

Arturo Ponce Guadian: *Ibn Jaldūn: La tradición aristotélica en la "ciencia nueva"*, México: El Colegio de México. (Centro de Estudios de Asia y África) 2011.

Ibn Jaldūn: La tradición aristotélica en la "Ciencia nueva" de Arturo Ponce Guadian se aboca al análisis detallado, tanto histórico como filosófico, del pensamiento del tunecino Ibn Jaldūn. Como lo señala el propio Ponce Guadian, "la investigación se centra en determinar de qué manera Ibn Jaldūn articula, a partir del pensamiento aristotélico, su concepción original de una "ciencia nueva", lo que requiere en consecuencia un estudio histórico así como un análisis filosófico que no han sido emprendidos de modo sistemático" (p. 17). El libro parte de la hipótesis de que "la formación intelectual de Ibn Jaldūn, en su doble faceta, griega e islámica, así como su actividad política en el ámbito del Andalus y el norte de África (Magreb), le proporcionaron la experiencia y el andamiaje conceptual necesarios para elaborar y fundamentar lo que sus predecesores en el mundo griego y en la cultura islámica no habían logrado articular: la concepción de una filosofía de la historia, y de una ciencia de la sociedad y la civilización, esto es, una *ciencia nueva*" (p. 13). Ponce Guadian se propone demostrar que Ibn Jaldūn fue el filósofo árabe que descubrió la racionalidad en el acontecer histórico aportándole a la historia un nuevo sentido y dándole autonomía a través de una metodología independiente.

Como bien señala Ponce, es fácil mirar en Ibn Jaldūn a un precursor de teorías modernas de la historia. Por ejemplo, mientras que el orientalista austriaco Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856) lo comparaba con Montesquieu y el sueco Jakob Gräberg de Hemsö (1776-1847) con Maquiavelo, otros lo han comparado, asegura Ponce, con Giambattista Vico, con Hegel, y hasta con Comte y Durkheim. Sin embargo, de acuerdo con la visión de Ponce, varias de estas interpretaciones son parciales y sesgadas. De ahí, pues, la importancia de analizar adecuadamente la obra de Ibn Jaldūn, esto es, desde su estructura interna y sus fuentes filosóficas. Ha habido intentos relevantes de filósofos y arabistas modernos que también se han dado a la tarea de abordar el pensamiento de Ibn Jaldūn desde su estructura interna. Ponce menciona las aportaciones de Muhsin Mahdi (el intérprete que más llamó la atención en el siglo XX sobre el bagaje aristotélico de Ibn Jaldūn) o de Nassif Nassar (quien si bien intentó reconstruir el pensamiento de Ibn Jaldūn desde su génesis, su intento fue fallido al no enfatizar lo suficiente la influencia aristotélica). Al parecer lo que dis-

tingue la línea de interpretación de Ponce de la de Mahdi y Nassar es que él reconstruye los antecedentes tanto históricos y filosóficos de Ibn Jaldūn a partir de una síntesis entre dos culturas, a saber, la griega y la islámica mostrando, además, la relevancia de la filosofía aristotélica en la conformación de la “nueva ciencia”. Asimismo, demuestra el protagonismo del aristotelismo en la dinastía abasí, y por último, analiza el origen de los principales elementos de los *falasifa* aristotélicos (p. 17).

Ponce Guadian divide su estudio en seis capítulos antecediéndoles una introducción (pp. 11-19) y finalizando con unas conclusiones (pp. 151-157), una bibliografía (pp. 157-176) y un pertinente léxico trilingüe en español, griego, árabe (pp. 157-172) que se agradece. En el *corpus* del texto, es decir en los seis capítulos que estructuran la obra, Ponce Guadian incluye tres capítulos de historia intelectual y de las ideas a través de los cuales da al lector los antecedentes biográficos, la formación intelectual y obra del autor (pp. 19-42), así como los orígenes del pensamiento teológico-filosófico islámico (pp. 43-64) y la historiografía musulmana antes de los tiempos de Ibn Jaldūn (pp. 65-76). En los tres últimos capítulos se ocupa de la exposición frontal del pensamiento de Ibn Jaldūn en sus obras (pp. 77-94) desarrollándolo de modo temático para después pasar a la concepción de su filosofía de la historia (pp. 95-108); por último, conecta los fundamentos aristotélicos de la “ciencia nueva” de Ibn Jaldūn con sus principios y desarrollo. (pp. 119-152).

Repararé aquí las cuestiones temáticas y argumentativas clave de los seis capítulos que conforman este libro. Desde el capítulo primero se anticipan las influencias que conformarían el pensamiento de Ibn Jaldūn: maestros andalucíes emigrados de Sevilla, intelectuales del norte de África, lecturas de poesía árabe, sus estudios de derecho, la influencia de sabios de la corte de Abū I-Hasan, entre ellos especialmente Muhammad bin Ibrāhīm al-Abīlī a quien Ibn Jaldūn consideró su principal maestro (p. 21), aunado todo esto con la tradición greco-árabe de Avicena y Averroes. Ibn Jaldūn estudió teología islámica, leyó el Corán y se formó en la escuela de jurisprudencia mālikī. Ponce Guadian rastrea estas corrientes de pensamiento en Ibn Jaldūn quien a los 19 años escribió su primera obra: una Suma o *Muhassal* de textos grecolatinos y teológicos antiguos y modernos que anticipa ya la síntesis entre razón y fe que caracterizaría sus escritos: Ibn Jaldūn no pretendía unir razón y fe sino por el contrario mostrar los

límites de la razón para salvar el Corán y establecer el ámbito de la fe. Algo clave del texto de Ponce Guadian es su fina interpretación del pensamiento musulmán al explicar las diferencias entre la ortodoxia islámica y los *falasifa*; se aparta de Averroes a quien considera efectivamente el intérprete adecuado del pensamiento de Aristóteles, pero a quien no sigue en lo que respecta a las relaciones entre razón y fe. Ponce Guadian considera que por esta razón Ibn Jaldūn esta más cerca de Avicena (p. 25) a quien considera un autor que sintetiza el pensamiento islámico con el griego. Nos dice que Ibn Jaldūn conoció a Platón y Aristóteles a través de Alfarabi. En el relato de la vida de Ibn Jaldūn, Ponce entrevera esas influencias con la trayectoria jurisprudencial y política del tunecino para que el lector entienda de dónde procede la peculiar síntesis que logrará de la historia. Ibn Jaldūn vivió sus años formativos en Túnez pero después fue a Granada donde comenzó su actividad política y conoció la ilustración islámica occidental en la corte de Muhammad V. De allí parte su consideración sobre el tema de la *phrónesis* aristotélica como el principio epistemológico clave para unir saber y política, y de donde podrá extraer la racionalidad de la historia superando el mero acontecer contingente de los hechos. La diferencia aristotélica entre el conocimiento especulativo y práctico es, en interpretación acertada de Ponce, el detonante para su magna obra.

El capítulo II de la obra (p. 43) se dedica a detectar las distintas influencias de la *Muqaddima*. Este enfoque es clave para evitar una posible visión unívoca de los textos al desconocer la formación intelectual del autor así como la génesis de sus ideas, omisión que da lugar a interpretaciones asépticas y equivocadas. Ponce Guadian se ocupa en este capítulo de los orígenes del pensamiento filosófico-teológico del Islam para llegar en la página 58 al núcleo de su estudio: la influencia del *Corpus* aristotélico en Ibn Jaldūn en temas como la teoría del libre albedrío, el desarrollo del problema cosmológico y el de las relaciones entre razón y fe. De estas últimas, explica la diferencia de enfoque entre Ibn Jaldūn y Averroes, y extrae de la *Metafísica* y *Éticas* aristotélicas repercusiones sobre el tema de Dios como *nóesis noéseos* en el conocimiento humano.

El capítulo III está dedicado al análisis de la historiografía musulmana antes de Ibn Jaldūn (pp. 65-76). Ponce comienza aludiendo al registro de hechos pasados en el entorno árabe pre-islámico para resaltar después cómo en el siglo IX con el advenimiento del califato

‘abbasí y con la expansión del Islam hacia oriente y occidente en el Magreb y al-Andalus, se consolidó la historiografía islámica. Sin embargo, en el siglo XI los avances historiográficos fueron cuestionados por teólogos y filósofos musulmanes que consideraban que el enfoque científico de la historia atentaba contra su concepción del saber. Autores como Ibn Quatyba (889), Baladune (892), Ya Quibi (900) y Tabari (923) fueron desarrollando en sus obras metodológicas críticas de excelencia (pp. 70-73). En su exposición Ponce Guadian, resalta la metodología y sistematización historiográfica que logran autores de la talla de Tabari cuya *Historia de los profetas y de los reyes* se convirtió en la Historia por excelencia del mundo islámico (p. 71). Paralelamente, la historiografía musulmana en al-Andalus y el Magreb (pp. 74-76) sigue dicho proceso desde el siglo IX hasta el XIV en que autores como Ibn Habib (853), Ibn- al Quityya (977) Ibn Hazm (1064) y el más notable Ibn Hayyan (1076) dominan el panorama histórico de su tiempo. Ponce Guadian va exponiendo la relevancia de cada obra de estos autores. Así es como cierra la primera parte del libro y da paso a la segunda, dedicada al abordaje de la influencia de Aristóteles en la creación de la “nueva ciencia” en Ibn Jaldūn (capítulos 4 a 6).

En el capítulo IV Ponce Guadian desarrolla el tema de *El pensamiento de Ibn Jaldūn* (pp.77 y ss.). Como musulmán y jurista que era, Ibn Jaldūn recibió las influencias de pensadores as’aries como al-Rāzī y Algazali a los que consideró los mejores teólogos de su tiempo (p. 77). Ibn Jaldūn se oponía a todo aquello que pusiera en peligro la religión islámica. Para él, es imposible que la razón tenga conocimiento de lo absoluto y, por ello, tal como afirma Ponce Guadian, el esfuerzo jalduniano consiste, al igual que en Kant, en establecer los límites de la razón: “El problema central, desde la perspectiva de Ibn Jaldūn, no era determinar si el uso de la razón estaba permitido por la ley, sino deslindar los alcances de la razón misma. Propósito que preludia, en cierto modo, el proyecto kantiano de establecer los límites de la ‘razón pura’” (p. 78).

Ponce se opone a los nuevos intérpretes de la visión de Ibn Jaldūn, como por ejemplo la de Yves Lacoste (pp. 78-79) para quien Ibn Jaldūn es contradictorio en su propuesta. Explica Ponce Guadian que para lograr determinar los límites de la razón, Ibn Jaldūn sometió a crítica el conocimiento filosófico-metafísico basándose en la teoría aristotélica de la causalidad. Con esto llega a establecer dos principios que le permitirán acceder al conocimiento de la historia, su objetivo funda-

mental en *Muqaddima*: 1. La realidad puede ser conocida recurriendo a la causalidad. 2. La razón es incapaz de un conocimiento absoluto. Ibn Jaldūn dirá que el segundo principio solo es accesible a Dios, pero que por el primero el ser humano es capaz de encontrar la permanencia más allá de la contingencia de la naturaleza y de las acciones humanas. (p. 83). Es de esta manera que encuentra la solución entre los racionalismos extremos de Al-Rāzī y la subordinación absoluta de la razón a la fe en Algazali. Propone desde allí al alma humana como algo intermedio entre lo superior (la ciencia del mundo oculto y la vida angélica) y lo inferior (el cuerpo y la vida natural que percibimos intelectualmente), tomando así de Aristóteles la noción de alma humana como compuesto, pero dándole una interpretación diversa, dualista, de corte neoplatónico. De las páginas 80 a la 89, Ponce desarrolla la teoría del conocimiento de Ibn Jaldūn, compleja, sutil y absolutamente novedosa en el mundo árabe y comparable, en mi opinión, al esfuerzo que Tomás de Aquino desarrolló en occidente para conciliar, basándose en Aristóteles, el mundo trascendente con el natural. Empero, Ibn Jaldūn tiene un propósito distinto al del Aquinate: mostrar la racionalidad del devenir histórico basándose en la permanencia y diferencia de cada tiempo y cultura gracias a su conocimiento de la jurisprudencia y de la acción política. Acepta ciertas formas de comunicación con el mundo trascendente porque argumenta que (p. 89) si el intelecto agente aristotélico es separado (*De Anima* III-5) puede conectar con lo divino. A partir de las páginas 90 y ss. se encuentra el núcleo argumental de la interpretación ponceana en torno a la influencia de Aristóteles en Ibn Jaldūn. Dicha influencia se da a partir de textos tan diversos como el *De Anima*, la *Metafísica*, las *Éticas* leídos dentro de una tradición neoplatonizante, que ayuda a esclarecer, a través de una lectura particular de *EN.*, X cap.7 (p. 92) cómo a partir del concepto aristotélico de *nósis nóeseos*, el pensamiento es capaz de acceder a otro mundo distinto del natural.

En el capítulo V dedicado al *Concepto de una filosofía de la historia en Ibn Jaldūn* (pp. 95-107) Ponce Guadian desarrolla la problemática histórica en la *Muqaddima* y el Libro I teniendo como base los principios aristotélicos señalados, a saber, la noción de causalidad como posibilidad del conocimiento de la razón para superar la contingencia de la naturaleza, así como el tema aristotélico de las acciones libres contingentes. Expone allí Ibn Jaldūn su teoría de la “nueva ciencia” de la historia enfatizando las facetas exteriores e interiores de la histo-

ria, mismas que la tradición musulmana había desconocido (pp. 102-103). Establece tres principios clave para acceder a la interioridad o permanencia del hecho histórico: 1. El principio de la heterogeneidad relativa (p. 105). 2. El principio de la idea del cambio de la historia (la historiografía musulmana previa ignoró que las formas de gobierno, lenguas y vida en general cambian con el tiempo y no por ello dejan de ser humanas, algo que Giambattista Vico logró decir hasta el siglo XVII en occidente, tal como observa Ponce Guadian). 3. La participación de la razón analógica aunada, para evitar sus excesos, a una metodología comparativa. Después, la *Muqaddima* expone las fuentes del error (algo muy aristotélico, pues han sido escasos los filósofos que como Aristóteles e Ibn Jaldūn dedican espacio a los errores del pensamiento humano. Aristóteles analiza estos errores en su *Refutaciones Sofísticas*, Ibn Jaldūn en la *Muqaddina*). En dicho recuento Ponce Guadian dedica varias páginas a Aristóteles (pp. 109-117) para posteriormente mostrar cómo se accede al acto del ser histórico y cómo se conoce la historia dentro de los límites de la razón a partir del orden de los actos humanos. He allí el fundamento epistemológico de la filosofía de la historia y su similitud con la tarea titánica que realizó Vico. Ponce Guadian presenta cada uno de los argumentos de Ibn Jaldūn para concluir que “la acción del hombre se concreta en el mundo exterior sólo a través de la reflexión en el orden de las cosas (*murattabat*), porque las cosas dependen unas de otras. De manera que, a causa del descubrimiento de esta sucesión ordenada (*al-tartīb*) se comprende el orden sistemático (*al-intizām*) en las acciones humanas (*al-af'āl al-bašariyya*)”. Ponce Guadian nos da enseguida su propia conclusión: “Un elemento clave en la fundamentación epistemológica de la filosofía de la historia de Ibn Jaldūn es el hecho de que incorpora la teoría del acto humano basado en la elección deliberada (*proairesis*) formulada por Aristóteles. (p. 113), que fue cimentada por los filósofos musulmanes, de manera especial por Ibn Bayya o Avempace (p. 114). Este último autor mencionado por Ponce fue quien introdujo, antes que Averroes, el conocimiento aristotélico en occidente e Ibn Jaldūn conoció la teoría aristotélica de la causalidad gracias a él. Para justificar su propuesta Ponce Guadian une pasajes de la *EN*, VI cap 2, y de *Magna Moralia* I cap 11., concluyendo con un pasaje de Ibn Bayya o Avempace en su *Régimen del solitario*, donde dice que las acciones del hombre no tienen otro principio que al hombre mismo pues “todos los actos (*al-af'āl*) que pertenecen al hombre por naturaleza y que le

son característicos son los [realizados] por medio de la elección (*ijti-yār*)” (p. 115). Ponce Guadian concluye este capítulo afirmando que “En resumen, la comprensión del acontecer histórico de Ibn Jaldūn tiene como fundamento una epistemología y una teoría del acto humano basadas en la tradición aristotélica” (p. 116). Señala Ponce los elementos aristotélicos clave: la capacidad de deliberación humana depende de la voluntad del sujeto, la razón puede discernir las conexiones causales entre las cosas naturales y las convencionales, la facultad de producir acciones reguladas racionalmente, la capacidad de aprehender de la experiencia y de transmitir reguladamente estos conocimientos acumulados, la capacidad de discriminar lo bueno y lo malo en las conductas (p. 116).

Con estos elementos, el autor del libro abre el último capítulo titulándolo *La “ciencia nueva”: La ciencia de la sociedad humana* (pp. 119-152) en la que, como el título lo indica, se explica en qué consiste dicha “ciencia nueva” a la luz de los principios aristotélicos adoptados por Ibn Jaldūn. Note el lector la importancia de Ibn Jaldūn: estamos frente a un autor que no comenta a Aristóteles como es el caso de Averroes sino que crea una ciencia nueva, es decir, estamos frente a un sabio teórico y práctico que reflexiona sobre la acción humana, que toma principios de la ética aristotélica para llevarlos a un terreno que el Estagirita no vio: la historicidad y sus fundamentos racionales basándose en el andamiaje aristotélico de sus obras éticas.

El capítulo critica la historiografía islámica previa, razona sobre el acontecer histórico y propone la nueva metodología científica de la historia siguiendo ese itinerario en la *Muqaddima*. De acuerdo con Ponce Guadian esta tarea la logra basándose en el criterio del *Organon* de Aristóteles y más en concreto en *Analíticos Posteriores* I donde se asienta que todo razonamiento y argumentación parte de unos principios que predicen algo esencial del sujeto y que llegan a una conclusión. Pero Ibn Jaldūn entiende que a cada género de ciencia, es decir a cada objeto de estudio o *genos-hypokeímenon*, género sujeto de cada ciencia, le corresponde un grado de necesidad específica; siguiendo las aportaciones filosóficas de Averroes, Avicena y Algazali, Ibn Jaldūn da los fundamentos teóricos de la ciencia nueva aclarando que no se trata de una ciencia axiomático deductiva o apodíctica según los *Analíticos*, sino de un saber dialéctico en el sentido en que los *Tópicos* de Aristóteles llaman a las argumentaciones probables del actuar humano que no por ser actos contingentes carecen de necesidad. Ya

Aristóteles había sostenido esto en la *EN* cuando decía que a cada género de cosas le corresponde un grado de necesidad diverso. Con esto prueba Ibn Jaldūn que la Historia es ciencia, pero ciencia de la vida humana, no de la naturaleza. Junto con el análisis de las acciones, Ibn Jaldūn expone las influencias naturales en la vida de los hombres: la geografía, el clima, el aire, las diversas necesidades de los pueblos; de acuerdo a esas influencias se dan distintos tipos de hombres, y sin embargo, Ibn Jaldūn muestra cómo a pesar de esas variantes es posible llegar a establecer un saber por causas en la historiografía (pp. 142-143). Después explica la génesis del Estado cuya *horme* aristotélica la pone Ibn Jaldūn en el principio de la solidaridad pero establece un pacto coercitivo entre los hombres —este, de clara impronta musulmana y no extraído de la *Política* de Aristóteles— (p. 146) para explicar después, la organización natural del Estado (p. 149) y, por último, los orígenes de la civilización islámica. En esta última parte Ibn Jaldūn desarrolla en la *Muqaddima* el tema aristotélico del uso de la mano y del pensamiento como los dos principios claves en las civilizaciones, la mano por la producción técnica y el pensamiento en cuanto la producción de intenciones y el acceso a los fines de las necesidades humanas.

La clave de este último capítulo radica en la distinción aristotélica entre el entendimiento teórico y el práctico; por este último, la razón tiene su principio en las intenciones y los deseos. Ponce Guadian hace un acucioso análisis de la *proairesis* aristotélica para, a partir de allí, demostrar los principios de la “nueva ciencia” en Ibn Jaldūn.

Virginia Aspe Armella
Universidad Panamericana