

## DOSSIER "PENSAR LA COMUNIDAD"

L Felipe Alarcón

*Intraducción*

Juan Manuel Garrido

*Presentación de Ser-con y democracia de Jean Luc Nancy*

Jean-Luc Nancy

*Être-avec et démocratie– Ser-con y democracia (Bilingüe)*

Federico Ferrari

*Comunidad y nihilismo: En torno al pensamiento de Jean-Luc Nancy*

Cristóbal Durán

*Impuntualidades del común. Punto sin punto y el despuntar del comunismo en Jean-Luc Nancy*

Andrea Potestà

*La decepción común*

Boyan Manchev

*La metamorfosis. Comunidad y ontología modal*

Aukje Van Rooden

*La comunidad en obra. Jean-Luc Nancy en diálogo con Maurice Blanchot: Un desacuerdo tácito*

María del Rosario Acosta

*Tragedia y perdón en la Fenomenología del Espíritu: Hacia una relectura del pensamiento hegeliano sobre la comunidad*

Gustavo Bustos

*El enigma profano del origen o Derrida y la potencia espectral del comunismo*

Mauro Senatore

*Vida sin crueldad (Jacques Derrida acerca de psicoanálisis e ilustración)*

### RESEÑA

L Felipe Alarcón

*Juan Manuel Garrido: "Chances de la pensée. À partir de Jean-Luc Nancy". París: Galilée. 2011.*

### TEMAS

Kamal Cumsille

*Ibn Jaldún, una teoría política del poder constituyente*

Cristián Rettig

*Concepción Kantiana de la Libertad Interna y Libertad Externa*

Vicente Montenegro

*Representación e ilusión. El «como si» en Kant, Nietzsche y Derrida*

### ENTREVISTA

Nicolás Del Valle

*Aïcha Messina: Conversación sobre filosofía, ética y política.*

# IBN JALDÚN, UNA TEORÍA POLÍTICA DEL PODER CONSTITUYENTE\*

KAMAL CUMSILLE\*\*  
UNIVERSIDAD DE CHILE

## RESUMEN

El presente trabajo pretende mostrar que el núcleo del pensamiento político de Ibn Jaldún es una teoría del poder constituyente, que se expresa en su concepto de *'asabiyya* como esa potencia decisiva que da lugar a la soberanía en todas las comunidades humanas. En primer término, se traza un contexto histórico intelectual, a través del cual se plantea una lectura filosófica de Ibn Jaldún en el marco de la tradición de pensamiento político árabe e islámico. En segundo término, se estudia el concepto de *'asabiyya* considerando sus usos tanto desde la época preislámica como en el Islam contemporáneo, su lugar en la obra de Ibn Jaldún, y los problemas de interpretación que se han discutido entre los estudiosos del autor, con el objeto de establecer el carácter teórico del concepto por sobre los factores histórico y cultural que ha privilegiado la lectura sociológica. En tercer término, y a modo de reflexiones finales, se establecen ciertas conexiones entre Ibn Jaldún y tres pensadores contemporáneos (Benjamin, Arendt y Foucault) en razón del problema de la *'asabiyya*, la violencia y el poder.

**PALABRAS CLAVE:** Ibn Jaldún, *'asabiyya*, poder constituyente

## IBN KHALDUN, A POLITICAL THEORY OF CONSTITUENT POWER

This paper aims to show that the core of Ibn Khaldun's political thought is a theory of constituent power that is expressed in his concept of *'asabiyya* as this decisive potentiality that leads to sovereignty in all human communities. Primarily, it is drawn an historical and intellectual context from which it is proposed a philosophical reading of Ibn Khaldun within the tradition of Arab and Islamic political thought. Secondly, the concept of *'asabiyya* is studied considering its uses from pre-Islamic societies to contemporary Islam, its place in Ibn Khaldun's work, and the problems of interpretation that were discussed between the scholars on the author, in order to establish the

\* Artículo recibido el 1 de diciembre de 2010 y aceptado el 20 de junio de 2011.

El presente texto recoge los contenidos esenciales de mi tesis de Magíster en Filosofía (Mención Axiología y Filosofía Política, U. de Chile) titulada: *Notas sobre la Teoría Política de Ibn Jaldún: Umran, 'asabiyya y mulk* (2007), y han sido reagrupados y reelaborados a la luz de mi actual tesis doctoral en curso sobre la filosofía árabe como una arqueología de lo humano.

\*\* Doctor © en Filosofía, Mención Filosofía Moral y Política, Universidad de Chile (Becario Conicyt 2007). Académico del Centro de Estudios Árabes de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Sus líneas de investigación abarcan la filosofía política árabe clásica (especialmente Alfarabi, Averroes e Ibn Jaldún) y filosofía política contemporánea (especialmente Leo Strauss, Benjamin, Arendt, Foucault y Agamben). Actualmente desarrolla su investigación de tesis doctoral sobre la filosofía árabe en el Islam clásico como una arqueología de lo humano.

## IBN JALDÚN, UNA TEORÍA POLÍTICA DEL PODER CONSTITUYENTE

theoretical character of the concept more than the historical and cultural factors that were considered by the sociological reading. Thirdly, and as final reflections, are established some connections between Ibn Khaldun and three contemporary thinkers (Benjamin, Arendt and Foucault) in relation to the problem of *'asabiyya*, violence and power.

**KEY WORDS:** Ibn Khaldun, *'asabiyya*, constituent power

### 1. IBN JALDÚN Y LA TRADICIÓN DE PENSAMIENTO POLÍTICO ÁRABE E ISLÁMICO

Hacia el siglo XIV, la historia intelectual islámica registraba tres campos de estudio relacionados con lo político, a saber: la teología, la jurisprudencia y la filosofía política. Si bien Ibn Jaldún es considerado por muchos como un historiador, a la vez que gran parte de su vida ejerció como jurista, y en su pensamiento encontramos una sólida base teológica y filosófica, veremos que no se inserta específicamente en ninguno de estos campos, pues lo que él se propuso fue fundar una ciencia nueva, la *'Ilm al 'Umran*, ciencia de la civilización o de la cultura como la ha traducido Muhsin Mahdi<sup>1</sup>. Una ciencia que se preocupa de la reunión de los hombres en comunidad y el estudio de la naturaleza y las causas de los hechos que ahí acontecen, esto es, una ciencia de la política.

El orientalista británico Hamilton Gibb, ha llamado la atención sobre la exageración de los intérpretes de Ibn Jaldún en cuanto a la originalidad de su pensamiento con respecto a la tradición. Gibb comparte que la originalidad de Ibn Jaldún radica en su análisis objetivo de los factores políticos, sociales y económicos que influyen en las comunidades humanas, sin embargo, los principios en los que se basa su estudio, se encontrarían prácticamente todos en la jurisprudencia y la filosofía islámicas<sup>2</sup>. Esta idea es compartida por el politólogo indio S.M.A. Imam, quien sostiene que aunque Ibn Jaldún basa su análisis de la naturaleza y sociedad humanas en factores puramente socioeconómicos y políticos, recurre frecuentemente a los dogmas religiosos<sup>3</sup>. Por otra parte, Muhsin Mahdi ha enfatizado la raíz del pensamiento de Jaldún en Platón, Aristóteles y sus seguidores musulmanes, situándolo en la categoría de filósofo medieval y contrariando la opinión generalizada que ubica a Ibn Jaldún como un pensador protomoderno o un precursor de la sociología. Ciertas o no, estas opiniones nos ponen en evidencia que el pensamiento jalduniano no es una creación *ex nihilo*, y en

---

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

2 Ver H.A.R. Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", En H.A.R. Gibb, *Studies on The Civilization of Islam*. Stanford Shaw y William Polk Eds.. (Boston: Beacon Press, 1962), 166-175.

3 S.M.A. Imam, *Some Aspects of Ibn Khaldun's Socio-Political Analysis of History. A Critical Appreciation*. (New Delhi: Kitab Bhavan, 2000), 9

cuanto tal, es necesario revisar sus bases en la tradición intelectual árabe e islámica.

### 1.1 EN BUSCA DE LA FELICIDAD

El problema de la filosofía política en la tradición iniciada por Platón fue, hasta Maquiavelo, la búsqueda de la felicidad. La filosofía política islámica, en tanto parte de esta tradición, tuvo a la adquisición de la felicidad como su problema central, más aún si tomamos en cuenta que, como bien afirma Leo Strauss en su *Persecución y arte de escribir*, en el judaísmo y el Islam, a diferencia del cristianismo, la revelación se planteó con el carácter de Ley, no sólo como creencia, lo que implicó para los filósofos de estas tradiciones, una preocupación mayor por el orden político perfecto, el cual estaría asociado a la Ley Divina<sup>4</sup>.

Alfarabi, considerado el fundador de la filosofía política islámica y conocido por sus sucesores como *El Segundo Maestro* (siendo Aristóteles el primero), en su *Libro de la Política* señala: “La felicidad es el bien absoluto”<sup>5</sup>. Asimismo, dio a uno de sus más importantes tratados políticos el título de *La consecución de la Felicidad*, en cuyo primer párrafo escribió: “Las cosas humanas a través de las cuales las naciones y los habitantes de las ciudades alcanzan la felicidad terrena en esta vida y la suprema felicidad en la vida más allá, son de cuatro tipos: virtudes teoréticas, virtudes deliberativas, virtudes morales y artes prácticas”<sup>6</sup>. Esto significa que la *Sa’adah*, en árabe *Felicidad*, término con el que se tradujo el griego *Eudaimonía*, reúne la perfección práctica y teórica, siendo evidentemente esta última el paso necesario para una vida feliz.

Según Erwin Ronsenthal, esta búsqueda no estaba reservada sólo a los filósofos –sino también era compartida por los teólogos y jurisperitos-, ni tampoco al Islam o al judaísmo, él se refiere a una “actitud medieval”, según la cual la felicidad estaba concebida “en relación con Dios, y para ellos su consumación consistía en el amor de Dios. Salvo pocas excepciones, no se ocupaban tanto del individuo y de su perfeccionamiento como del grupo, la sociedad religiosa en un Estado gobernado por la ley divina”<sup>7</sup>. Esta “actitud

4 Leo Strauss, *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*. (Valencia: Edicions Alfons el Magnanim, 1996), 60

5 Alfarabi, *Obras Filosófico-Políticas*. Edición de Rafael Ramón Guerrero. (Madrid: CSIC, 1992), 44

6 Alfarabi, “The Attainment of Happiness”. En Muhsin Mahdi (Ed). *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. (New York: The Free Press of Glencoe, 1962), 13. También hemos tenido en vista la edición en árabe: *Kitab al tahsil as-sa’adah*. Introducción de ‘Ali Bu Melhem. Beirut: Dar ua Maktaba al-Halal, 1995. La traducción al inglés dice “citizens of cities”, sin embargo, en la edición árabe se habla de *Ahl al mudun*, que es más apropiado traducirlo como “las gentes de las ciudades” o “los habitantes de las ciudades” como lo hemos hecho en este caso.

7 Erwin Ronsenthal, *El pensamiento político en el Islam medieval*. (Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente), 31

medieval”, común a las filosofías de los tres monoteísmos, Rosenthal la resume en la convergencia que existe entre Tomás de Aquino, Maimónides y Averroes, quienes al mismo tiempo que tomaron por herencia la idea griega de la felicidad, le otorgaron un fundamento teológico – político como es la Ley Divina. En palabras de Rosenthal: “Tomás de Aquino, Maimónides y Averroes están de acuerdo en que el conocimiento de Dios es la culminación de la búsqueda de la felicidad del hombre racional. El bien supremo de la sociedad religiosa y de sus miembros individualmente, la felicidad, es el problema central del pensamiento político en el judaísmo, el cristianismo y el islamismo medievales. Es misión del Estado garantizar no sólo la vida y los bienes de los ciudadanos mediante la justicia y la equidad, sino también su felicidad. En el Islam, el gobernante auna la autoridad política con la espiritual; en el Cristianismo, el emperador y el papa comparten entre sí estas funciones; en el judaísmo la autoridad pertenece a los rabinos hasta que no se establezca el reino mesiánico. Pero en las tres religiones, la ley divina, cuando menos en teoría, detenta el mando supremo, y jamás deja de ser considerada como el ideal. Aunque procede de la filosofía política griega, a esta felicidad se le confirió un sentido más pleno y hondo al extenderla a la totalidad de la sociedad, aun cuando en su grado más elevado, en su forma más perfecta, quedó confinada en la *elite* intelectual, los filósofos religiosos”<sup>8</sup>.

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

8 Ibid., 32

adiestramiento filosófico alguno. Judíos de la competencia filosófica de Ha-leví y Maimónides tuvieron por garantido que ser judío y filósofo se excluían mutuamente”<sup>9</sup>.

A la luz de este sugerente planteamiento, Muhsin Mahdi, quien fue discípulo de Strauss, señaló respecto de la tradición islámica: “Las exigencias de la filosofía islámica y de la ley divina tal como son comúnmente comprendidas no coinciden en todos los aspectos. Para el moderno estudioso occidental del Islam (como es el caso de Rosenthal) los acuerdos parecen ser grandes. Para los filósofos y teólogos musulmanes, los desacuerdos exigen prestarles atención, y en algunos casos, una adecuada resolución”<sup>10</sup>.

### 1.2 LA JURISPRUDENCIA (*‘ILM AL FIQ*).

La muerte del profeta Muhammad y la expansión del Islam, trajeron como consecuencia que ni el Legislador ni sus primeros compañeros estuvieran presentes al momento en que se presentaba la disyuntiva de discernir acerca de algún asunto de orden jurídico que no estuviera claro en el Corán ni la *Sunna*<sup>11</sup>. Además, como es de suponer, a medida que las comunidades islámicas se fueron volviendo más complejas, se presentaban casos nuevos para los cuales la pura palabra escrita o la tradición transmitida oralmente no proporcionaban claves para su resolución. De ahí surgió entonces el ejercicio interpretativo llamado *iytiḥad*<sup>12</sup>, que suponía el esfuerzo personal que debía realizar el jurista por interpretar las fuentes de la revelación para resolver una situación jurídica compleja. De la práctica del *iytiḥad* surgieron además diferentes tendencias en cuanto a la orientación de la interpretación, la cual podía privilegiar la opinión personal (*ray*), el consenso (*iyma’*) o la analogía (*qiyas*).

La utilización preferente de una de estas vías por sobre las otras, dio origen a las cuatro escuelas jurídicas de interpretación coránica conocidas como: *hanafi*, *malikí*, *shafí* y *hanbalí*, cada cual debe el nombre a su fundador. La primera, fundada en Basora por Abu Hanifa (fallecido en 765 d.C.), privilegiaba la opinión personal del jurista (*ray* e *istiḥsan* -preferencia) como principal vía, y daba una utilización secundaria al razonamiento analógico, constituyéndose como una escuela, más bien, racional. La segunda, fundada en Medina por Malik Ibn Anas (fallecido en 795 d.C.), privilegió el uso del *iyma’* (consenso entre los juristas) e introdujo la noción de *istislah*, la utilidad común. Tercero, vendría la escuela de Muhammad Ibn Idris Al Shafí’i (nacido en 767 d.C.) que concibió la noción de *iyma’* como una extensión

9 Strauss, “Persecución”, 71

10 Muhsin Mahdi, *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*. (Madrid: Editorial Herder, 2003), 38. El paréntesis es mío.

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

12 Palabra que significa esfuerzo, con el que se designa el “Esfuerzo de interpretación”.

del consenso a todos los musulmanes, constituyendo éste junto con la analogía las dos principales vías de interpretación jurídica. Finalmente, la escuela fundada por Ahmad Ibn Hanbal (fallecido en 855 d.C.), es, según los historiadores del pensamiento islámico, una reacción conservadora a las anteriores, puesto que ésta no admitió otra vía que la interpretación literal de la ley revelada<sup>13</sup>.

Según Gibb: "Ibn Jaldún no sólo era musulmán, sino que más aún, cada página de la *Muqaddimah* atestigua a un jurista y teólogo musulmán de la estricta escuela malikí"<sup>14</sup>, a nuestro entender, éste juicio es un tanto exagerado y en consecuencia, discutible. Si bien, de algunos pasajes de la *Muqaddimah* se podría deducir la adhesión del pensador a esta escuela, otras referencias demuestran cierta ambivalencia de Jaldún a las distintas escuelas. En el capítulo VI del Libro Sexto titulado: *De las ciencias que tienen por objeto las tradiciones*, escribe: "En los primeros tiempos del Islam, el conocimiento de las tradiciones el conocimiento de la ley era puramente tradicional. No había recurso (para formar esas nociones) ni a la especulación, ni al juicio íntimo, ni a razonamientos fundados en la analogía. Los musulmanes de aquella época se aplicaban al estudio de la ley y trabajaban con todo celo por reconocer las verdaderas doctrinas de la misma hasta alcanzar el éxito. El imam Malik redactó su «Mowatta» (conforme al sistema de los legistas del Hidjaz) y consignó en él los principios fundamentales de la jurisprudencia que se encuentran en las tradiciones cuya autenticidad es universalmente admitida"<sup>15</sup>.

En este pasaje, se observa claramente una tendencia de mayor reconocimiento a Malik y su sistema legal, pues, además de ser el único que nombra, le otorga el mérito de haber consignado los principios fundamentales de la jurisprudencia. Sin embargo, el juicio de Gibb nos sigue pareciendo discutible, puesto que a pesar de la evidencia de la cita anterior, de ahí a decir que cada página de la *Muqaddimah* nos muestra a un Ibn Jaldún malikí, es una exageración que no se sostiene. Pues, además del pasaje citado y otro anterior a él en el mismo capítulo, sólo una referencia del capítulo siguiente en el mismo libro, podría permitir inferir, y sólo sobre la base de los datos biográficos del autor, que éste adhirió a dicha escuela. Es en el capítulo VII, específicamente sobre la Jurisprudencia, en el cual se dedica a elaborar una historia de las distintas escuelas, sus condiciones de aparición, expansión y lugares de predominancia en los territorios del Islam de cada una, en que señala: "Toda la población del Occidente (entiéndase del Occidente Musulmán, esto es: el Norte de África y España) sigue la doctrina de Malik, y los discípulos de este imam se diseminaron en Egipto

13 Sobre el tema de las escuelas jurídico-coránicas, véase: Miguel Cruz Hernández, *La Filosofía Árabe*. (Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1962), 9ss

14 Gibb, "The Islamic Background", 171.

15 Ibn Jaldún. *Introducción a la historia universal. Al Muqaddimah*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1977), 794

y en Iraq<sup>16</sup>, en consecuencia, podríamos entender que dentro de “toda” la población del Occidente musulmán, se consideraba a sí mismo ya que pasó casi toda su vida entre los territorios de Marruecos, Túnez, España y Egipto, donde murió investido con el cargo de juez supremo bajo el reino de los mamelucos.

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

“Desde esa época, la puerta de la controversia y las numerosas vías de discusión han quedado clausuradas; debido a la reducción a sistemas a todos los diversos conocimientos, a los obstáculos que impiden alcanzar la categoría de «Modjtahid» (es decir, aquel que interpreta), y al temor de referir datos apoyados en hombres incapaces o personas cuya piedad y juicio no son merecedores de confianza. Persuadidos de la imposibilidad de ir más lejos, se limitaron a aconsejar al pueblo a seguir las doctrinas que habían sido enseñadas por el uno o el otro (los fundadores de aquellas cuatro escuelas), y profesadas por sus partidarios. Se prohibió pasar de una de dichas escuelas a otra, en prevención de que teniendo parecida conducta se maniobrara con cosas muy graves. Así pues, no quedó (a los mentores) más que transmitir a sus discípulos las doctrinas de aquellos imames. Los estudiantes se apegan a las opiniones de un imam, tras haber verificado los principios (de su doctrina) y asegurado de que esos principios le habían llegado oralmente y por una Tradición concatenada. De tal suerte ya no hay hoy día otras fuentes que consultar, si uno se aplica al estudio de la ley; ya no es permitido trabajar (como antaño) con un celo esmerado para desembrollar por el esfuerzo personal las cuestiones de derecho. Esa práctica (iytihad) está ahora condenada y caída en desuso; por tanto los musulmanes (ortodoxos) de nuestro tiempo se hallan todos adheridos a una u otra de aquellas cuatro escuelas<sup>17</sup>.”

A la luz de esto, no cabe duda de que si Ibn Jaldún en la mayor parte de su trabajo manifestó su adhesión explícita por una de estas escuelas (la malikí), esto se debió a la persecución de que era objeto la práctica del *iytihad* una vez que se había cerrado la doctrina teológico-jurídica en un sistema que no admitía más interpretaciones que las de las cuatro escuelas oficiales. Por ello, si es que el pasaje citado es único en la *Muqaddimah*, es porque el autor se vio obligado a ocultar lo que realmente pensaba respecto

16 Ibid., 815. El paréntesis es mío.

17 Ibid., 811, el primer paréntesis es mío.



de esta ciencia para evitar ser condenado; un párrafo en casi mil páginas pasaría, evidentemente, desapercibido.

### 1.3 LA TEOLOGÍA (*‘ILM AL KALAM*).

El vocablo árabe *kalam* significa “palabra”, *‘ilm al kalam* es, en consecuencia, la ciencia de la palabra, y el *mutakallim* es aquel que se ocupa de aquella ciencia. Puesto que la revelación islámica llegó en forma de palabra, la teología adquirió el nombre de ciencia de la palabra, siendo el *mutakallim* el teólogo. Ibn Jaldún explica muy bien en qué consiste la ciencia del *kalam* en el décimo capítulo del Libro sexto de la *Muqaddimah*: “La teología escolástica (*‘ilm el kalam*) es una ciencia que suministra los medios de probar los dogmas de la fe por los argumentos racionales, y refutar las innovaciones que, en lo concerniente a las creencias, se partan de la doctrina seguida por los primeros musulmanes y por los observantes de la Sunna. El fondo de estos dogmas es la profesión de la unicidad de Dios”<sup>18</sup>.

La primera corriente de teólogos fueron los llamados *mu‘tazilíes*, esto significa, “los que se apartan”, “los escindidos”. Se les llamó así, porque asumiendo ciertos elementos de la filosofía griega – especialmente la lógica-, e intentando encontrar justificación racional a los dogmas de la fe, sus elaboraciones teológicas los llevaron a ciertas innovaciones doctrinarias que se separaban de la tradición de los primeros musulmanes. Su sistema se articula en torno a cinco tesis centrales, a saber: 1. La unicidad de Dios; 2. La justicia divina, la que está ligada a la libertad y responsabilidad de sus hombres en cuanto a sus actos; 3. La promesa de la otra vida, es una tesis compartida por todas doctrinas teológicas, sin embargo, los *mu‘tazilíes* la vinculan a la libertad y responsabilidad humanas, dando menos cabida a la gracia divina; 4. La situación intermedia, esto es que, quien no cumpla con los mandatos de la religión pero no ha renegado de la fe, no es verdaderamente creyente, pero tampoco infiel; y 5. El imperativo moral, se refiere a la aplicación de los principios de justicia y libertad en el comportamiento de la comunidad<sup>19</sup>.

Dos de sus innovaciones más polémicas son las relativas a los atributos de Dios y la del carácter creado del Corán. En cuanto a los atributos, sostenían que “el predicar de Dios un atributo positivo era lo mismo que sostener que existen dos Dioses. Dios es un ser rigurosamente Uno y absolutamente Necesario; todo lo demás es estrictamente posible”<sup>20</sup>. Respecto del Corán, sostenían que era palabra creada por Dios y transmitida a los hombres, al contrario del dogma de los antiguos musulmanes según el Corán era

---

18 Ibid., 834

19 Véase: Henry Corbin, Osman Yahia, y Sayyed Hosein Nasr, “La filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes”. En *Historia de la filosofía. Del mundo romano al Islam medieval*. (España: Siglo XXI editores, 1998), 285ss

20 Cruz, Hernández, *La filosofía*, 20

palabra increada, siendo la revelación, un atributo mismo de la palabra. El hecho de ser palabra creada, no sólo admitía, sino que exigía una libre exégesis, y así los antropofomismos del Corán podrían ser interpretados como metáforas<sup>21</sup>.

Como reacción a estas innovaciones, nació la escuela *ash'ari*, que debe el nombre a su fundador Abu-l-Hasan al Ash'arí. Los *ash'aríes* no desdeñaron por completo la demostración racional como tampoco pretendieron por medio de ésta transformar los dogmas de la fe, lo que los situó en una postura intermedia entre el literalismo absoluto y el racionalismo *mu'tazilí*. Defendieron las tesis de los atributos divinos y la del Corán increado, lo que los llevó a sostener que los antropofomismos de los versículos ambiguos, debían ser asumidos con la predisposición de "sin saber cómo". Además, sostuvieron que ningún acto escapa a la voluntad de Dios, sin embargo, en tanto que Dios crea también la *adquisición* de los actos por quien los realiza, entonces pro esta vía el hombre era responsable jurídicamente ante él para recibir recompensa o castigo en el más allá, tesis que se situaba en un lugar intermedio entre los que defendían la coacción divina y los partidarios de la total libertad humana, como era el caso de los *mu'tazilíes*.

Cualquiera que lea el capítulo X del Libro Sexto de la *Muqaddimah* de Ibn Jaldún, concluiría a simple vista, que éste era un partidario de la escuela Ash'arí. Pues en el extenso capítulo referido, que se dedica especialmente a la ciencia del *kalam*, Ibn Jaldún se dedica a refutar la doctrina de los *mu'tazilíes*, la que considera "perniciosa", y a exponer con gratitud la de Al-Ash'arí quien según él, se habría encargado de "demostrar la veracidad de los dogmas ortodoxos mediante pruebas racionales, con el objeto de impugnar a esas innovaciones"<sup>22</sup>. Aquí, la relación de Ibn Jaldún con la teología parece clara, sin embargo las cosas son algo más complejas que lo que se nos plantea explícitamente. Habrá pues, como sugiere Leo Strauss, que leer entre líneas para develar el genuino propósito del autor en condiciones que, como él mismo afirmó, la libre investigación se exponía a persecución y condena. Bajo este punto de vista, podemos decir que cuando Ibn Jaldún condena las innovaciones de los *mu'tazilíes*, - quienes ya habían sido condenados y perseguidos, a pesar que en sus inicios gozaron, por un tiempo corto, de convertirse en doctrina oficial - y manifiesta su favor por la doctrina *ash'ari*, nos está hablando en el registro comúnmente aceptado en su época, evitando la persecución y ocultando, quizás, su verdadero propósito. Revisemos un pasaje que podría decirnos algo a este respecto: "En resumen, diremos que el conocimiento de esta rama de ciencia que se denomina «'ilm-el-kalam» o «la escolástica» ya no es ahora necesario para el estudiante, puesto que ya no existen herejes ni impíos, y además, los libros y compilaciones dejados

21 Véase: Rafael Ramón Guerrero, *Filosofías Árabe y Judía*. (Madrid: Editorial Síntesis, Madrid, 2001), 55ss

22 Ibn Jaldún, *Introducción*, 844

por los grandes ulemas ortodoxos son perfectamente suficientes para guiarnos. Por otra parte, las pruebas racionales eran necesarias cuando se precisaba defender la religión y abatir a los adversarios; pero hoy día (la cosa es distinta porque) apenas queda (de aquellas opiniones peligrosas) una sombra de doctrina, de la que debemos repeler las suposiciones y las aseveraciones por respeto a la majestad de Dios<sup>23</sup>.

La cita nos abre dos caminos de interpretación, uno exotérico, el cual está a la vista con la primera lectura, y otro esotérico, que supone la lectura entre líneas y la puesta en relación de éste con otros pasajes que aparecen como marginales en la obra. En la introducción del libro primero, el autor dice: “si alguna cuestión se halla confundida con otra, el lector crítico sabrá rectificar mi error<sup>24</sup>, por otra parte, Leo Strauss sugería que dadas las condiciones de persecución a que se exponían los pensadores en la Edad Media, si encontramos “dos tesis contradictorias estamos legitimados para presumir que la tesis más secreta, o sea, la que aparece con menos frecuencia, representa la auténtica posición del autor<sup>25</sup>. En consecuencia, si tomamos el primer camino, llegaremos a decir que Ibn Jaldún es un teólogo musulmán partidario de la escuela *Ash'arí*, y que cuando nos dice que el estudio del *kalam* no es ya necesario, es porque todo lo que se pudo haber dicho, ya lo escribieron los grandes teólogos del pasado. Sin embargo, si tomamos el segundo camino, la cosa se nos torna más compleja, pues podríamos decir que si Ibn Jaldún nos dice eso, - y habida cuenta que la libre investigación sobre cuestiones jurídicas y teológicas era, en su tiempo condenada – lo que en realidad estaría diciendo es que no es conveniente entrar en debates que ya están cerrados doctrinariamente y asumidos oficial y socialmente, y en consecuencia, quien quiera ejercer la libre investigación, hágalo en otro campo del conocimiento. De hecho así lo hizo él, pues criticó a los filósofos por entrar en debate con los teólogos argumentando la imposibilidad de conocer la naturaleza de los asuntos divinos por medio del método demostrativo, aplicándose así, al estudio de los asuntos humanos. Estudio que lo llevó a postular tesis que si se leen atentamente, constituyen heterodoxia con respecto a los dogmas religiosos, sin embargo, Ibn Jaldún con reiteradas aseveraciones como las que hemos señalado, hizo pasar como marginales las tesis centrales de su propuesta de “ciencia nueva”, esto es, la *ilm al umrán*, que se propone estudiar la naturaleza y las causas de los asuntos de los hombres.

Tomemos por ejemplo el asunto del gobierno justo e injusto. Ibn Jaldún, al plantear los tipos de régimen político existentes propone tres: el ideal, el racional, y el religioso. El ideal, o sea, el de los filósofos, lo descarta por ser un mero ejercicio especulativo de éstos, pero no constituye

23 Ibid., 848

24 Ibid., 149

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

un objeto de la ciencia de la política, puesto que su requisito fundamental, es la inexistencia de discordia, lo que hace innecesaria la presencia de una autoridad. Luego el religioso, basado en la ley divina, que proporciona a los hombres la felicidad en esta vida y en la otra. Y finalmente, el gobierno racional regido por leyes humanas, y que sólo proporciona la felicidad en esta vida. Éste puede ser justo o injusto, es justo cuando el rey gobierna teniendo en cuanta el interés del público por sobre el propio, e injusto cuando antepone el interés propio al del pueblo. En referencia al gobierno racional justo dice: “Este sistema filosófico fue el de los persas; el califato no tuvo necesidad de seguirlo, Dios nos había eximido de emplearlo dándonos la ley musulmana”<sup>26</sup>. Esto significa que Ibn Jaldún admite la existencia de gobierno justo antes de la revelación de la ley divina. Ibn Taymiya, previo a Jaldún, había reconocido la existencia de asociación política prescindiendo de la religión, sin embargo, ésta no sería nunca justa<sup>27</sup>.

#### 1.4 LA FILOSOFÍA (FALSAFA)

Como hemos dicho más arriba, con el nombre de *falasifa* se denominó la corriente de pensamiento islámico que tomó por herencia las filosofías de Platón y Aristóteles, cuyo fundador fue Al-Kindi, y sus máximos exponentes son: Alfarabi, Al-Razi, Avicena (Ibn Sina), Avempace (Ibn Bayya) y Averroes (Ibn Rushd). El capítulo XXIV del Libro Sexto de la *Muqaddimah* Ibn Jaldún lo titula: “La filosofía es una ciencia vana en sí misma y nociva en su aplicación”<sup>28</sup>, en el cual se dedica a la crítica de las principales ideas de los *falasifa*, en primer lugar porque las considera perjudiciales para la religión, y en segundo lugar, porque considera que sus especulaciones no se pueden comprobar por medio de la evidencia. Siguiendo la misma línea de lectura que proponíamos más arriba, podríamos decir que este capítulo constituye la posición explícita del autor frente a una disciplina que era mal vista por la oficialidad religiosa. Como veremos, el hecho que Ibn Jaldún tenga diferencias doctrinarias con los *falasifa*, no lo saca del campo de la filosofía, más aún si consideramos que entre los mismos pensadores en cuestión había divergencias, y considerando que la actitud de Ibn Jaldún no es la misma hacia todos, la actitud que tiene hacia Alfarabi y Avicena es muy distinta que la que tiene hacia Averroes, a quien respeta más que a los primeros.

Diremos que Ibn Jaldún es un filósofo, puesto que su propósito es uno filosófico. Cuando en el prefacio de su *Muqaddimah* se refiere a la historia dice: “La Ciencia histórica tiene sus caracteres intrínsecos que son el examen y la verificación de los hechos, la investigación atenta de las causas que los han producido, el conocimiento profundo de la naturaleza de los

26 Ibn Jaldún, *Introducción*, 543

27 Gibb, “The Islamic Background”, 169

28 Ibn Jaldún, *Introducción*, 960

acontecimientos y sus causas originantes. La historia, por tanto, forma una rama importante de la filosofía y merece ser contada en el número de sus ciencias”<sup>29</sup>. Asimismo, cuando en la introducción de la *Muqaddimah*, formula los aspectos fundamentales de su “ciencia nueva”, deja entrever claramente un propósito filosófico, escribe: “la norma por observar, para discernir en los relatos lo verdadero de lo falso, se fundamenta en la apreciación de lo posible y de lo imposible, y consiste en examinar la sociedad humana, es decir, la civilización: distinguir, por un lado, lo que es inherente a su esencia y a su naturaleza, y, por el otro, lo que es accidental y que no debe ser tomado en cuenta, reconociendo asimismo lo inadmisibles. Procediendo así, tendremos una regla segura para distinguir, en cuanto suceso y noticia, la verdad del error, lo verdadero de lo falso, valiéndonos de un método demostrativo, que no dejará lugar alguno a duda”; y prosigue: “Me parece que la mía, una ciencia de nueva creación, sin precedente, producida espontáneamente; porque, a fe mía, nunca he visto ni he sabido de tratado alguno que se haya escrito especialmente sobre esta materia. Ignoro si hay que atribuir a la negligencia de los autores el olvido del tema...”<sup>30</sup>. Éste, el impulso por investigar la verdad de las cosas que a pesar de estar a la mano caen en el olvido, ha sido el propósito de la filosofía desde Heráclito a Heidegger. Más aún, lo que aquí vemos es la formulación de una filosofía de la política, esto es, de investigar los acontecimientos políticos en su esencia, naturaleza y causas, y distinguir lo que es verdadero de lo que es falso en la materia.

A este respecto, una referencia que hace sobre Aristóteles resulta muy reveladora: “El tratado sobre la política atribuido a Aristóteles, y que circula entre el público, contiene varias y útiles observaciones acerca de nuestro tema”, es decir, que toma por base a Aristóteles, a quien en esta misma introducción llama el Primer Maestro. La utilización de esta denominación del estagirita nos resulta interesante, si se compara con las críticas que hace el mismo Jaldún tanto a Aristóteles (el gran Maestro de los falasifa) como a Alfarabi y Avicena en el capítulo dedicado a la filosofía. Pues el hecho de referirse a Aristóteles como primer Maestro, supone asumir a un segundo Maestro, y ese es Alfarabi. Quizá debido a esto, es que Taha Husayn dijo que cuando Ibn Jaldún “condena a la magia y la alquimia es sincero, y cuando condena a la filosofía es insincero”<sup>31</sup>. Y es por eso mismo que, estamos legitimados para afirmar que el hecho que Ibn Jaldún tenga diferencias doctrinales con los falasifa no lo saca del campo de la filosofía, pues la filosofía no es una doctrina, sino que es un propósito, propósito que en él no está ausente.

29 Ibid., 93

30 Ibid., 145

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

Leo Strauss había dicho sobre los *falāsifa* que algunos de sus oponentes habían juzgado necesario ayudarlos a “ocultar sus enseñanzas, porque temían el perjuicio que su publicación causaría en aquellos de sus correligionarios cuya fe era débil”<sup>32</sup>. Sorprendentemente, en Ibn Jaldún encontramos una reflexión similar, justamente en su capítulo sobre la filosofía, en el que escribe: “Por ello recomendamos a quien quiera estudiar estas ciencias mantenerse siempre en guardia contra sus consecuencias nocivas, y no comprometerse en ellas antes de estar bien penetrado de las doctrinas contenidas en la ley divina y al corriente de lo que la exégesis coránica y la jurisprudencia ofrecen de certeza. Nadie debe aplicarse a ese estudio, antes de haberse profundizado en las ciencias religiosas”<sup>33</sup>. A partir de aquí, es importante rescatar un sugerente planteamiento de Muhsin Mahdi respecto a la relación subsidiaria que mantuvieron la filosofía y la teología política en el Islam clásico: “Habiendo privado a la teología de su pretensión de ser el mejor medio para conocer los asuntos teóricos, la filosofía es muy conciente de la función práctica de la teología, que da a casi toda la teología un carácter eminentemente político. Siendo una disciplina práctica, la filosofía política apunta a un fin práctico: preservar el bien alcanzado por la comunidad y mejorarlo enmendarlo para obtener un bien más elevado. Como disciplina independiente, la teología política no cumple esta función de manera adecuada. (...) La filosofía política, por tanto, insiste en la exigencia para la que el filósofo se prepara: cumplir estas dos funciones; es decir, el conocimiento teórico debe estar unido a las virtudes prácticas. Por medio de esta combinación el filósofo será capaz de realizar para su comunidad la tarea necesaria del teólogo político: ayudarla a preservar el bien presente y dirigirla hacia el bien al que aspira, basándose en su conocimiento y prudencia. De esta manera, la filosofía política islámica considera que la teología política es una función subsidiaria de la filosofía política; en tanto que los filósofos se dirigen a sus conciudadanos con el propósito de instruirlos en los asuntos políticos –asuntos en los que tratan de hacerlos creer o hacer-, hablan y escriben invariablemente como teólogos políticos; esto es, defienden ciertas creencias y prácticas y ofrecen argumentos contra otras”<sup>34</sup>. Ello nos lleva a sostener que Ibn Jaldún, a la vez que filósofo, es un teólogo político, en el sentido que Mahdi lo entiende. En consecuencia, por ello se explican sus posiciones contradictorias respecto a la filosofía y sus consecuencias, para cuya lectura hemos recurrido a la hermenéutica straussiana.

## 2. EL CONCEPTO DE ‘ASABIYYA

32 Strauss, *Persecución*, 69

33 Ibn Jaldún, *Introducción*, 967

34 Mahdi, *Alfarabi y la fundación*, 70

## 2.1 ¿QUÉ ES LA 'ASABIYYA?

La 'asabiyya es un término que surge en la sociedad árabe preislámica y que denota la solidaridad tribal, de hecho su acepción original es 'asabiyya al qābaliyya, siendo qābila tribu y qābaliyya tribal. En la *Enciclopedia del Islam* se dice que originalmente significa espíritu de consanguinidad (y específicamente paterna)<sup>35</sup>. Este término aparece condenado en un dicho del profeta Muhammad por ir en contra del espíritu del Islam, pues lo que debía prevalecer eran los vínculos religiosos, y no familiares o tribales<sup>36</sup>. En su estudio sobre el nacionalismo árabe, Carmen Ruiz-Bravo se refiere a la 'asabiyya como un factor desintegrante de la sociedad, propio del contexto preislámico. Dice: "Me refiero a la 'asabiyya, que podríamos traducir, sin reflejar su verdadero contenido, como solidaridad. Es ésta una fidelidad tribal, propia de una sociedad polinuclear de tipo igualitario y democrático"<sup>37</sup>. Son de vital importancia para nuestro propósito los dos aspectos que Ruiz-Bravo aporta en este pasaje. Primero, la salvedad que hace al traducir 'asabiyya por solidaridad agregando "sin reflejar su verdadero contenido", lo que tiene especial relación con las dificultades de traducción e interpretación que presenta el concepto en cuestión (objeto central de esta primera sección). Segundo, la referencia a la "'asabiyya como un sentimiento propio de una sociedad polinuclear de tipo igualitario y democrático, en circunstancias que se da en una época en que las únicas unidades políticas consolidadas son los Imperios, hecho que nos muestra el carácter, más bien, *constituyente* que constituido de la 'asabiyya. Prosigue Ruiz-Bravo: "Creo de vital importancia recalcar el carácter ateritorial de la 'asabiyya. (...). La 'asabiyya no tiene como característica básica lo regional, ya que se trata de un especial elemento de cohesión, referido a grupos humanos «familiares», o linajes. Este sentimiento, en principio, dificulta la unidad superior, en un obstáculo para el poder único, y apoya sin reservas al individuo del grupo, al mismo tiempo que se le exige una lealtad incondicional"<sup>38</sup>. Como veremos, si bien, este carácter ateritorial se puede apreciar en el uso que Ibn Jaldún hace del concepto, la idea según la cual este sentimiento dificulta el poder único, en nuestro autor es exactamente al contrario, pues es la 'asabiyya la que contribuye a *constituir* el poder monárquico, pero a la vez es incompatible con éste, pues, un reino no se logra jamás sin 'asabiyya, pero una vez en el poder, el soberano se ve impelido a destruirla porque no está dispuesto a compartir su soberanía. Finalmente agrega Ruiz-Bravo: "tiene un doble sentido, según el contexto en que se emplea: puede tener un sentido negativo, peyorativo, significando entonces *adhesión particularista, tribal*, y

35 Francesco Gabrielli, 'Asabiyya. En *The Enciclopedia of Islam*. (Liden: Brill,1999)

36 Ibidem.

37 Carmen Ruiz-Bravo, *La controversia ideológica Nacionalismo Árabe / Nacionalismos Locales*. (Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1976), 21

38 Ibidem.

puede poseer una acepción más noble, por cuanto que entonces designa *entusiasmo, celo, por una causa nacional*. En ocasiones, como radicalización del primer sentido- que se ve más claramente en la palabra, de la misma raíz, *ta'assub-* puede llegar a significar fanatismo"<sup>39</sup>. Es en el primer sentido, en que se entiende la *'asabiyya* como factor desintegrante, y es el que tenía en la sociedad preislámica, motivo por el cual fue condenada por Muhammad. Sin embargo, Ibn Jaldún reposiciona el concepto, dándole el segundo sentido, adquiriendo la *'asabiyya* un significado exactamente opuesto al que tenía en la sociedad preislámica (aunque manteniendo los elementos de solidaridad y rudeza), si en ésta era desintegrante, desde Ibn Jaldún, es un factor de cohesión social y *constituyente* de los cuerpos políticos. Esto ha alcanzado tal magnitud, que en el pensamiento islamista contemporáneo se ve, incluso, una valoración de la *'asabiyya* como relaciones comunitarias, a pesar de aparecer condenada en la tradición del profeta. En uno de sus escritos Sayyid Qutb, uno de los más importantes ideólogos de la Hermandad Musulmana en Egipto, afirma: "El colonialismo ha minado los fundamentos de nuestras sociedades, ha acabado con nuestras relaciones de *'asabiyya*"<sup>40</sup>.

Ibn Jaldún transformó la *'asabiyya* en un concepto analítico con el que se pretende dar cuenta de la fuerza que da origen a las comunidades políticas, apartándolo de cualquier particularismo racial o étnico. A partir de ello, la mayoría de sus intérpretes ha coincidido en que el concepto de *'asabiyya* es la base teórica y la idea central en su pensamiento. Sin embargo, el mismo concepto encierra dificultades de traducción e interpretación que han sido, hasta el momento, prácticamente insolubles. En su traducción al francés De Slane tradujo *'asabiyya* como "spirit de corps", mientras Frantz Rosenthal lo tradujo al inglés como "group feeling" y Juan Feres al español como "espíritu de coligación". En otros estudios sobre el autor, el concepto de *'asabiyya* ha sido traducido al alemán por Von Kremer como "Gemeinsinn" (espíritu público) o como "Nationalitaetsidee" (sentimiento nacional); al inglés por Muhsin Mahdi simplemente como "solidaridad", y al francés por Nassif Nassar y Anuar Abdelmalek como "solidaridad socio-agnaticia"<sup>41</sup>. Ninguna de estas traducciones, a nuestro parecer, refleja el contenido teórico-político del concepto de *'asabiyya* tal como Ibn Jaldún lo entiende. Entonces, ¿qué es exactamente la *'asabiyya*? Revisemos su significado de raíz, ejercicio que nos

39 Ibid., 548

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

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



ayudará a comprender el contenido multiforme que el concepto adquiere en la teoría política jalduniana.

Toda palabra árabe, proviene de una raíz trilitera, de la cual se deriva un conjunto de palabras que constituyen la familia semántica del vocablo. La raíz de *'asabiyya* es بصة ('sb) de la cual se derivan, entre otras palabras: *'asb* o *'isāb* que significa "apoderarse de"; *'assab* "hacer jefe o cabecilla"; *ta'assab* "ceñirse, envolverse, ser fanático, mostrar partidismo por"; *in'asab* e *i'sāūsab* "hacerse duro o difícil", la segunda también significa "formar un partido o bandería" e "ir a huelga"; *'usbā* /pl. *'usāb* "grupo, partida, bando", *'asab* /pl. *a'sāb* "élite"; *'asaba* /pl. *'asabāt* "partido, facción, grupo, liga, clan, parientes", por ejemplo, *'asaba al umam* es la Liga de las Naciones; *'asabi* "solidario con los suyos"; *'asabiyya* "solidaridad (tribal), parentesco, partidismo, fanatismo", *'asāba* /pl. *'asābāt* o *'asā'ib* "grupo, partida", y *'asābāti al harb* es "guerra de guerrillas"; finalmente *ta'assub* significa "partidismo o fanatismo"<sup>42</sup>. Vemos que todas las palabras asociadas de raíz al concepto de *'asabiyya* tienen un significado relativo a lo político y al poder en distintos sentidos: "apoderarse de" refiere a poder como dominación; "hacer jefe o cabecilla" se podría entender como levantar o dar lugar a un liderazgo, esto es como acción; "élite" tiene un sentido de poder aristocrático; "ceñirse, envolverse, ser fanático, mostrar partidismo por" se entienden como apoyo o compromiso con una causa; "hacerse duro o difícil" e "ir a huelga" implican resistencia, igual que "guerra de guerrillas"; mientras que las acepciones de "partidismo o fanatismo" y "grupo, partido, bando, liga, facción", nos muestran la política como relación conflictual entre grupos, esto es, como relación de bando.

## 2.2 LA *'ASABIYYA* EN LA *MUQADDIMAH*

Un tratamiento específico del concepto de *'asabiyya* aparece por primera vez en la *Muqaddimah* en el Capítulo VII del Libro Segundo, el cual se titula: "La aptitud de vivir en el desierto no es dable sino a las tribus animadas por un espíritu de coligación (*'asabiyya*)"<sup>43</sup>, en el que sostiene: "La convivencia en esos ámbitos requiere inevitablemente los medios de la defensa propia. Al comprender esa situación, nos percatamos de las circunstancias similares concomitantes a los diversos designios de hombres: como la implantación de una profecía, la fundación de un imperio, o la instauración de una secta religiosa. Pues para alcanzar estas metas, se hace ineludible la lucha armada, a efecto de vencer el espíritu de oposición, que forma uno de los

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

43 Ibn Jaldún, *Introducción*, 275.

caracteres del género humano. Luego, para sostener una lucha armada, se hace indispensable contar con una fuerte coligación *'asabiyya'*<sup>44</sup>. Lo que Ibn Jaldún nos deja entrever aquí, es un nexo indisoluble entre *'asabiyya*-violencia-fundación, o bien, un vínculo originario entre violencia-fundación operado por la *'asabiyya*, puesto que toda fundación nace de la lucha armada, y ésta se precisa indispensablemente de una *'asabiyya*. Quienes han leído a Ibn Jaldún como sociólogo, han puesto énfasis en la importancia de la distinción entre cultura primitiva y civilizada establecida por nuestro autor, para comprender la realidad de las sociedades norteafricanas del siglo XIV, e incluso lo han entendido como un avance medieval a lo que serían las modernas relaciones campo-ciudad. Esto nos haría entender a la *'asabiyya* sólo como la fuerza de la cual se dotan los pueblos primitivos para enfrenar las condiciones de precariedad en las que viven, y en consecuencia se vería reducida a una categoría sociológica que es sólo propiedad de los grupos en tal situación, que es, de hecho, lo que se podría extraer de una primera lectura del título del capítulo citado.

Sin embargo, la interpretación teórico-política nos lleva por otro camino. Tomar en cuenta la distinción entre cultura primitiva y civilizada de Ibn Jaldún, tal como él la entiende, esto es, como dos estados conformes a la naturaleza, y que una precede necesariamente a la otra, significa comprender que todos los pueblos o grupos de hombres, antes de organizarse políticamente en cualquier forma de Estado, han pasado por una fase más primaria, a partir de la cual han constituido una vitalidad cuya fuerza los ha llevado a levantar el imperio o ciudad en el cual se han civilizado, esta vitalidad es la *'asabiyya*. Es por eso que si Ibn Jaldún parte de un referente particular (que por cierto le es más cercano) que es el de los árabes beduinos, luego dice "nos percatamos de las circunstancias similares concomitantes a los diversos designios de hombres". Esto significa que no habría que entender la *'asabiyya* meramente como una propiedad beduina, sino como aquella fuerza que conduce a los pueblos a la fundación de una comunidad política. Menos hay que entender la *'asabiyya* – como lo han hecho algunos – como solidaridad familiar, tribal o de clan, esto queda muy claro cuando Ibn Jaldún dice: "el verdadero parentesco consiste en esa unión de los ánimos que hace valer los lazos sanguíneos y que impele a los hombres a la solidaridad; exceptuada esa virtud el parentesco no es más que una cosa prescindible, un valor imaginario, carente de realidad. Para ser útil debe entrelazar los afectos y unir los espíritus. Si esta unión es evidente, estimula a las almas hacia ese lazo de simpatía y afinidad, que le es natural"<sup>45</sup>. Quiere decir que una causa política o religiosa que unifica los ánimos y mentalidades, prevalece por sobre los lazos meramente sanguíneos.

---

44 Ibid., 276.

45 Ibid., 277

De lo anterior, es de donde Ibn Jaldún va a plantear que la verdadera nobleza de linaje, se encuentra donde hay una fuerte *'asabiyya*, puesto que es la fuerza que conduce a un grupo a alcanzar una posición de poder real, digna de consideración: "Allí donde existe una *'asabiyya* respetable y temida, constituida por elementos de cepa nítida e inexpugnable, allí se obtiene la posición más ventajosa y definitiva del linaje, cuyo vigoroso fruto es convertido en exitosos resultados"<sup>46</sup>. Mientras que en las ciudades ya fundadas, donde se ha perdido la *'asabiyya*, la nobleza es sólo figurativa: "En los centros urbanos, los habitantes hacen una vida individual, cada quien por su lado, es así que no poseen sino una nobleza figurativa, convencional si se quiere, y, si se imaginan lo contrario, no es más que simple pretensión con visos de oropel"<sup>47</sup>. Con esta idea, lo que hace Ibn Jaldún es refutar la existencia de aristocracias y linajes nobles simplemente por nacimiento, sino que el poder real de una familia o grupo, no se logra sino por el impulso de una fuerte *'asabiyya*. Un ejemplo de ello, es la crítica que hace a Averroes a este respecto, que merece ser citada en extenso: "Señalemos aquí un error de Abu-l-Walid Ibn Rushd (Averroes). En el tratado de Retórica, que forma parte de su comentario sobre el Kitāb del Primer Maestro (se refiere al *Organon* de Aristóteles), habla del hasāb (lustre) diciendo que una familia noble es aquella que lleva largo tiempo de estar establecida en una ciudad; mas la realidad que acabamos de exponer se le había escapado. Yo quisiera saber ¿qué ventaja lograría una familia de su larga inveteración en una ciudad, si le falta aquel núcleo fundamental que denominamos *'asabiyya* del que dimana el respeto y la obediencia? Según parece, Ibn Rushd hace consistir el hasāb de una casa en el simple número de sus progenitores. Añadiremos que el arte oratorio tiene por finalidad primordial persuadir a quien cuya opinión pesa, esto es, las personas que tienen el poder en la mano, en tanto las gentes que carecen de toda autoridad, se tienen sin cuidado; en nadie ejercen influencia; nadie, por lo mismo, trata de ganarlas. Tales son los ciudadanos. Es cierto que Ibn Rushd había pasado su juventud en una ciudad y en medio de una sociedad ya ajena al carácter de la *'asabiyya*; desconocía su índole tanto como sus efectos. Por ello escribía atenido a la opinión común en lo que respecta a la nobleza de las familias y la consideración que les es debida; admite, como regla general, que esas ventajas dependen del número de los ascendientes que componen la genealogía de una casa, omitiendo la verificación de la realidad de la *'asabiyya* y su decisiva influencia en los hombres"<sup>48</sup>. Quienes piensan la política desde lo constituido (esto es, desde la ciudad), que sería el caso de Averroes, y en general de la filosofía política antes de Ibn Jaldún, no logran dar con la influencia decisiva que tiene la *'asabiyya* como lo *constituyente* de lo político. Es decir, mientras lo

46 Ibid., 286

47 Ibidem.

48 Ibid., 287ss

que le interesa a Averroes es la pregunta por las cualidades de quienes son respetados y obedecidos en las ciudades, la cuestión en Ibn Jaldún es *cómo* han llegado ciertos grupos de personas a ser respetados y obedecidos, en definitiva, la pregunta por qué es lo que da lugar a la soberanía, y esto es la *'asabiyya*.

Para Ibn Jaldún la reunión de los hombres en sociedad y la *'asabiyya* son los dos elementos que componen el temperamento del cuerpo político, y como para que la constitución de un ente sea cabal es necesario que un elemento predomine sobre otro, en el cuerpo político es la *'asabiyya* el elemento predominante, puesto que es lo que da origen a la soberanía. Lo que significa en consecuencia, que a la relación *violencia-fundación* operada por la *'asabiyya*, se agrega como condición de posibilidad la *soberanía*, pues, a la vez que no hay constitución de soberanía sin *'asabiyya*, tampoco hay *'asabiyya* sin una proyección de soberanía, esto porque: “La soberanía es, pues, la meta concluyente de la *'asabiyya*”<sup>49</sup>. Y así como la *'asabiyya* es aquello que da origen a la soberanía, es también, la base de la gloria: “Hemos mencionado que la gloria y la potencia, para ser reales, deben apoyarse en una base fundamental: la *'asabiyya* y la familia, con las nobles cualidades por complementos, que servirían para verificar su perfectibilidad. Ahora, puesto que la soberanía es la meta de la *'asabiyya*, lo es también de sus complementos. Sin estas cualidades complementarias, la *'asabiyya* sería como un cuerpo mutilado, o una persona que aparece en público completamente desnuda”<sup>50</sup>. En este sentido, la *'asabiyya* sería una especie de voluntad de poder, la cual para ser cabal, no sólo requiere de la fuerza bélica para sostenerse, sino del deseo de gloria y reputación, tanto del jefe como del grupo, lo que agrega una cierta norma ética. Pues, para alcanzar el ejercicio de la soberanía con dignidad, es necesario proceder conforme a ciertos principios de justicia, que por cierto no admiten la crueldad. Este comportamiento ético, es producto, según Ibn Jaldún del amor propio: “éste procura crearse una esplendente fama y mostrar cualidades perfectivas con la tendencia íntima a una política universal. El tener miramientos para con los iguales o los rivales en potencia es un principio necesario en la política particular de una tribu hacia sus semejantes. Pero el honrar a extraños o forasteros que se distinguen por sus méritos y sus talentos significa perfección en la política general. Pues a los hombres píos se les honra porque sirven a la religión; los ulemas son aquellos que explican los preceptos de la ley; los negociantes, para estimularlos a propagar entre los pueblos las ventajas que el comercio ofrece; la buena acogida y la protección a los extraños es una simple generosidad; finalmente, el tratar a las gentes según las reglas de cortesía y equidad, es cosa de justicia. Los componentes de una *'asabiyya* que proceden de esta forma, se muestran dignos de ejercer

49 Ibid., 296

50 Ibid., 302

una política extensa, es decir, la autoridad soberana"<sup>51</sup>. De manera que la violencia fundadora que opera necesariamente con la *'asabiyya*, es mediada por el proceder justo que exige la gloria a fin de que la soberanía sea íntegra. Pues la *'asabiyya* es una aparición pública cuya acción consiste en llevar acabo la lucha en busca de la soberanía, y los complementos de los cuales se viste son la gloria y la justicia, sin lo cuales se presenta como vacía.

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

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

---

51 Ibid., 304

acerca de las dificultades que sus ancestros tuvieron que superar antes de llegar al poder"<sup>52</sup>.

El pasaje citado, nos resulta sumamente revelador. En primer lugar, porque nos muestra el carácter multiforme que el concepto de *'asabiyya* tiene en Ibn Jaldún, pues, abarca prácticamente todas las acepciones de la familia semántica de la palabra, ya sea como solidaridad, como estímulo a la lucha, adhesión a una causa, o relación conflictiva entre grupos. En segundo lugar, porque pone en evidencia la otra cara desde la cual Ibn Jaldún piensa la política, a diferencia de la tradición filosófica que le precede. Esto es, si desde los griegos, la política se pensaba desde una continuidad entre *Pólemos* y *Polis*, en la tradición islámica, la predominancia de la concepción de la ciudad ideal de Alfarabi, había pensado la política únicamente desde la *Polis*, poniendo énfasis en las virtudes que conducen a la felicidad<sup>53</sup>. Mientras que Ibn Jaldún, habiendo descartado de la realidad la idea de la ciudad ideal, nos muestra que la política se juega en una relación dialéctica circular entre *'asabiyya* y *mulk* (autoridad soberana), donde la pugna por esta última, pone en evidencia la inherente relación conflictiva que entraña toda política, la que en definitiva comienza y concluye en la guerra, con lo que Ibn Jaldún vuelve a instalar la vieja continuidad entre *Pólemos* y *Polis*, es decir Guerra (*'asabiyya* – fundación) y Ciudad (*mulk* – soberanía). Y, precisamente, a partir de ello es que surge el tercer motivo por el cual el pasaje citado resulta vitalmente importante; porque es donde Ibn Jaldún hace explícito el carácter *constituyente* de la *'asabiyya*, al referirse a este concepto como "el período preparatorio que precede a la fundación de un imperio". De manera que la definición del concepto de *'asabiyya* a que llega Ibn Jaldún, es más bien nominalista que enfática, es decir, más allá de cualquier definición de contenido que se le haya querido dar, y que evidentemente restringe su carácter elástico y multiforme, la *'asabiyya* no es otra cosa que: "el estado de cosas que tiene lugar durante la etapa preparatoria de una dinastía (léase Estado)"<sup>54</sup>, esto es, el poder *constituyente*.

### 2.3 PROBLEMAS DE INTERPRETACIÓN

Un importante problema para la interpretación del pensamiento de Ibn Jaldún, es el que surge cuando los estudiosos se encuentran con el concepto de *'asabiyya*. Pues, a pesar que la gran mayoría coincide en que éste constituye la idea central de su teoría, a la vez, muchos se esfuerzan en reafirmar el carácter estrictamente particular –culturalmente hablando–

52 Ibid., 321.

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

54 Ibid., 324

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

El estudio pionero sobre este concepto, que abre la discusión y en cierta manera, da pie para ambos caminos de interpretación es el de Francesco Gabrielli titulado: *Il concetto della 'asabiyya nel pensiero storico di Ibn Haldun*<sup>55</sup>. Se trata de un estudio acucioso y sistemático del concepto en relación al parentesco y la clientela; la formación, expansión y decadencia del Estado; y a la religión. Para Gabrielli, la *'asabiyya* es la piedra angular de la teoría de la historia de Ibn Jaldún, y es ante todo el sentido de coligación y solidaridad recíproca, inspirado en la necesidad del combate por la vida, que apasiona a los miembros de un agregado social en condiciones primitivas<sup>56</sup>. Teóricamente, según Gabrielli, el concepto de *'asabiyya* en Ibn Jaldún es de una complejidad y elasticidad tales, que no permite que se le determine a un grupo singular (sean éstos tribus, familias o pueblos) ni a una estirpe étnicamente definida, lo que en cierta manera, lo puede hacer coincidir con el moderno sentimiento de nacionalidad<sup>57</sup>. Sin embargo, en la práctica, el concepto de *'asabiyya* se dota de unas características que resultan exclusivas del contexto de las sociedades árabes y bereberes de religión musulmana de las cuales Ibn Jaldún escribió su historia. Éstas serían, las estructuras tribales y de parentesco (*nāsāb*), las relaciones de clientela (*wāla*), y por último, la relación de la *'asabiyya* y la religión (particularmente el Islam), en tanto factor decisivo para la formación del califato<sup>58</sup>.

Resulta sintomático que, tres de los autores que han trabajado a Ibn Jaldún en un intento de posicionarlo como un teórico de la historia, a cuyo pensamiento le es atribuible un carácter general, al referirse al concepto de *'asabiyya*, realizan el movimiento inverso. Muhsin Mahdi, en cuya interpretación nos hemos apoyado reiteradamente en este trabajo, asigna a la *'asabiyya* el lugar de la causa eficiente de la civilización (en términos de la metafísica aristotélica), sin embargo, en una nota al pie, dice: "It must be noted, however, that this term, wich embodies one of the key concepts

55 Francesco Gabrielli, "Il concetto Della 'asabiyyah nel pensiero storico di Ibn Haldun". *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino* 65 (1929-1930)

56 Ibid.,474ss

57 Ibid., 475ss

58 Ibidem

of Ibn Khaldun's science of culture, is elusive and cannot be defined apart from the context of his discussion, which is for the most part sociological"<sup>59</sup>. Es decir que, para Mahdi, a pesar que Ibn Jaldún es un filósofo de la historia, heredero de la tradición de Platón, Aristóteles y sus seguidores árabes, uno de sus conceptos medulares, es mayormente sociológico y no tiene, por lo mismo, un carácter filosófico.

En el caso de Nassif Nassar, se presenta un movimiento similar. Pues, a la vez que reconoce cierta vigencia y una aceptación universal al pensamiento de Ibn Jaldún, insiste en clasificarlo como una teoría sociológica de un período bien definido, que sería el Islam Medieval. En esta dirección, reconoce a la *'asabiyya* una importancia incontestable en el pensamiento de nuestro autor, sin embargo, al igual que Mahdi, la circunscribe estrictamente al período estudiado empíricamente por Ibn Jaldún, en lugar de rescatar su riqueza teórica. A este respecto, señala: "Los Estados cuya historia analiza Ibn Jaldún surgieron, casi todos, de la sociedad nómada. Ibn Jaldún creyó generalizable el fenómeno y olvidó investigar el modo de formación de la primera especie de gobierno organizado que haya aparecido en la sociedad primitiva, más o menos sedentaria. Sus análisis se limitan en el conjunto a los ocho ciclos de la historia árabe musulmana, historia colmada de una sucesión casi monótona de dinastías y de imperios fundados a partir de la estepa. Siendo posterior el sistema de la sociedad sedentaria, es natural que tenga el dinamismo del sistema de la sociedad nómada. Por ejemplo, en todo lo que concierne a la extensión del imperio y a su fuerza, es la *'asabiyya* conquistadora (número, caracteres, historia) lo que constituye el factor más importante; porque asegura el triunfo, la conquista, la dominación, y la cohesión. Paralelamente, una región que cuenta con gran número de tribus y clanes será difícil de conquistar y de gobernar. Esto significa que el aspecto de la de la sociedad sedentaria está determinado por la «fuerza originaria» de la solidaridad socio-agnaticia que señale de antemano la edad del Estado fundado"<sup>60</sup>.

Luego, Yves Lacoste, quien ha visto en Ibn Jaldún a un precursor del materialismo histórico, y que considera el concepto de *'asabiyya* como el eje central de las concepciones jaldunianas, sostiene al mismo tiempo que: "La *'asabiyya* es, en efecto, inseparable del fenómeno tribal"<sup>61</sup>. "Para Ibn Jaldún, la *'asabiyya* caracteriza específicamente al África del Norte y explica la persistencia del fenómeno tribal y la inestabilidad política"<sup>62</sup>. "Ibn Jaldún destaca con claridad que no considera a la *'asabiyya* como una noción general, ni como fundamento de todos los gobiernos y todas las sociedades, puesto que observa la ausencia de la *'asabiyya* en la mayor parte del

59 Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy*, 196 (nota 1)

60 Nassar, *El pensamiento racionalista*, 197ss

61 Yves Lacoste, *El nacimiento del tercer mundo: Ibn Jaldún*. (Barcelona: Ediciones Península, 1971), 148

62 *Ibid.*, 152



mundo musulmán, y precisamente allí donde se establecieron los Estados relativamente más estables y poderosos. Es necesario, por tanto, rechazar todas las interpretaciones que hacen de la *'asabiyya* una noción sociológica general y permanente"<sup>63</sup>. Como se ha visto, Lacoste es tremendamente categórico con respecto a la intrínseca relación entre la *'asabiyya* y el fenómeno tribal, y en consecuencia, a su exclusiva circunscripción a las sociedades norteafricanas de la época de Ibn Jaldún. Pareciera ser que Lacoste, no tomó en consideración la afirmación de nuestro autor citada en la sección anterior, según la cual, cuando el parentesco prescinde de la unión de ánimos, se vuelve totalmente irrelevante. O incluso, la aclaración que, desde el primer capítulo del Libro I, hace Ibn Jaldún en cuanto a que la *'asabiyya* ha sido siempre una cosa necesaria en la organización política de la especie humana, en el contexto en que está refiriéndose a la inexactitud del argumento – tanto de filósofos como teólogos musulmanes– según el cual no podría existir autoridad sino en virtud de una ley emanada de Dios: “desde antes de las profecías, la existencia de la especie humana ya se realizaba normalmente. Se mantenía simplemente con la influencia de una autoridad suprema, que, ya atendida a su potencia personal o al apoyo de la coligación que la sostenía (léase *'asabiyya*), disponía de los medios para constreñir a los hombres a su obediencia y a seguir la ruta trazada por ella”<sup>64</sup>.

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

Muy distinto es el camino que toma Erwin Rosenthal, quien considera que el “postular la *'asabiyya* como primordial fuerza rectora de la acción política”<sup>65</sup>, es uno de los más notables aportes de nuestro autor, y que tiene un valor y significado permanentes. Escribe: “Ibn Jaldún roturó campo

63 Ibid., 153

64 Ibn Jaldún, *Introducción*, 154

65 Rosenthal, *El pensamiento político*, 120.

nuevo, no menos en su visión del funcionamiento de la política de poder, que en su descubrimiento de la importancia del grupo animado por la *'asabiyya'*<sup>66</sup>. Rosenthal compara el lugar de la *'asabiyya* en Ibn Jaldún, con el de la *virtú* en Maquiavelo: "*'Asabiyya* es un término acuñado por Ibn Jaldún para expresar la voluntad corporativa de un grupo. Capacita al grupo, y especialmente a su caudillo, para realizar en la acción política su unida voluntad, y específicamente fundar y mantener el Estado. (...) Originalmente, *virtú* expresa el valor personal, la habilidad y la determinación de un individuo, pero al cabo vino a emplearse para señalar la fuerza inherente a todos los ciudadanos del Estado, especialmente al gobernante, y halla su expresión en la acción decisiva, dentro de la vida política y social. Es el factor determinante de la acción política. Sin embargo, en contraste con el carácter colectivo de la *'asabiyya*, la *virtú* obra como fuerza directriz personal, limitada a su poseedor, y en sus orígenes es más bien una fuerza espiritual. Pero en combinación con la *virtú* de otros, su sede es el Estado, y su influencia efectiva recae en la política, y así desempeña el mismo papel que la *'asabiyya'*<sup>67</sup>. No obstante que el planteamiento de Rosenthal resulta muy sugerente, es necesario apuntar algunas consideraciones. La *'asabiyya*, a diferencia de la *virtú*, está presente sólo en la fase de conquista del Imperio, ya que luego, con la transición hacia la autocracia ésta tiende a ser destruida. En este sentido, el papel de la *'asabiyya* no es –como dice Rosenthal– fundar y mantener el Estado (como sí de la *virtú*), sino sólo fundar. Y esta diferencia, se debe al carácter colectivo de la *'asabiyya* e individual de la *virtú*, puesto que en último término, el amor propio del jefe tiende a destruir la *'asabiyya*, mientras en el caso de Maquiavelo, ese mismo amor propio es el que, en gran parte, ayuda a mantener la *virtú*. Esto muestra que, mientras la *'asabiyya* tiene un carácter eminentemente *constituyente*, es decir, fundador; la *virtú* es, al mismo tiempo, fundadora y conservadora del orden político. Lo que, en definitiva, nos plantea una importante diferencia entre Ibn Jaldún y Maquiavelo (a pesar de las enormes semejanzas<sup>68</sup>), mientras a éste lo que le interesa es la relación entre soberano-súbdito, al primero le interesa, sobre todo, el cómo surge el soberano. De ahí que, para el Maquiavelo de los *Discursos* sea posible un régimen permanente, mientras que para Ibn Jaldún, cuando comienza la ruina de un Imperio, nadie puede detenerla.

Hellmut Ritter<sup>69</sup>, quien al igual que Rosenthal, compara el concepto de *'asabiyya* con el de *virtú*, añade un aspecto más a esta comparación, del cual

---

66 Ibid., 121

67 Ibid, 121ss

68 Véase: Abadía Laroui, *El islam árabe y sus problemas*. (Barcelona: Ediciones Península, 1984), 111ss y Barbara Freyer Stowasser, *Religion and Political Development. Comparative Ideas on Ibn Khaldun and Machiavelli*. Occasional Papers Series, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1983.

69 Hellmut Ritter, "Irrational Solidarity Groups. A Socio-Psycological study in Connection with Ibn Khaldun". *Oriens* 1 (1948), 1ss

se extraen algunas conclusiones interesantes. Es la idea según la cual, tanto para Ibn Jaldún como para Maquiavelo, el poder es una fuerza puramente natural, la cual crece progresivamente hasta encontrar resistencia<sup>70</sup>. En este sentido, la lucha por el poder en Ibn Jaldún no se entiende como una oposición entre dos grupos -uno que detenta la soberanía y otro que busca detentarla- sino que es una lucha que adquiere un carácter polivalente, en la que se confrontan varias *'asabiyyas* donde la más fuerte va venciendo la resistencia de las demás y finalmente instauro su soberanía. Entendida así, según Ritter, la relación política planteada por la *'asabiyya* sería muy similar a la distinción amigo-enemigo<sup>71</sup>, puesto que es una batalla permanente que se da en un escenario en el que no hay monopolio de la violencia por parte de ningún ente particular. Según Ritter, esta concepción del poder habría visto sus limitaciones desde las teorías constitucionales de los siglos XVIII y XIX, las que además de regular el monopolio de la fuerza por parte del Estado, también trajeron consigo regulaciones internacionales para la guerra entre Estados. El autor escribe este estudio en 1943, lo que lo hace concluir que, en dicho contexto aquellas normas derivadas del constitucionalismo habían volado en pedazos<sup>72</sup>, y en consecuencia, la batalla multiforme por el poder planteada desde el concepto de *'asabiyya* de Ibn Jaldún, donde el dinamismo de las fuerzas políticas sigue su curso naturalmente, habrían recobrado una importante vigencia.

Otra interesante interpretación, que enfatiza el aspecto teórico del concepto de *'asabiyya*, es la de Aziz Al-Azmeh: "That the agent that holds power is abstract and in keeping with the exigencies of historical writing (...) can be shown with reference to the concept of *'asabiyya*. Conventional wisdom on Ibn Khaldun has it that this notion portrays his sociological thinking par excellence, but it will be shown that Ibn Khaldun was no more a sociologist than Plato a Platonic lover. Much of the confusion has raged around a fundamental misconception: the supposition that *'asabiyya* is an invariant *denotatum* which could thus be rendered as 'esprit de corps', as 'group will', or one of the other variants of these renditions. I will now argue that this notion, in the *Muqaddimah* as elsewhere in Ibn Khaldun, is polymorphous, and that all of these forms and locations within which it is embedded are geared towards a conceptual order whose locus is the concept of the state as required by historiography, and that, therefore, it is not *'asabiyya* that dictates the form of the state, but that it is the abstract conception of power agent which produces a requirement for the various forms in which *'asabiyya* appears in the text of Ibn Khaldun"<sup>73</sup>.

Cabría suponer que cuando Al-Azmeh se refiere a la concepción equivocada de la *'asabiyya* en que se basa el estudio convencional

70 Ibid., 40

71 Ibidem.

72 Ibid.,41

73 Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*. (Budapest: CEU Press, 2004), 28

de Ibn Jaldún, en tanto que concepto sociológico que se circunscribe invariablemente al contexto al que corresponden los ejemplos de Ibn Jaldún, se refiere probablemente a Mahdi, Nassar y Lacoste, que constituyen tres de los más importantes y famosos estudios sobre nuestro autor. Resulta muy sugerente la idea de Al-Azmeh de plantear –en cuanto a la noción de *'asabiyya*- a un Ibn Jaldún platónico, y atribuir al concepto un carácter abstracto. Pues esto significa que la *'asabiyya*, es fundamentalmente una idea cuya principal característica es la producción de la soberanía, y que según su contexto reviste distintos caracteres particulares como el de solidaridad tribal, relaciones de clientela, o bien una causa religiosa. Y en este sentido, compartimos esta interpretación, si bien no en su totalidad, pues Al-Azmeh pone demasiado énfasis en la centralidad del Estado en la teoría jalduniana (es decir, del poder constituido), cuando justamente para Ibn Jaldún, el elemento predominante del temperamento del cuerpo político es la *'asabiyya* (o sea, el poder *constituyente*). Sin embargo, tiene el mérito, más que todas las interpretaciones anteriores, de elevar el concepto de *'asabiyya* a una abstracción teórica tal que, a partir de ahí es posible abrir el camino para insertar a Ibn Jaldún en algunas importantes discusiones de la filosofía política contemporánea. Pues, la *'asabiyya* así considerada, viene a hacer de la teoría política jalduniana, una que conserva al poder constituyente en el poder constituido, que es precisamente la consecuencia política que según Agamben se deriva de repensar la figura de la potencia<sup>74</sup>.

### 3. RELACIONES CONTEMPORÁNEAS

3.1 La formación del Estado, en Ibn Jaldún, está estrechamente ligada a la sucesión cíclica de los estados sociales primitivo y civilizado; en tanto que toda civilización parte de la forma de vida primitiva, y se dirige hacia la formación de un Estado, que es donde alcanza la forma de vida civilizada, en la cual el poder natural y colectivo de la fase preparatoria (*'asabiyya*), se reemplaza por uno racional y autocrático; luego, el Estado entra en decadencia, y una vez arruinado, otro grupo que se encuentra en la forma de vida primitiva, conquista el poder, instala un nuevo imperio y comienza su ciclo. Todo este círculo, es operado por la *'asabiyya* –el poder *constituyente*, cuya meta es la soberanía (*mulk*)- que es la fuerza vital en la fundación de todo Estado, pero que a la vez, es destruida por el mismo soberano desde la segunda fase de éste, hecho que inevitablemente produce su decadencia y ruina. Quizá pueda parecer extemporáneo, pero no por eso injustificado, establecer una relación entre este círculo jalduniano y la dialéctica circular

74 Véase: Giorgio Agamben, "La potencia del pensamiento", En *La potencia del Pensamiento. Ensayos y conferencias*. (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2007), 368

que Benjamin plantea entre la violencia que funda y la que mantiene el derecho: “La ley de estas oscilaciones (entre la violencia que funda y la que conserva el derecho) se funda en el hecho de que toda violencia conservadora debilita a la larga indirectamente, mediante la represión de las fuerzas hostiles, la violencia creadora que se halla representada en ella. (...) Ello dura hasta el momento en el cual nuevas fuerzas, o aquellas antes oprimidas, predominan sobre la violencia que hasta entonces había fundado el derecho y fundan así un nuevo derecho destinado a una nueva decadencia”<sup>75</sup>. Éste es, exactamente el mismo movimiento que recorre la dialéctica entre *‘asabiyya* y *mulk* planteada por Ibn Jaldún: “Todo imperio, (...) es el fruto de la *‘asabiyya*. La *‘asabiyya* se compone de numerosos núcleos, formados de otro tanto de tribus de las cuales una prevalece sobre las demás, dominándolas al punto de reunir las y absorberlas. Es así como se forma la unificación capaz de someter a otros pueblos y alcanzar el imperio. (...) Esta *‘asabiyya* común (...) no es asequible sino para familias ilustres habituadas al mando o la administración. De esa suerte se desarrolla el amor propio, poder de imponer su voluntad a los demás. Ese individuo ocuparía la jefatura del conjunto de familias y *‘asabiyyas* coligadas debido a la superioridad de su linaje. Como la soberbia y el orgullo son de la naturaleza animal que persiste en la especie humana, dicho jefe, como tal, jamás consentiría en compartir su poder con los demás, ni permitirles la participación en el mando o en la administración. (...) Un jefe supremo reprime la ambición de las familias o partidos puestos bajo sus órdenes; doblé la audacia desvaneciéndoles toda esperanza de participar en el poder con él. Domeña el anhelo de cuanto núcleo o *‘asabiyya* que aspiren al mando impidiéndoles por cuanto medio llegar a ello; en cuanto posible, él se reserva toda la autoridad no dejando a nadie la menor porción. (...) Tal acaparamiento es asequible para el fundador de un reino; el sucesor suyo no lo logrará probablemente en sentido cabal, o ese será el tercer soberano de la dinastía. Ello dependerá del espíritu de independencia que anima a sus subordinados y de sus medios de resistencia. Lo que acabamos de indicar debe necesariamente ocurrir en todos los imperios (...)”<sup>76</sup>. Luego, ya adoptada la autocracia, por la naturaleza misma del imperio se introduce el lujo, y entonces: “El reino muestra su debilidad; las naciones vecinas, o bien las poblaciones y las tribus sometidas a su autoridad, cobran ánimo al grado de atacarle; finalmente desaparece”<sup>77</sup>. Haciendo un doble movimiento de resumir a Ibn Jaldún y al mismo tiempo, parafrasear a Benjamin, podríamos decir: el *mulk* –soberanía que se ha fundado a partir de la *‘asabiyya*– tiende, también mediante la represión de quienes podrían constituir una amenaza para el soberano, a destruir la fuerza constituyente (la *‘asabiyya*) que

75 Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*. (Buenos Aires: Editorial Leviatán, 1995), 76

76 Ibn Jaldún, *Introducción*, 341ss

77 *Ibid.*, 346

produjo su institución. Lo que dura hasta que nuevos grupos, o aquellos antes marginados del poder, constituyen una nueva *'asabiyya*, y fundan un nuevo imperio, destinado necesariamente a la decadencia.

3.2 Habíamos señalado en nuestro apartado sobre el concepto de *'asabiyya*, que los complementos con los cuales ésta se viste para *aparecer* dignamente en público, son la gloria y la justicia. Añadamos ahora que para el mismo Ibn Jaldún, la *'asabiyya* depende necesariamente del número: “La *'asabiyya* (...) alcanza su cabal desarrollo en las masas numerosas”<sup>78</sup>. En este sentido, podríamos establecer un paralelo entre *'asabiyya* y poder, tal como lo entiende Hannah Arendt, esto es, como espacio de aparición, y que siempre depende del número. En *La Condición Humana* escribe: “El espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción, y por lo tanto precede a toda formal constitución de la esfera pública y de las varias formas de gobierno, o sea, las varias maneras en las que puede organizarse la esfera pública. Su peculiaridad consiste en que a diferencia de los espacios que son el trabajo de nuestras manos, nos sobrevive a la actualidad del movimiento que le dio existencia, y desaparece no sólo con la dispersión de los hombres –como en el caso de las grandes catástrofes cuando se destruye el cuerpo político de un pueblo–, sino también con la interrupción o desaparición de sus propias actividades. Siempre que la gente se reúne, se encuentra potencialmente allí, pero sólo potencialmente, no necesariamente ni para siempre. Que las civilizaciones nazcan y declinen, que los poderosos imperios y grandes culturas caigan y pasen sin catástrofes externas –y, con mayor frecuencia, que tales «causas» externas no vayan precedidas por una no menos visible decadencia interna que invita al desastre– se debe a esta peculiaridad de la esfera pública que, puesto que en su esencia reside en la acción y el discurso, nunca pierde por completo su potencial carácter. Lo que primero socava y luego mata a las comunidades políticas es la pérdida de poder y la impotencia final; y el poder no puede almacenarse y mantenerse en reserva para hacer frente a las emergencias, como los instrumentos de la violencia, sino que sólo existe en su realidad. Donde el poder carece de realidad, se aleja, y la historia está llena de ejemplos que muestran que esta pérdida no pueden compensarla las mayores riquezas materiales. El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no

---

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

son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades<sup>79</sup>.

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

3.3 Cuando discutimos los problemas interpretación respecto del concepto de *'asabiyya*, sostuvimos, a partir de las consideraciones de Ritter, que la *'asabiyya* puede ser entendida –más que como una lucha entre dos opuestos- como una batalla permanente de carácter polivalente entre varias *'asabiyyas*, lucha que se despliega en un campo donde no hay monopolio de la fuerza. Si nos remitimos al mismo Ibn Jaldún cuando sostiene: “La *'asabiyya* se compone de numerosos núcleos, formados de otro tanto de tribus de las cuales una prevalece sobre las demás, dominándolas al punto de reunir las y absorberlas”, y luego, cuando en relación a la imposibilidad del permanente acaparamiento de toda la autoridad por una dinastía plantea que: “Ello dependerá del espíritu de independencia que anima a sus subordinados y de sus medios de resistencia”, el asunto queda más o menos claro. Si esto es así, estamos legitimados –aunque extemporáneamente- para establecer una conexión entre Ibn Jaldún y Foucault en cuanto a la comprensión del poder como pura inmanencia. En su *Historia de la Sexualidad* éste último escribe: “Se

79 Hannah Arendt, *La condición humana*. (Barcelona: Paidós, 2006), 225ss

trata en suma, de orientarse hacia una concepción del poder que reemplaza el privilegio de la ley por el punto de vista del objetivo, el privilegio de lo prohibido por el punto de vista de la eficacia táctica, el privilegio de la soberanía por el análisis de un campo múltiple y móvil de relaciones de fuerza donde se producen efectos globales, pero nunca totalmente estables, de dominación”<sup>80</sup>. Esta conexión se sostiene en la idea según la cual, toda *‘asabiyya* inicia su lucha teniendo por objetivo la conquista del poder, un poder del cual no se encuentra investido por derecho, sino que su obtención dependerá de sus medios de combate (esto es, de su eficacia táctica), en razón de los cuales se verá absorbida o logrará dominar sobre las demás *‘asabiyyas* que componen el campo de relaciones; luego, si bien, es un grupo el que finalmente logrará absorber a los demás e instaurar su poder, éste no es permanente ni estable, ya que necesariamente tiende a la decadencia, y el campo de relaciones de fuerza se vuelve a abrir en vistas de la conquista y fundación de un nuevo imperio.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abdelmalek, Anuar. 1976. “Ibn Jaldún, Fundador de la ciencia histórica y de la sociología”, En Chatelet, Francois (dir.), *Historia de la filosofía: Ideas y doctrinas*. Madrid: Espasa Calpe.
- Agamben, Giorgio. 2007. “La potencia del pensamiento”, En *La potencia del Pensamiento. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Al-Azmeh, Aziz. 2004. *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*. Budapest: CEU Press.
- Alfarabi. 1962. “The Attainment of Happiness”. En Muhsin Mahdi (Ed). *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. New York: The Free Press of Glencoe.
- Alfarabi. 1992. *Obras Filosófico-Políticas*. Edición de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: CSIC.
- Alfarabi. 1995. *Kitab al tahsil as-sa'adah*. Introducción de ‘Ali Bu Melhem. Beirut: Dar ua Maktaba al-Halal.
- Arendt, Hannah. 1998. “Sobre la Violencia”. En *Crisis de la República*. Madrid: Taurus.
- Arendt, Hannah. 2006. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Benjamin, Walter. 1995. *Para una crítica de la violencia*. Buenos Aires: Editorial Leviatán.

---

80 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, I.- La voluntad de saber*. (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002), 124



- Corbin, Henry, Osman Yahia, y Sayyed Hosein Nasr. 1998. "La filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes". En *Historia de la filosofía. Del mundo romano al Islam medieval*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Corriente Córdoba, Federico. 1995. *Diccionario Árabe- Español*. Barcelona: Editorial Herder.
- Cruz Hernández, Miguel. 1962. *La Filosofía Árabe*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.
- Freyer Stowasser, Barbara. 1983. *Religion and Political Development. Comparative Ideas on Ibn Khaldun and Machiavelli*. Occasional Papers Series, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- Gabrielli, Francesco. 2000. "Il concetto Della 'asabiyyah nel pensiero storico di Ibn Haldun". *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino* 65.
- Gabrielli, Francesco. 1999. 'Asabiyya. En *The Encyclopedia of Islam*. Liden: Brill.
- Gibb, H.A.R. 1962. "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", En H.A.R. Gibb, *Studies on The Civilization of Islam*. Stanford Shaw y William Polk, 166-175. Eds.. Boston: Beacon Press
- Guerrero, Rafael Ramón. 2001. *Filosofías Árabe y Judía*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Imam, M.A. 2000. *Some Aspects of Ibn Khaldun's Socio-Political Analysis of History. A Critical Appreciation*. New Delhi: Kitab Bhavan.
- Jaldún, Ibn. 1977. *Introducción a la historia universal. Al Muqaddimah*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lacoste, Yves. 1971. *El nacimiento del tercer mundo: Ibn Jaldún*. Barcelona: Ediciones Península.
- Laroui, Abadía. 1984. *El islam árabe y sus problemas*. (Barcelona: Ediciones Península.
- Mahdi, Muhsin. 1964. *Ibn Kahldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. Chicago:University of Chicago Press.
- Mahdi, Muhsin. 2003. *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*. Madrid: Editorial Herder.
- Nassar, Nassif. 1980. *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Qutb, Sayyid. 2000. "La nueva yahiliya y el nuevo despertar islámico". Antología de textos por Miguel Peyró. En Oliver Roy, *Genealogía del Islamismo*. Barcelona: Editorial Bellaterra.
- Ritter, Hellmut. 1948. "Irrational Solidarity Groups. A Socio-Psychological study in Connection with Ibn Khaldun". *Oriens* 1.

- Rosenthal, Edwin. 1967. *El pensamiento político en el Islam medieval*. (Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.
- Ruiz-Bravo, Carmen. 1976. *La controversia ideológica Nacionalismo Árabe / Nacionalismos Locales*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- Schmidt, Nataniel. 1930. *Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher*. New York: AMS Press.
- Strauss, Leo. 1970. "Sobre un modo olvidado de escribir". En *¿Qué es filosofía política?*. Madrid: Guadarrama.
- Strauss, Leo. 1996. *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*. Valencia: Edicions Alfons el Magnanim.
- Vivanco, Luis. 1999. *Fásafa y Hikma en los Prolegómenos de Ibn Jaldún*. V Congreso Nacional de Filosofía, U.C.V. Caracas.
- Von Kremer, Alfred. 1879. *Ibn Chaldun und Seine Kulturgeschichte der Islamischen Reiche*. En *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philhist, Klasse*.