veccia L., "Ghadir Khumm", en *Encyclopaedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden, Volume II, 1965, pp. 993—994.
- Watt, Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1972.
- Watt, Montgomery, *The formative period of Islamic Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1973.
- Xirau, Ramón, "Ibn Jaldún filósofo de la historia", en *Diálogos*, N° 83, setiembre-octubre de 1978, El Colegio de México, México, 1978.
- Wolf, Eric, *Las luchas campesinas del siglo XX*, Siglo XXI, México, 1972.