

La filosofía de Ibn Jaldún: Estructura y método

Introducción

Los profundos cambios geopolíticos de las últimas décadas, el papel desestabilizador de las primaveras árabes, el proceso en curso de reestructuración del Oriente Medio¹ y sus consiguientes crisis migratorias han desviado la atención general hacia la historia de la civilización islámica.²

Sin la contribución de la filosofía árabe y las traducciones de las obras clásicas

¹Ibrahim Fraihat, *Unfinished Revolutions: Yemen, Libya, and Tunisia after the Arab Spring* (New Haven, CT: Yale University Press, 2016).

²“From relative obscurity until the 1980s, to some interests in the later decades of the last century, and then to the overwhelming and rowdy fixation of scholars, observers, politicians and general public in recent decades, the study of religious and political thought in modern Islam has been one of the most contested and explosive subjects in the humanities. As tends to happen with the ‘hot’ topics, its study has suffered from many superficial works that seek to ride the wave of public interest and end up providing sensationalist and often misleading generalizations” (Anna Zelkina, “Book Review: Global Salafism: Islam’s New Religious Movement”, *Religion, State and Society*, 39 [2-3/2011], p. 376).

sería imposible rastrear la evolución de una disciplina tan importante para la historia de la humanidad. Fue sobre todo durante la Edad Media cuando se alcanzó la cúspide de un florecimiento científico e intelectual que afectaría profundamente, y durante siglos, no sólo la cultura oriental, sino también el desarrollo del pensamiento occidental.³

Como parte de tal prosperidad, Ibn Jaldún ocupa un lugar privilegiado por su capacidad de análisis histórico de las dinámicas socioeconómicas y el estudio de los comportamientos individuales y colectivos.

Vida y mito de Ibn Jaldún

La vida de Ibn Jaldún (Túnez 1332–El Cairo 1406) es rica en acontecimientos que la revisten de épica. Una fama legen-

³Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, vol. 3 (Madrid: Alianza Editorial, 1996), pp. 668 y ss.

Giovanni Patriarca es profesor visitante en el Pontificio Ateneo Regina Apostolorum (Roma).

Elizabeth Segura Novoa está realizando una investigación sobre políticas educativas internacionales en la Universidad de Valencia.

daria de impasibilidad y coraje ha acompañado perennemente a la figura de este suspicaz conocedor del hombre y de su entorno social-político. En una época que veía en demasía frecuencia el auge y la caída de reyes y reinos,⁴ fue capaz de arrojar una comprensión multifocal y de una amplia visión de los hechos históricos.⁵ A causa de su sagacidad poco común y perspicacia digna de admiración,⁶ ha sido presentado —a través de artificios retóricos— como un libre pensador con rasgos propios del maquiavelismo y de la cultura política del Renacimiento.⁷

Un velo de misterio caracterizó, al menos hasta hace poco, todos los trabajos científicos sobre su obra, sumándose al valor intrínseco de su peso en la tradición historiográfica universal.⁸ Destaca en su reflexión un método de análisis, profundamente riguroso⁹, el cual se muestra a

⁴Léase Peter Turchin, *War and Peace and War: The Rise and Fall of Empires* (New York-London: Plume-Penguin, 2007), especialmente el Capítulo IV.

⁵Véase Annemarie Schimmel, *Ibn Chaldun: Ausgewählte Abschnitte aus der Muqaddima* (Tübingen: J.C.B. Mohr-Paul Siebeck Verlag, 1951).

⁶Muhammad Abdullah Enan, *Ibn Khaldun* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1984), Capítulos I y II.

⁷James Winston Morris, “An Arab Machiavelli? Rhetoric, Philosophy and Politics in Ibn Khaldun’s Critique of Sufism”, *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 8 (2009), p. 242.

⁸Véase Robert Irwin, *Dangerous Knowledge: Orientalism and its Content* (New York: The Overlook Press-Peter Mayer Publishers, 2006).

⁹“He [Ibn Khaldun] has conceived and formulated a philosophy of history which is

los ojos de los lectores occidentales como un precursor de las teorías positivistas de la historia. Algunas tendencias actuales lo consideran, en cambio, como un antecesor del liberalismo clásico por sus críticas a la omnipotencia del poder estatal, la denuncia contra la elevada presión fiscal y la exaltación de la libertad.¹⁰

El elogio de la academia occidental, a menudo agotadora y sesgada políticamente,¹¹ es el resultado de evidentes intentos de manipulación y de un trabajo de hermenéutica científica,¹² a veces no del todo clara y que ha catalogado *artificialmente* a Ibn Jaldún como un hombre fuera de los cánones de la cultura islámica.¹³ Esta imposición forzada sería un

undoubtedly the greatest work of its kind that has ever been created by any mind in any time and place”, Arnold Joseph Toynbee, *A Study of History* (Oxford: Oxford University Press, 1956), p. 372.

¹⁰Imad A. Ahmad, “Islam and Markets”, *Religion & Liberty*, 6 (3) (May-June 1996): 6-8.

¹¹“Ibn Khaldun runs the risk of being everything or nothing—or, at least, no more than this or that. It has long been customary to separate the Muqaddimah or so-called Prolegomena from the body of the *Kitab al 'Ibar* or so-called *Universal History*, and to treat them quite differently as an essay in the philosophy of history distinct from a much more commonplace amalgam of historical information of varying value” (Michael Brett, *Ibn Khaldun and the Medieval Maghrib*, vol. I, [London: Ashgate/Variorum, 1999], p. 203).

¹²Léase Lawrence Rosen, “Theorizing from within: Ibn Khaldun and His Political Culture”, *Contemporary Sociology*, 34 (6) (November 2005): 596-599.

¹³Mauroof, Mohammed. “Islamicist Anthropology: A Review of Some Contemporary Trends”, Charles Frantz (ed.), *Ideas and Trends in World Anthropology* (New Delhi:

grave error, ya sea para su persona como para la historia de la cultura y de la filosofía árabe-islámica.¹⁴ No es lícita la divulgación de esta interpretación posterior, pues reducir toda la filosofía a pura “ciencia humana” —mediante la retórica de la secularización¹⁵— privada de cualquier herencia espiritual, es desatender la tradición coránica y la experiencia religiosa.¹⁶

Ibn Jaldún no es un astro aparecido de improviso en la historia: es hijo de su tiempo, de su tierra y de la civilización árabe-islámica entendida en su totalidad. Debemos a su pluma brillante de pensa-

Concept Publishing, 1978), p. 84.

¹⁴Robert Irwin, “Toynbee and Ibn Khaldun”, *Middle Eastern Studies*, 33 (3) (July 1997): 461-479.

¹⁵Edward Norman, *Secularisation* (London: A&C Black, 2003), p. 53.

¹⁶“In contrast to the West, the respective realms of religion and state are intimately intertwined in Islam and subject to a process of fluid negotiation; the concepts of authority and duty overshadow those of freedom and the rights of individual. Islamic political thought not only deals with matters of government, politics, and the state but also addresses questions of acceptable behavior and ethics of both the ruler and the ruled before God. Islamic political thought cannot be measured by Western criteria and standards of political theory. It must be understood from within its own tradition, characterized by a vibrant integration of the secular and sacred in obedience to God and His Prophet. In its very nature, Islam is dynamic, not static, both as a way of life and as a way of monotheistic worship. It is a living reality rather than a frozen system”(Gerhard Böwering, Patricia Crone *et al.* (eds.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought* [Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013], “Introduction”, p. viii).

dor e historiador puntilloso¹⁷ una de las principales fuentes de información sobre África Septentrional en aquellos tiempos difíciles y cruentos, caracterizados por aspérrimos contrastes sociales y revueltas sangrientas. Su fama imperecedera sobrevive en nuestros días especialmente gracias a los *Muqaddima*,¹⁸ prolegómenos de una ambiciosa historia universal, de alcance mucho más ampli, que no obstante nunca se terminó: *Ibar*.¹⁹ Esta última obra muestra algunas lagunas históricas, sobre todo en lo que respecta a la dinastía almohade, y no realiza las suposiciones y las premisas de la prefación. Merece mencionar además el *Ta'rif*, una autobiografía llena de minuciosidades y un tratado sobre la mística, presumiblemente escrito al final de su vida, sobre el que aún se debate acerca de su autenticidad: *Shifa' al-sa'il*.²⁰

¹⁷“Both Ibn Khaldun and Thucydides rummage in the data of history, seeking patterns that reveal the nature of man as a political and social being. [...] Both reach a cyclical rather than linear vision of history, and both enunciate a qualified relativism that affords them grounds, as we shall see, for cautious acceptance of a naturalist's, perhaps a pessimist's, historical theodicy” (Lenn E. Goodman, *Jewish and Islamic Philosophy: Cross-pollinations in the Classic Age* [New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1999], p. 201).

¹⁸Ibn Khaldun. *The Muqaddima: An Introduction to History*, trad. F. Rosenthal (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993).

¹⁹Jumaá Cheika, “Ibn Khaldun's Manuscripts and the Analysis of His Handwriting”, en Ana Serrano, María Jesús Viguera *et al.* (eds.), *Ibn Khaldun: The Mediterranean in the 14th Century: Rise and Fall of Empires* (Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2006), pp. 354-361.

²⁰Ibn Khaldun, *Shifa' al-Sa'il li Tahdhib al-*

El primer borrador de los *Muqaddima* pertenece al período de su exilio voluntario en la residencia de Ibn Salama y de su familia (1375-1379). Aparece aquí toda la riqueza de su pensamiento combinando las disciplinas tradicionales de la pedagogía islámica con una impasible capacidad de análisis, corolario de sus turbulentos incidentes políticos y de una aguda percepción psicológica no sólo de los soberanos y poderosos, sino también de los grupos sociales en general.²¹

La intención del autor era, sin duda, laudable e innovadora: se trataba de “un resumen enciclopédico de todos los conocimientos metodológicos y culturales que permita al historiador de producir un verdadero trabajo científico.”²² Criticando el método de sus predecesores, demasiado serviles, en su opinión, en lo concerniente a la transcripción de las hazañas de uno u otro caudillo, y desprovisto de una saludable sed de análisis crítico de los hechos, hace uso de una nueva definición de la historia: en ella coloca como puntos cardinales para la comprensión del pasado el desarrollo social, cultural y económico.²³

Masa'il (Treatise on Mysticism: The Solution for One Who Asks for the Improvement of their Questions (Beirut: Ignace-Abdo Kalifé Ed., 1959).

²¹Ira M- Lapidus, “Ibn Khaldun”, en Joseph Reese Strayer (ed.), *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 7 (New York: C. Scribner's Sons, 1983), p. 233.

²²Mohamed Talbi, “Ibn Khaldun”, en Clifford Edmund Bosworth (ed.), *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1991), p. 829.

²³Giovanni Patriarca, “A Medieval Approach to Social Sciences: The Philosophy of Ibn Khaldun, Some Historical Notes and Actual Reflections”, en Shafiq Alvi y Amer Al-

La independencia de la historia

El criterio que mueve la investigación de Ibn Jaldún parte del presupuesto de conformidad con la realidad (*kanun al-mutabaka*) como piedra angular de cualquier evento. Bajo esta perspectiva, está claro su esfuerzo por entender el motivo de la evolución de la historia dentro de una incesante búsqueda etiológica de las “leyes sociales” que determinen los casos estudiados. Una aplicación correcta de ese método científico requiere independencia (*'ilm bi-mustakill nafsih*) y que tenga como primer objeto de investigación a la civilización humana (*al-'umran al-bashari*), entendida como el conjunto de sus características generales.

En el desarrollo de su *teoría de la historia* el contexto geográfico y ambiental está profundamente ligado a un ideal estrictamente antropológico, en el cual se desarrolla de manera original un *concepto de las generaciones* con un examen tan moderno de las variables sociales que el lector contemporáneo queda positivamente sorprendido. Su *estructura de la civilización* ofrece un espectro de formas institucionales y de leyes comunes generales —aplicables *mutatis mutandis* a diferentes edades y épocas— en una exégesis del espíritu y del destino de los pueblos.

Aún sin detenernos demasiado en la reseña de los seis capítulos de los *Muqaddima*, sí es importante señalar su valor intrínseco. Su desarrollo parte de un estudio de la influencia socio-antropológica del medio ambiente sobre la naturaleza humana, para llegar luego a describir las primeras civilizaciones “nómadas” (*'umran badawi*). El concepto de

Roubaie (eds.), *Islamic Economics: Critical Concepts in Economics* (New York: Routledge, 2013), pp. 352-363.

'*Umran* abarca una multiplicidad de significados: desde un lugar geográfico habitado hasta una sociedad *stricto et latu sensu*.²⁴ De ahí el interés pasa de las primeras formas institucionales y sus características evolutivas a las formas más desarrolladas y sofisticadas de agregación social en un contexto urbano y sedentario (*hadari 'umran*).

De esta manera se llegan a analizar los modos de comercialización y desarrollo de las actividades de fabricación, y su inseparable contribución al florecimiento de una sociedad venturosa donde progresan —libremente y sin obstrucción— ciencia, cultura y arte.²⁵ El complejo ór-

²⁴Yves Lacoste, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World* (London: Verso Editions, 1984), p. 93.

²⁵“Es decir, para Ibn Jaldún el tema del conocimiento es clave para explicar la vida social. Los conocimientos acumulados y aplicados a la vida cotidiana son fuente de progreso y bienestar. Pero tales conocimientos no se improvisan. Pueden aprenderse, transmitirse. Pero necesitan de unos hábitos adquiridos (una rutinas asumidas y vividas durante generaciones) y unas condiciones contextuales adecuadas, que permitan que tales hábitos puedan arraigarse, y convertirse en una segunda naturaleza para los habitantes de un determinado lugar. No se trata, por tanto, de la existencia de individualidades relevantes. Sino de la asunción social de determinados patrones. En la medida en que la creatividad se convierte en hábito, en rutina generalizada, el avance técnico será posible. En la medida en que el hábito sea la repetición de modos y soluciones, difícilmente se saldrá de los moldes del pasado. Pero las condiciones son fundamentales para que puedan aparecer unos hábitos u otros. Por supuesto en términos estrictos de oferta y demanda suficiente, para que se forme un espacio económico adecuado (‘el provecho que pudiera reportar’ es, para nuestro autor, un incentivo incluso para la propia creatividad científica). Pero

ganon metodológico sostiene un estudio concreto de la dinámica histórica en la cual aparecen, en palabras modernas, los *Idealtypen*²⁶ sociales mediante el análisis de las dicotomías estructurales como: la ciudad/el campo, la sociedad nómada/sedentaria, la solidaridad tribal/el egoísmo individualista.²⁷

Los ciclos de las generaciones

Esta visión global de la historia permite formular una teoría caracterizada por *ciclos económicos* en los cuales el Estado (*primera y segunda generación*), originalmente, tiene un poder limitado y los impuestos son relativamente bajos para permitir un crecimiento sostenido de la producción y del consumo.²⁸ Después de estas fases (*tercera generación*), el Estado concentra sobre sí mismo todo el poder, mediante el aumento de la carga fiscal y la reducción de la libertad de iniciativa a lo que sigue una clara disminución del consumo y de la producción.²⁹ La fase

también, en términos de estabilidad institucional y política. Todo lo que implique inestabilidad, falta de referentes claros, modificación sistemática del marco jurídico ... dificulta la constitución de hábitos adecuados” (Antonio García Lizana, “Tradición y progreso: Las claves del futuro”, *Cuadernos de CC.EE. y EE.* [Universidad de Málaga], No. 50-51, 2006, p. 173).

²⁶Max Weber, *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904).

²⁷Louis Baeck, *The Mediterranean Tradition in Economic Thought* (London: Routledge, 1994), p. 115.

²⁸Ibn Khaldun, *Muqaddima*, vol. 2, pp. 103-104.

²⁹Ibn Khaldun, *Muqaddima*, vol. 1, p. 106.

final (*cuarta generación*) consiste en un fuerte estancamiento económico cuyo principal efecto es la parálisis del Estado en su conjunto.

Los primeros síntomas de esta deslegitimación del poder original están, de hecho, estrechamente vinculados a las políticas económicas y a la regulación fiscal.³⁰ Sin el estímulo personal para la productividad y el compromiso, la sociedad está condenada a autoexcluirse en la apatía causada por un sistema político que es coercitivo y carente de respeto hacia la libertad individual. Ibn Jaldún afirma en una famosa conjetura que “en el comienzo de una dinastía, la tributación general obtiene grandes ingresos de pequeños impuestos. Al final de una dinastía, la tributación obtiene un pequeño ingreso de grandes impuestos.”³¹

En esta anticipación precisa de la *curva de Laffer*, Ibn Jaldún explica muy claramente que después de haber perdido sus hábitos austeros y habiendo aumentado sus necesidades de lujo,³² los soberanos imponen una pesada carga tributaria sobre sus súbditos, elevando la carga de la vieja fiscalidad para ampliar sus beneficios.³³ El efecto de este aumento es la radical disminución de la actividad eco-

nómica hasta el punto de que el “gobierno” parece no tener otra solución que la depreciación de la moneda generando una serie infinita de males como en profundidad demostró Al-Makrizi, distinguido discípulo egipcio de Ibn Jaldún, en sus obras sucesivas.³⁴

En cuanto a su concepción del desarrollo social, Ibn Jaldún declara repetidamente que no es la cantidad de la reserva de moneda o de metal precioso la medida justa de la prosperidad de un país, sino la mayor especialización y división del trabajo entre sus habitantes. Esto, de hecho, crea un “círculo virtuoso” que aumenta la productividad en una justa distribución de funciones y riesgos.³⁵ Aunque las autoridades tienen el derecho a una remuneración por los servicios prestados por la protección de la propiedad pública y privada, no deben interferir en el desarrollo de otras actividades.

Según Ibn Jaldún, anticipando también las teorías sociológicas de la urbanización, las ciudades son el caleidoscopio de la vitalidad de una sociedad: cuanto mayor es la presencia de personas, mayor es la especialización en la cooperación social recíproca, porque nadie es autosuficiente. A la prosperidad y a la riqueza de la población prosigue un gran aumento demográfico que genera procesos adicionales de producción y consumo. Pero en la ciudad se encuentra el germen venenoso del abandono a la lujuria,³⁶ ocurriendo

³⁰Fuat M. Andic y Suphan Andic, “An Exploration into Fiscal Sociology: Ibn Khaldun, Schumpeter, and Public Choice”, *Finanz Archiv / Public Finance Analysis*, New Series, 43 (3) (1985): 454-469.

³¹Ibn Khaldun, *Muqaddima*, vol. 1, p. 89.

³²Hilmi Ibrahim, “Leisure, Idleness and Ibn Khaldun”, *Leisure Studies*, 7 (1) (1988): 51-57.

³³Jean David Boulakia, “Ibn Khaldun: A Fourteenth Century Economist.”, *Journal of Political Econom*, 79 (5) (1971): 1105-18.

³⁴Eliyahu Ashtor, “The Development of Prices in Medieval Near East”, Bertold Spuler (ed.), *Geschichte der islamischen Länder: Wirtschaftsgeschichte des Vorderen Orients in islamischer Zeit*, Band 6 – Teil I (Leiden: Brill, 1977), pp. 101-110.

³⁵Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society* (New York: Free Press, 2014), p. 44.

³⁶“His emphasis on luxury as the main cause

entonces aquel proceso inversamente proporcional que destruye la civilización con sus mismas armas.³⁷ Bajo su punto de vista, el lujo y los vicios son la causa-raíz del debilitamiento de aquellas íntimas obligaciones de respaldo y respeto sobre las cuales la sociedad ha construido sus bases y gracias a las cuales debe su supervivencia.

El valor metafísico de la *asabiyyah*

En esta teoría de la evolución y decaden-

of a civilization's decline may be seen as an over-exaggeration, even though he observed the decline of several states that enjoyed luxury. Moreover, the characteristics he attributed to urbanites, e.g., "immorality", "wrongdoing", "insecurity", "trickery", and devotion to "lying", "gambling", "cheating", "fraud", and "theft", constitute a sweeping generalization. Not all urbanites, including Ibn Khaldun himself, have to devote themselves to these types of deviant behavior. The association between luxury and the creation of these forms of deviant behaviors is neither clear nor convincing. Only after the association between the decline of religion as a form of social control and the increase of deviance in urban areas was made did Ibn Khaldun provide a convincing explanation" (Fuad Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought* [Albany, NY: State University of New York Press, 1988], p. 89).

³⁷"The preconditions of civilization and of cohesion are mutually antithetical. These two plants will not grow in the same soil. The society he knew was neither a purely tribal one, such as could do without civilization, nor a properly town-dominated one, such as could do without tribal cohesion. Each of two elements was ever-present and essential. The story of the interplay of these two elements, of these repetitive stalemate positions, is at the core of Ibn Khaldun's vision" (Ernest Gellner, *Muslim Society* [Cambridge: Cambridge University Press, 1995], p. 88).

cia —en la que son analizados todos los síntomas y los males por los cuales una sociedad nace, crece y muere— juega un papel fundamental la *asabiyyah*.³⁸ Admirablemente descrita por Ibn Jaldún, es un concepto, desconocido en el mundo occidental, cuyos aspectos fundamentales muchos estudiosos han tratado de aclarar en el transcurso de los años para ofrecer una interpretación más clara.³⁹

La *asabiyyah* engloba —según las diferentes definiciones de los historiadores de Ibn Jaldún⁴⁰— la "mutua solidaridad", la "cohesión de grupo", la "voluntad común", el "espíritu de coalición" y la "*Lebenskraft*".⁴¹ Se trata de un impulso visceral de pertenencia y vínculo metapolíti-

³⁸Walter Joseph Fischel, *Ibn Khaldun in Egypt: His Public Functions and His Historical Research* (Berkeley, CA: University of California Press, 1967).

³⁹Giovanni Patriarca, "Il caleidoscopio dell' assabyia: Analisi, rischi e prospettive. L'attualità di Ibn Khaldun in un contesto di crisi", *Studia Politica – Romanian Political Science Review*, 13 (3) (2013): 541-548.

⁴⁰Véase Massimo Campanini (ed.), *Studies on Ibn Khaldun* (Monza: Polimetrica, 2005).

⁴¹"Jede dieser Definitionen birgt in sich eine Teilwahrheit, aber, um die ursprüngliche Bedeutung in ihrer vollen Tiefe zu verstehen, darf man nicht nach Maßstab der säkularen Mentalität eine Aufteilung vornehmen, weder glatt noch künstlich, von einer starken religiösen Unterschicht, welche diesen nuancenreichen Begriff nicht selten in ein Mystisches Licht rückt. Eine innige Gegenseitigkeit bindet jedes Mitglied der Gemeinschaft in eine solidarische Kraft, ausgerichtet auf ein Gemeinschaftsziel" (Giovanni Patriarca, "Die Rückkehr der Assabiya", *Al-Sharq* (www.alsharq.de/2011/hintergrund/die-rueckkehr-der-assabiya-)).

co⁴² que reúne y fortalece a todos los miembros de la comunidad: un *cuero ideal*⁴³ unido en un esfuerzo compartido para lograr el objetivo común de la convivencia y del orden.⁴⁴ Este “*esprit de corps*” se levanta como una barrera protectora⁴⁵ en defensa de la colectividad desde una perspectiva intergeneracional de continua palíngenesia.⁴⁶ A este *Volksstreben* está ligada la suerte de la sociedad puesto que la *asabiyyah* es “*die motorische Kraft im staatlichen Geschehen*” (“La fuerza motora del devenir estatal”).⁴⁷

En la parábola histórica de cada civilización se puede ver “*el desarrollo, el*

⁴²Matteo Bianchin, *Ragioni e interpretazioni: Fenomenologia, Società, Politica* (Roma: Meltemi Editore, 2006, p. 25).

⁴³Adriana Cavarero, *Corpo in figure: Filosofia e politica della corporeità* (Milano: Feltrinelli, 1995), pp. 113-114.

⁴⁴Léase Francesco Gabrieli, “Il concetto della ‘asabiyyah’ nel pensiero storico di Ibn Haldûn”, *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, LXV (1929-1930): 473-512.

⁴⁵Léase Manfred Riedel, *Metaphysik und Metapolitik: Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1975).

⁴⁶David-Arthur John Suurland, “Totalitarianism and Radical Islamic Ideologies”, en Bart C. Labuschagne y Reinhard Sonnenschmidt (eds.), *Religion, Politics and Law: Philosophical Reflections on the Sources of Normative Order in Society* (Leiden: Brill, 2009), p. 270.

⁴⁷Franz Rosenthal, *Ibn Khaldun's Gedanken über den Staat* (München: R. Oldenbourg, 1932), p. 57.

clímax y el desgaste”⁴⁸ de estos lazos de solidaridad que habían sido su fuerza inherente.⁴⁹ Para fortalecer el espíritu y el poder político se necesita una *creencia religiosa* común que sea un *punto de tangencia* no sólo “espiritual”. “Una dinastía”, afirma Ibn Jaldún, “que comienza su historia basándose en la religión, duplica la fuerza de la *asabiyya* que la ayuda en su formación”.⁵⁰

Conclusiones

La obra de Ibn Jaldún, desde cualquier punto de vista, es digna de admiración y alabanza: su método empírico va más allá de la transcripción de fríos acontecimientos, pudiendo ser considerada como “ciencia histórica”.⁵¹ Yves Lacoste va aún más lejos, afirmando que si “Tucídides fue el inventor de la historia, Ibn Jaldún marca el nacimiento de la historia como una ciencia.”⁵²

⁴⁸Sergio Noja Nosedá, *Breve storia dei popoli dell'Islam* (Milano: A. Mondadori, 1997), p. 155.

⁴⁹“At the very beginning of modernization process, societies are traditional, religious, and pre-modern; but at the same time, they are ‘active’ societies with functioning neighborhood structures, and very clear perception of what are ‘good’ and ‘evil’, and a high respect of the law. As the modernization process proceeds, traditional religious values seem to be on the losing side of the societal equation” (Arno Tauschy Alma Heshmati, *Asabiyya: Re-interpreting Value Change in Globalized Societies*, Discussion Paper No. 4459 [Bonn: IZA, 2009], pp. 9-10).

⁵⁰Ibn Khaldun, *Muqaddima*, vol. 2, p. 325.

⁵¹Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), Capítulos 3 y 4.

⁵²Lacoste, *Ibn Khaldun. The Birth of History*

Aunque algunos, con una pizca de sarcasmo y reticencia, han visto la filosofía de Ibn Jaldún como *ancilla sociologiae*,⁵³ sería inclemente e injusto no otorgarle los méritos adecuados desde una perspectiva puramente filosófica. Su pensamiento, de hecho, es el resultado de una síntesis holística en la cual la *protosociología* y la *psicología social*, la *ciencia política* y la *economía* aparecen como “*ciencias auxiliares de la historia*” en “un complejo de unidad que es difícil de desentrañar”.⁵⁴

and the Past of the Third World, p. 142.

⁵³Henry Corbin, *Storia della Filosofia Islamica* (Milano: Adelphi, 1991), p. 290.

⁵⁴Stefano Colosio, “Contribution à l’étude d’Ibn Khaldun”, *Revue du Monde Musulman*, 26 (1914), p. 334.