

IBN JALDŪN O EL PRECURSOR

DISCURSO LEÍDO EL DÍA 28 DE OCTUBRE DE 1993
EN EL ACTO DE RECEPCIÓN PÚBLICA DE

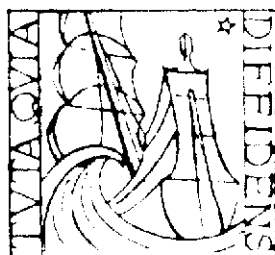
FABIÁN ESTAPÉ

en la

REAL ACADEMIA DE BUENAS LETRAS
DE BARCELONA

y respuesta por el Académico numerario

JUAN VERNET



Real Academia de Buenas Letras de Barcelona
Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona
Barcelona
1993

IBN JALDŪN O EL PRECURSOR

DISCURSO LEÍDO EL DÍA 28 DE OCTUBRE DE 1993
EN EL ACTO DE RECEPCIÓN PÚBLICA DE

FABIÁN ESTAPÉ

en la

REAL ACADEMIA DE BUENAS LETRAS
DE BARCELONA

y respuesta por el Académico numerario

JUAN VERNET



Real Academia de Buenas Letras de Barcelona
Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona
Barcelona
1993

Edición del textó:
Rosa Lluch Bramón

Edición:
Real Academia de Buenas Letras de Barcelona
Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona

Composició y filmación:
MCMXCII, S.A.
Passatge Llivia, 39
08026 Barcelona

Impresión:
Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona
08193 Bellaterra (Barcelona)
ISBN 84-7929-841-1
Depósito legal: B. 23.816-1993
Impreso en papel ecológico

Abd-ar-Rahman Ibn Muhammad Ibn Khaldun al-Hadrami of Tunis (lived at A.D. 1332-1406)- an Arabic genius who achieved in a single "acquiescence" of less than four's years length, out of a fifty-four years' span of adult working life, a life-work in the shape of a piece of literature which can bear comparison with the work of Thucydides or the work of Machiavelli for both breadth and profundity of vision as well as for sheer intellectual power. Ibn Khaldun's star shines the more brightly by contrast with the foil of darkness against which it flashes out; for while Thucydides and Machiavelli and Clarendon are all brilliant representatives of brilliant times and places, Ibn Khaldun is the sole point of light in his quarter of the firmament. He is indeed the one outstanding personality in the history of a civilisation whose social life on the whole was "solitary, poor, nasty, brutish, and short". In his chosen field of intellectual activity he appears to have been inspired by no predecessors, and to have founded no kindled souls among his contemporaries, and to have kindled no answering spark of inspiration in any successors; and yet, in the Prolegomena (Muqaddimat) to his Universal History he has conceived and formulated a philosophy of history which is undoubtedly the greatest work of its kind that has ever yet been created by any mind in any time or place. It was his single brief "acquiescence" from a life of practical activity that gave Ibn Khaldun his opportunity to cast his creative thought into literature shape.

Arnold J. Toynbee
A study of History, Vol. III

Agradecimientos

El presente discurso resultaría notablemente desfigurado si dejara de hacer constancia explícita de las diversas personas que me han ayudado de manera decisiva. Me referiré muy en particular a Dolors Bramon, profesora titular de árabe en la Facultad de Filología de la Universidad de Barcelona, que me ha resuelto buen número de dificultades de localización de libros y artículos concernientes a Ibn Jaldūn. Igual agradecimiento debo a Dolors Lamarca, directora de la biblioteca de la Universidad de Barcelona, quien me ha facilitado la consulta de algunos ejemplares de procedencia más que secular y quien, por intercambio con la Biblioteca Nacional, ha sabido también encontrar la forma de hacer accesibles algunos textos que no posee el fondo de nuestra Universidad. Un reconocimiento especial debo asimismo al profesor Ernest Lluch, catedrático de Historia de las Doctrinas Económicas de la Universidad de Barcelona, y en la actualidad rector de la Universidad Menéndez Pelayo; su apoyo ha sido continuado y en muchos casos concluyente. Quisiera, igualmente, corresponder aquí a la amistosa contribución de la poetisa catalana Marta Pesarrodona.

Una mención singular merece el asesoramiento que he recibido del académico Juan Vernet y Ginés, profesor emérito de la Facultad de Filología de la Universidad de Barcelona; sus consejos me han permitido realizar una *incursión* en tierras de dominio orientalista.

Unas palabras de gratitud las merece el presidente de la Real Academia de Buenas Letras, Dr. Martí de Riquer, por haber transigido con mi retraso en la presentación del Discurso.

Y *last but not least*, mi agradecimiento a Ana Agier, que ha revisado el original, compulsado las citas y colaborado de manera determinante en la redacción final de este trabajo.

Laudatio a mi predecesor

Excmo. sr. presidente, señores académicos, señoras y señores:

Constituye un motivo adicional de embarazo llegar a la Reial Acadèmia de Bones Lletres para ocupar el sillón tan dignamente adscrito al arqueólogo e historiador Eduard Junyent i Subirà. ¿Qué puedo decirles del canónigo Eduard Junyent que no sepan ya? Mi deber, con todo, consiste en recordar su nacimiento en Vic (Osona) en 1901. Antes de su ordenación sacerdotal, que tuvo lugar en 1926, se formó en el Seminario de Vic en contacto estrecho con J. Gudiol i Cunill. Una vez ordenado pasó a Roma para estudiar en el Pontificio Instituto d'Archaeologia Cristiana (1926-1930), donde se doctoró con una excelente tesis titulada *Il titolo di San Clemente in Roma*. Una vez de vuelta a su ciudad natal, fue designado conservador del Museo Episcopal y archivero municipal de la ciudad. En 1936 volvió a Roma, donde ejerció desde 1937 a 1941 la cátedra de Arquitectura Cristiana en el Instituto d'Archaeologia Cristiana. De regreso nuevamente en Vic, desempeñó el cargo de profesor del seminario de la capital de Osona. En 1947 fue nombrado canónigo archivero de la catedral. Su tarea más brillante consistió en la instalación del Museo Episcopal en el antiguo Colegio de Sant Josep y en la ordenación de los archivos diocesanos.

Su trayectoria humana y científica le llevó, en 1963, a ocupar un sillón en esta Reial Acadèmia. Su vocación investigadora se volcó en numerosos trabajos en los "Analecta Sacra Tarraconensia", "Butlletí del Centre Excursionista de Vic", "Ausa" (de la qual fue director desde 1952). Entre su vasta bibliografía destacan los trabajos referentes a los *Titols* de Roma; *Los cementerios cristianos de Roma* y un muy extenso repertorio sobre temas vigatanos. De entre éstos

es de justicia recordar la *Evolució històrica de la urbanització de Vic* (1935); La decoración pictórica de la catedral de Vic (1936); *Vic. La catedral y su decoración* (1944); *El retablo mayor de la catedral de Vic* (1959); *Jurisdiccions i privilegis de la ciutat de Vic* (1970); *La basílica del monestir de Santa Maria de Ripoll* (1932); *Las iglesias de la antigua sede de Egara* (1955); *El monasterio y claustro de Santa Maria de l'Estany* (1960); *Catalogne Romane* (1960-61); *L'arquitectura religiosa en la Catalunya carolíngia* (1963); *El monestir de Ripoll* (1975). Merecen atención singular su *Diplomatari de Sant Bernat Calbó* (1956) y el *Cartulari d'Oliba* (1948), que fue justamente premiado por el Institut d'Estudis Catalans.

En el año 1978, y en reconocimiento a la profunda estela de sus méritos, fue nombrado Doctor Honoris Causa por la Facultad de Teología de Barcelona. Eduard Junyent falleció en el año 1978, y es de justicia señalar que después de su óbito se publicó su *Diplomatari de la Catedral de Vic (segles IX i X)*, a cargo de Miquel S. Gros.

Como podeis comprender, el simple análisis por somero que sea de la ingente obra de Eduard Junyent i Subirà extrema hasta límites indescriptibles la realidad pura y simple de que, por vuestra benevolencia, vengo a llenar un vacío que supera mucho mis fuerzas. Con esta referencia obligada de respeto y admiración hacia la persona y la obra de mi predecesor, os ruego que sepais extender vuestra ya acreditada indulgencia a la hora de juzgar mis escasos méritos y los frutos de la investigación *ad hoc* que he realizado, durante un no escaso lapso de tiempo, sobre la persona y obra del filósofo, sociólogo e incluso predecesor de la ciencia económica, el magrebí del siglo XIV Ibn Jaldūn.

IBN JALDŪN O EL PRECURSOR

Introducción

El por entonces presidente de los Estados Unidos, Ronald Reagan, en su conferencia de prensa del día 1 de octubre de 1982, impresionó a sus oyentes invocando la autoridad de un filósofo árabe del siglo XIV, Ibn Jaldūn¹, para justificar su política presupuestaria y, en general, su política económica, basada en la llamada “economía de oferta”². El presidente Reagan no pretendía reducir los ingresos tributarios sino aumentarlos mediante la restricción de los tipos impositivos. Reagan parafraseó a Ibn Jaldūn al afirmar: “*En los inicios de una dinastía los grandes ingresos tributarios se obtienen de gravámenes reducidos. En su declive, se consiguen ingresos reducidos de grandes gravámenes*”³. Su administración pretendía así reducir los fuertes impuestos para alcanzar altos ingresos.

1 En este discurso sigo el sistema de transcripción más en uso entre los arabistas españoles excepto en las citas, que reproduzco según la grafía del autor.

2 El texto completo de la conferencia de prensa mantenida por el presidente Ronald Reagan puede verse en *The New York Times* del 2 de octubre de 1981.

3 La alusión de Ronald Reagan no pasó sin la protesta de algunos economistas profesionales. Vid., por ejemplo, K. V. NAGARAJAN, “Ibn Khaldūn and ‘supply-side’ economics: A note”, publicado en el *Journal of Post Keynesian Economics*, Fall, 1982, Vol. V, nº 1, págs. 117-119. En ese breve artículo se hace constar que el párrafo parafraseado por Ronald Reagan se encuentra “*prácticamente palabra por palabra*” en el libro de Bruce Bartlett, en el cual la cita original se atribuye al *The Wall Street Journal* del 29 de setiembre de 1978. De ahí K. V. Nagarajan extrae la lección de que si una cita errónea es referida un número suficiente de veces adquiere caracteres de verdad. Véase también Bruce BARTLETT, *Reagonomics: “Supply-side” Economics in Action*, Westport, Conn., 1984, pág. 14 y nº 24. Se requeriría, pues, un esfuerzo digno de mejor causa para conectar el pensamiento de Ibn Jaldūn con el del “artista” responsable de la “curva de Laffer”.

Ahora no importa tanto considerar el grado de acierto o de desacierto del presidente de los Estados Unidos⁴ como poner de relieve la “modernidad” del pensamiento del gran andalusí nacido en Túnez, Ibn Jaldūn (1332-1406). No hace mucho, una de las fragatas españolas enviadas al Golfo Pérsico con la misión de hacer cumplir el embargo a Iraq, decretado por el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, detenía y registraba un petrolero iraquí que lucía en su popa el nombre de Ibn Jaldūn. Todo conocedor del mundo musulmán puede referirnos que no hay ciudad del Islam en la que no figure alguna calle o plaza dedicada a su memoria; asimismo, son muchas las estatuas consagradas a este gran pensador magrebí, de familia andalusí, verdadero precursor de tantas ciencias del comportamiento humano.

Tras los célebres juicios de Arnold J. Toynbee no cabe albergar ya la menor duda: nos encontramos ante una figura gigantesca que en los últimos años viene mereciendo una atención creciente, hasta el extremo de que los especialistas de diversos países —los del Magreb en cabeza— reclaman, por ejemplo, la publicación bienal de cuantas nuevas contribuciones al estudio del pensamiento de Ibn Jaldūn —y no sólo aquéllas referentes a su texto más conocido, es decir la *Muqaddima*⁵— hayan aportado filósofos de la historia, historiadores, sociólogos y economistas⁶.

En el planteamiento de este Discurso me he propuesto dividir el trabajo en dos partes netamente diferenciadas. En primer lugar, ofre-

4 Lo que me interesa aquí es señalar la pertinacia con la que Ronald Reagan, años después de abandonar la presidencia de los Estados Unidos, teniendo ante la vista los desastrosos efectos de su política fiscal, sigue defendiéndola con el apoyo de Ibn Jaldūn. Vid. a este respecto: *Ronald Reagan, an American Life. The Autobiographie*, editada en castellano bajo el título de *Una vida americana*, Plaza y Janés, Barcelona, 1991. En el grueso texto aparecen seis citaciones de Ibn Jaldūn, la más relevante puede verse en la página 237.

5 Ésta es la denominación genérica entre los orientalistas. Procede del término árabe que significa “prolegómenos”.

6 A pesar de contar con las excelentes bibliografías con las que el profesor Walter J. Fischel ha adornado las dos ediciones de la insuperable traducción de Franz Rosenthal, la creciente producción de trabajos sobre el pensamiento y la vida de Ibn Jaldūn ha llevado a que, tras la Convención de Casablanca, se haya solicitado de los organismos culturales internacionales la publicación bienal de las nuevas aportaciones. Muchas de éstas, por no decir la mayoría, están contenidas en gran número de tesis doctorales presentadas o en curso de elaboración en universidades francesas.

ceré una aproximación puesta al día de la biografía de Ibn Jaldūn, de las circunstancias generalmente adversas que rodearon la confección de tan magna obra, de las peripecias que han acompañado al conocimiento de sus escritos. Así, me detendré en la fase que podríamos calificar, siguiendo a M. A. Enan⁷, de “predominio occidental” en la interpretación de los mismos hasta 1932 —hecho éste que nos lleva a considerar las consecuencias culturales de las guerras coloniales de Francia a partir de 1830—: la publicación de la *Muqaddima* por Quatremère; la traducción al francés por el Baron de Slane; la versión por excelencia debida a Franz Rosenthal (1957); la traducción de Vincent Monteil (1967); la pésima traslación al castellano de Feres, editada por el Fondo de Cultura Económica de México (con dos ediciones).

Sin embargo, al lado de este predominio “occidental”, es forzoso reconocer el acierto de la labor de “recuperación” que han emprendido un buen número de eruditos musulmanes, al frente de los cuales figura Abdesselam Cheddadi.

Una investigación seria tiene que valorar asimismo la pervivencia del pensamiento de Ibn Jaldūn en Egipto y Turquía, principalmente. Incluso la idea inicial según la cual Ibn Jaldūn, como proclama Arnold J. Toynbee, fue una “estrella solitaria” sin predecesores ni sucesores debe ser rectificada a la luz de los nuevos descubrimientos surgidos especialmente a partir de 1932 cuando, con motivo de la celebración del sexto centenario de su nacimiento, el mundo “oriental” quiso profundizar en el conocimiento de todos los pormenores de esta figura gigantesca que, en cierto modo, le había sido “sustraída” por los eruditos occidentales. Hoy puedo afirmar que Ibn Jaldūn constituye, en estos momentos de recuperación histórica del mundo y del pensamiento musulmán, un nexo de unión entre culturas que han vivido demasiado tiempo de espaldas.

Pero como tampoco puedo olvidar mi condición de economista profesional y, si se quiere precisar más, la de historiador del pensamiento económico, la segunda parte del trabajo la consagraré al análisis de la influencia de Ibn Jaldūn sobre el nacimiento y desarrollo de la ciencia económica. Por ello dedicaré el espacio pertinente para dar cuenta de las aportaciones de G. H. Bousquet, Joseph Spengler, Jean David C. Boulakia, Suphan Andic, L. Haddad y

7 Vid. M. A. ENAN, *Ibn Khaldun. His Life and Work*, Lahore, 1941, última reimpresión en noviembre de 1975. Vid. especialmente pág. V.

otros. Espero llenar así un vacío que actualmente presentan las historias del pensamiento económico y del que da una muestra elocuente el hecho de que en la monumental *History of Economic Analysis*, del austriaco Joseph Alois Schumpeter⁸, Ibn Jaldūn aparezca citado tan sólo en dos ocasiones y por motivos que cabe calificar de fútiles⁹.

8 Joseph A. SCHUMPETER, *History of Economic Analysis*, Oxford University Press. Vid. págs. 136 y 788. En la primera cita, se hace mención a Ibn Jaldūn como una de las muchas influencias que pesaron sobre el pensamiento de Giambattista Vico (1668-1744). Tras referirse al historiador árabe Abu Said Ibn Khāldun (1332-1406), Schumpeter nos remite a la traducción de Slane y precisa "esto es lo que sé". En la cita de la página 788, el austriaco traza los orígenes de la ecología y reconoce que Ibn Jaldūn realizó el carácter complementario de la geografía humana como material para la sociología histórica. Como puede comprenderse, es muy poco y resulta decepcionante en un autor como Schumpeter, que llegó a exagerar su generosidad hacia los autores anteriores al siglo XVIII. La versión española, ya en su segunda edición, en versión inmejorable de Manuel Sacristán, con la colaboración técnica de Narcís Serra y José Antonio García Durán, puede verse en la edición de Ariel, Barcelona.

9 Ciertamente, aunque parezca reiteración, sorprende que Schumpeter no tuviera conocimiento de los primeros trabajos, en Francia y en Alemania, sobre las aportaciones de Ibn Jaldūn que, como sabemos, iban mucho más lejos de las dos precedencias citadas.

Vida de Ibn Jaldūn

La inmensa mayoría de los tratadistas que han abordado la figura de Ibn Jaldūn no han vacilado en iniciar sus trabajos con el relato, más o menos extenso, de la biografía del genial tunecino¹. Por lo que a mí respecta, recurriré mayormente al texto de Mac Guckin de Slane, *Autobiographie d'Ibn Khaldoun*, para trazar a continuación y a grandes rasgos una semblanza de su vida y obra. Como sabemos, la traducción del árabe que de este escrito realizó el Baron de Slane fue publicada en París en la Imprimerie Royale en el año 1844. No descuidaré, sin embargo, la valiosa y más reciente versión de Abdesselam Cheddadi, *Ibn Khaldoun, Voyage d'Occident et d'Orient*², ni desestimaré tampoco las fuentes de información contenidas en las principales Enciclopedias utilizadas en el mundo culto.

El nombre completo de Ibn Jaldūn era el de Walī ad-Dīn °Abd ar-Rahmān ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Abī Bakr Muḥammad al-

¹ Esta práctica puede considerarse hoy casi superflua. Pero en mi opinión, la azarosa vida de Ibn Jaldūn, las repercusiones que sus altibajos de fortuna tuvieron en sus obras y la necesidad de presentar todos los extremos de la biografía de una personalidad sepultada por siglos de olvido aconsejan una costumbre a la que es difícil sustraerse. Valga como ejemplo el magnífico libro del iraquí americano Muhsin MAHDI, *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, Londres, 1957; sobre todo el primer capítulo "Fundamentos históricos y fragmentos de una biografía", págs. 17-62.

² Una mención especial merece la edición, fruto de una traducción del árabe llevada a cabo por el ya citado Abdesselam CHEDDADI, *Ibn Khaloun. Le Voyage d'Occident et d'Orient*, La Bibliothèque Arabe, Sindbad, 1980. No se trata sólo de que sea una versión mucho más moderna que la realizada por el Barón de Slane en 1844 (!), sino que añade un buen número de pasajes omitidos en la versión del siglo XIX.

Hassan Ibn Jaldūn; tenemos noticia de que nació en Túnez, el 27 de mayo de 1332, y de que falleció en El Cairo, el 17 de marzo de 1406. Nos hallamos, sin ningún género de dudas, ante el historiador más importante que ha dado hasta la fecha el Islam. Entre sus obras han cobrado importancia preeminente e indiscutible la *Muqaddima*, que Ibn Jaldūn redactó como *prolegómenos* de su *Kitāb al-ʿIbar*, así como su *Historia de los Bereberes*.

Ibn Jaldūn vino al mundo en el barrio de Jalduniya, que se mantiene aún hoy sin cambios apreciables y en el que, según cuentan, todavía existe la que fue su casa natal. Ateniéndonos a la crónica biográfica que él mismo refiere, la familia procedía del sur de Arabia y participó en la ocupación de la Península Hispánica, estableciéndose primeramente en Carmona. Más tarde decidió trasladarse a Sevilla, donde jugó un papel importante en las guerras del siglo IX, adquiriendo renombre y siendo considerada como uno de los tres grandes linajes de la ciudad. La tradición familiar conservada gracias al desempeño de cargos relevantes se mantuvo bajo las dinastías de los Omeyyas, los Almorávides y los Almohades. Miembros de la parentela sirvieron en el ejército; algunos incluso murieron en la célebre batalla de Zalaca (1086), que consiguió durante un cierto tiempo frenar el avance cristiano. Sin embargo con posterioridad, y ante la presión de los reinos cristianos, la familia optó en 1248, poco antes de la caída de Sevilla y Córdoba, por cruzar el estrecho de Gibraltar, encaminándose a Ceuta, en la costa norte del actual Marruecos.

Una vez allí, los *banū* Jaldūn, oriundos de España, conservaron un *status* privilegiado que no dejó de influir para que se reclamara su presencia en Túnez. El padre de Ibn Jaldūn se convirtió en administrador y en soldado, pero pronto abandonó esas actividades para consagrarse al estudio del derecho, la teología y las letras. Nuestro autor ha dejado una evocación precisa de su padre: "*Destacaba por su conocimiento del árabe y dominaba a fondo la poesía en sus diversas formas; puedo recordar perfectamente cómo los hombres de letras requerían su opinión en cuestiones dudosas y le consultaban en relación con sus obras*".

En el año 1349, Ibn Jaldūn quedó huérfano como consecuencia de la epidemia conocida como la peste negra.

Ibn Jaldūn, con total certeza el escritor árabe que ha aportado el relato más extenso de su biografía, cuenta también los pormenores de su instrucción. Estudió el Corán hasta memorizarlo; ahondó profundamente en el derecho musulmán; dominó las obras maestras de la literatura árabe y adquirió un estilo propio, directo y sin barroquismo; su competencia en el

uso del árabe le facultó para la versificación fácil y favoreció, igualmente, la expresión sintética de sus pensamientos. En esta etapa formativa, Ibn Jaldūn estudió filosofía, historia, geografía y otras ciencias sociales.

A los veinte años le fue ofrecido un puesto en la corte de Túnez; más tarde se trasladaría a Fez para ejercer el puesto envidiado de secretario del sultán de Marruecos. Aquí comenzaron sus altibajos de fortuna y de ahí nace, asimismo, el juicio de que fue un “genial intrigante”³. Fue encarcelado y puesto en libertad dos años después. Un nuevo revés le aconsejó dejar Marruecos y entrar al servicio del sultán de Granada. Llegados a este punto, conviene señalar que la suerte fue pródiga con Ibn Jaldūn ya que, por aquel entonces, el primer ministro no era otro que el brillante escritor Ibn al-Jatīb.

Con treinta y tres años de edad, fue enviado a Sevilla con vistas a negociar un tratado de paz con Pedro I el Cruel. La estancia en dicha ciudad le permitió rememorar los fastos de los *banū* Jaldūn: y no sólo fue éste el resultado de su embajada sino que el rey castellano, tras reconocer sus méritos, le ofreció entrar a su servicio, restaurando además sus viejas posesiones, con el señuelo adicional del señorío de Elvira.

La acogida de Pedro el Cruel permitió a Ibn Jaldūn recorrer la tierra de sus ancestros, al tiempo que rehusaba los generosos ofrecimientos del rey cristiano. De regreso a Granada, su fidelidad fue recompensada con el señorío de uno de los pueblos de la vega granadina; el apoyo del sultán de Granada fue tan manifiesto que Ibn Jaldūn reclamó a su familia, a la que había dejado en lugar seguro, en Constantina. Pero en su *Autobiografía*, nuestro autor nos dice literalmente que, una vez más, “*los enemigos y los intrigantes*” lograron que el todopoderoso primer ministro Ibn al-Jatīb lo mirara con desconfianza dudando de su lealtad. Cabe entrever la posibilidad de que este enfrentamiento derivara del encuentro de los dos intelectuales más brillantes de su tiempo. Nuestro autor creyó conveniente poner tierra de por medio y volvió a Africa. En los diez años siguientes cambió de tareas y de sultanes con una rapidez desconcertante, se trasladó de Bujía a Tlemcen, Biskra, Fez y de nuevo a Granada, donde intervino para salvar, en vano, la vida de su antiguo rival Ibn al-Jatīb.

En este período, Ibn Jaldūn ocupó el cargo de primer ministro y otros altos puestos administrativos, dirigió una expedición punitiva, fue asal-

³ El calificativo de “genial intrigante” le fue atribuido por Franz Rosenthal en la introducción a la versión inglesa de la *Muqaddima*. De ahí se ha deducido también que muchas de sus desventuras fueron consecuencia de las maquinaciones que el propio Ibn Jaldūn había emprendido para conservar su parcela de poder.

tado y robado por nómadas y se dedicó durante un cierto tiempo a “estudiar y enseñar”. Semejante movilidad, como puntualiza la *Enciclopedia Británica*, se explica, por lo menos en parte, por la inestabilidad de la época.

El Imperio Almohade, que había comprendido toda el Africa del Norte y al-Andalus, entraba en un período de grandes convulsiones del que surgirían, como entidades independientes, Marruecos, Argelia y Túnez: las guerras, rebeliones e intrigas eran frecuentes y reinaba una gran inseguridad que afectaba a las personas más eminentes. Sin embargo, una lectura de su *Autobiografía* nos lleva a creer que estos factores de inestabilidad fueron incrementados por el propio temperamento de Ibn Jaldūn quien parece, como ocurrirá mucho más tarde durante su estancia en El Cairo, especialmente dotado para hacerse enemigos.

La obra fundamental de Ibn Jaldūn

En 1375, buscando la soledad lejos de las intrigas políticas, Ibn Jaldūn tomó una decisión de alcance histórico: buscar refugio en la tribu de los Awlād °Arīf, alojándose con su familia en el castillo llamado Qal°at Ibn Salāma, próximo a la actual ciudad de Freneda, en Argelia. En ese retiro pasó cuatro años “*exento de todo tipo de preocupaciones*” y concebió su impresionante obra maestra la *Muqaddima* (*Prolegómenos a una introducción a la Historia*). Su intención primigenia era, tal como después hizo, la de escribir la historia universal de los árabes y los bereberes; pero antes de iniciar esta tarea se detuvo en unas trascendentes precisiones de carácter metodológico: se trataba de establecer los criterios precisos para distinguir la verdad del error. Son estas páginas de la *Muqaddima* las que llevaron a la formulación del más encendido elogio por parte de Arnold Toynbee cuando definía la *Muqaddima* como una “*filosofía de la historia que es sin duda la obra más grande en su género que nunca haya sido creada por ninguna mente en cualquier tiempo o lugar*”. Otro historiador, Robert Flint, iría todavía más lejos al afirmar: “*Como teórico de la historia no tiene igual en ninguna época o país hasta la aparición de Vico, más de trescientos años después. Platón, Aristóteles y Agustín ni pueden comparársele*”.

Desde otro punto de vista, Ibn Jaldūn fue asimismo más allá. Su estudio de la naturaleza de la sociedad y del cambio social le llevó a desarrollar lo que él entreveía claramente como una nueva ciencia, a la que denominó *°ilm al-°umrān* (o ciencia de la civilización), que definía con

las siguientes palabras: “Esta ciencia ... tiene su propio objeto, la sociedad humana, y sus problemas propios, que son las transformaciones sociales que se han ido sucediendo en la naturaleza de la sociedad”. En realidad, podemos suscribir el juicio de un estudioso árabe contemporáneo, Sātī al-Huṣrī, según el cual en el libro I de la *Muqaddima* nuestro autor diseña una sociología general; en los libros II y III, una sociología de la política; en el libro IV, una sociología de la vida urbana; y en el libro V, una sociología del conocimiento. La obra abunda en ejemplos y observaciones luminosas sobre historiografía, economía, política y educación, y está cimentada sobre el concepto central de la *‘aṣabiyya*, o “cohesión social”. Es precisamente esta cohesión la que surge espontáneamente en las tribus y en otros grupos de parentesco estrecho, pero puede ser ampliada e intensificada por una ideología religiosa, que suministra una fuerza “motivadora” que lleva a los grupos dirigentes al poder. Su declive inevitable, que se debe a una combinación compleja de factores psicológicos, sociológicos, económicos y políticos, cada uno de los cuales es analizado detenidamente por Ibn Jaldūn, determina la decadencia de una dinastía o imperio y prepara el camino para el advenimiento de una nueva, unida por una fuerza de cohesión, más fuerte.

No es fácil exagerar la gran originalidad de Ibn Jaldūn. Un estudioso de la talla del iraquí americano Muḥsin Mahdī ha puesto de relieve (en una de las obras más profundas sobre nuestro autor) hasta qué punto su enfoque y sus conceptos fundamentales son deudores de la teología y de la filosofía islámica, singularmente del averroísmo. Lo mismo podemos decir sobre la influencia ejercida sobre Ibn Jaldūn por las obras de historiadores que le precedieron. Pero Muḥsin Mahdī observa que ninguna de estas fuentes, ni de hecho ningún pensador griego o latino, pueden explicar la penetración de su análisis de los fenómenos sociales, su dominio de los vínculos que unen los innumerables y aparentemente independientes factores que propician el cambio social e histórico.

La *Enciclopedia Británica* añade un último extremo por lo que respecta a su filosofía general de la historia. Con toda evidencia, para Ibn Jaldūn la historia es un círculo sin fin de auge y decadencia, sin evolución ni progreso, excepto el que va de una sociedad primitiva a una sociedad civilizada. Y añade:

Pero en breves descripciones de su propio tiempo, que no han recibido toda la atención que merecen, demostró que tanto podía entrever la existencia de fuertes puntos de inflexión de la historia como reconocer que era testigo directo de uno de ellos: ‘Cuando se pro-

duce un cambio general de condiciones... como si hubiera una nueva y repetida creación, un mundo da existencia a otro nuevo'. *Ibn Jaldūn aludía con ello a la peste negra, con su profundo efecto en la sociedad musulmana de su tiempo, como causa principal de los cambios de la época, pero era igualmente consciente del alcance de la invasión mongol y, tal vez, estuviese asimismo impresionado por el desarrollo de Europa, con sus mercaderes y navíos atestando los puertos del Norte de África y cuyos soldados servían como mercenarios en los ejércitos musulmanes.*

La estancia en Egipto

Señalemos que durante su estancia de cuatro años en Qal'at Ibn Salāma, Ibn Jaldūn no sólo escribió el primer borrador de la *Muqaddima*, sino que también redactó una parte de su gran tratado de Historia *Kitāb al-ʿIbar*⁴, obra que carece de la celebridad universal justamente alcanzada por la primera, pero que sigue siendo la mejor historia para conocer el pasado del Magreb. Esto le obligó a frecuentes consultas derivadas de las exigencias hermenéuticas de su trabajo, lo que determinó su retorno a la vida política de Túnez. Surgieron nuevos conflictos —los habituales en su larga vida— y, a pesar de su compromiso de no desbordar los límites del trabajo intelectual, fue contemplado con recelo. En 1382, habiendo alcanzado los cincuenta años, recibió el oportuno permiso para residir en Egipto, con el propósito declarado de realizar el obligado peregrinaje a La Meca. Tras un viaje de cuarenta días llegó a Alejandría, donde pasó a El Cairo. El impacto recibido fue muy profundo: venía de un mundo en declive a la metrópoli del mundo musulmán: “*Vi la metrópoli de la espiga, el jardín del mundo, el lugar de reunión de las naciones, el palacio del Islam, el trono del dominio*”. Su admiración por El Cairo se vio confirmada: en más de una ocasión, durante su estancia en Africa del Norte, decía que “*quien no ha visto El Cairo no conoce el poder del Islam*”.

En su *Autobiografía* nos relata sus primeras peripecias en tierras de Egipto. Comenzó a enseñar en la universidad islámica al-Azhar; poco

⁴ Recientemente el *Kitāb al-ʿIbar* ha comenzado a conocerse en el mundo occidental gracias a la traducción de algunos fragmentos por Abdesselam CHEDDADI, *Peuples et nations du monde*, La Bibliothèque Arabe, Sindbad, 2 Vols., París 1986.

tiempo después el dirigente mameluco de Egipto, Barqūq, con el que mantuvo excelentes relaciones —excepto en dos o tres ocasiones en que perdió su favor—, le nombró profesor de Jurisprudencia en Qamhiyya y pocos meses más tarde le designó juez supremo del rito maliquí.

Barqūq extremó su benevolencia hacia Ibn Jaldūn negociando con el gobernador de Túnez el permiso para que la familia de nuestro autor se reuniese en El Cairo. Pero la mala suerte volvió a cruzarse en el camino de Ibn Jaldūn: el navío naufragó y se ahogaron todos sus parientes, al tiempo que sus bienes, entre ellos caballos de fina raza árabe.

La vejez de Ibn Jaldūn

Ibn Jaldūn desempeñó con gran rigor sus funciones judiciales, procurando reformar la corrupción existente en la administración de justicia, con lo que chocó con los intereses creados. Ibn Jaldūn acusaba a sus contradictores con la máxima: "*Estos egipcios se comportan como si el Juicio Final no tuviera que llegar nunca*". Y así fueron sucediéndose destituciones y nuevos nombramientos, a tenor de la atmósfera reinante en las altas esferas de El Cairo. Siguió empleando su tiempo libre en la corrección de la *Muqaddima* y los *Kutub*; ejerció como profesor en otra cátedra; realizó su peregrinaje a La Meca y emprendió algunos viajes al Alto Egipto, Damasco y Palestina. Su avanzada edad le iba retirando del primer plano de la escena e incluso su intervención en la revuelta de Palacio de 1389 no le fue tenida en cuenta.

La entrevista con Tamerlán

El último episodio de la vida de Ibn Jaldūn constituye un broche inigualable⁵. En 1400 Tamerlán y su poderosa horda tártara invadieron Siria, después de haber conquistado Irán e Iraq. El nuevo sultán de Egipto, Faraî, decidió recibirle solemnemente, acompañado de un con-

⁵ Para este apasionante episodio de la vida de Ibn Jaldūn es imprescindible la consulta de las aportaciones del profesor Walter Joseph FISCHER, "Ibn Khaldun and Timur", en *Actes du XXI Congrès International des Orientalistes*, París, 1949, págs. 286-287; y del mismo autor *Ibn Khaldun and Tamerlane: Their Historic Meeting in Damascus, A.D. 1401 (803 A.H.). A Study based on Arabic Manuscripts of Ibn Khaldun's Autobiography*, Berkeley y Los Angeles, 1952.

junto de notables entre los que figuraba Ibn Jaldūn. El ejército mame-luco regresó a Egipto, pero nuestro autor quedó en la sitiada ciudad de Damasco. El empeoramiento de la situación indujo a los notables de la ciudad a entablar negociaciones con Tamerlán; en el transcurso de dichas negociaciones el propio Tamerlán solicitó entrevistarse con Ibn Jaldūn, quien tuvo que ser bajado con cuerdas a lo largo de las murallas de Damasco. La entrevista, de la cual Ibn Jaldūn da cumplida cuenta en su *Autobiografía*, se llevó a cabo con toda cordialidad; Ibn Jaldūn hizo uso de todos sus recursos de hombre culto y experimentado en los más diversos avatares de la historia. Tamerlán, que se encontraba en el máximo momento de sus impulsos de conquistador, requirió de nuestro autor los detalles más precisos sobre África del Norte logrando, como sabemos, no sólo la citada descripción de la región, del califato y de la *ʿaṣabiyya*, sino también un informe escrito. La impresión que Ibn Jaldūn causó sobre Tamerlán dio pie a que aquél solicitara un salvo-conducto en favor de los funcionarios civiles de la embajada egipcia que habían quedado retenidos en Damasco y el correspondiente permiso para regresar a Egipto. El permiso le fue concedido, pero Ibn Jaldūn tuvo que presenciar, contra sus esperanzas, el saqueo de Damasco y el incendio de la mezquita principal.

Después del protocolario intercambio de regalos con Tamerlán, se encaminó hacia El Cairo, pero fue asaltado y robado por una banda de beduinos. Con suma dificultad pudo alcanzar la costa, donde un navío que pertenecía a Osman, sultán de Rūm, se detuvo y le condujo hasta Gaza. Tras varios accidentes menores llegó a El Cairo, donde falleció en el año 1406, siendo enterrado en el cementerio de Bāb an-Naṣr, una de las principales puertas de la metrópoli.

Del mismo modo que se ha afirmado la escasez de los predecesores de Ibn Jaldūn, tampoco pueden destacarse sucesores de gran calidad. Existe, sin embargo, la prueba indiscutible de su influencia sobre sus discípulos directos e indirectos de El Cairo, de entre los cuales suele destacarse a al-Maqrīzī, quien revela el ascendiente de Ibn Jaldūn en sus estudios sobre la fuerte inflación que se abatió sobre la economía egipcia. Más tarde, y según detallaremos en un capítulo sucesivo, entre los que deben denominarse “lectores de Ibn Jaldūn” pueden extraerse indicios que desmienten la versión tradicional que vinculaba la traducción parcial de la *Muqaddima* al turco, en el siglo XVIII, para depositar en la conocida y citada versión del Baron de Slane el inicio del período de verdadero “redescubrimiento” de Ibn Jaldūn.

II

La autobiografía como nueva pista

Hemos dedicado atención suficiente a la biografía de Ibn Jaldūn como para hacernos una idea de la complejidad y singularidad del personaje. Una vez más debemos recordar que no se encuentra en la cultura musulmana de su tiempo —y aun de siglos posteriores— a ningún otro autor que haya consagrado tanto espacio a su autobiografía. Frecuentemente se ha recurrido al texto traducido del árabe por Mac Guckin de Slane¹ como fuente principal y casi única de la accidentada vida de Ibn Jaldūn. Sin embargo, y a pesar de que se ha convertido en un lugar común el que el descubrimiento tanto de la *Muqaddima* como del mismo Ibn Jaldūn se debe a los eruditos “europeos” —a orientalistas surgidos con vigor tras la conquista de Argelia por Francia—, lo cierto es que no han dejado de aparecer otros criterios que, en el capítulo próximo, trataremos al hablar de la “reivindicación musulmana” de esta obra sobresaliente.

El primer testimonio que ha motivado un cambio de sentido en la presente investigación proviene de la traducción más reciente de la *Autobiografía*. Se trata del libro *Ibn Khaldoun. Le voyage d'Occident et d'Orient. Autobiographie présentée et traduite de l'arabe par Abdesselam Cheddadi*². Su autor nos introduce en materia:

He aquí que nos remontamos, a través de este Voyage d'Occident et d'Orient, a más de cinco siglos en el pasado. Estamos ante el rela-

¹ *Autobiographie d'Ibn Khaldoun, traduite de l'arabe par ... baron de Slane*, Imprimerie Royale, París, 1844.

² *Ibn Khaldoun. Le voyage d'Occident et d'Orient. Autobiographie, présentée et traduite de l'arabe par Abdesselam CHEDDADI*, La Bibliothèque Arabe, Sindbad, París, 1980.

to autobiográfico de mayor extensión en toda la literatura del Islam. Ahora bien, Ibn Jaldūn, autor de los °Ibar, monumental historia universal, es hoy revalidado por un discurso prolífico de más de un siglo y medio de existencia. En una suerte de espejos, en occidente y después en los países islámicos, se ha convertido en un símbolo: adoptado por el primero como el único historiador y uno de los escasos pensadores del Islam dignos de criterio, es positivamente reconocido por los segundos como el intérprete más elocuente de la fecundidad y el alto valor de la cultura islámica. Desde este prisma, su figura sirve para reforzar una cierta interpretación del sistema de civilización musulmana para la cual la objetividad no constituye la principal preocupación.

Además, para Abdesselam Cheddadi existe un obstáculo suplementario:

Hay un telón adicional que se interpone entre el texto de Ibn Jaldūn y nosotros. Quisiera intentar en esta introducción desvelar aquello que da fuerza de convicción a esta traba, elucidando el discurso que la instauro. Pero sé que lo esencial es el paso que dará o no el lector para mediar, aunque sólo sea por ráfagas, de los destellos con que medimos el pasado al presente, ungido con el ascetismo de la desesperanza que nos permite percibir un mundo radicalmente distinto³.

Y Cheddadi se pregunta:

¿Es un efecto del azar el que Ibn Jaldūn fuese exhumado por Occidente en las luces palpitantes de un siglo naciente, cuando tomaba fuerza la aventura colonial y cuando, en el plano del saber, se estaba volviendo una página para acoger a todas las ciencias del hombre?⁴.

En su valiosa introducción, Cheddadi recuerda que hasta fines del siglo XVIII la literatura occidental referida al Magreb, y en general al mundo del Islam, actuó como suministradora de *anti-modelos*, contraponiendo los elementos básicos de la civilización moderna a los rasgos

³ *Ibid.*, pág. 13.

⁴ *Ibid.*, pág. 14.

negativos de una cultura que, aparentemente, se había desenvuelto por cauces opuestos.

Las primeras décadas del siglo XIX constituían, pues, el caldo de cultivo idóneo para el “descubrimiento” de Ibn Jaldūn. Y añade Cheddadi:

Hasta 1825, Ibn Jaldūn era primordialmente conocido por extractos de la Muqaddima, introducción teórica a su historia universal. La impresión causada por estos fragmentos en el mundo occidental fue de sorpresa y fascinación. Pero, una vez experimentado el éxtasis que provoca la extraña paradoja de hallar en el ‘desierto del otro’ la ‘precisión del espíritu’, la sana crítica occidental no dejó de señalar ciertas limitaciones: prejuicios tales como ‘estilo que olvida las relaciones más indispensables’ o ‘que no ofrece siempre transiciones bien visibles’...⁵.

Prosigue Cheddadi:

Con todo, el interés suscitado por la Muqaddima no fue lo bastante poderoso como para motivar la publicación del texto íntegro; muy pronto iba a quedar eclipsada por la curiosidad encauzada hacia la parte de los ‘Ibar que abordaba la historia de África del Norte, objeto de estudio de dos artículos del orientalista Schulz, aparecidos en 1825 y 1828 respectivamente. El primer fragmento de la obra de Ibn Jaldūn disponible para el público occidental fue la Histoire des Berbères; primero en el texto árabe (1847-1851) y más tarde en la traducción francesa (1852-1856). La publicación de la Muqaddima y su posterior traslación al francés (bajo el pomposo título, aunque muy significativo por su referencia a la cultura clásica, de los Prolégomènes historiques d’Ibn Khaldoun) se hicieron esperar diez años. El resto de los ‘Ibar no fue jamás editado en Francia ni en ningún otro país occidental; tampoco fue traducido⁶.

Constatamos así cómo la obra de Ibn Jaldūn fue descubierta, explorada y, como indica Cheddadi, entregada en rodajas.

⁵ *Ibid.*, pág. 15.

⁶ *Ibn Khaldoun, Peuples et nations du monde. Extraits des ‘Ibar, traduits de l’arabe et présentés par Abdesselam CHEDDADI, La Bibliothèque Arabe, Sindbad, dos volúmenes, París, 1986.*

Lo realmente fundamental del análisis de Cheddadi es que deja constancia de que:

en los comienzos del siglo XX, se produjo una verdadera mutación en los estudios jaldunianos. Se pasa a otro tipo de discurso: la Muqaddima substituye definitivamente a la Histoire des Berbères; habiéndosele aplicado las nuevas categorías del saber occidental (finalmente asimiladas por los orientalistas), se la integra metódicamente al 'pensamiento universal'; el autor, del cual todos se complacen en alabar los títulos de racionalidad y los acentos de modernidad, accede a través de una serie de analogías a la lista gloriosa de los hombres geniales que han sido 'precursores', próximos o lejanos, del moderno edificio de las 'ciencias del hombre'. Finalmente, respondiendo como un eco al discurso occidental, poco a poco se va desarrollando y elevando, simplificándose siempre, un discurso arabo-islámico sobre Ibn Jaldūn, febrilmente reapropiado⁷.

Si en un comienzo la idea se adelanta con timidez, a lo largo del siglo XX se consolida la tesis de que en la obra de Ibn Jaldūn cabe distinguir dos partes netamente diferenciadas: la primera corresponde a la *Muqaddima*, a la que unos y otros no regatean sus elogios, y la otra al resto de los *Ibar*, calificados como una más de entre las infinitas obras de historia redactadas por los musulmanes, con todos los juicios negativos que ello comporta.

Pero, ¿qué sucede con la lectura de la *Muqaddima*? Cheddadi nos responde:

el estudio de la Muqaddima parece suscitar un doble reflejo: a los análisis que contiene se les aplica inevitablemente la parrilla de las disciplinas de la crítica histórica, la filosofía de la historia y, sobre todo, de la sociología, la economía y la geografía humana; al autor de estos análisis se le encuentra una lista impresionante de predecesores y sucesores que van de Tucídides, Aristóteles y Polibio, para la Antigüedad, hasta Maquiavelo, Montesquieu, Vico, Marx, e incluso Toynbee, para las épocas moderna y contemporánea⁸.

⁷ *Autobiographie*, op. cit., págs. 15-16.

⁸ *Ibid.*, pág. 17.

El procedimiento, que no es siempre el mismo, determina la *apropiación*⁹ —Cheddadi lo denomina “*un ritual extraño de adopción*”— que, a mi modo de ver, es única en toda la historia de las relaciones de Occidente con los sistemas culturales no occidentales¹⁰. En esta andadura no deja de producirse, por contraste, la relegación del resto de la literatura musulmana, y no sólo de la que corresponde a Ibn Jaldūn. A través de la *Muqaddima* se traza el camino fructífero por el cual la herencia griega ha podido ser recogida y, en cierto modo, mejorada por el Islam, cuyos títulos de gloria se centran en la conservación y transmisión de ese legado.

Pero aún hay más. Afirma Cheddadi:

*La Muqaddima, investida de un poder normativo, define el siglo XIV como un paso decisivo que marca el tránsito del Islam, principalmente en África del Norte, a una fase de decadencia y estancamiento de la que no se recuperará jamás. Se sitúa en esta época el fin de su papel 'iniciador' de Europa, así como el término del diálogo que, mal que bien, se daba entonces con ella. A este Oriente en agonía que ve derrumbarse la potencia de los árabes bajo los golpes de los mongoles justo cuando África del Norte se baña en la anarquía y el al-Andalus va reduciéndose día a día como una piel de zapa, a este Oriente que observa cómo se extinguen uno tras otro sus hogares intelectuales, se opone un Occidente donde, de entre las tinieblas medievales, emergen estados estables y en el que despunta el Renacimiento, el crisol de un mundo nuevo*¹¹.

Es el espíritu convulso de este proceso el que, según se afirma, impregna la *Muqaddima* en su negación, por ejemplo, del progreso continuado expresado en la teoría de la evolución cíclica de las sociedades; sin embargo, contrasta la desconfianza manifiesta de Ibn Jaldūn respecto a la *ciencia*, con la creencia optimista en ella que constituye un rasgo propio del Renacimiento.

He aquí llegado el momento de retomar esa valiosa pieza del pensamiento jalduniano que es, sin duda, su *Autobiografía*. Surge, como se ha dicho más arriba, el carácter singular de esta obra del mismo género en el que se inscribe. Cheddadi recuerda que “*la cultura islámica*

⁹ El subrayado es mío.

¹⁰ *Autobiographie*, op. cit., pág. 17.

¹¹ *Ibid.*, pág. 19.

atestigua una actitud absolutamente opuesta al hecho de hablar de uno mismo o de otros; práctica que encuentra la más neta condena, religiosa y moral”¹². La comparación, algo forzada, nos indica que en el pensamiento del Islam el autor es poco más que un eslabón de una larga cadena; Ibn Jaldūn, por el contrario, se alza con unas características de estilo y de talante intelectual que facilitan su absorción por Occidente.

La lectura de la *Autobiografía*, que en versión completa nos ofrece por vez primera Abdesselam Cheddadi, revela que en la obra mencionada no se encuentran casi nunca alusiones a su vida íntima. Cheddadi puntualiza:

La autobiografía de Ibn Jaldūn no es, en su intención primera, más que una noticia biográfica en la que ha querido, como tantos otros, precisar él mismo para la posteridad su curriculum vitae. Su originalidad reside en las proporciones poco comunes del escrito y, sobre todo, en la dimensión histórica que lo atraviesa de punta a punta, mostrándose Ibn Jaldūn conscientemente historiador hasta en el último testimonio de su vida ... Pero los estudios jaldunianos se han centrado preferentemente en el aspecto psicológico ausente. En el período magrebí, antes de la retirada a Qal'at Ibn Salāma¹³, lo que se ha subrayado con más insistencia son rasgos de carácter tales como la ambición, la inestabilidad, la versatilidad, la ausencia de escrúpulos, la intriga, defectos manifiestos a los ojos de la civilización occidental —en particular a los de nuestros orientistas— pero que, en el caso preciso, han inspirado más bien un sentimiento ambiguo de complicidad y comprensión. Esta mezcla de admiración y reprobación, de fascinación y repulsión, es maravillosamente resumida en una expresión certera de Jacques Berque que, en dos palabras, resume la idea que se hace uno de Ibn Jaldūn: el genial intrigante¹⁴.

Se impone entonces la lectura cuidadosa de su *Autobiografía* para comprender la causa de los defectos anteriormente mencionados: Ibn Jaldūn es un *español*, según confesión, que ha llegado a ser *cosmopo-*

¹² *Ibid.*, pág. 20.

¹³ *Ibid.*, pág. 22, el pasaje es particularmente importante porque se refiere al lugar y al tiempo en que Ibn Jaldūn escribió su obra.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 23.

lita y desarraigado; una contraposición entre el genio y el ambiente indiferente, cuando no hostil, le lleva a extremar su versatilidad y su incompatibilidad, hasta que llega el momento de la renuncia al juego político y de su refugio en el castillo de Qal'at Ibn Salāma, donde durante cuatro años redacta la obra que le otorgaría la inmortalidad del genio.

El *Viaje a Oriente* ha suscitado un interés mucho más reducido. Se siguen con curiosidad y atención sus actividades docentes y sus sucesivos nombramientos y destituciones como cadí de El Cairo. Se observa también su predisposición al ejercicio de la diplomacia cuando es elegido para entablar negociaciones con el Gran Tamerlán, como se dijo en su biografía... Sin embargo, esta segunda parte de la vida de Ibn Jaldūn carece del "glamour" de la primera.

Sin duda, la traducción y edición de Abdesselam Cheddadi nos ha aproximado a una visión global. Creo que es justo preguntarse con Cheddadi si

*¿no ha llegado el tiempo de que el hombre sea devuelto a su época, que su obra fragmentada, groseramente manipulada, impactada por una luz que la ciega, encuentre el arcano de los antiguos libros de magia, la opacidad fundamental que recubre todas sus falsas claridades, por medio de una investigación enteramente sometida, pese a los esfuerzos desplegados por algunos, a los imperativos inmediatos del sistema en el que vivimos, de la historia de la civilización a la cual pertenece; que esta tiniebla sea desde el comienzo abordada en la oscuridad que le es propia, dejando al ojo la oportunidad de acomodarse y a la mirada atenta la posibilidad de distinguir los destellos del día que se solapan en lo más recóndito de la noche?*¹⁵.

Y es este mismo anhelo el que nos ha llevado a investigar el supuesto carácter único de la obra de Ibn Jaldūn, así como la afirmación reiterada que le proclama autor sin predecesores ni sucesores. Ya al final de su notable libro, Abdesselam Cheddadi incluye una bibliografía sumaria de lo que denomina el "redescubrimiento" de Ibn Jaldūn¹⁶, de consulta obligada para todo aquel que se interese por esta cuestión.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 29.

¹⁶ *Ibid.*, págs. 276-278.

III

La recepción de Ibn Jaldūn en España

El primer testimonio de los historiadores contemporáneos españoles sobre Ibn Jaldūn y su obra puede verse en el trabajo pionero de Julián Ribera, en su discurso acerca de *La enseñanza entre los musulmanes españoles*¹, que ya en 1893 abundaba en la parte filosófica y sociológica de los *Prolegómenos* (o *Muqaddima*) de Ibn Jaldūn con objeto —como dice Rafael Altamira— de “intentar excitar su estudio”². Sin embargo, debemos al propio Rafael Altamira y Crevea un tratamiento más detenido y profundo en sus “Notas sobre la doctrina de Abenjaldún”³, quien aprovecha su homenaje a don Francisco Codera para aludir al hecho de la divulgación, desde comienzos del siglo XIX, de “los extractos, capítulos y traducciones fragmentarias de los *Prolegómenos de Abenjaldún* ... que revelaban ser un monumento de altísimo interés en la historiografía medieval”. Fue la traducción completa de de Slane la que “facilitó a todos los orientistas la lectura de aquella primera parte de la *Historia general de Abenjaldún*”.

Pero los verdaderos frutos que cabía esperar de la traducción no se lograron, señala Altamira, sobre todo en lo que se refiere a la exposición detenida y crítica de las doctrinas variadas (metodológicas, sociológicas, etc.) que hacen del libro “una verdadera enciclopedia de las ciencias sociales”⁴. No podían satisfacer estas exigencias ni las breves

¹ Vid. Rafael ALTAMIRA y CREVEA, “Notas sobre la doctrina histórica de Abenjaldún”, en *Homenaje a D. Francisco Codera*, Zaragoza, 1904, págs. 357-374.

² *Ibid.*

³ El ensayo de Rafael Altamira y Crevea citado en la nota número 1 aparece firmado en Oviedo, 1903, y se mantiene en el alto nivel de este historiador cuya monumental *Historia de España* no ha recibido, ni de lejos, la atención que merece.

⁴ *Ibid.*, pág. 357.

observaciones contenidas en la *Introducción* de de Slane, ni tampoco las avanzadas por Pons Boigues⁵ en su *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*. El avance decisivo se da, sin duda, con la publicación del artículo de Gumpłowicz "Un sociólogo árabe del siglo XIV"⁶.

Los comentarios de Altamira a los *Prolegómenos* de Ibn Jaldūn (o Abenjaldūn) deben inscribirse en los propósitos que aluden a las notas que aquél va reuniendo para su

*soñada tercera edición de La enseñanza de la historia (en la que el capítulo consagrado a los historiadores españoles sería muy amplio) y en la que figuran (desde hace tiempo) ya los comentarios relativos a los Prolegómenos de Abenjaldūn. Ninguna ocasión más oportuna que ésta para adelantar su publicación... No obstante su brevedad, me atrevo a creer que compendian íntegramente la doctrina del historiador árabe y que podrán servir, cuando menos, para animar a la realización de un estudio más detenido y profundo*⁷.

Altamira distingue tres puntos principales en la concepción histórica de Ibn Jaldūn: su consideración de la historia como una ciencia; su noción de los elementos que concurren a la producción de la historia humana; su especial atención a algunas de las leyes a las que ésta obedece. Si se acepta el juicio del propio Ibn Jaldūn, éste no puede ser más categórico:

*He seguido un plan original, habiendo imaginado un método nuevo de escribir la historia y escogido un camino que sorprenderá al lector, una marcha y un sistema enteramente míos*⁸.

Altamira matiza, como es lógico, que para aceptar sin más una jactancia semejante debería realizarse primero un estudio pormenorizado de los predecesores de Ibn Jaldūn con objeto de comprobar si, en efecto, estaban menos exentos o no de las deficiencias tradicionalmente impu-

⁵ La alusión al *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, de F. PONS BOIGUES, sirve para destacar la minoritaria acogida que tuvo la obra de Ibn Jaldūn entre nosotros. *Op. cit.*, pág. 357.

⁶ *Ibid.*, pág. 357.

⁷ *Ibid.*, pág. 358.

⁸ *Ibid.*, pág. 358.

tadas a la historiografía musulmana. Además de denunciar la carencia de tales estudios hermenéuticos, Altamira nos remite a los juicios positivos contenidos en la Introducción de la versión de de Slane.

Con gran precisión, el estudioso español pone en guardia a los buceadores de “precursores”:

El afán de buscar a todo precedente hace que se exagere por lo común su valor, convirtiendo a estos supuestos predecesores por muy remotos que sean o correspondientes a modelos de civilización muy apartados del actual en un anticipo completo de la idea moderna de historia, no sólo en sus líneas generales sino en el propio sentido con que hoy se la ve y traduce: desconociendo así la diferencia de aspectos que, con relación a tiempos distintos, ofrecen unos mismos problemas, en su planteamiento y en el punto de vista desde el cual se atiende a ellos preferentemente, confundiendo así la iniciación y el atisbo con la existencia anterior de la misma cosa actual. La importancia histórica y sociológica, si queremos adoptar este término de la reconstrucción de la serie ideal hállase, por el contrario, en la apreciación de los grados por los cuales una intuición primitiva, una observación quizá pasajera, ha ido pasando, desarrollándose cada vez más, nutriendo y ampliando su contenido mediante otras observaciones análogas o derivadas y cambiando de aspecto; de suerte que, aun siendo la misma en lo fundamental, su significación es muy distinta si se comparan dos momentos algo distantes de su evolución⁹.

Altamira continúa señalando que incluso existiendo precedentes muy explícitos de la idea de la *Kulturgeschichte* en autores remotos, la manera de entenderla entonces y ahora difiere no poco. Y esto debe aplicarse asimismo a Ibn Jaldūn y a las anticipaciones científicas que apunta el ya citado por Altamira artículo de Gumpłowicz.

El primer punto a destacar es el de que Ibn Jaldūn afirma que la historia es una ciencia filosófica; pero en los *Prolegómenos* se indica que las ciencias filosóficas son todas aquéllas que no tienen carácter religioso, las llamadas *tradicionales*, cuyo objeto es el estudio del Corán y las tradiciones. Ibn Jaldūn divide el estudio de la historia por su objeto: exterior e interior. El exterior “sirve para relatar los sucesos que

⁹ *Ibid.*, pág. 360.

ha marcado el curso de los siglos y de las dinastías y de los que han sido testigos de las generaciones pasadas"; el interior trata del "examen y la comprobación de los hechos, de la investigación de las causas que los han producido, del conocimiento profundo de la manera cómo se han sucedido los acontecimientos y de su origen"¹⁰.

Altamira se refiere igualmente a las explicaciones que Ibn Jaldūn dedica a los errores en que habían incurrido los historiadores musulmanes que le habían precedido. La falta de criterio para distinguir entre lo humanamente posible y lo humanamente imposible de sus predecesores le lleva a desestimar la enorme cantidad de fabulaciones repetidas a través de los tiempos por los historiadores del Islam. Ibn Jaldūn condena su pensamiento con su célebre frase: "el pasado y el porvenir se parecen como dos gotas de agua". Para explicitar su rechazo de lo "humanamente imposible" alude a la impracticabilidad de que Moisés contara con un ejército de más de 600.000 israelitas, teniendo en cuenta la extensión de Siria y Egipto y el volumen de recursos que cada país afectado podía realmente movilizar. No puede afirmarse, sin embargo, que Ibn Jaldūn no se apartara más de una vez de sus reglas de procedimiento histórico en la elaboración de la *Muqaddima*. Así mantiene que:

*El estado del mundo y de los pueblos, sus costumbres, sus opiniones, no permanecen de una manera uniforme y en una posición invariable: constituyen, por el contrario, una serie de vicisitudes que persiste durante una sucesión de los tiempos, en una transición continua de un estado a otro*¹¹.

Pero, como sugiere Altamira, esta acertada afirmación queda contrariada cuando el mismo Ibn Jaldūn explica los cambios que según la opinión general brotan por el "solo afán con que cada nación tiende a imitar las costumbres de sus príncipes"¹².

Los fundamentos de la historia, para Ibn Jaldūn, han de permitir la previsión de "sucesos futuros"; como bien señala Altamira, se trata aquí de casualidad histórica y no metafísica. Las nociones generales de la historia comprenden "los diversos caracteres de la civilización, la soberanía, las maneras de enriquecerse, las ciencias y las artes"; con mayor especificidad podemos referirnos a los seis atributos del hombre

¹⁰ *Ibid.*, pág. 361.

¹¹ *Ibid.*, pág. 363.

¹² *Ibid.*, pág. 363.

fundamentales para la historia: “*ciencias y artes; gobierno; industria y trabajo; sociabilidad; estado social nómada y estado social sedentario*”. A estos atributos hay que añadir dos nuevos condicionantes: la *raza* y el *medio físico*. Apuntemos, en este sentido, que Ibn Jaldūn concede gran importancia a las condiciones geográficas y climáticas del país que estudia. Sobre este punto se han detenido, con provecho, otros autores de los que hacemos mención en este Discurso. Todos los conocimientos, vinculados a los “atributos”, son de carácter auxiliar para la historia. Es el propio Ibn Jaldūn, como lo recoge fielmente Altamira, quien ha establecido la diferencia existente entre la materia de los *Prolegómenos* y la propiamente histórica:

*Los discursos en que trataremos esta materia constituirán una ciencia nueva, tan notable por la originalidad de sus puntos de vista como por la extensión de su utilidad*¹³.

Esta colocación culminante de la Historia por encima de las otras ciencias resta, según Altamira, fundamento a quienes han querido ver en nuestro autor un precursor de la sociología.

Queda aún un punto importante: Ibn Jaldūn establece una distancia casi infranqueable entre los *Prolegómenos* y la historia. Nos dice que

*el verdadero objeto de la historia es hacernos comprender el estado social del hombre, o sea la civilización, y enseñarnos los fenómenos que a ella van unidos naturalmente, a saber: la vida salvaje, la duplicación de las costumbres, el espíritu de familia y de tribu; los diversos géneros de superioridad que los pueblos logran unos sobre otros y que traen consigo el nacimiento de los imperios y las dinastías; la distinción de rangos; las ocupaciones a que los hombres consagran sus trabajos y esfuerzos, como son las profesiones lucrativas, los oficios que proporcionan la subsistencia, las ciencias, las artes; en fin, todos los cambios que la naturaleza de las cosas puede producir en el carácter de una sociedad*¹⁴.

A tenor de lo aquí expuesto, la duda persiste y renace el temor de que en muchas ocasiones la *Muqaddima* respondiera a los criterios de la his-

¹³ *Ibid.*, pág. 366.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 367.

toria política; estos recelos no parecen compartirlos, sin embargo, diversos autores de los que hablaremos más adelante.

Mayor relevancia posee el reproche que formula Rafael Altamira a Ibn Jaldūn: la ausencia en nuestro autor de

toda preocupación moral en la historia; a saber, en lo referente a las condiciones personales del historiador, a su imparcialidad, a la conveniencia de decir siempre la verdad de lo ocurrido o de ocultarla: problemas que, como ya sabemos, son muy comunes en los escritores clásicos y que constituyen el principal motivo de discusión entre los estudiosos del Renacimiento.

Llegados a este punto, Altamira se remite, como no podía ser de otro modo, a su libro *La enseñanza de la historia*¹⁵.

Quedan, finalmente, dos cuestiones que Altamira nos sugiere en su profundo análisis de la *Muqaddima*. La primera se refiere a la importancia del medio físico en relación con la raza. Para Ibn Jaldūn el clima, es decir el medio físico, determina las características que diferencian las razas; para él el mundo comprende siete *climas* que generan otros tantos estilos de vida y de apariencia. Hay que recordar aquí la célebre comparación que establece Ibn Jaldūn entre los habitantes de Egipto y los de Fez. A todo ello cabe añadir que para Ibn Jaldūn la superioridad la alcanzan los hombres que adoptan en su vida una disciplina frugal; y no deja de señalar que en las ciudades escasean los hombres sobrios, temperados, lo que genera en el común un espíritu de indiferencia que “*proviene del uso demasiado abundante de la carne, los condimentos y la harina*”¹⁶. En opinión de Altamira, esta intuición de Ibn Jaldūn resulta más restringida que la que siglos más tarde desarrollarán Montesquieu y Masdeu, entre otros¹⁷.

La segunda observación final de Rafael Altamira se refiere a la concepción de la *Kulturgeschichte* que puede extraerse de la *Muqaddima*. Choca en su análisis la idea de los movimientos sociales impersonales que discurren por un cauce que determina las sucesivas situaciones de los imperios y las dinastías con su otra afirmación acerca de la necesidad de un hombre, ya sea un político o un profeta, para proyectar el cambio, reafirmando así la trascendencia —añado por mi

¹⁵ *Ibid.*, pág. 369.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 372.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 372.

parte— de la *‘asabiyya*. Son contradicciones que revela cualquier estudio de los productos científicos de su tiempo, y aún de tiempos más cercanos a los nuestros.

Por ello, y aun cuando la citación sea extensa, merece la pena concluir este apartado con el llamamiento a Altamira, quien nos dice:

La conclusión general que de todo este examen puede sacarse es que Abenjaldún, si al parecer señala un notable progreso (a lo menos teórico) en la historiografía musulmana y si inicia muchas de las ideas modernas, está muy lejos —como no podía menos de esperarse— de satisfacer las actuales exigencias de la doctrina histórica; y que, por tanto, debemos guardarnos de exagerar el alcance de sus iniciativas. Lo contrario hubiera sido verdaderamente extraño, dadas las condiciones o leyes a que es sometido el desarrollo del espíritu científico. Ya es bastante que en el siglo XIV, cuando tan deficiente era aún la historiografía europea y tan ajena a concepciones del carácter de la que Abenjaldún expone y defiende, se escribiese un libro como los Prolegómenos, en que se plantean o sugieren casi todos los problemas que luego, entendidos de muy diverso modo, han venido a constituir la preocupación principal de los historiadores modernos¹⁸.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 374.

IV

La advertencia de don José Ortega y Gasset

Por muy valiosas que sean las aportaciones de Rafael Altamira y Crevea, mis estudios no me llevaron por el camino habitualmente transitado por los arabistas españoles. Yo me “tropecé” con Ibn Jaldūn en el mundo de las lecturas que me había recomendado mi querido maestro Luís García de Valdeavellano y Arcimis, allá por los años cuarenta, en una Universidad hosca y nada propicia para el ejercicio del auténtico magisterio. En el seminario de historia del derecho, que dirigía el profesor Valdeavellano con la colaboración frecuente de Pierre Vilar¹, un grupo de estudiantes tuvimos el enorme privilegio de recibir orientaciones sabias en lo que el economista austriaco Joseph A. Schumpeter denominaría “*la década de la gran fertilidad*”. El número de exilados, proscritos y silenciados era extraordinario. La Universidad española había sufrido, como consecuencia directa e indirecta de la Guerra Civil, un retraso que bien podía cifrarse en cincuenta años.

En ese ambiente adquieren toda su importancia las lecturas aconsejadas, todas ellas fuera del marco estricto de la historia del derecho, que nos habían de permitir engarzar con el pasado inmediato y superar los frutos de la nueva inquisición. Fue ahí donde aprendí la necesidad de adentrarme en la obra de don José Ortega y Gasset. Y no tanto en su condición de filósofo, que lo era y de primera magnitud, sino como exci-tador de la cultura en España. La trascendencia de la labor desempeñada por Ortega en la revista *El Espectador* nos fue encarecida al máximo por

¹ Una descripción a la vez aguda y punzante de las actividades que se desarrollaron en el Seminario de Historia del Derecho dirigido por el profesor Luis G. Valdeavellano y Arcimis se encuentra en el *Discurso de recepción del grado de Doctor Honoris Causa de la Universidad de Barcelona*, por el profesor Pierre Vilar.

el maestro Valdeavellano; un hombre de generosidad sin límites, puesto que sus orientaciones ponían en peligro la tentación que con mayor frecuencia asalta a los maestros: la construcción de su propia "escuela"². Sus indicaciones, su ayuda bibliográfica y la organización de cursos especializados, con la participación ya citada de Pierre Vilar, determinaron la eclosión de vocaciones que sólo en el caso de Josep Maria Font i Rius desembocarían en el cultivo de la historia del derecho.

De un modo u otro, me convertí en un lector ávido de *El Espectador*, pudiendo comprobar la certera definición de don Luis: "*Ortega es el que trajo las gallinas*". Muchos años después, y a lo largo de una conversación con la gran erudita británica y discípula de Friedrich von Hayek, Marjorie Grice Hutchison, regresó a mi memoria —facultad por la que doy gracias todos los días a la Providencia— que Ortega se había pronunciado ya sobre Ibn Jaldūn en *El Espectador*, y lo había hecho con la habilidad del pescador, maniobrando el cebo y deslumbrando con el regalo.

Las páginas de Ortega y Gasset en *El Espectador* pueden verse en el volumen II de las *Obras Completas*³. El título no puede ser más sugestivo: "Abenjaldūn nos revela el secreto". El contenido, como puede comprobarse fácilmente, desborda los límites de este Discurso. Nos basta con reproducir dos pasajes de *El Espectador*:

Lo malo es que los indígenas de África no suelen ser pensadores, aun cuando estudien y escriban libros históricos. Ese prodigioso acto —la gran hazaña de la mente—, en el cual el individuo se revuelve frente, y en cierto modo, contra la realidad circundante y construye un esquema conceptual de ella —red con la que prende—, se ha cumplido muy pocas veces en África.

² La vida universitaria española, entonces y ahora, enseña que la aproximación de un puñado de alumnos destacados, y que han superado la prueba del "examen", despierta de manera casi irresistible la disponibilidad para encauzar los esfuerzos hacia la formación de una "escuela". Para acentuar la generosidad del maestro Valdeavellano, diremos que entre los miembros de aquel seminario de historia del derecho se decantaron vocaciones dispares, por lo que hoy contamos con un catedrático de derecho romano, un catedrático de economía y hacienda pública, un abogado de estado y un diplomático, entre otros.

³ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, "El Espectador" VIII, Alianza Editorial y Fundación del Banco Exterior, págs. 667-685.

Para seguir después:

Afortunadamente, hay una egregia excepción. Un africano genial, de mente clara y pulidora de ideas como la de un griego, va a introducirnos en el orbe histórico, donde nuestro espíritu no logra hacer pie. Es Abenjaldún, el filósofo de la historia africana. Los Prolegómenos Históricos de Abenjaldún son un libro clásico que desde hace casi un siglo ha entrado en el haber común, merced a la traducción del barón de Slane (Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun, traduits et commentés par M. de Slane, tres tomos, París, 1958). Abenjaldún, no contento con narrar los hechos del pasado africano —él escribe hacia 1373—, quiere comprenderlos. Comprender es, por lo pronto, simplificar, sustituir la infinidad de los fenómenos por un repertorio finito de ideas. Cuanto más reducido sea este repertorio, la comprensión es más enérgica. El ideal de la ciencia sería explicar con una sola idea todos los hechos del Universo⁴.

La frase final puede figurar holgadamente en la selección de los destellos de la inteligencia de Ortega y Gasset cuando daba cima a su tarea de ensanchar el caletre de los españoles. Este juicio que, cuarenta años después, puede parecer superfluo, no lo era sin duda en una época en que se hacían absolutamente necesarios libros como el de Julián Marías, *Ortega y tres antípodas*⁵, donde se daba debida cuenta de la intriga intelectual de la que era objeto la obra de Ortega y Gasset. En el erial en que se había convertido, como he dicho más arriba, la Universidad española, resultaba imprescindible denunciar no ya los silencios sino algo mucho más grave: las mixtificaciones (la “*voluntad de malentender*”, en palabras de Marías).

Una valoración actual de las sugestivas palabras de Ortega en torno a la figura de Ibn Jaldún se encuentra en el trabajo del profesor de la Universidad de Alicante, Mikel de Epalza, titulado “El filósofo Ortega y Gasset y lo árabe”⁶. El propio Epalza recalca el escaso eco que ha

⁴ *Ibid.*, págs. 669-670.

⁵ Julián MARÍAS, *Ortega y tres antípodas*, Revista de Occidente, Buenos Aires, 1950. En su breve obra, Julián Marías demostraba que los ataques a la obra de Ortega y Gasset por unas personas determinadas no respetaban ninguna de las reglas científicas que separan la divergencia de criterios de la pura y simple calumnia.

⁶ Mikel de EPALZA, “El filósofo Ortega y Gasset y lo árabe”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, Madrid, Vol. XIX (1976-1978), págs. 71-114.

obtenido hasta la fecha esta convergencia de la mirada de Ortega sobre el mundo árabe. Mikel de Epalza señala que

entre las tres corrientes intelectuales españolas que se han interesado por el mundo árabe y magrebí (arabistas, africanistas e historiadores), Ortega se destaca precisamente por su estudio filosófico sobre Ibn Jaldūn. De forma curiosa, una corriente de pensamiento común, una afinidad filosófica, ha atravesado los siglos desde el polígrafo y político magrebí y andalusí del siglo XIV hasta el polígrafo y político español del siglo XX, profesor de metafísica en la Universidad de Madrid. El hecho de que un filósofo europeo haya encontrado una afinidad de pensamiento —a pesar de las diferencias evidentes de épocas y pensamientos filosóficos— con un filósofo árabe de la Edad Media es suficientemente singular como para justificar un estudio, aunque sea conciso. Efectivamente, este aspecto del pensamiento de Ortega y Gasset no ha sido objeto nunca de un estudio particular y el texto de Ortega sobre Ibn Jaldūn es uno de los que ha sido menos traducidos y estudiados⁷.

Mikel de Epalza muestra su sorpresa al comparar la notoriedad alcanzada por el conocido prólogo a la obra editada por Emilio García Gómez, *El collar de la Paloma*, con la escasa repercusión del breve ensayo de Ortega y Gasset sobre Ibn Jaldūn, que no pasó de recibir una calificación laudatoria, debida precisamente al citado arabista Emilio García Gómez, en la revista *Al-Andalus*⁸.

En el quehacer intelectual de Ortega y Gasset el mundo árabe ocupó un lugar especial, pero la verdadera razón —en mi opinión— de que proyectara su poderosa capacidad de discernimiento sobre el Magreb responde a la amplitud de la tarea que M. Bataillon ha descrito en su breve artículo “José Ortega y Gasset (1883-1955)”⁹, en el que dice con respecto a la fundación, en 1923, de la *Revista de Occidente*:

Uno queda pasmado de la amplitud de los horizontes descubiertos. Se descubría en la orientación imprimida a la Revista la mirada

⁷ *Ibid.*, pág. 72.

⁸ Emilio GARCÍA GÓMEZ, *Al-Andalus*, 2 (1984), págs. 433-436.

⁹ M. BATAILLON, “José Ortega y Gasset (1883-1955)”, *Revue de littérature comparée*, París, XXIX (1955), págs. 449-452.

dominadora y la actitud filosófica original del pensador español que, diez años antes, joven aún, había hecho su revista, él solo, bajo el título de El Espectador.

Mikel de Epalza puntualiza:

De estos años le vienen sus primeros contactos con Ibn Jaldūn: las páginas que le han consagrado están escritas durante el invierno de 1927-1928, aunque no serán publicadas hasta 1934. Es en Argentina donde presentará por primera vez en público sus pensamientos sobre él en un breve artículo, en 1928¹⁰.

Ortega no llegó a terciar en la áspera polémica que, durante décadas, mantuvieron Claudio Sánchez Albornoz y Américo Castro, aun cuando más de una vez lamentara que no se hubieran seguido las tendencias investigadoras de arabistas como Ribera, al cual nosotros añadimos el nombre de Rafael Altamira. Ortega y Gasset, en uno de sus exabruptos que han ganado celebridad, se niega a admitir que pudiera denominarse “Reconquista” a algo que había durado ocho siglos. Quedó en su ánimo, sin que por ello ingresara, ni de lejos, en la cofradía de los arabistas, el sentimiento de que manteníamos una “deuda” con los “españoles”, entre comillas, que habitaron el al-Andalus.

El laicismo fundamental en Ortega y Gasset se refleja también en su valoración del Islam; Epalza lo ha dicho con precisión:

Hasta con el Islam, que conocía muy mal, se ve aparecer esta desconfianza, como se puede ver en el artículo sobre Ibn Jaldūn al que nos estamos refiriendo. A pesar de los elogios que hace a la pureza de esta ‘religión del desierto’, está muy lejos de creer que represente una fuerza espiritual para el hombre moderno, urbanizado e industrializado, europeo. En esto, como en muchos otros problemas, Ortega y Gasset se ve influenciado por una visión romántica de la civilización árabomusulmana e ignora cuánto esta civilización es también urbana y se ha desarrollado, sobre todo, en ambiente urbano¹¹.

¹⁰ Mikel de EPALZA, *op. cit.*, pág. 75.

¹¹ *Ibid.*, pág. 85.

Puede añadirse, y en ello insiste Mikel de Epalza, que el pensamiento religioso de Ibn Jaldūn chocaba frontalmente con la *weltanschauung* orteguiana¹².

Es obvio que para Ortega y Gasset, la *Muqaddima* presentaba el mayor ensayo de descripción de los movimientos de una civilización y de una cultura en la que coexisten dos modos de vida: la vida nómada y la vida sedentaria. Y éste es un hecho insólito. Ortega y Gasset hizo hincapié en los rasgos que Ibn Jaldūn atribuía a los beduinos:

*Si los árabes —dice Ibn Jaldūn— tienen necesidad de piedras para servir de soporte a sus marmitas, arruinan las construcciones próximas a fin de procurárselas. Si han de menester maderas para hacer estacas en que sustentar sus tiendas, destruirán los techos de las casas para agenciárselas. Por la naturaleza misma de su vida son hostiles a todo lo que signifique edificio*¹³.

Sin embargo, en la conclusión de su ensayo, Ortega insiste en que en el mundo norteafricano existe un gran y radical *camouflage*. Veamos cómo lo explica con sus propias palabras:

*Si algo hay de característico en un paisaje africano, es la pita, el áloe y el camello. Pues bien: ninguno de estos tres ingredientes del paisaje es indígena: los tres son importación relativamente reciente. El camello llegó hacia el siglo III después de Cristo; la pita y el áloe vinieron de América con los españoles*¹⁴.

¹² *Ibid.*, págs. 85 y ss.

¹³ *Ibid.*, pág. 112.

¹⁴ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *op. cit.*, pág. 114.

Las traducciones de la *Muqaddima* en Occidente

La cuestión de las traducciones de la *Muqaddima* en Occidente presenta problemas diversos a los investigadores. La traducción estándar sigue siendo la de M. de Slane, *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun, traduits en français et commentés par...*¹, en tres gruesos volúmenes, que comenzaron a editarse en la Imprimerie Royale de París, en 1863. Seguía esta traducción a la publicación de la obra en árabe por Quatremère². La traslación del Baron de Slane conserva todavía hoy virtudes dignas de ser resaltadas: con ella se interrumpía la imposibilidad de acceso en una de las lenguas cultas de Occidente a la obra fundamental de Ibn Jaldūn. Son numerosas las referencias actuales que siguen citando esa primera versión como, según hemos señalado, lo hace Joseph Alois Schumpeter en su monumental *History of Economic Analysis*³.

Con el paso del tiempo fueron advirtiéndose buen número de licencias arrogadas por el Baron de Slane en su traducción, así como abundancia de frases truncadas y de pasajes omitidos. La necesidad de una versión que superara estos obstáculos fue poniéndose así de relieve, pero no fue satisfecha hasta 1957, cuando se publicó la traducción por exce-

¹ Baron de SLANE, *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, Imprimerie Royale de París, 1863, 3 Vols.

² La traducción del Baron de Slane apareció pocos años después de la publicación en árabe de la *Muqaddima* por M. de Quatremère. Por causas desconocidas, entre ambos eruditos reinó una gran hostilidad que, sin duda, tuvo reflejo en la tardanza relativa del trabajo del Baron de Slane.

³ Se ha citado ya en otra ocasión que en la monumental *History of Economic Analysis* de Joseph Alois Schumpeter, donde se concede tanta importancia a los pensadores de la Edad Antigua y Media, las referencias a Ibn Jaldūn son exclusivamente dos y aluden a aspectos circunstanciales de la obra del autor.

lencia debida a Franz Rosenthal: *Ibn Khaldun. An Introduction to History. The Muqaddima: Translated from the Arabic, by...*⁴. Con ésta nos enfrentamos a una tarea realmente épica que nos ofrece la traslación más certera de la *Muqaddima*. Franz Rosenthal destaca en su capítulo de agradecimientos la ayuda recibida, tras varios meses en Turquía sumido en la labor de selección de aquellos manuscritos aptos para la traducción pertinente, del Dr. J. K. Birge y de otros eruditos de Europa y América, sin obviar la mención del apoyo de la Fundación Bollingen. Rosenthal tiene la elegancia de cerrar el apartado de reconocimientos citando una máxima atribuida por los árabes a Platón: “No tratéis de hacer cualquier cosa llevados por la prisa; la gente no se preguntará cuánto tiempo tomó a un hombre la realización de una obra, sino que inquirirá si lo hizo bien y en qué medida”⁵.

La traducción venía enriquecida y reforzada por la inclusión de una selecta bibliografía realizada por Walter J. Fischel, que en su segunda edición (1967) se amplió en consonancia con la profusión de estudios publicados sobre la obra de Ibn Jaldūn⁶. Quiero hacer aquí hincapié en un hecho de importancia relevante: en el conjunto de la copiosa literatura relacionada con Ibn Jaldūn, ninguna alcanza el valor intrínseco de la introducción que Franz Rosenthal aporta en el prefacio del Volumen I de su traducción. Las páginas XXIX-LXVII contienen *todo* lo que es imprescindible saber sobre Ibn Jaldūn y la *Muqaddima*⁷. Y es obligado reconocerlo así, aun cuando la bibliografía en torno a nuestro autor haya seguido creciendo, sobre todo a partir de 1932, con motivo de celebrarse en Oriente el sexto centenario del nacimiento del genial tunecino, como bien ha señalado M. A. Enan⁸.

⁴ Franz ROSENTHAL, *Ibn Khaldun. An Introduction to History. The Muqaddima. Translated from Arabic by...*, Bollingen, 1957, 2ª edición en 1967. También merece la pena citar la obra extremadamente abreviada de Charles ISSAWI, (tr.), *An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406). Translated and Arranged by...*, The Wisdom of the East Series, Londres, 1950, ⁵1969.

⁵ *Ibid.*, pág. XXIV.

⁶ Walter Fischel ha confeccionado, en las dos ediciones de la traducción de Franz Rosenthal, y como un acto de generosidad que merece ser subrayado, la bibliografía más completa existente hasta 1967.

⁷ Franz ROSENTHAL, *op. cit.*, págs. XXIX-LXVII.

⁸ Vid. M. A. Enan, ya citado, en su obra sobre la vida y la obra de Ibn Jaldūn, traducida y editada en inglés en Lahore, 1941.

Establecer el repertorio de autores, ensayos y artículos, voces de enciclopedia que encuentran su fuente en la *Introducción* de Franz Rosenthal sería una labor interminable.

Una segunda traducción de la *Muqaddima* merece también elogios. Me refiero a la llevada a cabo por Vincent Monteil: *Ibn Khaldoun. Discours sur l'Histoire Universelle (al-Muqaddima)*⁹. En su prefacio, Monteil justifica la nueva versión señalando que se trata de la primera realizada en francés después de la de Mac Guckin de Slane, aparecida entre 1862 y 1868. Antes de exponer las razones de su empeño¹⁰, Monteil discurre acerca no ya de la biografía de Ibn Jaldūn —procedimiento corriente, como sabemos—, sino sobre el emplazamiento que corresponde a nuestro autor en el contexto de la cultura oriental y occidental; todo ello tras hacer referencia oportuna a la *Autobiografía (Taʿrīf)*, cuya edición a cargo del erudito marroquí especialista en Ibn Jaldūn, Muḥammad Tāwīt aṭ-Ṭanāʾī, fue publicada en El Cairo, en 1951. Tras hacer repaso a todas las intervenciones de Ibn Jaldūn en la actividad política del Norte de África y de España, Vincent Monteil alude a la aparición de un paréntesis singular: la “soledad sonora”, para emplear el conocido verso de San Juan de la Cruz. Es en ese retiro donde, pasando revista a todo lo conocido y experimentado, redacta la *Muqaddima* en 1377, y en tan sólo cinco meses, según indica al final de su autobiografía. En 1382 el *Opus Magnum* está terminado y el primer ejemplar es ofrecido al sultán hafsida. Por aquel entonces, Ibn Jaldūn se encuentra en la plenitud de su vigor, tiene cincuenta años, y vuelve a dedicarse a los menesteres político-administrativos, así como a la jurisprudencia, ocupación que será mucho más dominante cuando nuestro hombre se traslade, definitivamente, a El Cairo (1382-1406).

Su temperamento, que hemos descrito anteriormente en su biografía, le hace centro de toda suerte de intrigas y por cinco veces será revocado de su cargo. Monteil atribuye las sucesivas desgracias al hecho de que en El Cairo Ibn Jaldūn no poseía ya el apoyo suministrado por la *ʿaṣabiyya*; era un individuo incrustado en una sociedad no dispuesta al rigor de la ley que Ibn Jaldūn empleaba como juez, y así lo ha señalado también Franz Rosenthal en su *Introducción*. Se ha hecho un lugar común tachar a Ibn Jaldūn de “oportunista”, de colocarse siempre al lado del vencedor ... Incluso sus admiradores, a su cabeza Franz Rosenthal,

⁹ Vincent MONTEIL, *Ibn Khaldoun. Discours sur l'Histoire Universelle (al-Muqaddima)*, traducción nueva, prefacio y notas por..., Beirut, 1967, 3 Vols.

¹⁰ *Ibid.*, pág. XI.

se inclinan a la benevolencia que inspira la conducta del hombre genial, con un propósito y dispuesto a servirse de cualquier medio para alcanzar sus fines¹¹; Rosenthal llega a admitir que muchos de los infortunios padecidos por Ibn Jaldūn fueron consecuencia de la reacción que suscitaban sus propios manejos.

En su obra, Vicent Monteil llega incluso a establecer el horóscopo de Ibn Jaldūn, nacido en Túnez el 27 de mayo de 1332. Su signo ascendente es el de géminis que da a las inclinaciones del sujeto una tonalidad mercuriana. Puede leerse en su horóscopo que poseía una naturaleza que le impelía al “desdoblamiento” de la actividad, tanto física como intelectual, con un espíritu ingenioso y sutil, en el que la razón y el temperamento se asocian y se atenúan mutuamente...¹². Viene a colación recordar ahora que Ibn Jaldūn había refutado en la *Muqaddima* la astrología, pero tampoco cabe adoptar hoy una actitud tan radical; Monteil recuerda el viejo aforismo: *Astra inclinant, non necessitant*.

Por lo que respecta a la *Muqaddima*, Vincent Monteil menciona que desde la entrega del primer ejemplar al sultán de Túnez, en 1382, el autor no cesó de controlar las numerosas ediciones posteriores de su obra, en las que fue introduciendo abundantes correcciones, por lo menos hasta 1402, es decir cuatro años antes de su muerte. Monteil explica la procedencia de los manuscritos manejados por Franz Rosenthal y por él mismo. En el ejemplar utilizado por Rosenthal faltan la mayor parte de los poemas escritos por Ibn Jaldūn en árabe dialectal. En resumidas cuentas, además de los dieciocho ejemplares conservados en Turquía, deben añadirse otros —incompletos— depositados en Marruecos. La conclusión es que sigue faltando una edición crítica de la *Muqaddima*, sin que ello reste un ápice de su valor a la traducción llevada a cabo por Franz Rosenthal. Lo mismo podemos decir de las versiones árabes que se inician con la de Būlāq, en El Cairo, en 1857. En 1958 apareció la traducción al portugués, debida a un brasileño de origen libanés, José Khoury, *Os Prolegomenos*¹³, que aun anunciándose como “versión directa del árabe” deja constancia, ya en la página XVII, implícitamente, de lo mucho que debe a la versión de Slane.

Entonces, ¿qué justifica la traducción francesa, nueva, realizada por Vincent Monteil? Su interés radica en que explica una vez más, pero con

¹¹ *Ibid.*, pág. XIV.

¹² *Ibid.*, pág. XV.

¹³ José KHOURY y A. BIERRENBACH, (trad.), *Ibn. Haldun. Os Prolegomenos ou filosofia social*, Sao Paulo, 1958-1960, Tomo I.

mayor detalle, las concepciones metodológicas que sobre la Historia desarrolla Ibn Jaldūn a lo largo de *toda* su obra. No se busque en sus páginas, advierte Monteil, la noción moderna de “tolerancia”: para Ibn Jaldūn, Dios es árabe, lo cual —apostilla el estudioso francés— debe sorprender a los seguidores de la divisa *Gott mit uns, Deus e brasileiro* o *Gesta Dei per Francos*. Su fidelidad a la comunidad árabe le lleva a caer asimismo en un cierto racismo, como lo demuestra en sus juicios sobre las razas negras, que juzga más cercanas a los animales que al hombre por su estupidez. Antes de rasgarnos las vestiduras, recordemos que, como subraya Monteil¹⁴, Ibn Jaldūn fue un hombre de su tiempo, condicionado por su época y sus circunstancias: del mismo modo que para él el Sur está en la parte superior de los mapas y que el Senegal y el Níger tienen la misma fuente que el Nilo y fluyen hacia el Oeste, su misma experiencia personal le permite, sin embargo, hablar con conocimiento de causa, del *individualismo español* o de la condición de la mujer bereber.

Más allá de estas matizaciones, Ibn Jaldūn supo, en una gran parte de la *Muqaddima*, anticiparse a su tiempo, y de ahí la proclamación continuada de su condición de precursor, como he tenido ocasión de señalar. Ibn Jaldūn intuye mucho antes que Darwin que “*la naturaleza humana se logra a partir del mundo de los monos, donde se encuentran la sagacidad y percepción, aun cuando éstos no hayan alcanzado el estado de reflexión y de pensamiento. Desde este punto de vista, el primer nivel humano sigue al del mundo de los monos, nuestra observación se detiene aquí*”. Del mismo modo, otras anticipaciones nos remiten a Galeno, por ejemplo. Pero posee mayor importancia la trascendencia que Ibn Jaldūn atribuye a las condiciones “ambientales”, al medio. Otra cuestión relevante emana de las obras de nuestro autor y en ella insiste Vincent Monteil a la hora de reivindicar la justificación de su trabajo: la escasez del vocabulario árabe a disposición del historiógrafo. Un ejemplo basta y es el que se refiere al término *‘umrān*¹⁵, sujeto a una diversidad de traducciones o interpretaciones que son consecuencia de la evolución misma de las ciencias sociales. Nosotros elegimos, como se verá más adelante, una versión que permite encajar la *Muqaddima* en la construcción de un verdadero y moderno modelo de “desarrollo”.

En el mundo oriental, a pesar de la “apropiación” occidental de la que ha sido objeto la figura de Ibn Jaldūn, ha causado satisfacción com-

¹⁴ Vincent MONTEIL, *op. cit.*, pág. XXVI.

¹⁵ *Ibid.*, cfr. XXXIII.

probar la larga lista de pensadores que los estudiosos occidentales consideran influidos o predecidos por Ibn Jaldūn: Maquiavelo, Bodino, Vico, Gibbon, Montesquieu, Mably, Ferguson, Herder, Condorcet, Auguste Comte, Gobineau, Tarde, Breysig, Hegel y William James, entre otros. El extremo indiscutible de la apreciación de los méritos de Ibn Jaldūn lo encontramos en el juicio del historiador británico Arnold J. Toynbee con el que hemos abierto este Discurso. No es de extrañar, pues, nos dice Vincent Monteil¹⁶, que en 1959 un joven médico argelino, el Doctor Ahmed Taleb, entonces preso en Fresnes, consagrarse muchos meses de su cautiverio a bucear en la obra de Ibn Jaldūn con objeto de evidenciar los aspectos de la misma que pregonan su condición de “precursor”. Más recientemente, Yves Lacoste¹⁷ ha afirmado que Ibn Jaldūn logra establecer los cimientos de la historia como ciencia y que su vasta obra nos permite hoy adentrarnos en el conocimiento de lo que denominamos actualmente “Tercer Mundo”.

Por último, Vincent Monteil nos informa sobre las razones que le han inducido a emprender la tarea de la nueva traducción: admitiendo que la labor de Franz Rosenthal merece *maxime cum laude*, subraya que desdichadamente no son muchos los franceses que dominan el inglés¹⁸. Para su versión, Monteil ha manejado el mejor manuscrito disponible, el que lleva el número 1936 en la biblioteca de Atif Effendi, en Estambul, y ha traducido asimismo al francés por vez primera los versos en árabe dialectal incluidos en el original. Además, los vocablos utilizados en dichos textos han sido tratados de suerte que puedan servir, algún día, como material para una tesis consagrada al vocabulario de Ibn Jaldūn. En lo que se refiere a la bibliografía, Vincent Monteil se remite a la muy completa elaborada por Walter J. Fischel a modo de apéndice, como ya hemos dicho, de las dos ediciones de la traducción de Franz Rosenthal. Por mi parte, he creído oportuno añadir una selección de la bibliografía aparecida con posterioridad¹⁹. Y con esto cierro el apartado dedicado a las inestimables alegaciones, suscritas en Dakar el 15 de febrero de 1967, con las que Monteil justifica su nueva traducción de la *Muqaddima*.

¹⁶ *Ibid.*, pág. XXXV.

¹⁷ Aquí las referencias a la obra de Yves Lacoste, recientemente traducida al español, bajo el título *El nacimiento del Tercer Mundo*, Ediciones Península, 1971, plantea muchos más problemas de los que resuelve y yendo del pre-marxismo de Ibn Jaldūn hasta el modelo para el conocimiento actual del Tercer Mundo.

¹⁸ Vincent MONTEIL, *op. cit.*, pág. XXXVII.

¹⁹ *Vid.* apéndice a este Discurso.

Las traducciones dignas de crédito son, pues, la del Baron de Slane, de mediados del siglo XIX, la de Franz Rosenthal y, finalmente, la de Vincent Monteil. Pero aquí no acaba el "surtido". Para desgracia nuestra, el Fondo de Cultura Económica de México publicó una primera edición al español en el año 1977 que, a pesar de todos sus defectos, y empujada por el éxito creciente de la bibliografía sobre Ibn Jaldūn, ha sido reimpresa en 1987. El libro va precedido de un prefacio de Elías Trabulse²⁰, cuya principal virtud es la brevedad. Después de justificar la necesidad de que el F.C.M. cuente con la versión en castellano de una de las grandes obras de la Antigüedad, nos dice que:

*Una serie de circunstancias favorables concurrieron para hacer posible este proyecto. En primer lugar, la localización de la traducción hecha en muchos años de paciente y concienzuda labor por el señor Juan Feres, quien falleció con la obra casi totalmente vertida del árabe al español; en segundo lugar, la favorable acogida que tuvo entre los familiares del señor Feres la proposición de publicar la obra y, por último, la iniciativa de esta editorial para promover su publicación*²¹.

La única traducción al castellano de la *Muqaddima* de Ibn Jaldūn corresponde a la editada en 1977 por el Fondo de Cultura Económica de México: *Ibn Jaldūn, Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddima)*, con estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse. En la página 29 nos dice Elías Trabulse, después de lamentar la ausencia de traducciones al castellano, que la traducción fue hecha

por el señor Juan Feres directamente del árabe de la edición de Beirut de 1900, cotejándola con la edición de Slane reimpresa en 1936. El señor Feres no conoció ni la edición de Rosenthal ni la de Monteil, que ciertamente le hubieran servido para enriquecer aún más su cuidadosa traducción, en la que tardó un poco más de 20 años. Utilizó e incorporó a su texto gran parte de las notas de Slane y otras propias que sirven para esclarecer pasajes no muy claros del texto.

A continuación, Elías Trabulse nos señala las principales dificultades que nacen del empleo del árabe por Ibn Jaldūn. Las citadas difi-

²⁰ Elías TRABULSE, *loc. cit.*, págs. 7-30.

²¹ *Ibid.*, *loc. cit.*, págs. 7-8.

cultades llevan a la disyuntiva entre la traducción “libre” y la traducción literal. El resultado de los esfuerzos del señor Feres no pueden ser más lastimosos. Para nuestro trabajo ha sido indispensable la utilización de la traducción de Monteil y sobre todo la de Rosenthal. Es en este sentido que nos vemos obligados a decir que la *Muqaddima* no ha sido traducida *todavía* al castellano.

El resultado no puede ser más decepcionante; el hecho de que, a los diez años, se haya producido una nueva reimpresión sólo cabe achacarlo a la escasa aptitud crítica de quienes, siendo arabistas, han de procurar separar el grano de la paja.

Y lo mismo cabe decir del apéndice III, donde pretende presentarse una bibliografía de Ibn Jaldūn²² que carece de valor después de existir la confeccionada, en dos ocasiones, por el profesor Walter Fischel.

La conclusión es lamentable ya que de la traducción del Fondo de Cultura de México se han servido algunos estudiosos españoles —por ejemplo, el Colectivo Ibn Jaldūn de Málaga— que han perdido, así, matices fundamentales de la *Muqaddima*. Confiemos en la difusión de actitudes verdaderamente críticas por parte de quienes, por su especialización, asumen la principal responsabilidad de calificar las obras que, a veces de rondón, se introducen en el mundo científico. En términos que pueden parecer abruptos, he de concluir que las únicas tres traducciones válidas de la *Muqaddima* son, como ya he recalcado, la del Baron de Slane, la de Franz Rosenthal y la de Vincent Monteil.

²² *Ibid.*, *loc. cit.*, págs. 1129-1148.

La reivindicación islámica de la *Muqaddima*

Durante muchos años la tradición científica, por lo que se refiere a Ibn Jaldūn y a su obra culminante, ha girado en torno al “descubrimiento” que, a fines del siglo XVIII y sobre todo desde inicios del siglo XIX, realizan una serie de autores, principalmente alemanes y franceses, de los que da debida cuenta la cuidada bibliografía elaborada por Walter J. Fischel como apéndice de la espléndida traducción de Franz Rosenthal. De igual modo, la economía descriptiva, concurrente también en nuestras ciencias, singularmente cuando entra en juego el hallazgo de “precursores” de saberes actuales, se ha refugiado en el empleo de este mismo término, “descubrimiento”, que recorre así la amplia literatura sobre Ibn Jaldūn: “descubrimiento”, pues, de un hombre del mundo islámico que, sin antecesores ni sucesores, alcanza el rango de “estrella solitaria”, adjudicado en su día por el historiador británico Arnold J. Toynbee.

Al fin y al cabo, la primera edición árabe de la *Muqaddima*, debida a Quatremère, fue seguida después, a mediados del siglo XIX, por la traducción al francés llevada a cabo, con el recurso a una cierta libertad de criterios, por el Baron de Slane. Y será preciso llegar al siglo XX para contar con las excelentes traducciones de Franz Rosenthal y Vincent Monteil. Alguien tan absolutamente exento de una sumisión a la versión “occidental” del “descubrimiento” de Ibn Jaldūn, como es Mohammad Abdullah Enan, en su *Ibn Khaldun. His life and work*¹, nos dice:

El legado intelectual de Ibn Khaldun es único entre las obras del pensamiento musulmán y, a pesar del paso de los siglos, todavía con-

¹ Mohammad Abdullah ENAN, *Ibn Khaldun. His life and work*, Kashmiri Bazar, Lahore (Pakistán), 1941, ⁵1975.

serva su valor, vigor y modernidad, ocupando un lugar elevado entre los monumentos del conocimiento universal. Pero Ibn Khaldun, a quien descubrió Occidente que, por más de un siglo, lo estudió, criticó y analizó, no es plenamente apreciado en Oriente; su memoria es desatendida y su legado confinado al olvido. Mientras en Occidente varios libros y estudios críticos se han escrito sobre el hombre y su obra, no ha habido prácticamente nada similar en Oriente, su hogar y propietario de su patrimonio. Es gratificante señalar, sin embargo, que Ibn Khaldun ha sido materia de atención y que se ha hecho un llamamiento en el sentido de hacer revivir su memoria con ocasión del sexto centenario de su nacimiento" (1932)².

Ésta es la versión corriente en el mundo de los especialistas orientales. Como M. A. Enan, podemos citar docenas de autores. Sin embargo, en los últimos años el viento parece haber variado de dirección. Adelantando lo que quiero puntualizar a continuación diré que existe hoy un movimiento, por lo menos inicial, que podríamos denominar de "recuperación musulmana" de Ibn Jaldūn.

El camino que conviene detallar, porque todo lo que se refiere a Ibn Jaldūn suele ser un enigma envuelto dentro de otro enigma, arranca de la comprobación de la obsolescencia del extraordinario documento que constituye la *Autobiografía* de Ibn Jaldūn. Recordemos, una vez más, que Ibn Jaldūn es el único escritor musulmán que ha consagrado tantas páginas a la narración de su vida, ya que la biografía no ha sido nunca un género de cultivo en el mundo del Islam. Y la vida de Ibn Jaldūn encierra tal cúmulo de acontecimientos familiares, políticos y sociales, que le dan un valor añadido.

La primera traducción de la *Autobiografía* se debió, como es sabido, al que cimentaría su fama en la traslación al francés de la *Muqaddima*, el baron Mac Guckin de Slane, que en la Imprimerie Royale de París dio cima a su trabajo en 1844: *Autobiographie d'Ibn Khaldoun, traduite de l'arabe par...*³. La calidad de la traducción y el carácter truncado de algunos capítulos de la misma situaron en primera línea la necesidad de contar con un texto correcto, sobre todo porque, como veremos más adelante, prácticamente todos los autores que se han

² *Ibid.*, pág. V.

³ *Autobiographie d'Ibn Khaldoun, traduite de l'arabe par M. Mac Guckin de Slane, Membre du Conseil de la Société Asiatique, Imprimerie Royale, Paris, 1844.*

ocupado de las obras de Ibn Jaldūn han reproducido extractos más significativos de la *Autobiografía*. Casi nadie se ha creído autorizado a separar el hombre de su obra; un excelente ejemplo de lo antes dicho lo ofrece el autor de uno de los mejores trabajos que se han publicado sobre la obra de Ibn Jaldūn, Muḥsin Maḥdi, con su imprescindible *Ibn Khaldun's Philosophy of History*⁴, singularmente página 17 y siguientes. Lo mismo cabe decir del breve tratado *An Arab Philosophy of History. Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406)*⁵. Y esa práctica la encontramos nuevamente en los artículos que diversos economistas han consagrado a la vertiente económica del pensamiento jalduniano, entre los cuales merece recordarse a Joseph J. Spengler, Suphan Andic y otros.

Son todas las anteriores razones más que suficientes para comprender el alcance de la nueva versión, árabe y francesa, de la mencionada *Autobiografía*. La obra que reclama nuestra atención se debe a Abdesselam Cheddadi: *Ibn Khaldoun. Le Voyage d'Occident et d'Orient. Traduit de l'arabe et présenté par...*⁶. Como se analizó en el capítulo anterior, gracias a Abdesselam Cheddadi disponemos de una versión de la *Autobiografía* que convierte en una reliquia preciosa la edición de de Slane. Pero no es éste el motivo del interés que despierta esta obra (que en 1980 alcanzó su segunda impresión), sino que ha de aceptarse como una pieza importante del movimiento más arriba apuntado de la recuperación musulmana de Ibn Jaldūn. En las páginas de presentación, Abdesselam Cheddadi aborda el análisis de la "apropiación" occidental de Ibn Jaldūn y su obra. El contenido de dichas páginas⁷ es indudablemente profundo y plantea, desde un comienzo, las consecuencias del contraste entre dos culturas y dos civilizaciones.

Para Abdesselam Cheddadi, como para otros autores de su orientación, la citada "apropiación" guarda una relación muy estrecha con la colonización de la mayor parte del Magreb por los franceses; las circunstancias que la propician se proyectan sobre la valoración coyuntural de las obras de Ibn Jaldūn. En un primer momento, el escrito de mayor

⁴ Muḥsin MAHDI, *Ibn Khaldun's Philosophy of History: a Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, Londres, 1957.

⁵ Charles ISSAWIM, (trad.), *An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406)*.

⁶ Abdesselam CHEDDADI, *Ibn Khaldoun. Le Voyage d'Occident et d'Orient. Traduit de l'arabe et présenté par....*

⁷ *Ibid.*, singularmente págs. 11-30.

utilidad para la potencia colonial fue la *Historia de los Bereberes*⁸. Se trataba de bucear en el pasado, de comprender sus condicionantes, de trazar en suma un cuadro apto para la dominación. Pero en la evolución histórica de la colonización, que dará pie a la edición de Quatremère y a la versión de de Slane, cede paso a la *Autobiografía* y, finalmente, a la *Muqaddima*, que en árabe significa precisamente *Prolegómenos*: es igualmente cierto que el resto de la *Historia Universal* de Ibn Jaldūn recibe un trato de desfavor; se manifiesta muy pronto una distancia infranqueable respecto al autor de la *Muqaddima*, que había recibido los superlativos elogios de Arnold J. Toynbee, a los que ya hicimos referencia. La *Autobiografía*, considerada como una “explicación” de la confección de la *Muqaddima*, también es situada en un lugar de honor. Los volúmenes de la *Historia Universal* son desechados al incluirlos entre las producciones históricas musulmanas privadas del soporte metodológico de la *Muqaddima*. La máxima valoración que se les concede es la de ser consideradas “iguales” a las historias precedentes escritas dentro del mundo musulmán.

Ha sido el mismo Abdesselam Cheddadi quien ha emprendido la divulgación de los *ʿIbar*, como puede verse en la ya citada publicación *Ibn Khaldoun. Peuples et nations du monde. Extraits des ʿIbars traduits de l'arabe et présentés par...*⁹. Son dos volúmenes que tratan de la concepción de la historia: los árabes de *Oriente* y sus contemporáneos; los árabes de *Occidente* y los Bereberes. También es digna de atención la presentación de Abdesselam Cheddadi en la que contrapone la figura de Ibn Jaldūn como antropólogo y como historiador.

Pero el primer indicio de la labor de reconquista a la que me he referido se encuentra en la referencia bibliográfica selecta que Abdesselam Cheddadi incluye en su traducción, de la que ya hemos hecho mención, del *Voyage d'Occident et d'Orient*. En efecto, en la página 276 nos dice claramente: “*Selección bibliográfica que traza una somera cronología del ‘redescubrimiento’ de Ibn Jaldūn*”. Las comillas que jalonan la palabra “redescubrimiento” no son casuales ni carentes de valor. En ellas subyace la manifestación más terminante del rechazo a la versión “occi-

⁸ *Ibid.*, págs. 14 y ss.

⁹ Abdesselam CHEDDADI, *Ibn Khaldoun. Peuples et nations du monde. Extraits des ʿIbars traduits de l'arabe et présentés par...*, Sindbad, París, 1986. Dos volúmenes que se inician con “La concepción de la Historia” y siguen después con “Les Arabes du Machrek et leurs contemporains” y “Les Arabes du Maghrib et les Berbères”.

dental” —la misma que vimos aceptaba M. A. Enan—, así como la sugerencia de que hay que proseguir la investigación de suerte que podamos, en el momento actual, sopesar una y otra interpretación.

Por mi parte, estimo que Abdesselam Cheddadi tiene razón; tiene argumentos que soportan sus tesis. Una relectura de la introducción de Franz Rosenthal a su traducción de la *Muqaddima* nos revela la existencia de numerosos manuscritos en diversos estados de conservación y contenido. No es pues de extrañar que durante siglos la lectura y el estudio de la *Muqaddima* se fomentasen, aun cuando fuese en círculos restringidos. Otra cosa es reconocer que la recuperación, a escala más amplia que la de unos pocos eruditos, haya tenido que esperar, como señalaba M. A. Enan, al sexto centenario del nacimiento de nuestro autor y a que acontecimientos políticos, como la breve duración de la República Árabe Socialista, impulsasen coloquios internacionales centrados en Ibn Jaldūn y su obra.

Pero hay más. Llegados a este punto es preciso remitirse al libro de Ahmed Abdesslem, *Ibn Jaldūn y sus lectores*¹⁰, ya que en la serie de conferencias pronunciadas en el Collège de France y posteriormente editadas con un breve prólogo de André Miquel, se evidencian particularidades importantes de la repercusión de la *Muqaddima* ya en el siglo XV.

Ahmed Abdesslem, tras una referencia correcta a la bibliografía internacional sobre Ibn Jaldūn y la *Muqaddima*, afirma:

*La obra de Ibn Jaldūn no fue recibida con indiferencia por sus contemporáneos y por las generaciones que sucedieron inmediatamente a la suya. Por el contrario, despertó entre los letrados de los siglos XIV y XV juicios favorables o desfavorables*¹¹;

igualmente, en la nota 8 de la página 17 puntualiza:

Estos juicios van desde el elogio más elevado hasta los más bajos ataques. Únicamente pueden presentar algún interés para nosotros aquéllos que señalan en Ibn Jaldūn una capacidad poco común para dominar el detalle de los conocimientos y una afición pronunciada por los debates de las ideas, sobre todo cuando abordan

¹⁰ Ahmed ABDESSELEM, *Ibn Jaldūn y sus lectores*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

¹¹ *Ibid.*, pág. 17.

el ámbito de la política, y también los que descubren su perspicacia y penetración como historiador o que, por el contrario, revelan los errores, mayormente en lo que concierne a la historia de Oriente.

Y prosigue en el texto de la misma página advirtiéndonos sobre apreciaciones de muy diferente cariz:

Tanto en vida como después de su muerte, el autor mismo, es sabido, se benefició de algunas amistades notables, pero tropezó igualmente con odios feroces y tenaces. En uno y otro caso, los juicios se dirigían no solamente al hombre, sino también al sabio.

Y en la nota 9 (págs. 17-18) Abdesselem añade:

Estos textos, donde la crítica justificada se mezcla a menudo con acusaciones injustas, son recordados sobre todo por los investigadores, todavía muy escasos, que se interesan por la historia propiamente dicha. En lo tocante a la Muqaddima, se cita en particular una calumnia grosera de Ibn Ḥayyār al-ʿAsqalānī, reasumida por un autor del siglo XV, al-Sajāwī: a Ibn Jaldūn se le acusaba de disimular un odio tenaz respecto a los ʿAlīdas, a pesar del texto de la Muqaddima que sugiere más bien lo contrario.

En la lista de los manuscritos de *Kitāb-al-ʿIbar* ha de hacerse constar que Ibn Jaldūn, como dice Abdesselem, antes de abandonar Túnez y tras su estancia en El Cairo,

no dejó de revisar, de completar y de corregir su gran obra. En Túnez había ofrecido un ejemplar del manuscrito al sultán Abū-l-ʿAbbās y, más tarde, desde El Cairo, enviaba otro manuscrito al sultán maríní de Fez y hacía entrega de un tercero al sultán mameluco de Egipto, al-Zāhir Barqūq.

Al mismo tiempo, como puntualiza Abdesselem, conservaba otros ejemplares

que mostraba a sus alumnos y visitantes, permitiéndoles, con agrado, licencias de lectura (iḡāza), y de ellos se deduce el certero juicio del científico marroquí al-Manūnī, en su comunicación para el Coloquio celebrado en Rabat, en el sentido de que la Muqaddima de

*Ibn Jaldūn ejerció una influencia sobre sus contemporáneos y sus discípulos*¹².

Otros nombres asociados a esta suerte de sucesores de nuestro autor fueron el egipcio al-Maqrīzī, artífice de un célebre *Tratado sobre las hambrunas*, traducido y editado en París, en 1879. Igualmente discípulo de Ibn Jaldūn fue el también egipcio Muḥammad b. °Ammār, quien concentró su lectura sobre aquellas de sus obras en las que hacía referencia a los *uṣūl al-fiqh* o fuentes del derecho. Por último, mencionemos a un tercer egipcio, Ibn Ḥayār al-°Asqalānī, que llegaría a ser un famoso historiador. Veamos el juicio literal que le merece a Abdesselem:

*Habla de Ibn Jaldūn en varios de sus libros, pero de una manera distinta en unas y otras obras: en ciertos textos lo elogia con ciertas reservas, mientras que en otros despotrica de él, llegando incluso a reunir todas las habladurías que los cadíes y los °udūl egipcios divulgaban sobre nuestro autor. De los libros de Ibn Ḥayār, esas apreciaciones mitigadas y esas calumnias fueron recogidas por su discípulo al-Sajāwī*¹³.

Dejemos constancia de que la principal acusación, casi nunca documentada, se refería a errores cometidos por Ibn Jaldūn en su relato de la historia de Oriente.

Sin embargo, no es esta somera descripción de la influencia de Ibn Jaldūn sobre sus contemporáneos e inmediatos sucesores, mayoritariamente egipcios, lo que realmente nos importa poner aquí de relieve. Donde sí encontramos un cauce de influencia notorio es en la obra del andalusí Abū °Abd Allāh Muḥammad Ibn al-Azraq al-Aṣḥūhī. Según los testimonios más relevantes (singularmente al-Sajāwī), Ibn al-Azraq nació en Málaga el año 1428. Llegó a ser cadí en su ciudad natal, para serlo después en Granada. Con posterioridad a la conquista de Málaga por los cristianos el nazarí Abū °Abd Allāh Muḥammad (es decir: Boabdil) le envió con una embajada a Túnez, con el propósito de obtener ayuda contra los cristianos. El hafsí °Uṣmān no tuvo oportunidad de tomar decisión alguna: falleció poco después de la llegada del embajador andalusí. Ibn al-Azraq permaneció durante un tiempo en Tlemcén, pero pronto se trasladó a El Cairo, donde vanamente solicitó la misma ayu-

¹² *Ibid.*, pág. 18.

¹³ *Ibid.*, pág. 20.

da del sultán mameluco al-Ašraf Qāyitbey. Ibn al-Azraq realizó enseguida la peregrinación a Medina y La Meca; una vez regresó a El Cairo obtuvo, en pleno Ramadán, el nombramiento de *cadí mālīkī* de Jerusalén y allí mismo, el 17 de octubre de 1941, falleció.

*Una lectura del siglo XV: los Badā'īc al-silk de Ibn al-Azraq*¹⁴

Adentrémonos con más detalle en estos *Badā'īc al-silk*. Nos hallamos ante “la obra que muestra lo que los autores árabes podían conservar de la Muqaddima, algunos decenios después del fallecimiento de Ibn Jaldūn”¹⁵; se trata de un documento revelador cuya autoría se debe al andalusí Abū ʿAbd Allāh Muhammad Ibn al-Azraq al-Aṣḥuḥī. Como he relatado anteriormente, las circunstancias de su vida muestran una extraña similitud con las de Ibn Jaldūn: desempeño de empleos cortesanos, misiones en reinos árabes en demanda de auxilio, en este caso para las posiciones militares que conservaba el último nazarí... Prosigamos con la semblanza biográfica trazada por Abdesslem:

Ibn al-Azraq era pues un alfaquí al que la ocasión llevó, al fin de su vida, a ocuparse de política. Se le atribuye el comentario del célebre Mujtasar, o resumen de derecho malikī de Jalil, titulado Šifā' al-Galil. Al-Maqqarī, autor del Nafḥ al-tib, hace también el elogio de una obra de adab, que Ibn al-Azraq habría redactado bajo el epígrafe Rawdat al-ʿalām bi manzilat al-ʿarabiyya min ʿulūm al-islām. Finalmente, nos han llegado dos obras de su composición que tienen alguna relación con la política: Al-Ibrīz al-Masbūk fī kayfiyat adab sayr al-muluk, cuyo manuscrito incompleto se encuentra en la Biblioteca Nacional de Argel (Ms. núm. 1375), y Badā'īc al-silk fī tabā'īc al-mulk, que recientemente fue objeto de dos ediciones simultáneas, una en Bagdad y la otra en Túnez, en 1977. Las dos ediciones están precedidas de introducciones en las que ambos editores ensalzan la obra y, tanto el uno como el otro, llegan a juzgarla superior a la Muqaddima de Ibn Jaldūn que, por otra parte, citan en abundancia. Esta pretendida superioridad no resiste un examen atento, como ya lo subrayaron con razón varios

¹⁴ Seguimos aquí fielmente el análisis de los *Badā'īc al-silk*, realizado por Ahmed Abdesslem, *op. cit.*, singularmente págs. 24 y ss.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 22.

investigadores. La cuestión no merece una nueva prueba, ya estamos convencidos. Por el contrario, los préstamos importantes que Ibn Azraq toma de la Muqaddima para sus Badā'ī^c al-silk nos permiten encontrar en este último libro una lectura de la obra genial de Ibn Jaldūn conforme a las tendencias de la época. Es lo que trataremos de precisar en las páginas siguientes mediante un análisis comentado de la obra de Ibn al-Azraq¹⁶.

Aquí procede tomar nota fiel de la advertencia, que en nota a pie de página nos da Abdesslem:

Nuestra gestión nos parece tanto más legítima por cuanto que Ibn al-Azraq no reivindica la originalidad, sino que afirma que el mérito de su obra reside en el hecho de que reunió (taljīs) lo esencial de lo que se ha dicho al respecto por los que lo antecedieron y en su manera de exponer (tahrīr) toda esta materia. Uno de sus editores, Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm, que no escatima ditirambos, abunda en tal sentido: Ibn al-Azraq, dice, supo compilar (yaŷma^c). Se trata, en efecto, de una vasta compilación, cuya pieza maestra es la Muqaddima de Ibn Jaldūn.

El análisis de los Badā'ī^c al-silk

Procedamos ahora al examen de esta obra. Ibn al-Azraq dividió el tema de su estudio en dos introducciones (*Muqaddima*), cuatro “libros” (*kitāb*) y una conclusión (*jātima*). Cada libro comprende dos capítulos, la conclusión misma componiéndose de dos partes tituladas “políticas” (*siyāsa*): una en función de la cual el hombre cubre sus necesidades y otra en que se refiere a sus relaciones con los demás hombres. Sin perder el tiempo en otros detalles, interesa recordar que el autor, al final de su trabajo, hace hincapié en que la biografía del Profeta constituye el modelo de la política y de la ética perfectas, tanto en este mundo terrenal como en el otro. La mezcla de desarrollos de carácter ético y religioso con el estudio del “poder” (*mulk*) son características de la obra.

En un análisis somero ha de señalarse que la primera introducción comprende veinte proposiciones preliminares (*sābiqa*) a un estudio

¹⁶ *Ibid.*, págs. 22-45.

“racional” (*‘aqlī*) del *mulk*. La primera es la habitualmente enunciada por los “filósofos” (*al-ḥukamā’*), según la cual el “hombre es político por naturaleza”; en la formulación jalduniana que el autor transcribe igualmente: la sociedad humana (*i‘timā‘*), que es el *‘umrān*, es necesaria (*darūrī*). En la segunda introducción se enumeran los cinco estadios en que Ibn Jaldūn divide, en su análisis, la sociedad: la sociedad “beduina” (*badawī*); la dominación (*al-tagallub*) que, merced a la solidaridad agnática (*‘aṣabiyya*), tiende al poder real; la sociedad “urbana” (*ḥaḍārī*); el *ma‘āš*, que está definido como la actividad cuya finalidad es la obtención de la subsistencia (*rizq*) y de un capital (*kasb*); por último, la adquisición de las ciencias (*‘ulūm*).

Como subraya Ahmed Abdesselem,

*la mayoría de las demás ‘proposiciones preliminares’ de esta primera introducción establecen un paralelo, adoptado por completo por Ibn Jaldūn, entre las dos sociedades, ‘beduina’ y ‘urbana’, y entre las costumbres de los hombres pertenecientes a una y otra. La aportación de Ibn al-Azraq se limita a un procedimiento pedagógico que consiste en organizar, a veces, el material que ha tomado Ibn Jaldūn y que divide en pequeños párrafos*¹⁷.

En la segunda introducción se reproduce el saqueo de la *Muqaddima*. La primera recuerda la necesidad de una autoridad represiva llamada *wāzī‘*, tal como se plantea en la *Muqaddima*. La segunda y la tercera, con todo y reconocer la posibilidad de que la autoridad cometa abusos, los disculpa aduciendo el eventual riesgo del desorden.

Más adelante, Ahmed Abdesselem avanza, uno por uno, los fragmentos de la *Muqaddima* que sirvieron de fuente de inspiración a Ibn al-Azraq¹⁸; un juicio breve lo ofrece diciendo:

En esta vasta compilación que son los Badā’i‘ al-silk, los préstamos tomados directamente de la Muqaddima constituyen cerca de la mitad del texto: las dos ‘introducciones’, el primer ‘libro’ y después todo el libro IV, están casi enteramente formados de citas literales de la obra célebre de Ibn Jaldūn.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 25.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 28.

Llegados a este punto, la convicción de que en la mayor parte de su manuscrito Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn al-Azraq al-Aṣḥuḥī se encuentran rasgos indelebiles de la *Muqaddima*, como lo demuestran los manuscritos editados de acuerdo con las notas a pie de página precedentes, es concluyente. Ibn al-Azraq fue más que un discípulo de Ibn Jaldūn: llevó la influencia a la zona peligrosa y frecuentemente olvidada de los plagiarios con éxito.

El resto de la obrilla de Ahmed Abdesselem nos convence de la vigencia de la *Muqaddima* por los canales estrechos y no siempre fértiles de las lecturas minoritarias de los textos de Ibn Jaldūn. Queda ahí un amplio campo en el cual los orientalistas pueden profundizar, singularmente en el contenido del capítulo II: "Lecturas orientalistas del siglo XIX y de principios del siglo XX"¹⁹.

¹⁹ *Ibid.*, especialmente págs. 46 y ss.

IBN JALDŪN Y LA CIENCIA ECONÓMICA

Ibn Jaldūn pertenece a esta época de debilidad política, aunque de bella y refinada civilización. (...) Las ideas económicas de Ibn Jaldūn se desarrollan a lo largo de su libro, y más especialmente en los capítulos donde considera la vida de las ciudades. Descubre en la dinámica del mercado el germen de las crisis culturales. Analiza una serie de conceptos económicos —entre ellos, los de población, precio, beneficio, lujo y formación de capital— y traza su interrelación. Aboga por un sistema de libre competencia y condena toda intervención de parte del sultán en las actividades agrícolas, comerciales e industriales del pueblo. Ibn Jaldūn no dejó continuadores de su obra, que permaneció largo tiempo en el olvido.

Más que en ningún otro autor medieval, encontramos en la producción de Ibn Jaldūn un gran talento para observar y atestiguar los hechos de su tiempo, unido a una notable habilidad para explicarlos y analizarlos. Refiérese a menudo a su país ancestral, el al-Andalus, y a lo largo de su vasta obra hay muchas páginas en que no sólo pinta la situación económica del al-Andalus, sino que medita profundamente sobre la suerte de aquella tierra amada. Puede servir de ejemplo la siguiente explicación que ofrece Ibn Jaldūn del aumento de precios que se iba notando en el al-Andalus.

El motivo de los precios altos que prevalecen en el al-Andalus —dice— no es la escasez de granos u otros alimentos. Al contrario, de todos los pueblos civilizados, los andalusíes son los más aficionados a la agricultura y casi todo el mundo posee una parcela donde se dedica a cultivar algunos frutos. La verdadera causa de la inflación de los precios es que los cristianos han empujado a los musulmanes hacia las costas y las regiones escarpadas donde la tierra es pobre para el cultivo de cereales e inapta para la agricultura de la huerta. En un intento de mejorar la tierra, los musulmanes

tuvieron que gastar mucho dinero en factores costosos tales como mano de obra, materiales, abonos, etc. Tomaron estos gastos en cuenta en el momento de fijar los precios. Es la causa de que el al-Andalus llegase a ser una región muy cara desde que los cristianos ocuparon las mejores tierras.

Hemos visto que la economía, tal como la enfoca Ibn Jaldūn, no es estática. Evoluciona como la civilización que contribuye a formar. En su análisis del mecanismo económico que caracteriza la vida urbana de un pueblo, Ibn Jaldūn anticipa algunas de las ideas que suelen asociarse con la economía clásica. Pero hay una diferencia profunda entre la filosofía básica de Ibn Jaldūn y la de los economistas liberales. Mientras Adam Smith considera el desarrollo de la riqueza como un factor positivo en la historia de una nación, para Ibn Jaldūn este mismo crecimiento está en el origen de la decadencia y eventual desintegración de las dinastías. Estudia los sofisticados procesos económicos de la vida urbana, precisamente para advertir a sus lectores contra los estragos que provocan.

Marjorice Grice-Hutchison
*Aproximación al pensamiento económico en Andalucía:
de Séneca a finales del siglo XVIII*

VII

Ibn Jaldūn y la ciencia económica

Cualquier lector de las páginas precedentes habrá llegado a la conclusión de que el genial tunecino, el hombre que siempre se consideró “español”, presenta todas las características de los grandes hombres del final de la Edad Media: su conocimiento, sus dotes intelectivas les llevaban a cumplir con una exigencia que hoy no puede pretenderse de nadie: me refiero a la vastedad de su conocimiento, a su útil proceder en cuanto a la exploración de tierras incógnitas, que esto eran las ciencias de Oriente y Occidente en las postrimerías del Medievo. Ibn Jaldūn es uno de los más destacados hombres en la tarea de conocer la totalidad de la ciencia de su tiempo.

Por ello, Ibn Jaldūn ha sido reclamado por los filósofos, los cultivadores de la ciencia política, los geógrafos, etc. Ahora, una vez sentadas las bases de su personalidad y de la experiencia única de su vida, procedemos a dividir sus aportaciones, las contenidas en la *Muqaddima*, de suerte que puedan extraerse argumentos sólidos en favor de su carácter de precursor —a veces con siglos de ventaja— de fragmentos concretos de la ciencia económica. Su filiación le lleva a la adopción de la doctrina del valor trabajo —hechos que han resaltado Svetlana Basieva y en una de sus últimas publicaciones el filósofo francés Louis Althusser— y del mecanismo del mercado; consideradas las fuerzas en presencia llega a la formulación de un modelo de desarrollo económico, como ha subrayado L. Haddad, que muestra todavía hoy su validez y fertilidad.

VIII

Joseph Spengler sobre Ibn Jaldūn

En cierto modo, la alternativa en el mundo científico de la ciencia económica se la dio a nuestro autor el gran economista norteamericano Joseph Spengler, en su largo ensayo "Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun", publicado en la revista *Comparatives Studies in Society and History*, en 1963¹. Spengler comienza diciendo:

Este ensayo se relaciona principalmente con la economía de Ibn Khaldun (1332-1406), historiador y estadista de destacada estirpe árabe y el principal economista medieval del Islam, que empleó la mayor parte de su agitada vida en el Noroeste de África y en Egipto, consagrado a estudios intelectuales, actividades judiciales, así como a otras funciones gubernamentales. Sus opiniones económicas, aparentemente las más avanzadas de las expresadas en el Islam medieval, se encuentran principalmente en The Muqaddima, originalmente concebida como una introducción a su Historia (Kitāb al-ʿIbar) del mundo árabe y musulmán y de sus precedentes preislámicos, aunque finalmente se transformó en una exposición de las fuerzas históricas del cambio activas en aquel ámbito cultural. The Muqaddima, terminada inicialmente en 1377, fue objeto de continuas correcciones y adiciones hasta muy poco antes de la muerte de su autor; aun cuando las copias manuscritas fueron numerosas, no se pudo conocer en forma impresa hasta la década de 1850-1860².

¹ Joseph SPENGLER, "Economic Thought of Islam: Ibn Khaldūn", *Comparatives Studies in Society and History*, 6, 1963, págs. 268-305.

² *Ibid.*, pág. 268.

Para Spengler, la importancia de las aportaciones de Ibn Jaldūn a la economía no reside en que fuera un hombre “con una mente poderosa”, como ha escrito Franz Rosenthal³ —y acepta igualmente la *laudatio* tan conocida de Arnold J. Toynbee—, o en el hecho de que se le pueda atribuir el papel de “precursor” en partes concretas de la ciencia económica. Su trascendencia, que le separa de sus predecesores y contemporáneos, radica en que supo comprender las fuerzas que gobiernan el orto y la decadencia de las dinastías (o “estados” que constituían), analizando las consecuencias del papel de las actividades económicas, junto con su adquisición y su correlato con el nivel de “civilización” o cultura. Inicialmente, nos dice Spengler, esas observaciones —dadas a conocer en unos momentos en los que el mundo musulmán había perdido su vitalidad— tuvieron escasa influencia inmediata; su auténtica significación sería apreciada mucho más tarde⁴.

La penetración de los conocimientos económicos en el Islam se debió más al interés de las cuestiones relacionadas con la “tributación” que al contacto con los pensadores filosóficos y científicos, especialmente Platón y los neoplatónicos, sobradamente frecuentados por los eruditos árabes. E. I. Rosenthal, en su obra *Political Thought in Medieval Islam*, ha revitalizado la influencia de los griegos en el pensamiento musulmán al señalar que los saberes derivados de la filosofía de la Antigüedad estuvieron sometidos a la necesidad de confirmar la teología natural del Islam que giraba en torno al Corán y a la tradición profética⁵. La idea misma de evolución era ajena al núcleo de la tradición coránica, que era inmutable en materia de comercio y de derecho administrativo extracanónico. Para la mayoría de los escritores musulmanes, la “economía” era clasificada como una ciencia práctica, junto a la política y la ética. Las cuestiones económicas —la usura, por ejemplo— eran resueltas por remisión directa al Corán y la Sunna. Tampoco las obras de los historiadores contribuyeron al desarrollo del análisis económico, entre otras razones porque la historia no era considerada una ciencia.

³ Franz ROSENTHAL, *Ibn Khaldun, The Muqaddima. An Introduction to History. Translated from the Arabic by...*, 3 Vols., Bollingen Series XLIII, Princeton University Press, Vol. I, pág. LXXXVII.

⁴ Joseph SPENGLER, *op. cit.*, pág. 269.

⁵ Erwin I. J. ROSENTHAL, *Political Thought in Medieval Islam: an introductory outline*, Cambridge, 1962, pág. 6. Vid. la edición española *El pensamiento político en el Islam medieval, Esbozo introductorio*. Traducción al español por Carmen Castro, ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1967.

Durante siglos, *la diferencia directa para el análisis económico* vino dada por las aportaciones de Bryson, discípulo de Pitágoras, que permitían tratar las cuestiones relacionadas con la economía doméstica (responsable, dinero, sirvientes o esclavos, esposa e hijos), así como con la división del trabajo sobre la base de la habilidad y con la adquisición, conservación y uso de la propiedad⁶; de estas nociones surgían, como en un puñado de cerezas, la existencia del dinero, los consejos en favor del ahorro, la suma de actividades en núcleos urbanos, etc. Es por ello que ha llegado a afirmarse que “*toda la literatura económica del Islam puede encontrarse en la Economía de Bryson*”.

Otro precedente al que recientemente se le ha atribuido alguna importancia es a al-Fārābī⁷, aunque sus observaciones sobre el papel de la economía doméstica en el núcleo urbano desembocan en la descripción de una “ciudad ideal” en la que cada individuo desarrollaría una sola actividad. Otros autores repertoriados por Spengler, como Avicena, Algazel, Nāṣir ad-Dīn Ṭūsī y al-Dawānī, discurren en torno a la economía doméstica y al Estado, evidenciando la clara influencia de los planteamientos de Bryson. No es fácil, ni siquiera hoy, determinar el grado de influjo de los citados predecesores sobre el artífice de la *Muqaddima*. Pero hemos de admitir, con Spengler, que su manejo de las categorías económicas —como lo demuestra la teoría de los ciclos— corrobora el aserto de Plessner según el cual “*la economía islámica comenzó con Ibn Jaldūn*”.

Ibn Jaldūn se mantuvo dentro de la tradición musulmana al tratar de aptitudes y ciencia; aun cuando no llegó a identificar la economía, la geografía y la política como ciencias específicas o prácticas. Al abordar la cuestión de las capacidades o aptitudes (capítulo V de la *Muqaddima*) describe cinco actividades “necesarias” (agricultura, arquitectura, confección, carpintería y tejeduría) y cinco otras “nobles” (comadrona, caligrafía, producción de libros, canto y medicina). La aptitud se gana por el ejemplo, por el constante repetir de las actividades mencionadas.

La capacidad humana para la “ciencia”, por su parte, surge de la “disposición del hombre para pensar”, mientras que el “alma” sirve como almacén de la ciencia. Entre las ciencias intelectuales, Ibn Jaldūn inclu-

⁶ Joseph J. SPENGLER, *op. cit.*, pág. 278.

⁷ Sobre las supuestas relaciones entre el pensamiento de al-Fārābī y el de Ibn Jaldūn. Vid. Richard WALZER, “Aspects of Islamic Political Thought: al-Fārābī and Ibn Khaldun”, *Oriens*, Leiden, XVI (1963), págs. 40-60.

ye: la lógica, que “protege la mente del error”; las matemáticas, que comprenden la música, el álgebra, la geometría (que abarca la óptica), la aritmética con sus diversas ramas, la astronomía y la física, relacionada con los “cuerpos” y su comportamiento, englobando asimismo la medicina y la agricultura; y la metafísica, a la que incumbe el análisis de la “existencia como tal”, sin desestimar la discusión en torno a objetos tales como brujería, talismanes, magia y alquimia, a la que somete a los principios religiosos. En su planteamiento ocupa el lugar debido el respeto al Corán y a la Sunna; no deja tampoco de lado la jurisprudencia y otras ciencias arábigas como lexicografía, gramática, sintaxis, estilo y literatura. Ibn Jaldūn descalifica, además, la orientación de las ciencias filosóficas que, junto con la alquimia y la astrología, han discurrido, según su opinión, por cauces opuestos a las ciencias tradicionales y a la religión, motivo por el cual (como señala en el tomo II de la *Muqaddima*) “se han convertido en obstáculos nocivos para el estado y la vida ordenada”⁸.

Ibn Jaldūn no llegó a identificar explícitamente la economía o la política como ciencias toda vez que su obsesión le tuvo firme en la creación de una nueva ciencia de la cultura; tampoco —como observa Spengler— concedió importancia a la mejora de la condición humana que cabe esperarse del progreso científico. Ibn Jaldūn creía que la “civilización” tiende a fluctuar y que, con su vacilación, oscila también el estado de la ciencia, desde los bajos niveles de los pueblos nómadas hasta la más alta cota de los centros civilizados del mundo musulmán. Su máxima atención se centró, pues, en la explicación de la “organización social y de la civilización”⁹.

Ibn Jaldūn rechazó categóricamente las disquisiciones forzosamente estáticas de sus predecesores; perseveraba en su propósito de detectar aquellas fuerzas que constituyen y modifican la organización social. Su visión tenía que conducirlo a elevar a nociones de primer orden la causalidad y la casualidad.

La *Muqaddima* constituye un monumento de investigación histórica y sociológica —en el sentido actual del término— y selecciona como “campos” de observación la historia de África del Norte y la de España. Es en esas historias —como subraya Spengler— donde se le ofrece a nuestro autor la oportunidad de advertir las fluctuaciones culturales que conducen a la población de la vida sedentaria a la vida

⁸ *Ibid.*, pág. 285.

⁹ *Ibid.*, pág. 285, nota.

nómada y viceversa. Su teoría de las fluctuaciones —o de los ciclos— centra la atención sobre los movimientos político-económicos. El esquema de dicha teoría, siguiendo siempre la síntesis de Spengler, es el siguiente: una nueva dinastía llega al poder, adquiere fuerza y domina un área en la que puede florecer la civilización urbana; las profesiones crecen en número y la división del trabajo se multiplica: de ahí surge un mercado en expansión —adviértase que una parte importante de dicho mercado se apoya en intervenciones gubernamentales—; se produce el desarrollo, los cambios de gustos son atendidos por una oferta adecuada; de todos modos, los consumos suntuarios y la facilidad de la vida debilitan la organización social, la dinastía llega por ese camino al colapso —generalmente al cabo de tres o cuatro generaciones— llevando a la comunidad a sus condiciones primitivas.

Este esquema nos aboca a un nuevo comentario acerca del nacimiento de la dinastía: el jefe se alza ante la anarquía reinante (la historia de los bereberes es citada constantemente por Ibn Jaldūn); la dinastía recién consolidada comienza su expansión: se fundan ciudades y el comercio florece. Para que este proceso tenga lugar, la comunidad debe compartir un sentimiento de grupo (*group-feeling* o *‘asabiyya*) que, por capilaridad, haga llegar a toda la comunidad la idea de lealtad hacia el jefe, de unión de esfuerzos y de creencia en un destino común. La decadencia de una dinastía, ya apuntada en el párrafo anterior, no es un hecho definitivo: los vestigios de la etapa “civilizada” actúan como rescoldos y todo el movimiento se pone de nuevo en marcha. No es preciso detenerse excesivamente en la descripción que hace Ibn Jaldūn de la subdivisión de períodos que comprende cada uno de estos ciclos; es una historia de ascenso y descenso que explica la incapacidad de la dinastía en el poder para hacer frente incluso a los gastos indispensables para asegurar su permanencia, fundamentalmente en lo que concierne al mantenimiento del ejército. En todo el proceso juega un papel muy importante la actuación del gobierno en orden al sistema tributario; los ingresos tributarios suelen ser mayores cuando los tipos son bajos y las bases muy amplias; en ocasiones distintas, la elevación de los tipos y el constreñimiento de las bases determinan una recaudación inferior.

El modelo trazado por Ibn Jaldūn no permite entrever el progreso continuado como una posibilidad de las comunidades: la pobreza y la riqueza discurren entre un suelo y un techo, son fluctuaciones dentro de un margen concreto.

La teoría de los ciclos de Ibn Jaldūn descansa sobre la concepción de la primitiva vida nómada, carente de cultura y civilización. Un fenó-

meno singular, el sentimiento de pertenencia al grupo, la *‘aṣabiyya* provoca la aparición de fuerzas dinámicas en el modelo. Un personaje o un grupo de personas en torno a un jefe, penetrados del sentimiento de la *‘aṣabiyya* constituyen el requisito imprescindible para el abandono de los hábitos de la vida nómada y la consiguiente puesta en marcha del proceso, cada vez más intenso, de la división del trabajo que acarrea, a su vez, el florecimiento del comercio, con el uso del dinero como pieza fundamental del mecanismo. Respecto a este último punto, recordemos que Ibn Jaldūn aprueba con firmeza el buen tino de la opinión persa, según la cual la disponibilidad de dinero depende del volumen de la actividad económica que, igualmente, se ve condicionada por la capacidad de acierto que demuestre el gobernante¹⁰.

La conducta económica surge, para Ibn Jaldūn, de su preocupación por la “civilización” (*‘umrān*) que, en este caso, equivale a cultura y que describe la organización social humana; las fluctuaciones, como queda dicho, equivalen a variaciones en la “civilización” que determinan el ascenso y el derrumbe de las dinastías. Las ventajas de la asociación entre los individuos radican en los beneficios de la división del trabajo, con la especialización y la cooperación que ésta trae consigo. Claro está que el esquema no se presenta fuera de contexto: existen condiciones de extrema importancia. Son condiciones de primer orden el medio ambiente, los imperativos físicos, el clima. Merece la pena subrayar este último aspecto porque, varios siglos después, la afirmación de la trascendencia del clima sería un título de gloria concedido apresuradamente al Baron Charles Secondat, es decir: a Montesquieu.

Una atención singular cabe atribuir, en el movimiento dinámico de las sociedades, al tamaño de la población; Ibn Jaldūn, como otros autores medievales, fue especialmente sensible a desgracias colectivas como lo fue la peste negra. Nuestro hombre hablaba según su propia experiencia: la peste negra le había convertido en huérfano.

Otro punto destacable, no desarrollado completamente, es el del juego del sistema de precios; para Ibn Jaldūn el comportamiento de los precios solía ser juzgado en función de sus efectos sobre los beneficios. Al mismo tiempo, afirmaba que los precios de las materias primas (singularmente alimentos) eran bajos en las ciudades por la existencia de reservas importantes y eran elevados en las pequeñas poblaciones por la falta de almacenes suficientes. Los servicios de los artesanos y pro-

¹⁰ *Ibid.*, pág. 294.

fesionales en las grandes urbes eran altos por la tendencia en esos grupos económicos a cultivar el ocio; la incidencia de los costes fiscales en los centros urbanos importantes determinaban la existencia de precios más elevados que en las zonas rurales.

Joseph J. Spengler destaca seis puntos dignos de examen¹¹. Por lo que se refiere al *Desarrollo de la población*, el análisis comprende el incremento natural de la población y las migraciones. La población tiende a crecer, entre otras cosas porque éste es el deseo de Alá; pero el crecimiento encuentra sus límites en el desarrollo y la difusión de la civilización. Ibn Jaldūn señala asimismo que la dieta de los pueblos rurales es preferible para el cuerpo y la mente que la de las ciudades, en las que los hábitos alimenticios tienden al consumo suntuario. También destaca la tendencia general de migración desde las zonas rurales a las urbanas, a la vez que denuncia la corrupción de las costumbres en las grandes urbes, en las que el crecimiento de la población se ve frenado por la homosexualidad y el adulterio. En resumidas cuentas, el desarrollo de la población depende del progreso económico; el declive de la misma contribuye al crepúsculo de la dinastía en el poder, dando origen a un nuevo proceso con la eclosión de otra dinastía que, con frecuencia, traslada la capital primitiva a un nuevo enclave.

Por lo que respecta a *la oferta, la demanda y el precio*, Ibn Jaldūn relaciona los consiguientes fenómenos económicos con la escasez o la abundancia de los productos, dando por supuesto que los comerciantes procurarán desprenderse de sus mercancías a los precios más elevados posibles; el mismo autor señala que para la mercadería de consumo suntuario la demanda actúa como si fuera inelástica. Un fenómeno secundario afecta al acaparamiento de productos con objeto de esperar la consiguiente alza de los precios; pero Ibn Jaldūn advierte al respecto insistentemente acerca de los peligros del almacenamiento. El establecimiento de los salarios depende de la relación entre la demanda y la oferta, sin olvidar que en determinadas circunstancias actúa la predilección por el ocio. Los precios, en general, son más elevados en las ciudades que en las zonas que no han alcanzado la cultura sedentaria, como ya hemos tenido la oportunidad de explicar en párrafos anteriores.

En lo que se refiere a la oferta, Ibn Jaldūn observa que ésta sólo existe cuando el precio cubre los costes y es superior a otras alternativas dis-

¹¹ *Ibid.*, págs. 297 y ss.

ponibles para el vendedor. Los incrementos en los costes, debidos a alzas de salarios, derechos de aduana, impuestos sobre los "beneficios", etc., se reflejan asimismo en los precios. A la hora de asignar el papel determinante en la formación de los salarios, Ibn Jaldūn se inclina por la demanda más que por la oferta. Un ejemplo chocante lo presenta nuestro autor al justificar la baja retribución percibida por religiosos y maestros: "*porque la gente común no siente una necesidad imperiosa de sus servicios*"¹².

Sobre la cuestión de los *beneficios* y su *papel*, Ibn Jaldūn se pronuncia categóricamente: las ganancias son esenciales para la viabilidad de la empresa privada y su desarrollo, contribuyendo consecuentemente a la prosperidad económica general. Ahora bien, Ibn Jaldūn establece una distinción dentro de la categoría del beneficio entre el ingreso obtenido por un individuo "gracias a su esfuerzo y fortaleza" y la ganancia que supera ese nivel, convirtiéndose en "acumulación de capital" rebasando con mucho sus "necesidades". El origen del valor del producto depende del trabajo incorporado: todos o casi todos los ingredientes del precio del producto consisten en la "parte del trabajo". Determinadas actividades que se llevan a cabo en zonas nómadas permiten obtener con poco trabajo "subsistencia y beneficio". No deja nuestro autor de condenar las situaciones de abuso, de impuestos excesivos, de confiscaciones de la propiedad, etc.

Por cuanto tiene relación con el *rango* y el *beneficio*, Ibn Jaldūn destaca la trascendencia del "rango", que es una consecuencia de la existencia de relaciones especiales del jefe o del gobierno; el mismo papel juega la *ʿaṣabiyya*, que termina por estructurar una sociedad de forma piramidal. La adquisición del "rango" exige, a veces, obsequiosidad, adulación y "relaciones".

En quinto lugar, Spengler destaca el *excedente*, el *lujo* y la *formación de capital*¹³. Tanto el desarrollo de los oficios adaptados a la oferta de consumos suntuarios como la formación de capital dependen de la existencia de una capacidad de producción sobre las necesidades elementales de la sociedad. Ibn Jaldūn, como observa Spengler, no analiza la distribución del excedente, aun cuando no indica factores adversos a la formación de capital. Sin embargo, se ha sugerido¹⁴ que para Ibn Jaldūn la consolidación de un adecuado orden político y de su

¹² *Ibid.*, pág. 299.

¹³ *Ibid.*, pág. 301.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 303.

seguridad se sustentaría sobre una población que pudiese convivir en la ciudad, originando una división suficiente del trabajo, la difusión consiguiente de la productividad y la aparición de un mercado apto para absorber el crecimiento del producto social.

El excedente llega a ser muy grande y da lugar, entre otros fenómenos, a la “acumulación del capital”. Aquí Ibn Jaldūn nos recuerda, sin embargo, los preceptos coránicos contrarios al acopio de riquezas. Todo ello se refleja en la suerte de la dinastía, ya que el auge del consumo suntuario deja progresivamente menor espacio para la inversión productiva. Si la dinastía pretende obtener mayores recaudaciones por la vía de los impuestos, en mayor grado de lo que puede soportar la economía, surge entonces la contracción económica (*by the way* éste es el pasaje de la *Muqaddima* que, como hemos visto en el inicio de este trabajo, condujo a Ronald Reagan a ligar sus concepciones tributarias a las de un “sabio musulmán del siglo XIV”).

Finalmente, Ibn Jaldūn aborda las *tendencias de consumo: gastos*, concediéndole una importancia extrema a la imitación por parte de los individuos comunes de aquellos hábitos de consumo de la gente situada en los estratos superiores de la sociedad; por ello afirma que la asunción de nuevas y más lujosas necesidades puede forzar a los trabajadores a intercambiar sus ansias de ocio y de disminución de esfuerzos por mayores retribuciones; de un modo u otro, nuestro autor nos dice que el “*ingreso y el gasto se equilibran uno a otro en cada ciudad*”¹⁵.

En la conclusión de su inestimable trabajo, Joseph J. Spengler afirma contundentemente la superioridad de este análisis con respecto al estándar de las aportaciones de Bryson y sus seguidores e indica que, en muchos pasajes, Ibn Jaldūn roza la consideración de las relaciones macroeconómicas formuladas en nuestro siglo por Lord Keynes. Hace falta que se den estudios intensos que comprendan India, China y diversas sociedades europeas para que se pueda valorar, de la común acumulación de datos y experiencias, el resultado expuesto por Ibn Jaldūn en la *Muqaddima*. Joseph J. Spengler recuerda a este respecto que, incluso en el caso de Adam Smith, *La Riqueza de las Naciones* no pudo aparecer hasta que un amplio cuerpo de información se hizo de dominio público¹⁶.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 303.

¹⁶ Joseph J. Spengler, en la obra editada por Bert F. HOSELITZ, *Theories of Economic Growth*, Glencoe, 1960, capítulo I y apéndice.

El fruto tardío, que ya se insinúa en la obra de Ibn Jaldūn, es la presentación organizada del análisis económico; nuestro autor no lo llegó a formalizar porque no diferenció la economía de otros componentes analíticamente singularizables del sistema de la sociedad islámica, dentro del cual figuraba la economía. Su objetivo básico no fue la vertebración de la economía o del análisis económico como tales; sino que lo fue el “*desarrollo, la ilustración y aplicación de una ciencia general de la civilización, destinada a explicar el comportamiento a través del tiempo de fenómenos interdependientes, económicos y no económicos*”¹⁷. La restricción analítica que se impuso Ibn Jaldūn fue la causa, advierte Spengler, de que no existiera una corriente de pensamiento en el mundo musulmán que llevase más allá los cimientos que había puesto, con gran esfuerzo, este africano que, como dijo Ortega, “*tenía una mente pulidora como la de los griegos*”¹⁸.

¹⁷ Joseph J. SPENGLER, *Economic Thought of Islam: Ibn Khaldūn, op. cit.*, pág. 304.

¹⁸ *Vid.* la cita de Ortega y Gasset en el trabajo ya citado del profesor Mikel de Epalza.

IX

Un sociólogo del siglo XIV sobre la hacienda pública

El trabajo de la profesora Suphan Andic, "A Fourteenth Century Sociology of Public Finance", publicado en 1965¹, desborda a primera vista los límites que me he fijado en orden a las contribuciones "económicas" de Ibn Jaldūn. Afortunadamente, Suphan Andic posee de la hacienda pública una visión lo suficientemente amplia como para que su investigación quede justificada en esta aproximación al *revival* que la *Muqaddima* ha causado en el mundo anglosajón. El estudio de Andic, por otra parte, puede enlazarse con el célebre ensayo de Joseph A. Schumpeter, *Die Krise des Steuerstaates*, publicado en 1918². Ya nadie puede dudar de que los fenómenos tributarios constituyen una parte esencial del desarrollo de los movimientos sociales y del devenir de la misma sociedad.

Suphan Andic inicia su análisis señalando las fechas de aparición de la economía como ciencia, es decir: "*como un examen sistemático de las leyes de producción, cambio y distribución*"³, para remitirse a Petty, los fisiócratas y, más tarde, a Adam Smith. Con anterioridad, nos dice, los esbozos realizados en la Edad Media estuvieron mediatizados por una fuerte carga normativa; este hecho se da también en lo que concierne a la hacienda pública: "*sólo hacia la segunda mitad de la edad medieval encontramos consideraciones fiscales fragmentarias, fuertemente conec-*

¹ Suphan ANDIC, "A Fourteenth Century Sociology of Public Finance", *Public Finance*, 20, n° 1-2, 1965, págs. 29-44.

² Joseph Alois SCHUMPETER, *Die Krise des Steuerstaates*, Graz und Leipzig, Leurscher Lubenski, 1918. Existe traducción española bajo el título "La crisis del Estado Fiscal", publicada en la revista *Hacienda Pública Española*, 1970, n° 2, págs. 145-169.

³ Suphan ANDIC, *op. cit.*, pág. 22.

tadas con la teología moral, hasta el punto de que merecen ser llamadas máximas en vez de teorías”⁴. Este es el planteamiento general que sigue suscitando la adhesión de la mayor parte de los hacendistas teóricos. Sin embargo, como apunta muy certeramente la profesora Suphan Andic: “Existe un pensador que podría haber formado un importante eslabón en esta cadena de ideas y sistemas en economía o hacienda pública, aun cuando no llegó a realizarlo por diversas razones”⁵.

Y, para concretar más, precisa que en “la segunda mitad del siglo XIV dicho autor había descubierto, independientemente, y desarrollando una serie de principios básicos del fundamento y funcionamiento de la economía, más específicamente del sistema social. Nos referimos a Ibn Khaldūn”⁶. Acto seguido, y como han hecho otros muchos estudiosos, Suphan Andic ofrece una biografía comprimida del historiógrafo tunecino; un relato de la portentosa vida de Ibn Jaldūn que ya hemos tenido oportunidad de esbozar en páginas anteriores y que, en el trabajo que comentamos, respeta cuidadosamente lo esencial. En cuanto se refiere a las aportaciones de nuestro autor, Suphan Andic destaca que

*en su economía (y por simple traducción del texto, sin necesidad de leer entre líneas) encontramos el énfasis sobre la producción como fuente de riqueza; la opinión de que los metales preciosos, como el oro y la plata, son meros cuerpos simples con determinadas características físicas y químicas —pero no fuente de riqueza por sí mismos—, valorados en razón de la estabilidad relativa de sus precios como un medio de cambio y de reserva de bienes; los juicios sobre la teoría del valor del trabajo; un análisis de la oferta y la demanda en la determinación de los precios; y el argumento de que cuanto más civilizada es una sociedad, mayor valor adquieren los servicios*⁷.

No deja Suphan Andic de citar, aunque sea de pasada, las atribuciones de “precursor” que se han concedido a Ibn Jaldūn, tal vez como compensación al olvido de varios siglos. Así recuerda su papel de predecesor de Vico, Montesquieu y Marx⁸. Afortunadamente, Andic mati-

⁴ *Ibid.*, pág. 22.

⁵ *Ibid.*, pág. 22.

⁶ *Ibid.*, págs. 22-23.

⁷ *Ibid.*, pág. 24 y nota 2.

⁸ Louis ALTHUSSER, *L'avenir dure longtemps suivi de Les Faits. Autobiographies*, Stock/imec, 1992, pág. 203.

za semejantes “parentescos”, distinguiendo el sentido “occidental” de los “precursores” en contraposición con el del genio individual que, sin seguidores y sin formar escuela, brilla en la soledad. De ahí la significación de la fecha relativamente cercana en que sus textos, la *Muqaddima* por excelencia, fueron conocidos en el ámbito del pensamiento occidental.

Merece la pena leer con atención las puntualizaciones siguientes de Suphan Andic:

Ibn Khaldun, en el siglo catorce, había concebido los fenómenos sociales y económicos como sujetos a las leyes que les llevan a seguir claras y discernibles tendencias. Contrariamente a sus contemporáneos, su sociología y economía no formaron parte de su teología o ética; su filosofía de la historia está basada en condiciones objetivas socio-económicas que pueden ser estudiadas, explicadas y exploradas. Su método es un procedimiento empírico de inducción desde los acontecimientos históricos: clasificando acontecimientos presentes y pasados, organizándolos en su adecuada secuencia, distinguiendo causas de efectos, desembocando en juicios universales y principios que pueden ser utilizados en predicciones futuras⁹.

Después de minimizar la trascendencia de los “precursores”, Suphan Andic denuncia la tendencia occidental a reducir la parte que corresponde al pensamiento oriental en la historia moderna del pensamiento social y político. Un ejemplo concreto lo encuentra en el sentido de la reivindicación, en el artículo de M. Abdul Qadar, “The Social and Political Ideas of Ibn Khaldun”, en *The Indian Journal of Political Science*¹⁰. Admitamos que ha sido un menoscabo el desconocimiento hasta fechas relativamente próximas del pensamiento de Ibn Jaldūn. Añadamos que, como lo evoca la profesora Andic,

reconocido o no, construyó un fundamento no ético de la filosofía de la historia, a la vez que establecía las leyes que gobiernan las actividades económicas y los acontecimientos sociales. Su análisis de la economía y de la hacienda pública constituye una parte integral de

⁹ Suphan ANDIC, *op. cit.*, pág. 25.

¹⁰ cAbd al-QĀDIR, “The Social and Political Ideas of Ibn Khaldun”, *The Indian Journal of Political Science*, (Allahabad) III (1941), págs. 117-126.

*su omnicomprensiva 'ciencia de la cultura' que trata del hombre y de sus instituciones en todos los aspectos de su vida social*¹¹.

El objeto principal del trabajo de Suphan Andic es el estudio de las aportaciones de Ibn Jaldūn en el campo que hoy denominamos hacienda pública; las contribuciones a la economía serán sólo tratadas cuando se refieran a problemas fiscales como la determinación de los precios y su incidencia sobre la tributación. No puede pasarse por alto la observación de la profesora Andic en el sentido de que las teorizaciones de Ibn Jaldūn en torno a la economía han merecido menor atención. Valga la indicación de que sobre las 370 obras seleccionadas en la bibliografía compilada por Walter J. Fischel, en el apéndice a la traducción de la *Muqaddima* de Franz Rosenthal, sólo cuatro se refieren específicamente a la Economía¹².

Volviendo a su tema principal, Suphan Andic trata de la sociología de Ibn Jaldūn. Ésta comienza por el reconocimiento de que el hombre es un animal político por naturaleza y, por tanto, es necesaria la organización social humana. Sin un proceso de urbanización (*polis*), la cooperación entre los hombres no puede alcanzarse; tal cooperación es imprescindible y se logra mediante la división del trabajo que, a su vez, permite la integración de un número de herramientas y oficios que subvienen a que las necesidades —alimentación, defensa y cualquier otra demanda social básica— puedan ser satisfechas para un elevado número de personas. Pero, en una visión “hobbesiana”, Ibn Jaldūn señala que la agresividad y la injusticia corresponden a la condición animal del hombre, con los subsiguientes conflictos y derramamientos de sangre. Esto hace que se imponga la pertinencia de un hombre o una institución que actúe como mediador y autoridad suprema. En esta fase aparece como elemento vital el sentimiento de solidaridad o *‘asabiyya*, que surge generalmente por lazos de sangre. La organización de la sociedad adopta entonces dos formas: la cultura “beduina”, que se desarrolla en zonas rurales y aisladas, y la cultura “sedentaria”, que se fomenta en las ciudades, grandes y pequeñas. Existen leyes que explican el movimiento de los dos tipos de organizaciones sociales. La sociedad “beduina” satisface las necesidades más elementales, pero pronto se amplía el esquema de dichas necesidades y se aspira a llegar

¹¹ Suphan ANDIC, *op. cit.*, pág. 25.

¹² *Ibid.*, pág. 26, nota 7.

al tipo de sociedad “sedentaria”, que ofrece poder y riqueza. Allí florecen las artes, las ciencias, la especialización de los oficios, etc. Sin embargo, en las mismas fuerzas que vigorizan la sociedad “sedentaria” anidan las que han de llevarla a la ruina: el consumo suntuuario, que es uno de los primeros motores del crecimiento, altera los hábitos de los ciudadanos y deshace los vínculos creados por la *‘aşabiyya*. El Estado necesita cada vez mayores medios e incrementa sus impuestos; cuando esto no le basta, procede a las confiscaciones. La civilización urbana se desintegra y el Estado se convierte en la principal víctima de la cultura “sedentaria”.

Existe, pues, una ley biológica: el Estado nace, crece y, finalmente, muere. Esto nos permite examinar ahora las opiniones de Ibn Jaldūn sobre la hacienda pública. El ciclo de desarrollo y disolución que presenta Ibn Jaldūn no es en modo alguno un desenvolvimiento caprichoso, porque durante cada una de las fases todas las instituciones de la civilización (Estado, ciudad, vida económica, ciencias ...) evolucionan una con otra en una relación causal y, también causalmente, se determinan entre sí¹³. Tras indicar que Ibn Jaldūn no mantuvo una concepción abstracta del Estado, Suphan Andic recuerda que en el origen está la noción del hombre y de la condición humana que lo hacen indispensable. Las funciones que incumben al Estado son muy numerosas y no se apartan de las que hoy estimamos imprescindibles, incluso en los supuestos neo-liberales del “Estado mínimo”.

Sin embargo, el autor de la *Muqaddima* deja constancia del carácter indefectible de dos servicios: la espada y la pluma: “La autoridad real requiere soldados, dinero y medios de comunicación”¹⁴. La importancia respectiva de la espada y la pluma también varía según las diversas fases del desarrollo. En sus comienzos, la espada es más necesaria que la pluma; lo mismo sucede en el período de decadencia, cuando suele ser frecuente la amenaza de enemigos exteriores; en cambio, en la época óptima de auge de la sociedad, la pluma toma el primer puesto, ya que entonces el poder se encuentra firmemente establecido, la riqueza permite la recaudación de abundantes impuestos, siendo la protección a las artes y las ciencias característica de esta etapa de esplendor.

Toda autoridad real, constata Ibn Jaldūn, descansa sobre dos fundamentos: la *‘aşabiyya* y el dinero, que es preciso para financiar, inicial-

¹³ *Ibid.*, pág. 30.

¹⁴ Franz ROSENTHAL, *op. cit.*, II, pág. 23.

mente, la maquinaria militar y, más tarde, para mantener el aparato administrativo y asegurar los servicios públicos. Las fuentes de las finanzas “*proviene de tierras conquistadas que pagan sus tributos, de botines ganados en batallas, de la confiscación de propiedades privadas, de las empresas comerciales del Estado y de la tributación*”¹⁵. El poder, para imponer tributos, lleva la observancia de principios de suerte que la recaudación sea justa, equitativa, general y suficiente para el pago: el gravamen no puede variar por el hecho de que el contribuyente sea noble o pariente del gobernante; la suma del impuesto pagada por cada individuo debe ser “tolerable” y no exceder de su capacidad contributiva.

Al igual que sucede con otros fenómenos económicos y sociales, el desarrollo del montante de la recaudación sigue el mismo ciclo que el Estado, fluctuando en consonancia. En la etapa de la cultura “sedentaria”, el volumen de actividades económicas no se presta a percepciones elevadas; cuando se alcanza la etapa superior, las necesidades aumentan, pero también lo hace la base imponible, lo cual permite el crecimiento de la colectación; en la fase de declive de la sociedad, el ejercicio del poder absoluto lleva al aumento de la carga tributaria que, ante una contracción de la actividad económica, determina, a su vez, la disminución de la exacción fiscal.

Suphan Andic añade que “*la razón para la fluctuación de recaudación tributaria está íntimamente relacionada con los tipos impositivos y los incentivos que los mismos supongan para la actividad de las empresas*”¹⁶. En las primeras fases del Estado, la imposición es reducida: si el Estado se fundamenta en los sentimientos religiosos del grupo, los impuestos perceptibles quedan entonces perfectamente justificados en la ley islámica y sus tipos no pueden subirse; estos gravámenes son el impuesto de la caridad, el impuesto sobre la tierra y el impuesto de capitación. El impuesto de la caridad es un diezmo sobre el patrimonio que se aplica a la propiedad de la tierra, árboles frutales, ganado y posesiones de oro y plata¹⁷. La modestia de los tipos impositivos se transforma en un poderoso incentivo para la actividad económica de las empresas, cuyo número se va incrementando. En consecuencia, la prosperidad económica trae consigo el aumento de los ingresos fiscales, En una etapa más o menos inmediata, las necesidades

¹⁵ Suphan ANDIC, *op. cit.*, pág. 33.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 34.

¹⁷ *Ibid.*, págs. 34-35, nota 20.

del Estado crecen, la maquinaria administrativa se hace más compleja y cara; el consumo suntuario aumenta y, consiguientemente, se hacen imprescindibles nuevas agravaciones en la carga tributaria, y ello hasta el extremo de que aparezcan nuevas figuras impositivas, como el impuesto sobre las ventas y el derecho de aduana. Se confiscan asimismo propiedades privadas y se crean nuevas empresas públicas. La realidad demuestra que ninguno de los métodos arriba mencionados es suficiente. Deja de respetarse el principio de equidad y la capacidad de tributar se ve amenazada: los incentivos actúan ahora al revés que en la primera fase. El Estado, ante esta situación desfavorable, en vez de reducir los impuestos con objeto de activar de nuevo el mecanismo económico, eleva los tipos impositivos, desalienta los deseos de invertir, motiva el declive del movimiento económico y la resultante es *“el derrumbe de la civilización porque los alicientes económicos están completamente destruidos”*¹⁸.

La pérdida del beneficio es la causa de la decadencia; una decadencia que suele acelerarse cuando el Estado recurre al procedimiento de instituir empresas públicas; en ellas domina la autoridad pero, si los precios son excesivos para los posibles empresarios privados y diluyen la idea de obtener un beneficio adecuado, se produce una retirada, una dejación de actividades que determina, entre otras cosas, el declive de los beneficios fiscales por el impuesto sobre las ventas y los derechos de aduana. Ibn Jaldūn es categórico: la dedicación a iniciativas de tipo económico por parte del gobernante es uno de los factores que abocan al ocaso de la civilización: sólo el tratamiento equitativo, que respeta la obtención del beneficio, puede llevar al aumento de los ingresos por parte del Estado.

No puede decirse, en puridad, que Ibn Jaldūn desarrollase el concepto de incidencia del impuesto. Lo más que se aproxima a esta noción moderna es su afirmación de que los tributos repercuten sobre los precios, pero la medida en que lo hacen vuelve a depender, de nuevo, de la fase de civilización en que nos encontremos; en el estadio “beduino” la tributación es escasa y de tipos reducidos; un gran número de individuos atiende a la satisfacción de sus necesidades con su propio esfuerzo; existe abundancia relativa y los precios son bajos; en cambio, la demanda de bienes suntuarios es muy elevada, pero sólo una pequeña fracción de la población está dedicada a su producción, lo cual determina

¹⁸ *Ibid.*, pág. 36.

una oferta limitada que trae consigo un *alza* del precio. La oferta y la demanda gobiernan el precio, pero lo hacen de acuerdo con la fase de civilización en que nos hallamos.

Los precios suelen ser más altos en las ciudades, porque las mercancías están gravadas con impuestos que en la sociedad “beduina” simplemente no existen. Los derechos de aduanas y los gravámenes sobre las ventas los cargan los comerciantes al coste.

El Estado es la unidad económica más importante en la economía de una comunidad y está en la raíz de la prosperidad que le reporta aumentos de ingresos. El gasto de dichos ingresos, sobre todo en los estamentos más elevados, conlleva la adquisición de productos de todas las clases que alienta los más diversos oficios. Si el Estado atesora la recaudación, sus funcionarios ven cercenadas sus ganancias y todo el montante de sus compras se reduce. Una situación semejante equivale a una disminución de la cantidad de dinero en circulación: las ventas disminuyen, los negocios se deprimen y los beneficios comerciales menguan. Ibn Jaldūn remata sus análisis diciendo:

*La riqueza de los súbditos corresponde a las finanzas de la dinastía. Las finanzas de la dinastía, a su vez, corresponden a la riqueza y número de sus súbditos. El origen de todo ello es la civilización y su desarrollo*¹⁹.

Suphan Andic nos ofrece la esencia de la teoría de Ibn Jaldūn:

*La vida económica de la cultura sedentaria está caracterizada por el uso de métodos de producción, gradualmente perfeccionados, de bienes y servicios. El uso del dinero y el cambio, el comercio, la industria y las artes refinadas son resultado de la demanda por parte del hombre de mercancías suntuarias*²⁰.

En la etapa “beduina”, como ya hemos indicado, las necesidades del Estado son muy escasas, no han aparecido todavía las costumbres de consumo opulento y, por tanto, los impuestos son reducidos. Cuando se llega a la fase “urbana”, los gastos públicos se incrementan; la construcción de ciudades es costosa y la demanda creciente de bienes y ser-

¹⁹ Franz ROSENTHAL, *op. cit.*, II, pág. 300.

²⁰ Suphan ANDIC, *op. cit.*, pág. 40.

vicios determina un aumento de sus precios. La demanda más elevada, los precios más altos y los reducidos impuestos estimulan la producción de mercaderías solicitadas por el Estado. Como una consecuencia más, los artesanos y los comerciantes acuden a las ciudades. El incremento de la población y la expectativa de beneficios más abundantes elevan los precios y favorecen una mayor especialización del trabajo. La expansión de la producción conduce finalmente a un aumento de la recaudación sin que se hayan originado alteraciones en los tipos impositivos.

En todo este fresco puede divisarse la relación dialéctica que se genera entre el desarrollo del Estado y la civilización. Sin embargo, cuando la fase ascendente termina, las necesidades del Estado desbordan el volumen de la actividad económica y aconsejan una mayor presión fiscal: surgen nuevos impuestos y se recargan los tipos de los ya existentes. Con ello, el mecanismo económico resulta indefectiblemente dañado y el resultado es una caída importante de la recaudación, con la ruina financiera del Estado, el fenómeno de la despoblación urbana, la quiebra de las instituciones sociales y el advenimiento del fin del ciclo del Estado y la civilización.

La aportación de Ibn Jaldūn a la hacienda pública, y en ello coincide plenamente con la opinión de Suphan Andic, reside en la aplicación del método inductivo: la realidad del devenir histórico de África del Norte, España y el Próximo Oriente le llevó a una concepción que no encajaba con la noción occidental de progreso que, por otra parte, no encontraría su pleno asentamiento hasta mediados del siglo XIX. Pero lo más significativo de su contribución radica en el tratamiento objetivo, desprovisto de connotaciones éticas o religiosas de los precios, los impuestos y la distribución de las cargas públicas. Ibn Jaldūn, muy lejos de las preocupaciones de los escolásticos, no se ocupa del precio justo sino de su determinación en generarse bajo diferentes condiciones de la demanda y de la oferta²¹.

Para Ibn Jaldūn, la esencia misma del tributo es una manifestación del poder del Estado: el impuesto es una detracción de los ingresos del individuo destinada a financiar los gastos del poder público. Cuando se refiere a la "equidad", la alusión remite más directamente a la capacidad contributiva que al tratamiento igualitario de los contribuyentes. Sin duda, Ibn Jaldūn rozó la idea de "óptimo" sin llegar a mencionarla. Su tratamiento de los efectos de la tributación recalca que son una condi-

²¹ *Ibid.*, pág. 42, nota 27.

ción imprescindible para alcanzar el estadio de la civilización. Un punto de primer orden, para finalizar, atañe al hecho que Ibn Jaldūn mantiene una concepción dinámica de los equilibrios entre la recaudación y la actividad económica; unos equilibrios que son continuamente alterados por la evolución de la sociedad. Suphan Andic termina su indagación afirmando:

Merece la pena, quizás, destacar una vez más que su aproximación a la hacienda pública no procede de términos normativos sino de términos sociológicos e históricos. En otras palabras, su opinión sobre la materia refleja su total Weltanschauung, según la cual los impuestos y los ingresos revelan las necesidades de una época histórica determinada y los cambios subsiguientes acusan las alteraciones subyacentes en la estructura social y en el desarrollo de la civilización²².

²² *Ibid.*, pág. 441.

La aportación de Jean David C. Boulakia

El profesor norteamericano Jean David C. Boulakia publicó en 1971 un artículo titulado: "Ibn Khaldun: A Fourteenth-Century Economist"¹; en las líneas preliminares de su trabajo, Boulakia nos recuerda quién fue Ibn Jaldūn: "*un pensador del siglo XIV que dedujo un amplio número de mecanismos económicos, redescubiertos por economistas modernos. A la vez, empleó dichos mecanismos para construir un sistema dinámico coherente*"². Las citas de la *Muqaddima* sirven a Boulakia para sustentar su afirmación inicial. A continuación esboza, como ya es habitual en este tipo de monografías, una síntesis biográfica de nuestro autor que podemos dejar a un lado. Más interés posee su tesis de que en la introducción de su magna obra —y en el primero de los siete libros de los que consta—, la *Muqaddima*, Ibn Jaldūn trata de demostrar, tras trazar un elogio de la historia, que los errores históricos son consecuencia del olvido del valor real del medio ambiente e intenta evidenciar la influencia que los medios físicos y no físicos —sociales, institucionales, económicos— tienen sobre el devenir histórico. Por tanto, Boulakia se reafirma en el carácter de libro de historia que indudablemente ostenta la *Muqaddima* pero, a través del mismo Ibn Jaldūn, elabora un conjunto de teorías acerca de la producción, el valor, la distribución y la fluctuación cíclica, apuntalando así un modelo económico general coherente que vertebra el esqueleto de su Historia³.

Sobre la teoría de la producción, Boulakia arranca afirmando que para Ibn Jaldūn la elaboración de productos es una actividad humana que se

¹ Jean David C. BOULAKIA, "Ibn Khaldūn: A Fourteenth Century Economist", *Journal of Political Economy*, vol. 79, 5, September-October 1971, págs. 1105-1118.

² *Ibid.*, pág. 1105, el subrayado es mío.

³ *Ibid.*, pág. 1106.

organiza social e internacionalmente. La producción tiene su origen en la propia naturaleza del hombre, que le lleva a buscar los medios necesarios con objeto de subvenir a sus necesidades básicas; el principal factor de este proceso productivo es el trabajo. Tanto el beneficio como la producción son el valor substancial que puede conseguirse. La obtención de productos requiere los esfuerzos combinados con otros hombres, animales, condiciones climáticas, etc.; pero el trabajo humano es indispensable.

Por lo que se refiere a la *organización social de la producción*, Boulakia recuerda que aun cuando Ibn Jaldūn reconoce que todo procede de Alá, inmediatamente subraya que el trabajo humano es necesario; el afán individual permite obtener resultados muy limitados; hace falta la cooperación entre individuos, incluso en las fases más elementales de la vida social. Surge, pues, la necesidad de contar con aptitudes y calificaciones que resultan de la división del trabajo. Boulakia destaca las consecuencias de la repetición de actividades, favoreciendo la especialización: de ahí brotan los oficios, las categorías de los partícipes de la producción. Un fenómeno nuevo es digno de mención: el valor de la producción agregada es muy superior a la suma de la producción realizada individualmente sin la imprescindible cooperación⁴. La consecuencia es una producción excedentaria que, después de satisfacer las necesidades de los participantes en el proceso productivo, deja sobrante que alimenta, ni más ni menos, que la posibilidad del comercio.

En cuanto a la *organización internacional de la producción*, Boulakia apunta que la existencia misma de la división del trabajo dentro de un país genera la aparición de una distribución internacional del mismo. Ha de notarse que dicha división internacional del trabajo no depende de los recursos naturales poseídos por los diferentes países sino de las aptitudes de sus habitantes, toda vez que —repetámoslo de nuevo— el trabajo es el elemento principal de la producción: Ibn Jaldūn es taxativo cuando afirma que “*algunas ciudades poseen oficios y otras no*”; en consecuencia, cuanto mayor sea la población activa, mayor será la prosperidad, una prosperidad que difiere de acuerdo con el tamaño de su civilización (población)⁵.

El excedente de bienes que se produce puede dedicarse a la exportación, con lo cual se incrementa el auge de la ciudad.

⁴ *Ibid.*, pág. 1108.

⁵ *Ibid.*, pág. 1108.

Asimismo, cuanto mayor sea el desarrollo de la ciudad, más aumentará la demanda por parte de sus habitantes de bienes y servicios: “*los consumos suntuarios crecen y determinan la aparición de oficios destinados a satisfacer las nuevas necesidades*” y, por tanto, los individuos dedicados a las nuevas profesiones reciben salarios más altos en consonancia con el aumento de los precios; ello determina una diferencia substancial de los niveles de retribución de los oficios en los centros urbanos con una abundante civilización. Y ello por tres razones: existe una gran demanda de semejantes artesanos; los trabajadores reclaman una remuneración elevada por sus servicios y empleo; y, finalmente, el número de personas con capacidad para adquirir objetos lujosos es grande.

He ahí una primera elaboración de la teoría de la oferta y la demanda que muestra su interacción: la demanda crea su propia oferta, la cual genera a su vez una mayor demanda⁶. Ya que el trabajo es el principal factor de la producción y que el único “estrangulamiento” del desarrollo es una insuficiente oferta de trabajo especializado, este proceso acumulativo viene a constituir, de hecho, una teoría económica del desarrollo. Ibn Jaldūn lo reitera en varias ocasiones, como podemos apreciar en la traducción de Franz Rosenthal:

*los oficios requieren maestros; los oficios sólo se perfeccionan en la medida en que existe una sólida civilización sedentaria; los oficios están firmemente arraigados en la ciudad cuando la cultura sedentaria está firmemente asentada y es antigua; los oficios pueden mejorar e incrementarse sólo cuando mucha gente los demanda*⁷.

Nos encontramos, pues, ante la construcción de una teoría del desarrollo económico que se basa en la interacción de la demanda y de la oferta, así como en la utilización y creación del capital humano. Los procesos acumulativos que tienen lugar entre países que hacen más ricos a los países ricos y más pobres a los países pobres son aquí manifiestamente esbozados. Veamos la certera conclusión de Boulakia:

Su teoría constituye un embrión de la teoría del comercio internacional, con análisis de las relaciones reales de intercambio, de la

⁶ *Ibid.*, pág. 1109.

⁷ *Ibid.*, pág. 1109.

*propensión a importar y a exportar, de la influencia de las estructuras económicas sobre el desarrollo y de la importancia del capital intelectual en el proceso de expansión*⁸.

En la *Muqaddima* cabe vislumbrar también una teoría del valor, una teoría del dinero y una teoría de los precios. Por lo que se refiere al *valor*, destaca su creencia en que la monta de cualquier producto es igual a la cantidad de trabajo que lleva incorporado. Ibn Jaldūn rechaza las nociones primitivas que equiparan la riqueza con la cantidad de oro y plata que posee la comunidad; lo realmente determinante es la cantidad de trabajo disponible que, a su vez, es la causa del beneficio.

La *teoría del dinero* descansa sobre la necesidad de que exista una mercancía apta para medir el valor de los bienes y servicios que son objeto del tráfico. Dicha mercadería debe reunir una doble condición: la de ser aceptada como medio legal de pago y la de que su emisión sea independiente de toda suerte de influencias subjetivas. Hay dos metales aptos para ser medida del valor: el oro y la plata, creados por Dios y que sirven como estándar de valor para todos los hombres. Ello le lleva a precisar que en el acuñamiento de las monedas lo que se debe respetar es la cantidad exacta que cada pieza contenga de oro y plata. La ceca es un *menester* reliгиозo y no ha de ser sometido a determinaciones arbitrarias, sino que ha de depender del califato. El oro y la plata disfrutaban, además, de una condición que no se da en las restantes mercancías: la ausencia de fluctuaciones en su valor; por eso ambas monedas pueden ser utilizadas como reserva de valor.

Por lo que respecta a la *teoría de los precios*, Ibn Jaldūn afirma que dependen de la demanda y de la oferta, con la excepción ya antedicha del oro y la plata; el aumento de la demanda eleva los precios; el aumento de la oferta tiene el efecto contrario.

Un apartado interesante es el que Boulakia dedica a la *teoría de la distribución*. El precio de cada producto consiste en tres elementos: salario, beneficio e impuestos. Cada uno de esos factores corresponde a la retribución de una clase de la población. La economía queda así dividida en tres sectores: producción, cambio y servicios públicos.

La fijación del precio de cada uno de esos tres elementos depende de la ley de la oferta y la demanda. Y la fuerza de ambas categorías está sometida al grado de civilización: desde la economía "beduina" hasta

⁸ *Ibid.*, pág. 1109.

la economía “urbana”. Las variaciones finales son las que cabe suponer. En lo que hace referencia al beneficio, su magnitud está en proporción a la diferencia que media entre lo que el comerciante adquiere (precio de compra) y el precio al que vende la mercancía. Las funciones del mercader, en orden al beneficio, están asimismo sometidas a las fuerzas de la demanda y la oferta. En algunos casos, la actividad del comerciante consiste en almacenar bienes en espera de obtener precios más elevados; también le incumbe —y se trata de algo esencial— trasladar bienes de un país a otro. El resumen de las “consejas” de Ibn Jaldūn en torno al comercio es rotunda: “*la verdad sobre el comercio es comprar barato y vender caro*”⁹.

Finalmente, al referirse a los *impuestos*, nuestro autor nos dice que varían de acuerdo con la riqueza del gobernante y de sus súbditos. El total de la recaudación viene determinado por la oferta y la demanda de los productos, los cuales establecen el ingreso de los ciudadanos y su capacidad de pago.

Para Ibn Jaldūn, el nivel de estos tres ingresos vuelve a ser determinado por la ley de la oferta y la demanda, aun cuando puedan establecerse unos “óptimos”. Cuando aborda la cuestión de los salarios no duda en afirmar que unos sueldos demasiado bajos provocan la depresión del mercado y dejan de estimular la producción: los precios son igualmente muy bajos. En el caso opuesto, unos emolumentos demasiado elevados provocan presiones inflacionistas: “*los trabajadores, artesanos y profesionales se convierten en seres arrogantes*”¹⁰.

Si los beneficios son muy reducidos, los comerciantes se ven obligados a liquidar sus existencias y con ello llegan a perder su capital. Si los beneficios son muy importantes, los mercaderes liquidan asimismo sus provisiones y no pueden renovarlas por las presiones inflacionistas. Para Ibn Jaldūn, sólo los precios “medios” y las rápidas fluctuaciones de mercado proporcionan a la gente subsistencia y beneficios.

Inciendiando sobre la cuestión de los *impuestos*, recalca que si los tributos son muy bajos, el gobierno no puede atender a sus funciones, llegándose a una situación en la que falla, incluso, la defensa de la propiedad individual. Si los impuestos, por el contrario, son excesivamente altos, la presión fiscal resulta muy pungente, los beneficios de los comerciantes y artesanos decrecen y su incentivo para trabajar desaparece.

⁹ *Ibid.*, pág. 1112.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 1113.

Tras este resumen de Boulakia, merece la pena señalar que por más que Ibn Jaldūn determine unos niveles “óptimos” en la retribución de los tres sectores —producción, cambio y servicios públicos—, también advierte que dichos niveles no pueden mantenerse a largo plazo: de ahí la conceptualización de los ciclos de la actividad económica.

La *teoría de los ciclos*, un ingrediente fundamental de la *Muqaddima*, comienza recordando que la producción depende de la demanda y de la oferta; pero esta misma oferta viene condicionada por el número de trabajadores y por su deseo de laborar, así como por la demanda sobre el volumen de compradores y por su afán de adquirir mercaderías. La situación positiva se da cuando la demanda es elevada y la distribución favorece a obreros y comerciantes, estableciéndose consecuentemente bajos impuestos y altos salarios y beneficios. Así pues, los factores determinantes de la producción son la población, el ingreso y el gasto del Estado, es decir: la hacienda pública. Sin embargo, para Ibn Jaldūn resulta indiscutible que la población y las finanzas públicas obedecen a leyes inexorables que les llevan a fluctuar.

Por lo que respecta al *ciclo de la población*, partimos de la afirmación según la cual la producción viene determinada por la población. Cuanto más grande sea la población, mayor será la demanda en el mercado y mayor el volumen de la producción. Pero, a su vez, la población se ve condicionada por la producción; en un movimiento dialéctico, la población y la producción dan pie a un movimiento de desarrollo dinámico. La mayor riqueza de la ciudad atrae trabajadores y artesanos de otras zonas, que quedan empobrecidas por el movimiento migratorio. Sin embargo, en el cuadro aparecen los factores negativos: existe un límite al tamaño de las ciudades; las calles se hacen inhabitables, motivando gastos para nuevas urbanizaciones. Además, el crecimiento de la población urbana trae consigo un aumento de la producción de manufacturas, acompañado de un fuerte decremento de la producción agrícola.

Las aglomeraciones urbanas, tema al que Ibn Jaldūn dedica numerosas páginas de la *Muqaddima*, generan riesgos para la salud de sus habitantes que, en forma de pestes y otras epidemias, determinan una reducción del número de los residentes en las ciudades.

En cuanto al *ciclo de la hacienda pública*, volvemos a afirmaciones anteriores: el Estado promueve la producción cuando gasta y la desalienta cuando establece los impuestos. En materia del *gasto gubernamental*, Ibn Jaldūn destaca su extrema importancia sobre la actividad económica; la infraestructura ha de ser establecida por el Estado; el Estado ha de “producir” asimismo orden y estabilidad. La autoridad real

es decisiva: *“atrae los asentamientos urbanos”*¹¹. Por otra parte, los gastos del Estado intervienen en la demanda: su injerencia promueve la producción. En uno de sus pasajes más poéticos, Ibn Jaldūn dice que: *“La única razón de la riqueza de las ciudades es que el Gobierno está cerca y emplea dinero en la misma, del mismo modo que el agua de un río convierte en verdor sus riberas y fertiliza el suelo adyacente, mientras que más lejos el suelo permanece seco”*¹². Si el gobierno deja de gastar, la actividad económica se deprime.

Los impuestos están dominados por un hecho de importancia vital: el gobierno no puede crear dinero: el dinero, no se olvide, se emite por funcionarios religiosos que se atienen al patrón metálico. El dinero necesario para el gobierno sale de los impuestos; una recaudación exagerada desanima la producción y da pie al ciclo de los tributos. Mientras éstos son reducidos, predominan los incentivos a la obtención de la riqueza de la comunidad; cuando los gastos del Estado se desbordan, se elevan los tipos impositivos y se desalienta la producción. La disminución de la exacción y el aumento de los dispendios fuerzan la creación de nuevos gravámenes o, lo que es peor, la institución de empresas públicas dotadas de poder monopolítico que terminan por empobrecer la comunidad. El ciclo fiscal se cierra de este modo, con el pesimismo típico de Ibn Jaldūn y de tantos autores que le siguieron hasta tiempos muy recientes.

A la hora de evaluar las aportaciones de Ibn Jaldūn, Boulakia destaca su precedencia sobre Adam Smith, en lo que se refiere al principio de la división del trabajo, y sobre David Ricardo, en lo concerniente al principio de valor. Igualmente, su teoría de la población fue elaborada antes que la de Thomas Roberto Malthus. Otra anticipación genial afecta al papel del Estado en la actividad económica. Y, a pesar de ello, su intuición visionaria no se ha visto recompensada con el reconocimiento y el lugar que sin duda merecen en la historia del pensamiento económico; sus obras no fueron traducidas en Occidente hasta mediados del siglo XIX. Consecuentemente David C. Boulakia concluye:

Aunque Ibn Jaldūn es el precursor de muchos economistas, él es un accidente de la historia y no ha tenido ninguna secuela en la evo-

¹¹ *Ibid.*, pág. 1115.

¹² *Ibid.*, pág. 1251.

*lución del pensamiento económico. Permanece solitario, sin predecesores y sin sucesores. Sin herramientas, sin conceptos pre-existentes, elaboró una explicación económica general del mundo. Su nombre debe figurar entre los padres de la Ciencia Económica*¹³.

¹³ *Ibid.*, pág. 1118

XI

Unas precisiones belgas

En 1990, el profesor de la Universidad de Lovaina Louis Baeck publicó su ensayo “La pensée économique de l’Islam classique”¹, que no se centra exactamente en Ibn Jaldūn sino que pretende obtener una visión global del pensamiento económico en el Islam. Ofrece interés por cuanto, en trabajos anteriores, se ha insistido habitualmente en el hecho de que Ibn Jaldūn fue una figura solitaria, sin predecesores ni sucesores. Semejante afirmación, que ya hemos tenido oportunidad de refutar en la primera parte de este Discurso, es cuestionada en el ensayo de Louis Baeck con unos argumentos adicionales, sobre todo en orden al mundo caleidoscópico que integra el pensamiento del Islam.

Baeck recuerda que la práctica general de los historiadores del pensamiento económico consiste en atribuir a Adam Smith, a los mercantilistas o a los escolásticos de la Edad Media, sin olvidar los que se remontan a los pensadores griegos, los inicios de la ciencia económica. No faltan —añade Baeck— aquellos a los que debemos considerar economistas “puros”, que relegan a Adam Smith a la época “arqueológica” y que sitúan su origen remitiéndose al célebre trío neoclásico constituido por Walras, Marshall y Menger². La contribución griega, sobradamente comentada, sirve en todo caso para establecer los fundamentos de la economía “política”. En cuanto a la contribución del Islam, hay que reconocer que en la mayor parte de los manuales prácticamente ni se menciona. Ya hemos apuntado que incluso en la monumental *History* de Joseph A. Schumpeter sólo se cita *dos veces* a Ibn Jaldūn (y no una como pretende Baeck)³.

¹ Louis BAECK, “La pensée économique de l’Islam classique”, *Storia del Pensiero Economico, Bollettino di informazione*, 19 (1990), págs. 3-19.

² BAECK, *op. cit.*, pág. 3.

³ *Ibid.*, pág. 3.

Una primera corrección de semejante laguna la han proporcionado Marjorie Grice Hutchison, Tod Lowry y M. Essid. Lo cierto es, sin embargo, que la realidad nos enseña⁴ que las auténticas fuentes sobre el pensamiento económico en el período del mundo islámico clásico (750-1250) se encuentran dispersas en una multitud de documentos redactados en persa y árabe. En ellos la preocupación por los problemas económicos no va más allá de la literatura de los “espejos”. Con un criterio estricto, debemos exceptuar a Averroes por su formulación de la doctrina de los estándares de valor, así como la del patrón metálico. Después aparece la figura de Ibn Jaldūn. Con él, nos dice Baeck,

las ciencias políticas, sociales y económicas encuentran a uno de sus pioneros en el análisis de los mecanismos de formación y disolución de las sociedades. Desde el punto de vista metodológico, Ibn Jaldūn introduce el realismo (positivismo) de las ciencias sociales en la tradición del pensamiento normativo, inspirada por el ideal ético de la ciudad griega y de la *ṣarīʿa* islámica. Por su observación de la tensión entre la ciudad ideal y la situación real, se distancia de los filósofos helenizantes. Se le puede considerar como un precursor de las ciencias sociales⁵.

Louis Baeck traza con pluma firme la evolución de las ideas sociales que sigue al milagro de la última “revelación” que registra la historia. Señala a los pensadores que, a partir del siglo VIII, conectan con el legado clásico, viéndose obligados a conceptualizar nuevas elaboraciones, respondiendo a problemas inéditos suscitados por la misma extensión de sus conquistas. Así, las fuentes de inspiración que constituyeron el patrimonio cultural persa y griego dan origen al pensamiento económico concebido por aquellos a los que Baeck denomina la “edad de oro”⁶.

En contacto con la civilización persa, los pensadores del Islam se vieron conducidos a un tipo de literatura pedagógica —encaminada a la educación del Príncipe— que, después de Richter, Lambton, Danwoord, Sorcel y Essid, puede intitularse “literatura del espejo para el Príncipe”. Las referencias de Baeck tienen un interés relativo para nosotros ya que

⁴ Las obras de Marjorie Grice Hutchison, Tod Lowry y M. Essid se publicaron en los años 1978, 1987 y 1987, respectivamente.

⁵ *Ibid.*, pág. 4.

⁶ *Ibid.*, pág. 6.

las obras de al-Fārābī (887-950), Algacel (1058-1111) y al-Turtuṣī (1059-1126) figuran dentro del conocimiento general de cualquier persona culta en el mundo de los orientalistas. Un análisis de estas obras nos lleva a reconocer frecuentes incursiones en la economía de la administración pública, los sistemas fiscales, la organización y vigilancia del comercio, etc. No faltaron tampoco los pensadores musulmanes que fueron a buscar el “espejo” en la lejana India.

Un segundo campo de atención en la “edad de oro” viene dado por la literatura que se ocupa del *tadbīr al-madīna* u ordenación de la ciudad; en una aproximación un tanto forzada, podríamos afirmar que ahí se contiene el embrión de un análisis microeconómico⁷. De la pléyade de escritores que pueden ubicarse en este apartado, Louis Baeck destaca a Ibn Taymiyya (m. 1328) porque, en mayor medida que sus colegas, se consagró al estudio teórico del mecanismo del mercado. En su obra, la consideración de la ley de la oferta y la demanda le permite distinguir, dentro de la oferta, la producción local de la importada, advirtiendo la diferencia de elasticidad; por lo que se refiere a la demanda, señala sus principales componentes: el número y la capacidad de compra de los adquirentes potenciales. La valoración que hace Louis Baeck de las aportaciones de Ibn Taymiyya —en lo tocante al consumo de productos suntuarios— le lleva a considerarle un precursor medieval de la categoría del “consumo conspicuo” de la teoría de Veblen⁸.

En el mismo trabajo se consagra una sección a la tradición filosófica de Ibn Ruṣd, es decir de Averroes. Semejante incursión permite a Baeck subrayar la dificultad que supuso para los pensadores islámicos combinar la herencia griega, sobre todo la del pitagórico Bryson, con los preceptos del Corán. En cierto modo urdieron una suerte de encaje de bolillos del cual tendrían mucho que aprender los escolásticos. Por lo que respecta a nuestro principal interés, podemos dejar a un lado los comentarios en torno a las obras de Averroes, remitiéndonos al libro de Erwin J. Rosenthal, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*⁹.

Y hecha esta advertencia, introduzcámonos en el apartado que Louis Baeck titula “*Literatura de la decadencia*”¹⁰. Bastan unos ligeros conocimientos de la historia del Islam para saber que, a partir de la mitad del

⁷ *Ibid.*, pág. 7.

⁸ *Ibid.*, pág. 8.

⁹ Erwin J. ROSENTHAL, (ed. y trad.), *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Oriental Publications, 1, Cambridge, 1965.

¹⁰ BAECK, *op. cit.*, pág. 11.

siglo XIII, se produce una crisis: la *umma* se parcela y desintegra. Se ha perdido Persia, los mongoles amenazan desde Asia, en Egipto dominan los mamelucos y en España lo que llamamos "Reconquista" (a pesar de las fundamentadas reticencias de Ortega y Gasset) determina que los musulmanes se mantengan a la defensiva. Es en este mundo en declive cuando aparece la figura gigantesca de Ibn Jaldūn. Detalles biográficos aparte, ya que han sido repetidos numerosas veces, Louis Baeck destaca su obra principal, en la que pretende conceptuar una teoría sobre la evolución socio-económica del mundo: se trata del *Kitāb al-ʿIbar*, cuya extensa introducción, la *Muqaddima*, encierra aportaciones metodológicas y avanza nuevas nociones y mecanismos de interdependencias económicas y sociales sin precedentes en el mundo islámico.

Es igualmente cierto, tal como afirma Louis Baeck, que, si bien sus contemporáneos no estuvieron muy dispuestos a atender a la producción de Ibn Jaldūn, es él quien ha logrado concitar en mayor medida la atención del mundo occidental, como lo demuestran los ejemplos citados a los que, en puridad, debería añadirse la monumental bibliografía confeccionada por Walter J. Fischel como apéndice de la magistral traducción de Franz Rosenthal.

¿Qué distingue a Ibn Jaldūn de sus predecesores y contemporáneos? Como dice Baeck, Ibn Jaldūn

*es el primer autor árabe que presenta una visión global de la economía. Analiza el proceso de la producción y la distribución y, seguidamente, la influencia de las finanzas públicas sobre ambas. Ibn Jaldūn es completamente consciente del hecho de que el desarrollo de la economía tiene un carácter cíclico. Su teoría de los valores y de los precios está basada sobre los costes de producción. En cierto modo, esa teoría es menos elaborada que el análisis más matizado de Ibn Taymiyya. Su análisis demográfico, en cambio, es original*¹¹.

Un aspecto fundamental de su reflexión es el concepto de solidaridad o *ʿaṣabiyya*, más sólido —por los lazos de sangre— en la sociedad beduina que en la civilización urbana, donde pierde fuerza hasta el extremo de que su disolución conduce inevitablemente a la decadencia.

¹¹ *Ibid.*, pág. 12.

El ciclo de regeneración proviene de una nueva sociedad —dinastía— generalmente apoyada por sociedades beduinas. La *Muqaddima* comprende el estudio de factores físicos, sociales, económicos e institucionales que inciden en la historia. No es difícil pues —y lo hemos comprobado anteriormente— atribuir a Ibn Jaldūn el papel de “precursor” de diversas ciencias sociales. En algunos casos, recuerda Louis Baeck, se ha querido ver en él un antecedente del pensamiento marxista: a esto responde Baeck señalando que Ibn Jaldūn hace descansar su análisis sobre el espíritu de la comunidad, la convicción religiosa y el poder político o la desagregación del mismo; además, su opción en favor del sistema de economía de mercado no puede ser más explícita¹².

Sigue más adelante una síntesis apretada de la quinta parte de la *Muqaddima* que hemos descrito y que, en el caso que nos ocupa, no aporta novedad substancial. Por contra, lo que sí merece la pena de ser destacado, para dar por terminado este capítulo, es la afirmación de Louis Baeck en el sentido de que tanto

*la Muqaddima como el texto integral del Kitāb al-‘Ibar están escritos en un estilo fluido y de agradable consulta para cualquier lector de nuestro tiempo. El texto gira en torno a una exposición sólida y equilibrada destinada a los que ocupan el poder y a aquellos contemporáneos que compartían la responsabilidad política. El mismo texto se apoya sobre un sentimiento de solidaridad renovado y sobre un gobierno eficaz, capaz de inspirar al Islam un nuevo renacimiento, un nuevo auge. Ibn Jaldūn quiere transmitir a sus coetáneos el recuerdo de una civilización espléndida, la de las generaciones precedentes, y se muestra nostálgico ante la decadencia que analiza con un espíritu crítico. No tuvo éxito y por ello Arkoun le considera un sociólogo del fracaso*¹³.

¹² *Op. cit.*, pág. 12. Sobre los “precedentes” que cabe encontrar a Ibn Jaldūn, véase el artículo de Svetlana BATSEVA, “Les idées économiques d’Ibn Khaldoun”, en *Orientalia Hispanica*, Vol. I, Arabica Islamica, París, 1974, págs. 96-104. El tema, aun cuando es tratado más adelante, permanece dentro del espíritu de búsqueda de “antecedentes” ilustres al pensamiento oficial.

¹³ *Ibid.*, pág. 14. Vid. ARKOUN, *Pour une critique de la raison islamique*, París 1984.

XII

El renacer de los estudios de Ibn Jaldūn en Málaga

Un grupo de jóvenes economistas de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad de Málaga, inspirados a lo largo del tiempo por la presencia activa de la hoy Doctor Honoris Causa por esa misma universidad, Marjorie Grice Hutchison, se concentró en el estudio de la obra de Ibn Jaldūn. En aras de conseguir una mayor eficacia, resolvieron constituir un "Colectivo", al que denominaron *Ibn Jaldūn*, santo y seña que emplearon en una serie de artículos publicados en el diario SUR, singularmente en los años 1983 y 1984; en estas colaboraciones se traza una semblanza de nuestro autor, en las entregas correspondientes a los días 17 y 18 de febrero de 1984, dedicándose ambos trabajos a la presentación de Ibn Jaldūn como "precursor de la economía".

Poco después, y con motivo de la publicación del volumen colectivo titulado *Andalucía en el pensamiento económico*, coordinado por el profesor Gumersindo Ruiz y prologado por el profesor Ernest Lluch¹, el "colectivo", integrado por los profesores Alfonso Alba Ramírez, Antonio García Lizana, José López Rubio, Luis Robles Teigeiro y Nadia Vallecillo Cabrera, reincidió en sus esfuerzos con la aportación del interesante artículo "Algunas consideraciones en torno a las ideas económicas de Ibn Jaldūn (1334-1406)"². El "redescubrimiento" de Ibn Jaldūn por parte de

¹ *Andalucía en el pensamiento económico*, Universidad de Málaga. Volumen coordinado por el profesor Gumersindo Ruiz y prologado por el profesor Ernest Lluch.

² Alfonso Alba Ramírez, Antonio García Lizana, José López Rubio, Luis Robles Teigeiro y Nadia Vallecillo Cabrera, todos miembros del Colectivo Ibn Jaldūn, de la Universidad de Málaga, coautores del artículo "Algunas consideraciones en torno a las ideas económicas de Ibn Jaldūn (1334-1406)", publicado en el volumen citado en la nota anterior.

los economistas españoles era ya un hecho: las intuiciones y rasgos geniales del andalusí no podían caer en saco roto. El “colectivo” malacitano merece, por tanto, un público reconocimiento.

Muy recientemente, el profesor Antonio García Lizana, en la actualidad catedrático de política económica de la Universidad de Málaga, que con toda seguridad ha sido el miembro más activo del grupo mencionado, participó en el volumen de *Homenaje al Profesor Juan Sánchez Lafuente*³ con un trabajo titulado “El estudio de los ciclos económicos. Un precedente histórico”⁴. Las descripciones que hace Ibn Jaldūn de los períodos de prosperidad y depresión encajan la *Muqaddima* dentro de las explicaciones de la sucesión de auge y decadencia que ha recogido la teoría moderna del ciclo económico. Porque Ibn Jaldūn no limita la duración de los períodos de significación económica contrapuesta sino que los hace capaces de durar milenios.

Conviene advertir —subraya García Lizana— que, desde el punto de vista del desarrollo técnico y económico, no se precisa que esa mayor o menor duración sea asumida por una sola dinastía o un único imperio: Ibn Jaldūn se refiere a la larga duración de un conjunto de dinastías o imperios que se suceden unos a otros, toda vez que la civilización de la vida sedentaria y sus hábitos se transmiten de la dinastía que la precede a la que la sustituye.

Y con acierto añade García Lizana que

*las civilizaciones de Siria, Iraq, Egipto y España hunden sus raíces, precisamente, en esa sucesión secular, milenaria incluso, de pueblos dominantes, imperios y dinastías que han ido ‘heredando’, por decirlo de alguna manera, la civilización pre-existente, contribuyendo desde luego, a su perpetuamiento, consolidación (al concurrir a esa duración temporal) y difusión*⁵.

Tras valorar debidamente las diversas aportaciones del Colectivo Ibn Jaldūn no puede pasarse por alto una circunstancia que relativiza algu-

³ “Homenaje al profesor Juan Sánchez Lafuente”, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad de Málaga, 1990.

⁴ Antonio GARCÍA LIZANA, *op. cit.*, *El estudio de los ciclos económicos. Un precedente histórico*, págs. 131-138.

⁵ Antonio GARCÍA LIZANA, *art. cit.*, pág. 133.

nas de las conclusiones. La razón es sencilla: los estudiosos malacitanos han utilizado en exclusiva la versión de *Al Muqaddima* del Fondo de Cultura Económica de México. Los reparos a dicha traducción son de sobras conocidas para detenernos más en ellos. Lo cierto es que nada puede sustituir a la consulta de las traslaciones de de Slane, Rosenthal y Monteil. Falta también, y es lógico que así sea, una visión más amplia de la obra de Ibn Jaldūn ya que, aun cuando unos y otros nos veamos en la necesidad de “trocearla” —como lo hiciera G. H. Bousquet en su libro *Les textes sociologiques et économiques de la Mouqaddima. 1375-1379*⁶—, no cabe duda de que las interpretaciones parciales —en nuestro caso de naturaleza económica— demandan el auxilio de otros análisis que, desde el punto de vista de la historia, la filosofía de la historia y la ciencia política, se han prodigado en los últimos años. Lo mismo cabe decir de la “recuperación” de Ibn Jaldūn que se hace en Oriente a partir de la conmemoración en 1982 del sexto centenario del nacimiento del genial andalusí.

Con ello no pretendo negar la posibilidad de las aproximaciones parciales a una obra tan descomunal como son los *Prolegómenos*, pero sí quiero hacer hincapié en que si los estudiosos de la historia del análisis económico admiten la impracticabilidad, o la mera inconveniencia, de estudiar la *Riqueza de la Naciones* en las traducciones abreviadas y privadas de rigor científico, lo mismo viene a suceder con el esfuerzo, tan meritorio por otra parte, del Colectivo Ibn Jaldūn.

Añadamos, para concluir este apartado, que en el capítulo dedicado a la “Reivindicación musulmana de la *Muqaddima*”, pudimos comprobar, gracias a Ahmed Abdesselem, en su obra *Ibn Jaldūn y sus lectores*, la existencia de un plagio de Ibn Jaldūn, nacido precisamente en Málaga, que en más de un cincuenta por ciento extrae sus razonamientos y descripciones de la *Muqaddima*. Tan fuerte ha sido la impresión causada por la narración del plagio y de la vida —que parece calcada de la del propio Ibn Jaldūn—, que los miembros del Colectivo y el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga están dispuestos a reeditar el manuscrito de al-Azraq.

⁶ G.H. BOUSQUET, *Les textes sociologiques et économiques de la Mouqaddima. 1375-1379*. Classés, traduits et annotés par..., ancien professeur à la Faculté de Droit et Sciences Economiques d'Alger, Marcel Rivière et Cie., París, 1965.

XIII

Hacia el modelo de desarrollo económico

La pregunta inicial que cabe hacerse, incluso a esta altura del discurso, gira en torno a la naturaleza de las contribuciones que podamos aportar los economistas en el tema "Ibn Jaldūn". En los capítulos precedentes hemos considerado la incorporación de la *Muqaddima* al saber económico convencional. Los nombres Joseph J. Spengler, Suphan Andic, David Boulakia, Louis Baeck, e incluso el de M. Yassine Essid, parecen eximir, por lo menos en parte, de la tarea de justificar lo que, en ciertos dominios, cabría tildar de incursión en el coto vedado de los "orientalistas".

Semejante pretensión puede darse por desvanecida, sobre todo cuando, gracias a Franz Rosenthal y Vincent Monteil, disponemos ya de la herramienta de trabajo idónea. Con argumentos que me parecen irrefutables he llegado a la convicción de que Ibn Jaldūn fue mucho más que un historiador, un pensador político, el creador de la ciencia de la cultura o un precursor de la sociología. Ibn Jaldūn proyectó su genio en el ámbito de los fenómenos económico-sociales; sus descripciones sobre la civilización beduina y urbana van acompañadas de una serie de intuiciones con respecto a la formación de precios, los modelos de mercado, el crecimiento demográfico y, singularmente, el devenir de la sociedad, en forma que precede a los estudios sobre las fluctuaciones económicas, como demostrara hace pocos años el profesor Antonio García Lizana.

Este preámbulo es necesario porque, de entrada, quiero adherirme a la visión del profesor de la Universidad de Sidney, L. Haddad, en su importantísimo artículo titulado "A Fourteenth Century Theory of Economic Growth and Development", publicado en 1977¹. Precisamente, al exponer los motivos que le indujeron a emprender su trabajo, el pro-

¹ L. HADDAD, "A Fourteenth Century Theory of Economic Growth and

fesor Haddad aduce su certeza de que los dos recientes —por aquel entonces— estudios sobre Ibn Jaldūn sólo habían aprehendido de forma muy parcial su pensamiento. Las obras de referencia no son otras que las de Boulakia y Andic. Con todo, Haddad pone de relieve, con extrañeza, el que Joseph A. Schumpeter, “*que es generalmente generoso con los primitivos autores en economía*”, lo cite tan sólo dos veces y aun con carácter esporádico². Para Haddad, el haber demostrado la anticipación de las concepciones jaldunianas sobre los autores de su tiempo³ no releva de la culpa general: la desestimación de la principal novedad de la aportación de Ibn Jaldūn, aquello que es “*más impresionante e innovador*” y que no ha recibido la suficiente atención. Se refiere, obviamente, a su método⁴. Dicho método es sorprendentemente “moderno”; está orientado empíricamente, es analítico, omnicomprendivo y sobre todo “dinámico”; la calificación la deja Haddad para la concisa definición aportada por G. L. S. Shackle en su obra *Epistemics and Economics*⁵. Semejante aproximación es “constructiva”, apta para las “transformaciones”, esto es: muestra la sucesión histórica de fases y acontecimientos. Esta suerte de método inductivo y dinámico era totalmente excepcional, cuando no inexistente, en los tiempos en que Ibn Jaldūn escribió la *Muqaddima*, porque en aquella época la tradición musulmana estaba dominada por “*discusiones normativas y especulativas*”⁶.

El procedimiento inductivo y dinámico de Ibn Jaldūn, totalmente revolucionario en el siglo XIV, llevó a nuestro autor a la formulación

Development” *Kyklos*, Vol. 30, Fasc. 2, 1977, págs. 195-213. Como podrá advertir el lector, es el trabajo, e incluso la metodología de L. Haddad, los que más se aproximan, a mi juicio, de la *Muqaddima* y de los gérmenes de la teoría del crecimiento y del desarrollo económico. Es una visión global, en la que entran en juego los factores económicos y no económicos, para explicar el tránsito del modelo estático al modelo dinámico, mucho más trascendente en la historia del análisis económico.

² Vid. Joseph Alois SCHUMPETER en su *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, New York, 1954, págs. 136 y 788.

³ La referencia es clara: se trata de los dos artículos de David Boulakia y Suphan Andic, considerados anteriormente.

⁴ Es el método que gobierna las páginas de la *Muqaddima* el factor que debe primar en el análisis de las obras del genial pensador tunecino y, sobre todo, en el estudio de la propia *Muqaddima*.

⁵ Vid. G. L. S. SHACKLE, en su obra *Epistemics and Economics*, Cambridge University Press, 1972, singularmente págs. 55-57.

⁶ IBN KHALDUN, *The Muqaddima*, traducción de Franz Rosenthal, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1958, III Vols., Vol. I, págs. 82-83.

de una nueva ciencia, una ciencia de la historia o ciencia de la cultura (*ʿilm al-ʿumrān*) suficiente para explicar los orígenes, auge y declive de las civilizaciones. Ibn Jaldūn supo alejarse de las explicaciones de sus predecesores, que se inclinaban ante la fábula y la exageración, que él siempre consideró corolario de la ignorancia de la realidad en continuo cambio de los fenómenos sociales, políticos y económicos. Ibn Jaldūn estuvo plenamente convencido de que tales fenómenos estaban determinados y sujetos a ciertas leyes universales y de que, en consecuencia, lo fundamental estribaba en descubrir tales principios en orden a la explicación del pasado y el presente, así como a la anticipación del futuro⁷.

Pero dejemos al propio Ibn Jaldūn dar cuenta de los motivos que lo llevaron a concebir su gran obra, la *Muqaddima*:

*Cuando leí los estudios de otros y los comparé con las recesiones de ayer y hoy, me sentí lejos de la complacencia y el sueño. Aun cuando no soy un gran escritor (...) compuse un libro sobre historia. En este libro retiré los velos de las condiciones tal como ellas aparecen en las varias generaciones. Lo dispuse de una manera ordenada en capítulos, tratando con hechos y reflexiones. En él mostré cómo y por qué las dinastías y las civilizaciones se originan*⁸.

Y añade Ibn Jaldūn:

Yo seguí el método inusual de disposición y división en capítulos. Entre las varias posibilidades, elegí un notable y original método. En la obra, comenté sobre civilización, urbanización y demás características esenciales de la organización humana, de tal modo que se explica al lector cómo y por qué las cosas son como son y se le muestra, asimismo, cómo y por qué los hombres constituyeron una dinas-

⁷ Se ha traducido *ʿumrān* por “civilización”, “sociedad”, “asociación humana” y “cultura”. Pero L. Haddad señala que para el propósito de su análisis puede traducirse por “desarrollo”. No ha sido Haddad el único que ha tropezado con la dificultad de interpretar el término *ʿumrān*; un ejemplo completo lo ofrece la importante obra de Muḥṣn MAHDI, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Nueva York, Phoenix edn., 1964, págs. 184-186.

⁸ IBN KHALDUN, *The Muqaddima. An Introduction to History*. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal, Bollingen Series XLIII, Princeton University Press, 1957, Vol. I, págs. 10-11.

*tía (...). Como resultado, puede lavarse las manos en lo que se refiere a cualquier creencia ciega en la tradición. Queda convencido de las condiciones que propiciaron los períodos y las razas anteriores a él y de aquellas que habrán de regir en el futuro*⁹.

Haddad hace hincapié en que este gran esquema para crear una nueva ciencia de la sociedad hace de Ibn Jaldūn uno de los predecesores de muchos de los “constructores” de sistemas (*system-builders*) de los siglos XVIII y XIX, señalando entre a ellos a Vico, Comte y Marx. Pero, siguiendo la costumbre de no perderse en la caza de “precursores”, el economista moderno ha de conceder a Ibn Jaldūn la virtud de haberse dado cuenta de la influencia de los factores económicos en la historia, analizando su trascendencia, singularmente la del trabajo en el crecimiento y desarrollo económico. En su tabla de méritos figura el de haber sido el primero de los fundadores de las ciencias sociales que vio con acuidad certera la interdependencia y continua interacción de los imperativos económicos, sociológicos y del poder político en la evolución y colapso de las civilizaciones, dándoles, como dice Haddad, un “tratamiento correctamente moderno”¹⁰. El mismo autor censura, en ese punto, la estrechez del campo de investigación elegido por Boulakia y Andic y se dispone a analizar las preocupaciones de Ibn Jaldūn en torno al crecimiento y al desarrollo, afirmando que los trabajos anteriormente citados no proporcionan una valoración adecuada de su contribución y lugar en la progresión del pensamiento económico. Por ello, Haddad se propone enunciar, a partir de la amplia y compleja teoría de la evolución de la civilización, la sustancia de su concepción del desarrollo económico y mostrar, seguidamente, cómo Ibn Jaldūn supo rastrear su camino entre los factores económicos y no económicos con objeto de perfilar una constructiva y coherente teoría del desarrollo de la sociedad, desde la fase de subsistencia al estadio de opulencia¹¹.

Contrariamente, nos dice Haddad, a lo que acostumbran a hacer los teóricos modernos del crecimiento y del desarrollo económico, Ibn Jaldūn parte de un número muy limitado de supuestos. Comienza describiendo el medio natural y las condiciones geográficas y examina su influencia sobre la conducta y las características de la población. Estos son los principios que considera como requisitos de la civilización.

⁹ *Ibid.*, Vol. I, pág. 11.

¹⁰ L. HADDAD, *op. cit.*, pág. 196.

¹¹ *Ibid.*, pág. 197.

Muestra cómo el medio natural, singularmente el clima, afecta a la apariencia del hombre, su color, carácter, temperamento, costumbres, vida política y actividad económica.

Así, considerando las consecuencias del clima cálido, Ibn Jaldūn advierte:

Los egipcios están dominados por su alegría, frivolidad y descuido por el futuro (...). En Fez, en el Magreb por otra parte, viven en el interior y están rodeados por colinas frías. Sus habitantes exhiben un aspecto triste y apesadumbrado y se muestran muy preocupados por el futuro. Aun cuando un hombre en Fez posea proviviones de trigo almacenadas, de suerte que le puedan servir para muchos años, siempre va al mercado muy temprano para comprar su alimento, toda vez que siente temor de consumir lo que ha acopiado en su casa.

Esta observación, extraída del primer volumen de la traducción de Franz Rosenthal, nos recuerda¹² que el medio físico impone severos límites sobre las actividades humanas. Siguiendo con la versión de Rosenthal, nos encontramos con una de las hipótesis del modelo de Ibn Jaldūn:

*las civilizaciones no pueden emerger en aquellas regiones de condiciones climáticas extremas. En esas regiones el hombre está más cerca de los animales porque dedica todo su tiempo a la caza del alimento para poder subsistir*¹³.

Pero, además, Ibn Jaldūn añade el efecto que se yuxtapone al surgimiento del desarrollo económico gracias a la fertilidad del suelo sobre la oferta de alimentos. Un clima templado es una condición necesaria pero no suficiente para la abundancia de bienes comestibles y para que la población disfrute de una vida confortable¹⁴.

Observa Haddad la importancia del medio físico: las características de la tierra y del clima son puestas de relieve por el propio Ibn Jaldūn, así como su influencia sobre el comportamiento económico. Como dice este autor,

¹² Franz ROSENTHAL, *op. cit.*, Vol. I, pág. 175.

¹³ *Ibid.*, Vol. I, pág. 177.

¹⁴ *Ibid.*, Vol. I, págs. 167-169.

*los recursos naturales varían de un lugar a otro y las necesidades físicas de los hombres están muy condicionadas por las diferencias del clima. Sin tomar en cuenta esos factores, habría sido muy difícil para Ibn Jaldūn explicar la diversidad de civilizaciones humanas y por qué algunas de esas sociedades son más desarrolladas que otras*¹⁵.

Continuando con el análisis del modelo de Ibn Jaldūn en un desarrollo que me parece absolutamente correcto, hay que destacar que las comunidades humanas en la primera fase de su desarrollo viven sobre el terreno, buscan la satisfacción de sus necesidades individualmente y que, tan sólo cuando aparece la cooperación, se diferencia el hombre de los animales. Pero, como subraya Haddad¹⁶, a pesar de la influencia de los factores exógenos proporcionados por el clima y el suelo, la organización socio-económica rige también sobre las actitudes y las actividades de los seres humanos. Existe un pasaje de la *Muqaddima* pertinente al caso:

*Debe ser conocido que las diferencias de condiciones entre la gente son el resultado de las diversas maneras de regir la vida. La organización social les facilita la cooperación hacia ese fin y, asimismo, el comienzo de la superación de la simple necesidad vital para alcanzar comodidades y lujos*¹⁷.

Ibn Jaldūn introduce una importante distinción entre dos modos de vida o dos clases de cultura: “*badawī*” y “*ḥaḍarī*”, que pueden traducirse *in extenso* como primitiva y civilizada, o rural y urbana¹⁸. No se trata sólo, pues, de apoyarse en la versión de Franz Rosenthal, pese al indiscutible peso de la calidad de su traducción, sino que hay que hacerlo también sobre la autoridad de Muḥsin Mahdi, ya que el iraquí-americano ha llegado a extremos minuciosos a la hora de enfrentarse con la semántica de Ibn Jaldūn. No nos detengamos excesivamente en esta cuestión; todo el mundo tiene en mente las características de la vida primitiva: las actividades se reducen a la satisfacción de las más básicas necesidades (alimentos, vestidos, tiendas, defensa, relaciones sexuales

¹⁵ *Ibid.*, Vol. I, pág. 249.

¹⁶ L. HADDAD, *op. cit.*, pág. 198.

¹⁷ FRANZ ROSENTHAL, *op. cit.*, Vol. I, cap. 2 (que comienza con esta afirmación).

¹⁸ *Ibid.*, Vol. I, pág. 249.

y reproducción). Las variaciones sobre este cuadro de necesidades se deben a factores climáticos. En sustancia, dichas necesidades en el caso del pueblo primitivo (los beduinos) consisten en el cultivo, la utilización de animales y la caza. Todo ello les exige un fuerte esfuerzo físico y emplean las herramientas más simples; las comidas son sencillas y consumidas con escasa o ninguna preparación; sus vestidos se confeccionan con despojos de animales y materiales tejidos a mano; su residencia son tiendas o cuevas. No usan el dinero ni tampoco existen los impuestos. La dimensión de estos grupos primitivos es normalmente limitada. Su comportamiento es una consecuencia de su modo de vivir: son elementales, valientes, independientes, rudos, atrasados e indisciplinados. Pero semejantes rasgos culturales cambian a medida que varía su modo económico de vida¹⁹.

Otra suerte muy distinta es la que rodea a los grupos civilizados que viven en ciudades. Dejemos que el propio Ibn Jaldūn se explye:

Esos grupos construyen mansiones y castillos, instalan agua corriente y adornan sus residencias con exquisitez. Se entregan a la fabricación de bienes de lujo y servicios de la clase más compleja e intrincada, su actividad económica está caracterizada por el uso del dinero y del comercio, la industria y la tecnología compleja. Además, sintiendo deseos ilimitados, se lanzan a la creación de más y más eficientes modos de satisfacerlos. Este es el primer atributo de la civilización: su naturaleza progresiva y su naturaleza dinámica²⁰.

Señala Haddad que ambos tipos de colectividad son naturales y necesarios, pero subrayando que la sociedad primitiva precede en el tiempo a la urbana y que, a la vez, es imprescindible para el desarrollo de las civilizaciones. Ibn Jaldūn es rotundo en esta afirmación. Veamos sus propias palabras:

Hemos mencionado que los beduinos se reducen a sí mismos a las necesidades básicas en sus condiciones de vida y que son incapaces de superar su estadio, mientras que el pueblo sedentario se ocupa de las comodidades y los lujos en sus condiciones y costumbres. Sin duda, las necesidades básicas son prioritarias sobre las comoda-

¹⁹ L. HADDAD, *op. cit.*, pág. 199.

²⁰ Franz ROSENTHAL, *op. cit.*, Vol. I, pág. 250.

*des y los lujos. Las necesidades básicas, en cierto modo, son imperiosas, mientras que los bienes suntuarios son el eslabón final de un proceso que se inicia precisamente en la obtención de lo imprescindible para subsistir. Los beduinos constituyen así la base de un previo estadio a las ciudades y al pueblo sedentario. El hombre lucha primero por satisfacer sus necesidades básicas; tan sólo cuando ha conseguido este objetivo se encamina hacia la consecución de confort y lujos. La dureza de la vida en el desierto antecede a la suavidad de la vida sedentaria. Por tanto, la urbanización es el objetivo del beduino. Él aspira a ese fin. (...). Cuando lo ha logrado en medida suficiente es apto para las condiciones y costumbres del lujo y, con ello, entra en una vida de facilidad que le somete al yugo de la ciudad*²¹.

En todo modelo de desarrollo económico debe comprenderse la naturaleza de las causas que determinan la riqueza de las naciones. Y en el caso de Ibn Jaldūn, el requisito se cumple satisfactoriamente. Para él, el tránsito del estado de subsistencia al estado dinámico, como dice Haddad²², se explica por una alteración del gusto, por el deseo de bienes entre el pueblo primitivo y por un cambio en el sistema productivo, a través de la cooperación económica y la especialización. Como podemos apreciar, Ibn Jaldūn se anticipó en cuatro siglos a la exposición del principio de la división del trabajo, del que hizo una de las piezas maestras de su modelo. No en balde en el capítulo I del libro I encabeza el texto con la siguiente afirmación:

La organización social humana es algo necesario (...). El poder del individuo no es suficiente para que pueda obtener el alimento que necesita y no le facilita los mínimos requeridos para vivir (...). A través de la cooperación, se consigue colmar las necesidades de personas que sobrepasan al individuo en gran número.

Lo que destaca en el tratamiento que Ibn Jaldūn da a la división del trabajo es que ésta conlleva fundamentalmente el incremento de la productividad que se desprende de la especialización *per se*, alejándose con ello de varios predecesores, entre los que cabe citar a Platón,

²¹ *Ibid.*, Vol. I, págs. 252-253.

²² L. HADDAD, *op. cit.*, pág. 200.

quien basaba la ventaja de la división del trabajo en la superior productividad obtenida merced a la posibilidad de cada individuo de especializarse en la actividad para la que le inclinara su naturaleza. Ibn Jaldūn remacha el clavo añadiendo:

Una vez aceptado sin discusión que, individualmente, el hombre no puede colmar todas las necesidades de su vida, se desprende que todos los seres humanos deben cooperar con tal fin en su civilización. Pero mediante la colaboración de un grupo de hombres sí se logra satisfacerlas (aun cuando dichas necesidades sean sentidas por un grupo de hombres muchas veces más cuantioso que ellos mismos). Por ejemplo, nadie puede obtener por sí mismo la parte de trigo que precisa para alimentarse. Pero cuando seis otras personas, incluyendo al herrero, al carpintero —que fabrican las herramientas—, y a otros que están a cargo de la azada, atienden a la labranza, a la labor de cosechar y a todas las restantes actividades agrícolas, obteniendo así un producto, entonces el trabajo combinado sí produce más que las necesidades que satisface, sin olvidar lo que precisan los trabajadores que han participado en el proceso²³.

En elogio de Ibn Jaldūn cabe mencionar que, una vez establecidas las ventajas de la división del trabajo —¡cuatro centurias antes que Adam Smith!—, supo vincular desde un primer momento esta misma división del trabajo con el tamaño del mercado. Y ello apuntando que el principio servía tanto para la ciudad como para el comercio exterior. El excedente de trabajo que genera su fraccionamiento puede emplearse en la producción de bienes suntuarios. El excedente derivado, pues, de la división del trabajo convierte en rica a la comunidad que lo ha producido y empleado. Pero, como si quisiera ahuyentar explicaciones simplistas de la cuestión, Ibn Jaldūn separa de la constelación de bienes y servicios unas mercancías excepcionales como son el oro, la plata y las piedras preciosas.

¿Por qué el oro, la plata y las piedras preciosas se excluyen del comercio ordinario?, y ¿cuál es la fuente de su valor? Para Ibn Jaldūn las cosas no pueden ser más claras:

Debe reconocerse que los tesoros de oro, plata, piedras preciosas y demás materiales costosos no son distintos de otros minerales esto-

²³ Franz ROSENTHAL, *op. cit.*, Vol. II, pág. 272.

*cados que forman el capital como, por ejemplo, el hierro, el cobre, el plomo o, incluso, de cualquier otro bien como pueden ser los minerales comunes. Es la civilización la que determina que aparezcan con el trabajo humano, haciendo que aumenten o mengüen*²⁴.

He aquí una de las más geniales intuiciones formuladas en la *Muqaddima*: basta con repasar la historia del análisis económico para caer en la cuenta de lo habitual que resulta la confusión de la riqueza con el dinero y los metales preciosos a lo largo de toda la literatura mercantilista, que podemos situar a mediados del siglo XVII, siguiendo a Eli F. Hechscher. Esta distorsión producida en la evolución del pensamiento económico sólo puede ser lamentada. Una lectura suficiente de Ibn Jaldūn, e incluso de sus plagarios habría acortado el camino que conduce al clasicismo. Porque no cabe desestimar la máxima de Ibn Jaldūn:

*la civilización y su prosperidad en los negocios dependen de la productividad y de los esfuerzos de la gente en todas las direcciones y en la búsqueda de su propio interés y beneficio*²⁵.

Al tiempo que la comunidad deviene más rica y floreciente, la división del trabajo se intensifica para satisfacer la creciente demanda de bienes suntuarios. A su vez, esta nueva especialización aboca a la obtención de ingresos más elevados, e igualmente sucede con los beneficios. Con toda claridad, aquí nos encontramos ante un modelo de desarrollo que recorre la senda del proceso acumulativo típico o de causación mutua; esto se debe a que la división del trabajo depende de la extensión del mercado y la extensión del mercado de la división del trabajo. Más específicamente, la demanda de bienes suntuarios eleva su precio y la especialización reduce el coste de producción. Los beneficios se incrementan y los empresarios se ven estimulados a invertir su capital en la elaboración de bienes de lujo o de servicios²⁶. No sólo es ésta la puntualización que hace Ibn Jaldūn sino que también en el volumen II, señala que “a mayores niveles de inversión corresponden mayores beneficios, en orden a las ganancias generadas por el capital invertido”²⁷.

²⁴ *Ibid.*, Vol. II, pág. 104.

²⁵ *Op. cit.*, Vol. II, pág. 272.

²⁶ *Op. cit.*, Vol. II, págs. 276-277 y 348 (citado, igualmente, por Haddad en la pág. 201 de su artículo).

²⁷ *Op. cit.*, Vol. II, págs. 93-342.

Tal como indica Haddad, en el esquema de Ibn Jaldūn el progreso económico tiene lugar fundamentalmente en el sector urbano, toda vez que depende del desarrollo de los bienes suntuarios y del tamaño de la población. La demanda de bienes esenciales, tales como alimentos, es relativamente estática y está sometida al crecimiento de la población, mientras que el incremento en la demanda agregada se centra esencialmente en bienes no esenciales. Consiguientemente, el tipo de beneficio proporcionado por estos últimos es más elevado que el obtenido de las actividades para subvenir a las necesidades vitales, desplazándose así el trabajo de la producción primaria del sector rural, para ocupar su sitio en la industria y el comercio que, como es sabido, se alojan en ciudades y núcleos urbanos.

Ha de tenerse en cuenta, como puntualiza Haddad²⁸, que la dependencia del sector urbano con respecto al sector rural no se limita al primer estadio. La ciudad confía constantemente en sus alrededores campesinos para abastecerse de productos frescos y trabajadores atraídos por la urbe, así como para proceder al intercambio de bienes no esenciales trocados por mano de obra.

De nuevo se pone de relieve el carácter dinámico del proceso de causa y efecto entre crecimiento económico y población. A medida que la ciudad prospera, sus habitantes se incrementan, lo cual, a su vez, estimula la demanda de productos suntuarios. Ibn Jaldūn expresa el fenómeno en los siguientes términos:

Cuando la civilización (población) aumenta, el trabajo (disponible) también se incrementa. A su vez, el consumo suntuario medra en correspondencia con la ampliación del beneficio, por lo que los hábitos y las necesidades de consumo se acrecientan. Hay oficios que se crean para la obtención de (productos suntuarios). El valor realizado (con su venta) se eleva y, como consecuencia, los beneficios son otra vez multiplicados en la ciudad. La producción es más próspera que antes. Y lo mismo sucede con el segundo y tercer incremento. Todo el trabajo adicional sirve para estimular el consumo suntuario y la riqueza, en contraste con el trabajo original que atendía (las necesidades) de la subsistencia. La ciudad, que es superior a cualquier otra agrupación en un aspecto (de la civilización) (es decir: en población), aventaja a las demás por su beneficio incrementado; cuanto más numerosa y rica es la civilización

²⁸ L. HADDAD, *op. cit.*, págs. 201 y ss.

*(población) en una ciudad, más suntuaria es la vida de sus habitantes en comparación con la de los (habitantes) de una ciudad más pequeña. Esto se aplica igualmente a todos los niveles de la población, los jueces (de una ciudad) comparados con los jueces (de otra ciudad); como los mercaderes de una área urbana equiparados a los mercaderes de otra ciudad; y lo que sucede con mercaderes y jueces, así sucede con los artesanos, los dueños de pequeños negocios, los emires y los agentes de policía*²⁹.

Sin embargo, como muy bien puntualiza Haddad, existe una balanza de precisión entre el ingreso y el gasto, que debe mantenerse para que prosiga la estabilidad continuada y la prosperidad:

*El ingreso y el gasto se equilibran uno con otro en cada ciudad. Si el ingreso es grande, también lo es el gasto, y viceversa, y si ambos —el ingreso y el gasto— son cuantiosos, los habitantes resultan más favorecidos al formar parte de una ciudad que se desarrolla*³⁰.

La fase más elevada del crecimiento coincide con aquella en la que la fuerza de trabajo es lo suficientemente importante como para dar paso a la producción de bienes suntuarios y al desarrollo de las ciencias. Pero, advierte Haddad³¹, no nos encontramos ante el estado estacionario que postulaban los economistas clásicos. Una vez alcanzado este estadio, la ciudad deja de crecer y comienza su declive. Y ello porque el desarrollo hacia la producción de bienes suntuarios y la “buena vida” encierran la semilla de su propia decadencia. Cuanto más opulenta es la vida en la urbe, más se generan hábitos de consumo y actitudes que debilitan las fuerzas inherentes al auge económico. La adquisición de productos suntuarios se convierte en una necesidad³² y, cuando sus precios se disparan y se establecen los impuestos, la gente continúa con su consumo hasta el extremo de que se empobrecen; el ahorro se disipa porque las compras superan el crecimiento de los ingresos, acarreado la pobreza. Inicialmente, la disminución de la demanda produce desempleo; y esto origina un deterioro de los negocios hasta que, finalmente, la ciudad se debilita y ve reducido su tamaño.

²⁹ Franz ROSENTHAL, *op. cit.*, Vol. II, págs. 272-273.

³⁰ *Op. cit.*, Vol. II, pág. 203.

³¹ L. HADDAD, *op. cit.*, pág. 203.

³² L. HADDAD, *op. cit.*, pág. 203.

Llegados a este punto, es oportuno remitirse a la labor del profesor Antonio García Lizana, en su importante trabajo “El estudio de los ciclos económicos. Un precedente histórico”³³, porque precisamente basa su análisis en los movimientos dinámicos, de carácter cíclico, que acompañan el desenvolvimiento de la ciudad musulmana. Pero veamos ahora una nueva descripción extraída del propio Ibn Jaldūn:

“Los gastos del pueblo sedentario crecen y llegan a ser irrazonables, incluso extravagantes. La gente no puede escapar (a este desarrollo) porque están dominados y obedecen a sus costumbres. Todos sus beneficios se vuelcan sobre sus gastos. Una persona tras otra resulta constreñida y se convierte en un indigente. La pobreza se apodera de ellos. Pocas personas pueden acceder a los bienes disponibles. Los negocios decrecen y la situación de la ciudad empeora. Todo esto está causado por la excesiva cultura sedentaria y el consumo suntuario. La corrupción de los habitantes es el resultado de sus dolorosos y denodados esfuerzos por satisfacer los deseos estimulados (por sus costumbres ostentosas)”³⁴.

Sin embargo el propio Ibn Jaldūn advierte que este declive de la ciudad sedentaria no supone necesariamente el estadio final de su desarrollo económico, pudiendo muy bien tratarse sólo de un deslustre pasajero, solventado cuando una nueva dinastía emerge y comienza a reconstruir las ciudades viejas o a edificar otras nuevas. Quede aquí, como subraya Haddad³⁵, que detalla este proceso de desarrollo en términos propios de los ciclos económicos, distanciándose del estado estacionario ideado por los economistas ingleses anteriores a Alfred Marshall. Y queda sobradamente claro que nuestro autor atiende al desarrollo generado por la producción en detrimento del comercio, atribuyendo un papel relevante a la población y al trabajo, así como al principio de la división del trabajo. Ibn Jaldūn se alinea con los autores más modernos que hicieron del trabajo el principal factor de la producción. Tal supuesto se da explícitamente en la *Muqaddima*: el trabajo es la fuente de la riqueza y del beneficio; y el beneficio es el valor realizado por los productos del

³³ Vid. Antonio GARCÍA LIZANA, “El estudio de los ciclos económicos. Un precedente histórico”, en *Homenaje al Profesor Juan Sánchez Lafuente*, Málaga, 1990, págs. 131-138.

³⁴ F. ROSENTHAL, *op. cit.*, Vol. II, pág. 293.

³⁵ L. HADDAD, *op. cit.*, págs. 203-204.

trabajo. La trascendencia de la producción y del papel asignado al trabajo aparece todavía más reforzada por la distinción que hace Ibn Jaldūn entre dos nociones del beneficio: “*ribḥ*” y “*kasb*”³⁶. El “*ribḥ*” es un concepto mercantilista, resultante de comprar barato y vender caro; mientras que el “*kasb*” es una acepción más general, como apunta Haddad³⁷, y denota las ganancias derivadas del trabajo productivo.

No debe deducirse de las palabras anteriores que Ibn Jaldūn redujera la fuerza motriz de la sociedad a la participación del trabajo. Él mismo destaca la importancia del desarrollo de la maquinaria y la tecnología, como puede verse en este nuevo pasaje extraído de la *Muqaddima*:

La construcción de las ciudades puede alcanzarse sólo por el esfuerzo unido, la presencia de un gran número de trabajadores y la cooperación de los obreros. Cuando la dinastía es floreciente, los obreros son atraídos de otras regiones y su trabajo es empleado en el esfuerzo común. Frecuentemente, el trabajo implica el empleo de máquinas, que multiplican el poder de la fuerza de trabajo que se requiere en la construcción. La fuerza humana (sola) sería insuficiente.

Y no sólo esto: Ibn Jaldūn añade que

mucha gente contempla los grandes monumentos y construcciones de la antigüedad pensando que los antiguos los erigieron sin ayudas, individuales o colectivas. Ellos llegan a imaginarse que antaño los hombres tenían el cuerpo proporcionado a (esos monumentos) y que sus cuerpos, consiguientemente, eran mucho más altos, fornidos y musculados que (nuestros cuerpos), de suerte que existía una proporción adecuada entre (sus cuerpos) y la fuerza física gracias a la cual aquellas construcciones fueron realizadas. Con ello ignoran la importancia de las máquinas y poleas, así como la iniciativa de los ingenieros que fueron empleados en aquella dirección³⁸.

Ibn Jaldūn también supo anticiparse a lo que en el siglo XIX se denominaría “urbanización”³⁹. Atribuye gran importancia a la inexis-

³⁶ F. ROSENTHAL, *op. cit.*, Vol. II, pág. 340.

³⁷ L. HADDAD, *op. cit.*, pág. 204.

³⁸ F. ROSENTHAL, *op. cit.*, Vol. II, págs. 238-239.

³⁹ En este aspecto es preciso recordar la anticipación genial de Ildefonso CERDÁ, inspirador del Ensanche de Barcelona, que en su *Teoría General de la Urbanización*.

tencia de polución en las ciudades y admite la necesidad de la planificación urbana. Esto lo sintetiza en un pasaje que reza:

*Existe mucho malestar, derramamientos de sangre y epidemias. La principal razón para las últimas es la corrupción del aire (clima) ocasionada por una población urbana excesiva. Semejante civilización es el resultado de un buen gobierno, es decir: la amabilidad, seguridad y liviana tributación que existen al comienzo de la dinastía. Esto es obvio. Sin embargo, ha tenido que ser clarificado por la ciencia en su preciso lugar, para justificar los espacios vacíos y las vastas regiones que se interponen entre las áreas civilizadas*⁴⁰.

El soporte sistemático de la teoría del desarrollo económico avanzada por Ibn Jaldūn no es completo, sin embargo. Aparecen dificultades para explicar el tránsito de la fase estática a la fase dinámica, así como el proceso que acompaña al ocaso de la ciudad. Pero, siguiendo a L. Haddad, es preciso añadir al modelo exclusivamente económico la consideración de factores no económicos que juegan un papel reactivo con los factores económicos y que completan la visión del genial autor de la *Muqaddima*.

Los factores no económicos

Para Ibn Jaldūn, las fuerzas impelentes que subyacen en el estado primitivo son el instinto individual de supervivencia y el deseo de "afiliarse" con aquellos a los que liga la fuerza de la sangre. En este estado primitivo, el hombre se halla en el grado más fuerte de solidaridad social o de lealtad al grupo, que él denomina *ʿaṣabiyya*⁴¹. Y esto es natu-

Reforma y Ensanche de Barcelona, 2ª edición, a cargo del Instituto de Estudios Fiscales, 1967, Tomo I, pág. 8, revela que, sorprendido por los avances que suponía la utilización del vapor en las fábricas, los buques y las naves, escudriñó en todas las librerías y catálogos, añadiendo: "¿Cuál no sería mi sorpresa al encontrar que nada, absolutamente nada, se había escrito acerca de este asunto de tanta magnitud y trascendencia?" Ildefonso Cerdá expone, con sentimiento, que su completa dedicación a la "idea urbanizadora" trajo consigo el abandono de su profesión de Ingeniero de Caminos, Canales y Puertos (pág. 9).

⁴⁰ F. ROSENTHAL, *op. cit.*, Vol. II, págs. 243-249.

⁴¹ Sobre la cuestión de la *ʿaṣabiyya* no basta con leer la cita de ROSENTHAL, *op.*

ral y necesario porque sin *‘aṣabiyya* la sociedad no llegaría a existir. Pero cuando la permanencia del grupo va afianzándose y se alcanza un nivel de prosperidad, actuando la cooperación, aparecen nuevos elementos que perturban el carácter estático, como son los derivados del crecimiento de la población, que debilita los lazos de sangre y crea conflictos⁴². Las disensiones aumentan y la vida de la comunidad se enfrenta con nuevos peligros. Todo ello lleva a una lucha por el poder y el ven-

cit., Vol. I, págs. 262-265., porque la cuestión ha preocupado a otros autores. Citemos a este propósito el importante trabajo de Hellmut RITTER, "Irrational Solidarity Groups. A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun", en la revista *Oriens*, Leiden, I (1948), págs. 1-44. Para comenzar, hace referencia al estudio de su hermano Gerhard, profesor de Historia de la Universidad de Friburgo, *Die Dämonie der Macht, Betranhtungen über Geschichte und Wesen des Machproblems in politischen Denken der Neuzeit*, Stuttgart, 1947. En él se parte de la atribución a Maquiavelo de la cualidad de primer pensador occidental que alcanzó la intuición de que una de las fuerzas principales que mueven a la Sociedad es el deseo de poder, que surge de condiciones innatas y obedece a las leyes de los instintos naturales. El deseo de poder sólo consigue su pleno significado cuando puede ejercerse sobre una multitud de gente, en una nación, y de ahí el carácter agresivo de muchas de ellas. Hellmut Ritter dice, a continuación, que su hermano podía haber recogido las enseñanzas de un pensador árabe (fallecido en 1406, cuando Maquiavelo murió en 1527). Se trata, como puede suponerse, de la anticipación de Ibn Jaldūn; éste, en su *Muqaddima*, en el encabezamiento del tercer libro de esta obra decisiva, dice: "Sobre la imposibilidad de la propaganda religiosa para prevalecer sin *‘aṣabiyya*. ¿Qué es la *‘aṣabiyya*? Después de muchas interpretaciones, la más aproximada a la realidad la hace asimilar a la virtud de Maquiavelo.

Tras examinar los contenidos de la *virtù*, Hellmut Ritter se detiene en el análisis de la *‘aṣabiyya*: es, en sentido general, el "sentimiento de solidaridad" (pág. 3), conllevando no sólo el sentido público en su aspecto dinámico, sino también la voluntad de la comunidad para su reafirmación y defensa; este contenido le da a Ibn Jaldūn el pie para apuntar que la *‘aṣabiyya* es utilizada por los hombres deseosos del poder y que saben cuáles son los primeros cimientos sobre los que apoyarse; el momento más fértil de la *‘aṣabiyya* es el de la toma de poder. El fenómeno puede denominarse de diversas formas, considerando el contenido emotivo de dicho sentimiento que se desarrolla en el propósito de defensa de la comunidad: aptitud para el sacrificio, unidad interna, voluntad común hacia el poder, pasión nacional, fetichismo religioso, etc. Pero la denominación que cubre todas estas expresiones es la de "sentimiento de solidaridad". El análisis de Ritter, en el cual no puedo detenerme aquí, comienza con la relación de dos individuos y sigue con el análisis del grupo familiar.

⁴² L. HADDAD, *op. cit.*, págs. 205-206.

cedor resulta ser el líder del grupo con una *‘aşabiyya* más fuerte; de ello se deduce el poder para ordenar la vida en común y la cooperación. Por lo que se concluye que, superado el estado primitivo, se hace imprescindible la fuerza para garantizar la supervivencia de la comunidad. Al mismo tiempo, para asegurar la dirección del grupo y satisfacer a los grupos reunidos en torno al líder, hay que conquistar otros grupos más débiles y aislados⁴³.

Con ello se llega a la segunda fase del desarrollo de la civilización. El proceso suele ser lento y gradual. Las fuerzas en presencia no bastan para asegurar la solidaridad social. La nueva fuerza indispensable es la *religión*, que nace precisamente en el seno del grupo con más fuerte *‘aşabiyya*, quien suele propagarla, ya sea por medio de la fuerza o por el de la persuasión⁴⁴.

Pero todo esto no basta en el proceso dinámico social que transpira la *Muqaddima*: una vez resuelto el problema de la adopción de la religión, entra en escena una segunda fuerza que ya interviene en el proceso de civilización. Esta fuerza tiene como objetivo aglutinar los grupos aislados en uno más grande. El líder del que hablamos más arriba —nuevamente la *‘aşabiyya* resulta más consolidada cuando ese líder unifica el poder— elimina los rivales y las celotipias, logrando persuadir al pueblo de suerte que obedezca sus órdenes con mayor disposición. El líder puede considerarse como el fundador de una nueva dinastía. Con ello convierte en necesario el Estado, que asume la responsabilidad de construir ciudades y pueblos.

Para Ibn Jaldūn, este proceso es evidente:

*Las dinastías son anteriores a los pueblos y las ciudades. Las ciudades y los pueblos (productores de la autoridad real) son secundarios. En realidad (los seres humanos) deben ser forzados y dirigidos a la construcción de las ciudades. El bastón de la autoridad real es lo que les obliga, aunque también pueden ser estimulados por las promesas de recompensas. Tales recompensas ascienden a una suma tan grande que sólo la autoridad real o la dinastía pueden pagarlas. O sea, las dinastías y la autoridad real son absolutamente necesarias para la construcción de las ciudades y la planificación de las urbes*⁴⁵.

⁴³ *Ibid.*, pág. 206.

⁴⁴ *Ibid.*, pág. 207.

⁴⁵ F. ROSENTHAL, *op. cit.*, Vol. II, pág. 235.

Como señala M. M. Rabi, en su obra *The Political Theory of Ibn Khaldun*⁴⁶, la conjunción de fuerzas entre la *ʿaṣabiyya* y la religión no da lugar a una situación reaccionaria sino que, citando al propio Ibn Jaldūn, “es el vehículo de cambio de la vida primitiva a la civilización y es la condición fundamental y dinámica en la historia y el desarrollo del Estado”⁴⁷. Tal como puntualiza Haddad, la *ʿaṣabiyya* en la esfera política y social juega el mismo papel que la división del trabajo en el ámbito económico. Existe una relación clara entre política y economía. En la etapa inicial, el Estado posee y pone de relieve una actitud austera con respecto al gasto. No hace falta una burocracia abundante ni tampoco un ejército profesional, toda vez que la *ʿaṣabiyya*, basada en el sentimiento comunitario, es todavía fuerte.

Se desprende de cuanto hemos dicho que son muchos los motivos para la inversión. Además, estas razones se refuerzan cuando el Estado comienza a desarrollar instituciones legales, sociales y económicas, tales como la acuñación de moneda, el control de pesos y medidas, leyes comerciales justas y la protección de la propiedad privada. Para Ibn Jaldūn, la situación se expresa del modo siguiente:

*Una forma de dirección benévola sirve como incentivo a los súbditos y les da nuevas energías para las actividades culturales. (La civilización) es abundante y la procreación se hace vigorosa. Todo esto se manifiesta gradualmente, los efectos son visibles después de dos o tres generaciones como mínimo. Al cabo de dos generaciones, la dinastía se aproxima a los límites de su vida natural. En ese tiempo la civilización ha alcanzado el grado máximo de su abundancia y desarrollo*⁴⁸.

El tránsito de la sociedad primitiva a la sociedad civilizada se produce por la existencia de la *ʿaṣabiyya*, sostenida por la religión, que juega un papel de coordinación interna y externa entre los grupos sociales. Sin embargo, no se trata —advierde Haddad— de una fuerza reaccionaria que convierte al grupo en un ente autosuficiente y aislado, sino que, por el contrario, constituye un catalizador *dinámico y constructivo*, necesario para el desarrollo de la civilización. Ciertamente, como señala M. M. Rabi⁴⁹, en su *The Political Theory of Ibn Khaldun*,

⁴⁶ M. M. RABI, *The Political Theory of Ibn Khaldun*.

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 13.

⁴⁸ F. ROSENTHAL, *op. cit.*, Vol. II, pág. 135.

⁴⁹ M. M. RABI, *op. cit.*, pág. 13.

representa el vehículo del cambio de la vida primitiva a la civilizada y es la condición fundamental y la fuerza motriz en la historia y en el desarrollo del Estado. Con ello surge un motivo adicional para la cooperación y las divisiones del trabajo, obteniéndose una plusvalía que se emplea para satisfacer las necesidades más elevadas de la comunidad.

En la esfera política y social, la *‘aṣabiyya* es el contrapunto de la división del trabajo en el ámbito económico. De nuevo debemos remitirnos a la nota 41, para un mayor esclarecimiento del significado y naturaleza de la *‘aṣabiyya*.

La fundación de una dinastía, nos dice Ibn Jaldūn, requiere una gran cantidad de gente y, dado que esto es necesario para la civilización, el Estado está ahí vinculado al estadio más elevado de este proceso. No es posible imaginar una dinastía sin una civilización porque, siendo imprescindible la cooperación, hace falta una autoridad real: la desintegración de uno de estos factores afecta al otro “del mismo modo que la no existencia de uno de ellos supondría la no existencia del otro”⁵⁰.

De ahí, como hemos visto, la relación mutua entre política y economía. En la primera fase, el Estado adopta una postura austera con respecto al gasto público; tanto una burocracia pródiga como un ejército mercenario no son precisos, toda vez que la *‘aṣabiyya*, que une en sentido tribal, es todavía fuerte; en consecuencia, los gastos no son grandes. Ibn Jaldūn lo explica con mayor claridad:

*Debe tenerse en cuenta que al comienzo de la dinastía, ésta tiene una actitud derivada de su vida en el desierto. Reúne las condiciones de amabilidad para con sus súbditos, planea modestamente sus gastos y respeta la propiedad de los demás. Evita la tributación onerosa y la acuñación de moneda. Nada en ese tiempo reclama dispendios extravagantes. A resultas de todo ello, la dinastía no requiere mucho dinero*⁵¹.

De este estado de cosas se desprende que existen muchos incentivos para la inversión. Además, estos alicientes resultan multiplicados cuando el Estado comienza a desarrollar instituciones legales, sociales y económicas, el control de pesos, leyes mercantiles justas y protección de la propiedad privada. Ese entorno tiene por efectos el facilitar los intercambios y el estimular las actividades culturales y empresariales.

⁵⁰ F. ROSENTHAL, *op. cit.*, Vol. II, págs. 300-301.

⁵¹ *Ibid.*, Vol. II, págs. 122-123.

La situación, que es dinámica, no permanece inalterada: Ibn Jaldūn otorga a cada dinastía una duración aproximada a las dos generaciones, que vienen a constituir su "*vida natural*".

Haddad nos recuerda que, derivándose del aumento de la prosperidad, el total de los impuestos recaudados por el Estado también se incrementa. El Estado, a su vez, se embarca en un programa de obras públicas, por ejemplo, la construcción de mercados, baños públicos, mezquitas, hospitales, escuelas y monumentos, así como en la creación de establecimientos científicos que, señala Ibn Jaldūn⁵², determinan un mayor auge de la ciudad y de los ingresos públicos, como ya había destacado por otro lado Suphan Andic⁵³. Con el paso del tiempo y de manera ineluctable el Estado se convierte en el mayor centro de gasto a través del desarrollo de las infraestructuras. Genera, asimismo, una demanda para bienes suntuarios. Los precios crecen y las perspectivas de beneficios elevados atraen a la ciudad a artesanos hábiles y comerciantes. Los nuevos llegados fomentan técnicas eficaces para la producción de esos bienes y ofrecen los servicios demandados⁵⁴. Todavía se da una vuelta más de tuerca a la situación cuando el incremento de la población en la urbe y el aumento de salarios y beneficios abocan a un crecimiento adicional de la demanda que, a su vez, conduce a una mayor producción. Finalmente, el Estado alcanza el poder absoluto, coincidiendo con la fase de mayor apogeo económico, esto es, el *estado de opulencia*, que consiste en un período de reposo, de autocomplacencia en los consumos ostentosos y en el confort de la vida.

A este respecto arguye Ibn Jaldūn:

*una vida de facilidades y confort arrastra a la debilidad física y a la corrupción. La religión, que había sido un puntal, pierde fuerza y comienza un período de secularización*⁵⁵. *Esta es una época de decadencia y el proceso dinámico cambia de dirección. Ahora los mismos factores que contribuyeron al desarrollo, actuando de forma interrelacionada, abren paso a una etapa en la que se desencadena la caída de la dinastía y el declive de la ciudad. El Estado,*

⁵² L. HADDAD, *op. cit.*, pág. 208.

⁵³ Suphan ANDIC, "A Fourteenth Century Sociology of Public Finance", *Public Finance*, 1965, págs. 29-44.

⁵⁴ L. HADDAD, *op. cit.*, pág. 210.

⁵⁵ F. ROSENTHAL, *op. cit.*, vol. II, pág. 124.

débil, se ve enfrentado con la necesidad de emplear la coerción e impelido a gastar continuamente en bienes suntuarios que se han convertido en algo consustancial con la vida urbana⁵⁶. De ahí surgen acucias financieras y un creciente desmoronamiento de la lealtad comunitaria. La dinastía se ve obligada, cada vez más, a confiar en mercenarios para defenderse a sí misma y de agresiones que puedan proceder del exterior. En una situación semejante, se dan los supuestos precisos para la intervención de elementos extraños que penetren en la ciudad, provocando la caída de la dinastía⁵⁷.

Las consecuencias financieras de tal coyuntura, que ya fue examinada en el trabajo de Suphan Andic⁵⁸, trae emparejada una mayor presión tributaria que desalienta las posibilidades de obtención de beneficios; las obras públicas se suspenden y, como un efecto añadido, la natalidad comienza a descender. No es extraño que, en circunstancias de este cariz, el Estado recurra a la incautación de la propiedad privada y a una más sutil amenaza, que consiste en que el poder adopta la intervención directa en los asuntos económicos.

Veamos cómo Ibn Jaldūn interpreta el fenómeno:

Algunas veces, el propio gobernante se dedica al comercio y a la agricultura, llevado por el deseo de incrementar (sus) ingresos. (Él) contempla cómo los mercaderes y agricultores realizan grandes beneficios y poseen grandes propiedades. Se da cuenta de que sus ganancias corresponden al capital que ellos invierten. En consecuencia, el Estado se consagra a adquirir ganados y tierras en orden a cultivarlas para su propio beneficio, adquiere bienes y (entra en el mundo de los negocios), exponiéndose entonces a las fluctuaciones del mercado. El Estado cree que eso mejorará sus ingresos e incrementará sus beneficios. Sin embargo, ello constituye un gran error. Causa a sus súbditos perjuicios de muchas maneras. La competencia entre ellos les deja exhaustos y están al límite de la consunción de sus recursos financieros. Ahora el Estado, que posee mucho más dinero que ellos, compite de suerte que escasamente alguno logrará ser capaz de obtener las cosas que desea. La perturbación, las dificultades financieras y la pérdida de beneficios

⁵⁶ *Ibid.*, pág. 126.

⁵⁷ *Ibid.*, pág. 128.

⁵⁸ Suphan ANDIC, *op. cit.* en la nota 53.

*que provoca a sus súbditos les arrebatara al tiempo todos sus incentivos. Consiguientemente, cuando el agricultor abandona la tierra y los mercaderes dejan sus negocios, el rendimiento de los impuestos se desvanece o se convierte en peligrosamente bajo*⁵⁹.

La destrucción de los incentivos, que genera un sentimiento de injusticia respecto al Estado, conduce al colapso de la dinastía y a la decadencia de la civilización urbana (ésta se arruina cuando la gente pierde todo aliciente, apostrofa Ibn Jaldūn).

Pero la concepción cíclica del proceso de desarrollo económico, que confiere tanta modernidad a Ibn Jaldūn, le lleva a puntualizar que no siempre la caída de una dinastía significa el final del progreso a largo plazo; puede limitarse a inducir traslados de población a otras ciudades y pueblos. Y tan pronto como una nueva dinastía recupera el poder, el retorno de la gente y el proceso de desarrollo comienzan de nuevo. Así lo expresa Ibn Jaldūn:

*La dinastía que ha construido una determinada ciudad puede ser abolida. Ahora las áreas montañosas y llanas que rodean a la urbe son un desierto que constantemente proporciona (la llegada) de la civilización (población). Este hecho, entonces, preservará la existencia de (la ciudad) y (el pueblo) y la ciudad continuará viviendo después de que la dinastía haya muerto*⁶⁰.

La consecuencia no puede ser más importante: no es preciso, para que se de un progreso económico sostenido, que las ciudades y pueblos estén gobernados por la misma dinastía, aun cuando es esencial que las sucesivas dinastías no interrumpan de forma duradera el avance de la ciencia y la tecnología, toda vez que ambas son el producto de un desarrollo lento, gradual y cumulativo. Son estas observaciones de Ibn Jaldūn —singularmente la anterior, en la que preserva la ciencia y la tecnología de los cambios políticos, dada su naturaleza de proceso por adición— las que confieren mayor modernidad a la *Muqaddima*.

Incluso, como advierte Ibn Jaldūn, la nueva dinastía puede considerar válidas y útiles muchas obras civiles de la familia gobernante

⁵⁹ F. ROSENTHAL, *op. cit.*, Vol. II, pág. 130.

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 131.

destituída: de ahí que en vez de destruir la actividad, de naturaleza también dinámica, permita reemprender la vida urbana que había quedado interrumpida⁶¹.

Glosa final

Siguiendo el análisis llevado a cabo por L. Haddad, tenemos que reconocer que al modelo de desarrollo económico avanzado por Ibn Jaldūn le faltan muchos requisitos para ser considerado análogo a los de la economía moderna: sus principales defectos son la falta de rigor, precisión y cuantificación. Sin embargo, situándonos en el siglo XIV, tales deficiencias palidecen al lado de la obra ideada por el genial tunecino. Ibn Jaldūn remarcó que debía huirse de la abstracción excesiva e incluso del mal uso de las matemáticas, así como de la preocupación por los casos "*raros e inusuales*"⁶².

Pero lo que no puede negarse es la riqueza de su análisis del tránsito de la sociedad primitiva a la sociedad opulenta. Los factores económicos y no económicos introducidos por Ibn Jaldūn implican, entre otras cosas, la evolución del Estado, la religión, las ciudades, la cuantía de la población, la división del trabajo, el comercio, la acumulación de riqueza y las instituciones sociales y económicas, incluyendo el dinero, la burocracia y el florecimiento de la ciencia⁶³. La combinación de estos factores en el modelo de Ibn Jaldūn y las relaciones de causalidad que establece están perfectamente delimitadas e íntimamente entrelazadas. Gracias a Ibn Jaldūn poseemos una versión —¡del siglo XIV!— del proceso de cambio; de los principios que determinan ese cambio. Y, sobre todo, dejando al margen el trabajo de L. Haddad, Ibn Jaldūn no incurre en el error o en el pecado, según se mire, en el que caen tantos economistas contemporáneos, singularmente en Estados Unidos, al encabezar sus construcciones de modelos económicos con el consabido "*If there is a perfect competition, then ...*". Lo malo es que, como apostilla ácidamente John Kenneth Galbraith, lo que no existe es la competencia perfecta.

⁶¹ L. HADDAD, *op. cit.*, pág. 212.

⁶² *Ibid.*, pág. 213.

⁶³ F. ROSENTHAL, *op. cit.*, Vol. II, pág. 133.

La aportación de G. H. Bousquet

El profesor Bousquet es un nombre respetado entre los cultivadores de la ciencia económica, y más singularmente entre aquellos que trabajan el campo de la historia del pensamiento económico. Su prestigio alcanzó la máxima cota con la publicación de *Vilfredo Pareto, sa vie et son oeuvre*, aparecida en 1927, y la de su tratamiento definitivo *Pareto (1848-1923). Le savant et l'homme*¹. Además, Bousquet fue merecedor del mayor cumplido que quepa esperarse de alguien tan estricto a la hora de distribuir plácemes como lo fue Schumpeter, quien en su *Historia del Análisis Económico* dijo de él que no pertenecía al género de los economistas que buscan un brillo propio arrimándose a una gran figura de la ciencia económica². Bousquet fue durante muchos años profesor de economía en la Facultad de Derecho de la Universidad de Argel³ y semejante circunstancia le llevó a interesarse por Ibn Jaldūn, como lo demuestra su obra *Textes économiques de la Mouqaddima*, rápidamente agotada, y a la que añadió la decisiva *Ibn Khaldoun. Les textes sociologiques et économiques de la Mouqaddima. 1375-1379*⁴, dedicada

¹ BOUSQUET, *Vilfredo Pareto, sa vie et son oeuvre*, 1927; *Pareto (1848-1923). Le savant et l'homme*, Payot, Librairie de l'Université, Lausanne, 1960.

² Vid. las citas elogiosas de Joseph A. SCHUMPETER en *Diez Grandes Economistas* y en la segunda edición de la *Historia del Análisis Económico*, Ariel, Barcelona, 1982.

³ Guardo un recuerdo muy vivo de la personalidad de G. H. Bousquet como consecuencia de la entrevista, de largas horas de duración —en 1955—, que me proporcionó el Académico Juan Vernet.

⁴ *Ibn Khaldoun, Les textes sociologiques et économiques de la Mouqaddima. 1375-1379. Classés, traduits et annotés par G. H. Bousquet*, ancien professeur de la Faculté de Droit et des Sciences Economiques d'Alger, Marcel Rivère et Cie., París, 1965.

“a la memoria de William Guckin de Slane, orientalista francés, traductor de los *Prolegómenos*, a quien este modesto trabajo debe mucho”.

Bousquet aporta, asimismo, las referencias bibliográficas de estudios de economistas franceses sobre Ibn Jaldūn y la *Muqaddima*. Destaca los dos artículos de R. Maunier que abordan a Ibn Jaldūn como economista, en la *Revue d'Histoire Économique*, en 1912, y en su faceta de sociólogo, en la *Revue Internationale de Sociologie*, 1915. Cita igualmente a G. Bouthul por su *Ibn Khaldoun. Sa Philosophie Sociale*, 1930, así como a S. Mahmassani por su ensayo de 1932 *Les idées économiques d'Ibn Khaldoun*. Bousquet, por otro lado, contribuye a mitigar la acusación que puede hacerse a Schumpeter, quien ignoró casi por completo la economía musulmana y a sus economistas, afirmando que “no todos estos trabajos son obras maestras”.

Los textos económicos clasificados, traducidos y anotados por G. H. Bousquet comprenden las páginas 101-177⁵; recordemos que el propio autor incluye como signos de remisión a los textos originales: la *Q* para la edición de Quatremère; la *E* para la edición egipcia de la *Muqaddima*; la *S* para la traducción de los *Prolegómenos* por de Slane; y, finalmente, la *R* para la versión de Franz Rosenthal.

Los pasajes económicos seleccionados por G. H. Bousquet se centran en “la división del trabajo y la asociación que la misma proporciona a los hombres”; mayor extensión concede en el capítulo IX al “trabajo y los medios de subsistencia”, lo que le permite distinguir el esfuerzo humano de sus resultados en los sucesivos estadios de la sociedad, atribuyendo una gran importancia a los movimientos de precios —alzas y bajas— en el seno de la comunidad. Con inevitables referencias a nociones sociológicas, trata en el capítulo X de la vida en la urbe y en el campo, desarrollando su teoría sobre la precedencia histórica de la vida en el campo (sociedad beduina) respecto a la vida en las ciudades (sociedad urbana). De mayor interés son las observaciones de Bousquet en torno a los movimientos cíclicos de prosperidad y decadencia, singularmente en lo tocante a la civilización urbana. Finalmente, en el capítulo XII, centra el comentario en las relaciones entre el ciclo político y las finanzas públicas.

⁵ *Ibid.*, pág. 8.

La última aportación del profesor Antonio García Lizana

La constante preocupación de la obra de Ibn Jaldūn sobre los planteamientos actuales, ha llevado al profesor Antonio García Lizana a presentar una Ponencia en el Simposio organizado por la UNAM en San Antonio (Texas) sobre el tema *Reflexiones y perspectivas del encuentro de dos mundos* durante la semana del 19 al 25 de octubre de 1992. El profesor García Lizana, conociendo que había llegado al final de mi Discurso ha tenido la amabilidad de facilitarme el texto de su ponencia que, con toda probabilidad, cierra las aportaciones de las que he querido hacer mención en el Discurso y en el apéndice bibliográfico, destinado, como es sabido, a completar los tan celebrados debidos al esfuerzo del profesor Walter J. Fischel.

Conclusión

La valoración completa de la obra de Ibn Jaldūn no puede efectuarse desde un enfoque unidisciplinar. Ibn Jaldūn, ya lo advirtió Ortega y Gasset, fue un norteafricano, con hondas raíces en Sevilla, Elvira y Granada, que poseyó “una mente pulidora como la de los griegos”. Un sujeto con semejantes dotes que, más que Maquiavelo, supo combinar la acción y el pensamiento, tenía que dejar una impronta. En una vertiente del mundo moderno —Oriente— se ha producido una verdadera y justificada “operación de rescate”; ello no obsta para situar en su lugar debido la tradición de los estudios de Ibn Jaldūn en Occidente. En nuestro tiempo, como me he esforzado en precisar en las páginas anteriores, son casi legión los economistas que se han aproximado a la *Muqaddima*.

Una vez más, aun cuando sea la última, ha de recomendarse la lectura de la traducción de la *Muqaddima* debida a Franz Rosenthal, con los apéndices bibliográficos proporcionados por el trabajo minucioso del profesor Walter J. Fischel. En alguna ocasión se ha dicho que la profusión de estudios jaldunianos aconsejaría la publicación bienal de su bibliografía. Desde la modestia de los medios que he podido manejar, también he querido añadir un apéndice bibliográfico hasta el año 1993.

Sin duda, la referencia a los trabajos de los economistas norteamericanos, ingleses, franceses y españoles determinará que se ponga fin a las referencias tangenciales como la realizada por Joseph A. Schumpeter, en su *History of Economic Analysis*.

Apéndice bibliográfico

El creciente interés que en los más diversos ambientes ha despertado la obra de Ibn Jaldūn, principalmente de la *Muqaddima*, me ha llevado a la conclusión de que sería de utilidad general añadir el presente apéndice bibliográfico, en cuya confección distingo dos apartados complementarios.

En primer lugar he reproducido textualmente las referencias bibliográficas que el profesor Walter J. Fischel adjunta —también en forma de anexo— a la versión inglesa debida a Franz Rosenthal, tan citada a lo largo de este trabajo. Creo conveniente y provechosa la incorporación de dicho documento porque, por propia experiencia, sé de la dificultad de acceso a la fuente original. Efectuadas mil pesquisas, no pude consultar el libro en tres volúmenes de Rosenthal mas que a través de la diligencia de Dolors Lamarca, directora de la biblioteca de la Universidad de Barcelona, quien consiguió hacerse con dos juegos de fotocopias: uno lo conservo en mi poder, el otro ha sido donado al fondo de la biblioteca antes mencionada.

En segundo lugar, considerado el mucho tiempo transcurrido desde la publicación del apéndice establecido por Walter J. Fischel y el número creciente de traducciones, ensayos y tesis doctorales tanto sobre nuestro autor como en torno a la civilización islámica en general, me ha parecido aconsejable —y es un criterio que someto a juicio del lector, si lo hubiere— completar la bibliografía contenida en dicho apéndice con la relación puesta al día de las obras completas o parciales más recientes.

Selected bibliography

por Walter J. Fischel

- ALTAMIRA y CREVEA, Rafael, "Notas sobre la doctrina histórica de Abenaldún", en *Homenaje a D. Francisco Codera*, Zaragoza, 1904, págs. 357-374.
- AMMAR, Abbās M., *Ibn Khaldun's Prolegomena to History. The Views of a Muslim Thinker of the 14th Century on the Development of Human Society*, Unpublished Ph. D. dissertation, Cambridge University, Dept. of Archaeologie and Antropology, 1941.
- ABENDONK, Cornelis van, "Ibn Khaldun", en *Encyclopaedia of Islam* (q.v.), Cf. "Supplement", pág. 91.
- ARRI, G. de Asti, *Ebn Khaldoun da Tunisi: Storia generale degli Arabi e di alcuni celebri popoli loro contemporanei dalla loro origine fino al Kalifato di Moavia*, París, 1840.
- ASTRE, George Albeet, "Un précurseur de la sociologie au XIV^e siècle: Ibn Khaldoun", en *L'Islam et l'Occident*, París, 1947, Cf. págs. 131-150.
- AYAD, Mohammed Kāmil, "Die Anfänge der muslimischen Geschichtsforschung", en *Geist und Gesellschaft: Kurt Breysig zu seinem 60. Geburtstag*, Breslau, n.d. (1928), 3 Vols., Cf. Vol. III, "Vom Denken über Geschichte", págs. 35-48.
- AYAD, Mohammed Kāmil, *Die Geschichts —und Geseelschaftslehre Ibn Halduns*, *Forschungen zur Geschichts —und Gesellschafislehre*, 2, Stuttgart y Berlín, 1930.
- AYAD, Mohammed Kāmil, "Ibn Haldun's Kadar Islamda Tarihi", *Is Meçmuast*, (Estambul) 1938, 14, págs. 24-36, 76-79.
- BARGEW, Jean Joseph Léandre, "Lettre sur un ouvrage inédit attribué à l'historien arabe Ibn Khaldoun", *Journal Asiatique*, (París) 3 sér., XII (1841), págs. 483-491.
- BAUMSTARK, Anton, "Der Bibelkanon bei Ibn Chaldūn", *Oriens Christianus*, (Roma) IV (1904), págs. 393-398.
- BEL, Alfred, "Ibn Khaldun", en *Encyclopaedia of Islam* (q.v.), Cf. II, págs. 395-396.
- BELIAEV, Evgenii Aleksandrovich, "Istoriko sotsiologicheskaya teoriya Ibn Khalduna", *Istoriik Marksist*, 4-5 (1940), págs. 78-84.
- BERGH, Simon van den, *Umriss der muhamedanischen Wisseschaft na Ibn Haldūn*, Leiden, 1912.
- Bolschaia Sovetskaia Entsiklopedia*, Moscú, 1950, Cf. XVII, pág. 259, s.v. "Ibn Khaldun".

- BOMBACI, Alessio, "La dottrina storiografica di Ibn Haldūn", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, XV (1946), págs. 159-185.
- BOMBACI, Alessio, "Postille alla traduzione De Slane della Muqaddimah di Ibn Haldūn", *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, (Nápoles) N.S. III (1949), págs. 439-472.
- BOUTHOU, Gaston, *Ibn Khaldoun: sa philosophie sociale*, París, 1930.
- BOUTHOU, Gaston, "L'Esprit de corps selon Ibn Khaldoun", *Revue Internationale de Sociologie*, (París) XL (1932), págs. 217-221.
- BUKHS, Salahuddin Khuda, "Ibn Khaldun and his History of Islamic Civilization", *Islamic Culture*, (Hyderabad) I (1927), págs. 567-607.
- BURET, L., "Un Pédagogue arabe du XIV^e siècle: Ibn Khaldoun", *Revue Tunisienne*, (Túnez) V (1934), págs. 23-32.
- CARO BAROJA, Julio, "El Poder Real según Abenjaldun", *África*, (Madrid) XII (1955), 161, págs. 212-214.
- CARO BAROJA, Julio, "Abenjaldun y la ciudad musulmana", *África*, (Madrid) XII (1955), 167, págs. 484-488.
- CHAIX RUY, Jules, "Sociología y psicología de la vida social en la Obra de Ibn Jaldūn", *Revista Mexicana de Sociología*, (México) XXI (1954), 4, págs. 7-22.
- COLOSIO, Stefano, "Contribution à l'étude d'Ibn Khaldoun", *Revue du Monde Musulman*, (París) XXVI (1914), págs. 318-338.
- COQUEBERT DE MONTBRET FILS, E., "Extraits des Prolegomènes historiques d'Ibn Khaldoun", *Journal Asiatique*, (París) 1^e sér., V (1824), págs. 148-156; VI (1825), págs. 106-113; X (1827), págs. 3-19.
- DARBISHIRE, Robert S., "The Philosophical Rapprochement of Christendom and Islam in Accordance with Ibn Khaldun's Scientific Criticism", *The Moslem World*, (Hartford) XXX (1940), págs. 226-235.
- DOVER, Cedric, "The Racial Philosophy of Ibn Khaldun", *Phylon*, (The Atlanta [Georgia] University) XIII (1952), págs. 107-119.
- DUBLER, César Emil, "Fuentes árabes y bizantinas en la Primera Crónica General. Intercambios cristiano-islámicos", *Vox Romanica*, (Bern) XII (1951), Cf. págs. 120-122.
- ENAN, Muḥammad Abdullah, *Falsafat Ibn Khaldūn al-ijtimā'īyah*, El Cairo, 1925.
- ENAN, Muḥammad Abdullah, *Ibn Khaldūn: His Life and Work*, Lahore 1941; reimprisión 1944; 2^a ed. 1946.
- Encyclopaedia Britannica*, Chicago, Londres y Toronto, 1950. 24 vols., Cf. XII, pág. 34, s.v. "Ibn Khaldūn".
- Encyclopaedia of Islam*, Leiden y Londres 1913-1934, 4 Vols., Cf. "Supplement" 1934-1938.
- Encyclopaedia Americana*, Nueva York y Chicago, 1951, 30 Vols., Cf. XIV, pág. 617, s.v. "Ibn Khaldun".
- EZZAT, Abdulazīz, *Ibn-Khaldoun et sa science sociale*, El Cairo, 1947.
- FARRŪKH, 'Umar, *Ibn Khaldūn wa Muqaddimatuhū*, Beirut, 1943; 2^a ed. 1951.
- FARRŪKH, 'Umar, "Dirāsāt 'an Muqaddimat Ibn Khaldūn", *Revue de l'Académie Arabe*, (Damasco) XXIX (1954), págs. 67-76, 203-214.
- FARRŪKH, 'Umar, *The Arab Genius in Science and Philosophy*, The American Council of Learned Societies: Near East Translation Program, Publication 10. Trad. John B. Hardie, Washington, 1954.
- FERRERO, Guglielmo, "Un sociologo arabo del secolo XIV: Ibn Khaldoun", *La Riforma Sociale*, (Turín) VI (1896), págs. 221-235.

- FINDIKOGLU, Ziyaeddin Fahri, "Les Théories de la connaissance et de l'histoire chez Ibn Khaldoun", en *Proceedings of the 10th International Congress of Philosophy*, Amsterdam, 1949, 2 Vols., Cf. I, págs. 274-276.
- FINDIKOGLU, Ziyaeddin Fahri, *La Conception de l'histoire et la théorie méthodologique chez Ibn Khaldoun*, Ülçer Basimeve, Gençlik Kitabevi neşirigati İçtimaieserler serisi, IX, Istambul, 1951.
- FISCHEL, Walter Joseph, "Ibn Khaldūn and Timur", en *Actes du XXI^e Congrès International des Orientalistes*, París, 1949, Cf. págs. 286-287.
- FISCHEL, Walter Joseph, "Ibn Khaldun's Activities in Mamlūk Egypt (1382-1406)", en *Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper*, Berkeley y Los Angeles, 1951, págs. 102-124.
- FISCHEL, Walter Joseph, *Ibn Khaldun and Tamerlane: Their Historic Meeting in Damascus, A.D. 1401 (803 A.H.)*. A Study based on Arabic Manuscripts of Ibn Khaldun's Autobiography, with a translation into English, and a commentary, Berkeley y Los Angeles 1952.
- FISCHEL, Walter Joseph, "The Biography of Ibn Khaldun", en *Yearbook. The American Philosophical Society: 1953*, Filadelfia, 1954, págs. 240-241.
- FISCHEL, Walter Joseph, "Ibn Khaldun's Use of Jewish and Christian Sources", en *Proceedings of the 23rd International Congress of Orientalists*, Cambridge, 1954, Cf. págs. 332-333.
- FISCHEL, Walter Joseph, "Ibn Khaldun and Josippon", en *Homenaje a Millás Vallicrosa*, Barcelona, 1954-1956, 2 Vols., Cf. I, págs. 587-598.
- FISCHEL, Walter Joseph, "Ibn Khaldun's Autobiography in the Light of External Arabic Sources", en *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, Roma, 1956, 2 Vols., Cf. I, págs. 287-308.
- FISCHEL, Walter Joseph, "Ibn Khaldun's Sources for the History of Jenghiz Khān and the Tatars", *Journal of the American Oriental Society*, (Baltimore) LXXVI (1956), págs. 91-99.
- FISCHEL, Walter Joseph, "On the Bible, Judaism and Jews", en *Ignace Goldziher Memorial Volume*, Budapest, 1948, Jerusalén, 1956, Cf. II, págs. 147-171.
- FISCHEL, Walter Joseph, "A New Latin Source on Tamerlane's Conquest of Damascus (1400-1401): B. de Mignanelli's *Vita Tamerlani* (1416)", traducida al inglés con una introducción y un comentario, *Oriens*, (Leiden) IX (1956), págs. 201-232.
- FLÜGEL, Gustav Leberecht, "Ibn Chaldūn", en *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, Ersch und Gruber, Leipzig, 1818-1850, 3 sects. in 99, 43, and 25 pts., Cf. sect. 2, pt. 15, págs. 26-28.
- FRANK, Herman, *Beitrag zur Erkenntniss des Sufismus nach Ibn Haldūn*, Inaugural-Dissertation, Leipzig, 1884.
- GABRIELLI, Francesco, "Il concetto della 'aşabiyya nel pensiero storico di Ibn Haldūn", en *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, (Turín) LXV (1930), págs. 473-512.
- GABRIELLE, Giuseppe, "Saggio di bibliografia e concordanza della storia di Ibn Haldūn", *Rivista degli studi orientali*, (Roma) X (1924), págs. 169-211.
- GARCIN DE TASSY, Joseph Héliodore Sagesse Vertu, "Supplément à la Notice de M. de Hammer, sur l'Introduction à la connaissance de l'Histoire, célèbre ouvrage arabe d'Ibn Khaldoun", *Journal Asiatique*, (París), 1 sér., IV (1824), págs. 158-161.
- GARDET, Louis y ANAWATI, M. M., "La Place du Kalām d'après Ibn Khaldūn", en *Introduction à la théologie musulmane*, París 1948, Cf. págs. 121-124 y ss.

- GAUDEFREY-DEMOMBYNES, Maurice, "Ibn Khaldoun, Histoire des Benou'l- Ahmar, rois de Grenade", *Journal Asiatique*, (París) 9 sér., XII (1898), págs. 309-340, 407-462.
- GAUTIER, Émile Félix, "Un passage d'Ibn Khaldoun et du Bayān", *Hespéris*, (París) XLI (1924), págs. 305-312.
- GAUTIER, Émile Félix, *L'Islamisation de l'Afrique du Nord: Les siècles obscurs du Maghreb*, 1927.
- GIBB, Hamilton Alexander Rosskeen, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, (Londres) VII (1933-1935), págs. 23-31.
- GOITEIN, Solomon Dob Fritz, *Extracts from Ibn Khaldun's Muqaddima (On the Method of History)*, en hebreo, con introducción, notas y vocabulario, Jerusalén, 1943.
- GOITEIN, Solomon Dob Fritz, "An Arab on Arabs: Ibn Khaldun's Views on the Arab Nation", *The New East, Quarterly of the Israel Oriental Society*, (Jerusalén) I (1950), nos. 2-3, 115-121, 198-201, en hebreo, resumen en inglés en nº 3.
- GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel, *Historia de la literatura Árabe-Española*, Barcelona, 1945, Cf. págs. 183-185.
- GRABERG AF HEMSÖ, Jakob Grefve, *Notizia intorno alla famosa Opera istorica di Ibn Khaldūn, filosofo africano del secolo XIV*, Florencia, 1834.
- GRABERG AF HEMSÖ, Jakob Grefve, "An Account of the Great Historical Work of the African Philosopher Ibn Khaldun", *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, (Londres) III (1835), págs. 387-404.
- GUIDI, Michelangelo, "Ibn Khaldūn", en *Enciclopedia Italiana*, Roma y Milán, 1930-1950, 26 Vols. y apéndices, Cf. XVIII, pág. 682.
- GUILLAUME, Alfred, "Arabian Views on Prophecy (Ibn Khaldun)", en *Prophecy and Divination among the Hebrews and other Semites*, The Bampton Lectures, Nueva York, 1938, Cf. 197-213.
- GUMPOWICZ, Ludwig, "Ibn Chaldūn, ein arabischer Sociologe des 14 Jahrhunderts", *Sociologische Essays*, Innsbruck, 1899.
- HAMMER-PURGSTALL, Joseph Freiherr von, "Notice sur l'Introduction à la connaissance de l'histoire, Célèbre Ouvrage arabe d'Ibn Khaldoun", *Journal Asiatique*, (París) 1 sér., (1822), págs. 267-278, IV págs. 158-161.
- HOSTELET, Georges, "Ibn Khaldoun, un précurseur arabe de la sociologie au XIV^e siècle", *Revue de l'Institut de Sociologie*, (Bruselas) 1936, págs. 151-156.
- HUSAIN, Tāhā, *Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun*, París, 1917.
- HUŞARİ, Saî al, *Dirâsat 'an Muqaddimat Ibn Khaldūn*, Beirut, 1943-1944, 2 Vols.
- HUŞARİ, Saî al, "La Sociologie d'Ibn Khaldoun", en *Actes du XV^e Congrès International de Sociologie*, Estambul, 1952.
- IBN KHALDŪN, Walī ad-Dīn 'Abd-ar-Rahmān, [Historia] *Kitāb al-'Ibar wa- dīwān al muḥtada' wa-l-khabar*, Bulaq 1284 (1867-1868), 7 Vols. Una traducción parcial al turco en Şubhī Pāshā.
- IBN KHALDŪN, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*. Texto árabe publicado por M. de Slane, Argel, 1847-1851, 2 Vols. Corresponde a los Vols. VI y VII de la cita ant. Para la traducción francesa Cf. De Slane.
- IBN KHALDŪN, *Ta'rikh Ibn Khaldūn al-musammā bi-Kitāb al-'Ibar*, Ed. Emīr Shakīb Arslān, El Cairo, 1936, 3 Vols. Corresponde al Vol. II y parte del III de la edición de Bulaq, más una separata Vol. Apéndices.

- IBN KHALDŪN, [Muqaddimah] *Prolegomènes d'Ebn-Khaldoun*. Texto árabe por E. Quatremère. *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale* (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), Vols. XVI-XVIII, París, 1858.
- IBN KHALDŪN, [Autobiografía] *At-Ta'rif bi-Ibn Khaldūn wa-riḥlatu ḡharban wa-sharqan*, Ed. Muḥammad b. Tāwīt at-Ṭanjī, El Cairo, 1370 (1951). Texto árabe completo. Trad. francesa de de Slane.
- IBN KHALDŪN, *Kitāb al-ʿIbar*, Bulaq, 1860, 7 Vols., Cf. VII, págs. 379-462.
- IBN KHALDŪN, *Muqaddimah*, El Cairo, 1904. Texto fragmentario en árabe de la *Autobiografía* en los márgenes.
- ISKANDARI, Aḥmad al, "Ibn Khaldūn", *Revue de l'Académie Arabe*, (Damasco) IX (1929), págs. 421-432 y 461-471.
- ISSAWI, Charles, (trad.), *An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406)*, The Wisdom of the East Series, Londres, 1950.
- JABRI, Sharīq, "Mustalahāt Ibn Khaldūn", *Revue de l'Académie Arabe*, (Damasco) XXVI (1951), págs. 370-376.
- KHEMIRI, Tahir, "Der ʿAṣabīja-Begriff in der Muqaddima des Ibn Ḥaldūn", *Der Islam*, (Berlín) XXIII (1936), págs. 163-188.
- KHUDR AT-TUNISI, Muḥammad, *Ḥayātu Ibn Khaldūn*, El Cairo, 1925.
- KREMER, Alfred Freiherr von, "Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der islamischen Reiche", *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Klasse, (Viena) XCIII (1879), págs. 581-634.
- KURD, ʿAlī Muḥammad, "Ibn Khaldun", *Revue de l'Académie Arabe*, (Damasco) XXI-XXII (1946-1947), págs. 396-404.
- LEVI DELLA VIDA, Giorgio, "Ibn Khaldūn", en *Collier's Encyclopedia*, Nueva York, 1952, 20 Vols., Cf. X, pág. 326.
- LEVI-PROVENÇAL, Evariste, "Note sur l'exemplaire du *Kitāb al-ʿIbar* offert par Ibn Khaldoun à la Bibliothèque d'al-Karawīyīn à Fes", *Journal Asiatique*, (París) CCIII (1923), págs. 161-168.
- MACDONALD, Duncan Black, *Ibn Khaldun: A Selection from the Prolegomen of Ibn Khaldūn. With Notes and an English-German Glossary*, Semitic Study Series IV, Leiden, 1905, reimpression 1948.
- MACHADO, José Pedro, "A Língua Árábica do Andaluz segundo os *Prolegómenos* de Iben Caldune", *Boletim de Filologia*, (Lisboa) VII (1944), págs. 401-418.
- MACHADO, Osvaldo A., "La historia de los Godos según Ibn Jaldūn", *Cuadernos de Historia de España*, (Buenos Aires), I-II (1944), págs. 139-153.
- MACHADO, Osvaldo A., "Historia de los Árabes en España por Ibn Jaldūn", *Cuadernos de Historia de España*, (Buenos Aires) IV (1946-1948), págs. 136-147; VI, págs. 136-147; VII, págs. 138-145; VIII, págs. 148-158.
- MAGALI-BOISNARD, Mme., "La Vie singulière d'Ibn Khaldoun, historien des Arabes et des Berbères", *Bulletin de la Société de Géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord*, (Argel) 120 (1929), págs. 497-514.
- MAGALI-BOISNARD, Mme., *Le Roman de Khaldoun*, París 1930.
- MAHDI, Muḥsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study, in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, Londres, 1957.
- MAHDI, Muḥsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Nueva York, Phoenix edn., 1964.
- MAḤMASSĀNĪ, Ṣoḥbī, *Les Idées économiques d'Ibn Khaldoun: Essai historique, analytique et critique*, Lyon, 1932.
- MARÇAIS, George, "La Guerre vue par Ibn Khaldoun", *Bulletin d'Information du Gouvernement Général de l'Algérie*, (Argel) 1939, págs. 293-295.

- MARÇAIS, George, "Les Idées d'Ibn Khaldoun sur l'évolution des sociétés", *Bulletin d'Information du Gouvernement Général de l'Algérie*, (Argel) 1940, págs. 465-468.
- MARÇAIS, George, "Les Idées d'Ibn Khaldoun sur l'histoire", *Bulletin des études arabes*, (Argel), 1 (1941), págs. 3-5.
- MARÇAIS, George, "Ibn Khaldoun et le livre des *Prolégomènes*", *Revue de la Méditerranée*, (Paris y Argel) IV 1950, n° 38, págs. 406-420; n° 39, págs. 524-534.
- MARGOLIOUTH, David Samuel, "Ibn Khaldun", en *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Nueva York, 1942, 15 Vols., Cf. VII, págs. 564-565.
- MAUNIER, René, "Les Idées économiques d'un philosophe arabe, Ibn Khaldoun", *Revue d'Histoire économique et sociale*, (Paris) VI (1912), págs. 409-419.
- MAUNIER, René, "Les Idées sociologiques d'un philosophe arabe au XIV^e siècle", *Revue Internationale de Sociologie*, (Paris) XXIII (1915), págs. 142-154. Reimpreso en *L'Egypte contemporaine*, (El Cairo) VIII (1917), págs. 31-43.
- MERAD, Ali, "L'Autobiographie d'Ibn Khaldoun", en *IBLA*, (Túnez) XIX (1956), págs. 53-64.
- MERCIER, Ernest, *Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale selon les documents fournis par les auteurs arabes et notamment par l'histoire des Berbères d'Ibn Khaldoun*, Constantina, 1875.
- MUHĀSIB, Jamāl al, "At-Tarbiyah cind Ibn Khaldūn" (teoría de Ibn Khaldūn sobre la educación), *al-Machriq*, (Beirut) XLIII (1949), págs. 365-398.
- MUHTADĪ, Shukrī, "Abd-ar-Rahmān Ibn Khaldūn", *Al-Muqtataf*, (El Cairo) II (1927), págs. 167-173; 270-277.
- NASĪFĪ, Sa'īd, "Ibn Khaldūn", en *Farhang-nāmah-i Parsī* (enciclopedia persa), Teherán, 1950, Cf. I, págs. 528-532.
- NASHAAT, Moḥammad 'Alī, "Ibn Khaldoun, Pioneer Economist", *L'Egypte contemporaine*, (El Cairo) XXXV (1945), n° 220, págs. 375-490.
- NOEL DES VERGERS, Marie Joseph Adolphe, (ed. y trad.), *Histoire de l'Afrique sous la dynastie des Aghlabites et de la Sicilie sous la domination musulmane. Texte arabe d'Ibn Khaldoun, accompagné d'une traduction française et de notes*, Paris, 1841.
- ORTEGA Y GASSET, José, "Abenjaldūn nos revela el secreto (Pensamientos sobre África Menor)", *El Espectador*, (Madrid) 1916-1934, 8 Vols., Cf. VIII, págs. 9-53.
- PERES, Henri, *Ibn Khaldoun (1332-1406): Extraits choisis de la "Muqaddima" et du "Kitāb al-'Ibar"*, Argel, 1947.
- PERES, Henri, "Essai de bibliographie d'Ibn Khaldūn", en *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, Roma, 1956, 2 Vols., Cf. II, págs. 304-329.
- PERES, Henri y BRUNSCHVIG, Robert, "Ibn Khaldoun: sa vie et son oeuvre" (Bibliografía), *Bulletin des études arabes*, (Argel) 1943, págs. 55-60 y 145-146.
- PONCET, J., "L'Évolution des genres de vie en Tunisie: autour d'une phrase d'Ibn Khaldoun", *Cahiers de Tunisie*, II (1954), págs. 315-323.
- PONS BOIGUES, Francisco, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos Árabe-Españoles*, Madrid, 1898, Cf. págs. 350-362.
- PRAKASH, Buddha, "Ibn Khaldun's Philosophy of History", *Islamic Culture*, (Hyderabad) XXVIII (1954), págs. 492-508; XXIX (1955), págs. 104-119, 184-190, 225-236.
- QĀDIR, 'Abd Al-, "The Social and Political Ideas of Ibn Khaldūn", *The Indian Journal of Political Science*, (Allahabad) III (1941), págs. 117-126.

- QĀDIR, ʿAbd Al-, "The Economic Ideas of Ibn Khaldun", *The Indian Journal of Political Science*, (Allahabad) XXII (1942), págs. 898-907.
- QAMĪR, Yuhannā, *Muqaddimat Ibn Khaldūn: dirāsah, mukhtārāt*, Beirut, 1947, Cf. págs. 1-47.
- REINAUD, Joseph Toussaint, "Ibn Khaldoun", en *Nouvelle Biographie Générale*, Didot, París, 1877, 45 Vols, Cf. XXV, págs. 740-747.
- RENAUD, Henri Paul Joseph, "Divination et histoire nord-africaine aux temps d'Ibn Khaldoun", *Hespéris*, (París) XXX (1943), págs. 213-221.
- RENAUD, Henri Paul Joseph, "Sur un passage d'Ibn Khaldoun relatif à l'histoire de Mathématique", *Hespéris*, (París) XXXI (1944), págs. 35-47.
- RIBERA Y TARRAGO, Julián, *La enseñanza entre los Musulmanes españoles*, Zaragoza, 1983.
- RITTER, Hellmut, "Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun", *Oriens*, (Leiden) I (1948), págs. 1-44.
- RIZĀ, Ḥamīd, "Ibn Khaldun, the Philosopher of History", *Islamic Review*, (Woking) XXVI (1938), págs. 267-271.
- ROSENTHAL, Erwin Isak Jakob, *Ibn Khalduns Gedanhen über den Staat: Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Staatslehre*, Múnich y Berlín, 1932 (hay versión castellana).
- ROSENTHAL, Erwin Isak Jakob, "Ibn Khaldūn: A North African Muslim Thinker of the 14th Century", *Bulletin of the John Rylands Library*, (Manchester) XXIV (1940), págs. 307-320.
- ROSENTHAL, Erwin Isak Jakob, "Ibn Haldūn's Attitude to the Falāsifa", *al-Andalus*, (Madrid y Granada) XX (1955), págs. 75-85.
- ROSENTHAL, Erwin Isak Jakob, (ed. y trad.), "Averroes' Commentary on Plato's Republic", *Oriental Publications*, (Cambridge) n° 1, 1956.
- ROSENTHAL, Franz, "Die Arabische Autobiographie", *Studia Arabica I, Analecta Orientalia*, (Roma) 14, 1937, Cf. págs. 33 y ss.
- ROSENTHAL, Franz, (trad.), "Ibn Khaldūn: The Muqaddimah: An Introduction to History", Nueva York (Bollingen Series XLIII), Londres, 1958, 3 Vols.
- RUBIO, Fr. Luciano, "En torno a los *Prolegómenos* de Abenjaldūn: ¿Muqaddima o Muqaddama?", *La Ciudad de Dios*, (Madrid) CLXII (1950), págs. 171-178.
- ŠALĪBA, Jamīl, y ʿAYĀD, Kāmil M., *Ibn Khaldoun: morceaux choisis*, (Muntakhabāt), Damasco, 1933.
- SĀMĪ AL-KAYĀLĪ, "Ibn Khaldūn wa l-ʿArab", *al-Fikr al-ʿArabīyah*, (El Cairo) 1943. Cf. págs. 13-26.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ Y MEDUÑA, Claudio, "Ben Jaldūn ante Pedro el Cruel", en *La España musulmana según los autores islamitas cristianos medievales*, Buenos Aires, 1946, 2 Vols., Cf. págs. 422-423.
- SARTON, George Alfred Léon, *Introduction to the History of Science*, Carnegie Institution of Washington, Baltimore, 1927-1948, 3 Vols., Cf. III (pt. 2), págs. 1767-1779.
- SARTON, George Alfred Léon, "Arabic Scientific Literature", en *Ignace Goldziher Memorial Volume*, Budapest, 1948; Jerusalén, 1956, Vol. I., Cf. I, págs. 55-72.
- SCHIMMEL, Annemarie, (trad.), *Ibn Chaldun: Ausgewählte Abschnitte aus der Muqaddima. Aus dem arabischen*, Tübinga, 1951.
- SCHMID, Johan von, "Ibn Khaldoun, philosophe et sociologue arabe (1332-1406)", *Revue de l'Institut de Sociologie*, (Bruselas) 1951, págs. 237-253.
- SCHMIDT, Nathaniel, "The Manuscripts of Ibn Khaldūn", *Journal of the American Oriental Society*, (Baltimore) XLVI (1926), págs. 171-176.

- SCHMIDT, Nathaniel, *Ibn Khaldūn: Historian, Sociologist and Philosopher*, Nueva York, 1930.
- SCHMIDT, Nathaniel, "Ibn Khaldūn and his *Prolegomena*", *The Moslem World*, (Hardford) XXII (1932), págs. 61-63.
- SCHULZ, F. E., "Sur le grand ouvrage historique et critique d'Ibn Khaldoun...", *Journal Asiatique*, (París) 1 sér., VII (1825), págs. 213-226, 279-300.
- SCHULZ, F. E., "Extrait du grand ouvrage historique d'Ibn Khaldoun", *Journal Asiatique*, (París) 2 sér., II (1828), págs. 117-142.
- SILVESTRE DE SACY, Antoine Isaac, Baron de, (ed. y trad.), "Extraits des Prolégomènes d'Ibn Khaldoun", en *Relation de l'Egypte, par Abd Allatif, médecin arabe de Bagdad*, París, 1810.
- SILVESTRE DE SACY, Antoine Isaac, Baron de, "Ibn Khaldoun", en *Biographie Universelle ancienne et moderne...*, Michaud, 2d. ed., París, 1843 [-1865], 45 Vols., Cf. XX, págs. 268-271.
- SILVESTRE DE SACY, Antoine Isaac, Baron de, "Le Soufisme d'après les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun", en *Libres études*, (París), ed. E. Bailly, 1909-1910, Cf. págs. 6-9.
- SLANE, William MacGucking, Baron de, "Autobiographie d'Ibn Khaldoun", *Journal Asiatique*, (París) 4 sér., III (1844), págs. 5-60, 187-210, 291-308, 325-353.
- SLANE, William MacGucking, Baron de, (trad.), *Ibn Khaldoun: Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, Argel, 1852-1856, 4 Vols.
- SLANE, William MacGucking, Baron de, (trad.), *Prolégomènes historiques d'Ibn Khaldoun. Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale*, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Vols. XIX-XXI, París, 1862-1868.
- SURDON, G., y BERCHER, Léon, (tras.), *Recueil de textes de sociologie et de droit public musulman contenus dans les "Prolégomènes" d'Ibn Khaldoun*, Bibliothèque de l'Institut d'Etudes Supérieures d'Alger, 6, Argel, 1951.
- SYRIER, Miya, "Ibn Khaldūn and Islamic Mysticism", *Islamic Culture*, (Hyderabad) XXI (1947), págs. 264-302.
- TOGAN, Zefi Velidi, "Ibn Khaldoun et l'avenir de l'état musulman", *Bilgi Meçmuast*, (Estambul) 1941, págs. 733-743.
- TORNBERG, Carl Johan, "Ibn Khalduni narratio de expeditionibus Francorum in terras islamismo subjectas ex codicibus Bodleianis", *Nova Acta regiae societatis scientiarum Upsaliensis*, (Upsala) XII (1844), págs. 1-154.
- TOYNBEE, Arnold Joseph, "The Relativity of Ibn Khaldūn's Historical Thought", en *An Study of History*, Londres, 1934-1954, 10 Vols., Cf. III, págs. 321-328; 473-476 (Cf. también X, págs. 84-87 e índice).
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, y FINDIKOĞLU, Zyaeddin Fahri, "İbni Haldun", *Türk-Islâm Feylesoflari*, (Estambul) VI (1940).
- VILLENOISY, Cosseron de, "Un Homme d'état: historien et philosophe du XIV^e siècle (Ibn Khaldoun)", *La Nouvelle Revue*, (París) XL (1886), págs. 545-578.
- WADJI, Muḥammad Farīd, "Ibn Khaldūn fī l-Mizān", *al-Hilāl*, (El Cairo) XL (1932), págs. 1234-1242.
- WESENDONK, Otto Günther von, "Ibn Chaldun, ein arabischer Kulturhistoriker des 14 Jahrhunderts", *Deutsche Rundschau*, (Berlín), Jahrgang XLIX (1923), págs. 45-53.
- ZAḤIDA, H. Pasha, "Ibn Khaldoun, Sociologist", en *Actes du XV^e Congrès International de Sociologie*, Estambul, 1952.
- ZMERLI, S., "La Vie et les oeuvres d'Ibn Khaldoun", *Revue Tunisienne*, (Túnez) XVIII (1911), págs. 532-536.

Addenda (1966)

- °ABBĀS, Ahmad, "Vie et oeuvre d'Ibn Khaldoun", en *Falāsifat al-Islām fi-l-garb al-°arabī*, Association Nibrās al-fikr, Tetuán 1961.
- °ALĀM, Manzūr, "Ibn Khaldūn's Concept of the Origin, Growth and Decay of Cities", *Islamic Culture*, (Hyderabad) XXXIV (1960), págs. 90-106.
- A°māl Mahrajān Ibn Khaldūn (*Proceedings* del Simposio sobre Ibn Jaldūn celebrado en El Cairo), El Cairo, 1962.
- ANAWATI, George C., "Abd el-Rahmān Ibn Khaldoun, un Montesquieu arabe", *La Revue du Caire*, (El Cairo), XXII (1959), págs. 175-191; 303-319.
- AYALON, David, "Ibn Khaldun's View of the Mamelukes", en *L.A. Mayer Memorial Volume*, Jerusalén, 1964 (en hebreo), Cf. págs. 142-144; sumario en inglés, pág. 175.
- BATSIEVA, S. M., "Sotsial nuie osnovui istoriko-philosophskogo ucheniia Ibn Khalduna" (Las bases sociales de la doctrina histórico-filosófica de Ibn Jaldūn), en *Pamiatī akademika Ignatiia I Ulianovich Krachkovskogo*, Leningrado, 1958, Cf. págs. 192-201.
- BATSIEVA, S. M., "Istoriko-Philosophskoe uchnie Ibn Khalduna" (La doctrina filosófico-social de Ibn Jaldūn), *Akademiia nauk SSSR, Sovetskoe vostokovedenie*, (Moscó) I (1958), págs. 75-86; sumario en inglés en pág. 86.
- BATSIEVA, S. M., *Istoriko-Philosophskiy traktat Ibn Khaldūna. "O prirode obschshestvennoy zhizni lyudey"* (Tratado histórico-filosófico de la doctrina de Ibn Jaldūn sobre la vida social del pueblo). Tesis resumida en la disertación en la Universidad de Leningrado, 1958.
- BATSIEVA, S. M., *Istoriko-Sotsiologicheskii traktat Ibn Khalduna "Muqaddima"*, Moscó, 1965.
- BIELAWSKI, Józef, "Ibn Haldūn, Historyk, Filozof i Socjolog Arabski z XIV Wieku" (Ibn Jaldūn, historiador árabe, filósofo y sociólogo del siglo XIV), *Przegląd Orientalistyczny*, (Varsovia), 2 (1957), págs. 127-146.
- BOUSQUET, George-Henri, (trad. y ed.), *Les Textes économiques de la Muqaddima (1375-1379)*, París, 1961.
- CARO BAROJA, Julio, "Aben Jaldūn, Antropólogo Social", *Estudios Magrebíes*, Instituto de Estudios Africanos, Madrid, 1957, págs. 11-58.
- CARO BAROJA, Julio, "Las Instituciones Fundamentales de los Nómadas según Aben Jaldūn", *Estudios Magrebíes*, Instituto de Estudios Africanos, Madrid, págs. 27-41.
- CHAMBLISS, Rolin, *Social Thought, from Hammurabi to Comte*, Nueva York, 1954, Cf. págs. 283-312.
- COHEN, Gerson D., "Ibn Khaldun-Rediscovered Arab Philosopher", *Midstream*, (New York) V (1959), págs. 77-90.
- DEMEERSEMAN, A., "Ce qu'Ibn Khaldoun pense d'al-Ghazzālī", *IBLA* (Instituto de Bellas Letras Árabes), (Túnez) XXI (1958), págs. 161-193.
- FINDIKOGLU, Ziyaeddin Fahri, "L'École ibn-khaldounienne en Turquie", en *Proceedings of the Twenty-second International Congress of Orientalists*, Estambul, 1951, Leiden, 1957, 2 Vols., Cf. II, págs. 269-273.
- FISCHEL, Walter Joseph, "Ibn Khaldun on Pre-Islamic Iran", en *Proceedings of the 26th Congress of Orientalists*, New Delhi, 1967.
- FISCHEL, Walter Joseph, "Ibn Khaldun's Use of Historical Sources", *Studia Islamica* (París), XIV (1961), págs. 109-119.

- FISCHEL, Walter Joseph, "Ibn Khaldun and al-Mascūdī", en *al-Mas'ūdī Millenary Commemoration Volume*, Indian Society for the History of Science, Aligarh, 1961, págs. 51-59.
- FISCHEL, Walter Joseph, *Ibn Khaldūn in Egypt (1382-1406). His public functions and historical research: An essay in Islamic historiography*, Berkeley, 1967.
- GIBB, Hamilton Alexander Rosskeen, (Reprint of) "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", en *Studies on Civilization of Islam*, eds. Stanford Jay Shaw y William R. Polk, Boston y Londres, 1962, Cf. págs. 166-175.
- HARAKĀT, Ibrāhīm, "Ibn Khaldun's Kitāb al-ʿIbar as a Historical Source", *Afāq* (Rabat) I (1963), págs. 123-132.
- HUṢARĪ, Abū Khaldūn Sāṭī' al, *Dirāsāt ʿan Muqaddimat Ibn Khaldūn* (edición aumentada), El Cairo, Bagdad, 1961.
- IRVING, T. B., "The World of Ibn Khaldun", *The Islamic Literature*, (Lahore) IX (1957), págs. 347-351; 473-477.
- IRVING, T. B., "Peter the Cruel and Ibn Khaldun", *The Islamic Literature*, (Lahore) XI (1959), págs. 5-17.
- IVANOV, N. A., "Kitāb al-ʿIbar Ibn Khaldūna kak istochnik po istorii stran Severnoy Afriki ve XIV veke" (Los *Kitāb* como una fuente para la historia de las tierras africanas en el siglo XIV), *Arabskii Sbornik*, (Moscú) XIX (1959), págs. 3-45.
- KHALIFE, Le Père Ignace-Abdo, S.J., "Un nouveau traité mystique d'Ibn Ḥaldūn", en *Akten des vierundzwanzigsten Internationalen Orientalisten-Kongresses*, Múnich, 1957, Wiesbaden, 1959, págs. 330-333.
- KHOURY, J., y BIERRENBACH, A., (tras.), *Ibn. Haldun. Os Prolegomenos ou filosofia social*, introducción por J. Almansur Haddad, Sao Paulo, 1958-1960, (traducción portuguesa de la *Muqaddima*).
- KOPILEWITZ, Immanuel, *Aqdamot-La Historia* (traducción hebrea de la *Muqaddima*). Traducción, introducción y notas, Bialik Institute, Jerusalén, 1967.
- LACOSTE, Yves, "La grande oeuvre d'Ibn Khaldoun", *La Pensée*, (París) LXIX (1956), págs. 10-33.
- LEVI DELLA VIDA, Giorgio, "Review de la traducción de Rosenthal", *Oriente moderno*, (Roma) XXXVIII (1958), págs. 1005-1007.
- MACDONALD, J., "An Arab's Appreciation of Ibn Khaldun and Western Criticism of Islam", *The Islamic Literature*, (Lahore) XI (1959), págs. 187-195.
- MAHDI, Muḥsin, "Ibn Khaldun", en *Approaches to the Oriental Classics*, ed. William Theodore de Bary, Nueva York, 1959, Cf. págs. 68-83.
- MAHDI, Muḥsin, "Die Kritik der islamischen politischen Philosophie bei Ibn Khaldūn", en *Wissenschaftliche Politik: eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie*, Freiburg im B., 1962, Cf. págs. 117-151.
- NADVĪ, Mevlana Muḥammad Han īf Sahab, *Afkār-i Ibn Khaldūn*, Lahore, 1954. Traducción de la *Muqaddima* al urdu.
- NASSAR, Nassif, "Le Maître d'Ibn Khaldoun: al-Ābilī", *Studia Islamica*, (París) XX (1965), págs. 103-114.
- NICHOLSON, Reynolds Alleyne, (Reprint of), "Ibn Khaldun: the Dynamics of History", en *Introduction to Islamic Civilization*, Course syllabus and selected reading by Marshall G. S. Hodgson, Chicago, 1958, 3 Vols., Cf. II, págs. 490-501.
- NŪR, Muḥammad ʿAbd al-Munʿim, *An Analytical study of the Sociological Thought of Ibn Khaldun*, El Cairo, 1960.

- PARVIN-E GONĀBĀD, Muḥammad, (trad.), *Moqaddame-ye Ebn-e-Khaldūn, taʿlif-e ʿAbdo'r-Raḥmān Ebn-e-Khaldūn*, Teherān, 1957-1959. Traducción persa de la *Muqaddima*.
- PERES, Henri, *Le siècle d'Ibn Khaldoun (XIII^e/XIV^e)*, Bibliothèque de l'Institut d'Etudes Supérieures Islamiques d'Alger, Argel, 1960.
- PERLMAN, Moshe, "Ibn Khaldūn on Sufism", *Bibliotheca Orientalis*, (Leiden), XVII (1960), págs. 222-223.
- QUIRÓS RODRÍGUEZ, C. B., "Ibn Jaldūn, político e historiador", *Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, (Madrid), VI (1952) n^o24, págs. 7-9.
- RIDWĀN, Ibrāhīm, *Muqaddimah Selections*, Aḥmad Zaquī, El Cairo, 1960.
- ROSENTHAL, Erwin Isaac Jakob, *Political Thought in Medieval Islam, an introductory outline*, Cambridge, 1962, Cf. págs. 84-109.
- ROSENTHAL, Franz, (trad.), *Ibn Khaldun, An Introduction to History: The Muqaddimah*, ed. and abridged by N. J. Dawood, Londres, 1967.
- ṢĀLĪ, Ruṣḥdī A., *Rajul fi'l-Qāhirah* (Un hombre en El Cairo). Una biografía imaginaria de Ibn Jaldūn en El Cairo. Kutub li'l-Jamī'a, CXV (El Cairo) 1957.
- SAMĪHĪ, ʿAbd al-Karīm, "Ibn Khaldūn and his Tarʿif", *Revue al-Anwār*, (Tetúan) (1951) n^o 26, págs. 12-13; 19-20.
- SHERWANI, Haroon Khan, "Ibn Khaldun-A Life Sketch", *Indian Journal of the History of Medicine*, (Madras), IV (1959), págs. 9-12.
- SHIBER, Saba G., "Ibn Khaldun-an early town planner", *Middle East Forum*, (Beirut) XXX (1962), págs. 35-39.
- SIMON, Heinrich, "Ibn Khaldūns Wissenschaft von der menschlichen Kultur", *Beiträge zur Orientalistik*, II, Leipzig, 1959.
- SPULER, Bertold, "Ibn Khaldoun, the Historian", en *Aʿmāl Mahrajān Ibn Khaldūn*, El Cairo, 1962, Cf. págs. 349-356.
- SUBBA REDDY, D. V., "Sociology of Medicine in the Muqaddimah of Ibn Khaldūn", *Indian Journal of the History of Medicine*, (Madras) IV (1959), págs. 13-23; V (1960), págs. 10-21.
- TANJĪ, Muḥammad Ibn Tāwīt at, "Prolégomènes d'Ibn Khaldoun", en *Proceedings of the Twenty-second International Congress of Orientalists*, Estambul, 1951, Leiden, 1957, 2 Vols., Cf. II, págs. 262-263.
- UGAN, Zakir Kādīrī, (trad.), *Ibni Haldun Mukaddime*, Estambul, 1954-1957, 3 Vols. Traducción turca de la *Muqaddima*.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Ibn Khaldoun, Initiateur de la sociologie", en *Aʿmāl Mahrajān Ibn Khaldūn*, El Cairo, 1962, Cf. págs. 29-40.
- WALZER, Richard, "Aspects of Islamic Political Thought: al-Fārābī and Ibn Khaldun", *Oriens*, (Leiden) XVI (1963), págs. 40-60.
- WHITE, Hayden V., (Reseña de la traducción de Rosenthal), "Ibn Khaldūn in World Philosophy of History", en *Comparative Studies in Society and History*, (The Hague) II (1959-1960), págs. 110-125.
- WOLFSON, Harry A., "Ibn Khaldun on Attributes and Predestination", *Speculum*, (Cambridge, Mass.) XXXIV (1959), págs. 585-597.

Addenda (1993)

por Fabián Estapé

- ABDESSELEM, Ahmed, *Ibn Jaldūn y sus lectores*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- ALBA RAMÍREZ, Alfonso, GARCÍA LIZANA, Antonio, LÓPEZ RUBIO, José, ROBLES TEJERO Luis, y VALLECILLO CABRERA, Nadia, "Algunas consideraciones en torno a las ideas económicas de Ibn Jaldūn (1334-1406)", en *Andalucía en el pensamiento económico*, prologado por Ernest Lluch, Editorial Arguval, Málaga, 1987, págs. 65-84.
- ALTAMIRA Y CREVEA, Rafael, *Proceso Histórico de la Historiografía Humana*, El Colegio de México, México, 1948.
- ALTHUSSER, Louis, *L'avenir dure longtemps suivi de Les Faits. Autobiographie*, Stock/imec., París, 1992.
- ANDIC, Suphan, "A Fourteenth Century Sociology of Public Finance", *Public Finance*, 20, n° 1-2, 1965, págs. 22-44.
- ARKOUN, *Pour une critique de la raison islamique*, París, 1984.
- BAECK, Louis, "La pensée économique de l'Islam Classique", *Storia del Pensiero Economico. Bolletino di informazione*, 19 (1990), págs. 3-19.
- BARTHOLD, V.V., *Musulman Culture*, Calcuta, 1934.
- BARTLLET, Bruce, *Reagonomics: "Supply-side" Economics in Action*, Westport, Conn., 1983.
- BATAILLON, M., "José Ortega y Gasset (1883-1955)", *Revue de littérature comparée*, París, XXIX (1955.)
- BATSIEVA, Svetlana, *Los fundamentos sociales de la doctrina de Ibn Jaldūn* (en ruso), Pamiat Akademi, Leningrado, 1958.
- BATSIEVA, Svetlana, "Les idées économiques d'Ibn Khaldoun", *Orientalis Hispanica*, Vol. I, Arabica sive Studia F.M. octogenario dedicata Lugduni Batavorum, E.J. Brill, 1974, págs. 96-103.
- BOULAKIA, Jean David C., "Ibn Khaldun: A Fourteenth Century Economist", *Journal of Political Economy*, Vol. 79, n° 5, September-October, 1971, págs. 1105-1118.
- BRAMON, Dolors, *Contra moros i jueus. La formació i l'estratègia d'unes discriminacions al País Valencià*, Tres i Quatre, València, 1981. Traducción castellana, *Contra moros y judíos*, prólogo de Fabián Estapé, Ed. Península, Barcelona, 1986.

- BUCAILLE, Maurice, *La Biblia, el Corán y la Ciencia* (título original: *La Bible, le Coran et la Science*), trad. Ramón M. Castellote, Arias Montano editores-impresores, Madrid, 1991.
- BURNS, Robert I., *L'Islam sota els croats (Supervivència colonial en el segle XIII al Regne de València)*, 2 Vols., num. 15, Biblioteca d'Estudis i Documentació, Tres i Quatre, València, 1990.
- CHEDADDI, Abdesselam, *Ibn Khaldoun. Le Voyage d'Occident et d'Orient. Autobiographie présentée et traduite de l'arabe par...*, La Bibliothèque Arabe, Sindbad, París, 1980.
- CHEDADDI, Abdesselam, *Ibn Khaldoun. Peuples et nations du monde. Extraits des 'Ibar, traduits de l'arabe et présentés par...*, La Bibliothèque Arabe, Sindbad, 2 Vols., París, 1986.
- CHEVALLIER, Dominique, GUELLOUZ, Azzedine y MIQUEL, André, *Les Arabes, l'Islam et l'Europe* (avec la participation d'Abdelwahab Bouhdiba), Flammarion, París, 1991.
- Colloque organisé par la Faculté des Lettres sur Ibn Khaldoun*, Université du Mahgreb, Mai 1962, Ed. Dar El Kitab, Casablanca.
- DOVER, Cedric, "The Racial Philosophy of Ibn Khaldun", *Phylon*, The Atlanta University, Atlanta, 1952.
- Enciclopedia Colliers*, voz "Ibn Jaldūn", Nueva York, 1952.
- Encyclopédie de l'Islam*, voz "Ibn Khaldūn", por M. Talbi, Leiden, págs. 849-855.
- EPALZA, Mikel de, "El filósofo Ortega y Gasset y lo Árabe", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, Madrid, Vol. XIX (1975-1978), págs. 71-114.
- FASIM, Muhammad, "Ibn Haldun et la politique", en *Falāsifāt al-Islam fī l-Garb Al-ʿArabī*, Tetúan, 1961.
- GARCÍA LIZANA, Antonio, "Origen y desarrollo de la civilización española en Ibn Jaldūn", en *Al-Andalus: Tradición, Creatividad y Convivencia*, Congreso Internacional, Córdoba, 16-24 de enero de 1987.
- GARCÍA LIZANA, Antonio, "El estudio de los ciclos económicos. Un precedente histórico", en *Homenaje al Profesor Juan Sánchez Lafuente*, Málaga, 1990, págs. 131-138.
- GARDET, L., *La cité musulmane: vie sociale et politique*, París, 1954.
- GATES, Warren E., "The Spread of Ibn Khaldun's Ideas on Climate and Culture", *Journal of History of Ideas*, 28, nº 3, July-September, 1967, págs. 415-422.
- GAUTIER-DALCHE, J., "Ibn Khaldoun et son temps", *Mahrajam*, Rabat, 1962.
- GELLNER, E., "From Ibn Khaldun to Karl Marx", *Political Quarterly*, XXXII (1961), págs. 385-392.
- GHAZANFAR, S.M., *Scholastic economics and Arab scholars: the "great gap"*, Thesis reconsidered, paper presented at the conference of the History of Economics Society, Toronto, 1988.
- GHAZANFAR, S.M. y ISLAHI, A. Azim, "Economic Thought of an Arab scholastic: Abu Hamid al-Ghazali (A.H. 450-505/ A.D. 1058-1111)", *History of Political Economy*, Vol. 22, nº 2, Summer, 1990, págs. 381-403.
- GLICK, Thomas F., *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*, Trad. Pilar Aguirre Marcos, María Luz López Terrada y Víctor Navarro Brotons. Cf. notas bibliográficas comentadas, págs. 285 a 288, Alianza Universidad, Madrid, 1991.
- GOLIUS, Jacob, *Ahmedis Arabside vitate et rerum gestarum Timuri, qui vulgo Tamerlan dicitur*, Leyden, 1936.
- GRICE-HUTCHISON, Marjorie, *Early Economic Thought in Spain. 1177-1740*, George Allen Unwin, Londres, 1978.

- HADDAD, L., "A Fourteenth Century Theory of Economic Growth and Development", *Kyklos*, University of Sydney, 1977, Vol. 30, fasc. 2, págs. 195-213.
- HALL, John, *Poderes y Libertad*, Trad. Hernán Sabaté, Colección "Historia, Ciencia y Sociología", Ed. Península, Barcelona, 1988.
- HICHEN, Djaït, *Europa y el Islam*, Al-Quibla, Ensayos sobre Ibn Jaldūn, Ediciones Libertarias, Madrid, 1990.
- History of the Jews in North Africa from Antiquity* (en hebreo), Mossad Bialik, Jerusalén, 1965.
- IBN JALDŪN, 'Abd al-Rahmān b. Muḥammad, *Introducción a la Historia Universal (Al Muqaddima)*, Fondo de Cultura Económica de México, 2ª reimpresión del original editado en 1977.
- IBN JALDŪN, 'Abd al-Rahmān b. Muḥammad, *Introducción a la Historia* (antología). Selección, traducción y prólogo de Rafael Valencia, Editoriales Andaluzas Reunidas, Sevilla, 1985, (Biblioteca de la Cultura Andaluza, 44).
- IBN KHALDOUN, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes septentrionales*, traducido del árabe 1852-1856. Nueva edición debida a Paul Casanova, París, 1925-1956.
- International Encyclopaedia of Social Sciences*, David L. Sills editor, 7 Vols. Voz "Ibn Khaldun", págs. 53-57.
- International Encyclopaedia of Social Sciences*, Voz "African Society" (y "North Africa"), por Jacques Berque, págs. 125-137.
- International Encyclopaedia of Social Sciences*, págs. 564-565, por David S. Margoloth.
- International Encyclopaedia of Social Sciences*, págs. 583-586, por Muḥsin Maḥdī.
- International Encyclopaedia of Social Sciences*, Voz "Islamic Historiography", por Franz Rosenthal, págs. 407-413.
- KURODA, Toshiro, "Ibn Harudoon 'Rekisho josetzu' no hoho" (La méthode de l'introduction à l'Histoire d'Ibn Haldun), *Isumaru Seikai*, Tokyo, 1963.
- LABICA, Georges, "Esquisse d'une Sociologie de la Religion chez Ibn Khaldoun", *La Pensée*, París, 1965.
- LACOSTE, Yves, *Naissance de l'Histoire. Passé du Tiers Monde*, París, 1956. Trad. al castellano, bajo el título *El nacimiento del Tercer Mundo: Ibn Jaldūn*, Ediciones Península, Madrid, 1971, 2ª 1985.
- LEWIS, Bernard, "The Use of Muslim Historians of Non-Muslim Sources", en *Historians of the Middle East. Historical Writing on the Peoples of Asia*, Londres, 1962.
- LEWIS, Bernard, *The Arabs in History*, Londres, 1960. Existe versión portuguesa bajo el título *Os Arabes na História*, Editorial Estampa, Lisboa, 1990.
- MACHADO, Oswaldo A., "La historia de los godos según Ibn Jaldūn", *Cuadernos de Historia de España*, Buenos Aires, 1944.
- MACHADO, Oswaldo A., "Historia de los árabes de España según Ibn Jaldūn", *Cuadernos de Historia de España*, Buenos Aires, 1946-1948.
- MANYER, Josep, *Quan l'Islam truca a la porta. Per a una aproximació cultural als musulmans de Catalunya*, Fundació Serveis de Cultura Popular, Editorial Altafulla, 1992.
- MARIAS, Julián, *Ortega y tres Antípodas*, Revista de Occidente, Buenos Aires, 1950.
- MASSE, Henri, "Les études Arabes en Algérie de 1830 à 1930", *Revue Africaine*, 1933.
- MERNISSI, Fatima, *El miedo a la modernidad. Islam y Democracia*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo. Traducción de Inmaculada Jiménez Morell. Título original *La peur-modernité: Conflit Islam Démocratie*, Luchterhard Literatur Verlag, 1991. Traducción al castellano, 1992.

- MIEGE, J.L., "La modernité d'Ibn Khaldoun", *Mahrajan*, Rabat, 1962.
- Modern Islam; Search for Cultural Identity*, Berkeley, Los Angeles, 1962.
- MONTEIL, Vincent, *Ibn Khaldoun, Discours sur l'Histoire Universelle (al-Muqaddima)*, traducción nueva, prefacio y notas por ..., Beirut, 1967, 3 Vols.
- MYERS, E.A., "Ibn Khaldoun forerunner of 'new science'", en *The Arab World*, Nueva York, 1966.
- NAGARAJAN, K.V., "Ibn Khaldūn and 'supply-side' economics: A note", *Journal of Post Keynesian Economics*, Fall, 1982, Vol. V, nº 1, págs. 117-119.
- NAKOSTENM, Mahdi, "History of Islamic Origins of Westerns Education", *Boulder*, Colorado, 1964.
- NASSIF, Nassar, *El pensamiento realista de Ibn Jaldūn*, Fondo de Cultura Económica de México, México, 1979. Título original *La pensée réaliste d'Ibn Khaldoun*, PUF, París, 1967.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, "El Espectador" VIII, Alianza Editorial y Fundación del Banco Exterior.
- PINES, Solomon, "The Societies providing for the bare necessities of life according to Ibn Khaldun and to the Philosophers", *Studia Islamica*, París, 1971, XXXIV, págs. 125-138.
- PIPES, Daniel, *El Islam de ayer a hoy*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987. Título original de la traducción de Blanca Sagarra y Ramón Palencia *In the Path of God*.
- Pre-Classical Economic Thought. From the Greeks to the Scottish Enlightenment*, edited by S. Todd Lowry. Professor of Economics and Administration, Washington and Lee University, Kluwer Academic Publishers, Boston, 1987. Cf. M. Yassine Essid: *Islamic Economic Thought*, págs. 77-102. Commentary by Timur Kuran, y *Continuity and Change in Islamic Economic Thought*, págs. 103-113.
- Proceedings of the 22nd International Congress of Orientalists in Istanbul*, "L'école Ibn Khaldounnienne en Turquie", Leiden, 1957.
- Proceedings of the 24th Congress of Orientalists*, "Ibn Khaldun's contribution to comparative religion", Wiesbaden, 1959.
- Proceedings of the 25th International Congress of Orientalists*, "Ibn Khaldun's use of historical sources", *Studia Islamica*, París, 1961. Cf. igualmente *Proceedings*, Moscú 1962.
- Proceedings of the Symposium on Ibn Khaldun*, "Amal Mahrajan Ibn Khaldun", El Cairo, 1962.
- Proceedings of the 26th International Congress of Orientalists*, "Ibn Khaldun's on Pre-Islamic Iran", Nueva Delhi.
- RABI, M., *The Political Theory of Ibn Khaldun*.
- RALIBY, Osman, *On the Political and Social Ideas of Ibn Khaldun*, (texto en indonesio), Djakarta, 1963.
- REAGAN, Ronald, *Una vida americana*, Plaza y Janés. Traducción de María Teresa Montaner, septiembre de 1991. Título original: *An American Life. The Autobiographie*.
- RITTER, Gerhard, *Die Dämonie der Macht, Betranhtungen über Geschichte und Wesen das Machproblems in politischen Denken der Neuzeit*, Stuttgart, 1947.
- RIZVI, Athar Abbas, *Ibn Khaldūn ka Mukadama*, Lucknow, 1961 (traducción en hindi de la *Muqaddima*).
- ROSENTHAL, Erwin J., "Some aspects of Islamic Political Thought", *Islamic Culture*, Hyderabad, 1948.

- ROSENTHAL, Erwin J., *Ibn Khaldūn Gedanken Über der Staat. Ein Beitrag zur Geschichte der Miterberlichen staatslehre*, Múnich, Berlín, 1932. Existe traducción castellana debida a Carmen Castro, bajo el título *El pensamiento político en el Islam medieval. Esbozo introductorio*, Revista de Occidente, Madrid, 1967.
- SAAB, Hasan, "Ibn Khaldūn" en *Encyclopaedia of Philosophy*, Nueva York, 1967.
- SAEED, Sheikh, "Ibn Khaldūn", *Iqbal*, Lahore, 1960.
- SARTON, George, *Introduction to the History of Science*, Vol. 2, part. 2, Carnegie Institution of Washington, Baltimore, 1931.
- SARTON, George, "Arabic Scientific Literature", en *J. Goldziher Memorial Volume*, part. I, Budapest, 1948.
- SCHUMPETER, Joseph Alois, *Die Krise des Steuerstaates*, Graz und Leipzig, Leurscher Lubenski, 1918. Traducción castellana "La crisis del Estado Fiscal", *Hacienda Pública Española*, nº 2, 1970, págs. 145-169.
- SCHUMPETER, Joseph Alois, *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, Nueva York, 1954.
- SHACKLE, G. L. S., *Epistemics and Economics*, Cambridge University Press, 1972.
- SPENGLER, Joseph J., "Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun", *Comparative Studies in Society and History*, nº 6 (1963), págs. 268-305.
- SPULER, Berthold, "Remarks on Ibn Khaldūn", en *Vierteljahrschrift für Sozial und wirtschafsgeschichte*, Wiesbaden, 1958.
- TALBI, Muḥammad, "Ibn Khaldoun, le sens de l'histoire passée du Tiers Monde", *Studia Islamica*, París, 1966.
- TALBI, Muḥammad, "Ibn Khaldoun et le sens de l'histoire", *Studia Islamica*, París, 1967, XXVI, págs. 73-148.
- TAMURA, Kitsuzuzo, "Les vue économiques d'Ibn Khaldoun" (en japonés), *Ajia kazai*, septiembre de 1963.
- TAMURA, Kitsuzuzo, "Isuramu Bummei Hihyoka Iibun Harudon no Keizaikan: Seikaishi Josetsu wo Tsujite mita" (La visión del crítico musulmán Ibn Jaldūn: en torno a la Introducción a la Historia Universal), *Ajia Keizai*, Tokyo, 1963.
- TAWASINI, Abu'l Futuh M. Al, *Ibn Khaldūn*, El Cairo, 1961.
- Traducción de la *Muqaddima* al urdú, Academy of Sind, Lahore, 1967.
- VERA, José María, *El Ejército de Alá: Orígenes, presente y propósitos de futuro*, Tibidabo, Barcelona, 1992.
- VERNET GINES, Juan, "Las obras biológicas de Aristóteles en árabe: El evolucionismo de Ibn Jaldūn", en *Actas de las II^{as} Jornadas de Cultura Islámica*, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Madrid, 1980, págs. 187-193.
- VERNET GINES, Juan, *Los orígenes del Islam*, Historia 16, Madrid, 1990.
- YAMUNI, Vera, "La filosofía de la Historia de Ibn Jaldūn", en *Anuario de Historia*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de México, año II, 1962.
- YAMUNI, Vera, "Tres visiones de Dos Españas", en *Anuario de Historia*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de México, año IV, 1964.
- YAMUNI, Vera, "La decadencia de las naciones según Ibn Jaldūn", en *Anuario de Historia*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de México, año IV, 1964.
- ZIADEH, Farhat J., *The Philosophy of Jurisprudence in Islam. Comparative studies of the Islamic rites and Modern legal systems*, editor Sohbi Rajab Mahmassani, Leiden, 1961.

RESPUESTA

por

JUAN VERNET

Académico numerario

Excmo. Sr. Presidente,
Señores Académicos,
Señoras y Señores:

Es mi deber dar las gracias a nuestro Presidente por haberme encargado la contestación en uso de sus prerrogativas del discurso de entrada del Excmo. Sr. Dn. Fabián Estapé Rodríguez. Pocas cosas podían resultarme más gratas en este momento de crisis económica que contestar a quien dudo que crea en la Economía como ciencia, y valga como muestra un botón: en *La Vanguardia* del 27 de febrero de este año afirmaba: “No existe ningún economista, ni siquiera en agraz, que se atreva a pronosticar el final de las tormentas monetarias”. Bastaría sólo con este par de líneas —hay en otros lugares muchas más— para apartarme de la tentación de hablar del señor Estapé desde este punto de vista. Por otra parte, él mismo mantuvo una serie de conversaciones publicadas en catalán con el título de *Converses amb Fabià Estapé. Gravacions per una biografia* (Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 1988) en que se refiere a cuanto de divino y humano le ha sucedido. Razón por la cual me exime del deber de trazar aquí su biografía. *Loquitur Estapé biographia finita.*

¿Qué puedo hacer? Terminar con el tópico de lo orgullosa que está la Academia de esta última “adquisición”. Pero dado el personaje que tengo al lado, un “homenot”, un “hombrón” (como tal lo traduce el Diccionario catalán-castellano de la Enciclopedia), me temo que tanto nuestro Presidente como el señor Estapé me reprenderían por mi mal comportamiento. En vista de esto no me queda más remedio que intentar emular con mis artes a quien arrancando de un cartel de fiesta mayor de un pueblo supo escribir un libro.

Efectivamente, el señor Estapé, explotando el cartel de una de las fiestas mayores del siglo pasado de un pueblo de “la plana” de Vic, supo

hace unos cuantos años establecer la biografía, con sus antepasados y descendientes, de uno de los más geniales tecnólogos de nuestro siglo XIX, aclarando de una vez por todas su vida. Me refiero, como todos sospecharán, a Ildefonso Cerdá, quien trazó el plano del Ensanche barcelonés. Esta monografía, acompañada de dos tomos dedicados a las estadísticas de las viviendas y ocupación de las mismas en la Barcelona de mediados del siglo XIX, plantea el problema de quiénes fueron los auxiliares de Cerdá en la faena de recorrerla casa por casa, piso por piso, haciendo el “censo”. A veces sospecho, pero no lo digo, que pudieron ser los “chicos” de Lorenzo Presas Puig, en cuyos papeles recuerdo haber visto estadillos semejantes y apuntes a lápiz de masías y paisajes de la misma época —antes de que la piqueta de los urbanizadores terminaran con ellas y se modificara el aspecto de nuestra ciudad.

Por otra parte, me sorprende que nuestro recipiendario haya abordado un tema tan ajeno a él como el que hemos escuchado, pero Estapé siempre ha sido curioso y como el ex-presidente Reagan (o su “negro”) cita como base de su política financiera en su discurso a un filósofo-economista árabe, Ibn Jaldūn, Estapé ha querido bucear en los orígenes de lo que significa esta política económica en la época de quien la ideó (siglo XIV), y ha aprovechado la primera ocasión posible para abordar el tema de una manera científica. Esa ocasión es la de hoy. Antes, *Introducción al pensamiento económico: una perspectiva española* (1990), apenas lo había rozado. Los árabes y los arabistas le damos las gracias por ello, puesto que honra a nuestros antepasados árabes y, a la vez, a los pocos que nos dedicamos a estudiarlos.

Una cosa sorprende en él y probablemente a muchas personas: el que el traductor de la *Muqaddima* al francés, Vincent Monteil (hoy creo que Vincent Manşūr Monteil) intentara ver una confirmación de la carrera de “su” hombre, Ibn Jaldūn, recurriendo a la astrología. Yo personalmente, al leerlo, pegué un bote de alegría y, ni corto ni perezoso, escribí a Monteil, que por aquel entonces estaba, creo, adscrito a la Embajada de Francia en Indonesia. Y éste me contestó que las consideraciones que sobre el tema (palabra con la que hoy en día designamos también al horóscopo o una carta astral) se debían a un amigo suyo, astrólogo, de nuestra época quien, teniendo en cuenta la biografía de Ibn Jaldūn y los hechos más importantes de su carrera político-jurídico-filosófica de su ajetreada vida, había procedido a comentarlos de acuerdo con las leyes cósmicas.

Estoy seguro de que siguiendo el mismo procedimiento podríamos llegar a constatar que el padre del señor Estapé, nacido en Badalona, era

muy despierto, tan despierto a los 11 o 12 años que, acabadas de conocer todas las materias que se exigían en aquella época para un joven, plantease a sus padres el problema de cómo podía ampliar sus estudios, y como quiera que la enseñanza de un fuste algo mayor de la corriente estaba en manos de persona competente, pero no demasiado “católica”, el chico pasara al servicio de los Ferrocarriles M.Z.A. y más tarde no sólo fuera factor en la estación de Port-Bou, sino que montase su propia oficina de aduanas. En cuanto a la madre, habría que decir que tenía un título, de Alfonso XIII, como maestra. Instalados ambos en Port-Bou, donde ejercieron, allí vino al mundo D. Fabián. Su padre debía pensar y temer que a su hijo Fabián le ocurriera lo mismo que a él en su juventud y buscara el sistema de que aquél estudiara, aunque fuera a costa de un cambio de domicilio.

Don Fabián, hombre de múltiples ideas, buenas y malas, llegó a ser rector de la Universidad de Barcelona dos veces: la primera desde 1969 a 1971 y la segunda, en la transición, de 1974 a 1976. En la toma de posesión del primer rectorado vi sentados en sendas sillas, al lado de la puerta que conduce del despacho del rector a la sala de juntas, a dos ancianos que eran, ni más ni menos, que los padres de su Magnífica Excelencia. Este primer rectorado terminó porque fue “raptado” por el señor López Rodó como Comisario Adjunto a la Comisaría del Plan de Desarrollo, y el segundo por uno de sus golpes de genio en que se enfrentó con un ministro que esperaba que le dejara cuando menos un vicerrector del equipo para hacerle su sucesor en el puesto. La Casa quedó sumida en una profunda crisis de autoridad.

He hablado de un golpe de genio de Estapé, pero éstos son muchos; por ejemplo, él procedió, por su libre voluntad, a recuperar el terreno que ocupó el antiguo cine Central para la Universidad de Barcelona. Estaba yo en el rectorado el día en que un jurista apareció con el original de un contrato de arrendamiento (?) antiguo de dicho solar. Estapé, que es un lince, preguntó sin leerlo: —¿Podemos ocuparlo?—, y al ver que podía revertir a la Universidad de Barcelona después de un periodo determinado, se lanzó a la carga al grito de: ¡A por él! ¡Ampliaremos los jardines de la Universidad!— Jamás pensó que esos terrenos fueran a ser urbanizados por la propia Universidad.

Estapé, que fabrica tantas o más ideas que el propio Churchill en plena Guerra Mundial, intentó —según me han contado— un nuevo “golpe de estado”: crear la parroquia universitaria de San Fabián. Esto no cuajó: los de derechas, porque creían que iba demasiado lejos, y los de izquierdas, porque veían el peligro de que renaciera una nueva e inqui-

sitorial Facultad de Teología que ni en plenos años cincuenta se había conseguido fundar.

Cabe preguntar hasta qué punto intervenía en estos proyectos su mujer, María Antonia, añorada por todos los que la conocieron y, especialmente, por su marido que tanto la quiso y la sigue queriendo. Si hemos de creer su horóscopo, en que el Sol y Venus están en conjunción y bien espectados en general, cabe pensar que constituyó un matrimonio armónico, bien avenido y, en consecuencia, suponer que los golpes de genio de don Fabián muchas veces eran tales, pero otras resultado de deliberaciones familiares.

Nuestro hombre había ingresado en 1956 como catedrático de Economía Política, Hacienda Pública y Derecho Fiscal de la Facultad de Derecho de Zaragoza para pasar, en 1960, a ser titular de la cátedra de la materia Política Económica de la Facultad de Económicas de la Universidad de Barcelona que así, con él y con otros varios, recuperaba para nuestra ciudad a los viejos alumnos, ya catedráticos, de la Facultad de Derecho, con una política de "abrir puertas". Y hoy, como profesor emérito, sigue en la misma. En su curriculum se ve que fue director de las tesis de Ernest Lluch, a la cual asistí como público, sobre *El pensamiento económico de Cataluña y la revolución industrial. La irrupción de la escuela clásica y la respuesta proteccionista*; de la de José María Bricall Masip sobre *Política financiera de la Generalidad de Cataluña (1936-1939)*; de la de F. A. Roca Rosell sobre *Política urbana i pensament econòmic: Barcelona 1901-1969*, y otras muchas.

En cuanto a sus publicaciones hay que destacar 64 voces sobre Historia económica en el *Diccionario de Historia de España* de la Revista de Occidente; la *Vida y obra de Ildefonso Cerdá* —que ya hemos citado—, dos volúmenes de *Textos olvidados*, etc.

Pero antes de iniciarse en el arte de escribir libros se había introducido ya en las revistas —como casi todos nosotros— con un artículo titulado "Thorstein Veblen (1857-1929)" en la revista *Moneda y Crédito*, número 56. Alrededor de los años 60-70 se ve cómo los artículos van girando en torno a la macroeconomía, por ejemplo: "El desequilibrio regional en España: la economía en Aragón", y no hay por qué impresionarse al verle figurar en los NO-DO cantando la excelencia del plan de estabilización, en cuya redacción intervino. Tal vez es ese el único momento en que todos los "economistas" españoles estuvieron de acuerdo.

Otra faceta del profesor Estapé es su larga colaboración con *La Vanguardia*, que ha sufrido altibajos porque Estapé, en cuanto a la

“peseta” se refiere, nunca se ha casado con nadie. Es curioso saber que los primeros trabajos suyos en el campo de la prensa debieron ser valorados muy positivamente por algunos gobiernos extranjeros, puesto que algún ministro de la Mittel Europa los hacía traducir privadamente. Es curioso ver el valor que en el extranjero se da a nuestras cosas y que no coincide muchas veces con el que aquí se reconoce.

Si se quiere conocer el carácter de nuestro hombre baste citar una de sus ideas geniales: para que los visitantes en la secretaria del Plan calmasen sus nervios antes de entrar a despachar con él durante el periodo en que fue comisario-adjunto del Plan de Desarrollo, es decir, en el periodo comprendido entre sus dos rectorados, instaló en la antesala de su despacho una máquina de las de jugar al “millón” para que aquellos se tranquilizaran antes de hablar con él. Un especial modo del “tranquilizaos” de Felipe II. Este detalle no fue muy bien apreciado por sus superiores.

Creo, señores académicos, que con este hombre la Casa adquiere (él antes ha hablado de un autor árabe, y yo tomo la figura de otro autor árabe ahora) el joyel de su collar.