

# NATURALEZA, ÉTICA Y ESTÉTICA EN EL PENSAMIENTO DE IBN JALDÚN

TESIS DOCTORAL

Programa de Doctorado en Historia y Artes

**Doctorando**

MANUEL CORTÉS GARCÍA

**Director**

DR. D. JOSÉ MIGUEL PUERTA VÍLCHEZ

*Departamento de Historia del Arte*

*Facultad de Filosofía y Letras*



Universidad de Granada

Año 2017

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales  
Autor: Manuel Cortés García  
ISBN: 978-84-9163-452-2  
URI: <http://hdl.handle.net/10481/48167>

*A mis padres  
y a mis maestros.*



## INDICE

<b>AGRADECIMIENTOS</b> .....	9
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	13
a) Estado de la cuestión, objetivos y metodología .....	13
b) La proyección del pensamiento de Ibn Jaldún a través de la historiografía .....	31
<b>1. La naturaleza y la estética en Ibn Jaldún</b> .....	65
1.1. Teorías de la naturaleza: una visión histórica desde la filosofía y la teología .....	65
1.2. El concepto de Naturaleza en la cultura árabe e islámica .....	69
1.3. La concepción de la Naturaleza en <i>al-Muqaddima</i> de Ibn Jaldún .....	79
1.4. El principio de causa en Ibn Jaldún en relación con la Naturaleza y la Estética .....	85
1.5. El entorno geográfico y la influencia en el carácter de las personas y en las artes .....	91
<b>2. La ética islámica y las artes en Ibn Jaldún</b> .....	103
2.1. Diferencia conceptual entre ética y moral .....	103
2.2. La ética islámica .....	106
2.3. Las artes a la luz del pensamiento político y teológico de Ibn Jaldún...	115

<b>3. La sociología del arte en Ibn Jaldún .....</b>	<b>125</b>
3.1. Nómadas y sedentarios en la evolución de las civilizaciones .....	125
3.2. La moral reguladora de la sociedad y las artes .....	140
3.3. La conceptualización de las artes en <i>la-Muqaddima</i> de Ibn Jaldún .....	148
3.4. La construcción de las ciudades y el desarrollo de la vida urbana según la ética y la estética jalduniana .....	154
3.5. La ciudad áulica nazarí a través del pensamiento jalduniano .....	159
3.6. La naturaleza, ética y estética en <i>la Muqaddima</i> de Ibn Jaldún .....	170
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>179</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA GENERAL .....</b>	<b>191</b>
<b>WEBGRAFÍA .....</b>	<b>215</b>

## AGRADECIMIENTOS

Desde estas transitorias líneas pretendo expresar mi más sincero agradecimiento a todas aquellas personas que durante estos cuatro años de trabajo me han apoyado, y que de una u otra forma han contribuido a que esta tesis se defienda.

En primer lugar, quiero expresar mi más sincero agradecimiento a mi director de tesis doctoral, el profesor José Miguel Puerta Vilchez, que desde su distinguida docencia en las asignaturas de historia del arte hispanomusulmán y arte islámico, hizo que comenzara a tener inquietudes por conocer la cultura, el pensamiento estético y la lengua árabe. Además de sus consejos personales e intelectuales, su amabilidad y su disponibilidad depositada cada año.

Asimismo, quisiera mostrar mi agradecimiento al profesor Rafael López Guzmán y a las profesoras del departamento de Didáctica de las Ciencias Sociales: Encarnación Cambil, Marisa Hernández, Yolanda Guasch, Guadalupe Romero; al profesor Leandro Sequeiros San Román S.J., y a mis amigos y compañeros Ignacio Navarro, Cornelio Quesada, Adela Ruiz, Manolo Álvarez, Martín Iglesias, Cándido Rodríguez (q.e.p.d.), Ramón Martín, Rafael Rojano, Francisco Javier Sánchez y José Manuel Cano de Mauvesín, por el apoyo y trato recibido durante el proceso mi estancia y etapa de estudiante en Granada.

Mi gratitud se suma a la Biblioteca de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada, y a los profesores de los Departamentos de Estudios Semíticos, Historia Medieval e Historia del Arte, por su atención prestada y permanente aprendizaje en la realización del Grado de Estudios Árabes e Islámicos.

Finalmente, agradezco a mi familia el cariño, el ánimo y el apoyo que han mostrado durante la realización de esta tesis.





# INTRODUCCIÓN



## INTRODUCCIÓN

### a) Estado de la cuestión, objetivos y metodología

#### *Estado de la cuestión*

Esta investigación no hubiese sido posible de no ser por la amplia nómina de investigadores que se han dedicado al estudio de la vida y obra de Ibn Jaldún<sup>1</sup>. Ante los numerosos estudios que hemos tenido como referencia metodológica, debemos tener en cuenta la dificultad de los mismos, desde la complejidad de las fuentes originales, como es el caso de la lengua árabe, hasta los estudios complementarios que se han realizado en numerosos idiomas. Precisamente por esos mismos motivos es por los que hemos revisado una amplia gama de contribuciones que forman una nutrida y amplia biblioteca en distintos idiomas: inglés, francés y árabe.

En cuanto a la historia del pensamiento estético en el mundo árabe e islámico, son los estudios que más nos interesan para la realización de esta tesis<sup>2</sup>. Pero

---

<sup>1</sup> De las enormes compilaciones que se han realizado sobre Ibn Jaldún, nos remitimos al estudio de MANZANO RODRÍGUEZ, M.Á. "Ibn Jaldún Abd al-Rahman", *Biblioteca de al-Andalus*, 3. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2004, pp. 578-597. Asimismo, me remito también los dos volúmenes del catálogo de la exposición Ibn Jaldun: el Mediterráneo en el siglo XIV: auge y declive de los imperios. Exposición en el Real Alcázar de Sevilla, mayo-septiembre. 2006. Los estudios fueron coordinados por María Jesús Viguera Molins, 2006.

<sup>2</sup> A continuación expongo algunas de las publicaciones que me han servido de base para elaborar esta investigación: CAMÓN AZNAR, J. "Temas de estética musulmana". *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, n.º. 2. Madrid 1954. pp.142-157 (La estética musulmana es analizada en el primer número de la Revista de Ideas Estéticas, fundada por Camón Aznar en el CSIC. Para una estética musulmana, *Revista de Ideas Estéticas*, CSIC, núm. 1, 1943); y los estudios realizados por el profesor José Miguel PUERTA VÍLCHEZ, J. M. *Historia del pensamiento estético árabe*. Al-Andalus y la estética árabe clásica. Madrid, Akal, 1997; "Estética y teoría de la sensibilidad en el pensamiento andalusí". *Revista española de filosofía medieval*, N.º 6, Madrid, 1999, pp. 105-130; "Estéticas de la luz, el tiempo y la apariencia en la arquitectura áulica andalusí". *Seminario Internacional sobre la Aljafería y el arte del islam occidental en el siglo XI*. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente, 1-3 Diciembre 2004; "El humanismo filosófico árabe: Iraq y al-Andalus". Ed. PEÑA, S. *Iraq y al-Andalus: Oriente en el Occidente Islámico*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2009. pp. 145-201; LOMBA FUENTES, J. "El papel de la belleza en la tradición islámica". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, núm. 17. Madrid: Universidad Complutense, 2000, pp. 37-51.

debemos ser conscientes de que esta temática es bastante compleja en relación al pensador tunecino de raíces sevillanas Ibn Jaldún y al contexto social y cultural que esta investigación quiere abordar, puesto que no es lo mismo entender el concepto de estética con anterioridad al siglo XVIII<sup>3</sup> que en época contemporánea, además de sumar la dificultad de interpretar sus textos.

Aquí analizamos la obra más significativa de Ibn Jaldún<sup>4</sup>, titulada *al-Muqaddima*, que se conoce en Occidente como *Introducción a la Historia Universal o Prolegómenos*, y ha sido ampliamente estudiada y comentada desde el siglo XVII hasta nuestros días<sup>5</sup>. En efecto, esta magna obra es concebida desde una múlti-

---

<sup>3</sup> Como es sabido, Alexander Gottlieb Baumgarten fue quien fundó en el siglo XVIII la estética como disciplina independiente, basada esencialmente en la conjunción de arte y belleza; este modelo permanecerá hasta Kant la filosofía de Hegel. Después de Hegel se atenderá a la tarea de separar el arte de la «máxima» de la belleza. La definición por medio de la reflexión filosófica del arte como tal, y el descubrimiento de su vinculación con la belleza, es lo que permitió hallar una teoría suficiente del arte como valor autónomo. Véase: SOTO BRUNA, M<sup>a</sup> J. “*La Aesthetica de Baumgarten y sus antecedentes leibnicianos*”. En <http://dadun.unav.edu>

<sup>4</sup> Ibn Jaldún, a veces transliterado Abenjaldún (1332-1406), es el más destacado de los historiadores medievales islámicos. Nacido el 27 de mayo de 1332, en Túnez, de familia árabe andalusí de Sevilla española, Abu Zayd ‘Abd al-Rahman ibn Jaldún ocupó cargos en las cortes de Túnez, Argelia y Marruecos así como en el reino Nazarí de Granada, haciendo de embajador para Muhammad V ante Pedro I el Cruel, rey de Castilla, quien le ofreció las tierras de sus antepasados en Sevilla si se quedaba allí a su servicio. Véase: MANZANO RODRÍGUEZ, M.Á. “Ibn Jaldún Abd al-Rahman”, *Biblioteca de al-Andalus*, 3. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2004, pp. 578-597.

<sup>5</sup> La *Muqaddima* fue redescubierta por los eruditos orientistas franceses Barthélemy d’Herbelot (1625-1695), Antoine Isaac Barón Sylvestre de Sacy (1758-1838), y el austriaco Josef von Hammer-Purgstall (1774-1856), antes que otro galo, el académico Etienne-Marc Quatremère (1782-1857), hiciera la primera traducción completa en 1858 (el mismo año apareció en El Cairo otra edición por Nasr al-Hurini). El barón irlandés William McGuckin de Slane (m. 1875) realizó una traducción que aun no ha sido superada (París, 1863-1868) y que respeta el estilo y las intenciones semánticas del autor tunecino mucho más que las recientes del islamólogo francés convertido al Islam Vincent Mansour Monteil (Ibn Khaldun: Discours sur l’histoire universelle, 3 vols., Beirut-París, 1967-1968) y de Franz Rosenthal en inglés (Ibn Khaldun: The Muqaddimah, an introduction to History, 3 vols., Princeton, 1958 y 1967). La literatura acumulada desde el siglo XIX sobre esta Muqaddimah permite hablar de un fenómeno Ibn Jaldún. En el clima del Renacimiento árabe-islámico, y especialmente a partir de la revolución nacionalista egipcia —23 de julio de 1952, derrocamiento del rey Faruk I (1920-1965)—, en los países musulmanes se recurre a Ibn Jaldún para ilustrar los recursos e ingenios de la civilización árabe-islámica frente a la agresión y colonización cultural (*ghazw fikri*) de Occidente. Es muy interesante al respecto la tesis de Aziz al-Azmeh presentada en Oxford: *Ibn Khaldun in modern scholarship. A study in Orientalism* (London: Third World Center, 1981).

## INTRODUCCIÓN

ple visión de la historia, la antropología, la política, la teología, la económica, la cultural y las artes.

En *al-Muqaddima* se perfila una filosofía de la Historia<sup>6</sup> y una teoría social sin precedentes en la que se anticipa la sociología moderna. En este sentido, el pensamiento jalduniano fue el reflejo de una sociedad que se mantuvo unida en torno a la religión, a excepción de los cambios políticos y sociales que se regían por leyes que podrían ser aclaradas empíricamente. Asimismo, llegó a marcar el principio de la escisión cultural entre Oriente y Occidente<sup>7</sup>, razón en la que se establece una dualidad entre el saber oriental y occidental o como reza en la metáfora coránica: “confluencia entre dos mares”, perfeccionada por uno de los grandes maestros sufíes y filósofos andalusíes, Ibn Arabi<sup>8</sup>.

Ibn Jaldún se ha considerado un gran humanista, no por encontrarse en las puertas del Renacimiento, sino porque sus ideas reflejan una filosofía empirista<sup>9</sup> a la hora de explicar los fenómenos humanos. El ejemplo lo tenemos cuando nos dice lo siguiente: “los hombres son seres dotados de reflexión (...), y las ciencias han existido siempre en la especie humana desde los inicios de la civilización del mundo<sup>10</sup>”.

---

<sup>6</sup> TOYNBEE, Arnold. J. (1889-1975), el célebre historiador británico, conocido por su visión del pasado como una sucesión de civilizaciones más que de entidades políticas escribió: “Ibn Jaldún había formulado una filosofía de la Historia que representa sin duda el trabajo más grande que jamás haya creado un espíritu humano en cualquier tiempo y país”. En: IBN JALDÚN. *Introducción a la Historia (Antología)*, Introducción y traducción Rafael Valencia. Barcelona: Andaluza Unidas, 1985. p. 20.

<sup>7</sup> Palabras de Trabulse (miembro del Centro de Estudios Históricos del Colegio de México) en: IBN JALDÚN. *Introducción a la Historia Universal (al- Muqaddima)*. Estudio Preliminar, Revisión y apéndices de Elías Trabulse. México: Fondo de Cultura Económica. 1997. / Véase también en TOYNBEE, Arnold. J. *Estudio de la Historia*. Buenos Aires: Emecé, 1961, T-III, p. 345.

<sup>8</sup> BLANCO MARTÍNEZ, R. “Ibn Jaldún: entre saber y poder”. En: GARROT GARROT, José Luis y MARTOS QUESADA, Juan. (Eds). *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. Madrid: Ibersaf, 2008. p. 14.

<sup>9</sup> Ibn Jaldún lo describe muy bien en el “Capítulo XIII. De las ciencias racionales y de sus diversas clases”. Véase en: *Introducción a la Historia Universal (al- Muqaddima)*. Estudio Preliminar, Revisión y apéndices de Elías Trabulse. México: Fondo de Cultura Económica. 1997, pp. 887-892.

<sup>10</sup> IBN JALDÚN, *al- Muqaddimah*, Capítulo XV- XVIII. México: Fondo de Cultura Económica. 1997, pp. 908-916. A Ibn Jaldún lo debemos de entender como un precursor de la filosofía empirista, pero no lo podemos

Se llaman también “ciencias filosóficas” y “filosofía”, y hay cuatro de ellas: la lógica, la ciencia de la investigación que tienen por objeto las cosas sensibles (los minerales, los animales, los cuerpos celestes (...), es decir, las llamadas ciencias de la naturaleza (la física); y las ciencias exactas (las matemáticas) que a su vez se divide en cuatro ramas (la geometría, la aritmética, la música y la astronomía)”<sup>11</sup>. Con la ciencia indagamos en las leyes de la naturaleza, como es el caso de los fenómenos físicos; y con la metafísica, estudiamos los seres espirituales o la propia existencia<sup>12</sup>. Esta ciencia realiza la distinción entre esencia (lo que una cosa es) y accidente (lo que surge de manera casual). Ibn Jaldún aplica la metafísica al proceso histórico, concentrando su atención sobre aquellos procesos que son parte esencial de la historia y no accidentales u ocasionales a ella. Por ejemplo, el hecho de la existencia de un determinado gobernante en un estado es algo esencial, pero la personalidad o características individuales de éste son secundarias y accidentales. Por tanto, si las artes dependen del gobernante que mande en su propio territorio, las artes serán casuales o accidentales, puesto que la personalidad del dirigente o mandatario van arraigadas a su propio deleite estético.

A este planteamiento se suma el reconocimiento de las traducciones y estudios que realizaron los antiguos griegos, ya que los pensadores que precedieron a Ibn Jaldún, Avicena y Averroes, descubrieron la racionalidad en el acontecer histórico aportándole a la historia un nuevo sentido y dándole autonomía a través de una metodología independiente. Asimismo, su pensamiento social destila una nueva manera de concebir las artes (suntuosidad frente a austeridad) y de comprender la realidad desde el punto de vista conductual. El carácter y la actitud de los seres humanos depende, obviamente, de los elementos

---

enmarcar en esta corriente filosófica porque caeríamos en un anacronismo. El modo de relacionarlo con esta corriente filosófica, se debe a su reflexión antropológica, en la que manifiesta que la adquisición del aprendizaje y la educación humana son innatas, ya que las recibe de sus predecesores, y según la condición de éstos, su alma se inclina hacia el bien como hacia el mal. Es decir, para conocer el bien debemos conocer su polo opuesto, el mal, y viceversa.

<sup>11</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, capítulo XIII, del libro Sexto, titulado: “Sobre las ciencias racionales y de sus diversas clases” pp. 887-892.

<sup>12</sup> Influencia del pensamiento aristotélico. IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, capítulo XXI, del libro Sexto, pp. 920-923.

## INTRODUCCIÓN

fundamentales que conforman la creación del *sujeto* en la cultura árabe islámica clásica: la Revelación coránica, la labor exegética y las diferentes corrientes filosóficas de la época<sup>13</sup>.

El arte nómada o de la subsistencia es fuente primordial para la existencia humana, mientras que, por el contrario, el arte sedentario o “complementario”, sirve para el placer y la ostentación, viene a ser el arte por el arte. Pero, ¿qué vinculación existe entre los modos de vida jaldunianos, la propia naturaleza, la ética y la manera de percibir el arte? El nómada trabaja con la naturaleza por necesidad para conseguir lo justo e imprescindible para poder vivir, sin embargo, el sujeto sedentario va más allá de la necesidad, ya que se aprovecha los recursos para obtener un producto comercial y así lograr enriquecerse. A partir de este momento se origina la discrepancia entre sujetos, puesto que la condición ética de cada uno de ellos varían según el modo de concebir la vida, que igualmente depende del conocimiento de la moral, según la educación que hayan obtenido.

A través del estudio de la *Introducción a la historia de universal (al-Muqaddima)* y los numerosos estudios que se han realizado posteriormente, nos permite elaborar una concepción antropológica por la cual define al ser humano como un ser vinculado a la sociedad y la religión, cuyo objetivo es responder al imperativo divino para conseguir su subsistencia. A esta cualidad se añade el estudio de las ciencias y las artes porque son los vehículos afines que desarrollan al ser humano para gestionar el sustento y así alcanzar una mayor perfección en tanto que la civilización sea más natural y estable.

En cuanto al estudio de la sociedad, Ibn Jaldún expone la relación existente entre la ética (estudio del comportamiento, las obligaciones y normas del propio individuo) y la política (reflexión referente al gobierno de los estados), demostrando su propia teoría de la evolución, el paso de una sociedad nómada y campesina a una sedentaria y urbana. De este modo, es posible extraer las siguientes hipótesis que habrán de ser verificadas mediante el estudio analítico y crítico de las fuentes utilizadas en relación a este estudio. ¿De qué manera influye la naturaleza en la ética y ambas en la obra artística? ¿Qué conexión

---

<sup>13</sup> PUERTA VILCHEZ, José Miguel. “Estética y teoría de la sensibilidad en el pensamiento andalusí”. *Revista española de filosofía medieval*, N° 6, Madrid, 1999, pp. 105.

existe entre ambas? ¿Qué relación estableció Ibn Jaldún entre la historia y las artes? ¿Qué concepto de arte tiene Ibn Jaldún? ¿Qué función tienen las artes? ¿Son lucrativas o infructíferas? ¿Prácticas o mera suntuosidad? Además de conocer a Ibn Jaldún como filósofo de la historia y sociólogo, ¿se puede conocer como un esteta o filósofo del arte?

Por consiguiente, ante la figura de este ilustre pensador, lo que se pretende estudiar es la relación entre la civilización y el nomadismo; la influencia de la tipología de Estado (califato, monarquía y los diversos grados de poder) en la actitud humana y en la planificación de la vida urbana en su conjunto, y el interés por el desarrollo intelectual (las artes junto a la naturaleza y a la ética del individuo y su conjunto)<sup>14</sup>.

### **Objetivos**

Tras exponer una serie de interrogantes que me llevaron desde un principio a querer indagar y a dar una explicación a las cuestiones aquí reflejadas, a continuación expongo y explico algunos de los objetivos que me han llevado a iniciar esta investigación:

- Valorar la historiografía jalduniana desde sus diferentes contribuciones científicas que se puede observar, tanto en la metodología como en el apartado “Proyección del pensamiento de Ibn Jaldún a través de la historiografía”. Con esta apreciación se pretende hallar respuesta a los conceptos que llevan por título esta tesis: Naturaleza, ética y estética, además de analizar y comprender los siguientes conceptos:

- o La Naturaleza<sup>15</sup>, busca la necesidad de oxigenar el ambiente y mantener de manera higiénica la ciudad, evitar enfermedades y producir

---

<sup>14</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddimah*, p. 68.

<sup>15</sup> El concepto de Naturaleza en Ibn Jaldún lo podemos encontrar en el capítulo II del Libro Primero de la *Muqaddima*, “Descripción detallada del planisferio terrestre”. Donde nuestro autor reproduce las indicaciones suministradas por la obra de Edrisi. Se sabe que este geógrafo dividió el cuarto habitable de la Tierra en siete climas, y cada clima en diez fracciones (...), p. 165. El Capítulo I. Libro Segundo. “De la civilización entre los nómadas y los pueblos semisalvajes y entre los organizados en tribus.



## INTRODUCCIÓN

alimentos para la vida humana<sup>16</sup>. Pero también es un elemento estético (los jardines y en las tipologías constructivas) y religioso que forma parte del sagrado Corán. Por ejemplo, el agua juega un papel muy importante porque es protagonista de toda forma de vida<sup>17</sup>.

- o La Ética<sup>18</sup>: es el grado de medición de la actitud de las diferentes sociedades y de los propios individuos, que en el caso de su *al-Muqaddima*, discierne entre la sociedad nómada y sedentaria, e incluso, la vincula según el hábitat geográfica. Asimismo, Ibn Jaldún defiende una ética del deber frente a la del placer individual o material introduciendo el concepto de ‘asabiya.
- o La Estética o teoría de la belleza: son aquellas reflexiones que tienen alguna relación con el arte y se refieren a las diversas actividades también llamadas ciencias, es decir, a la formación, difusión y consolidación del conocimiento. En la medida en que las artes evolucionan, también lo hará su imagen estética e identitaria<sup>19</sup>. Veremos que en el

---

Fenómenos que allí ocurren. Principio generales. Aclaraciones”. Subtítulo: La vida nómada y la vida sedentaria son estados igualmente conformes a la Naturaleza”, pp. 263-265; Capítulo II. “La Existencia del pueblo árabe en el mundo es una hecho perfectamente natural”, pp. 265-267;

<sup>16</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, I, pp.408- 427.

<sup>17</sup> Se ha utilizado la traducción de los pasajes coránicos de Julio Cortés: *El Corán*. Barcelona: Herder, 1999; y el estudio realizado por el profesor José Miguel Puerta Vilchez, *La poética del agua en el islam*. Gijón: Trea, 2011.

<sup>18</sup> El pensamiento ético jalduniano se traza en cada uno de los capítulos (en algunos más y en otros menos) de su *Muqaddimah*. Tal es el ejemplo en los siguientes libros y capítulos: Libro Segundo, capítulo IV. “La gente del campo es menos corrompida que la de la ciudad”; Capítulo V. “Los moradores del campo son más valientes que los de las ciudades”; Libro Quinto, capítulo XV. “La moral de los comerciantes es inferior a la de los altos jefes y se aleja de la de los hombres valerosos” (...). Además, en la metodología y en la evolución historiográfica los estudios complementarios que nos han servido en esta tesis.

<sup>19</sup> Libro Quinto. Capítulo XVI. Para aprender un arte cualquiera se precisa de un maestro, pp. 707-709; Capítulo XVIII. La estabilidad y la duración de las artes, en una ciudad, dependen de la estabilidad y la intervención de la civilización en esta ciudad”, pp. 711- 713; Capítulo XIX. El mejoramiento de las artes y su extensión dependen del número de personas que demandan los respectivos productos” pp. 713-714;

## NATURALEZA, ÉTICA Y ESTÉTICA EN EL PENSAMIENTO DE IBN JALDÚN

libro V de *al-Muqaddima*,<sup>20</sup> Ibn Jaldún realiza un específico y exhaustivo análisis de las artes, ya que son esenciales y definatorias en la civilización humana, además de relacionarlas con la condición moral del sujeto.

- o La filosofía<sup>21</sup> y la religión<sup>22</sup>: Ibn Jaldún no es un especialista en ambas materias pero nos proporciona una lista de estas ciencias religiosas y de los profesores que le iniciaron en el estudio de las mismas, pese a haber sido educado en la escuela posee un conocimiento teológico suficiente. Por tanto, Ibn Jaldún manifiesta un profundo conocimiento de texto sagrado y de la historia del pensamiento religioso musulmán, pero su originalidad es de escaso valor, ya que procuraba siempre seguir la línea tradicional religiosa transmitiéndola tal como le había llegado a él<sup>23</sup>.

---

Capítulo XX. “La decadencia de una ciudad arrastra consigo las artes que en ésta se cultivaban” pp. 714-715; Capítulo XXI. “Los árabes son el pueblo del mundo que tienen menos disposición para las artes”, pp. 715-717; Capítulo XXII. “El que posee la facultad de ejercer un arte raramente consigue dominar la de algún otro”, pp. 717-718; Capítulo XXIII. “Indicación de las artes fundamentales”, pp. 718-719. A partir de este capítulo, Ibn Jaldún describe en sucesivos capítulos las siguientes artes: “De la agricultura, la construcción, la carpintería; el arte de tejer y de coser; el arte de la partería, el arte del canto”, etc. Libro Sexto. Capítulo II. “La enseñanza hace parte de las artes”, pp. 774-780.

<sup>20</sup> Titulado “Sobre los medios de proporcionarse la subsistencia; sobre la adquisición, las artes y todo lo que a ello se relaciona. Examen de las cuestiones a que este tema da lugar”. En: IBN JALDÚN. *al-Muqaddima*. V, pp. 673-758.

Ibn Jaldún define el concepto “filosofía” en el capítulo XXIV del Libro Sexto de la *Muqaddima*: “La filosofía es una ciencia vana en sí misma y nociva en su aplicación”, p. 960.

<sup>21</sup> La primera obra conocida de Ibn Jaldún se titula: *Síntesis de las fuentes de la religión (Lubabu al-Muhassel Fi Usul al Din)*. Esta obra la escribió a muy temprana edad, antes de cumplir los 20 años. Se trata de un resumen filosófico-teológico del comentario de al-Tusi realizado en 1273 sobre la famosa obra Al-Muhassel (La Síntesis) del gran filósofo el Imam Al-Razi (1149-1205), en la que da una visión global sobre todas las ideas propagadas en filosofía y teología del pensamiento árabe musulmán. Es una obra típica de su época que consiste en resumir el contenido de una obra importante y adecuar sus términos, presentándola en cuatro partes: Preliminares de la especulación; Desarrollo del pensamiento filosófico y teológico; cuestiones teológicas; Cuestiones tradicionales del Islam. Véase en el estudio de la reciente tesis que ha sido publicada: RASHID, Mahdi Mohamed-Saleh. *Ibn Jaldún: El colapso de una civilización*. Madrid: Fragua, 2015, pp. 79-80.

## INTRODUCCIÓN

- o La antropología<sup>24</sup>: es tratada en *al-Muqaddima* de modo general ya que refleja un estudio social y cultural que desarrolla las siguientes ramas de esta ciencia: la antropología urbana, antropología del parentesco (raza o linaje); antropología de la religión: la creencia; la antropología filosófica: aspectos de la existencia humana, pasada y presente, abordando el problema de la existencia humana. Además, Ibn Jaldún se pregunta la diferencia del ser humano de todos los demás seres, y cómo se define a través de su existencia histórica. A estas se tendría que añadir la antropología económica, antropología política, aplicada, rural, urbana, visual, todas las que deben entenderse como enfoques o puntos de partida diversos para analizar los fenómenos sociales.
- o La sociología<sup>25</sup>: Ibn Jaldún fue un precursor de esta ciencia en su tiempo y ésta a su vez la vinculaba a las artes, la arquitectura, la cultura e incluso a los sistemas de gobernabilidad precedentes y contemporáneos.

---

<sup>22</sup> Ibn Jaldún explica muy bien el término *'ilm al-kalam*, en el décimo capítulo del Libro sexto de la *Muqaddimah*: "La teología escolástica". Véase en: IBN JALDÚN. *Introducción a la Historia Universal (al-Muqaddima)*. México: Fondo de Cultura Económica. 1997. Traducción de Juan Feres con el estudio preliminar, revisión y apéndices de Elias Trabulse, pp. 834-862.

<sup>23</sup> ABDESSELEM, Ahmed. *Ibn Jaldún y sus lectores*. Traducción Carlota Vallée Lazo. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. p. 160.

<sup>24</sup> La antropología (ciencia del ser humano) De manera genérica, en cada uno de sus Seis Libros se vislumbra cada uno de estos enfoques. Asimismo, téngase en cuenta la siguiente referencia bibliográfica: Eickelman, D. F. *Antropología del mundo islámico*. Barcelona: Bellaterra, 2003.

<sup>25</sup> Su magna obra es una historia social, en todos sus capítulos trata sobre los habitantes del campo y de las ciudades. Tal es el ejemplo en el Libro Primero, capítulo I "Sobre la sociabilidad humana en general varios discursos preliminares (...)". El fenómeno social mejor estudiado por Ibn Jaldún es aquel que el propio historiador denominó *'asabiya*, es decir, el espíritu de agnación y coligación de las tribus árabes y bereberes del desierto para permanecer íntegros, puros, sanos de mente y cuerpo, alejados de la corrupción de las ciudades, en estado pleno de soberanía e independencia, que es uno de los principios fundamentales del Islam. Véase en: Libro Segundo, capítulo VII. "La aptitud de vivir en el desierto no es dable sino a las tribus animadas por un espíritu de coligación (*asabiya*); capítulo VIII. "La *asabiya* sólo opera mediante coligaciones basadas en la agnación o en otros vínculos análogos".

## NATURALEZA, ÉTICA Y ESTÉTICA EN EL PENSAMIENTO DE IBN JALDÚN

- o La historia<sup>26</sup>: para Ibn Jaldún es concebida como una ciencia y ésta la define de la siguiente manera: “la Historia tiene por verdadero objeto hacernos incluir el estado social de los hombres”. Es decir, tener en cuenta la civilización y los fenómenos que están vinculados a nuestro modo de vida, tales como las costumbres y su relajamiento, el espíritu familiar y tribal, las percepciones de superioridad que unos pueblos tiene sobre otros, sentimiento que conlleva el nacimiento de imperios y dinastías, las distinciones de rango, los empleos, las profesiones lucrativas, las ciencias, las artes..., en suma, todos los cambios que la Naturaleza de las cosas puede operar en el carácter de la sociedad.
- o La política<sup>27</sup>: refleja el comportamiento de la civilización o de la cultura. Una ciencia que se preocupa de la reunión de los hombres en comunidad, junto al estudio de la naturaleza y las causas de los hechos que ocurre<sup>28</sup>.
- o La ciencia<sup>29</sup>: la aborda de manera inexacta porque no la presenta con una definición explícita. Pero Ibn Jaldún maneja varios térmi-

---

<sup>26</sup> Esta definición fue citada, además de la explicación complementaria e una ponencia realizada por el profesor Juan Martos Quesada en: “Ibn Jaldún y los Historiadores clásicos”. En: *Encuentro internacional sobre tradición y modernidad en el pensamiento económico árabe-musulmán: “La contribución de Ibn Jaldún”*. Madrid: Uned, 2006. Véase también en: <http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun>

<sup>27</sup> Ibn Jaldún estudia la política en los Capítulos del Libro Tercero de la *Muqaddimah* «Sobre las dinastías, la realeza, el califato, y el orden de dignidades en el sultanato (gobierno temporal) ?indicación de todo lo que ahí se presenta de notable? principios fundamentales y desarrollo.

<sup>28</sup> Como ha traducido el profesor Muhsin Mahdi En: *Ibn Kahldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. (Chicago:University of Chicago Press, 1964) Véase en: CUMSILLE, K. “Ibn Jaldún, una teoría política del poder constituyente”. *Revista Pléyade*, 7. Vol. IV-Nº 1/ Enero-Junio, 2011, pp. 173-205.

<sup>29</sup> Las ciencias son tratadas en el Libro Sexto de la *Muqaddimah*. Éste se titula «De las ciencias y de sus diversas especies; de la enseñanza, de sus métodos y procedimientos y de todo lo que a ello se relaciona», concretamente en el capítulo IV trata: «sobre las diversas ciencias que, en nuestros días», existen en la civilización (musulmana). En los siguientes capítulos trata sobre: Las ciencias geométrica, física, medicina, la óptica, etc.

## INTRODUCCIÓN

nos relacionados. Uno es ma'arifa (conocimiento), otro que utiliza es 'ilm (saber) que se refiere a un conocimiento mucho más específico que ma'arifa, y sina'a (destreza, "arte", parecido al término griego techné). Este término correspondía al término "arte", de igual manera se hablara del "arte de curar" o el "arte de edificar"<sup>30</sup>.

- o La arquitectura y el urbanismo<sup>31</sup>: no se trata de analizar cada uno de estos conceptos de manera específica, ya que entraríamos en un amplio desarrollo de distintos campos conocimientos y desviaríamos la atención de la temática esta tesis, por lo que se vincularían a las nociones de Naturaleza, ética y estética, cuya pretensión es dar a conocer el conocimiento de las artes en el contexto social e intelectual que nuestro autor vivió y defendió<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> VIVANCO SAAVEDRA. L.I. "Las ciencias racionales en Ibn Jaldún: su clasificación y su rol en el desarrollo histórico de las civilizaciones". En: *Revista de filosofía*. Vol. 25, Nº. 1, 1997, pp. 91-108.

<sup>31</sup> Ibn Jaldún explica "la arquitectura" en los siguientes capítulos: "III. Del Libro Cuarto. Las grandes ciudades y los elevados edificios sólo puede ser realizados por reyes muy poderosos; IV". «Los edificios de una magnitud colosal no pueden deber su completa realización a un solo soberano; V». Sobre las condiciones que se precisa tener en cuenta al fundar una ciudad, y acerca de las consecuencias que la falta de previsión en esta materia puede producir; "VI. Acerca de las mezquitas y los templos más ilustres del mundo;"VII. Sobre la escasez de ciudades y poblados en Ifrikiya y el Magreb"; VIII. Los edificios y las grandes construcciones realizados por los musulmanes se hallan lejos de estar en relación con la grandeza de este pueblo, y quedan muy por debajo de la sobras dejadas por las naciones precedentes"; IX. "La mayor parte de las construcciones realizadas por los árabes pronto caen en ruina" X. Cómo las ciudades caen en ruinas»; XI. "Si ciertas ciudades y urbes sobrepasan a otras en actividades lucrativas y por el bienestar de que en ellas se goce, ello se debe a la superioridad en su población». XX. "Algunas ciudades se distinguen por el cultivo de ciertas artes".

<sup>32</sup> Este concepto se aplica al esquema estético a una obra de arte, pudiendo sintetizarse de la siguiente manera: "la Belleza es Dios, el soberano es su gran ejecutor, la obra artística se describe con los conceptos de la estética de la luz y se presenta como sostén y símbolo del poder monárquico y al servicio de la fe". Véase: PUERTA VÍLCHEZ, J. M. "Vocabulario estético de los poemas de la Alhambra". En: (Coord.) González Alcántud, José Antonio, Malpica Cuello, Antonio. *Pensar la Alhambra*. Barcelona: Rubi y Granada: Anthropos-Diputación Provincial de Granada, 2001, pp. 128-139, cit. p. 129; A continuación expongo alguna de los estudios que me han servido de referencia para analizar éste concepto: LOMBA "Ibn Hazm: la belleza como forma de vida". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 19. Madrid: Universidad Complutense, 2002, pp. 13-26;

## NATURALEZA, ÉTICA Y ESTÉTICA EN EL PENSAMIENTO DE IBN JALDÚN

- Explicar de qué manera entendió la causalidad Ibn Jaldún<sup>33</sup>, y en qué sentido se puede decir que se trata de un concepto que establece una relación entre la causa y efecto, y la relación entre los acontecimientos históricos y el proceso de realización de las artes.

- Una vez que tenemos claro el concepto de Naturaleza<sup>34</sup> en la cultura árabe e islámica y en *al-Muqaddima* de Ibn Jaldún, lo vincularemos con la ética y la estética.

- Analizar el carácter moral del ciudadano y el nómada en relación al hábitat (el entorno Natural), así como su influencia en la manera de construir edificio y en la manera de realizar las artes. Por lo que se pretende establecer una conexión entre éstas, la religión, la sociedad y la psicología del propio individuo desde la perspectiva jalduniana.

Por otra parte, surge la necesidad de contrastar la palabra estética en el período andalusí, ya que dicho término no se conocía durante este período, puesto que fue empleado por primera vez por Baumgarten en el siglo XVIII<sup>35</sup>. A partir de

---

<sup>33</sup> Para comprender el concepto de "Causalidad", ha sido imprescindible analizar los siguientes estudios: RAMÓN GUERRERO, R. "Historia y Causalidad". En: *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. Madrid: Ibersaf Editores, 2008; MASUDUL ALAM, C. and BAYU, S. "A Critique of Ibn Khaldun's Causality Concept". In: *JKAU: Islamic Econ.*, Vol. 21 N°. 1, 2008 A.D./1429 A.H. pp: 49-70; LÓPEZ, FARJEAT, L.X. Arturo Ponce Guadian, *Ibn Jaldún: la tradición aristotélica en la "Ciencia nueva"*. En: *Dianoia: anuario de Filosofía*, N°. 70, vol. LVIII (mayo 2012), pp. 240-248. Véase en: <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/files/3613/6856/2048/dian70ResenaLopez.pdf>  
Prof. Arturo Ponce Guadian es doctor en Estudios de Asia y África del Colegio de México/ Centro de Estudios de Asia y África (CEAA) en México DF.

<sup>34</sup> Para analizar este concepto en la cultura árabe e islámica, y sobre todo en la sociedad andalusí, ha sido necesario recurrir a los siguientes estudios: *La poética del agua en el islam*. Gijón: Trea, 2011, cuyo autor es el profesor José Miguel Puerta Vilchez; *Paisaje y naturaleza en al-Andalus*. Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2004, cuyos estudios realizados en dicha bibliografía han sido coordinados por Fátima Roldán Castro.

<sup>35</sup> La palabra fue empleada por primera vez en su tesis doctoral: *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, Halle 1735. Véase en: PLAZAOLA, J. *Introducción a la estética*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973, p. 103. Del mismo modo, la cita SOTO BRUNA, M<sup>a</sup>. J. "La "Aesthetica de Baumgarten y sus antecedentes Leibnicianos". Artículo recogido en: <http://dadun.unav.edu/bitstream>

## INTRODUCCIÓN

este siglo, la estética es disciplina independiente, basada esencialmente en la conjunción de arte y belleza. De modo que hoy día, seguimos defendiendo y apostando por la palabra estética para estudiar la teoría o filosofía del arte.

Con estos objetivos se pretende conocer y tener en cuenta todas las investigaciones que se han realizado hasta el momento respecto a la figura de Ibn Jaldún, pero tratando de no repetir de nuevo lo que han dicho otros autores, sino de aportar una nueva y única perspectiva basada en una metodología científica que permita demostrar y a la vez proporcionar a este campo de estudio nuevos conceptos que aún faltaban por vincular al pensamiento jalduniano. Así, deseamos contribuir a demostrar y superar el desconocimiento general que existe en el ámbito de la Historia del Arte sobre el pensamiento ético y estético jalduniano y sobre el modo en que traza una “primera” sociología del arte.

### **Metodología**

El proceso metodológico que se ha seguido en esta tesis ha consistido en la recogida de datos para su estudio, revisión y puesta en valor de una amplia selección de múltiples textos que se han realizado sobre Ibn Jaldún, junto al análisis de los conceptos de naturaleza, ética, y estética, así como la indagación y su paralelismo con los estudios hasta el momento realizados.

A pesar de las numerosas y complejas fuentes que se nos han presentado en diversos idiomas, ha sido interesante proyectar una valoración historiográfica sobre aquellos temas y autores más relevantes que han dado a conocer la vida y obra de Ibn Jaldún a través de numerosas y diferentes publicaciones. De este modo, se suma la importancia de su principal obra *al-Muqaddima* o también denominada Introducción a la Historia Universal, y la enorme atención intelectual que se le ha prestado y aún se le sigue prestando en la actualidad.

En esta tesis nos hemos servido del texto original en las versiones españolas disponibles en la actualidad<sup>36</sup>. Como punto de referencia principal hemos

---

<sup>36</sup> Véase en el siguiente apartado de esta tesis: “Ibn Jaldún y la proyección de su pensamiento a través de la historiografía”.

utilizado la traducción española de Juan Feres, con el estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse<sup>37</sup>, además de los textos citados y comentados en un buen número de monografías y revistas especializadas.

Otro estudio que nos ha servido de base para seguir trabajando la historiografía sobre nuestro autor es el titulado: “Características esenciales del pensamiento historiográfico de Ibn Jaldún”<sup>38</sup>, estudio de gran interés por su revisión bibliográfica y hemerográfica que realiza el profesor Luis Ignacio Vivanco Saavedra, en el que se hace un reconocimiento sobre los trabajos realizados hasta la fecha de su publicación.

Unas de las fuentes principales que me ha sido de gran utilidad, son los siguientes estudios: el realizado por el profesor Miguel Ángel Manzano Rodríguez sobre la vida y obra de nuestro autor<sup>39</sup>; los profesores José Luis Garrot Garrot y Juan Martos Quesada, permitiéndome conocer a través de sus capítulos de su bibliografía *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*<sup>40</sup> la amplia y variedad de aportaciones científicas sobre la vida y trayectoria intelectual de nuestro autor. De esta manera, las contribuciones académicas que recogemos en este estudio (además de otros numerosos trabajos que se muestra en el apartado de la bibliografía y las publicaciones periódicas que hemos recogido en esta tesis), nos ha permitido conocer los diferentes campos de conocimiento que han sido reflejo en *al-Muqaddima* de Ibn Jaldún (desde la sociología, la política, la antropología, la filosofía, la historia, la economía, e incluso las artes etc.), estudiados por numerosos y prestigiosos investigadores actuales, cuyo fin no es sólo recordar quién fue Ibn Jaldún, sino que visión tenía sobre los distintos saberes<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> IBN JALDÚN. *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddima)*. Estudio Preliminar, Revisión y apéndices de Elías Trabulse. México: Fondo de Cultura Económica. 1997. La he cotejado también con la más reciente versión de Francisco Ruiz Girela, publicada en Córdoba, en la editorial Almuzara, 2008.

<sup>38</sup> En: *Opción*, Universidad del Zulia 16, n ° 21, (Venezuela) 2000. pp. 27-43.

<sup>39</sup> “Ibn Jaldún Abd al-Rahman”. *Biblioteca de al-Andalus*, 3. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2004, pp. 578-597.

<sup>40</sup> Madrid: Ibersaf Editores, 2008.

<sup>41</sup> A continuación cito los estudios más relevantes: BLANCO MARTÍNEZ, R. “Ibn Jaldún: entre el saber y el poder”; AFFES DIAB, Mohamed. “Ibn Jaldún y sus lectores”; GARROT GARROT, J. L. Recepción de Ibn



## INTRODUCCIÓN

Otro de los aspectos a destacar en esta tesis, es la organización de ésta, es decir, cómo y de qué manera hemos ordenado y secuenciado para explicar los temas que se presentan. Principalmente, iniciamos la investigación analizando el término “Naturaleza” y para examinarlo me he servido de las siguientes fuentes: el *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora<sup>42</sup>; además, ha sido necesario remitirme a la antigüedad clásica<sup>43</sup> y a las influencias medievales cristianas<sup>44</sup> y musulmanas<sup>45</sup>.

---

Jaldún en la historiografía española; ALTAMIRA, P. “Rafael Altamira y Abenjaldún”; DE EPALZA, M. “El filósofo Ortega y lo árabe. Introducción a un lectura de su texto y sobre Ibn Jaldún y Melilla; ABDEL-KARIM, G. “Ibn Jaldún y Ortega y Gasset”; DE ÁGREDA BURILLO, F. “Ibn Jaldún: entre Ortega y García Gómez; MARTÍNEZ ENAMORADO, V. “Dónde se gestó la Muqaddimah. Una primera visita arqueológica al lugar de Qal ‘at Bani Salama”; VIGUERA MOLINS, María Jesús. “Manuscritos de Ibn Jaldún”; “El hermano pequeño: Yahyà B. Jaldun; SOBH, Mahmud. “Ibn Jaldun e Ibn al Jatib”; MELO CARRASCO, D. “Una aproximación al mundo de Ibn Jaldún: precursor medieval de la historia de la civilizaciones”; MAÍZ CHACÓN, J. “Historia y acontecimiento en Ibn Jaldún”. Al-Muqaddima o el espectador de lo contemporáneo”; SEGURA GRAIÑO, C. “Una valoración de la obra de Ibn Jaldún”; RAMÓN GUERRERO, R. “Historia y Causalidad”; F.; RÍOS SALOMA, M. “Ibn Jaldún y sus contemporáneos cristianos: un ensayo de historiografía comparada”; FRANCO SÁNCHEZ, F. “Geografía y cartografía en la obra de Ibn Jaldún”; MONFERRER SALA, J. P. “Notas sobre recepción fuentística en el Kitab Al-'Ibar de Ibn Jaldún: el caso del Kitab ya ' Qub Ibn Yusuf Al-Naggar”; PUIG MONTADA, J. “Ibn Khaldún y la teología”; SERRANO RUANO, D. “La teología dialéctica (kalam) en el occidente islámico a través de la Muqaddimah y de la biografía de Ibn Jaldún”; TORNERO, E. “Filosofía y sufismo en Ibn Jaldún”; MANZANO RODRÍGUEZ, M. A. “La relación de Ibn Jaldún con el poder político: valores, actitudes y praxis”; GUTIÉRREZ DE TERRAN, I. “La teoría de conflicto social en Ibn Jaldún: el caso de Libano contemporáneo”; DONOSO JIMÉNEZ, I. “Mahathirismo jalduniano: Malasia como nuevo al-Andalus”; COULLAUT CORDERO, J. “Ibn Jaldún frente a las ciencias esotéricas”; GARULO, T. “Ibn Jaldún frente a las ciencias esotéricas”; ARBÓS, F. “Historia y ficción: la figura de Ibn Jaldún en la visión de un novelista marroquí actual”.

<sup>42</sup> FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza, 1999.

<sup>43</sup> Desde la antigüedad, con la influencia de la filosofía aristotélica “Naturaleza es aquello que tiene en sí el principio del movimiento y del reposo, por sí mismo y no por accidente”. Véase en: ARISTÓTELES. *Física*. [Traducción y notas: Guillermo R. de Echandía], Madrid, p. 45. Es decir: la naturaleza es algo totalmente autónomo, cerrado en sí mismo y dotado de unas leyes causa.

<sup>44</sup> GILSON, E. *El espíritu de la Filosofía Medieval*. Madrid: Rialp, 1981.

<sup>45</sup> Desde la visión del pensamiento islámico y su influencia al mismo tiempo en las corrientes filosóficas islámicas: Kalam trata de las cuestiones del islam; y la Falsafa se centró en interpretaciones del aristotelismo y del neoplatonismo. Esta a su vez se divide en dos: la filosofía teórica, que se refiere a las cosas y su

Una vez que hemos detallado algunas de las fuentes generales que hemos empleado, del mismo modo, hacemos hincapié en otras más específicas, tal es el estudio realizado por el profesor Joaquín Lomba Fuentes, “La Naturaleza y el espacio en la estética medieval”<sup>46</sup>, cuyo objetivo de este artículo es mostrar cómo el arte medieval (cristiano occidental y musulmán) expresa una naturaleza y espacio que depende del concepto de naturaleza y de espacio que se tiene. Asimismo, he recurrido a una investigación realizada por Mohamed Bilal Achmal, titulada: “La naturaleza en el pensamiento religioso islámico: El ejemplo del *Fiqh*”<sup>47</sup>. En este trabajo hemerográfico, el autor vincula el concepto de naturaleza con el libro sagrado (*El Corán*) y las distintas escuelas filosófico religiosas del Islam.

En cuanto al estudio de la ética, es importante obtener una comprensión histórica para comprender todos los valores islámicos, a fin de apreciar la diversidad de la herencia del pensamiento ético y la vida del Islam. Por ello, debemos mencionar las siguientes fuentes: el capítulo bibliográfico de Nanjin Azin, titulado: “La ética islámica”<sup>48</sup>, que nos ofrece nociones generales sobre esta disciplina filosófica y María Trinidad Ibarz Ferré rompe con el esquema global del anterior con su artículo: “Reflexiones en torno a la ética y la estética medieval y

---

naturaleza; y la filosofía teórica, que a su vez se divide en dos: filosofía superior (teología, matemáticas); y filosofía inferior o naturaleza (concebida al estudio del mundo natural o material), es decir a los fenómenos del mundo físico, al cosmos y también a la vida en general. Por otra parte, está la filosofía práctica: se refiere a los actos del ser humano. La filosofía práctica se divide en ética, política y social. En el caso de Ibn Jaldún, según Gibb: “Ibn Jaldún no sólo era musulmán, sino que más aún, cada página de la *Muqaddima* atestigüa a un jurista y teólogo musulmán de la estricta escuela malikí. Véase en: Gibb, Gibb, H.A.R. “The Islamic Background of Ibn Khaldun’s Political Theory”. En: *Studies on The Civilization of Islam*. Stanford Shaw y William Polk, Boston: Beacon Press, 1962, p. 171. También aparece citado en el siguiente estudio: CUMSILLE, K. “Ibn Jaldún, una teoría política del poder constituyente”. *Revista Pléyade*, 7. Vol. IV-Nº 1/ Enero-Junio, 2011, p. 178.

<sup>46</sup> *Revista Española de Filosofía Medieval*, 6 (1999), pp. 11-24.

<sup>47</sup> *El Buho: Revista electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía*. Nº. 2, 2004.

<sup>48</sup> En: SINGER, P. *Compendio de ética*. Madrid: Alianza, 1995. pp. 165-180.

<sup>49</sup> *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*. Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, 1996, pp. 317-328;

## INTRODUCCIÓN

moderna<sup>749</sup>. A estos trabajos de investigación se suma algunos de los capítulos de *al-Muqaddima*<sup>50</sup>, cuyo objetivo es profundizar en el concepto en sí.

En cuanto al concepto de estética (tomado desde una perspectiva global), nos han servido de base los estudios de *Historia de la estética* de Tatarkiewicz<sup>51</sup>, junto a otros estudios que vinculan dicho concepto con la ética, como por ejemplo los estudios del profesor Eugenio Trías<sup>52</sup> y la profesora María Trinidad Ibarz Ferré<sup>53</sup>.

Respecto a la estética en el pensamiento árabe e islámico, es preciso citar la tesis doctoral de profesor Puerta Vílchez, titulada *Belleza arte y percepción en el pensamiento andalusí: posibilidades y límites de una estética árabe en al-Andalus*<sup>54</sup>, dirigida por el profesor Emilio de Santiago Simón, y tras su defensa publicada con el título: *Historia del Pensamiento Estético Árabe. Al-Andalus y la estética árabe clásica*<sup>55</sup>. Además de esta magna y pionera tesis doctoral, años más tarde, el mismo autor realizó una serie de publicaciones afines a este tema, uno de ellos titulado: “Estética y teoría de la sensibilidad en el pensamiento andalusí”<sup>56</sup>; y otro: “Estéticas de la luz,

---

<sup>50</sup> Libro quinto. Capítulo XIV. “El carácter moral de los negociantes es inferior al de los nobles y los reyes”, pp. 704-705; Libro quinto. Capítulo XV. “La moral de los comerciantes es inferior a la de los altos jefes, y se aleja de la de los hombres valerosos”, pp. 705-707.

<sup>51</sup> TATARKIEWICZ, W. *Historia de la estética*. (3 vols). Madrid: Akal, 1987-1991.  
TRÍAS SAGNIER, E. “Ética y Estética (IX Conferencias Aranguren)” (Ejemplar dedicado a: Ética y sentimientos morales) *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*. N° 25, (Madrid) CSIC: Instituto de Filosofía. 2001, pp. 147-176.

<sup>52</sup> IBARZ FERRÉ, M. T. “Reflexiones en torno a la ética y la estética medieval y moderna”. *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*. Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, 1996, pp. 317-328.

<sup>53</sup> Esta tesis fue depositada y defendida en el año 1995. Actualmente se encuentra en la facultad de filosofía y letras de la Universidad de Granada.

<sup>54</sup> Madrid: Akal, 1997.

<sup>55</sup> *Revista española de filosofía medieval*, N° 6, (Madrid) 1999, pp. 105-130.

<sup>56</sup> BORRAS GUALIS, G.; CABAÑERO SUBIZA, B. (Coord.) *La Alajafaría y el arte del Islam occidental en el siglo X* (Acta Arte). Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2012, pp. 135-176.

el tiempo y la apariencia en la arquitectura áulica andalusí<sup>57</sup>, “La construcción poética de la Alhambra”<sup>58</sup>, además de otros numerosos trabajos publicados en relación a esta temática. Pero, no debemos olvidar los estudios generales de Bruyne<sup>59</sup>, Tatarkiewicz<sup>60</sup>, Umberto Eco<sup>61</sup> y otros autores que figuran en el estudio introductorio de esta tesis, ya que son la base del conocimiento conceptual<sup>62</sup>. Y finalmente se ha recurrido *al-Muqaddima* para desarrollar ambos conceptos en relación al pensamiento de Ibn Jaldún<sup>63</sup>.

Con este análisis metodológico que hemos realizado a modo de introducción, junto a “la proyección del pensamiento de Ibn Jaldún a través de la historiografía”, nos ha permitido iniciar esta tesis con más solidez y con un conocimiento más exhaustivo sobre nuestro autor. Una vez revisadas y estudiadas las numerosas fuentes, se pretende justificar por qué la necesidad de analizar los conceptos de naturaleza; ética; y estética<sup>64</sup>, ya que se han considerado necesarios analizarlos para dar a conocer y entender con mayor claridad el estudio de su significado en relación al pensamiento jalduniano.

Finalmente, quisiera mencionar los lugares que me han servido de apoyo para obtener la información necesaria para realizar esta investigación: la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada, la Bi-

---

<sup>57</sup> BORRAS GUALIS, G.; CABAÑERO SUBIZA, B. (Coord.) *La Aljafería y el arte del Islam occidental en el siglo X* (Acta Arte). Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2012, pp. 135-176.

<sup>58</sup> *Revista de poética medieval*, 27. Madrid: Universidad de Alcalá, 2013, p. 170.

<sup>59</sup> *La estética de la Edad Media*. Publicado en Madrid y editado en La balsa de Medusa, 1994.

<sup>60</sup> *Historia de la estética* 4. Vols. Madrid: Akal, 1987-1991. p. 306.

<sup>61</sup> *Arte y Belleza en la Estética Medieval*. Traducción de Helena Lozano Miralles. Publicado en Barcelona: Lumen, 1997.

<sup>62</sup> No queremos reiterar de nuevo estudios, ya que aparecen citados en la introducción.

<sup>63</sup> LOMBA FUENTES, J. “La naturaleza y el espacio en la estética medieval”. *Revista española de filosofía medieval*, n.º.6. Zaragoza: Universidad, 1999, pp. 11-24.

<sup>64</sup> Cuya raíz es la palabra *belleza*.

## INTRODUCCIÓN

biblioteca del Departamento de Estudios Semíticos de la misma, la Escuela de Estudios Árabes de Granada, así como numerosas fuentes *On-Line*<sup>65</sup> (IEDCYT-CSIC<sup>66</sup>, DIALNET<sup>67</sup> y LATINDEX<sup>68</sup>), cuyos buscadores me han posibilitado localizar publicaciones significativas.

### **b) La proyección del pensamiento de Ibn Jaldún a través de la historiografía**

Antes de comenzar el desarrollo temático específico que se pretenden exponer y defender en esta tesis, es preciso conocer de manera resumida a Ibn Jaldún en todas sus facetas, y al mismo tiempo, seleccionar los estudios más útiles y afines que se han empleado en esta investigación. Por este motivo, para conocer el humanismo polifacético de este autor, es imprescindible incluir este capítulo en este trabajo, pero sin olvidar y a tener cuenta, que tal es la dimensión de los estudios que se han realizado –tras su muerte, transcurriendo por los siglos XIX, XX, hasta nuestra contemporaneidad–, que podemos olvidar algunos de ellos. Seguidamente, iniciamos este recorrido analizando desde los estudios más arcaicos hasta los más recientes, realizando una clasificación por cada una de las temáticas que se han dado a conocer en los diferentes campos de conocimiento: historia, sociología, economía, filosofía, ciencias y la estética<sup>69</sup>, siendo éste último conocimiento el menos abordado en relación a lo establecido que se detecta en su obra entre ética y estética.

---

<sup>65</sup> Véase al final de la tesis en el apartado Webgrafía. No he puesto la fecha concreta de la visita porque he estado continuamente consultando las páginas web.

<sup>66</sup> <http://www.cindoc.csic.es>  
<http://www.eea.csic.es/>  
<http://bddoc.csic.es:8080/>

<sup>67</sup> <http://dialnet.unirioja.es>

<sup>68</sup> <http://www.latindex.org/latindex/inicio>

<sup>69</sup> Se pretenden exponer: bibliografías, hemerografías, webgrafías, jornadas, congresos y tesis doctorales que se han realizado sobre Ibn Jaldún. Para ello se ha utilizado los estudios más recientes como pueden ser: Los numerosos estudios de la profesora María Jesús Viguera Molins: -“600 años de Ibn Jaldún, mente clara, toda luz”. En: *Al-Mulk: anuario de estudios arabistas*. Córdoba: Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes, 2006. pp. 9-20.

### **La Muqaddima**

La obra emblemática de Ibn Jaldún es el *Kitab al-‘ibar* (*Libro o Historia de los bereberes*)<sup>70</sup>. Ésta se divide en tres partes, y una es su propia autobiografía (*al-Ta’rif bi-Ibn Jaldún*). La más famosa es *la Muqaddima* (*Los prolegómenos*), que ha sido traducida y editada en numerosos idiomas entre los años 1810 y 2005, bien

---

- *Ibn Jaldun: el Mediterráneo en el siglo XIV: auge y declive de los imperios: exposición en el Real Alcázar de Sevilla, mayo-septiembre 2006*. (coord.) por María Jesús Viguera Molins. Fundación José María Lara, 2006.

- “Manuscritos de Ibn Jaldún”. En: GARROT GARROT, J. L. y MARTOS QUESADA, J. (Eds). *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. Madrid: Ibersaf, 2008, pp. 95-109.

- “Abd el Rahman Ibn Jaldun. Su vida y su aporte cultural». *Intramuros: biografías, autobiografías y memorias*, N.º. 28, 2008 (Ejemplar dedicado a: Egipto), pp. 32-33.

- “Camino del Atlántico: lo advierte Ibn Jaldún”. *Ibn Jaldun: el Mediterráneo en el siglo XIV: auge y declive de los imperios: exposición en el Real Alcázar de Sevilla, mayo-septiembre 2006*. (coord.) por María Jesús Viguera Molins, 2006, pp. 50-57.

- Ibn Jaldún: el sabio acosado por el poder. En: *La Aventura de la historia*. N.º. 91, 2006, pp. 104-111.

Además, debemos citar uno de los estudios más completos sobre las diferentes perspectivas o visiones sobre Ibn Jaldún: GARROT GARROT, J. L. y MARTOS QUESADA, J. (Eds). *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. Madrid: Ibersaf, 2008; No obstante,

En el año 2006 se cumplió el sexto centenario de la muerte de Ibn Jaldún y se organizó en Sevilla una exposición donde no sólo se expusieron fotografías, documentos y objetos de la época, sino que se escribió sobre la vida, el pensamiento y la obra de este sabio. A partir de ese año, la figura de Ibn Jaldún fue recuperada con especial importancia, llevándose a cabo una serie de exposiciones cuyos catálogos podemos consultar. En primer lugar hacemos alusión a *Ibn Jaldún, el Mediterráneo en el siglo XIV: auge y declive de los imperios*, cuya coordinación fue llevada a cabo por María Jesús Viguera Molins. Al año siguiente, dicha profesora, junto a un equipo científico, organizó otra exposición titulada *Ibn Jaldún, entre al-Andalus y Egipto*.

A continuación expongo algunos de los catálogos divulgativos dedicados a la figura de Ibn Jaldún:

-*Catálogo de la Exposición “Ibn Jaldún. Entre al-Andalus y Egipto”*. El Cairo, 2008.

-*Catálogo de la Exposición “Ibn Jaldún. Entre al-Andalus y Argelia”*. El Cairo, 2007.

<sup>70</sup> La profesora María Jesús Viguera Molins (Universidad Complutense de Madrid) publicó un estudio titulado “Manuscritos de Ibn Jaldún” En GARROT GARROT, José Luis y MARTOS QUESADA, Juan. (Eds). *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. Madrid: Ibersaf, 2008, pp. 95-109. La investigación se realizó en el marco del Proyecto de Investigación I+D HUM 2006-12729: *Manuscritos árabes en Madrid: catalogación y estudio* (Ministerio de Educación y Ciencia). En este trabajo se puede ver las diferentes ediciones (desde el siglo XIV- hasta hoy día) que se han realizado en torno a Ibn Jaldún.

## INTRODUCCIÓN

sean completas o parciales<sup>71</sup>. Por tanto, habrá que esperar al siglo XIX para que los historiadores franceses especialistas en estudios árabes comiencen a estudiar los fragmentos más significativos de la magna obra jalduniana<sup>72</sup>. Aunque fueron los franceses los primeros descubridores occidentales de *la Muqaddimab*, pronto se extenderá por toda Europa para dar a conocer a nuestro autor, como el alemán De Hammer<sup>73</sup>, el historiador español Altamira<sup>74</sup> y, desde luego, los pensadores franceses Garci de Tassy<sup>75</sup> y Coquebert de Montbrey<sup>76</sup>. Y una de las primeras ediciones completa de la magna obra que data en el año 1857, se debe al gran sabio Albert Hourani<sup>77</sup>.

Esta recuperación de la obra jalduniana seguirá extendiéndose por toda Europa en el siglo XX, bien de la mano de Renaud<sup>78</sup>, que lo califica como “el más listo de los cronistas, el único historiador al que se le puede llamar un

---

<sup>71</sup> *Catálogo de la Exposición “Ibn Jaldún. Entre al-Andalus y Egipto”. Palacio Emir Taz, El Cairo 6 de Febrero-25 de Marzo 2008*. Fundación El Legado Andalusi (Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía) Colabora: Casa Árabe. Comisariado General: Jerónimo Páez López. p. 103.

<sup>72</sup> MARTOS QUESADA, J. “Ibn Jaldún y los historiadores clásicos”. En: *Encuentro internacional sobre tradición y modernidad en el pensamiento económico árabe-musulmán: “La contribución de Ibn Jaldún”*. Madrid: UNED, 2006, p. 2.

<sup>73</sup> HAMMER, J. von. “Notice sur l’Introduction à la connaissance de l’histoire, célèbre ouvrage arabe d’Ibn Khaldoun”, in, *Journal Asiatique*, 1.sér., i (1822), 167-278.

<sup>74</sup> ALTAMIRA Y CREVEA, R. “Notas sobre la doctrina histórica de Abenjaldun”. En: *Homenaje a D. Francisco Codera. Saragossa*, 1904, pp. 857- 74.

<sup>75</sup> GARCIN DE TASSY, Joseph Heliodore Sagesse Vertu. “Supplement a la Notice de M. de Hammer, sur l’Introduction a la connaissance de l’Histoire, celebre ouvrage arabe d’Ibn Khaledoun”, *Journal asiatique*. I ser., iv. Paris:1824, pp. 158-61.

<sup>76</sup> COQUEBERT DE MONTBRET FILS, E. “Extraits des Prolegomenes historiques d’Ibn-Khaldoun” *Journal asiatique* (Paris), 1 ser., v (1824), 148-56; vi (1825), 106-13; x (1827), 3-19.

<sup>77</sup> Hourani, A. *La historia de los árabes*. Barcelona: Vergara, 2003

<sup>78</sup> RENAUD, H. P. J. “Divination et histoire nord-africaine aux temps d’Ibn Khaldoun”. *Hesperis* Paris: 1943, pp. 213-91 ; RENAUD, Henri Paul Joseph. *Sur un passage d’Ibn Khaldoun relatif a l’histoire de Mathematique*, *ibid.*, XXII (1944), 35-47.

genio”, pasando por J. Berque<sup>79</sup> que saluda a Ibn Jaldún como predecesor del espíritu del Renacimiento; y tomando en cuenta los trabajos de Mohamed Abdallah Enan<sup>80</sup>, de Charles Issawi<sup>81</sup>, de Francesco Gabrieli<sup>82</sup> o de Yves Lacoste<sup>83</sup>, que hicieron justicia a su obra al destacar la plena actualidad de su planteamiento histórico. Paralelamente, hubo una transmisión manuscrita que fue copiada en París y que hoy día se conserva en el Consejo Superior de Investigaciones Científica de Granada<sup>84</sup>.

Por consiguiente, existen numerosas reproducciones y ediciones impresas (en árabe<sup>85</sup>, francés<sup>86</sup>, inglés<sup>87</sup>, junto a la traducción del Barón irlandés, William

---

<sup>79</sup> Berque, A. *L'Algérie, terre d'art et d'histoire*. Algiers, 1937, p. 190.

<sup>80</sup> Véanse los siguientes estudios de ENAN, Muhammad Abdullah:  
- *Falsafat Ibn Khaldun al-ijtima'iyah*. Cairo, 1925. For originals, see HUSAIN, WESENDONK  
- *Ibn Khaldun*. Cairo, 1939.  
- *Ibn Khaldun: His Life and Work*. Lahore, 1941; reprinted 1944; 2d ed., 1946.

<sup>81</sup> ISSAWI, C. *An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406)*. London: The Wisdom of the East Series, 1950.

<sup>82</sup> GABRIELI, F. "Il concetto della 'asabiyya nel pensiero storico di Ibn Ualdun". *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino* (Turín), LXV (1930), 473-512.

<sup>83</sup> LACOSTE, YVES. "La grande oeuvre d'Ibn Khaldoun," *La Pensie* (Paris), LXIX (1956), pp. 10-33.

<sup>84</sup> QUATREMÈRE. Ibn Jaldún. *al-Muqaddima*. 3 vols. Paris, 1858; SLANE, Baron de. "Ibn Jaldún", dans *Les manuscrits de la Bibliothèque Impériale*, Paris, vol. 1968. Además de una nueva traducción realizada recientemente, presentada y anotada por Vicent Monteil. - *Discours sur l'Histoire universelle, al-Muqaddima*, Paris: Sindbad, 1997. Traduit de l'arabe, présenté et annoté par Vincent Monteil.

<sup>85</sup> IBN JALDUN. *Muqaddimaht Ibn Jaldun* (en árabe). Estudio y notas de Ahmad Za'bi. Qama. Beirut, 2001.

<sup>86</sup> Traducción de Vicent Monteil. Ibn Jaldún, *Discours sur l'hisotrie universelle (al-Muqaddimah)* nueva traducción, prefacio y notas, Beirut, 1967-1968, 3 volúmenes (Colección UNESCO de obras representativas, serie árabe); reimpresión, Sindbad, París, 1978. Esta nueva traducción sigue un manuscrito de Estambul corregido a mano del autor, y que tuvo en cuenta F. Rosenthal en su traducción. Véase en: ABDESSELEM, Ahmed. *Ibn Jaldún y sus lectores*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. (Traducción Carlota Vallée Lazo), p. 15.

<sup>87</sup> IBN KHALDUN. *The Muqaddimah*. (En inglés) Traducción de Frantz Rosenthal. New Jersey: Bollin gen Series, Princeton University Press, 1969. E-text, sitio: [www.muslimphilosophy.com](http://www.muslimphilosophy.com)



## INTRODUCCIÓN

Mc Guckin de Slane<sup>88</sup>, la cual quedó reemplazada por la traducción inglesa de Franz Rosenthal<sup>89</sup>, citemos también las traducciones realizadas por Rafael Valencia<sup>90</sup>, y Carmen Castro<sup>91</sup>. Y la traducción que venimos citando desde el principio de Juan Feres con el incluido estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse<sup>92</sup>. Además tenemos que incluir los estudios en torno a la figura de Ibn Jaldún que se publicaron entre las décadas de los años cincuenta y sesenta. Los autores fueron: Henri Pérès<sup>93</sup>, Vera Yamuni<sup>94</sup>, W.J. Fishel<sup>95</sup> y el español José Ortega y Gasset realizó un estudio titulado “Abenjaldún nos revela el secreto”<sup>96</sup>, etc.

---

<sup>88</sup> Realizó una traducción que aun no ha sido superada (París, 1863-1868) y que respeta el estilo y las intenciones semánticas del autor tunecino mucho más que las recientes del islamólogo francés convertido al islam Vincent Mansour Monteil. Ibn Khaldun: *Discours sur l'histoire universelle*, 3 Vols., Beirut: Paris, (1967-1968).

<sup>89</sup> Ibn Khaldun, *An Introduction to History: The Muqaddimah*, ed. and abridged by N. J. Dawood. London, 1967.

<sup>90</sup> Abd al-Rahman b. Muhammad Ibn Jaldun. *Introducción a la historia: (antología)*. Sevilla: Editoriales Andaluzas Reunidas, 1985. (Traducción Rafael Valencia).

<sup>91</sup> Se encuentra en: MARÍAS, J. *La filosofía española en sus textos*, vol. 1, 1963.

<sup>92</sup> IBN JALDÚN. *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddima)*. México: Fondo de Cultura Económica. 1997. Traducción de Juan Feres con el estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse.

<sup>93</sup> “Essai de bibliographie d'Ibn ijaldun” in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*. Rome, 1956. 2 vols. Cf. H, 304-29.

<sup>94</sup> “La Filosofía de la Historia de Ibn Jaldún”. *Anuario de Historia*. Vol. 2. México: Universidad Autónoma, 1962.

<sup>95</sup> “Ibn Khaldun's 'Autobiography' in the Light of External Arabic Sources” in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della rida*. Rome, 1956. 2 vols. Cf. 1, 287-308.

<sup>96</sup> Publicado en *El Espectador*, VII-VIII. Revista de Occidente, Madrid, 1963, p. 184. Elías Trabulse lo cita en su “Estudios Preliminar”, diciendo: “José Ortega y Gasset ha dicho de los Muqaddimah que son un libro que aparece escrito por un geómetra de la Hélade”. Véase en: IBN JALDÚN. *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddima)*. México: Fondo de Cultura Económica. 1997. Traducción de Juan Feres con el estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse. p. 13.

### ***El contenido de la Muqaddima***

Cuando hablamos de la *Muqaddima*, *Prolegómenos o Introducción a la Historia Universal*<sup>97</sup>, se trata del primer tomo introductorio de una voluminosa Historia general, dedicada sobre todo a los beréberes y a otros pueblos norteafricanos y del Islam. Estamos mencionando una de las obras más importantes que se ha escrito a finales de la Edad Media y en los inicios de la Edad Moderna, ya que manifiesta unos nuevos planteamientos desde el punto de vista social, histórico y filosófico, como pueden ser la instauración de unas reglas que le permite fijar con certeza los hechos históricos, una división entre pueblos, de tribus nómadas y sedentarias. A través de estas ideas jaldunianas, define, clasifica y estudia las actividades artístico-técnicas y las ciencias<sup>98</sup>. Se trata, pues, de dos de las manifestaciones esenciales que componen el fenómeno de la civilización. No sólo nos referimos a su concepto de su teoría social, sino que además nos centramos en los capítulos completos en los que analiza la evolución y función social de ciertas artes o técnicas junto a la creación y desarrollo de los Estados.

---

<sup>97</sup> *al-Muqaddima* fue redescubierta por los eruditos franceses Barthélemy d'Herbelot (1625-1695), Antoine Isaac Barón Sylvestre de Sacy (1758-1838) y el austriaco Josef von Hammer Purgstall (1774-1856), antes que otro galo, el académico Etienne Marc Quatremère (1782-1857) hiciera la primera traducción completa en 1858 (el mismo año apareció en El Cairo otra edición realizada por Nasr al-Hurini).

<sup>98</sup> Según Luis Vivanco (profesor de filosofía de la Universidad del Zulia Maracaibo – Venezuela), decía que: *Ibn Jaldún abordaba el tema de las ciencias sin presentar ninguna definición explícita de lo que es ciencia. Probablemente él suponía que sus lectores sabían a qué se refería cuando hablaba de "ciencia", y no consideraba que hacía falta definir tal término. Pero es conveniente a los propósitos de este estudio aclarar lo mejor posible qué es lo que este autor y su contexto entendían como "ciencia".* Respecto a las ciencias: *Con referencia a las ciencias, Ibn Jaldún maneja varios términos árabes relacionados. Uno es ma'arifa, que significa "conocimiento" (del verbo 'arafa: «conocer», en el sentido general del término). Otros términos que utiliza son 'ilm, (= "saber") que se refiere a un conocimiento mucho más específico, riguroso y objetivo que ma'arifa, y sina'a ("destreza", "arte", parecido al término griego techné), me nos teórico y más referido a una práctica o ejecución metódica de acuerdo a unos principios. Esta connotación de sina'a se correspondería así a la que en esa misma época tenía en Europa el término «arte», como cuando se hablaba del "arte de curar" o el "arte de edificar". Ahora bien, el autor, cuando se refiere a conocimientos estructurados y presentados como ciencias, utiliza el término 'ilm y su plural 'ulúm, que es el que la tradición arabista ha entendido como referido a «ciencia» y «ciencias» respectivamente. Pero lo que se concebía como ciencia en esa época correspondía mucho más a la antigua idea griega de ciencia que al concepto actual de esa palabra. Véase en: VIVANCO, L. "Las ciencias racionales en Ibn Jaldún: su clasificación y su rol en el desarrollo histórico de las civilizaciones". En: *Revista de Filosofía*, N° 25, 1997 -1, pp. 91-108.*

## INTRODUCCIÓN

Lo que Ibn Jaldún ha venido a describir en esta valiosa obra, es la formación de las ciudades y de los Estados, la influencia que la civilización ejerce sobre los individuos y las causas de su esplendor y decadencia.

Esta ilustrada obra se encuentra dividida en seis capítulos. El primero de ellos se titula: “De la sociedad humana y de los fenómenos que en ella se presentan, tales como la vida nómada, la vida sedentaria, la dominación, la adquisición, los medios de ganar la subsistencia, los oficios, las ciencias y las artes. Indicación de las causas que conducen a esos resultados”, y trata sobre el concepto de historia, es decir, qué es, cuáles son sus características y a qué problemas se enfrenta a la hora de investigar, etc. Además Ibn Jaldún nos habla sobre el espacio en que vive y se desarrolla el hombre, es decir, la geografía; describe las regiones de la tierra aportando sus características físicas y humanas. Dedicó tres apartados a examinar la influencia física y psíquica del clima (biometeorología), es decir, nuestro autor ya se anticipó en estudiar cómo nos influyen los efectos físicos y psíquicos del clima y la influencia de los recursos naturales y nutritivos en nuestra salud<sup>99</sup>.

La última sección de ese primer capítulo es quizá una de las más sorprendentes de la obra, puesto que establece la inexorable acción del medio en el hombre, aquí examina el caso de las personas excepcionales “que alcanzan el conocimiento de lo oculto, bien por disposición natural o por ejercicio iniciático”. De estos perceptores sobrenaturales para él lo más importantes son los profetas. La razón de este examen radica en que, siendo para él la historia un armazón de determinantes inescapables, el profeta es el único que, por gracias de Dios, elude a esas determinaciones. Por ende, su influencia y la revelación que transmite pueden cambiar la historia. Para él, el caso paradigmático de ello es, precisamente, el profeta Mahoma.

El segundo libro, se titula “De la civilización entre los nómada y los pueblos semisalvajes...”, y se ocupa de las sociedades rurales o civilizaciones poco desarrolladas, y sobre ellas se analiza: la genealogía, la organización de la civilización humana, las actitudes de sus habitantes y su aprendizaje cultural. En el tercer libro, se titula: “Sobre las dinastías, la realeza, el califato, y el orden de

---

<sup>99</sup> Hoy día en el siglo XXI, el meteorólogo Jacob Petrus ha constatado la relación entre los factores climáticos y la aparición de afecciones tan habituales como el reuma, jaquecas, alergias o depresiones. Véase: <http://www.muyinteresante.es/revista-muy/noticias-muy/articulo/ique-es-la-biometeorologia-medica>

dignidades en el sultanato (gobierno temporal)–indicación de todo lo que ahí se presenta de notable– principios fundamentales y desarrollo” en el que alude al tipo de política y a las instituciones que conforman las comunidades humanas, además, examina cómo ese grupo nómada sucede en un grupo de poder, que conquista otros pueblos sedentarios o civilizaciones urbanas.

El cuarto libro “Sobre los poblados, las ciudades, las aldeas y demás lugares donde se hallan poblaciones sedentarias. Sobre las circunstancias que allí se presentan. Observaciones preliminares y suplementarias. Las fundaciones de los poblados y las ciudades. La realiza se establece primero y después la capital”, refleja la evolución de la sociedad, la creciente complejidad de la civilización urbana y sus problemas sociales. Allí examina cuestiones económicas que nadie había tratado antes ni en occidente, ni en el Islam: El origen del enriquecimiento y la decadencia alzas y bajas de precios, el desarrollo de obras públicas, las características sociales que van aparejadas con el auge económico, etc. Para sociólogos, administradores, economistas e historiadores, es quizá la parte más interesante de la obra.

Respecto al quinto libro “Sobre los medios de proporcionarse la subsistencia; sobre la adquisición, las artes y todo lo que a ello se relaciona. Examen de las cuestiones a que este tema da lugar”, es decir, a las profesiones y ocupaciones que surgen con el desarrollo de la civilización urbana y su relación con la economía. Examina cuestiones relativas al gobierno, burocracia, administración y religión, pero también cuestiones relacionadas con los sociales: las características del campesinado, o el comercio, el acaparamiento, la inflación, la deflación, y empieza ya a tratar sobre las profesiones más intelectuales: la medicina, la educación, las matemáticas aplicadas, etc.; y finalmente, en el libro sexto con el que culmina la obra, “De las ciencias y de sus diversas especies; de la enseñanza, de sus métodos y procedimientos y de todo lo que a ello se relaciona” en el cual se examina el tema del origen del conocimiento y el carácter de las distintas ciencias, tanto “racionales” (metafísica, lógica, astronomía, etc.), como “tradicionales” (la gramática, el misticismo, la teología especulativa *‘Ilmu kalâm* las ciencias del *ʿadī?*, etc.). Hace también una famosa refutación de la astrología, la alquimia y la filosofía, las cuales a su juicio son peligrosas porque pueden apartar a los hombres de la verdad y la religión. Termina con varios apartados relativos a la lengua y la poesía árabe. Puede decirse sin exagerar que el alcance de la obra es enciclopédico.

## INTRODUCCIÓN

### ***Las influencias de la Muqaddima***

Una vez que hemos detallado las ediciones impresas y estudios en relación a nuestro autor, debemos mencionar (para comprender a nuestro autor), las influencias precedentes a la obra jalduniana. Comenzamos nombrando al egipcio Ibn ‘Abd al-Hakam (805-871) escribió su obra titulada: *Conquistas de Egipto y del Magreb*<sup>100</sup>, donde recopila las fuentes de los siglos VII al IX. Otros historiadores árabes medievales fueron: al-Jâtib (781- 868/869)<sup>101</sup>, escritor de prosa en árabe y autor de obras de literatura árabe; biología, zoología, historia, filosofía islámica, psicología, teología y polémicas político-religiosas. Otro de ellos, al-Hamdânî (893-945) geógrafo, poeta, gramático, historiador y astrónomo árabe, fue uno de los mejores representantes de la cultura islámica en los últimos años del Califato Abbasí; y el historiador y geógrafo iraquí al-Husain al-Masûdî (896- 956) conocido como el “Herodoto de los árabes”, o el filósofo e historiador Miskawayh (m.1030) quien reflejó una nueva concepción de la Historia de claro objetivo didáctico-político y en la que considera la historia desde un punto de vista ético<sup>102</sup>.

Ante la diversidad de temas que Ibn Jaldún trata en su magna obra (medicina, música, arte, historia, geografía, sociología, filosofía, etc.), son numerosos los eruditos que han influido en su obra. Tal es el ejemplo del astrónomo Al-Fraganus (813-882)<sup>103</sup>; el filósofo y médico al-Farabî (870- 950)<sup>104</sup>, Ibn Masarra (883-931)<sup>105</sup>,

---

<sup>100</sup> Véase el estudio de: KENNEDY, H. *Las grandes conquistas árabes*. Barcelona: Critica, 2007.

<sup>101</sup> Sus obras más importantes: *El Libro de la elocuencia y de la clara exposición*; *El Libro de los animales*; *El Libro de los avaros*; *Clasificación de las artimañas de quienes roban por el día y pormenor de los ladrones nocturnos*; *El Libro de la elocuencia y de la clara exposición*; *El Libro de los animales*; *Libro de las utilidades de las mulas*; *La claridad y la aclaración*; *Libro de los países*, etc. Sólo he encontrado editado una de sus obras: FANJUL, S. *El libro de los avaros*. Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1992.

<sup>102</sup> Su pensamiento se refleja en su obra *Tayarib al-umam* (Las experiencias de las naciones).

<sup>103</sup> *Elementos de Astronomía* (833) en el que trataba del movimiento de los objetos celestes.

<sup>104</sup> *Ihsa al-Ulum* (Catálogo de las ciencias), traducida dos veces al latín con el título *De Scientiis*, edición del texto árabe con los dos textos latinos y traducción española por Ángel González Palencia, Madrid 1932.

<sup>105</sup> *Libro de la explicación perspicua* y *Libro de las letras*, en los cuales expone y defiende su sistema, bajo la apariencia musulmana del mutazilismo y del sufismo batimí. Según Asin Palacios.

el médico Avicena (980-1037)<sup>106</sup>; en música, Ziryab (789-857)<sup>107</sup>; y en teología al-Ghazâlî (1058-1111)<sup>108</sup>. Además de nombrar a los autores que le precedieron ¿para comprender sus influencias?, es interesante nombrar un ejemplo de estudios que se han realizado entre dos autores de distinta época: “Averroes e Ibn Jaldún: referencias e influencias. Averroes y los averroísmos”<sup>109</sup>.

Ibn Jaldún sigue la reforma del Islam emprendida por al-Algazali, ya que estudió teología islámica, leyó el Corán y se formó en la escuela de jurisprudencia malikí. Ibn Jaldún escribió su primera obra: *Lubâbu l-Muhassal fi Usul al-Din* de textos grecolatinos y teológicos antiguos y modernos que anticipa ya la síntesis entre razón y fe que caracterizaría sus escritos. Ibn Jaldún 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.

Ibn Jaldún no dejó gran huella en la historiografía árabe clásica. Al poco tiempo de que finalizase *al-Muqaddima*, el prestigioso alfaquí, cadí y muftí del último siglo del reino nazarí, además de poeta y literato el malagueño alfaquí Ibn al-Azraq<sup>110</sup> (1428- 1491) realizó un trabajo titulado *Kitab Bada al-silk fi l-siyasa al-sultaniya* (*Los principios del comportamiento, acerca de la naturaleza del poder*). También llamada *Kitab Bada al-silk fi l-siyasa al-sultaniya* (*Los principios del comportamiento, acerca de*

<sup>106</sup> El *Kitab Al Qanûn fi Al-Tib* (Libro de las leyes médicas, compuesto por cinco libros, es la obra médica mayor de Avicena. Además fue un gran filósofo, autor de obras de gran relevancia.

<sup>107</sup> Según Emilio García Gómez, con Ziryab entraron las melodías orientales de origen grecopersa que serían la base de buena parte de las músicas tradicionales, añadió una quinta cuerda al laúd y fundó el primer conservatorio del mundo islámico e introdujo los cantos árabes conocidos como nubas. Véase en: Emilio García Gómez, “Prólogo” a *Poemas arabigoandaluces*, Espasa-Calpe, 1940. Más bibliografía sobre este autor: GREUS, Jesús. “Ziryab y el despertar de al Andalus”. Jaén: Entrelibros, 2006.

<sup>108</sup> Véase esta reflexión sobre la influencia precedentes de Ibn Jaldún en: “Ibn Jaldún: El primer sociólogo de la Historia”, realizada por el profesor R. H. Shamsuddín Elía.

<sup>109</sup> En: *Actas del III Congreso Medieval de Filosofía Medieval*, (Madrid) 1998, pp. 397-406.

<sup>110</sup> ABDESSELEM, Ahmed, “Una lectura del siglo XV. Los Bada’i cal-silk de Ibn al-Azraq”, *Ibn Jaldun y sus lectores*, México, 1987, 22-45; AL-BAGDA DI, *Hadya*, II, 217; BROCKELMANN, GAL, 266; GARCÍA SÁNCHEZ, Expiración, “Ibn al-Azraq: Uryuza, sobre ciertas referencias gastronómicas de los granadinos”, *AITE*, 1 (1980), 141-62.

## INTRODUCCIÓN

*la política del gobierno*) o (*Libro de la política. Resumen de Los prolegómenos de Ibn Jaldún*)<sup>111</sup>, de gran valor desde el punto de vista social e histórico, y en la que se pretendía un conocimiento de lo esencial con respecto al pasado<sup>112</sup>. De esta obra sólo llegaron a hacer dos ediciones<sup>113</sup> precedidas de sendas introducciones.

Explicada y analizada de forma sintetizada su magna obra es imprescindible conocer a historiadores contemporáneos a Ibn Jaldún, como puede ser el egipcio al-Maqrizi (1364-1441)<sup>114</sup>, historiador de la época mameluca y un musulmán sunita, notable en este contexto por su interés inusual en el Califato fatimí ismailí y su papel en la historia de Egipto; pero no tuvo tanta repercusión e influencia ya que finalizó su pensamiento cuando terminó su vida. Otro de los historiadores coetáneos, fue el funcionario cordobés de la dinastía amirí Ibn Hayyán (987-1075), que redactó varias obras<sup>115</sup> de temática histórica que se han

---

<sup>111</sup> Conocemos tres ediciones la de ?Ali Sami al-Nassar, Bagdad, 1977-8, 2 vols.; la de Muhammad b. Abd al-Karim, Túnez-Beirut, 1977, 2 vols.; y la de Muhammad Jasim al-Haditi, Bagdad, 2000.

<sup>112</sup> ABDESSELEM, Ahmed. *Ibn Jaldún y sus lectores*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. (Traducción Carlota Vallée Lazo). pp. 22-45.

<sup>113</sup> IBN AL-AZRAQ, *Bada'i' al-silk*, ed. M. ibn 'Abd al-Karim, Libia-Túnez, 1397/1977, 2 vols.; ed. 'A. S. al-Nassar, Bagdad, 1977. Otro de los estudios que se ha publicado: *Rawdat al-i'am bi-makan al-arabiyya min al-Islam*, ed. S. al-Alami, Trípoli, 1999, 2 vols.

<sup>114</sup> Al-Maqrizi o Makrizi, Véase en: CHAPOUTOT-REMADI, Mounira. "Ibn Jaldún et Maqrizí. Histoire d'une rencontre". PÁEZ, J. y Viguera, M<sup>a</sup>. J. *Ibn Jaldún: auge y declive de los imperios: del siglo XIV al mundo actual*. [Congreso Internacional Ibn Jaldún. Auge y declive de los imperios: del siglo XIV al mundo actual (2006. Granada)]. Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2008.

A continuación expongo algunas de las obras del autor:

*Al Mawaiz wa al-i'tibar bi dhikr al-khitat wa al'athar* (acerca del estudio de El Cairo y sus monumentos); *Al Selouk Leme'refatt Dewall al-Melouk* (acerca de la historia de los mamelucos en Egipto); *Ette'aaz al-honafa be Akhbaar al-A'emma Al Fatemeyyeen Al Kholafaa* (acerca del Califato fatimí); *Al Bayaan wal E'raab Amma Be Ard Misr min al A'raab* (acerca de las tribus árabes en Egipto); *Eghathatt Al Omma be Kashf Al Ghomma* (Acerca de las hambrunas que se llevó a cabo en Egipto);

*Al Muqaffa* (biografías de los príncipes y personalidades destacadas de su tiempo).

CHAPOULOT- REMADI, M. "Ibn Khaldún et Maqrizí. Histoire d'une reconte". En: *Ibn Jaldún. Auge y declive de los Imperios: del siglo XIV al Mundo actual*. Actas del Congreso Internacional. Granada: Fundación El legado Andalusi, 2006, pp. 121-130.

<sup>115</sup> Sobre la obra histórica de Ibn Hayyán véase E. Garcia Gómez, "A propósito de Ibn Hayyán: resumen del estado actual de los estudios bayyanies con motivo de una publicación reciente", *al-Andalus*, XI (1946),

conservado de forma parcial y que constituyen una de las principales fuentes para el estudio del final de la dinastía amirí, (desde las revueltas de Córdoba hasta el comienzo de los reinos de taifas; o viajero y explorador de la época de la dinastía Meriní, Ibn Battuta (1304-1377)<sup>116</sup>, así como la influencia de humanistas europeos como pueden ser el poeta y humanista italiano Francesco Petrarca (1304-1374)<sup>117</sup> o el mercader y banquero humanista italiano Giovanni Boccaccio (1313-1375) y su obra *El Decamerón*<sup>118</sup>, que dan cuenta de su visión a la vez cínica e indulgente de las flaquezas, los pecados y las corrupciones de los hombres de su época; el poeta persa Hafez (1325-1389), los místicos al-Naqshabandí (1318-1388) y Ni'matullah al-Walí (1331-1431), del poeta, escritor, filósofo, diplomático, inglés, Geoffrey Chaucer (1340-1400)<sup>119</sup>; uno de los cronistas más importantes del Medioevo francés Jean Froissart (1337-1410)<sup>120</sup>; el fraile franciscano mallorquín convertido al Islam Anselmo Turmeda llamado Abd-Allah at-Tarjuman (1352-1432)<sup>121</sup>.

---

pp. 395-423; MARTÍNEZ ENAMORADO, V. *Ibn Hayyan, el abanderado de la historia del al-Andalus*; [http://digital.csic.es/bitstream/10261/25056/1/Martinez\\_Enamorado\\_ibn\\_Hayyan.pdf](http://digital.csic.es/bitstream/10261/25056/1/Martinez_Enamorado_ibn_Hayyan.pdf)

LIROLA DELGADO, Jorge y PUERTA VÍLCHEZ, J.M. (dir. y coord.), *Enciclopedia de la Cultura Andalusí. Biblioteca de al-Ándalus*: "de Ibn al-Dabbag a Ibn Kurz", Almería, 2004, pp. 356-374.

<sup>116</sup> La obra, traducida en occidente con el nombre de *A través del Islam*, constituye una valiosísima fuente de información de primera mano sobre la historia y la geografía del mundo musulmán durante la Edad Media. Véase en: Ibn Battuta, *A través del Islam*. [traducción: Serafin Fanjul y Federico Arbós]. Madrid: Alianza, 2005.

<sup>117</sup> Escribió su *Autobiografía* y en el *Cancionero*. Publicado por: CORTINEZ, J. *Cancionero* / Francesco [Estudio Preliminar, traducción y notas]. Texto italiano establecido por Gianfranco Contini; Estudio introductorio de Nicholas Mann. Madrid: Cátedra, 2004.

<sup>118</sup> Giovanni Boccaccio; versión castellana de 1496 actualizada por Marcial Olivar. Barcelona: Planeta, 1992.

<sup>119</sup> Una de sus obras más importantes, *Los cuentos de Canterbury* contrastan con la literatura de la época en el naturalismo de su narrativa, en la variedad de historias que cuentan y en los distintos personajes que se encuentran durante el peregrinaje. Muchas de las historias relatadas por los peregrinos parecen encajar con sus historias individuales y con su posición social.

<sup>120</sup> Escribió *Las Crónicas de Froissart*, donde relata la Guerra de los Cien Años.

<sup>121</sup> Su obra más importante *La disputa de l'ase (La disputa del asno)* (1417) es una fábula en la que se discute sobre la superioridad del hombre con respecto a los animales. Se trata de una traducción de la disputa de los animales contra el hombre contenida en la enciclopedia árabe de los «hermanos de la pureza» (siglo X).



## INTRODUCCIÓN

Y los acontecimientos como la Guerra de los Cien Años entre Inglaterra y Francia (1338-1453) y el surgimiento del imperio Timúrida (1380-1497).

Ibn Jaldún ha sido considerado uno de los sociólogos, políticos e historiadores más importantes en el seno de la cultura árabe-islámica ya en época contemporánea. Sus análisis e ideas políticas sobre el destino de las dinastías, el esplendor y la decadencia de los imperios, tienen antecedentes en otros autores musulmanes y se mantuvieron después de su época, aunque se les dio una nueva importancia tras el Renacimiento Árabe Contemporáneo (*al-Nahda*)<sup>122</sup>.

En el transcurso de su vida, viajó por todo el Occidente musulmán, por Sevilla, Granada, Fez, Túnez, El Cairo y Damasco, en donde encontró a Tamerlán (1336-1405), gobernante del Imperio Timúrida. Ocupó varios empleos y cargos cerca de príncipes, reyes y gobernantes, a quienes unas veces sirvió con lealtad y otras con menos lealtad. Llegó a ser embajador del rey de Granada en Sevilla, conspiró en Fez y arrastrado a prisión, por lo que se diría que su vida es como la de un condotiero en el mundo árabe.

La historia, ciencia muy vinculada a nuestro autor, es un conocimiento que tiene y se transmite de pueblo a pueblo y de generación tras generación una serie de acontecimientos que han marcado el curso de épocas y estados de la antigüedad, y que testimonian el paso de generaciones anteriores. En ella se han cultivado diversas experiencias –sociales, políticas y culturales–, que nos hace conocer nuestro presente.

Para Jaldún, las civilizaciones decaen por culpa de la riqueza o la opulencia. Los pueblos nómadas y valientes se apoderan de las ciudades, pero con el paso del tiempo se convierten en sedentarios, se debilitan, y comercian con otros pueblos para lucrarse quedando a merced de nuevos invasores. Analiza los conceptos económicos de población, precio, beneficio, lujo y formación de capital y establece su interrelación. Aboga por un sistema de libre competencia y condena toda intervención del sultán en las actividades agrícolas y comerciales del pueblo.

---

<sup>122</sup> MARTOS QUESADA, J. "Ibn Jaldún y los Historiadores Clásicos". Ibn Jaldún Encuentro Internacional: Madrid, 3-5 de Noviembre 2006. Madrid: Uned, Centro Cultural Islámico de Madrid, 2006.  
<http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun>

Respecto a la concepción de la historia en Ibn Jaldún, debemos comprender que la ciencia de la historia no sólo está vinculada a la investigación de los acontecimientos sociales producidos, sino que ha estado y está influenciada por el pensamiento filosófico, político, social y teológico de los diferentes períodos históricos. Sin embargo, por otra parte, debemos tener en cuenta que la literatura ha adulterado la verdadera ciencia de historia, introduciéndoles falsedades a través de las leyendas, puesto que, ha habido numerosos autores que se han limitado a escribir sin tener fundamento científico<sup>123</sup>.

Ibn Jaldún emplea la historia de modo cualitativo, es decir, la utilización de la investigación documental o bibliográfica, utilizando el análisis y la síntesis, el método inductivo y el deductivo, cuyo objetivo es garantizar el significado y fiabilidad de los hechos pasados en las ciencias naturales y básicas, como puede ser la medicina, la sociología, la historia, el derecho o cualquier otra disciplina científica. En ese sentido se puede llegar a conocer la naturaleza de los fenómenos a través de la experiencia, el razonamiento y la investigación, estas vías son complementarias. A través de la experiencia de los acontecimientos tenemos la ventaja de tener una aproximación de la realidad. Por lo tanto, el razonamiento debe ser justificado mediante la siguiente metodología: definición del problema; formulación de hipótesis (razonamiento deductivo); recopilación y análisis de datos; confirmación o rechazo de hipótesis; resultados y conclusiones<sup>124</sup>.

Tal y como ha quedado expuesto, con este método se proporciona un sistema de evaluación y síntesis de pruebas sistematizadas con el fin de establecer hechos, dependencias históricas y esclarecer antecedentes gnoseológicos que demuestren la interacción que siempre ha existido entre las ciencias desde sus propios surgimientos y, de esta manera, extraer conclusiones sobre aconte-

---

<sup>123</sup> MARTOS QUESADA, J. "La obra de Ibn Jaldún, enlace entre los historiadores clásicos modernos". En: *Ibn Jaldún: auge y declive de los imperios: del siglo XIV al mundo actual*. [Congreso Internacional Ibn Jaldún. Auge y declive de los imperios: del siglo XIV al mundo actual (2006. Granada)]. Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2008, pp. 131-137.

<sup>124</sup> DÁVILA NEWMAN, G. "El razonamiento inductivo y deductivo dentro del proceso investigativo en ciencias experimentales y sociales". *Laurus (Revista de Educación)*, vol. 12, núm. 2006, pp. 180-205. Enlace: <http://www.redalyc.org/pdf/761/76109911.pdf>

## INTRODUCCIÓN

cimientos pasados que expliquen vínculos y que permitan encontrar y entender los hechos que justifiquen el estado actual<sup>125</sup>.

El método histórico nos ayuda a establecer las relaciones existentes entre los hechos acontecidos en el desarrollo de estas diversas ciencias. De la misma manera, eran los cronistas, analistas e historiadores musulmanes de su época como pueden ser: el polígrafo granadino Ibn Jatib (Loja, 1313 - Fez, 1374), aún identificaban Historia con relación de sucesos de reyes y sultanes; o como Ibn Battuta (Tánger, 1304 - Fez, 1368 o 1377), su obra traducida en occidente con el nombre de *A través del Islam*, empleó un género literario clásico de la literatura árabe llamado *ribla* que consiste en el relato de un viaje. Esta obra constituye una valiosísima fuente de información de primera mano sobre la historia y la geografía del mundo musulmán durante la Edad Media. Asimismo, es imprescindible mencionar al explorador y mercader veneciano Marco Polo (1254- 1324), o Ruy González de Clavijo (m.1412), que preferían el género descriptivo al analítico en sus relatos histórico-geográficos; o como los historiadores hispanos, Florián de Ocampo (Zamora, c. 1499 -c. 1558); o el poeta y diplomático español Diego Hurtado de Mendoza (1503 o 1504 - 1575), condicionados aún por los cánones historiográficos heredados de los romanos; o bien como el gran cronista francés Froissart (c. 1337- d.p. 1404), valedor de una historia repleta de tintes moralistas y filosóficos que concebían la ciencia de historia como crítica ante la observación de los hechos, empleando sus capacidades empíricas para vincular los antecedentes con su contemporaneidad e incluso estableciendo lazos racionales con la posterioridad. Su crítica a la historia se plantea desde una perspectiva empírica de los hechos pasados y presentes por lo que dichos hechos volverán a repetirse ya que, en su opinión, están supeditados a la propia ética humana. Esto demuestra que su pensamiento está exento de cualquier método teológico<sup>126</sup>.

De la misma manera, y desde el punto de vista histórico, social y político, me limitaré a mencionar a algunos ejemplos más de autores, como pueden ser: Juan Luis Vives (pensador humanista, moralista, sociólogo, pedagogo, psicólogo,

---

<sup>125</sup> Véase en: BEHAR RIVERO, D. S. *Metodología de la Investigación*. Buenos Aires: Shalon, 2008, p. 41. Enlace web: <http://museoarqueologico.univalle.edu.co>

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 131.

go), autor de una obra titulada *La causa de la corrupción de las artes* (1531)<sup>127</sup>, en la que hacía crítica de los métodos docentes de la época; Tomás Moro (1478-1535), político y humanista inglés, en su célebre *Utopía* (1516)<sup>128</sup> propuso que en la constitución de un Estado Ideal debía de existir la tolerancia religiosa y el comunismo de bienes, que son el fundamento de la felicidad<sup>129</sup>; posteriormente, Maquiavelo, historiador, político y filósofo italiano, a través de su obra política *El Príncipe* (1532)<sup>130</sup>, inspirada en un personaje de la época, identificado probablemente con César Borgia (1475-1507) o Fernando el Católico (1468-1516), nos instrúa con un método de gobierno adecuado a las circunstancias de su época. Según Maquiavelo, el gobernante debería preocuparse solamente del poder y sólo debería rodearse de aquellos que le garantizaran el éxito en sus actuaciones políticas. Asimismo, enunciaba las conductas que debía seguir un gobernante, educado para el mantenimiento del poder sobre sus territorios. No pocos han comparado, precisamente, el pensamiento jalduniano con el maquiaveliano. Igualmente, deberíamos mencionar a Bodin (1529/30-1596)<sup>131</sup>, magistrado, filósofo, y economista francés, cuya obra principal fue *El método para un conocimiento fácil de la historia*<sup>132</sup>, en el que recoge un ambicioso sistema de Derecho universal que tenía como objetivo organizar la vida del hombre en sociedad, defendiendo el poder absoluto y soberano del Estado y la tolerancia religiosa, fruto de la misma organiza-

<sup>127</sup> *De disciplinis libri XX* (Antuerpiae, 1531): es una obra enciclopédica, en la que se encierra su obra pedagógica, y que está dividida en tres partes: *De causis corruptarum artium*, *De tradendis disciplinis*, y *De artibus*. Ésta última contiene a su vez: *De prima philosophia*, *De explanatione cuiusque essentiae*, *De censura veri*, *De instrumento probabilitatis*, *De disputatione*.

<sup>128</sup> MORO, T. *Utopía*. [traducción de Joaquim Malafre Gavaldà]. Barcelona: Planeta, 2003

<sup>129</sup> LOBATO VALDERREY, T. *Historia del pensamiento*. Salamanca: Dykinson, 2001. p. 195.

<sup>130</sup> MAQUIAVELO, N. *El príncipe* (1531), [trad. por Helena Puigdomenech], Madrid: Tecnos, 1998.

<sup>131</sup> Algunas de sus obras: (*Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, 1566); *Paradoxes de M. de Malestroit touchant le fait des monnaies et l'enrichissement de toutes choses* (1568); Los seis libros de la República (*Les six livres de la République*, 1576); *Démonomanie des sorciers* (1580); "Iuris universi distributio", 1580; *Le théâtre de la nature universelle* (1596); «Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis», o Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones últimas (inédito hasta 1857, ed. de L. Noack).

<sup>132</sup> No he encontrado edición alguna.

## INTRODUCCIÓN

ción racional de la comunidad; además de *Los seis libros de la república*<sup>133</sup> donde expone su concepción del Estado, de 1576. Para Bodin la Historia perfecta es la Historia propiamente dicha frente a la Historia natural y la Historia sagrada.

Giambattista Vico (1668-1744)<sup>134</sup>, escribió *Ciencia Nueva* (1725), en la que exponía una teoría de los distintos periodos históricos. En su opinión, las sociedades humanas transcurren a través de una serie de etapas constantes (divina, heroica y humana). En la primera etapa “edad de los dioses” son protagonistas la religión, la familia y otras instituciones básicas; en la “edad de los héroes” la sociedad es dominada, mediante la fuerza, por una clase aristocrática; y en la última etapa (“edad de los hombres”), los individuos, gracias a la razón, se rebelan y logran la igualdad. Pero en el transcurso del proceso, la sociedad empieza a descomponerse y retorna de nuevo al inicio del ciclo. Vico influyó en muchos teóricos sociales, como Montesquieu en su obra *El espíritu de las leyes*, (1748)<sup>135</sup>, en la que pretendió describir cómo se han originado las leyes, de acuerdo con qué condiciones y cómo estas leyes contribuyen a formar una adecuada comunidad política. En realidad, la obra posee dos niveles diferenciados: el análisis de lo que son las leyes y la descripción de lo que deben ser para poder formar una adecuada comunidad política.

En cuanto a la economía<sup>136</sup> se refiere, Ibn Jaldún desarrolla un pensamiento económico a lo largo de toda su obra, especialmente en los capítulos<sup>137</sup> en los

---

<sup>133</sup> BODIN, J. *Los seis libros de la república*. [Pedro Bravo Gala]. Madrid: Tecnos, 2006.

<sup>134</sup> Un estudio publicado recientemente es el de GARCÍA MANCILLA, Carlos D. “La «Ciencia nueva» de Vico: de la metafísica al hombre” *Cuadernos sobre Vico*, n°. 17-18, (Sevilla) 2004-2005, pp. 83-88.

<sup>135</sup> MONTESQUIEU. *El espíritu de las leyes*. Madrid: Istmo, 2002/ Madrid: Alianza, 2015.

<sup>136</sup> ESCARTÍN GONZÁLEZ, E. VELASCO MORENTE, F. y GONZÁLEZ, L. “Impuestos moderados, según Ibn Jaldún”. En: *Medievalista online* N° 11, Janeiro - Junho 2012; ESTAPÉ RODRÍGUEZ, F. *Ibn Jaldún o el precursor*. [Discurso leído el día 28 de Octubre de 1993 en el acto de recepción pública de Fabián Estapé en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona y respuesta por el académico numerario Juan Vernet]. Barcelona: Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, 1993; “Ibn Jaldún: un economista del siglo XIV. Economía y economistas españoles” / coord. Enrique Fuentes Quintana, Vol. 2, 1999 *De los orígenes al mercantilismo*, pp. 75-97; ESTAPÉ RODRÍGUEZ, F. “Ibn Jaldún, el precursor”. *Ibn Jaldun: el Mediterráneo en el siglo XIV: auge y declive de los imperios: exposición en el Real Alcázar de Sevilla*. Mayo-septiembre 2006 / coord. María Jesús Viguera Molíns. Fundación José María Lara, 2006. pp. 222-227.

<sup>137</sup> Capítulos XII-XV del Libro IV de *la Muqaddima*.

que habla de la vida en las ciudades, porque las sociedades son para nuestro autor, fenómenos naturales que se apoyan en dos elementos determinantes: *la economía y la seguridad*. En estos capítulos analiza los conceptos de población, precio, beneficio, lujo y formación de capital, y defiende un sistema de libre competencia, e incluso se opone a la acción política y económica que se ha venido realizando. A veces, critica a algunos soberanos por el empleo de una mala política pero en su pensamiento, el poder es esencial y justifica a muchos califas, etc., según su perspectiva, marcadamente defensora de un islam sunní no corrupto ni decadente. Dibuja con claridad una Historia social del arte, toda vez que describe el nacimiento, desarrollo y cénit de las actividades artísticas en paralelo con la evolución social y económica de las civilizaciones y los Estados. Por lo tanto, ¿Debemos concluir diciendo que su Historia social del arte queda atrapada en su vocación ética algazaliana, de redundar, desde la ortodoxia, el islam en su visión sunní, y malikí, o podemos ofrecer indicios de que algunos de sus postulados artísticos-sociales son coherentes con una visión de la Historia más moderna y liberada de la teología?<sup>138</sup>. Con “algazaliana” nos referimos a la gran reforma teológica conservadora que impulsó el imán al-Ghazali (m. 1111)<sup>139</sup> en el islam, que resultó trascendente en la mayor parte del mundo islámico y en al-Andalus, y en concreto en época almohade. Para diversos estudiosos árabes actuales, representa dicha reforma significa el fin del esplendor científico y filosófico árabe clásico, y el comienzo del anquilosamiento o decadencia, que perdurará hasta la modernidad. Trataremos de dar respuesta a dicha pregunta en las páginas que siguen.

Ibn Jaldún consideró aspectos como el trabajo y valor, la demanda, el costo, los precios y la riqueza como producto social y no individual, donde el dinero no es, en sí, riqueza, aunque sí base para la opulencia. También muestra las relaciones existentes entre las diversas ocupaciones y las fases del desarrollo económico (dependencia entre campo y ciudad, de las artes y los oficios en

<sup>138</sup> Este punto de vista, valiente y novedoso, ha sido defendido por la estudiosa tunecina Mayia Al-Wasimmi, en su libro *Hufrayiat fil-jitaba al-jalduni. Al-wusuf al-salafiya wa-walim al-hadaza al-asabiya* (Exploraciones sobre el discurso de Ibn Jaldún). Túnez, 2008. Su crítica a la visión de Ibn Jaldún precursor de la modernidad es contundente, tanto en lo que respecta a los estudios occidentales como a los árabes actuales.

<sup>139</sup> Abu Hamid al-Ghazali (450-505 A.H./1058-1111 d.C.) [alias Algazali, Algazel, Algacel] es uno de los grandes juristas, teólogos y místicos del siglo XII. Escribió, entre sus muchas obras, sobre jurisprudencia, teología, misticismo y filosofía.

## INTRODUCCIÓN

todas las fases del desarrollo económico-social), y la importancia del Estado dentro de la economía, así como las consecuencias de la falta de éste. E insiste continuamente en los conceptos de “necesidades naturales y normales” y de “suntuosidad”. De igual forma, comenta aspectos relativos a las finanzas públicas, como las tarifas de los impuestos<sup>140</sup>, la distribución de éstos, los gastos sociales de los servicios estatales, el gobierno como comprador de bienes y servicios, y los efectos de los gastos del Estado sobre los ingresos y entradas de impuestos. Por ello, algunos lo ven como la base para muchos pensadores del siglo XIX, ya que algunos de sus principios fueron “redescubiertos” por autores como Adam Smith (1723-1790), en *La riqueza de las naciones*, (1776), en que realiza un profundo análisis de los procesos de creación y distribución de la riqueza.

Algunos de estos aspectos fueron redescubiertos siglos más tarde por Adam Smith o Karl Marx<sup>141</sup>. El sentido de evocar la figura de Karl Marx (1818-1823) y Augusto Comte<sup>142</sup>, (1798-1857) para quienes la Historia sigue un rumbo y un desarrollo necesario, tendente a generar libertad en el Hombre, sobre todo la individual. Por otra parte, el filósofo y psicólogo estadounidense que desarrolló la filosofía del pragmatismo William James<sup>143</sup> (1842-1910) aplicó sus métodos

---

<sup>140</sup> Ibn Jaldún nos dice: “que el medio más eficaz para la prosperidad de un país estriba en aminorar en cuanto posible las cargas que el Estado impone a los trabajadores; de esta suerte se entregarían con ánimo y gusto al trabajo, confiados en recoger la utilidad correspondiente”. Véase en: Lib. III, Cap. XXXVIII.

<sup>141</sup> Ibn Jaldún concibió de manera material la evolución histórica, aunque de forma distinta a la de Marx [Karl Heinrich MARX y Friedrich ENGELS. *La ideología alemana*. Montevideo, 1968, pp. 19-27.], para quien una variación sustancial del sistema de producción de los bienes económicos (la alteración del modo en que las personas se ganan la vida) modifica las formas de relacionarse las personas, tanto en sus relaciones de producción como en sus relaciones de intercambio y también en sus relaciones de distribución de las rentas generadas, de forma que las transformaciones de la estructura económica causa un cambio en la superestructura ideológica y jurídica (es decir, en la mentalidad de la gente). Ibn Jaldún, nos dice que la gente está en sociedad para ayudarse a ganarse la vida y que la manera en que cada pueblo se procura su subsistencia marca la diferencia existente entre sus instituciones». Véase en: Libro II, Cap. I. Ibn Jaldún. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddima)*. México: Fondo de Cultura económica, 1997, p. 263. También véase en el estudio realizado por los siguientes autores: Eduardo Escartín González, Francisco Velasco Morente e Luis González-Abril. “Impuestos Moderados, según Ibn Jaldún”. En: *Medievalista On-Line*, 2012, núm. 11. Enlace web: <http://medievalista.revues.org>

<sup>142</sup> Se ha considerado el “Padre de la Sociología”, por haber creado el propio término “Sociología” (1838). Comte consagró sus principales esfuerzos a indagar en la naturaleza del conocimiento humano, una tarea gigantesca que ejecutó con singular brillantez, buscando clasificar todos los conocimientos y la forma de

empíricos de investigación a temas religiosos y filosóficos. Exploró cuestiones como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, el libre albedrío y los valores éticos, empleando como fuente directa la experiencia religiosa y moral humana. Sus puntos de vista sobre estos temas se expusieron en sus conferencias y en los ensayos publicados en libros como *La Voluntad de creer y otros ensayos sobre filosofía popular* (1897), *La inmortalidad humana* (1898) y *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902). Uno de los aspectos más significativos que debemos tener en cuenta de este autor, es que tenía su propio criterio de exponer sus aportaciones e investigaciones, es decir, no tenía el influjo de otros autores cuando elaboró su *al-Muqaddima*.

En relación a la manera de desarrollar las artes, podemos realizar un paralelismo entre Ibn Jaldún y el arquitecto austriaco Adolf Loos (1870-1933), ya que ambos mantienen en común la idea de austeridad y funcionalidad en la arquitectura (ornamento = lujo = una arquitectura no funcional = a un delito desde el punto de vista ético). Ibn Jaldún plantea la crítica entre austeridad frente a suntuosidad, ya que en su obra manifiesta los incesantes conflictos que enfrentaban a los pobladores de las ciudades (sociedad sedentaria que mantenía el lujo en su arquitectura) con las tribus nómadas de las zonas rurales que construían contemplando la funcionalidad y con los materiales indispensables.

Loos decía que teniendo en cuenta la innovación y las calidades de los nuevos materiales (como deja patente en su “Teoría del revestimiento”). De este modo, Loos dice que la arquitectura es distinta de las artes decorativas, puesto que es la madre de todas ellas; y toda tipología arquitectónica debe ser funcional, por ello se debe prescindir de ornamentación. De hecho, decía que “el ornamento no es sólo es símbolo de un tiempo ya pasado. Es un signo de degeneración estética y moral”<sup>144</sup>.

---

analizar los métodos para llevarlo a cabo. Sus investigaciones se fundamentaron en la naturaleza de la sociedad humana, en las leyes y principios que gobiernan su crecimiento y desarrollo, así como también el método para el estudio de los fenómenos sociales. Su estudio se llamó *Curso de Filosofía Positiva*, publicado en seis volúmenes durante los años de 1830 a 1842.

<sup>143</sup> Sus obras *La voluntad de creer* (1897) ofreció una justificación psicológica del fenómeno de la fe; *Las varias formas de la experiencia religiosa* (1902), examinó la fe a la luz no de la “exactitud científica” de las religiones particulares.

<sup>144</sup> LOODS, A. En: *Ornamento y delito*, p.2. Véase en: <http://paperback.infolio.es/articulos/loos/ornato.pdf>



## INTRODUCCIÓN

Muchos pensadores musulmanes del Medievo persiguieron el humanismo, el racionalismo y el discurso científico en su búsqueda de conocimiento, significados y valores. Un amplio espectro de escritos islámicos sobre la poesía amorosa, la historia y la teología filosófica muestran que el pensamiento medieval islámico estaba abierto a las ideas humanistas del individualismo, el secularismo, el escepticismo y el liberalismo. Por este motivo, ante el período que nos encontramos y la faceta humanista que define a Ibn Jaldún, es necesario complementar de manera más detallada esta tesis con los estudios de Lenn Gooman, *Islamic Humanism*<sup>145</sup> y con el trabajo realizado por el profesor Puerta Vilchez, “El humanismo filosófico árabe: Iraq y al- Andalus”<sup>146</sup>.

Avanzando en el siglo XX, nos encontramos con la figura de Fabián Estapé, economista español que realizó multitud de trabajos relacionados con la historia y la teoría política económica. Una de sus obras fundamentales fue *Ensayo sobre la economía española* (1972), además de multitud de trabajos sobre la Historia, teoría y política económica. En relación a Ibn Jaldún, Estapé pronunció un discurso titulado *Ibn Jaldún o El precursor*<sup>147</sup>, donde muestra varias teorías económicas de *al-Muqaddima*, como la del valor, la del dinero y la de los precios. Sus teorías sostienen que Ibn Jaldún fue un economista del siglo XIV y mantiene que es el iniciador de la economía islámica. Pese a la relación que existe sobre las influencias que ha marcado Ibn Jaldún en el pensamiento de los siglos XVIII y XIX, Miguel Cruz Hernández<sup>148</sup> se opuso totalmente a que fuese pionero de la Historia y precursor del pensamiento de los ilustres pensadores aquí expuestos, tratando de contextualizar la filosofía jalduniana en su época y en sus condicionantes islámicos bajo medievales.

---

<sup>145</sup> Oxford: University Press, 2003.

<sup>146</sup> Véase en: Ed. PEÑA, S. *Iraq y al-Andalus: Oriente en el Occidente Islámico*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2009. pp. 145-201.

<sup>147</sup> *Discurso leído el día 28 de octubre de 1993 en el acto de recepción pública de Fabián Estapé en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona y respuesta por el Académico numerario Juan Vernet*. Barcelona: Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, 1993.

<sup>148</sup> CRUZ HERÁNDEZ, M. “Bibliografía Comentada del Pensamiento Islámico para no arabistas”. *Anthropos* 86-87. Barcelona: Anthropos-Promat, 1988, p. 124. Así lo cita el profesor Luis Vivanco Saavedra en su artículo “Características esenciales del pensamiento historiográfico de Ibn Jaldún”. En: *Opción*. Año 16. N° 31, 2000, pp. 27-43.

La mayor parte de la historiografía occidental y la árabe, que se conoce a través de las traducciones al español, francés e inglés, resalta, en efecto, la excepcionalidad del pensamiento histórico de Ibn Jaldún, llegando a considerársele el gran precursor de la historia y de la sociología moderna –“nos dice: Ibn Jaldún fue ante todo un estupendo historiador de la realidades sociales bereberes de su tiempo, un zurcidor de la historia universal, que tal es la intención de su obra el *Kitâb al-ʿibâr*<sup>149</sup> y un agudo mediador de las realidades sociales del mundo árabe-islámico, por él conocidas, en la introducción de dicha obra, *al-Muqaddima*. El profesor Cruz Hernández, dejó claro que no fue pionero ni precursor de Nietzsche, Hegel, etc., sino de su tiempo”<sup>150</sup>–, por su aliento evolucionista y su aparente explicación social y no teológica, ni metafísica, de los fenómenos históricos. Como en el caso de Cruz Hernández, recientemente se han publicado, no obstante, detallados estudios que ponen en entredicho la supuesta modernidad del pensamiento jalduniano, argumentando, justamente, cómo dicho pensamiento está determinado por una estricta ética coránica, en versión sunní, y en la senda del mencionado al-Gazalí (m. 1111), gran reformador de la teología islámica, contrario a la filosofía e instaurador de un orden islámico opuesto a la innovación y al libre pensamiento, al que Ibn Jaldún cita con aprecio y de continuo en su obra. En este aspecto, su visión ideologizada de la Historia del Islam, del califato, etc., es interesada, no inocente o nacida de la pura racionalidad crítica, y representaría un retroceso frente a otros pensadores islámicos, como el mismo Averroes.

Esto se evidencia paradigmáticamente en el pensamiento artístico jalduniano. Si las artes son necesarias para la vida humana, como adecuación de la naturaleza y superación de la misma, cuando dejan de cumplir una función práctica, se convierten para él en algo superfluo y en signo de que se ha llegado al culmen evolutivo de la civilización o del Estado, por lo que marcan también el comienzo de la decadencia. Es el lujo (*taraf*), tan censurado en el texto coránico

---

<sup>149</sup> En su estudio “Bibliografía Comentada del Pensamiento Islámico para no arabistas”. *Anthropos*, nº 124 (Barcelona) pp. 86-87. También recoge este comentario VIVANCO SAAVENDRA, L. I. “Características esenciales del pensamiento historiográfico de Ibn Jaldún”. *Opción*, 16, nº 31, (Universidad del Zulia) Venezuela, 2000. p. 29.

<sup>150</sup> Véase en: VALENCIA, R. “Sevillanos en el Kitab al-ibar”. *Boletín de la Real academia Sevillana de Buenas Letras: Minervae Baeticae*. Nº 39, 2011, pp. 137-160.

## INTRODUCCIÓN

y por muchos exégetas, así como por Ibn Jaldún. Cuando Ibn Jaldún ejemplifica sus teorías en *al-Muqaddima*, y en los volúmenes de la Historia del Islam que le sigue, y de la que este libro hace, como dijimos, de introducción, siempre apela a la legitimidad ortodoxa sunní, a cuyos representantes concretos en la Historia consiente acciones que reprueba a otras tendencias islámicas (chiísmo, jasiyíes, filósofos, sufíes radicales, etc.). Es preciso, pues, deslindar dónde el autor de *al-Muqaddima* se atiene a una ideología conservadora y medieval, que ni siquiera otros historiadores del islam clásico llevaron tan lejos, y dónde expone ideas nacidas de su observación empírica de las sociedades de su tiempo extrayendo las leyes de la evolución social que lo hicieron célebre y lo encumbraron, para muchos, al frente de la teoría histórica de la modernidad. ¿El condicionamiento ético-coránico, incluso marcadamente conservador, de las artes y las sociedades humanas se compagina, o no, con la realidad histórica que él dice describir “por primera vez” alejado del espíritu mítico? Más bien parece, propongo esta hipótesis, que su descripción de la evolución de las sociedades y de las artes (signo siempre de dicho evolucionismo), se inserta en una interesada revisión de la Historia del Islam a favor del sunnismo, que trata de rehabilitar con la ilusión, compartida con al-Gazali, de salvar a los estados islámicos de la descomposición. La sensación de que el autor vive la decadencia del islam aflora en toda la obra. Por ello, tal vez haya que aceptar que la visión teologizante-reformadora, retrógrada incluso, convive con la descripción “objetiva” de la evolución de las sociedades, explicadas a través de los conceptos de solidaridad tribal ‘aḥabiya, coerción del poder, fuerza económica, etc.

Ante la aceptación e influencia intelectual que ha tenido y aún sigue teniendo Ibn Jaldún en nuestra contemporaneidad, debemos justificar su relevancia a través de los numerosos y significativos trabajos de investigación que se han realizado. Por este motivo, citamos algunos estudios de prestigio, como pueden ser el realizado por el geógrafo y geopolítico francés Ives Lacotes, titulado, *Ibn Khaldoun, Naissance de l'histoire du Tiers-Monde*<sup>151</sup>. Desde la perspectiva jalduniana desarrolla la idea de que la vida social es un fenómeno natural, de que las leyes y los regímenes políticos dependen sobre todo del medio geográfico, del clima y de que la evolución de las estructuras sociales de carácter cíclico

---

<sup>151</sup> CRUZ HERNÁNDEZ, M. “Bibliografía Comentada del Pensamiento Islámico para no arabistas”. *Anthropos* 86-87, Barcelona: Anthropos-Promat, 1988, p. 124. París: Librairie François Maspero, 1966.

se debe a diferencias psicológicas entre las generaciones. Esta es la razón por la cual ha sido imprescindible analizar los conceptos de ética y naturaleza.

En 1928, José Ortega y Gasset consideró a Ibn Jaldún como el primer filósofo de la Historia<sup>152</sup>, si bien otras opiniones remontan el nacimiento de la filosofía de la Historia a San Agustín, por su obra *La ciudad de Dios*<sup>153</sup>, aunque estrictamente se trate más bien de una teología de la Historia. Pero cuando Ortega estudia *La introducción a la historia universal* a través de la traducción francesa<sup>154</sup>, elabora un ensayo titulado: “Abenjaldún nos revela el secreto (1927-1928)<sup>155</sup>”, donde procura entender que a pesar de las múltiples culturas que han transcurrido por el norte de África, ninguna ha marcado un hito histórico. Según Ortega, este hecho se puede comprender leyendo a Ibn Jaldún porque nos brinda una clave que es una ley historiológica fundamental referida a la coexistencia humana. En su opinión, en la convivencia social se dan necesariamente dos modos de vida contrapuestos, la vida nómada y la sedentaria. A partir de esta oposición, se entenderán todos los demás hechos.

Posteriormente, uno de los discípulos más destacados de Ortega, Julián Marías (Valladolid, 1914 - Madrid, 2005), trabaja con la traducción inglesa<sup>156</sup>, para

---

<sup>152</sup> ACEVEDO GUERRA, F.S. “Ibn Jaldún ante la mirada de Ortega y Gasset y Julián Marías (metahistoria y generaciones)”. A la memoria de Julián Marías (1914-2005) y de Francisco Soler (1924-1982) *Escritos (Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje)*. Puebla Vol. 15, N°. 35 julio - diciembre (2007).

<sup>153</sup> Se trata de una obra escrita en 22 libros, que realizó San Agustín durante su vejez y a lo largo de quince años, entre 412 y 426. Es una apología del cristianismo, en la que se confronta la Ciudad Celestial a la Ciudad Pagana. *La ciudad de Dios; Vida de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

<sup>154</sup> *Prolégomènes historiques d'Ibn Khaldoun*, versión de William Mac-Guckin de Slane. Vols. XIXXXI de las *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale*, París, 1862, 1865 y 1868.

<sup>155</sup> Según Acebedo Guerra, está recogido en el tomo II de sus *Obras Completas*, Ed. Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004; pp. 759-776. El subtítulo es *Pensamientos sobre África Menor* [Antes, en: A) O.C., II, Ed. Revista de Occidente, Madrid, sexta edición, 1963, pp. 667-685. B) *Las Atlántidas y del Imperio Romano* (y otros ensayos de historiología), Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1985; pp. 101-124. Edición de Paulino Garagorri].

<sup>156</sup> IBN KHALDÚN. *The Muqaddimah. An Introduction to History*. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal. 3 vols. Bollingen Foundation Inc., New York (Pantheon Books, New York; Routledge and Kegan Paul Ltd., London, 1958). 2ª ed., Princeton, 1967.

## INTRODUCCIÓN

realizar un estudio sobre el aporte de Ibn Jaldún al método histórico de las generaciones<sup>157</sup>, en el que se asevera que un ciclo histórico dura cuatro generaciones y que una ley histórica no es lo mismo que una ley física, por lo que deja abierta la posibilidad de que un ciclo histórico pueda durar seis generaciones o tres, es decir, que pueda ser más largo o más breve<sup>158</sup>.

Otro de los estudios fundamentales es el realizado por Ahmed Abdesselem y su estudio titulado: *Ibn Jaldún y sus lectores*<sup>159</sup>, en el que pretende ayudar a los estudiantes y jóvenes investigadores a orientarse sobre la multiplicidad de escritos sobre la vida y obra de Ibn Jaldún<sup>160</sup>, además de introducir una clasificación cronológica y crítica dentro del amplísimo corpus bibliográfico jalduniano. Igualmente, es necesario aludir el recién estudio publicado, *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*<sup>161</sup>, que incluye diferentes artículos sobre los aspectos más significativos del mencionado pensador.

Pero Ibn Jaldún destacó en otros aspectos culturales como la economía y la política-social y para ello nos remitimos al estudio denominado *Ibn Jaldún, Genèse de l'économie politique, apologie de la démocratie sociale*<sup>162</sup>, realizado por Sadik. Además, se suma otra de las investigaciones que debemos tener en cuenta: “Repensar la historia del pensamiento. Los aportes de Ibn Jaldún”, cuyo autor es Zidane Zeraoui<sup>163</sup>. Este estudio sobre la historia del pensamiento, parte de la crítica a la premisa del eurocentrismo como eje central en el planteamiento del desarrollo de las ideas so-

---

<sup>157</sup> En el artículo realizado por Francisco Soler Acevedo Guerra titulado “Ibn Jaldún ante la mirada de Ortega y Gasset (...)” cita el trabajo que haría años más tarde Julián Marías, “Las generaciones en Abenjaldún en el método histórico de las generaciones”, libro recogido en el tomo VI de sus Obras (Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1961) y en *Generaciones y Constelaciones* (Ed. Alianza, Madrid, 1989).

<sup>158</sup> ACEVEDO GUERRA, F. S. “Ibn Jaldún ante la mirada de Ortega y Gasset y Julián Marías (...)” p. 9.

<sup>159</sup> Publicado en México: Fondo de Cultura Económica, 1987. (Traducción Carlota Vallée Lazo).

<sup>160</sup> *Op.cit.*, p. 11.

<sup>161</sup> Editado por José Luis Garrot Garrot y Juan Martos Quesada, investigadores de la Universidad Complutense de Madrid.

<sup>162</sup> Rabat: La porte, 1992.

<sup>163</sup> En: *Espacio Abierto (Cuaderno Venezolano de Sociología)*. Vol. 13, nº. 3 (Julio-Septiembre 2004) pp. 405-

cio-políticas. Después de la crítica al eurocentrismo, se centra en destacar los aportes orientales (chinos, indios e islámicos) y sobre todo en rescatar el pensamiento de Ibn Jaldún por su visión universal y su contribución en muchas esferas del conocimiento como la economía y la ciencia política. De igual forma, recurrimos a trabajos relacionados de manera análoga con el pensamiento jalduniano, como es el estudio realizado por Nassif<sup>164</sup>, o como es el caso de Cheddadi Abdesselam<sup>165</sup>. Sobre la situación político-social del período que estamos estudiando, se publicó un ensayo llevado a cabo por R.H. Shamsuddín Elía, *La civilización del Islam. Pequeña enciclopedia de la cultura, las artes, las ciencias, el pensamiento y la fe de los pueblos musulmanes*<sup>166</sup>. Pero son muchos más los trabajos editados para dar a conocer la filosofía de Ibn Jaldún, como el de Ben Salem Himmich, “El pensamiento innovador de Ibn Jaldún: su recepción en Occidente”<sup>167</sup>. Del mismo modo, habría que hacer mención del catálogo *Ibn Jaldún, Un pensador universal*<sup>168</sup>, en homenaje al profesor Rafael Muñoz, profesor de estudios árabes e islámicos en distintas universidades del mundo. Entre sus trabajos, debemos destacar: “Una metáfora reveladora de Ibn Jaldún”<sup>169</sup>. De Luis Ignacio Vivanco Saavedra, destacaré sus trabajos: “Averroes e Ibn Jaldún: referencias e influencias, Averroes y los averroísmos”<sup>170</sup> y “Características esenciales del pensamiento historiográfico de Ibn Jaldún”<sup>171</sup>.

<sup>164</sup> *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. Publicado en México y por el Fondo de Cultura Económica, 1980.

<sup>165</sup> *Ibn Khaldún: l'homme et le théoricien de la civilisation*, Paris: Gallimard, 2006.

<sup>166</sup> Publicado en Buenos Aires por el Instituto Argentino de Cultura Islámica, s/f.

<sup>167</sup> Publicado en la bibliografía, *Pensamiento y circulación de las ideas en el Mediterráneo*. Coord. Hernando de Larramendi, Miguel 1997. pp. 207-220.

<sup>168</sup> Para la exposición del día del libro (24 de abril-26 de mayo de 2006). Los textos fueron elaborados por el profesorado del Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de la Laguna, y editado por la Biblioteca General y de Humanidades de la Laguna.

<sup>169</sup> En: *Historia, ciencia y sociedad: actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas*, [celebrado en] Granada, 6-10 noviembre de 1989. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1992. pp. 279-288.

<sup>170</sup> En: *Actas del III Congreso Medieval de Filosofía Medieval*, (Madrid) 1998, pp. 397-406.

<sup>171</sup> En: *Opción*, 16, n ° 21, (Universidad del Zulia) Venezuela, 2000. pp. 27-43.

## INTRODUCCIÓN

Del mismo modo, hacemos especial hincapié en el catálogo *Ibn Jaldún, Un pensador universal*<sup>172</sup>. Ambas exposiciones se realizaron con la finalidad de proporcionar un acercamiento de manera general a la sociedad del S. XIV y en particular a la vida y obra de Ibn Jaldún.

Finalmente, incorporamos una tesis doctoral defendida recientemente, por Mahdi Saleh Rashid, titulada: *Ibn Jaldún. El colapso de una civilización*<sup>173</sup>. En esta tesis el autor traslada a la actualidad el pensamiento social y político de que se refleja en *la Muqaddimah*, así como los diferentes estudios o aportaciones que se han realizado sobre Ibn Jaldún.

Por otra parte, debemos tener presente las investigaciones en relación a autores contemporáneos a Ibn Jaldún, por ello, he tenido presente los siguientes estudios: “Ibn Hayyan e Ibn Jaldún” realizado por el profesor Mohammad Benaboud<sup>174</sup>; otros estudios son: “Dónde se gestó *la Muqaddimah*. Una primera visita arqueológica al lugar de Qal’at Bani Salama” escrito por el profesor Virgilio Martínez Enamorado<sup>175</sup>; “Las expresiones de la religiosidad popular en tiempos de Ibn Jaldún» realizado por el historiador Antonio Zoido<sup>176</sup>; “El hermano pequeño: Yahyà B. Jaldún” por Juan Martos Quesada<sup>177</sup>; “Ibn Jaldún e Ibn al-Ja-

---

<sup>172</sup> Para la exposición del Día del Libro celebrada desde el 24 de abril al 26 de mayo de 2006. Los textos fueron elaborados por el profesorado del Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de La Laguna, y editado por la Biblioteca General y de Humanidades de La Laguna. Esta exposición fue un homenaje al profesor Rafael Muñoz. Entre sus trabajos, debemos destacar: “Una metáfora reveladora de Ibn Jaldún” En: *Historia, ciencia y sociedad: actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas*, [celebrado en] Granada, 6-10 noviembre de 1989. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1992. pp. 279-288.

<sup>173</sup> Publicada en Madrid: Fragua, 2015, cuyo prólogo fue escrito por Luis Buceta Facorro.

<sup>174</sup> *Actas dedicadas a Ibn Jaldún: Auge y declive de los Imperios: del siglo XIV al mundo actual* Publicadas en Granada: Consejería de Presidencia, Consejería de Cultura y Fundación El Legado Andalusi, 2006.

<sup>175</sup> *Actas dedicadas a Ibn Jaldún: Auge y declive de los Imperios: del siglo XIV al mundo actual* Publicadas en Granada: Consejería de Presidencia, Consejería de Cultura y Fundación El Legado Andalusi, 2006, pp. 161-171.

<sup>176</sup> *Ibidem*, pp. 171-179.

<sup>177</sup> Publicado en: GARROT GARROT, José Luis y MARTOS QUESADA, Juan. *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. Madrid: Ibersaf Editores, 2008, pp. 109-121.

tib”<sup>178</sup>; “Ibn Jaldún y sus contemporáneos cristianos: un ensayo de historiografía comparada” realizado por Martín F. Ríos Saloma<sup>179</sup>. Todos estos artículos nos permiten conocer la contemporaneidad social e intelectual de Ibn Jaldún. Además, se suma las aportaciones que han realizado autores de época moderna y contemporánea, como pueden ser: «Ibn Jaldún y Ortega y Gasset»<sup>180</sup>; el estudio de José María Sevilla “Ibn Jaldún y Vico: afinidades y contrastes. Apuntes para una confrontación (I)”<sup>181</sup>; “Ortega, Vico e Ibn Jaldún: meta-historia e historia ideal eterna. Apuntes para una confrontación. (II)”<sup>182</sup>.

En esta investigación hemos destacado la reflexión que Ibn Jaldún realiza sobre la destreza y el dominio que un sujeto posee para abarcar los principios que una determinada ciencia, se fundamenta en el estudio de los problemas que la sociedad demanda de manera específica. En el caso de Ibn Jaldún, fue un erudito en las ciencias de la Historia y la Sociología, ya que conocía los principios fundamentales de la política, el arte de gobernar, la verdadera naturaleza de las entidades, el carácter de los acontecimientos, las diversidades que ofrecen las naciones, los países, la naturaleza geográfica y las épocas en lo que se refiere a costumbres, usos, modalidades, conducta, opiniones, sentimientos religiosos y todas las circunstancias que influyen en la sociedad humana y su evolución<sup>183</sup>. Ante esta perspectiva jalduniana, es necesario nombrar los estudios: el estudio realizado por Francisco Franco Sánchez, titulado “Geografía y cartografía en la obra de Ibn Jaldún”<sup>184</sup>, además de los trabajos del profesor e

---

<sup>178</sup> *Ibidem*, pp. 121-134.

<sup>179</sup> *Ibidem*, pp. 179-194.

<sup>180</sup> *Ibidem*, pp. 59-78.

<sup>181</sup> En: *Cuadernos sobre Vico*: Centro de Investigaciones sobre Vico, núm. 9 y 10 (Sevilla), pp. 191-214.

<sup>182</sup> En: *Cuadernos sobre Vico*, Centro de Investigaciones sobre Vico, núm. 11 y 12 (Sevilla) 1999-2000), pp. 203-213.

<sup>183</sup> IBN JALDÚN, *al- Muqaddima*. p. 774.

<sup>184</sup> Publicado en: GARROT GARROT, J. L. y MARTOS QUESADA, J. *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. Madrid: Ibersaf Editores, 2008, pp. 195-119.



## INTRODUCCIÓN

investigador de la Universidad de Granada, Rafael López Guzmán, “Ibn Jaldún: ciencia y poder”<sup>185</sup>. Otro de sus trabajos junto al profesor Henares Cuéllar, es el titulado «Geografía artística»<sup>186</sup>. En este trabajo se pretenden estudiar los objetos conservados para la interpretación y comprensión de la sociedad del momento, ya sean elementos históricos y estilísticos cristianos<sup>187</sup> o el alicatado “Panel de alicatado con friso de almenas y cenefa de borde”<sup>188</sup>, además de otros numerosos ejemplos.

En cuanto al pensamiento filosófico, es imprescindible citar la genérica y prestigiosa obra de Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*<sup>189</sup>, la cual ofrece un panorama general de catorce siglos de creación intelectual, conteniendo reflexiones intelectuales de nuestro autor. Asimismo, se suma los estudios filosóficos de período medieval realizados por el profesor Étienne Gilson, titulados: *El espíritu de la Filosofía Medieval*<sup>190</sup> y “La imagen del mundo en la Edad Media”<sup>191</sup>. Pero no debemos prescindir de los manuales que sirven de base para comprender la huella que nos dejaron los grandes filósofos de la historia (Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Descartes, Kant... etc.), así como los manuales de *Historia de la estética* de Władyslaw Tatarkiewicz<sup>192</sup>, ya que son la base de aprendizaje desde la antigüedad, el período que estamos estudiando incluyendo la época contemporánea.

---

<sup>185</sup> *Descubrir el arte*. n.º 87, Madrid: Arlanza, 2006. pp. 40-44.

<sup>186</sup> Estudio realizado en: “Ibn Jaldún y su época. Auge y declive de los imperios”. *Ibn Jaldun: el Mediterráneo en el siglo XIV: auge y declive de los imperios: exposición en el Real Alcázar de Sevilla, mayo-septiembre. 2006* / coord. por María Jesús Viguera Molins, 2006. pp. 28-33.

<sup>187</sup> Cronología (1440-1460), procedente de la Comisión Provincial de Monumentos de Navarra.

<sup>188</sup> De estilo nazarí (s. XIV) cuya procedencia “Excavaciones de la Alhambra”.

<sup>189</sup> Publicado en Madrid: Alianza, 1981.

<sup>190</sup> Publicado en Madrid: Rialp, 1981.

<sup>191</sup> Una publicación compartida, en: *Historia y crítica de la literatura española* / (coord.) por RICO, F. Vol. 1, Tomo 1, 1979 (Edad Media / coord. por Alan D. Deyermond), pp. 32-36.

<sup>192</sup> 4. Vols. Madrid: Akal, 1987-1991. p. 306.

Respecto a los estudios de estética<sup>193</sup>, desde una perspectiva en general y partiendo de las reflexiones de la antigüedad hasta nuestra contemporaneidad, hemos tenido en cuenta las siguientes publicaciones: el manual de Robert Frances, *Psicología del arte y la estética*; *La estética en la Edad Media*, cuyo autor es Edgar de Bruyne<sup>194</sup>, además de los estudios imprescindibles del historiador y esteta Umberto Eco: “El problema estético en Tomás de Aquino”<sup>195</sup> y “Arte y Belleza en la Estética Medieval”<sup>196</sup>. En esta publicación el autor analiza el concepto estética, manifestando su escasa consideración que tuvo de las teorías de la belleza y del arte elaborada antes del siglo XVIII. Sin embargo, en la actualidad, la mentalidad de los historiadores ha cambiado y la Edad Media se ha valorizado como una época fascinante sobre la belleza, el placer estético, el gusto por la belleza natural y la artificial, las relaciones entre arte y actividades humanas, etc. Asimismo, se suman otras bibliografías bajo el título: *Gusto, Belleza y Arte*<sup>197</sup>, del conocido filósofo, escritor y crítico del arte Román de la Calle, recoge doce ensayos que versan sobre determinados aspectos de la historia de las ideas estéticas recorriendo varios siglos entre la edad moderna y edad contemporánea; y Erwin Panofsky y su obra *La perspectiva como forma simbólica*<sup>198</sup>, precisa por su parte que el Renacimiento conoció a Euclides (algo variado) a través de los árabes. Del mismo modo, se suma otra de las obras clásica que debemos tener en cuenta es: *El sentido de la belleza. Un esbozo de teoría estética*<sup>199</sup>, cuyo autor es George Santayana. En ella vincula los conceptos de Ética, Natu-

---

<sup>193</sup> Madrid: Akal, 1985.

<sup>194</sup> Publicado en Madrid y editado en La balsa de Medusa, 1994.

<sup>195</sup> Tesis doctoral que defendió en el año 1956. Su director fue Luigi Pareyson, catedrático de Estética de la Universidad de Turín. *Il problema estetico in San Tommaso*. Torino: Edizioni di Filosofia. 2ª ed. riveduta: *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*. Milano: Bompiani, 1970. En esta tesis, ofreció un nuevo punto de vista sobre las ideas de belleza en Santo Tomás.

<sup>196</sup> Traducción de Helena Lozano Miralles. Publicado en Barcelona: Lumen, 1997.

<sup>197</sup> Salamanca: Ediciones Universidad, 2006.

<sup>198</sup> Barcelona: Tusquets, 2003.

<sup>199</sup> Texto de la edición crítica coeditada por William C. Holzberger y Hermann J. Saatkamp, Jr. Con introducción de Arthur C. Danto y Traducción de Carmen García Trevijano. Madrid: Tecnos, 1998.

## INTRODUCCIÓN

raleza, Mundo Físico, la Forma y la Expresión con la Estética. Es decir, se trata de una síntesis de conceptos analizados desde la antigüedad clásica hasta la contemporaneidad.

Respecto a la ética, representa la libertad y lo incondicionado, mientras que la estética recupera lo natural desde el punto de vista del individuo y el surgimiento del relativismo en el pensamiento estético, siendo la cualidad de crear arte por parte del sujeto creador, del artista y de ser recibido por el receptor<sup>200</sup>. Para analizar este concepto nos hemos servido desde estudios más generales a más específicos, como pueden ser: *Compendio de Ética*<sup>201</sup>, cuyo autor es Peter Singer donde analiza cada una de las diferentes éticas religiosas incluyendo la islámica; y finalmente un estudio complementario de Amelia Valcárcel, *Ética contra estética*<sup>202</sup>, donde nos dice que la ética y la estética son hoy dos disciplinas académicas que discurren por separado; además de analizar *la Muqaddima* para extraer en cada uno de los capítulos la concepción y las características de la ética según Ibn Jaldún.

En cuanto al concepto de Naturaleza, debemos tener en cuenta la percepción de la obra creada por Dios, el mundo en su totalidad; respecto a la ética, el sujeto juzga e interpreta la obra creada por Dios; y la estética, el sujeto imita y transforma la obra creada por Dios. Tal es el ejemplo de los elementos simbólicos de la arquitectura islámica, ya sea los religiosos (las mezquitas) y los espacios áulicos (los palacios y sus jardines). He centrado mi atención en esta tipología de arquitectura, que son evidentemente los más significativos desde el punto de vista de la expresión del poder, además de contar con otras construcciones promovidas por la iniciativa del soberano, como la arquitectura militar o las obras públicas. Para iniciar el análisis de estos edificios en relación a la teoría de las artes de Ibn Jaldún, he procedido a localizar y analizar los elementos arquitectónicos y decorativos que tenían una función significativa como símbolos del poder político y teológico.

---

<sup>200</sup> Menciono a los filósofos porque aún no existía la figura del crítico, que es el que opina y enjuicia la obra de arte.

<sup>201</sup> Versión española de: Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil. Madrid: Alianza, 2004. Edición electrónica: <https://filosinsentido.files.wordpress.com/2013/07/compendio-de-etica-peter-singer.pdf>

<sup>202</sup> Barcelona: Critica, Grijalbo Mondadori, 1998.

## NATURALEZA, ÉTICA Y ESTÉTICA EN EL PENSAMIENTO DE IBN JALDÚN

Finalmente, el entorno natural de al-Andalus junto a las huertas y los jardines andalusíes tenían una doble función; por un lado, propagar un suntuoso placer a los sentidos para disfrutar de la sensualidad de la naturaleza a través de los colores y olores de las plantas y, por otro lado, desde el punto de vista económico, sus habitantes explotaban los recursos naturales y paisajísticos para su propio sustento. Asimismo, tendríamos que tener en cuenta la práctica cinegética imprescindible para la alimentación, teniendo en cuenta si el entorno era adecuado o propicio para la caza.

Esta doble función dio lugar a la difusión de diferentes campos de conocimiento como pudieron ser los tratados de agricultura, botánica (...) y reflexiones en torno a la contemplación de la naturaleza como veremos en esta tesis.

## CAPITULO I

# LA NATURALEZA Y ESTÉTICA EN IBN JALDÚN



## LA NATURALEZA Y ESTÉTICA EN IBN JALDÚN

### 1.1. Teorías de la naturaleza:

#### Una visión histórica desde la filosofía y la teología<sup>203</sup>

A lo largo de la historia de la filosofía, el estudio de la Naturaleza se ha emprendido en dos sentidos: “naturaleza del ser” y o “de un ser dado”<sup>204</sup>. La primera se refiere al “ser” y a los “modos de ser”, es decir, la diferencia entre aquello que tiene un modo de ser que le es propio y aquello que ha sido determinado por el ser humano. Por el contrario, la segunda opción, requiere una explicación científica, exacta e irrefutable de los fenómenos naturales, aportando diversas soluciones. Pero desde la perspectiva de esta investigación, debemos corroborar si la naturaleza es protagonista o modelo de imitación en las artes, además de establecer una vinculación entre la ética y la estética, conceptos que nos remiten en última estancia a la filosofía griega. Por tanto, es imprescindible remitirnos al mundo griego para analizar y entender el concepto de Naturaleza en el Islam.

El origen de este concepto emergió en la civilización griega en relación con una ontología del cosmos<sup>205</sup>, ya que los antiguos griegos interpretaron y comprendieron de diferentes maneras las relaciones existentes entre naturaleza, espíritu, cultura e historia. Los filósofos presocráticos<sup>206</sup> ya trataron de propor-

---

<sup>203</sup> En este capítulo de la tesis se pretende utilizar el método cartesiano, ya que se debe establecer una serie de pasos (teniendo en cuenta las influencias precedentes desde la antigüedad clásica), que nos permitan llegar hasta el conocimiento de Ibn Jaldún a través de la reflexión.

<sup>204</sup> FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza, 1999. p. 2500.

<sup>205</sup> *Ibidem.*, p. 2504.

<sup>206</sup> Primero fueron los filósofos monistas, sostenían un solo elemento como “arje”, siendo los primeros grupos de pensadores los Milesios (Tales, Anaximandro, Anaximenes, Heráclito, Parménides y Zenón) procedentes de Mileto. Un segundo grupo, los pluralistas: Empédocles, Anaxágoras, Demócrito y Leucipo, y Pitágoras que señalaron como “arjé” varios elementos. Ambos pretendieron indagar el orden que subyace al cosmos, conjuntamente, si es viable el conocimiento de ese orden por parte del ser humano estableciendo una relación entre cosmos y conocimiento.

cionar explicaciones racionales sobre el principio de todo lo existente (arjé), o de la naturaleza (physis), además, comenzaron a formularse preguntas y respuestas que perduraron con diversas definiciones hasta los siglos XVI y XVII. Seguidamente veremos la relación entre el concepto existente de “ontología” con el de Naturaleza, además de los conceptos como los de “orden”, “ley”, “necesidad”, “observabilidad” y “fenomenología”<sup>207</sup>. Es decir, nos referimos al estudio del conocimiento de las leyes generales que rigen el mundo físico, cuyo objetivo es esclarecer mediante una explicación racional la realidad material. Este período se identifica como el llamado antropológico o socrático (inaugurado por Sócrates y por algunas escuelas sofistas), interesándose en resolver la conducta moral de hombre y la búsqueda de la felicidad. Sócrates identifica la sabiduría con la virtud, la felicidad y la ignorancia con el vicio, es decir, la actitud del ser humano está condicionada por el conocimiento intelectual, de hecho, si una persona tiene una mala actitud con otra es porque es ignorante y no sabe donde se halla lo bueno, por lo tanto, es imprescindible que el estado ponga los medios educativos necesarios para evitar que la sociedad caiga en la ignorancia y a su vez en el mal.

Por otra parte, su discípulo Platón meditaba sobre la realidad y explicaba que ésta se componía de formas que están más allá de los límites de la sensación humana y que los modelos de todas las cosas que percibimos (los objetos) son ejemplos o imitaciones de esas formas. Efectivamente, ese objeto percibido es una imitación, mientras que el artista copiaba el objeto experimentado como modelo para su obra. Por consiguiente, la obra del artista es una imitación<sup>208</sup>. En cambio, Aristóteles la define la naturaleza con el nombre de phýsis: como principio interno de movimiento que se da en los seres naturales<sup>209</sup>, identificándose con el alma del ser humano. De igual manera, define el alma de la

---

<sup>207</sup> *Ibidem*, p. 2504.

<sup>208</sup> En su diálogo *El Banquete* se puede apreciar la diferencia entre contemplar la apariencia de belleza y alcanzar la propia idea de lo bello (el pensamiento platónico tenía una marcada tendencia ascética). Sin embargo, en *La República* rechazó a algunos tipos de artistas de su sociedad ideal porque pensaba que con sus obras estimulaban la inmoralidad o representaban personajes despreciables, y que ciertas composiciones musicales causaban pereza e incitaban a los individuos a realizar acciones que no se sometían a ninguna noción de medida.

<sup>209</sup> CALVO MARTÍNEZ, T. *Aristóteles y el aristotelismo*. Madrid: Akal, 2008. p. 26.



Naturaleza viviente, definiendo ésta como forma y acto<sup>210</sup>. A este tenor, habló del arte como imitación pero no al igual que su maestro Platón, que decía que una persona podía imitar las cosas como deben ser, y que el arte complementa hasta cierto punto lo que la Naturaleza no puede llevar a un fin. Asimismo, la imitación no consiste sólo en copiar un modelo original, sino en concebir un símbolo del original, ya que se trata de la representación concreta de un aspecto de una cosa, y en el caso de una obra es una imitación de un todo universal. Tanto para Aristóteles como para Platón, la estética era inseparable de la moral y de la política<sup>211</sup> y la principal función del arte es facilitar satisfacción a la sociedad<sup>212</sup>.

Los filósofos antiguos fundieron en un solo término lo bello y lo bueno, en cambio, la Edad Media mantuvo muy poco tiempo esta unión, además de concebir lo bello con el arte, la música y la poesía, estableciéndose la relación entre el arte y la naturaleza junto a los textos teológicos medievales, ya fuesen cristianos, judíos o musulmanes<sup>213</sup>. En este período, Santo Tomás realizó una ruptura conceptual expresando lo siguiente: “el bien era objeto de separación y lo bello objeto de cognición”<sup>214</sup>. Pero en un principio, los filósofos antiguos no hacían distinción entre la belleza sensible y la espiritual, entre la belleza de las formas y la del contenido.

Durante la Edad Media fueron muy escasos los tratados específicos dedicados a la estética, ya que la mayoría de ellos están inspirados en el pasado filosófico grecolatino. Pero fue tal la importancia que se concedió a la belleza, que la mayoría de dichos escritos fueron comentarios de filósofos y de teólogos, como por ejemplo, San Agustín, que se inspiró en la filosofía de Platón; Ecolo Erígena en el sistema de Plotino; Rober de Grosseteste en los pitagóricos; y

---

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>211</sup> Aristóteles en su *Política*, mantenía que el arte afecta al carácter humano y por lo tanto, al orden social. Igualmente establecía una ética material, donde el ser humano la utiliza para satisfacer la propia felicidad.

<sup>212</sup> Aristóteles en su *Poética* (en la que expone los principios de la creación artística) deducía que la tragedia estimula las emociones de compasión y temor, lo que consideraba pesimista e insano, hasta tal punto que al final de la representación el espectador se purifica de todo ello.

<sup>213</sup> TATARKIEWICZ, W. *Historia de la estética*. Vol. 2 Madrid: Akal, 1987-1991. p. 306.

<sup>214</sup> TATARKIEWICZ, W. *Ibid.*, p. 306.

Santo Tomás<sup>215</sup> en Aristóteles, o en el caso de la filosofía hispanomusulmana, Averroes en Platón<sup>216</sup> y sobre todo en Aristóteles<sup>217</sup>.

En cuanto a la naturaleza, ¿la podemos vincular a la filosofía cristiana? Malebranche (1638-1715) decía que la Naturaleza es una idea anticristiana y un residuo de la filosofía pagana recogido por teólogos parlanchines e indiscretos<sup>218</sup>. En la antigüedad clásica, el sujeto se manifiesta mediante una substancia activa cuya naturaleza se determinaba por necesidad<sup>219</sup>, sin embargo, en la Edad Media la Naturaleza es comprendida como un conjunto de naturalezas, atribuyéndose a la fecundidad y a la necesidad, apoyándose en que lo sucedido está regido por una causa ordenada y creada por Dios. Según San Agustín, la naturaleza es definida como algo esencialmente bueno porque que ha sido creada por Dios. Sin embargo, Alberto Magno y Santo Tomás emplearon el término como Aristóteles. Asimismo, debemos recordar que tanto en la Antigüedad como en la Edad Media no existía una estética en el sentido de ciencia independiente, cuyo término no fue acuñado hasta el siglo XVIII por Alexander Gottlieb Baumgarten<sup>220</sup>, aunque lo vinculó con el vocabulario griego.

Por tanto, para concluir este apartado, la naturaleza es obra de Dios. El ser humano vive inmerso en esta creación y forma parte de ella. Para el musulmán lo único que diferencia al ser humano del resto de las criaturas es el intelecto, cualidad que implica discernimiento, reflexión y, sobre todo, lenguaje. El pensamiento está íntimamente ligado a la propia voluntad del individuo, a la posibilidad de elegir entre lo diverso que le proporciona la creación, al propio interés y expresión de sentido y a optar por el objetivo que más le convenga.

---

<sup>215</sup> Su esfuerzo tuvo dedicado en reconciliar la fe con intelecto, creando una síntesis filosófica de las obras y enseñanzas de Aristóteles y otros sabios clásicos: de San Agustín, Averroes, Avicena, y otros eruditos islámicos, de pensadores judíos como Maimónides y Solomon ben Yehuda ibn Gabirol.

<sup>216</sup> AVERROES. *Exposición de la "República" de Platón*. (Traducción y estudio preliminar de Miguel Cruz Hernández). Madrid: Tecnos, 2001.

<sup>217</sup> AVERROES. *Comentario al libro Sobre el alma de Aristóteles*. Madrid: UNED, 1987.

<sup>218</sup> GILSON, E. *El espíritu de la Filosofía Medieval*. Madrid: Rialp, 1981. p.333.

<sup>219</sup> GILSON, E. Cf. *Op.cit.* p. 334.

<sup>220</sup> *Aesthetica* (1750-1758).

## 1.2. El concepto de Naturaleza en la cultura árabe e islámica

El islam abarca todos y cada uno de los aspectos y facetas del ser humano, tanto en la dimensión interior y espiritual como a las relaciones sociales, así como el papel del ser humano en relación con los demás seres, la naturaleza y el universo. El islam plantea una forma de vida que ayuda al ser humano a vivir una experiencia de la realidad al mismo tiempo integral e integradora<sup>221</sup>.

El concepto de “Naturaleza” en la cultura árabe e islámica se vincula a una complejidad de discursos científicos y teológicos, con una doble ascendencia semítico-oriental y grecolatina<sup>222</sup>. Esta cultura desarrolló la investigación en las ciencias experimentales como: la astronomía, la medicina, las matemáticas, la astrología, la alquimia, etc.<sup>223</sup> Precisamente, en esta época hubo sociedades que conocían estas ciencias y a ello se le unían el respeto a la naturaleza, el empleo de materiales imprescindibles y el rechazo al lujo.

El tratamiento de la Naturaleza en el islam se vincula al monoteísmo musulmán. Esta afirmación nos lleva a exponer dos características religiosas:

- La primera característica, Dios es tan sólo Uno y es imposible conocerlo. Será el sufismo, el que abrirá las puertas a un conocimiento y amor de Dios, que tendrá que estar provocado por la belleza de un mundo (la naturaleza) que es reflejo de la belleza de Dios. El profesor Lomba Fuen-

---

<sup>221</sup> Véase: [http://www.webislam.com/articulos/37971-de\\_la\\_naturaleza\\_del\\_islam.html](http://www.webislam.com/articulos/37971-de_la_naturaleza_del_islam.html)

<sup>222</sup> En relación al concepto de «Naturaleza», debemos decir en relación a la cultura árabe-islámica debemos citar el trabajo realizado por LOMBA FUENTES, J. “La naturaleza y el espacio en la estética medieval”. *Revista española de filosofía medieval*, n.º.6. Zaragoza: Universidad, 1999, pp. 11-24., A este estudio se suma otro realizado por el profesor Lomba, titulado: “La estética de la naturaleza en Ibn Hazm”. En: *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*. N.º. 14, (1967-1968), pp. 129-137; ROLDÁN CASTRO, F. (ed.). *Paisaje y naturaleza en al-Andalus*. Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2004, pp. 313-338; Se ha utilizado la traducción de los pasajes coránicos de Julio Cortés: *El Corán*. Barcelona: Herder, 1999; y el estudio realizado por el profesor José Miguel Puerta Vilchez, *La poética del agua en el islam*. Gijón: Trea, 2011.

<sup>223</sup> Ibn Jaldún conocían muy bien estas ciencias, puesto que forman parte de la religión y que contribuyen a un gran progreso en el curso de la Edad Media árabe.

tes nombra un: “Dios es Bello y Ama la Belleza”<sup>224</sup>. Y a los noventa y nueve nombres de Dios<sup>225</sup> en *El Corán* se les llama “los bellos nombres de Dios”. De ahí que ningún símbolo o imagen del arte musulmán pueda expresar a Dios mismo. Por tanto, Dios, no será algo a lo que el arte aluda con sus características: minaretes, cúpulas y torres, etc., sino que antes debe ser aceptado por la fe<sup>226</sup>.

- La segunda característica, se refiere la Omnipotencia y Presencia de Dios. En sus inicios, el Islam se constituyó sin contagio alguno de las religiones politeístas del mundo grecorromano. De tal manera que, para la filosofía musulmana, a la hora de traducir la palabra *Physis* lo hace mediante el término *tabi'a* que significa huella impronta, señal. Por lo tanto, el mundo es una “huella”, es el reflejo de Dios, porque lo percibimos a través de nuestros propios sentidos: lo vemos, tocamos y sentimos, etc., pero es muy complejo conocerlo y llegar científicamente a él.

El profesor Joaquín Lomba Fuentes recoge en su estudio a filósofos como al-Farabi y Avicena, que concibieron al mundo como un simple posible, sin ningún derecho propio a existir, frente al único Ser Necesario (Dios) que no puede en modo alguno dejar de existir, donante exclusivo y libre de la existencia<sup>227</sup>. La teología más oficial del islam *La shari'a* sostiene que el mundo ha sido creado por Dios y se haya constituido científicamente por multitud de átomos creados y combina-

---

<sup>224</sup> LOMBA FUENTES, J. “La Naturaleza y el espacio en la estética medieval”. *Revista española de filosofía medieval*, nº.6. Zaragoza: Universidad, 1999, pp. 11-24. p.9; Véase también en: (*Kanzul Ummal* tomo VI, p. 640). Y el siguiente enlace: <http://islamchile.com/biblioteca/Gnosis>

Por otra parte, el profesor Puerta Vilchez, nombra este hadith y lo relaciona con Ibn Arabi, ya que algunas de las ideas esenciales de este filósofo están vinculadas a su pensamiento y su estética. Véase en: PUERTA VÍLCHEZ, J. M. “La belleza del mundo es la belleza de Dios (El núcleo estético del 'Irfan de Ibn Arabi)”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (1ª parte), nº 17. Madrid: Universidad Complutense, 2000, pp. 77-100.

<sup>225</sup> *Ibidem*, p. 9; Véase también en: *Sahih Al-Bukhari*, Hadith 3.894, narrado por Abu Huraira.

<sup>226</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>227</sup> LOMBA FUENTES, J. “La naturaleza y el espacio en la estética medieval” (...), p. 18.

dos por Él, según su criterio para formar los distintos seres de la naturaleza<sup>228</sup>. Todo el poder está en Dios y la causalidad<sup>229</sup> y las leyes de la naturaleza son leyes y costumbres divinas, es decir, aquellas procedentes de Dios<sup>230</sup>.

En el islam existe una nueva visión del universo basada en su libro sagrado, *El Corán*, es decir, la naturaleza y el ser humano es concebido como obra de Dios, y por lo tanto perfecta. El cosmos es un término que designa perfección y se puede ver en la *Azora* del “Dominio divino” (Corán, 67, 1-14), que dice así: “Él es quien creó para vosotros cuanto hay en la tierra. Y subió al cielo e hizo de él siete cielos. Es omnisciente (...)”. Esta representación del “Dominio Divino” aparece grabada en la cúpula del Salón de Comares de la Alhambra<sup>231</sup>. (Imagen 1)

Para el musulmán el Paraíso nunca puede ser la naturaleza en estado puro y salvaje, sino que se presentará como una naturaleza dominada por el hombre. Por este motivo, en las ciudades árabes e islámicas, su arquitectura y los jardines se representan de manera artificial, a través geometría y las matemáticas.

Los teólogos islámicos no parten de la cosmogonía como lo hacían los griegos y no buscan el primer principio de la naturaleza ni escriben comentarios sobre su génesis. Para el Islam, la naturaleza se presenta hostil al hombre, por lo que éste la transforma conforme a la ley islámica. De hecho, en la poesía se pueden leer descripciones que hacen alusión al paraíso: jardines, agua, verdor, esposas purificadas, signos de fertilidad, lo eterno e inmutable y el placer de los

---

<sup>228</sup> Doctrina que toma el nombre del teólogo y fundador la escuela teológica ortodoxa Abu l-Hasan al-As'ari (873-935). Su pensamiento se inclinaba por el uso de la razón para defender la fe, pero no de manera extrema como la escuela teológica Mu'tazili. Sus componentes procuraron demostrar la esencia y existencia de Dios mediante razonamientos lógicos, mientras afirmaban la naturaleza increada y eterna del Corán. Fueron acusados por los Mu'tazili de creer en la predestinación, debido a que aseguraban que la aptitud humana de comportamiento, se adquiría solamente en el mismo momento de actuar. Véase en: MAÍLLO SALGADO, F. *Vocabulario de historia árabe e islámica*. Madrid: Akal, 1999, p. 42.

<sup>229</sup> Este concepto es tratado en el siguiente capítulo de esta tesis, bajo el título de: “El principio de causa en Ibn Jaldún y su vinculación con la naturaleza y la percepción estética”.

<sup>230</sup> LOMBA FUENTES, J. “La naturaleza y el espacio en la estética medieval” (...), p. 18.

<sup>231</sup> Para analizar estos conceptos hemos utilizado la tesis doctoral de: DE LA TORRE BRAVO, A. *El pensamiento artístico, ciencia y religión en al-Andalus*. Madrid: Archiviana, 2003.

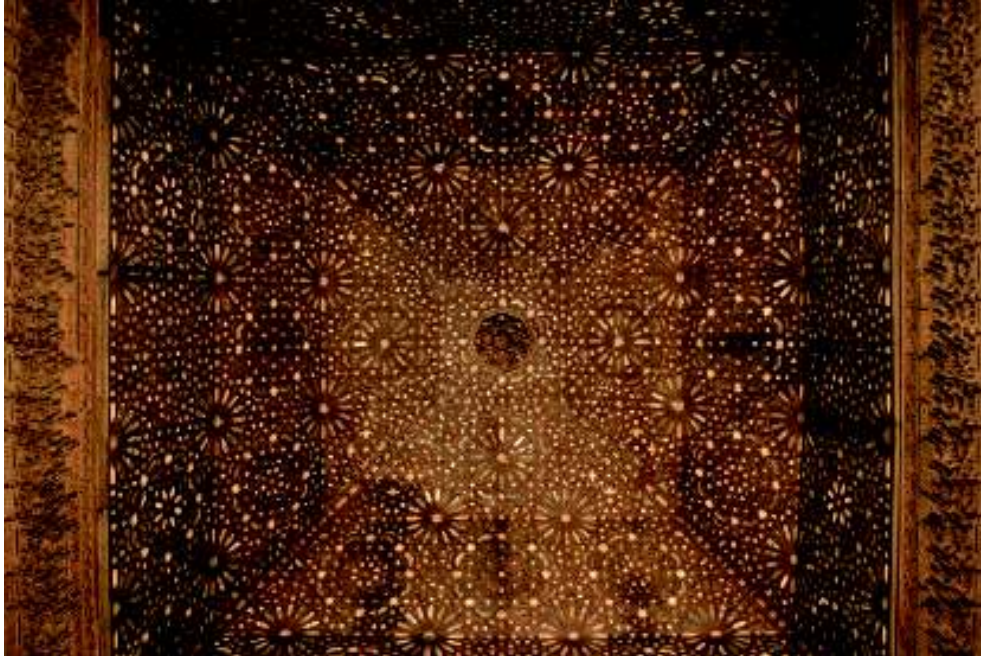


Imagen 1. Detalle de la *Qubba de Yusuf I* (g. 1333 - 1354).

sentidos. Además, los místicos trasladarán esta visión sensible a la contemplación beatífica de Dios, con toda la filosofía de la Luz.

En cuanto al concepto de la Luz, el profesor Puerta Vílchez hace mención en uno de sus estudios<sup>232</sup> y nos dice que la luz aparece en el texto coránico divinizada, ya que es símbolo puro y perfecto de la manifestación de Dios sobre todas las cosas: “Dios es la Luz de los cielos y de la tierra” (azora de la Luz, Corán, 24, 35)<sup>233</sup>. De esta manera, el artesano, el pensador y el poeta se orientarán a través un referente lumínico, la palabra divina. Ante esta metáfora de la luz coránica, se sumaron numerosas interpretaciones de teólogos, falasifa y sufíes, además de sumarse la ideología científica de ópticos, ya que fueron pioneros (al Renacimiento) en aportar nuevas e interesantes ideas estéticas de la luz de base

---

<sup>232</sup> PUERTA VÍLCHEZ, J.M. “Estéticas de la luz, el tiempo y la apariencia en la arquitectura áulica andalusí”. *Seminario Internacional sobre la Aljafería y el arte del islam occidental en el siglo XI*. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente, 1-3 Diciembre 2004, pp. 135-136.

<sup>233</sup> *Ibidem*, p. 136. A su vez cita: CORTÉS, J. *El sagrado Corán*. Barcelona: Herder, 1999.

física y psicológica. Estas ideas se plasmaron en las artes y en la arquitectura del islam, gracias a que la inmensa mayoría de los gobernantes compartían esa erudición de los grandes sabios que estaban a su servicio<sup>234</sup>.

El signo de la luz en el Corán reúne un sentido metafísico y teosófico<sup>235</sup> que hunde sus raíces en las antiguas culturas religiosas de Oriente Medio. La luz es captada por la inteligencia pertenece a la esfera de lo divino, como la luz del intelecto o la “luz del Corán”, es decir, la Revelación, tal es el ejemplo: “Os ha venido de Dios una Luz, una Escritura clara” (Corán, 5,15)<sup>236</sup>. Esta luz divina, configura un concepto estético ya presente desde la antigüedad clásica<sup>237</sup>, en el período medieval, en la poesía preislámica<sup>238</sup>, en la cultura árabe clásica<sup>239</sup>. Tal es el ejemplo

---

<sup>234</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>235</sup> La Teosofía es la Ciencia o Sabiduría divina. Teos significa “Saber Divino”, es una palabra de origen griego (Theosophia) es Sabiduría de los dioses, como (theogonía), genealogía de los dioses. La palabra en griego significa un dios, uno de los seres divinos, y de ningún modo “Dios” en el sentido que damos hoy día al término. [http://www.sociedadteosofica.es/Libros/Blavatsky\\_ClaveTeosofia.pdf](http://www.sociedadteosofica.es/Libros/Blavatsky_ClaveTeosofia.pdf)

<sup>236</sup> CORTÉS, J. *El sagrado Corán*. El Salvador: Centro Cultural Islámico “Fátimah Az-Zahra”, 2005. Edición Electrónica: Mustafa Al-Salvadori. E-book N° 0008.

<sup>237</sup> La estética en la antigüedad viene da la mano de Platón y de Aristóteles, ya que son quiénes formulan los principales postulados (desde el punto de vista racional y antropológico) en torno a la belleza y el Arte. En el neoplatonismo alejandrino, cuyos autores más conocidos de esta escuela son: Hipatia, Sinesio de Cirene y Olimpiodoro el Joven, etc. Véase en: FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza, 1999. Igualmente en la web: <http://www.ferratermora.org>

<sup>238</sup> “Generalmente se entiende que la poesía preislámica es de *naturaleza* intuitiva, y de hecho, frente al griego *poiesis* que expresa “trabajo, elaboración”, el árabe *si'r* sugiere más bien “conocer y/o sentir”, “percepción afectiva”. En este período nos encontramos con una poesía bien construida en términos de métrica y de recursos expresivos, como metáforas, bien cuidados y elaborados, presentando una gran complejidad que contrasta con su carácter pionero”. PÉREZ ORDOÑEZ, A. (Laboratorio de Arqueología y Arquitectura de la Ciudad (LAAC-EEA-CSIC) Asociación Papeles de Historia). “Mujeres y arquitectura en la poesía preislámica”. En: *Arqueología, Historia y Viajes sobre el Mundo Medieval*. Véase: <http://www.academia.edu>

<sup>239</sup> En el neoplatonismo de los Ijwan al-safá o Hermanos de la Pureza, en el círculo de al-Tawhida, los falasifa y en los movimientos sufíes e iluministas. La Teología de Aristóteles ha influido en la filosofía de los Hermanos de la Pureza. La enciclopedia (31 tratados) de los puros se apoya exteriormente en los escritos



Imagen 2. Detalle del **dintel de la madraza Yusufiyya**. Granada (1349). Mármol, 232 x 90,5 cm. Museo Arqueológico y Etnológico de Granada.

que se observa en el dintel de la madraza Yusufiyya (Imagen 2) donde rodeando su alfiz aparecen algunos restos de la célebre aleya de la Luz en posible alusión al origen divino del saber.

Según los investigadores Sarr Marroco y Mattei, los restos de la epigrafía que aún se conservan resultan, sin duda, un complemento de importancia en el programa decorativo de esta desaparecida puerta. El conjunto ornamental que ha llegado hasta nuestros días honra y enaltece la obra del sultán Yusuf I. Los fragmentos epigráficos nos invitan a contemplar la naturaleza paradisiaca y la sabiduría eterna a través de la oración.

El Corán refleja una imagen ética y estética<sup>240</sup>, una descripción poética y una actitud moral que se refleja en hechos, en un tiempo eterno, las palabras

---

de Aristóteles y mantiene una adhesión formal al Corán, pero por su contenido está en la vía de la doctrina de la emanación de Plotino y de la simbólica numérica de los pitagóricos. Véase en: GRABMMANN, M. Historia de la Filosofía Medieval. [Traducción de Salvador Minguijón]. Transcripción del texto publicado en Barcelona: Labor, 1928. Enlace web: <http://www.dfists.ua.es>

<sup>240</sup> Joaquín Lomba ha realizado estudios en relación a “Estética y Corán”. En dichos estudios cita y reflexiona con citas coránicas, de varios autores árabes medievales y algunos autores modernos, sobre el sentido de la belleza y sus manifestaciones en el texto coránico, y recoge las palabras de Titus Burckhardt según el cual “el arte plástico del Islam es en cierto modo el reflejo de la palabra del Corán”. A este estudio se suma el profesor José Miguel Puerta Vilchez, cuyos estudios son imprescindibles conocer para el estudio de la estética, (“El Corán como objeto artístico: orígenes de la caligrafía sacra en el Islam”) recoge noticias sobre la escritura del Corán



perviven en el tiempo; las imágenes son creadas a partir de la descripción de actitudes y comportamiento con colores, formas y aspectos sensibles que llega a identificar lo moral con lo físico. Lo bueno con lo bello (lo correcto = moral), lo malo y lo feo (lo incorrecto = amoral). Por este motivo, los creadores de los entornos áulicos, ya sea en la Alhambra, Medina Azahara, etc., proyectaron sus palacios a través de una luz metafísica (belleza natural). Esta luz supranatural (fuente divina) que emana de Dios se materializará en el bien, concretamente en la figura del soberano (el mecenas) en cada uno de los componentes del gobierno, en los constructores e intelectuales. La belleza de la naturaleza se materializa en las artes (a través de la aplicación de un canon geométrico y aritmético) por medio de la utilización de tipologías arquitectónicas que inspiraron a los sabios y maestros andalusíes en introducir elementos arquitectónicos decorativos como pueden ser: los mocárabes (que reflejan la imitación de la naturaleza misma, puesto que se utiliza el yeso policromado para ornamentar grandes salas áulicas); las celosías y surtidores: rompen la luz mediante la utilización de grandes estanques que hacen de espejos que reflejan el cielo y el propio edificio, distorsionando su figura cuando mueve el viento la superficie del agua, por este motivo, la naturaleza interfiere en el sujeto creador, utilizando los propios materiales que yacen en el entorno físico (en la naturaleza misma). Tal es el ejemplo del Portal de la Alhambra de Granada. (Imagen 3)

La naturaleza “es la huella”, el espacio efímero que expresa la fugacidad de la vida o del propio entorno. Solo Dios es perdurable, único e inmutable, el Poderoso. La construcción de estanques o albercas en espacios áulicos también son interpretados y en el sentido místico del espejo. Del mismo modo, la naturaleza es expresada a través de la ruptura de espacios mediante arcos y bosques de columnas, como puede verse en la Mezquita de Córdoba o en el Patio de los Leones de Granada.

En la literatura hispanoárabe, se conserva un largo poema sobre agricultura, titulado: “Libro de la belleza y fin de la sabiduría”, que trata de los funda-

---

y la introducción de puntos diacríticos y de marcas vocálicas en los primeros tiempos del Islam, con ejemplos de diversos tipos de escritura orientales y andalusíes. Ambos estudios están recogidos en la siguiente publicación: HERNANDO DE LARRAMENDI, M. y PEÑA MARTÍN, S. (coords.), *El Corán ayer y hoy: Perspectivas actuales sobre el Islam. Estudios en honor al profesor Julio Cortes*. Ed. Berenice, Córdoba, 2008. A este estudio se cita su reseña realizada por Madayo Kahle. *Ilu. (Revista de Ciencias de las Religiones)* 2009, 14, pp. 285-313.



Imagen 3. *Palacio del Partal* (1302-1309), se atribuye al sultanato de Muhammad III.

mentos del arte de la agricultura y en el que su autor, Ibn Luyun (granadino del siglo XIV) nos expone cuál ha de ser la disposición del jardín y sus viviendas<sup>241</sup>. Otra de las descripciones que nos hace la profesora M<sup>a</sup> Jesús Rubiera es un jardín cordobés nacido sólo para el placer y no para la agricultura<sup>242</sup>. Tal es el ejemplo del jardín de al-Zayyali<sup>243</sup>:

*“Este hayr es uno de los lugares (de placer) más maravillosos, más bellos y más perfectos. Su patio es de mármol puro y blanco, una corriente de agua lo atraviesa serpenteando como una culebra. Hay una pila en que caen todas las aguas. El techo (del quiosco) estaba decorado en oro y azul y con estos colores también estaban decoradas las paredes y las*

---

<sup>241</sup> RUBIERA, M<sup>a</sup>. J. *La Arquitectura en la literatura árabe*. Madrid: Editora Nacional, 1981, p. 80.

<sup>242</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>243</sup> Para un mayor conocimiento de este jardín, véase en: “Jardines públicos lugares y paseos”. [http://cvc.cervantes.es/actcult/jardin\\_andalusi/cordoba/publicos.htm](http://cvc.cervantes.es/actcult/jardin_andalusi/cordoba/publicos.htm)

*otras partes. El jardín tenía hileras (de árboles) simétricamente alineados y sus flores sonreían con capullos abiertos, las frondas del jardín evitaban que el sol viese el suelo, y la brisa corriendo día y noche por el jardín, iba cargada de perfumes. Abu'Amir (Ibn Subayd) gozaba allí temporadas de bienestar y descanso, mañana y tarde. El destino le procuraba en esta época cuanto deseaba y los placeres de sobriedad y de embriaguez se sucedían el uno al otro en su experiencia. Él y el dueño del jardín que está sepultado a su lado, eran compañeros en la persecución juvenil de gratificación sensual y aliados en el regocijo”.*<sup>244</sup>

Esta concepción de las artes inspiradas en la naturaleza, se materializan mediante la vinculación de la imagen sobrenatural del soberano y se socializa a través de la concepción “ético-estética”: vida frente a las tinieblas, bondad frente a maldad, lo bello frente a la fealdad, creación frente a caos, presencia frente a fugacidad.

El crítico e historiador del arte Titus Burckhardt (1908-1984), nos indica que el espacio del arte musulmán está inspirado en el texto coránico<sup>245</sup>, dada la vinculación del estilo, la lengua árabe y el arte<sup>246</sup>. Tal es el ejemplo de la decoración geométrica detallada en azulejos policromados que reflejan múltiples matices la luz del sol como si quisiera rivalizar con la unicidad divina, Dios. Por consiguiente, la Luz es el reflejo y la representación de la creación divina, que con un solo movimiento de su voluntad hizo un casi infinito número de criaturas, variado, diminuto e intrascendente como son los reflejos de los microscópicos colores que van cambiando conforme camina la luz del sol por los cielos durante el día<sup>247</sup>.

---

<sup>244</sup> SANTIAGO SIMÓN, E. “Algunas reflexiones en torno al jardín islámico”. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 418. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional 1985, pp. 75-86. Esta investigación también ha sido citada por: JORDANO BARBUDO, M<sup>o</sup> A. “Un “vestido floral” para el Jardín del Paraíso: las yeserías mudéjares A “floral garment” for the Paradise Garden: the Mudejar plaster-works”. *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, N<sup>o</sup>. 12, 2011, p. 92. Véase en: <http://www.revistamirabilia.com>

<sup>245</sup> Joaquín Lomba Fuentes cita en su trabajo (“La naturaleza y el espacio en la estética medieval”...) el estudio de Titus Burckhardt: *El arte del islam*. Palma de Mallorca: Ediciones de la Tradición Unánime, 1988 p. 56-57).

<sup>246</sup> LOMBA FUENTES, J. “La naturaleza y el espacio en la estética medieval”. *Revista española de filosofía medieval*, n<sup>o</sup>.6. Zaragoza: Universidad, 1999, pp. 11-24. p.19

<sup>247</sup> *Ibidem*, p.19.

## NATURALEZA, ÉTICA Y ESTÉTICA EN EL PENSAMIENTO DE IBN JALDÚN

Ante este fenómeno expectante y bello de la naturaleza, embriaga los cinco sentidos al observador empapándolo de placer y felicidad, pero siendo todo un autentico escaparate ya que lo único que es de verdad es Dios que antecede con la fe más estable y segura, que es la que creó todos los prodigios de la Naturaleza.

### 1.3. La concepción de la Naturaleza en *al-Muqaddima* de Ibn Jaldún

Respecto al concepto Naturaleza en relación a Ibn Jaldún, admite tres sentidos:

- El primero, cuando algo se entiende y transmite de una forma fundamental y no cabe posibilidad de que sea de otra forma. Esta afirmación se muestra en los siguientes capítulos de su *Muqaddima* tal es el ejemplo:
  - o La existencia del pueblo árabe en el mundo es un hecho perfectamente natural<sup>249</sup>.
  - o La naturaleza del poder implica la tendencia al lujo<sup>250</sup>.
  - o La indolencia y el reposo son propios de la naturaleza del poder<sup>251</sup>.
  - o El trabajar al servicio de un amo es un medio de ganarse la vida pero no conforme a la naturaleza<sup>252</sup>.
  - o En un imperio, el soberano es naturalmente llevado a reservarse toda la autoridad<sup>253</sup>.
  - o La existencia de ciencias y de enseñanzas en el estado civilizado es un hecho conforme a la naturaleza<sup>254</sup>.

- El segundo, las actividades que requiere de una explicación científica, como los textos artístico y científicos jaldunianos que a continuación exponemos, tienen una estrecha y necesaria relación con el contexto social y cultural, y no puede desprenderse de la realidad que plantea del autor. Son las siguientes:

---

<sup>249</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, II pp. 265-266.

<sup>250</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III p. 343.

<sup>251</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III p. 344.

<sup>252</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V pp.678-680.

<sup>253</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III pp.341-343.

<sup>254</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, VI pp. 773-774.

## NATURALEZA, ÉTICA Y ESTÉTICA EN EL PENSAMIENTO DE IBN JALDÚN

- o Descripción detallada del planisferio terrestre<sup>255</sup>.
- o Iniciación a las artes y ciencias fundamentales que se componen de la siguientes materias:
  - La agricultura<sup>256</sup>;
  - Arte de la construcción<sup>257</sup>;
  - El Arte de la carpintería<sup>258</sup>;
  - El arte de tejer y coser<sup>259</sup>;
  - El arte de la partería<sup>260</sup>;
  - El arte de la medicina<sup>261</sup>;
  - El arte de la librería<sup>262</sup>;
  - El arte del canto<sup>263</sup>;
  - Las matemáticas<sup>264</sup>;
  - La astronomía<sup>265</sup>;
  - La lógica<sup>266</sup>;

---

<sup>255</sup> IBN JALDÚN, *al- Muqaddima*, I pp.165-237.

<sup>256</sup> IBN JALDÚN, *al- Muqaddima*, VI, pp.919-920.

<sup>257</sup> IBN JALDÚN, *al- Muqaddima*, V pp.720-725.

<sup>258</sup> IBN JALDÚN, *al- Muqaddima*, V pp.725-727.

<sup>259</sup> IBN JALDÚN, *al- Muqaddima*, VI pp. 727-729.

<sup>260</sup> IBN JALDÚN, *al- Muqaddima*, V pp. 727-729.

<sup>261</sup> IBN JALDÚN, *al- Muqaddima*, V pp. 732-736.

<sup>262</sup> IBN JALDÚN, *al- Muqaddima*, V pp. 746-749.

<sup>263</sup> IBN JALDÚN, *al- Muqaddima*, V pp. 749-758.

<sup>264</sup> "Las ciencias relativas a los números, el arte del cálculo, el álgebra..." Véase en: IBN JALDÚN, *al- Muqaddima*, VI, pp. 893-901.

<sup>265</sup> IBN JALDÚN, *al- Muqaddima*, VI, pp. 904-906.

<sup>266</sup> IBN JALDÚN, *al- Muqaddima*, VI, pp. 908-912.

## LA NATURALEZA Y ESTÉTICA EN IBN JALDÚN

- El arte de la poesía y el modo de aprenderlo<sup>267</sup>;
- Las ciencias que se refieren a la lengua árabe: la literatura, gramáticas, lexicología; ciencia de la exposición<sup>268</sup>;
- La historia, etc<sup>269</sup>.

- Y un tercero, la naturaleza como modelo de imitación. Según Ibn Jaldún, las artes y las ciencias se producen en la civilización por su propia naturaleza, además siguieron de cerca al mundo clásico, puesto que los árabes imitaron a los griegos y estableciendo una serie de cánones o modelos de cómo debían de elaborar las artes. Pero los árabes adoptaron un modelo a imitar, que es la naturaleza y el universo concebido como obra de Dios, y por lo tanto perfecta. Se trata de una visión del universo que desprende El Corán<sup>270</sup>. Pero a la hora de materializar este modelo teológico islámico, Ibn Jaldún (conforme a su teoría del evolucionismo), nos dice que según sea la sociedad así serán las artes. Es decir, las manifestaciones artísticas que erosionan el espíritu nómada (más relacionado a los caracteres naturales) que es portador de la ‘asabiya que hizo posible la instauración de la dinastía<sup>271</sup>.

Burckhardt recurre a los textos de Ibn Jaldún e idealiza al nómada, quien consideraba a los beduinos una fuerza regeneradora de la decadencia a la que desembocaba la vida sedentaria, los únicos capaces de regir un Estado<sup>272</sup>. Este

---

<sup>267</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, pp.328-330

<sup>268</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, VI, pp. 1006-1008.

<sup>269</sup> Para Ibn Jaldún la historia se erige en ciencia porque posee una metodología y un objeto propio y porque ella realiza un razonamiento sobre las causas de los fenómenos. A esta reflexión concreta le dedicó uno de los últimos capítulos de sus Prolegómenos. Véase en: “Sobre la sociedad humana en general, pp. 1115-1117.

<sup>270</sup> Ibn Jaldún escribió un capítulo en su *al-Muqaddima*: “La filosofía es una ciencia vana en sí misma y nociva en su aplicación”. Véase en: IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, VI, pp.960-968.

<sup>271</sup> SÁNCHEZ, I. “Ataque a la cultura de Ibn Jaldún”. *Studia Historica, Historia Medieval*, 23. Salamanca: Universidad, 2005, pp. 251-273.

<sup>272</sup> SÁEZ, J.M. *Cómo Titus Burckhardt reinventó al-Andalus*. Alicante: Universidad, 2009, pp. 7-8. Véase en: <https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/14028/1/burckhardt001.pdf>

autor estima el modelo de la dialéctica entre el nomadismo y el sedentarismo, teoría jalduniana válida para explicar: “todas las culturas del continente asiático, incluso la Europa pre-medieval”, sin tener en cuenta las críticas que había hecho Lévi-Provençal veinte años antes de la publicación de *La civilización hispano-árabe* <sup>273</sup>.

La conexión que existe entre el concepto Naturaleza e Ibn Jaldún, según su *al-Muqaddima* está relacionado con los modos o las formas de vivir de una población<sup>274</sup>. Específicamente, la vida de las gentes del campo (nómadas), ya que estas poblaciones se dedican a la agricultura o bien a la cría de ganado, limitándose a lo estrictamente necesario en materia de alimentos, ropa, alojamiento y cuanto cosa relacionada a las costumbres de la vida. Estas gentes, no pretenden conseguir grandes cosas, ni procuran los medios de satisfacer las herramientas artificiales o de conseguir lo superfluo; sólo y únicamente lo imprescindible y necesario en materia de alimentos, ropa, alojamiento etc., es decir, aquello que produzca la naturaleza sin manipulación de la mano del hombre. Por ejemplo, para una vivienda usan tiendas de pelo de cabra o de camello, o chozas hechas de ramas de árboles, o cabañas construidas de piedra y barro. Tales viviendas carecen de todo ornamento, y aunque su única finalidad es servir de abrigo (contra las inclemencias del tiempo).

Según Ibn Jaldún, la existencia del pueblo árabe es un hecho conforme a la naturaleza cuya presencia en el proceso de la civilización humana es ineludible, y emplea la siguiente expresión: Y Dios, ¡alabado sea, mejor lo sabe!<sup>275</sup>

El arte y la ciencia de la agricultura<sup>276</sup> es denominada por Ibn Jaldún como la más antigua de todas las artes y, según su criterio, no requería de ninguna

---

<sup>273</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>274</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, II, pp. 265-266.

<sup>275</sup> Ibn Jaldún en su capítulo II, titulado: “La existencia del pueblo árabe en el mundo es un hecho perfectamente natural”, se ve el carácter religioso de nuestro autor. Por este motivo, podemos deducir que la causa de todas las cosas es Dios, independientemente el influjo de la mano del hombre. Véase en: IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, II, p. 266.

<sup>276</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V, pp. 719-720.



formación específica porque ésta precede a la vida urbana, por lo tanto, ha sido intercedida (asimilada y adquirida) de manera natural e innata por la propia mano de Dios.

Paralelamente, en este mismo período existe un claro ejemplo de humanización (hombre-naturaleza)<sup>277</sup> es la orden religiosa del Cister, distinguida por familiarizar la naturaleza con las personas, por el mero hecho de realizar sus hogares sin alterar la naturaleza salvaje, a diferencia de nuestra actualidad. En el caso del Islam, tendríamos que mencionar a los Almohades<sup>278</sup> como seguidores de esta misma idea. La cohesión entre discurso coránico, filosófico y científico, fue problemática en el Islam, y hubo épocas y soberanos que los hicieron convivir, y otros momentos en que la filosofía resultó perseguida.

En cuanto a la representación de las artes durante este período, los filósofos medievales carecían de una teoría estética, ya que ignoraban las relaciones entre el arte y la belleza<sup>279</sup>. De manera progresiva establecieron una relación entre arte y belleza en las actividades artesanales, tal es ejemplo, del alfarero, el costurero, el zapatero, etc., artesanos cuyo objetivo es llegar a ser artistas, de manera que cada uno de ellos buscaba la belleza a través de la naturaleza y en el perfeccionamiento de su técnica.

Respecto a las influencias posteriores, durante la Edad Moderna, el concepto de Naturaleza se revela como un modo de observar la realidad, por lo que genera unos nuevos conceptos tanto de Naturaleza como de Historia. No obstante, durante este período se va hablar de la estrecha relación existente entre el culto antiguo y supersticioso a la Naturaleza, y del culto moderno y laico, que se

---

<sup>277</sup> En este concepto se halla la originalidad medieval, según Carlos Barros: “la desacralización -otra manera de decir humanización- de la naturaleza no llega hasta el extremo de enfrentar, fatalmente, a los hombres con su medio natural, de otro modo la Edad Media no hubiese durado mil años. Este período histórico marca una relación hombre-naturaleza, entre el culto antiguo y supersticioso a la naturaleza y el culto moderno y laico al progreso tecnológico. Dos creencias que se entrelazan con una tercera, el culto a Dios como creador de la naturaleza”. En: BARROS, C. “La humanización de la naturaleza en la Edad Media”, *Artegnos. Revista mensual de arte y pensamiento*, Septiembre 2002. <http://www.artegnos.com/sep2002/HISTORIA.htm> p.1.

<sup>278</sup> Este pueblo se resiste al empleo del lujo y al ornamental sus fachadas.

<sup>279</sup> BRUYNE, E. *La estética de la edad media*. Madrid: La balsa de Medusa, 1994. p. 225.

vincula con el progreso tecnológico<sup>280</sup>; las religiones monoteístas representan, por su parte, el culto a Dios Único como Creador de la Naturaleza, tal es el ejemplo del Islam. De donde el artesano, o el artista, serán vistos como una réplica mundana de la imagen del Creador. En este caso, lo mítico es sustituido por lo teológico y por lo místico, debiéndose a que la religión musulmana que la Ley verdadera acogiera, o desbancara, el estudio de la filosofía<sup>281</sup>.

Esta concepción entre Hombre y de la Naturaleza también se va a ver reflejado en esta etapa, es decir, cómo y de qué manera interviene la mano del Hombre en emplear los materiales para realizar arte, sin alterar la naturaleza salvaje. En definitiva, las consideraciones estéticas se caracterizaron por lo bello y lo moral, pero no se llegó a determinar la particularidad de los problemas estéticos, como puede ser el valor de la belleza, sus agentes extra-estéticos y exclusivamente las entidades metafísicas. Lo que la Ilustración trató de constituir fue una estética independiente, alejada de argumentos teológicos y hasta metafísicos<sup>282</sup>. Se trata de una estética subjetiva, en donde el sujeto realiza una hermenéutica desde su propia experiencia empírica, o, desde una observación contemplativa. Pero cuando el ser humano crea formas artísticas, parte de la necesidad natural junto a una colaboración social<sup>283</sup>, es decir el individuo necesita ayuda de otras gentes para realizar sus propias tareas, ya sean comunes o personales. Ante esta caracterización, recobramos la frase de Aristóteles: “el hombre es un animal político”, distinción que lo caracteriza frente a los animales.

---

<sup>280</sup> BARROS, C, “La humanización de la naturaleza en la Edad Media”, *Artegnos. Revista mensual de arte y pensamiento*, Septiembre 2002. <http://www.artegnos.com/sep2002/HISTORIA.htm> pp. 2-3.

<sup>281</sup> AVERROES. *Exposición de la “República” de Platón*. (Traducción y estudio preliminar de Miguel Cruz Hernández). Madrid: Tecnos, 2001. Averroes, contemporáneo y amigo de Ibn Tufayl, insiste en que el ser humano parte de la necesidad. *Op.cit.* p. 35.

<sup>282</sup> FERRATER MORA, J. *op. cit.* p. 1115.

<sup>283</sup> AVERROES. *Op.cit.* Estudio preliminar, p. LIII.

#### 1.4. El principio de causa en Ibn Jaldún en relación con la naturaleza y la estética

La cuestión de la causalidad fue pensada en el mundo medieval a partir de la influencia de la teoría aristotélica de las causas, ya que pretendía reflexionar sobre la especificidad del movimiento físico y de la acción humana.<sup>284</sup> Pero, ¿Por qué relacionamos en principio de causa con la naturaleza? En la antigüedad clásica, los sabios filósofos asumían la física clásica a todos los eventos están causados por otros anteriores y que dicha causalidad se expresaba en términos de leyes de la naturaleza<sup>285</sup>.

Este planteamiento materialista que había planteado Aristóteles en la antigüedad va a ser un problema para los pensadores del Medievo, ya que en este período se transformará la teoría física (del movimiento) y la causalidad (acción de todo acontecimiento) a una sola causalidad determinante que impondrán el carácter de necesidad a todo cuanto acaece. Para evitar esta reducción, en la que los actos humanos quedarían predeterminados por agentes externos, se acudió a la distinción entre causalidad necesaria de la naturaleza y causalidad libre de la voluntad humana. Este planteamiento se caracteriza fundamentalmente por la necesidad de reconocer la omnipotencia, creatividad y causalidad divina, a Dios<sup>286</sup>.

En el siglo VIII los teólogos del Islam tomaron como base diversos textos coránicos para tratar el problema de la causalidad, ya que algunos musulmanes negaron que Dios actuase a través de causas intermedias, de los que se interfiere que Dios es la única causa que todo lo acontece en el mundo. Además, con la llegada de la filosofía griega al mundo árabe, se conocieron dos opiniones sobre la causalidad<sup>287</sup>:

---

<sup>284</sup> La cuestión de la causalidad en torno al pensamiento islámico y jalduniano es tratado por el profesor RAMÓN GUERRERO, R. "Historia y causalidad". En: GARROT GARROT, J. L. y MARTOS QUESADA, J. (Eds). *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. Madrid: Ibersaf, 2008, pp. 169-178.

<sup>285</sup> *Ibidem*, p.174.

<sup>286</sup> *Ibidem*, p.174.

<sup>287</sup> *Ibidem*, p.175.

## NATURALEZA, ÉTICA Y ESTÉTICA EN EL PENSAMIENTO DE IBN JALDÚN

- Dios como causa necesaria de todo suceso, en tanto que se sirve de las causas directas e inmediatas (Dios Creador de todas las cosas y su origen absoluto).
- La determinación casual de cuantas cosas ocurren en el universo por la inexistencia de Dios (idea ateísta, que quedará rechazada).

Ante estas opiniones, los teólogos musulmanes reflexionaron sobre cada una de ellas y, ante todo, aprobaron la creencia en la existencia de Dios pero rechazaron el concepto de Dios como causa no voluntaria y su concepción de las cosas como poder causal. Respecto a la segunda resolución, negaron de manera categórica que todos los sucesos tuvieran lugar por azar<sup>288</sup>. Cuando los teólogos musulmanes conocieron estas dos opiniones se dividieron igualmente en dos grupos:

- los mu'tazilí afirmaron la existencia de Dios a través del sentimiento de la persona hacia Dios, ya que la razón humana admitieron que las causas son originadas por Dios.
- los asaríes negaron la existencia de las leyes naturales, debiéndose todo a la acción omnipotente de Dios, incluidos los actos libres de los hombres creados por Dios y adquiridos por él, queriendo con ello oponerse tanto a la completa predestinación como a la absoluta libertad humana. El proceso de la fe es fruto de un crecimiento espiritual guiado y acompañado por la razón hasta llegar a Dios. La afirmación de la existencia de Dios es el resultado de un argumento racional.

Ambas escuelas coinciden en la evidencia de la existencia de Dios, en la necesidad de la fe y en las pruebas de su existencia, y a través del atomismo explicaron que Dios crea directamente tanto la causa como el efecto, en una continua e ininterrumpida acción por lo que todo cambio tiene por causa directa y eficaz la libre voluntad de Dios.

---

<sup>288</sup> El profesor Rafael Ramón Guerrero en su estudio "Historia y causalidad". En: GARROT GARROT, J. L. y MARTOS QUESADA, J. (Eds). *Miradas españolas (...)* pp. 174-175. A su vez cita a: WOLFSON, H.A. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1976, p. 518.

El argumento clásico utilizado por los teólogos musulmanes para demostrar la existencia de Dios fue el de la causalidad. Por este motivo, se establecía la necesidad de un creador, y puesto que toda acción es en sí misma una creación de la nada, los teólogos admitieron una única causa eficiente, Dios, y negaron otras posibles causas<sup>289</sup>.

La teoría de al-Ghazali de que Dios es el único creador de todos los movimientos y de todos los accidentes es la tesis esencial de la filosofía asarí<sup>290</sup>. Es la producción hacia fuera de las cosas la que solo se cuestiona, no su estructura ontológica. Los asaríes constatan de este modo el nexo que parece conectar a las cosas entre sí, pero niegan que tal nexo sea necesario y lo atribuyen a la acción de Dios<sup>291</sup>.

Los mutakallimíes asaríes fundamentaron su teología en el atomismo, sistema filosófico incompatible con casi todos los principios y consecuencias de la filosofía aristotélica<sup>292</sup>. Este atomismo de origen mu'tazilí les pareció a los asaríes que era la filosofía de la naturaleza ideal para salvar racionalmente las exigencias del dogma, concretamente, la afirmación de la infinita libertad de Dios y de hacer de Él el único agente de actuación sobre la naturaleza<sup>293</sup>.

El atomismo de los teólogos musulmanes sigue el mismo modelo del atomismo de la filosofía griega, pero un poco modificado. Pero lo que aquí nos

---

<sup>289</sup> OZCOIDI, I. M. "El problema de la causalidad en el Tahafut de Averroes". En: *Revista Española de Filosofía Medieval*. N° 1, Zaragoza, 1994, pp. 75-97.

<sup>290</sup> Los as'aríes son herederos de la problemática mu'tazilí, ya que integraron los principios de la doctrina mu'tazilismo. Características: el Corán es eterno e increado, siguen los hadices partidarios del libre albedrío, necesidad y uso de la razón y eran partidarios del libre albedrío.

<sup>291</sup> OZCOIDI, I. M. "El problema de la causalidad en el Tahafut de Averroes". En: *Revista Española de Filosofía Medieval*. N° 1, Zaragoza, 1994, p. 77.

<sup>292</sup> Se trata de un sistema filosófico que surgió en Grecia durante el siglo V a. C., según el cual el universo está constituido por combinaciones de pequeñas partículas indivisibles denominadas átomos (en griego significa *que no se puede dividir*).

<sup>293</sup> OZCOIDI, I. M. "El problema de la causalidad en el Tahafut de Averroes". En: *Revista Española de Filosofía Medieval*. N° 1, Zaragoza, 1994, p. 78.

interesa es la adaptación del dogma musulmán de la creación de la nada, es decir, todo lo que sucede es porque Dios lo quiere así<sup>294</sup>.

La naturaleza se concibe en un ámbito de formas aisladas y específicas donde se proyecta la materia (a través del espacio y el tiempo), y reemplazan la noción de causa por la de un simple vínculo o conexión. Aquellos accidentes (que tienen origen las sustancias = determinadas partículas) son provocados por el ser humano y duran sólo unos instantes, y uno sin el otro no puede existir. Pero Dios recrea las cosas en todo momento. Esta afirmación es una de las pruebas de la existencia de Dios, ya que Él es un Artífice del mundo, porque es necesario recrear el mundo en cada instante. La realidad así segmentada y dividida la naturaleza encuentra su conexión en la Voluntad divina que crea todas las cosas constantemente y es causa directa de las mismas<sup>295</sup>.

En cuanto al principio de causalidad desde la perspectiva jalduniana (a pesar de que tuvo una formación filosófica muy completa y conoció el pensamiento de los falsafas, su pensamiento estuvo más cerca de la teología que de la filosofía, ya que como creyente musulmán, Ibn Jaldún afirmó la necesidad de conocer los saberes revelados para evitar especulaciones filosóficas. El kalam y la falsafa integran desde el principio elementos teológicos y racionales transformándose mutuamente. Ibn Jaldún en su *Muqaddima* la definió como la ciencia que provee los medios necesarios para probar los dogmas de fe a través de argumentos racionales, y oponerse a las innovaciones que, en relación a las creencias, se apartan de la doctrina seguida por los primeros musulmanes y por aquellos que han sido formados en la Sunna. El fondo de estos dogmas es la profesión de la unicidad de Dios<sup>296</sup>.

De hecho, como creyente le llevó a preguntarse las siguientes preguntas: ¿De qué manera entendió la causalidad? ¿En qué sentido se puede decir que la causalidad es un concepto fundamental en su concepción de la historia? ¿Cómo se aplica ésta al caso de las artes?

---

<sup>294</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>295</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>296</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, VI, p.834.

Ibn Jaldún se interesa por entender los orígenes, las causas de la naturaleza y la cultura (sobre el acto de conocimiento impulsado por el ser humano, ya sea arte, ciencia, etc.); por lo tanto, el origen del arte está vinculado a la naturaleza y con la propia historia: sucesión de hechos transcurridos que están articulados entre sí (que son causa y efecto) que nos ayuda a comprender nuestro presente<sup>297</sup>. Desde la perspectiva jalduniana, la historia se entiende desde óptica de la razón, lo que implica comprenderla desde la propia causa (raíz, origen o el inicio) que preside todos los procesos históricos, es decir, por qué surgen y cómo influyen en nosotros mismos.

Ibn Jaldún distinguió entre los hechos particulares que tienen lugar en el espacio de la vida de las sociedades, y el dominio de las relaciones causales que son origen de aquellos y que lo explican. Lo que Ibn Jaldún nos está queriendo decir es que tras la apariencia de lo externo se encubre la razón de cuanto sucede. Para ello, es imprescindible acudir a una epistemología de la ciencia o filosofía de la historia<sup>298</sup>. No obstante, lo que Ibn Jaldún sostiene no es un determinismo<sup>299</sup>, ni un fatalismo, sino la existencia de relaciones causales entre diferentes hechos y sucesos, situando la evolución histórica con las causas. Este tipo de causalidad que se da en el mundo físico es parte del universo, compuesto por un universo transcendental de carácter espiritual, poblado por ángeles y en la cúspide a Dios todopoderoso, que ejerce influencia sobre los hechos no naturales, los milagros: “Por tanto, todo eso ha constituido una serie de milagros, Dios siempre guía a los hombres hacia la verdad”<sup>300</sup>. Ante esta afirmación, el ser humano tiene aún muchas incógnitas sobre el universo, ya que tienen una capacidad del conocimiento limitado y le impide conocer la verdadera naturaleza de las relaciones causales. Es decir, en la vida se dan a conocer muchos efectos pero no sabemos el por qué de su causa, y ante el desconocimiento de las causas, el ser humano busca la divinidad para justificarlas. Por este motivo,

---

<sup>297</sup> *Ibidem*, p. 176. El profesor Ramón Guerrero, cita el estudio J. H. Meuleman. “La causalité dans la Muqaddima d’ Ibn Khaldún”. *Studia Islamica*, 74. Paris, 1991, pp. 105-139.

<sup>298</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>299</sup> *Ibidem*, p. 178.

<sup>300</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, l p. 104.

Ibn Jaldún se inclina por el pensamiento, asarí porque nos dice que la razón humana no puede comprender los elementos espirituales.

Por otra parte, Ibn Jaldún parece estar más cerca de la posición mu'tazilí, cuando afirma que los sucesos requieren de causas precedentes. Causas tras causas que nos conducen a una primera causa que es Dios Creador. Según Ibn Jaldún, “toda cosa que en el mundo sublunar ha tenido un comienzo tanto los individuos como las acciones de los éstos y de los animales, debe necesariamente haber tenido causas antecedentes (...). Cada una de dichas causas, habiendo tenido también un comienzo, debe derivar de otra causa, y así sucesivamente, remontando hasta la causa de las causas, la que les da la existencia y las ha creado. Esta causa es el Dios único, glorificado y ensalzado sea”<sup>301</sup>.

Por tanto, el profesor Ramón Guerrero culminó su estudio diciendo que Ibn Jaldún se ve inundado por la existencia de las diversas teorías sobre la causalidad, sin que haya podido asimilar algunas de ellas con homogeneidad y de manera predominante<sup>302</sup>. Lo que realmente prevalece en su pensamiento es que Dios está presente en nosotros y es quien domina la naturaleza. Por tanto, en la naturaleza está el origen de las causas junto a las leyes, que son obra de Dios y determinan al sujeto, al devenir histórico y a la manera que tienen los artesanos y arquitectos a la hora de construir o ejecutar una obra de arte. Las artes son bellas porque los materiales que se aplican (los minerales, pigmentos, elementos vegetales y geométricos) proceden de la naturaleza, además de imitar el artesano o el constructor sus formas, proveniente a modo de inspiración de la obra y gracia de Dios.

---

<sup>301</sup> *Muqaddima*, Libro VI, p. 834.

<sup>302</sup> RAMÓN GUERRERO, R. “Historia y causalidad”. En: GARROT GARROT, J.L. y MARTOS QUESADA, J. (Eds). *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. Madrid: Ibersaf, 2008, pp. 169-178.



### 1.5. El entorno geográfico y la influencia en el carácter de las personas y en las artes.<sup>303</sup>

Según Ibn Jaldún, los seres humanos están condicionados por el entorno geográfico donde habitan. Considera que el clima templado es la causa más propicia para el desarrollo de la sociedad humana en todos los niveles, tanto físicos, como espirituales y estéticos: por este motivo, las ciencias, las artes, los edificios, los alimentos, los animales, pertenecen al clima intermedio, ya que se caracteriza por su equilibrio. Por ello, los habitantes de estos lugares viven en las zonas templadas porque la propia fisiología humana se ha adaptado al medio natural; además, en el ámbito de su educación religiosa (ha tenido lugar la revelación profética, cuya existencia se han dado en lugares específicos), junto al desarrollado de los caracteres de los individuos ya que son distintos a los de otros lugares del mundo.<sup>304</sup>

Ibn Jaldún cita Aristóteles para analizar a la sociedad en su conjunto y hace hincapié en el tema de las actividades artístico-técnicas. Según Aristóteles: «Los pueblos que habitan en climas fríos, hasta en Europa, son en general muy valientes, pero son en verdad inferiores en inteligencia y en industria; y si bien conservan su libertad, son sin embargo, políticamente indisciplinables, y jamás han podido conquistar a sus vecinos. En Asia, por lo contrario, los pueblos tienen más inteligencia y aptitud para las artes, pero les falta corazón, y permanecen sujetos al yugo de una esclavitud perpetua. La raza griega, que topográficamente ocupa un lugar intermedio, reúne las cualidades de ambas. Posee a la par inteligencia y valor; sabe al mismo tiempo guardar su independencia y constituir buenos gobiernos, y sería capaz, si formara un solo Estado, de conquistar el universo. En el seno mismo de la Grecia, los diversos pueblos presentan entre sí desemejan-

---

<sup>303</sup> Para desarrollar este apartado nos hemos remitido a los siguientes estudios: TINOCO GUERRA, A. "El determinismo geográfico y la geografía árabe medieval. Al-Andalusi Y Ibn Jaldún". En: *Geoenseñanza* Vol. 17, (1) enero - junio 201, pp. 5-21; FRANCO SÁNCHEZ, F. "Geografía y cartografía en la obra de Ibn Jaldún". GARROT GARROT, José Luis y MARTOS QUESADA, J. (Eds). *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. Madrid: Ibersaf, 2008.

<sup>304</sup> Ibn Jaldún, *al-Muqaddima*. Libro Primero: "De la Sociedad humana y de los fenómenos que en ella se presentan, tales como la vida nómada, la vida sedentaria, la denominación, la adquisición, los medios de ganar la subsistencia, los oficios, las ciencias y las artes. Indicación de las causas que conducen a esos resultados" (corresponde al desarrollo de la perfección física y moral), p. 141.

zas análogas a las que acabamos de indicar: aquí predomina una sola cualidad; allí todas se armonizan en una feliz combinación».<sup>305</sup>

Jaldún expone su teoría del clima en relación a la influencia sobre los seres humanos. Su teoría está elaborada a partir del pensamiento materialista griego<sup>306</sup>. Tales son las propuestas por el astrónomo, geógrafo y matemático Ptolomeo (90-170 d.C)<sup>307</sup>, puesto que éste fue el primero que realizó la primera clasificación climática de que tenemos noticia, ya que la estableció con criterios de latitud. La *Guía de Geografía* que realizó Ptolomeo es un pequeño tratado de cartografía compuesto por una serie de libros cuyo objetivo es el trazado de un mapa del modo más fidedigno posible. Ptolomeo entendía que la Geografía es una ciencia y a la vez una imitación (mímesis) del mundo conocido y sus características (ciudades, montañas, ríos, etc.). Tanto la Geografía como la Astronomía son ciencias racionales y ambas están relacionadas.

Por otra parte, Ibn Jaldún tuvo influencia del geógrafo ceutí al-Idrisi (1100-1165)<sup>308</sup>. Ambos instaron siete climas propios de este planeta. Cada clima corresponde a una franja, limitada por linderos imaginarios y dilatados, que van de Este a Oeste a todo lo largo del planeta. Además todos los climas presentan carac-

---

<sup>305</sup> AZCÁRATE, P. “Obras de Aristóteles”. *Política*, 4 cap. VI “De las cualidades naturales que deben tener los ciudadanos de la república perfecta”. Madrid: 1873, pp. 137-139. Véase en: <http://www.filosofia.org/cla/ari/azc03137.htm#kn098>

<sup>306</sup> No fue el único pensador que tuvo la influencia positiva o negativa del clima en los caracteres humanos, ya que hubo otros autores que se preocuparon, como pueden ser: Yabir b. Hayyan (s. VIII), al-Kindi (s. IX), Ibn Sina (s. X-XI) e Ibn Rusd (s. XII).

<sup>307</sup> Véase en: LINÉS ESCARDÓ, A. “Contribución al concepto del clima”. En: *Territoris*, 1, (1998), pp. 203-213; Véase en: [www.raco.cat/index.php/Territoris/article/download/116751/147659](http://www.raco.cat/index.php/Territoris/article/download/116751/147659)

TINOCO GUERRA, A. “El determinismo geográfico y la geografía árabe medieval. Al-Andalusi Y Ibn Jaldún”. En: *Geoenseñanza* Vol. 17, (1) enero - junio 201, pp. 5-21.

<sup>308</sup> Al-Idrisi (Ceuta, 1100 - Palermo, 1166). Importante cartógrafo y geógrafo musulmán que fue considerado como el Estrabón de su época. De familia noble (era bisnieto de Idris II, rey de la taifa de Málaga), se formó intelectualmente en la ciudad de Córdoba. Véase en el estudio: Descripción de España de Al-Idrisi | Fundación Aquae. Recurso on-line: <http://www.fundacionaquae.org/publicaciones-faq/Libro-alidrisi-fundacion-aquae.pdf>

terísticas distintas, que varían en humedad, pluviosidad, temperaturas, etc., esto produce flora y fauna distinta, al mismo tiempo que afecta la manera de ser y de actuar de los hombres<sup>309</sup>. En el libro primero de su Historia Universal, Jaldún desarrolla la relación existente entre el clima y los hombres y afirma:

*“Acabamos de exponer que la porción habitada de la tierra comienza en el centro del espacio que el mar ha dejado al descubierto y que se extiende hasta el Boreal; las comarcas del mediodía experimentan el excesivo calor, las del norte, el intenso frío, para ser habitadas; como estos dos extremos del globo son de temperaturas extremadamente opuestas han debido irse modificando gradualmente sus cualidades hasta la mitad del mundo habitado donde alcanza su término medio”*<sup>310</sup>.

Del mismo modo, influyen los recursos naturales de una zona, ya que en un clima extremo no conocen los metales preciosos y emplean el cobre y el hierro. Ante el empleo de determinados recursos, se juzga a la sociedad dependiendo el uso de materiales y el empleo de los mismos. Ante estas circunstancias los habitantes pueden ser racionales o irracionales<sup>311</sup>.

En cuanto a los habitantes del trópico y de las zonas muy frías, guardan semejanza en sus costumbres, dejando reservado el progreso, la civilización y la cultura para los habitantes de las zonas templadas. Desde mi propia perspectiva, no estoy de acuerdo porque los habitantes de las zonas frías no se reservaban del progreso de la construcción sino que innovaban para sobrevivir. En cambio, según Ibn Jaldún, las personas que habitan en los climas centrales, se caracterizan por la sensatez y la prudencia en relación a su aspecto físico y moral, siendo los portadores del progreso y los encargados del desarrollo de la civilización. Ellos son los productores de las artes y de las ciencias por su carácter hereditario y tradicional de los antiguos pueblos: los árabes, los romanos, los persas, los israelitas, los griegos y los chinos.<sup>312</sup>

---

<sup>309</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, Libro Primero, Capítulo II. “Descripción detallada del planisferio celeste”. Desde el Primer Clima hasta el Séptimo Clima, pp. 168-201.

<sup>310</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, I, p. 165.

<sup>311</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, I, p. 140.

<sup>312</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, I, p. 140.

Todo lo que conlleva vivir en un clima templado, lleva el carácter peculiar de la moderación. Es decir, vivir en justo medio se manifiesta en la constitución física de los hombres que habitan dichas regiones, en el color de la piel, en sus disposiciones físicas y psíquicas y en todo lo relativo a sus hábitos y costumbres<sup>313</sup>. Por lo tanto, para Jaldún el clima del hábitat humano en cuestión es fundamental y por ese mismo motivo apuesta por un clima templado ya que la geografía es fundamental para desarrollar adecuadamente las ciencias, las artes, el uso de la vestimenta e incluso los alimentos, los frutos y el hábitat de los animales. Además, según el hábitat organizan la ciudad y construyen los edificios de una determinada manera, sobre todo en lo que se refiere a la situación de las ciudades y las condiciones geográficas exigidas para levantar los asentamientos urbanos<sup>314</sup>.

En su filosofía de la Historia, Ibn Jaldún tiene como objetivo conocer la vida social del Hombre a través de la reflexión de la propia filosofía de la vida. En su obra *la Muqaddima*, Ibn Jaldún nos habla de la estructura social de una ciudad, es decir, de su construcción física (arquitectura y urbanismo); y de una construcción política y económica.

Según Ibn Jaldún, el tipo de clima afecta a la constitución física y al carácter de los habitantes. Es decir, las personas son más perfectas y prefieren casas construidas de piedra y decoradas con arte. Compiten por inventar instrumentos y utensilios alcanzando el máximo nivel. La naturaleza les proporciona: minerales, como el oro, plata, hierro, cobre, plomo y estaño, y procuran que su equilibrio interior y la riqueza exterior imprescindibles para desarrollar todas las facultades humanas y las exigencias de una civilización avanzada<sup>315</sup>. Por el contrario, los países más alejados de los climas templados, se encuentran en una situación de retraso: “sus construcciones son de caña y barro, sus alimentos consisten en mijo e hierba, se hacen las ropas con las hojas de los árboles o con pieles aunque la mayoría van desnudos; poseen frutos y condimentos de extrañas formas tendentes a la desviación. Carecen para sus intercambios de los dos

---

<sup>313</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, I, p. 141.

<sup>314</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, I, p. 141.

<sup>315</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, I, p. 142.

metales preciosos, y usan el cobre, el hierro y las pieles. Su carácter es como el de los animales irracionales”, como sucede con los negros y los eslavos<sup>316</sup>.

La climatología determina la propia belleza interna (la ética) y externa (rasgos físicos) de sus habitantes, ya que quienes viven en las zonas más inhóspitas, no caen fácilmente en los excesos de la abundancia y mantienen una complexión y un carácter más fuerte. En cuanto a sus rasgos psíquicos, sus cuerpos son más puros sus formas más perfectas y bellas, su carácter menos extremo y sus mentes son más penetrantes tanto en el saber cómo en la percepción<sup>317</sup>. Al contrario, el exceso de alimentos y el exceso de mezclas corruptas y putrefactas y sus humores producen en el cuerpo secreciones perniciosas que provocan obesidad, además de palidez, formas feas por el exceso de carne, como hemos dicho, y el dominio de los humores sobre la mente y el pensamiento que eleva hasta el cerebro los malos humores predominando la estupidez, el despiste y la pérdida general del equilibrio<sup>318</sup>. En las personas sucede lo mismo y de esa dualidad se desprenden que es mejor el estado del cuerpo y de la mente en los más austeros. Esta división entre las zonas pobres y ricas, se reproduce también entre campo y ciudad: los aldeanos viven con lo suficiente, mientras que los urbanos necesitan más para sobrevivir. A nivel religioso, en la ciudad hay menos piedad por culpa del lujo, de la abundancia y de los placeres, que entre los campesinos<sup>319</sup>.

En cuanto a la forma de hacer arte, los nómadas o campesinos, su arte es más equilibrado y semejante a la naturaleza, ya que emplean sólo y únicamente materiales de su entorno, además usar lo indispensable. Sin embargo, los ciudadanos, emplean exceso de materiales y ornamentan más la obra de arte, decayendo en el lujo y a lo superfluo.

La relación existente entre las artes y las ciencia es constante en el pensamiento árabe islámico. Ibn Jaldún adopta este principio básico, pero le da espe-

---

<sup>316</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, I, pp. 142-143.

<sup>317</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, I, p.152.

<sup>318</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, I, p.152.

<sup>319</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, I, p.154.

cial relevancia al concepto de *malaka* (talento o facultad), en este caso adquirido por la propia persona<sup>320</sup>.

Para nuestro autor el arte es una facultad práctica e intelectual, además se define como un trabajo práctico-intelectual y al mismo tiempo es corporal y sensible<sup>321</sup>, es decir, es algo que se puede medir, tocar y manipular, además se puede transmitir de generación en generación, como puede ser de maestro a alumno. Los datos visuales se transmiten de modo más claro y completo que los acústicos o que las propias ideas de manera escrita. El arte es cuestión de aprendizaje, no de inspiración o de simple reflexión, sino la exigencia previa de una preparación.

Ibn Jaldún define *al-malaka* como una “cualidad afianzada que se adquiere por la repetición, de un acto hasta que su forma queda fijada”<sup>321</sup>. La destreza y la facultad adquiridas por el aprendiz dependen fundamentalmente de una buena enseñanza y de la propia facultad que posea el maestro<sup>322</sup>. El concepto de *malaka* implica, por otro lado, una exclusiva especialización por cuanto que una persona sólo puede adquirir correctamente la facultad para realizar una actividad artística determinada<sup>323</sup>. En ese sentido, en el arte de la sastrería, por ejemplo, el sastre, una vez que ha aprendido bien su arte, no podrá obtener la facultad de la carpintería o de la arquitectura, ya que según el pensamiento de Ibn Jaldún, las facultades se desarrollan en el alma y no son acumulativas. Cuando el alma permanece en su tendencia natural adquiere la facultad con mucha más facilidad, pero si el alma había adquirido una facultad previa, no tendrá ya la disposición óptima para admitir una segunda, por lo que ésta se fijará de manera muy inestable. Este fenómeno se produce también, a juicio Ibn Jaldún, entre las

---

<sup>320</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, Libro V capítulo XVI “Las artes requieren del saber”, pp. 712-714. Del mismo modo, este tema lo trata el profesor PUERTA VÍLCHEZ en su ilustrada obra *Historia del pensamiento estético árabe*. Madrid: Akal, 1997.

<sup>321</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V, p. 712.

<sup>322</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V, p. 713.

<sup>323</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V, p. 713.

<sup>324</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima* V, p. 721.

personas de ciencia, cuya facultad intelectual se concentra mejor en un solo saber, salvo muy raras excepciones<sup>325</sup>.

Además, las artes pueden ser simples o compuestas, siendo las primeras aquéllas que se ocupan de las necesidades más perentorias, mientras que las segundas se encargan de lo complementario<sup>326</sup>. En esta distinción, Ibn Jaldún no establece puntos intermedios, aunque, en el desarrollo de su teoría social, se observa que entre las artes más simples dedicadas a la mera subsistencia y las que se ocupan del lujo existe un estadio intermedio ocupado por la aplicación práctica de la técnica con el fin de extraer servicios comunitarios y una vida de bienestar no necesariamente opulenta. En primer lugar, se enseñan o adquieren las artes más sencillas, cuya demanda es naturalmente inmensa; son anteriores incluso al propio arte de la enseñanza, por lo que la transmisión de las mismas es bastante imperfecta.

Las artes se adquieren por medio de la enseñanza y el practicarlas día a día, además de una continua reflexión, que es una capacidad que distingue al ser humano de los animales sólo ocupados de su supervivencia, y cuya misión es la de hacer pasar los elementos constitutivos de las artes de potencia a acto por medio de una indagación paulatina hasta alcanzar la perfección<sup>327</sup>. Las cuestiones técnicas precisan de tiempo para su formación y así adquirirlas de manera precisa e incluso de acumulación de experiencia técnica a través de las generaciones anteriores, puesto que no son productos instantáneos. Por lo tanto, según Ibn Jaldún explica, que en las ciudades pequeñas las artes sean imperfectas y pertenecientes sólo a las artes más simples, pero cuando se desarrolla la vida urbana y los hábitos del lujo demandan el empleo de las artes, la acumulación de saberes y de medios económicos y humanos, hacen que dichas artes pasen de la potencia al acto<sup>328</sup>.

---

<sup>325</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima* V, p. 721.

<sup>326</sup> Según Ibn Jaldún las artes se especializan para conseguir el sustento. Véase en *al-Muqaddima*, V, pp. 713-714.

<sup>327</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V, p. 713.

<sup>328</sup> Son conceptos que aparecen en la metafísica de Aristóteles: "Ser en acto y ser en potencia". Véase en *Metafísica*, libro IX, 1.

Su teoría del conocimiento se une aquí a su concepción evolutiva de la sociedad: la sociedad nómada se basta con solucionar la alimentación y otras necesidades mínimas que pueden ser satisfechas por el carpintero, el herrero, el sastre, el tejedor o el carnicero, pero no alcanzan ni la excelencia y el refinamiento artístico ni lo superfluo, los cuales vienen de la mano de la vida urbana. El lujo es el que requiere las artes del pintor, el calderero, el encargado de los baños, el cocinero, el confitero, el pastelero, los maestros de canto y danza, o los libreros, que copian, encuadernan y corrigen libros, arte que nace con el lujo de las ciudades bajo demanda de quienes se dedican al pensamiento<sup>329</sup>. En algunas urbes como en El Cairo se ha llegado a extremos tan peregrinos como enseñar a hablar a las aves o dar vueltas a los asnos. Todo lo dicho no significa que los habitantes de las ciudades sean más inteligentes que los del campo, sino que su nivel más avanzado depende del desarrollo acumulado de saberes y artes y a la influencia que ello tiene en el alma de cada individuo, tal como expone Ibn Jaldún en su capítulo sobre la pedagogía como arte:

*“Una buena facultad para la enseñanza, para las artes y para todo aquello que es un hábito, incrementa la inteligencia humana y la lucidez de su pensamiento con la abundancia de facultades que consigue el alma. Si avanzamos que el alma se desarrolla por las percepciones y por las facultades que logra (los urbanos) han aumentado su inteligencia gracias a las impresiones que los saberes han ido dejando en su alma. El vulgo cree erróneamente que eso depende de la naturaleza humana. Observa cómo los habitantes de la ciudad tienen tal inteligencia y perspicacia que hace pensar que los nómadas son de una naturaleza humana y de una inteligencia inferiores. La razón está, sin embargo, en que los urbanos han logrado la perfección en las facultades de las artes y de las bellas letras, en todo aquello que depende de los hábitos y de las diversas circunstancias de la vida sedentaria, cosa que no conocen los nómadas. Cuando los sedentarios hacen acopio de artes, de sus facultades y de una buena enseñanza, todo aquél que carece de ello supone que tales facultades se deben a la perfección de su inteligencia, y que el alma de los beduinos es inferior por naturaleza y menos penetrante, cuando no es así en realidad, puesto que entre los nómadas hallamos quien posee un alto grado de entendimiento y una perfecta inteligencia y perspicacia. Lo que distingue al urbano del nómada es el esplendor de sus artes y su enseñanza, pues ambas producen influjo en el alma, como hemos dicho”*<sup>330</sup>.

<sup>329</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V, p. 715.

<sup>330</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, VI, pp. 776-777.



En este apartado hemos tratado las actividades artísticas desde un punto de vista psicológico y pedagógico, ya que son prácticas y se aprenden por ejercicio intelectual y manual y que dejan una huella en la *psique* que hace parecer superiores a quienes han desarrollado tales facultades frente a quienes no las han desarrollado, aunque la inteligencia humana es, en principio, similar tanto en los beduinos como en los habitantes de las ciudades. Las artes prácticas, las literarias o las científicas, son una manifestación y una causa del avance de la civilización, pero, al mismo tiempo, desarrollan las propias dotes intelectuales de los individuos. Este segundo fenómeno es descrito así por el autor de la *Muqaddima*: la potencia racional se encuentra en principio en potencia y su paso a acto se produce por la renovación de los saberes y de las percepciones procedentes de las cosas sensibles en primera instancia y, en segunda, gracias a la potencia especulativa hasta que se convierte en percepción en acto e intelección pura; para ello es preciso que cada saber y cada especulación teórica incrementen la parte intelectual del alma. Por todo ello, las artes y su facultad producen siempre una norma científica gracias a esa misma facultad. De esta manera, la experiencia práctica es útil para el intelecto, de la misma manera que lo son las facultades artísticas y la civilización urbana perfecta, puesto que esta última es un conjunto de artes, que van desde el ordenamiento doméstico, la agrupación social de los individuos y la urbanidad en sus relaciones, hasta los preceptos religiosos y sus condiciones y normas. Todo esto son reglas organizadas por saberes y de ellas se deriva un incremento del intelecto<sup>331</sup>. En concreto, la escritura y el cálculo son las artes que para Ibn Jaldún desarrollan con mayor exactitud la función intelectual de las artes, por cuanto que operan con ideas a diferencia de las demás artes que están más vinculadas con la materia. Las ideas de arte y saber de Ibn Jaldún se armonizan, en definitiva, dentro de su concepto de enseñanza, que desempeña un lugar destacado en su teoría de la evolución de las sociedades<sup>332</sup>.

El concepto de enseñanza pone en contacto la dimensión social de la visión de la historia jalduniana con la dimensión psicológica de su antropología. La herencia social del saber y de las artes, se transmite de un individuo a otro transformando los procesos y las capacidades intelectuales de los sujetos, quienes a su vez los mantienen y los transmiten, lo van perfeccionando para el resto de la sociedad.

---

<sup>331</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V, p. 767.

<sup>332</sup> El capítulo dedicado por Ibn Jaldún a la pedagogía o a la enseñanza se titula "La enseñanza del



## CAPITULO II

# LA ÉTICA ISLÁMICA Y LAS ARTES EN IBN JALDÚN



## LA ÉTICA ISLÁMICA Y LAS ARTES EN IBN JALDÚN

### 2.1. Diferencia conceptual entre ética y moral<sup>333</sup>.

En primer lugar debemos estudiar la diferencia entre ética y moral. La ética es el estudio filosófico y científico de la moral y es teórica, mientras que la moral es práctica. La ética trata sobre la razón y depende de la filosofía y en cambio la moral es el comportamiento en el que consiste nuestra vida. Etimológicamente, “ética” y “moral” tienen el mismo significado. “Moral” viene de latín “mos” que significa hábito o costumbre; y “ética” del griego “ethos” que significa lo mismo.

Sin embargo, en la actualidad han pasado a significar cosas distintas y hacen referencia a ámbitos o niveles diferentes. Por un lado, la moral tiene que ver con el nivel práctico o de la acción y la ética con el nivel teórico o de la reflexión. Moral es el conjunto de principios, criterios, normas y valores que dirigen nuestro comportamiento. La moral nos hace actuar de una determinada manera y nos permite saber qué debemos de hacer en una situación concreta.

Por otra parte, debemos hacer referencia al estudio del profesor Rafael Ramón Guerrero<sup>334</sup> en relación al estudio comparativo que realiza entre “ética y moral”, puesto que nos dice que existen dificultades que entraña la discusión

<sup>333</sup> Para estudiar la ética en el mundo islámico se han tenido en cuenta los siguientes estudios:

- SI DIOP, M. y MAGANA SÁNCHEZ, M. “La ética en el Islam”. pp.165-178. Enlace web: [http://148.206.107.15/biblioteca\\_digital/capitulos/61-1944ain.pdf](http://148.206.107.15/biblioteca_digital/capitulos/61-1944ain.pdf)

- NANJI, Azin. “La ética islámica”. En: SINGER, P. *Compendio de ética*. Madrid: Alianza, 1995. pp. 165-180. También podemos encontrarlo en soporte papel y en Webgrafía: [http://148.206.107.15/biblioteca\\_digital/capitulos/61-1944ain.pdf](http://148.206.107.15/biblioteca_digital/capitulos/61-1944ain.pdf)

- RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Al-Farabi. El camino de la felicidad (kitab al-tabih 'alà sabil al-sa'ada)*. Madrid: Trotta, 2002.

- VIDAL LUENGO, A.R. “Virtudes Clásicas en contexto Árabe-Islámico”. Enlace Web: [http://www.ugr.es/~eirene/investigacion/proyectos\\_item6/arabe.html](http://www.ugr.es/~eirene/investigacion/proyectos_item6/arabe.html)

FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza, 1999.

<sup>334</sup> RAMÓN GUERRERO, R. *Al-Farabi. El camino de la felicidad (kitab al-tabih 'alà sabil al-sa'ada)*. Madrid: Trotta, 2002, pp. 11-15.

- “Recepción de la Ética Nicomaquea en el mundo árabe: la teoría de la virtud en la filosofía islámica”. *Studia graeco-arabica*, 4. Pisa: Università, 2014.

entre moral y ética. La diferencia que se establece entre ambas es la siguiente: “mientras que la moral parece que tiene que ver más con la religión, la ética podría entenderse como más vinculada a la filosofía”<sup>335</sup>. Desde el pensamiento socrático, que fue el iniciador de la rama de la filosofía (ética y política) transcurriendo por el pensamiento aristotélico y ciceroniano –del mismo modo estudiosos de estas filosofías, y que se le han llamado filosofía práctica–, se considera más directamente la acción humana, sea individual o colectiva. No obstante, el profesor Ramón Guerrero<sup>336</sup> no se puede afirmar que esta distinción sea clara, puesto que el hecho de que la moral esté más relacionada con preceptos y normas, con leyes y reglas, y la ética por el contrario se ocupe más del comportamiento humano en relación con la virtud o excelencia, no impide que la ética pueda ser considerada como la ciencia de la moral, como aquella parte de la filosofía que se encarga del estudio de la conducta del hombre<sup>337</sup>.

La ética o filosofía moral, según el profesor Runes, la define “como el estudio o la disciplina que se interesa en los juicios de aprobación o de desaprobación, los juicios sobre lo correcto o lo incorrecto, la bondad o maldad, la virtud o el vicio; lo apetecible o lo sensato de las acciones, disposiciones, fines, objetos o estados de cosas de la conducta humana”<sup>338</sup>. Asimismo, Runes considera que este estudio de la ética «puede interesarse en el análisis psicológico y el sociológico y con ello la explicación de los juicios éticos, ya que pueden consistir en admitir o renunciar determinados actos. Por ello, el juicio de hechos se clasifica en dos grupos:

- Las teorías que pretenden determinar lo que es moralmente bueno haciendo referencia al bien o valor de algo, y;
- Las teorías intuicionistas, no hacen que dependa por completo la teoría del deber de la teoría del valor, por el contrario, admiten que una acción sin considerar su bondad.

Por lo tanto, ambos conceptos nos derivan a la noción del bien; ya que la

---

<sup>335</sup> *Ibidem*, pp. 11-15.

<sup>336</sup> *Ibidem*, pp. 11-15.

<sup>337</sup> *Ibidem*, pp. 11-15.

<sup>338</sup> RUNES, Dagobert D. *Diccionario de filosofía*, México: Grijalbo, 1981.

moral regula nuestro comportamiento y nuestras decisiones en torno a lo que está bien y lo que está mal, normas que han sido propuestas y elaboradas por grupos humanos y en épocas históricas determinadas. Por el contrario, la Ética es la reflexión teórica sobre la moral. La ética es la encargada de discutir y fundamentar reflexivamente ese conjunto de principios o normas que constituyen nuestra moral y justifica una acción moral. La ética, como disciplina teórica netamente filosófica, constituye entonces una referencia desde la cual juzgamos y valoramos la forma en que se comporta el ser humano. De ahí que desde la ética formulemos principios y criterios teóricos sobre cómo comportarnos y hacia dónde debemos dirigir nuestra acción.

Para concluir, esta introducción, los conceptos “moral” y “ética” se plantean cuestiones distintas. La moral tiene que ver con el nivel práctico de la acción y trata de responder a la pregunta ¿qué debo hacer?; la ética con el nivel teórico de la reflexión y trata de responder a preguntas del tipo ¿qué es la moral? ¿Cómo se aplica la reflexión a la vida cotidiana? Por ello, ambos conceptos pretendemos contextualizarlos en el período y en el pensamiento jalduniano, destacando el comportamiento humano: la libertad, los actos, las actitudes y la influencia en las artes.

## 2.2. La ética islámica<sup>339</sup>.

Para estudiar el concepto de ética en el Islam es preciso retomar la teoría ética aristotélica ya que los filósofos musulmanes tradujeron y estudiaron la filosofía de los griegos. Estas reflexiones e influencias responden a las dos tradiciones:

- una más popular, que entiende la ética como medicina o terapia del alma, como preparación necesaria para iniciarse en el estudio de la filosofía, a la que pertenecen obras de al-Kindí o de al-Razí.
- y otra más científica, basada en el conocimiento de los textos filosóficos griegos, que llega a considerar la ética como un saber demostrativo.

La filosofía islámica comienza a desarrollarse entre los siglos IX y XII, desde la península ibérica hasta la India. Las fuentes de pensamiento brotan de la filosofía griega, que incluye a los filósofos Platón y Aristóteles, y los científicos posteriores como pueden ser: Euclides, Arquímedes, Ptolomeo, etc.

Otra de las fuentes de los estudios musulmanes es la filosofía neoplatónica, elaborada en oriente (Egipto y Siria), cuyos conceptos metafísicos sirven para nutrir la religión monoteísta y darle un contenido racional. Por otra parte, los sabios musulmanes elaboran un sistema de pensamiento que debe justificar la religión en su propio contexto histórico. Por tanto, los grandes eruditos o maestros de la civilización islámica adoptaron la tradición racionalista para constituir el fundamento de su actividad filosófico-cultural.

Ante el influjo de este conocimiento humanístico griego, se conocieron los diálogos de Platón y se supo pronto que su maestro Sócrates no escribió nada, pero había sido el iniciador de la corriente ético-política de la filosofía griega.

Los primeros filósofos griegos se aplicaron al estudio de la filosofía de la naturaleza, la que profesaban los filósofos presocráticos: Pitágoras, Tales de

---

<sup>339</sup>Se han utilizado las siguientes bibliografías y diccionarios: ABBAGNANO, N. *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. ABOUBAKER, Djaber Eldjaza'fri. *La voie du musulman (Minhaj elmoslim)*. Tomo2, Éthique, Pratiques religieuses. Paris: Editions Maison d'Ennour, 2003; RUNES, Dagobert D. *Diccionario de filosofía*, México: Grijalbo, 1981; FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza, 1999.



Mileto y todos los sabios griegos y egipcios. A continuación, sus sucesores, Sócrates, Platón, Aristóteles y sus discípulos prefirieron la filosofía moral. Aristóteles lo señala en su Historia de los Animales, cuando dice: “Desde hace un siglo, es decir, desde la época de Sócrates, se ha desdeñado la filosofía natural por la filosofía moral”<sup>340</sup>.

La ética en el mundo islámico denominada así por estar sometida a la religión<sup>341</sup>, cuyo concepto otorgado en el propio Corán envuelve en sí mismo una hermenéutica en la que sus seguidores han de comprometerse vitalmente: los musulmanes tienen que leer una palabra, la Palabra de Dios, que es el texto revelado al profeta Muhammad. Pero no sólo se trata de leer, sino de pronunciar lo que está escrito que es impuesto como eterno e inmutable, y así considerado por los musulmanes; sin embargo, el Corán no es invariable<sup>342</sup>, por esta la razón, a través de su lectura se ven implicados todos los musulmanes que pretende dar sentido al texto y así realizar una buena interpretación<sup>343</sup>. De hecho, la interpretación del Corán y sus términos y frases comenzó en la época misma de su revelación y el Profeta mismo fue encargado de enseñar el Libro, y explicar los significados y propósitos de sus versículos. Dice Dios Altísimo: “*Y te revelamos la advertencia (el Corán) para que clarifiques (expliques claramente) a la gente lo que se les ha revelado*” (16:44)<sup>344</sup>.

Desde sus inicios hasta hoy día, los seguidores del Islam han realizado una interpretación de la palabra de Dios (una lectura hermenéutica), esa lectura se convierte en un intento de descubrir lo que se dice verdaderamente en el texto, aunque esto que se dice verdaderamente sea distinto e incluso para cada

---

<sup>340</sup> El profesor RAMÓN GUERRERO R. Recepción de la Ética Nicomaquea en el mundo árabe: la teoría de la virtud en la filosofía islámica (...) p.317.

<sup>341</sup> RAMÓN GUERRERO, R. *Al-Farabi. El camino de la felicidad (kitab al-taibih 'alà sabil al-sa'ada)*. Madrid: Trotta, 2002, pp. 11-15.

<sup>342</sup> *Ibidem*, pp. 11-15.

<sup>343</sup> *Ibidem*, pp. 11-15.

<sup>344</sup> TABATABAI, A. “La interpretación del Corán, su presentación y desarrollo. El Corán en el Islam”. Véase en: [http://www.webislam.com/articulos/62312-la\\_interpretacion\\_del\\_coran\\_su\\_presentacion\\_y\\_desarrollo.html](http://www.webislam.com/articulos/62312-la_interpretacion_del_coran_su_presentacion_y_desarrollo.html)

uno de los creyentes. Como consecuencia de ello, surgió la llamada “Ciencia de la interpretación”, que manifiesta los diferentes niveles de significación que podían funcionar en el texto revelado<sup>345</sup>.

En ellos se esbozan unos conocimientos implícitos, desarrollados, explicados y descritos por distintos y muy variados grupos de pensadores, cuyo objetivo es desvelar y clarificar lo oculto. Para facilitar estas interpretaciones, a lo largo de la historia se han creado escuelas ético-jurídicas, aquellas que han permitido al Corán convertirse en la única Ley islámica Sharia: una ley religiosa, política y ética a la vez, por la que ha de regirse toda la comunidad musulmana<sup>346</sup>. De esta manera, el Corán, además de contener los principios doctrinales en los que se sustenta la religión islámica, es el texto sagrado en el que se regulan las conductas de los creyentes, abarcando todos los aspectos y reflexiones de la vida humana.

El Corán es un libro sagrado de contenido dogmático, cuya función actúa como un código ético normativo que trata de establecer cómo se debe vivir en virtud de un Dios único: “¡Adorad a Dios y no le asociéis nada! ¡Portaos bien con los dos padres, con los parientes, los huérfanos, los pobres; con el cliente por parentesco; con el cliente por vecindad, el compañero circunstancial; con el viajero y con los esclavos aquellos que posean vuestras diestras!”<sup>347</sup>.

Los numerosos pasajes ayudan a la vida moral del creyente, pero no se debe concebir que sea un libro de ética en el que se expongan teorías morales en sentido estricto. Sin embargo, el Islam fundó en este Libro la Ley, que habría de desarrollarse como un sistema de obligaciones morales, en la que se establecía cómo deben ser las relaciones del hombre con Dios, con los demás hombres y consigo mismo<sup>348</sup>.

---

<sup>345</sup> RAMÓN GUERRERO, R. Al-Farabi. *El camino de la felicidad (kitab al-tabih 'alà sabil al-sa'ada)*. Madrid: Trotta, 2002, pp. 11-15.

<sup>346</sup> *Ibidem*, pp. 11-15.

<sup>347</sup> El profesor RAMÓN GUERRERO, cita en su estudio *El Corán* 4, 40.36-41.37, versión de J. Vernet. Ed. Planeta, Barcelona 1973.

<sup>348</sup> *Ibidem*, pp. 11-15.

Estas relaciones quedaron sujetas y reguladas en las prácticas de tipo cultural con las que se fijaban las relaciones con Dios, y en las relaciones jurídicas, políticas y sociales adoptaron la forma de ley y quedaron expresadas en términos y acciones divinas. Y en cuanto a la razón, se debe asumir el imperativo divino y el dogma de lo que Dios ha dispuesto de manera perpetua, por lo que la moral no se podía basar en una razón autónoma, sino en los imperativos de la ley.

A partir de las Sagradas Escrituras (El Corán), según G. Hourani<sup>349</sup>, se desarrollaron así cuatro tipos de pensamiento ético: la ética normativa religiosa, a partir de las fuentes primarias del Islam; la ética normativa secular, representada por los “Espejos de Príncipes” de la tradición persa, ética relativa a la orientación de la conducta y más concretamente trata sobre el arte de gobernar<sup>350</sup>; el análisis de los principios éticos en la tradición religiosa, iniciado en las discusiones de los juristas sobre las fuentes de la ley divina; y, finalmente, las teorías éticas elaboradas a partir de la tradición filosófica griega recibida en el Islam.

Lo árabe e islámico, desde el punto de vista ético-cultural, son englobados dentro de una misma unidad, por lo que es posible hablar de una ética árabe e incluso de un pensamiento ético árabe (al-fikr al-ajlaqi l-‘arabi)<sup>351</sup>. Desde el punto de vista histórico, al Yabri, siguiendo en este sentido a Mayid Fajri<sup>352</sup>, aborda el desarrollo de dicho pensamiento en cuatro etapas fundamentales<sup>353</sup>:

<sup>349</sup> HOURANI, “Ethics in Medieval Islam: A Conspectus”, in G.F. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, State University of New York Press, Albany 1975 (Studies in Islamic Philosophy and Science), pp. 128-35.

<sup>350</sup> CUTILLAS FERRER, J. F. *Hacia una ética islámica Si’i (Análisis del Kitab Bilawhar wa Budasf con vista a demostrar el sentido de desapego del mundo como concepto asentado en el islam si’i frente al islam sunni)*. [Tesis doctoral dirigida por la Dra. M<sup>o</sup> Jesús Rubiera Mata]. Alicante: Facultad de Filosofía y Letras, 2002.

<sup>351</sup> MACÍAS AMORETTI, J.A. “El desarrollo de la ética en el pensamiento filosófico árabe contemporáneo: las contribuciones de Muammad ‘Aziz. Lababi y Muhammad ‘Abid al - Yabri”. *Anaquele de Estudios Árabes*, 2008, vol. 19 105-126.

<sup>352</sup> El profesor emérito de filosofía en la universidad americana de Beirut. Véanse sus estudios: FAJRI, Mayid. *Al-‘Aql al-ajlaqi l-‘arabi: nusuf ijari-ha wa-qaddama la-ha*. 2 vols. Beirut: Al-Mu’asasa al-Ahliyya li-l-Óaba’a wa-l-Nasr, 1978. Cfr. asimismo la versión inglesa posterior: FAKHRI, Majid. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1991. Dentro de una de sus obras más importantes, Fajri dedica un apartado a la cuestión ética, cfr. FAJRI, Mayid. *Tarij al-falsafa al-islamiyya*. Beirut: al-Dar al-Mutaida, 1974, y FAKHRI, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. Nueva York: Columbia University Press, 2004.

- La primera de ellas se remonta a la propia compilación de la *sari'a*, en la que resultan fundamentales los conceptos de “Justicia” y “Bien”. Concebidos desde un punto de vista teológico, estos conceptos suponen la reflexión moral acerca de los valores islámicos y del comportamiento de los creyentes con respecto a ellos. En relación a esta característica, la especulación de los *mu'tazilíes* tiene una importancia fundamental, ya que fueron los primeros en plantearse, desde la razón la cuestión de la Justicia como un deber fundamental.
- La segunda etapa, se vincula entre el pensamiento religioso islámico y el pensamiento filosófico griego, en relación a los aspectos más concretos y fundamentales de la filosofía racionalista griega, y especialmente la ética, a partir de la traducción sistemática al árabe de textos filosóficos griegos.
- La tercera etapa se caracteriza por la influencia de la *Ética* a Nicómaco de Aristóteles, a través de la traducción de esta y otras obras éticas a la lengua árabe.
- Y la cuarta y definitiva etapa, se caracteriza por la incorporación del ámbito filosófico en el puramente religioso y sufi. Sería el caso de al-Gazzali, al-Mawardi, Ibn Hazm y al-Razi.

No obstante, la conducta humana se basa en el cumplimiento del imperativo divino, por lo que es preciso adoptar decisiones y formular reglas válidas de conducta que los juristas, encargados de leer “correctamente” los enunciados de la revelación, tomaban como nacidas de ese Carácter o Voluntad. Por ello, fue en el ámbito del Derecho fue donde aparecieron los primeros desarrollos de lo que Fakhry<sup>354</sup> ha llamado “ethos coránico”, la moralidad de las Sagradas Escrituras. Junto con las reflexiones de los teólogos, se ha pretendido dar respuesta al mandato divino, es decir, si aquello que nos manda Dios es bueno o malo,

---

<sup>353</sup> MACÍAS AMORETTI, J. A. “El desarrollo de la ética en el pensamiento filosófico árabe (...)”, pp. 120-121.

<sup>354</sup> FAKHRI, M. *Ethical Theories in Islam*, Leiden, J. Brill, 1991, 1994, pp. ss. Del mismo modo, el profesor RAMÓN GUERRERO, Rafael. Al-Farabi. *El camino de la felicidad (kitab al-taibih 'alà sabil al-sa'ada)*. Madrid: Trotta, 2002, pp. 11-15.

o si es bueno por qué nos lo manda. Por lo tanto, los juristas estudian una doble formulación teórica acerca de si la ética debía ser considerada una normativa objetiva o subjetiva<sup>355</sup>.

Las respuestas dependerán del juicio de la razón humana como fuente de conocimiento ético. Si se admiten su validez entonces había que reconocer la objetividad de los mandatos, que serían buenos o rectos en sí mismos. Esta fue la solución que elaboraron los teólogos *mu'tazilíes*<sup>356</sup>. Por el contrario, si la razón quedaba excluida de la revelación, entonces el mandato debía ser considerado bueno y recto porque Dios así lo ha querido, con lo que la normatividad ética descansaría totalmente en la voluntad de Dios, afirmándose un subjetivismo ético. Esta fue la solución voluntarista formulada por la mayoría de los teólogos tradicionalistas<sup>357</sup>.

El sentimiento moral islámico se presentó ante una amplia gama de expresiones que abarcó otros campos, como el de la educación, la literatura, las artes que no sólo reflejaba una moral religiosa sino también profana. Ese sentimiento se manifestó en la arquitectura y en las artes e incluso en textos de carácter gnómico (versos cortos que contienen sentencias didácticas morales) y en escrito de tipo místico y religioso.

Durante el período andalusí, la ética se convierte en una mística de la ascensión del alma humana hasta la comprensión de la unidad esencial y su reintegración en ese medio divino<sup>358</sup>. Es decir, el ser humano se vincula mediante las virtudes cívicas y las prácticas ascéticas entre el mundo sensible y el mundo espiritual, de hecho, el amor es el camino hacia la perfección, puesto que éste desciende de su creador<sup>359</sup>.

---

<sup>355</sup> *Ibidem*, pp. 11-15.

<sup>356</sup> *Ibidem*, pp. 11-15.

<sup>357</sup> *Ibidem*, pp. 11-15.

<sup>358</sup> MANZANERA SALAVERT, M. El periplo de la razón. *El Racionalismo Musulmán en la Edad Media*. Colección Al-Ándalus y el Mediterráneo nº 2 Gordion. Oriente y Occidente. <http://www.rebellion.org/docs/161208.pdf>, p. 21.

<sup>359</sup> *Ibidem*, p. 22.

La filosofía del amor consiste en la búsqueda de lo Bello en sí, y ese amor al Bien conduce al misticismo. Es un misticismo intelectual y no psicológico, es decir, no tiene ritual para alcanzar la comprensión de Dios. De esa manera el neoplatonismo en relación a la filosofía islámica se convierte en el antecedente de la exploración mística del alma humana, que tanta importancia tendrá en la cultura islámica.

El filósofo alemán Nicolai Hartman (1882-1950)<sup>360</sup> estableció las diferencias entre ética y religión, con esta antítesis se pretende establecer una mejor comprensión de la ética en el Islam<sup>361</sup>. Según él, la ética reside en la inmanencia y se destina al ser humano, es decir, afirma la autonomía de los valores, y por el contrario, la religión tiende a una existencia trascendental, a Dios y los valores religiosos están supeditados a la voluntad de Dios. Pero, ¿Qué significa la ética en el Islam? La respuesta es: Amor, paz, sumisión total a Dios, el Misericordioso. La palabra Dios, en árabe, no tiene ni femenino ni plural. Solo Dios es Dios y no hay nada más que uno.

Por otra parte, es importante señalar que en el Islam no existen intermedios entre el o la creyente y Dios, así como una jerarquía religiosa con su correspondiente burocracia. Cuando un creyente se distingue por sus conocimientos y su piedad, por su modo de vivir de acuerdo a los preceptos de Dios, su comunidad lo elige para dirigir las plegarias y hacerse cargo de la mezquita. Es importante resaltar este aspecto porque nos encontramos ante un comportamiento ejemplar desde el punto de vista ético-cívico, ya que un imán debe obedecer la ley de Dios y así dar ejemplo a la sociedad.

Todos los actos que hace una persona musulmana lo tiene que realizar como musulmana, sometida a la voluntad de Dios, a las reglas religiosas y sociales establecidas y aceptadas. Estos preceptos están en El Corán, en su estética caligráfica está la palabra de Dios. Pero, para los musulmanes la libertad de escoger entre el bien y el mal esta concedida por Dios, que es el Amo de su criatura. El musulmán es libre, lo es, por la voluntad de Dios y esa libertad se manifiesta en el marco de lo que Dios decide.

---

<sup>360</sup> SI DIOP, M. y MAGANA SÁNCHEZ, M. E. "La ética en el Islam".pp.165-178. Se puede consultar en el siguiente enlace web: [http://148.206.107.15/biblioteca\\_digital/capitulos/61-1944ain.pdf](http://148.206.107.15/biblioteca_digital/capitulos/61-1944ain.pdf)

<sup>361</sup> *Ibidem*, p. 167.

La expresión de la ética se hace bajo el concepto de la Taqwa, que significa piedad. El ser musulmán fue creado para servir a Dios y actuar como a Dios le gusta, es decir haciendo el Bien en la sociedad, en la familia, la naturaleza, etc., es decir, se es musulmán en el trabajo, en el comercio (actividad por excelencia de práctica de la ética), en las finanzas, en el matrimonio y la vida familiar, en los estudios, en el campo de la política, en las relaciones consigo mismo y con los demás.

La ética islámica se fundamenta en base de que todas las personas que profesan esta fe deben conocer, analizar, profundizar y adoptar para guiarse en la vida terrenal con el fin de obtener lo mejor en el más allá. Asimismo, la ética islámica se apoya y tienen influencia en los conceptos del sagrado Corán y de los Hadices<sup>362</sup>.

Con el nacimiento del Islam se establecieron un sistema nuevo de normas morales, pero no borraron valores que aún existía en la Arabia pre-islámica como pueden ser: la valentía y la generosidad, asociadas a la resistencia física y moral; la generosidad, la hospitalidad, la paciencia, el respeto a los padres y a las personas mayores. Estas virtudes son universales, ya sean en distintas sociedades: sedentaria o nómada, ya que el Islam tienen una vocación universal, y que la comunidad islámica incluyen a todos los seres humanos sin distinguir la raza, la piel, la lengua, el género, el nivel académico o el socioeconómico. Estas virtudes nos conducen a la justicia.

Todo funciona con el dominio de la razón que se impone a las pasiones. Aquí cabe recordar que el sagrado Corán siempre llama a la reflexión sobre la propia conducta y a la mejor forma de guerra santa denominada *Yijad*, que es la lucha interna personal que cada quien debe realizar para evitar los vicios. Por otra parte, habría que exponer el término técnico de *ibsan* en relación a la buena conducta cívica que viene a completar la idea de imam, fe y práctica religiosa del Islam. Del mismo modo, es importante recordar a los sufíes que insisten en tener confianza en Dios (*tawakkul*) en árabe; en la paciencia y en la sobriedad, en el espíritu de la pobreza, la humildad y en la fe. Todas estas cualidades buscan un ascetismo moderado que conduce a una especie de elevación basada en

---

*Ibidem*, p. 177.

prescripciones coránicas. El sufismo interpreta la modestia y la sobriedad como una cierta indiferencia hacia la codicia de ganar mucho y de acumular e incluso hacia el trabajo productivo.

El filósofo pakistani Alam Mohamed Aqbal (1877-1938)<sup>363</sup>, considera la religión como un sistema de verdades generales cuyo efecto transforman el carácter cuando se sostiene con sinceridad. Es decir, si nosotros vivimos en cordialidad, sencillez y mostramos una buena actitud, y de este modo conduciremos nuestra vida hacia una meta esencial de la religión. Las verdades y las reglas deben definirse y expresarse con toda claridad para su aplicación estricta y correcta.

---

<sup>363</sup> Iqbal proponía un renacimiento político y espiritual de la civilización islámica a lo largo del mundo, especialmente en India. Iqbal ofreció una serie de conferencias famosas con respecto a este tema fueron publicadas bajo el título de *La reconstrucción del pensamiento religioso en el islam*. Al ser uno de los miembros más prominentes de la Liga Musulmana, Iqbal promovió la creación de un *estado al noroeste de la India para los indios musulmanes* en un discurso presidencial en 1930. Muhammad Iqbal ha sido llamado también *Muffakir-e-Pakistan* ("El Pensador de Pakistán").



### 2.3. Las artes a la luz del pensamiento político y teológico de Ibn Jaldún<sup>364</sup>

Para estudiar el pensamiento político y teológico jalduniano ha sido necesario conocer y estudiar la obra filosófica del profesor Miguel Cruz Hernández<sup>365</sup>, ya que nos ofrece una síntesis sobre el pensamiento del protagonista de esta tesis.

El capítulo primero de la *Muqaddima*, está dedicado a la formación intelectual y la iniciación política de Ibn Jaldún. Su bagaje tanto cultural como político, filosófico y religioso es indispensable para comprender su estética. Desde su poligrafía podemos aprender diferentes campos del saber, ya que era habitual entre los pensadores islámicos una formación humanística. Es decir, estudiaban teología (porque era partidario de la vida ascética dada en la vida nómada, y que ésta debe aplicarse a la sociedad sedentaria) gramática árabe, retórica, poesía y literatura, lógica y matemáticas, física y metafísica, etc., además de tener influencia entre algunos de los pensadores islámicos que él habría estudiado: al-Razi, al-Gazali, Ibn Rushd (Averroes) y Avicena entre otros muchos.

Se observa que muy probablemente Ibn Jaldún conoció en su juventud los comentarios de Averroes y algunas obras de Aristóteles (fundamentales para comprender el modo en que Averroes y Avicena concibió la relación entre filosofía y religión). Sin embargo, para comprender el pensamiento de Ibn Jaldún no basta con

---

<sup>364</sup> Ibn Jaldún estudia la religión en los siguientes capítulos de su *al-Muqaddima*: Libro segundo, capítulo XXVII: "En principio general, los árabes son incapaces de fundar un imperio, a menos que reciban de un profeta o un santo un matiz religioso más o menos fuerte", p. 314; Libro tercero, capítulo IV: "Los vastos y poderosos imperios se fundamentan en la religión enseñada por un profeta o por un predicador", p.327; Libro tercero, capítulo V: "Una dinastía que inicia su carrera apoyándose en la religión duplica la fuerza de la asabiya que coopera a su institución", p.328; Libro tercero, capítulo VI: "Una empresa que lleva por finalidad el triunfo de una causa religiosa no puede alcanzar el éxito sino tiene un poderoso partido para soportarla", p. 330; Libro tercero, capítulo XXV: "Sobre la dignidad de califa y la de imán", p.378; Libro tercero, capítulo XXVII: "Las opiniones de los shiitas respecto al imamato", p.389; Libro tercero, capítulo XXIX: "Sobre el juramento de fe y homenaje (bai'aa)", p. 406; Libro tercero, capítulo XXXI: "Sobre las funciones y los cargos religiosos que dependen del califato", p. 408; Libro tercero, capítulo XXXVI: "La macsura" de la oración y la "jotba" que se hace desde el púlpito", p. 490; Libro tercero, capítulo LII: "Sobre el fatimí (que ha de aparecer hacia el fin del mundo). Diversas opiniones que se profesan al respecto. La verdad sobre el tema puesto en claro", p. 553; Libro cuarto, capítulo VI: "Acerca de las Mezquitas y los templos más ilustres del mundo", p. 621.

<sup>365</sup> *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. II. Vols. Madrid: Alianza, 1981, pp. 293-321.

reconocer sus influencias filosóficas, sino que también hay que estudiar su participación política en el escenario norteafricano y, sobre todo, su posterior traslado a al-Andalus en 1362. Fue allí donde concibió su crítica contra los filósofos por ser sumamente especulativos e incapaces, según él, de comprender el arte y los métodos de la política. Según Ibn Jaldún, existe una vinculación entre el poder político y las artes, ya que desempeña un papel determinante en la sociedad. Pero antes debemos tener en cuenta la definición “Poder”. Para nuestro autor el concepto de “poder” se caracteriza por la condición humana y va unido a la inteligencia y al bien, no al mal, que es propio de lo inhumano y del propio mal<sup>366</sup>. Por tanto, el diseño y la planificación de una ciudad dependerán de la propia ética del gobernante.

La relación que se establece entre el arte y la política (referente al gobierno de los Estados) y la vinculación del propio poder, deben ser aseguradores de la creación divina para que los gobernantes cumplan sus mandatos, que siempre van encaminados hacia el bien. Por este motivo, la sociedad medieval se caracteriza por ser teocrática, puesto que la soberanía es considerada la representación de la divinidad en la tierra. Ahora bien, este tipo de sociedad demuestra que es por mero interés y que al final es corrupto y llevan a la sociedad hacia el declive social, político y económico.

La virtud del bien se encuentra en los pueblos que mantienen su solidaridad interna ‘asabiya<sup>367</sup>. Pero cuando se vuelven contrarios o desaparecen, este poder solidario que convive en la sociedad entra en declive y se produce el castigo divino, como se dice en Corán 17,16: “Cuando queremos destruir una ciudad, ordenamos a sus ricos [concupiscentes] y ellos se entregan en ella a la iniquidad. La sentencia contra ella se cumple y la aniquilamos”<sup>368</sup>.

En una sociedad o un estado debe regir la solidaridad socio-agnática (‘asabiya), la cual se origina en otros núcleos de solidaridad más pequeños, pero con una vinculación de la naturaleza.

---

<sup>366</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, pp. 250-251.

<sup>367</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, p. 251. Respeto a los mayores, socorro a los desvalidos, sinceridad, justicia, aceptación de las normas divinas, etc.

<sup>368</sup> IBN JALDÚN. *al-Muqaddima*, III, p. 253.

Son sólo algunas personas las que tienen este tipo de solidaridad, las cuales se sienten orgullosas y las dota de cierta autoridad. Esta cualidad es propia de aquellos que gozan un espíritu y un sentimiento intuitivo natural (propio de la naturaleza). Pero no son todos que gozan de este privilegio deíctico individualizado, puesto que no son gobernantes los que la sociedad designa. En palabras del propio Corán, añade Ibn Jaldún, “Si hubiera en ellos los cielos y la tierra otros dioses distintos de Dios, se habrían corrompido llegado el caos” (Corán 21, 22). Por lo tanto, Ibn Jaldún defiende que no sólo el gobernante debe asumir la creencia y la obediencia de un monoteísmo religioso absoluto, sino también en los propios ciudadanos, de esta manera, se genera una afinidad, reciprocidad armonía entre el poder y la propia subordinación (los habitantes).

El poder monárquico (absolutista) se equipara simbólicamente con el poder divino<sup>369</sup>. Esta deificación que alude Ibn Jaldún suele ser establecida por el fundador de un estado o una dinastía, tal es la experiencia que tuvo de la dinastía nazarí. Esta dinastía junto a sus sucesores concentran sus esfuerzos en mantener el principio de autoridad<sup>370</sup>, y por ello, el verdadero poder y el tratamiento que los súbditos le manifiestan no residen en los aspectos externos o individuales del soberano (ni en la belleza de su figura, ni en la hermosura de su rostro, ni en la grandeza de su talle, ni en la amplitud de su trabajo, ni en la excelencia de su caligrafía, ni en la penetración de su mente), sino que su interés hacia él se halla en la relación que mantiene con ellos.

El poder político está por encima de los súbditos y de sus propios asuntos<sup>371</sup>. La actitud del gobernante debe ser buena y no intimidará a sus subordinados ni los culpabilizará para no obligarlos a mentir y a enfrentarse a él. Por consiguiente, el concepto de poder jalduniano oscila entre el bien cívico y su

---

<sup>369</sup> El profesor Puerta Vilchez, desarrolló esta idea, citando a Alain Grosrichard al estudiar el poder otomano en: *La estructura del Harem: la ficción del despotismo asiático en el Occidente clásico*. Barcelona: Pretel, 1981. pp. 131-132. Además tuvo la ocasión de comprobarla al estudiar los signos del poder en los palacios de la Alhambra. Véase en su libro: *Los códigos de utopía de la Alhambra de Granada*. Granada: Diputación Provincial, p. 100.

<sup>370</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, pp. 294-295.

<sup>371</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, p. 334.

vinculación con la fe del creador; o si este contempla el mal, acabará convirtiéndose en un gobernante corrupto para su pueblo.

Ante el estudio del poder político y social, Ibn Jaldún critica los abusos de los títulos califales, como el de Emir de los creyentes<sup>372</sup>. Este título fue adoptado según Ibn Jaldún, por ‘Umar y los primeros califas, pero tras la caída del califato los reyezuelos se lo apropiaron, como sucedió en al-Andalus: los reyes de taifas de al-Andalus se distribuyeron los apelativos del califato y los difundieron para tomar la fuerza del poder y pertenecer a sus tribus árabes y ‘*asabiya*; (...). “Lo que me desalienta del solar de al-Andalus son los nombres de al-Mu`tamid y al-Mu`taid, títulos imperiales fuera de lugar, como el gato que imita la figura del león”<sup>372</sup>.

Ibn Jaldún no nos dice nada, sobre los soberanos nazaríes porque también utilizaban títulos similares, como lo recogen las fuentes históricas: la poesía de la época y las propias inscripciones de la Alhambra y de otros monumentos y obras de arte; lo que demuestra una vez más el respeto y cuidado que tiene Ibn Jaldún en toda su obra por la dinastía nazarí, era ya el último poder islámico en la Península que conoció Ibn Jaldún, y precisamente, en su momento de mayor fortaleza frente a los estados cristianos, que ya controlaban la casi totalidad de al-Andalus.

En relación a los *Emblemas*, Ibn Jaldún nos aporta su conocimiento respecto al tema, y nos dice que los emblemas de la realeza y el sultanato, se distinguen del resto de sus súbditos por la suntuosidad y ostentación desplegadas por el mismo. Ibn Jaldún menciona los signos de carácter marcial: banderas, pendones, atabales, trompetas y cuernos. Según el libro de la *Política* de Aristóteles, cita Ibn Jaldún: “con estos instrumentos se pretende atemorizar al enemigo, sobre todo en el campo de batalla, porque al oír una melodía el alma siente júbilo y delectación y cierta embriaguez que le hace enfrentarse a las dificultades y hasta dar la vida en la acción; la influencia de los sonidos es mayor cuando son armónicos, como en el canto; incluso los animales se dejan influir por las voces de sus amos”<sup>373</sup>.

---

<sup>371</sup> Sobre los “Títulos califales”. Véase en: IBN JALDÚN. *al-Muqaddima*, III, p. 401.

<sup>372</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, p. 405.

<sup>373</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, p. 457.

De hecho, algunos nómadas han llegado a incorporar a sus tropas a poetas que les recitan poemas épicos para provocar valor en sus hombres. Otro efecto semejante, pero a nivel visual, es el provocado por las grandes banderas multicolores; su única función es sobrecoger y suscitar el valor<sup>374</sup>.

Cada estado emplea banderas según su nobleza y su fortaleza, pero después se llegó a la exageración de la mano del lujo y la ostentación. A su juicio, el lujo comenzó con los omeyas contraviniendo claramente el mensaje coránico; los *abásies* continuaron también por esa senda, si bien los almohades más tarde restringieron esta opulencia<sup>375</sup>.

Por otra parte, tendríamos que hablar de los tronos, los cuales son de lujo. Según Ibn Jaldún, Mu'awiyah fue el primero en usarlos, ya que los *'arab (árabes)* no lo hacían. Asimismo, la valentía de un pueblo establece unos signos para identificarse o animar a su tropa, pero el lujo lo conduce al exceso y al alejamiento de la pureza de la sociedad nómada y del mensaje coránico.

En cuanto a las monedas y la prohibición de las imágenes, Ibn Jaldún dedica unas interesantes reflexiones en relación a la simbología de las monedas árabes, adoptando una perspectiva muy similar a la que sigue Oleg Grabar al referirse a la numismática como documento para conocer los elementos originales que dieron origen al arte islámico<sup>376</sup>. No obstante, Ibn Jaldún, no tenía la función de historiador del arte, sino la de describir los signos del poder de su tiempo, por este motivo, Ibn Jaldún nos informa que antiguamente se sellaban monedas de oro o plata con un troquel de hierro en las que se grababan figuras de los monarcas o representaciones de castillos, animales u otros objetos, como por ejemplo, entre los persas.

---

<sup>374</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, p. 458.

<sup>375</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, pp. 459-461; 367-369.

<sup>376</sup> OLEG GRABAR, *La formación del arte islámico*, Madrid, 1979, pp. 100-104. Además, sobre este tema se ha realizado un interesante trabajo sobre las monedas omeyas andalusíes, véase en: Jorge Lirola Delgado, Rafael Carmona y J. M. Puerta Vilchez, "El tesoro de dirhemes de Los Lobicos (Priego de Córdoba): una muestra de las acuñaciones de moneda califal omeya andalusí", *Antiquitas*, nº 4, Priego de Córdoba, 1993, pp. 67-80.

Cuando nació el Islam, en un principio reinaba la sencillez y el carácter nómada de los *'arab (árabes)* dejaron en el olvido el sistema monetario anterior limitándose a realizar sus intercambios con oro y plata al peso. Sin embargo, el califa Abd al-Malik ibn Marwan se vio en la necesidad de regular el sistema para evitar los fraudes, para lo cual ordenó crear monedas con los signos distintivos del poder islámico:

*“Éstas las grabó con sellos de hierro, con palabras, no con imágenes, porque la palabra y la elocuencia es lo que más distingue y caracteriza el modo de ser de los árabes, estando, además, las imágenes prohibidas por la ley religiosa; después de esto, el sistema ha permanecido como costumbre a lo largo de todo el Islam. Tanto los dinares como los dirbames eran de forma redonda con las leyendas escritas en círculos concéntricos recogiendo, en una de las caras, los nombres de Dios con el lema religioso (No hay dios sino Alá ), y la fórmula “Oraciones para el Profeta y su linaje”, y por la otra cara la fecha y el nombre del califa. Ha sido así durante la época de los abasíes, fatimíes y los omeyas”*<sup>377</sup>.

Además de estudiar la iconografía e iconología de la numismática árabe, Ibn Jaldún da por sentada la prohibición islámica de la figuración, aunque no aporta textos que lo prueben. Esta frase de Ibn Jaldún recoge o acuña en su brevedad los dos principales tópicos con los que se ha venido explicando el arte islámico en la historiografía actual, aunque rara vez ha sido citado este pasaje de *al-Muqaddima*. A raíz de este planteamiento se sustituyen los elementos figurativos por la caligrafía árabe que aparecerá con fórmulas alusivas al poder divino. Este pensamiento “el arte de la palabra”<sup>378</sup> es característico e influenciado del pueblo nómada de los *'arab*, ya que al no existir otro texto tan explícito en el pensamiento árabe islámico clásico sobre este tema, Ibn Jaldún lo recoge de ellos. Asimismo, en opinión del profesor Puerta Vilchez, “pienso que esta afirmación de Ibn Jaldún debe recoger un sentimiento extendido en ciertos sectores ortodoxos del Islam clásico, pero tampoco podemos olvidar que un *faqih* tan exhaustivo como Ibn Hazm nunca se expresó de esta manera, como tampoco lo hicieron los *falasifa*, quienes contradicen esta clase de planteamientos al exponer su teoría de la *mimesis*, y como era el caso también de las *Rasa'il Ijwan al-safa'*

<sup>377</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, p. 464.

<sup>378</sup> Ibn Jaldún analiza el surgimiento de la caligrafía en el capítulo “El Arte de escribir” del libro V de su *Muqaddima*, p. 743.

y las sesiones del grupo bagdadí de *al-Tawidi*, que en este punto están más cercanos a los *falasifa* y ponderaron la representación figurativa naturalista con total tranquilidad”<sup>379</sup>.

Ibn Jaldún incluye entre los símbolos de representación del poder, las tiendas y pabellones reales y los elementos de las mezquitas propiamente musulmanes, como la *macsura* y el *mimbar*.

Los primeros nómadas pasaron de construir sencillas jaimas a construir ricas y suntuosas tiendas de lino, lana o algodón por influencia del lujo de los palacios<sup>380</sup>, de hecho al aglomerar muchas construcciones (de tiendas) los reyes árabes contemplan un bello espectáculo por la diversidad de sus colores y exponían así claramente los signos de su poder en sus desplazamientos fuera de la ciudad<sup>381</sup>. Tal es el ejemplo de las pinturas del Partal de la Alhambra, donde aparecen tiendas de campaña dentro de un contexto de representación de la vida noble y cortesana<sup>382</sup>.

En cuanto a la *macsura*, Ibn Jaldún nos dice que fue Mu‘awiyah el primero en crear este espacio reservado tras sufrir un atentado por parte de los jariyíes llegando más tarde a adquirir también el lujo y el fasto que inundaron todo el imperio. Los almohades la eliminaron al principio por sus costumbres nómadas, pero su tercer monarca, ya instalado en el lujo, volvió a edificar la *macsura*, haciéndose desde entonces tradicional en el Magreb y al-Andalus<sup>383</sup>. Ibn Jaldún

---

<sup>379</sup> PUERTA VÍLCHEZ, J. M. *Historia del Pensamiento estético árabe* (...). p. 424.

<sup>380</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, p. 475.

<sup>381</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, p. 475.

<sup>382</sup> El profesor Puerta Vilchez cita a: GAMAL MEHREZ: “Las pinturas murales musulmanas en el Partal de la Alhambra”. Madrid, 1951. Las pinturas del Partal fueron reproducidas cuidadosamente por Isidoro María en 1922, y las copias se encuentran en el Museo Arqueológico de la Alhambra.

<sup>383</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, p. 476. El profesor Puerta Vilchez tiene en cuenta Papadopoulo porque considera la *macsura* como un distintivo social, más que como un símbolo religioso, por lo que fue condenada por la generalidad de los teólogos desde el principio como contraria al espíritu del Islam. Véase en: *El Islam y el arte musulmán*, Barcelona, 1977, pp. 232-233.

describe una evolución similar respecto a los mimbares de las mezquitas para el sermón, supeditada al lujo y ostentación de los diferentes estados árabes e islámicos<sup>384</sup>.

En cuanto a las construcciones de las mezquitas, Ibn Jaldún reduce su estudio en la *Muqaddima* al capítulo dedicado a los tres lugares santos: la Meca, Medina y Jerusalén, incluido en el libro IV sobre la civilización urbana. Además Ibn Jaldún añade al tema consideraciones relevantes desde su teoría general de la historia, ya que las crónicas existentes las utiliza para describir las mezquitas y los monumentos; y rechazar los relatos fantásticos que ponía en duda la historia de dicho inmueble. Es decir, utiliza la historia como ciencia empírica, optando a la máxima fiabilidad.

A Ibn Jaldún no sólo le interesaba el contexto social del inmueble o de las artes, sino que le daba muchísima importancia al contexto religioso. Por este motivo, Ibn Jaldún establece una importante relación entre la teología islámica y las artes, ya que traza la evolución histórica y la sucesiva acumulación de saberes y artes puestas aquí al servicio de los lugares más sagrados del Islam como signo del nuevo poder religioso y político<sup>385</sup>.

---

<sup>384</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, p. 477. Del mismo modo, Papadopoulo recalca también la especial importancia del *mimbar* como signo de poder: "simboliza ante el musulmán no tanto el aspecto religioso puro como la vertiente *teocrática* del Islam, el sincretismo de los poderes político, militar y financiero con la religión. Es el símbolo del "trono" de Mahoma y, por tanto, accesorio indispensable en las grandes mezquitas en que se dice la *juba*. El *mimbar* constituye, por tanto, una de las primeras *formas simbólicas* musulmanas". Véase en: *El Islam y el arte musulmán*, Barcelona, 1977, p. 221. Como Ibn Jaldún, Papadopoulo constata también el progresivo enriquecimiento de los *mimbares* en la historia del arte islámico y la oposición de muchos teólogos por considerarlos signo de orgullo y opulencia.

<sup>385</sup> IBN JALDÚN. *al-Muqaddima*, IV, pp. 622-635.



## CAPITULO III

### LA SOCIOLOGÍA DEL ARTE EN IBN JALDÚN



## LA SOCIOLOGÍA DEL ARTE EN IBN JALDÚN

### 3.1. Nómadas y sedentarios en la evolución de las civilizaciones

Nada más comenzar la *Muqaddima*, Ibn Jaldún discierne entre *sedentarismo* y *nomadismo*<sup>385</sup>, en cuanto a formas de vidas distintas. Para explicar de manera concisa estos conceptos recurre a la *Historia como ciencia* porque proporciona una explicación coherente de este proceso vital. En su extensa obra se reitera continuamente el concepto de civilización (‘umrán) como objeto de estudio de su nueva ciencia<sup>386</sup>. Para él, la civilización es “el estado social de hombre” y es un fenómeno natural necesario<sup>387</sup>.

Ibn Jaldún usó el término árabe ‘umrán<sup>388</sup>, que se traduce como “Cultura” o “Civilización”<sup>389</sup>. Esta traducción parece menos amplia que lo que él quería

<sup>385</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*. I, pp. 151-154.

<sup>386</sup> Según Ibn Jaldún, la historia se constituye como ciencia porque posee un método y un objeto, propio, y porque ella realiza un ordenamiento y razonamiento de las causas de los fenómenos. Este método se puede apreciar en el estudio preliminar de la *Introducción a la Historia Universal*, el cual ha sido realizado por Elías Trabulse. IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*. I, p. 18.

Respecto a este tema, el distinguido arabista, Miguel Cruz Hernández, nos dice: “Ibn Jaldún fue ante todo un estupendo historiador de las realidades sociales beréberes de su tiempo, un zurcidor de la historia universal, que tal es la intención de su obra el “Kitáb al-Ibar” [Historia Universal], y un agudo mediador de las realidades sociales del mundo árabe-islámico, por él conocidas, en la introducción de dicha obra, “al-Muqaddima”. ¡Nada menos! Desde luego, pero nada más. Ni pionero de la moderna historia, ni precursor de Hegel, ni precedente del materialismo histórico, ni preuncio de Nietzsche. Las cosas como son”. Véase en: CRUZ HERNÁNDEZ, “Bibliografía Comentada del Pensamiento Islámico para no arabistas”. *Anthropos*, n° 124 (Barcelona) pp. 86-87. También lo cita VIVANCO SAAVENDRA, L. I. “Características esenciales del pensamiento historiográfico de Ibn Jaldún”. *Opción* 16, n° 31, (Universidad del Zulia) Venezuela, 2000. pp. 27-43. p. 29.

<sup>387</sup> VIVANCO SAAVENDRA, L.I. *Ibid.* p. 35. Véase también en *al-Muqaddima*.

<sup>388</sup> Significa “habitar” “residir”, “construir” y “edificar”. En este contexto la traducimos por “Civilización”. Véase en: VIVANCO SAAVENDRA, L.I. *Ibid.* p. 35.

<sup>389</sup> Este concepto ha experimentado una fuerte evolución, desde la época romana se traducía por *civitas* (ciudad) en oposición a la vida campesina. También hace alusión a dos personas, una civilizada (culto) y

designar, ya que emplea el término ‘umrán para definir la idea de un orden y un acuerdo existente entre una serie de individuos que forman una colectividad, con el fin de conservar y desarrollar la misma<sup>390</sup>. Este proceso supone la implantación pacífica o forzada de un modo de vida, ya sea “civilizado” (sedentario) o nómada<sup>391</sup>, porque ambos poseen Historia, Cultura, y comportan un uso habitual de artefactos.

El gran historiador tunecino aclara que la vida nómada y la vida sedentaria son estados igualmente conformes a la Naturaleza, cuyas diferencias derivan de las condiciones y de las instituciones de los diversos pueblos, dependiendo cada uno de la manera de conseguir y gestionar su subsistencia. Por este motivo, los seres humanos se han reunido en sociedad para ayudarse entre ellos<sup>392</sup>. Al igual que Aristóteles, Ibn Jaldún admite que la civilización urbana es el estado social del hombre y un fenómeno natural y necesario, además de aceptar que la idea de civilización nómada se distingue de la idea occidental. Por lo tanto, Ibn Jaldún nos dice en *al-Muqaddima*, que un pueblo tiene sucesivos períodos históricos, desde la civilización nómada hasta llegar a la sedentaria. Cuando menciono hasta, me refiero a que existe un período histórico intermedio que Ibn Jaldún denomina semi-salvaje<sup>393</sup>. En este tránsito se puede observar la variabilidad de los cambios y costumbres antropológicas, e incluso la influencia del clima y del medio geográfico que influye de manera substancial en el hábitat el sujeto<sup>394</sup>.

---

refinada) que aparece en clara contraposición a la segunda, representada por la ignorancia y la simpleza de la vida del campesinado.

<sup>390</sup> VIVANCO SAAVENDRA, L.I. *Ibid.*, p. 35.

<sup>391</sup> GINER, S.; LAMO DE ESPINOSA, E. y TORRES, C. *Diccionario de Sociología*. Madrid: Alianza (Ciencias Sociales), 2001. p. 263.

<sup>392</sup> GINER, Salvador; *Ibid*, p. 263.

<sup>393</sup> Véase en: IBN JALDÚN. *al-Muqaddima*, I, p.263.

<sup>394</sup> La idea de que el clima influyese en los caracteres humanos no sólo fue de Ibn Jaldún, sino que hubo antes una serie de filósofos como, Yabir. B. Hayyan (s. VIII) al-Kindi (s. IX), Ibn Sina (s. X-XI) e Ibn Rusd (s. XII). PUERTA VILCHEZ, J.M. *Historia del pensamiento estético árabe (...)*. *Ibidem*, p. 409.

Cuando hablamos de civilización no sólo nos referimos al estadio cultural que tiene una sociedad en su conjunto, sino concretamente a las actividades artístico-técnicas. Puesto que al convivir diversos pueblos de una civilización (con una misma cultura) se produce un choque de actitudes en el que comienzan a variar su comportamiento y con ello, el modo de tolerar a las personas y sus prácticas religiosas. Por otra parte, también perturbaría la aptitud perceptiva, por ejemplo, los modos de expresar, sentir y de considerar, exceptuando a los seres sobrenaturales (enviados de Dios y los profetas) se que les corresponderían la máxima perfección física y moral. Paralelamente, Ibn Jaldún incorpora a este desarrollo cultural, la política, la sociedad, las ciencias, las artes, las matemáticas<sup>395</sup>, la música<sup>396</sup>, la agricultura el arte de la construcción<sup>397</sup>, e incluso las ciencias coránicas, para cohesionar la sociedad. Respecto a la Historia, tiene por verdadero fin hacernos comprender el estado social del hombre, caracterizándose mediante el análisis y la comprobación de los hechos, además de encargarse de buscar las causas que han producido estos hechos y una profunda comprensión de como surgieron y se desarrollaron los acontecimientos. Por ello el autor dice expresamente que en esta obra propone una nueva concepción de la Historia, entendiendo que es una rama importante de la filosofía y debería ser considerada como una ciencia<sup>398</sup>. La obra es ambiciosa, efectivamente, ya que persigue un conocimiento total de los hechos y experiencias vitales que afectan al ser humano y a su entorno, por lo que se presenta como una gran enciclopedia de la vida social. Sin embargo, preciso es recordar que el concepto en sí de Civilización surgirá en la Ilustración francesa, difundido por los enciclopedistas

---

<sup>395</sup> Según Ibn Jaldún, pertenecen a las ciencias racionales y las conocen todas las civilizaciones desde su propio origen, y se han entregado a su estudio. Véase en: IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, VI, p. 895.

<sup>396</sup> Sobre el arte del canto, lo considera el más inútil y el prototipo de la vida lujosa e indicio de que comienza la decadencia. Su propósito de escribir una Historia científica se somete a su perspectiva teológica sunní. Es decir, nos encontramos ante una actitud científica frente a este arte. Véase en: IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V, p. 749.

<sup>397</sup> Es la primera de las artes que surge en la vida sedentaria, nos referimos a la construcción de manera funcional, para resguardarse de las inclemencias meteorológicas. A partir de este momento surgirán los estilos de construcción, según las condiciones de la zona y las riquezas del constructor. Véase en: IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V, pp. 720-722.

<sup>398</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, pp. 18-19.

(Diderot y D'Alembert) en oposición a barbarie. Según estos ilustrados, existían pueblos primitivos o bárbaros, civilizados y progresistas. En el siglo XIX, este término se aplicará exclusivamente a una época y a un determinado grupo de personas. Esto no obsta para que, hoy en día, los antropólogos, reclamen el concepto de civilización para un mayor número de sociedades, sobre todo, desde la aparición de las primeras ciudades.

Como hemos reiterado, Ibn Jaldún consideraba la actividad artística como un medio imprescindible para conocer la Historia, ya que se establece un vínculo entre ser humano, sus manifestaciones artísticas y los fenómenos político-sociales. Las artes son, para él, un factor fundamental de “civilización”. A esto habría que sumarle, la existencia de una clara dependencia entre el pensamiento (intelecto) y lo material (elementos procedentes de la naturaleza), además establecer una distinción en las artes. Tras el estado de necesidad predominante en la sociedad nómada, viene un intervalo de tiempo en el que se conocen nuevas técnicas artísticas, produciendo garantía de estabilidad y, luego, riqueza. Ambas sociedades son naturales y necesarias, y no puede existir una sin la otra, o, en todo caso, la nómada está destinada a convertirse en sedentaria, y ésta no surge sin pasar por el estadio anterior.

Si bien se produce un transcurso evolutivo desde de la sociedad nómada<sup>399</sup> a la sedentaria, en el ámbito ético ambas sociedades se oponen: el nómada es sinónimo de pureza y nobleza de espíritu, mientras que el sedentario se vincula con la falsedad, la ambigüedad e incluso con la corrupción. Las artes de la subsistencia se contraponen a las de la suntuosidad. Pero, de no existir el nomadismo no hubieran aparecido el sedentarismo y sus artes, ya que ambas sociedades representan las dos formas propias de lo humano, contrapuestas desde los puntos de vista moral, político y social. Evidentemente, el cambio de una sociedad a otra se produce conforme a las condiciones sociales y a las necesidades económicas, en este caso, una vez haya surgido cierta tranquilidad que llevará aparejada una nueva estética: la de lo superfluo y la ostentación.

---

<sup>399</sup> Según Ortega y Gasset, este nomadismo no habría que confundirlo con la emigración actual. No debemos de comparar el término nómada que utilizaba Ibn Jaldún, con los inmigrantes de hoy en día, sin derechos, sin trabajo y sumidos en la miseria que vienen a buscarse la vida y adquirir conocimiento de otras culturas. En: ACEVEDO GUERRA, F. S. “Ibn Jaldún ante la mirada de Ortega y Gasset y Julián Marías (metahistoria y generaciones)” A la memoria de Julián Marías (1914-2005) y de Francisco Soler (1924-1982) *Escritos (Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje)*. Puebla Vol. 15 n.º. 35, julio - diciembre (2007).

Para Ibn Jaldún, el sedentarismo está marcado por una arquitectura ricamente decorada, pues la sociedad no se conforma con una vivienda humilde, necesitan vestimentas, tapices, vasijas y enseres. Son sedentarios aquellos que permanecen y habitan en ciudad y urbes, además de ocuparse cada uno de los individuos de sus labores u oficios para ganarse la vida. Ibn Jaldún cita como ejemplo a los turcos, los beréberes y los árabes, como pueblos nómadas, ya que se limitan a realizar artes para la subsistencia. Siempre censura el lujo y de todo aquello que tenga que ver con la riqueza, señalando incluso que hay ciertos árboles, como los naranjos y diversas flores, cuya función decorativa. Un ejemplo claro, es la ciudad de Abderramán III, Medina Azahara, que fue un capricho de una de sus concubinas, y para mayor pretensión acabó sembrada de almendros, no por el fruto en sí, sino por la belleza que desprendían sus flores blancas. Al-Andalus, que para Ibn Jaldún había pasado ya por su estado de esplendor y en su época, la nazarí de Granada o la mameluca de Egipto, iniciaba su etapa de decadencia, aparece en su obra retratada con breves pero precisas descripciones de sus palacios, descripciones que pueblan la poesía andalusí cantada en las cortes omeyas, del siglo XI y posteriores. Henri Pérès lo resumió así en *Esplendor de al-Andalus*: “De todos los temas poéticos, la descripción de los jardines es tal vez la más familiar a los escritores musulmanes de España (...). Se diría que Andalucía y España entera no han sido otra cosa que un vasto jardín en el que las flores y los árboles hacían alarde de los colores más seductores y de sus frondas más umbrías”<sup>400</sup>.

Cuando una sociedad goza económica, y por tanto artísticamente, de su mayor esplendor, está apuntando ya a su inminente decadencia<sup>401</sup>. Ibn Jaldún decía que los lujos son un indicativo de retroceso, ya que al igual que en la vida, las artes se manifiestan de manera cíclica, y si el lujo existe es porque coexiste con la austeridad, la modestia y la humildad<sup>402</sup> de otro pueblo que vendrá a anularlo, como de todos modos está destinado a perecer por el decreto divino, que sentencia a fin todo lo humano y mundano.

<sup>400</sup> PÉRÈS, H. *Esplendor de Al-Andalus. La poesía Andaluza en árabe clásico en el siglo XI. Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*. Madrid: Hiperión, 1983. pp. 70-85.

<sup>401</sup> A principios del siglo XX Heinrich Wölfflin en su célebre obra: *Conceptos fundamentales para la historia del arte* (1915), analizó las diferencias entre el Renacimiento y el Barroco, estableciendo una oposición entre la perfección y la sobriedad frente al lujo y la suntuosidad. Pero Wölfflin definirá la Historia del Arte como una Historia independiente del contexto social, económico o religioso. Por el contrario, Ibn Jaldún establece una relación entre las artes y la sociedad.

<sup>402</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*. IV, p. 662.

Las artes son un factor de desarrollo en la civilización humana al igual que la expresión de poder<sup>403</sup> –esto justifica el planteamiento de su *Introducción a la Historia Universal o Prolegómenos (al-Muqaddima)* desde un punto de vista antropológico–, el cual está determinado por el individuo en la lucha por conseguir más de lo necesario. Tanto las ciencias como las artes –gracias a la prerrogativa humana del pensamiento–, están vinculadas a la economía de supervivencia, cuyo objetivo es lograr una sociedad más perfecta y estable, lo que incitaría el paso de una sociedad nómada a sedentaria, según venimos viendo. Su “evolucionismo”<sup>404</sup> es social, antropológico, ético y estético, pues afecta a todos los aspectos del desarrollo de la sociedad y sus individuos, incluyendo las formas de gobierno, el saber y las artes. Las artes forman parte indisociable de la civilización y su geografía, y su desarrollo está determinado por la economía, por los recursos naturales y paisajísticos, y con las necesidades y ansias de representación (simbolismo de títulos, inscripciones, exhibición de fuerza a través de la arquitectura, etc.). La sencillez es abolida por la soberbia, el impulso humano culmina hacia el lujo, y finalmente, se produce una caída en el mal en las actitudes de los ciudadanos.

Ibn Jaldún perfila con más detalle la relación existente entre sociedad y arte al abordar el tema del nomadismo<sup>405</sup>. Las agrupaciones sociales primitivas, tribales y nómadas no desarrollan en un principio más que las artes imprescindibles para asegurarse el sustento, es decir, la agricultura y la ganadería. Sin embargo, con el transcurso del tiempo pueden superar el estado de necesidad y producir el complemento o perfección que les garantice el reposo y la riqueza<sup>406</sup>. Una vez que se cubran las necesidades perentorias aparecerán el refinamiento

---

<sup>403</sup> PUERTA VÍLCHEZ, J. M. *Ibid.*, pp. 408-409.

<sup>404</sup> Ibn Jaldún adquiere este pensamiento evolucionista a través de la influencia del pensamiento griego aunque no cite las fuentes. José Miguel Puerta Vilchez cita a otros filósofos como ejemplo más evidente como Al-Buruni, al Yahiz, Ibn Sina y, de forma más evidente, la Rasa'il al- Safa' (...). Ambos evolucionan semejantes a Ibn Jaldún que abarca a todos los elementos de la creación, desde los minerales hasta los espíritus. Es decir, desde lo material a lo espiritual yuxtaponiendo a su influencia. Esta idea se concreta en su *Historia del pensamiento estético árabe (...)*. *Ibidem*, pp. 408.

<sup>405</sup> IBN JALDÚN, Parte II de *al-Muqaddima*.

<sup>406</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, pp. II, pp. 210-211.



artístico y las artes más complejas, de este modo, se pone en práctica el saber acumulado y se invierte el ahorro económico de los antepasados (humildes nómadas). Por tanto, la nueva sociedad cae en el olvido y comienza a:

- aumentar el lujo, el exceso y la elegancia en la preparación de los alimentos, en los inventos culinarios, en la selección de soberbios vestidos de seda, brocados, y de otra clase<sup>407</sup>.

- elevar residencias y palacios perfectamente decorados.

- llevar las artes de la potencia al acto alcanzando el grado sumo en las mismas, escogen palacios y mansiones, conducen y suben agua hasta sus palacios, se esmeran en su decoración y se empeñan en mejorar los objetos cotidianos que poseen: vestimenta, tapices, vasijas y enseres. Una vez que se hacen sedentarios, permanecen y habitan ciudades y urbes, y algunos se ocupan de los oficios para ganarse la vida y otros viven del comercio.

- sus habitantes comienzan a vivir por encima de sus posibilidades.

De todo ello se desprende que, tanto la vida nómada como la sedentaria son imprescindibles en el conocimiento y en la experiencia humana<sup>408</sup>.

Los pueblos nómadas (los turcos, los bereberes y los *'arab*), no se dedicaban a las grandes construcciones como pueden ser los palacios, sino que se limitaban a las artes que les permitan subsistir y lo superfluo<sup>409</sup>. Además, Ibn Jaldún critica el lujo y la opulencia, justamente, ciertos árboles, como los naranjos, y diversas flores, basándose en que no tienen otra misión que la decorativa

---

<sup>407</sup> En *al-Muqaddima*, V, Ibn Jaldún dedica un epigrafe a las artes de la tejeduría y la sastrería relacionándolas también con el lujo; son necesarias, como entre los nómadas, para cubrirse y protegerse de las inclemencias del tiempo en climas adversos, pero en la vida urbana se han multiplicado en muy diversos tipos de telas y confecciones. Dios ha vedado en la peregrinación a los santos lugares usar trajes, cazar, llevar perfumes, relacionarse con mujeres, llevar zapatos, es decir, todo lo lujoso y mundano que impide al alma situarse humilde ante Dios.

<sup>408</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, II, p. 211.

<sup>409</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, II, pp. 213-214.

habiendo sido introducidos por el lujo, por lo que son un indicativo de la decadencia que se aproxima<sup>410</sup>. Este tipo de jardinería es inútil y superfluo al igual que los abusos en la comida, la bebida, o la prostitución y la sexualidad ilícita que destruye los lazos familiares y sociales, todo lo cual es producto de la vida lujosa.

Realizando un paralelismo en un tratado de salud sobre los elementos que ayudan a incrementar el goce erótico, elaborado por el polígrafo granadino Ibn al-Jatib, menciona muchos de los componentes que para Ibn Jaldún define la vida decadente de la sociedad urbana entregada al lujo<sup>411</sup>, “y entre lo que mueve a la reflexión y despierta a la imaginación, se enumeran la prolijidad del coito y el pensar en él y en sus situaciones, la variedad de sus formas, como las distintas formas de refinamientos, el bienestar, las hermosuras del lujo, las estatuas de las cámaras privadas y de los vestíbulos con pechos rellenos y mejillas acicaladas, la decoración profusa, las galas suntuosas, los perfumes excelentes, las joyas valiosas, la elegancia que incita a exquisiteces ocultas y límites lejanos, los brazaletes de los miembros y ajorcas, las palabras dulces, las tendencias maliciosas y los significados sutiles”<sup>412</sup>.

La dualidad nómadas (necesidad), sedentarios (lujo), implica una valoración moral, según la cual el nómada es superior ética y físicamente al urbano, quien por definición está siempre abocado al riesgo de la corrupción<sup>413</sup>. El ser humano puede recibir de sus progenitores la predisposición de su alma se incli-

<sup>410</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, IV, p. 660.

<sup>411</sup> IBN AL-JALIB. *Kitab al Wusul li-hifz al-sihha fi-l-fusul* o Libro de la Higiene. Véase en: VÁZQUEZ DE BENITO, C. “Materia médica de Ibn al-Jatib”. *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Año 15, 1979, pp. 139-150.

<sup>412</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, IV, p. 662.

<sup>413</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, II, p. 215: “Los nómadas están más cercanos al bien que los sedentarios”. Además, los nómadas son superiores físicamente a los sedentarios, véase en: Ibn Jaldún, *al-Muqaddima*, V; y el arte de la medicina, considera que en las ciudades hay más enfermedades por la polución del aire, la falta de ejercicio físico y la vida lujosa que afecta a la alimentación, que él considera la causa de todas las enfermedades; los nómadas practican más el ayuno, se sirven de alimentos más naturales y sin mezclas y hacen mucho más ejercicio físico, por lo que no necesitan de los médicos que tanto abundan en las ciudades. Véase en: *al-Muqaddima*, V, pp. 739-744.

ne tanto hacia el bien como hacia el mal, de ahí que los campesinos, al ocuparse sólo de tareas sencillas vinculadas con la subsistencia, se mantienen alejados de los placeres que se pueden permitir los habitantes de las ciudades y que suelen conducirles al mal.

La civilización urbana es el final de la civilización humana y desemboca en la corrupción, concluye en el mal y se aparta del bien<sup>414</sup>, en este sentido, las artes que rebasan la etapa de la mera subsistencia es mera corrupción. Por el contrario, los nómadas son mucho más valientes que quienes se someten a las leyes, además vemos también que a los que soportan las normas y su disciplina desde jóvenes educándose y aprendiendo las artes, las ciencias y la religión, se les merma mucho el valor y pierden prácticamente la capacidad de defenderse por sí mismos<sup>415</sup>.

El pueblo nómada utiliza las piedras de las edificaciones como trébedes para sus ollas, y quitan la madera de las cubiertas para levantar sus jaimas y los puntales de sus viviendas, destruyendo así los edificios. Su filosofía es el rechazo a la edificación, que es el fundamento de la civilización<sup>416</sup>, además, arruinan el trabajo de los que se dedican a las artes y oficios, pues no encontrando en ello valor, beneficio o salario alguno, siendo el trabajo, como veremos, origen y causa del lucro; por eso, las manos se apartan del trabajo, se atemorizan los habitantes de las urbes y se pierde la civilización<sup>417</sup>.

Según Ibn Jaldún, la inocencia y la sencillez espiritual de los nómadas los hacen más receptivos a las verdades reveladas y más inmunes a la inmoralidad. Por todo ello, lo único capaz de unir a los *'arab* para establecer un poder imperial, es el profetismo o una poderosa influencia de la religión<sup>418</sup>.

---

<sup>414</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, II, p. 216.

<sup>415</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, II, p. 221.

<sup>416</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, II, p. 263.

<sup>417</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, II, p. 264.

<sup>418</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*; II, p. 266.

El poder regido por un califato y los diversos tipos de sultanato, se impone sobre una extensión territorial determinada y con unos factores económicos, demográficos, políticos y religiosos, cumpliendo una función capital en la evolución de los estados<sup>419</sup>.

Una vez consolidada una dinastía se suele prescindir de la ‘asabiya, la cual ha sido otorgada por Dios a los seres humanos y es un verdadero motor de la historia que basó su triunfo como sucedió con el poder omeya en al-Andalus<sup>420</sup>. En el caso del Islam, la ‘asabiya de los ‘arab se añadió el fenómeno religioso que llama a la unidad y a abandonar lo mundano<sup>421</sup>. El resultado de la fusión de ambos elementos dio lugar a la sorprendente expansión del Islam, pero más adelante la ‘asabiya se perdió debido al enorme territorio dominado y a la diversidad de los pueblos integrados además de los males de la sociedad opulenta. Del mismo modo, podemos como ejemplo la fundación del reino nazarí de Granada.

Por otra parte, una reflexión que debemos tener en cuenta en relación a las artes, es que la construcción de las ciudades e inmuebles evolucionan porque los materiales evolucionan con el tiempo, por lo tanto, el concepto de lujo se va transformando. Esta cuestión la expresa constantemente Ibn Jaldún<sup>422</sup> ya que le dedica las artes van parejas al desarrollo de la civilización y su peligro cuando se transforman en lujo, es decir, sólo deleite y ornamento:

*“Cuando una nación se impone y reina sobre las posesiones de los habitantes del imperio anterior, aumentan considerablemente su fortuna, su bienestar y sus costumbres. De esta manera, rebasan las necesidades del sustento, así como su rudeza para acceder a la vida agradable, delicada y bella. Siguen a sus predecesores en sus costumbres y modos de vida y todo lo superfluo se les hace necesario, dejándose*

---

<sup>419</sup> NASSIF NASSAR, *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. México: FCE, 1980, pp. 194-199. Sobre el tema de la ‘asabiya con una perspectiva crítica relacionada con la realidad histórica contemporánea.

<sup>420</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, pp. 271-272.

<sup>421</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, p. 278 y III-6, pp. 279-280.

<sup>422</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, p. 295.

*arrastrar hacia las delicadezas de la comida, los vestidos, los tapices o la cerámica y rivalizando entre sí y con las demás naciones para comer lo más delicioso, vestir elegantemente o tener monturas excelentes. De este modo, serán motivo de halago para sus descendientes hasta el final de su dinastía. Según sea su poderío, así conseguirán y así será su lujo, pues el límite a que un estado puede aspirar depende de su fuerza y de las costumbres que tuviesen los predecesores”*<sup>423</sup>. Por tanto, se construyen palacios, conducciones de aguas, siembran jardines, se deleitan con las cosas del mundo y el descanso se impone sobre las fatigas; se esmeran en todo tipo de ropas, alimentos, vajillas, tapices, etc.

En esta situación, el poder da lugar a la pereza y sólo se preocupa del bienestar material hasta que lo ordene Dios<sup>424</sup>. Es decir, la influencia del descanso o el reposo recae en las características de la ciudad: construcción edificios, viviendas, indumentarias; y se transmite en generación en generación de modo que todo esto se va incrementando hasta que Dios imponga su voluntad, puesto que Dios es el que remedia los excesos y los malos hábitos.

Esta realidad fastuosa da lugar a una sociedad ruinosa y más injusta, ya que los gastos aumentan, la renta se hace escasa, los pobres mueren de indigencia, los ricos despilfarran, todo empeora de generación en generación hasta que finalmente se declara la bancarrota y la demanda de las artes comienzan a desaparecer, empezando por las artes más superfluas<sup>425</sup>. Se trata de artes que garantizan la subsistencia reemplazan a las del lujo hasta no dejar ni rastro, desapareciendo oficios como: decoradores, orfebres, escribanos, copistas, etc.

Ibn Jaldún nos llega a plantear todo un modelo socio-económico y político de decadencia a partir de su teoría de la ostentación<sup>426</sup>, que conserva un trasfondo moral y religioso: el lujo corrompe la moral, puesto que transmite al

---

<sup>423</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, p. 295.

<sup>424</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, p. 296.

<sup>425</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V, p. 719.

<sup>426</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, pp. 506-507 y pp. 513-514; también *al-Muqaddima* V, pp. 718-719, sobre la demanda de las artes y el estado como gran mercado.

alma todo tipo de males y depravaciones perdiéndose las virtudes, que eran signo del poder, siendo sustituidas por los signos del mal. Como este tema no se trate adecuadamente, traerá un importante retroceso a la sociedad<sup>427</sup>.

Según Ibn Jaldún, la economía de un estado afecta al desarrollo de la vida urbana y a su vez a las actividades artísticas, de hecho, cuando los trabajos artísticos se multiplican también aumenta su valor y necesariamente se multiplican las ganancias, por lo que proliferan los productos refinados, se desarrolla la destreza en su fabricación y hasta “se inventan artes para conseguirlo; su valor aumenta, se duplica la ganancia de la ciudad, los zocos artesanales ganan más que al principio (...). Así, todo el trabajo excedente se destina al lujo y la riqueza, a diferencia de los primeros trabajos que son destinados a la subsistencia”<sup>428</sup>.

La organización de una ciudad es un factor determinante en la riqueza de una urbe, ya que determina el aspecto socio-económica de la misma. De esta manera, según Ibn Jaldún, la economía influye también en los precios, de hecho, cuando el número de habitantes es elevado, los precios disminuyen.

El trabajo y las artes están sometidos a las especulaciones del mercado por las razones que detalla así Ibn Jaldún. “En cuanto a las artes y los trabajos existen también en las urbes de abundante civilización y su encarecimiento se debe a tres causas:

- la primera, a la abundancia de demanda de lujo en una ciudad de mucha civilización;
  
- la segunda, la autovaloración de los obreros por su servicio y su abuso por la facilidad para la subsistencia en la ciudad debido a la cantidad de alimentos existentes;

---

<sup>427</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, pp. 299-300.

<sup>428</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, IV, p. 642.

“En la medida en que se incrementan en las ciudades las clases de artes, se incrementan los artesanos y se diversifica esa generación en las artes”. Puede verse en: IBN JALDÚN, *Al-Muqaddima*, IV-11, pp. 656-657.

- la tercera, la multiplicación de los que viven en el lujo y su necesidad de que otros trabajen para ellos y de emplear artesanos diversos, dándole a los obreros más valor por su trabajo hasta competir y pelear por conseguirlos; de esta manera los obreros, artistas y artesanos se enorgullecen, se encarece su trabajo y aumentan los gastos de los habitantes de la ciudad en este terreno”<sup>429</sup>.

En el caso de al-Andalus no ocurre lo mismo, según Ibn Jaldún, los productos agrícolas alcanzaron gran escasez porque los campos cultivables eran muy escasos<sup>430</sup>. Finalmente, la ciudad produce bienestar y lujo, además, los campesinos no pueden luchar, permaneciendo en un nivel inferior frente a los habitantes de la ciudad, cuyo *status* implica gloria, seguridad y ostentación. Por lo tanto, la vida sedentaria (posterior al nomadismo), depende del poder estatal y conlleva el desarrollo de las artes y del lujo, la especialización del artesanado y una aspiración de combatir a las civilizaciones más avanzadas:

*“Cuando se establece un poder imperial , llega el bienestar y la abundancia. La vida urbana consiste en el refinamiento del lujo y el dominio de las artes en sus diversas facetas y tendencias: cocina, edificación , tapicería, construcciones, y todo lo que forma habitualmente parte del hogar. Para que cada una de estas artes llegue a la perfección y la elegancia , es necesario que haya especialistas que se continúen entre sí, pues la variedad en la inclinación de las almas multiplica los deseos, los placeres y los goces del lujo y de todo lo que lo conforma. La etapa de la civilización urbana sigue, pues, a la del nomadismo necesariamente, lo mismo que el bienestar sigue al poder, y los que pertenecen a un estado, imitan siempre, en la etapa urbana, la situación de la nación precedente”*<sup>431</sup>.

El ciclo de la “Historia” no sólo significa repetición o vuelta a los mismos errores, sino es un proceso de asimilación de los logros anteriores por parte de los nuevos estados, como sucedió entre griegos, persas y árabes. Las artes, al igual que los saberes, son acumulativas.

---

<sup>429</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, IV, pp. 647.

<sup>430</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, IV, p. 646.

<sup>431</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, p. 304.

La asimilación entre unos pueblos y otros se produce por el interés de imitar los símbolos y la forma del dominador<sup>430</sup>, puesto que el alma humana cree que la perfección está en quien domina. Ante esta perfección existente, se despliegan los símbolos como modelos de poder, quedando la propia alma queda impresionada por la perfección atribuida al dominador. Por este motivo se dice que “el pueblo sigue la religión de su rey”, o sea, el rey domina y el pueblo lo toma como modelo por considerarlo perfecto, al igual que sucede con los hijos respecto a los padres.



**(Imagen 4). Pinturas sobre piel en la Sala de los Reyes de la Alhambra.**

*La Sala de los Reyes la componen tres techos copulares de madera revestidos interiormente de piel que cubren las cámaras de la Sala de los Reyes en el Palacio de los Leones de la Alhambra. Estas pinturas tienen un gran interés artístico. Y representan escenas caballerescas en las cámaras extremas y de diez personajes musulmanes en la cámara central, con figuras naturalistas. Descripción: Luisa Rodado Montes (Archivo del Patronato de la Alhambra y Generalife).*

<sup>432</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, pp. 258-259.

<sup>433</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, p. 259. En relación a las artes figurativas en el arte de al-Andalus, véase: AA.VV., *Al-Andalus. Las artes islámicas en al-Andalus*. Madrid: El Viso, 1992; también: BERMÚDEZ PAREJA, J. *Pinturas sobre piel en la Alhambra de Granada*, Granada, 1987. Véase también en el enlace: <http://www.juntadeandalucia.es/cultura/archivos/alhambra/documentos>



La competencia del dictador o de un tirano es un medio para ocultar la debilidad del pueblo dominado y la pérdida de su ‘asabiya, llegando a la emulación por sumisión: “es lo que sucede en al-Andalus actualmente respecto a los castellanos, ya que imitan sus ropas y en sus signos propios copian sus costumbres y hábitos, incluso pintando imágenes en las paredes, en los monumentos y en las casas; el observador perspicaz notará en ello señales de dominación”<sup>433</sup>.

Finalmente, respecto a la representación figurativa, Ibn Jaldún la considera contraria al Corán, por lo que esta alusión al empleo de imágenes en la arquitectura andalusí, además de signo de dominación, significa un incumplimiento de la norma islámica. (Imagen 4).

### 3.2. La moral reguladora de la sociedad y las artes

Según Ibn Jaldún el hombre está vinculado a los demás seres humanos y con el conjunto de la sociedad<sup>434</sup>. El estudio de la sociedad está vinculado con la filosofía y a su vez con la teología, ya que Dios es principio natural, sujeto inteligible, ordenador y orientador del mundo y de los seres que lo habitan.

Ibn Jaldún ejemplifica esta teoría de la siguiente manera: “Dios enaltecido sea, ha creado al hombre dotándolo de una forma que no podría existir sin alimentos. El propio Creador ha querido que el hombre fuere orientado en la consecución de dicho alimento por un impulso innato, y el poder con el que lo ha provisto para procurárselo”<sup>435</sup>. Por tanto, el individuo está vinculado al ser Creador, y a la moral que está regulada y ordenada por el ser que lo ha engendrado. Con el temperamento, el sujeto actúa conforme a la inherencia de las ideas establecidas por el ser supremo, Dios.

El Corán es el pilar fundamental que contiene los principios doctrinales de la religión islámica, es decir, sirve de guía y regula las conductas de los creyentes y abarca todos los aspectos de la vida humana. Aunque su contenido dogmático es muy limitado, ha funcionado como un código normativo ético que trata de establecer cómo vivir en virtud de un Dios único<sup>436</sup>. Además, *El Corán* establece una serie de obligaciones que explican cómo deben ser las relaciones del hombre con Dios con los demás hombres y consigo mismo. Pero, hemos tener en cuenta que existe el interés por el saber científico, humanístico y cultural, y por ello, algunos filósofos nos hablan de la conciliación entre la fe y la razón.

---

<sup>434</sup> Ibn Jaldún utiliza el concepto de Omrán, que en árabe *omrán* significa un lugar habitado, la cultura, la población de un país, su prosperidad, la civilización, población de un país, impulsar su progreso social. Véase en: IBN JALDÚN. “Sobre la sociedad humana en general. Varios discursos preliminares. Primer discurso preliminar”. En: IBN JALDÚN. *Introducción a la Historia Universal (al-Muqaddima)*. Traducción de Juan Feres con el estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulsee. México: Fondo de Cultura Económica. 1997, l p. 151.

<sup>435</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*. l, p. 151.

<sup>436</sup> “La “Ética nicomaquea” en el mundo árabe: el “Kitab Al-Tanbih ‘Ala Sabil Al-Sa ‘Ada de Al-Farabi”. En: *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*. Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, 1996, p. 1.

En el caso de Averroes<sup>437</sup> –frente al fideísmo<sup>438</sup> de al-Ghazalí (1058-1111)<sup>439</sup> y su rechazo de la filosofía–, supuso una de las primeras valoraciones serenas, positivas y ponderadas del pensamiento filosófico en el ámbito árabe. Como todos los pensadores árabes, Averroes era un sincero creyente, aunque su posición era de conciliación entre fe y razón. Del mismo modo, un claro ejemplo de

---

<sup>437</sup> Averroes presenta un pensamiento aristotélico, por este motivo existe una gran proximidad y paralelismo entre Averroes y Tomás de Aquino, en sus diferencias entre Averroes y el avicenisimo y el agustinismo respecto a Tomás de Aquino. En ambos, la ciencia humana, representada por Aristóteles, posee un valor propio que no depende de la fe, pero que tampoco se opone a ella. Averroes defiende la filosofía frente a Algazel y a los teólogos, y defiende la filosofía de Aristóteles. Así Algazel rechazaba la filosofía como a una intrusa, tal y como lo muestra en su obra, mientras que Averroes defiende que la filosofía no desplaza y contienda con la teología, sino que simplemente busca la verdad por otros caminos. Averroes es un creyente convencido, sostiene Averroes la necesidad del esfuerzo racional por comprender la verdad. La verdad (que es la verdad revelada) ha de ser razonable. En este sentido, opta por una postura de conciliación de fe y razón. Véase esta reflexión en: <http://www.acfilosofia.org/materialesmn/historia-de-la-filosofia/historia-de-la-filosofia-medieval>

<sup>438</sup> Escuela filosófica surgida como una reacción al racionalismo imperante en el siglo XVIII, la que tuvo en el abate francés, Bautain, uno de sus principales promotores, junto a Grahny (1872), Bonald (1840) y al tradicionalista Lamennais (1854). Las ideas del fideísmo se concentraron en considerar la imposibilidad de la razón humana de alcanzar la Verdad, por sí sola. Así, la existencia de Dios no puede ser conocida por la razón natural, sino sólo por la Fe, atento que todo nuestro conocimiento proviene de los sentidos, de la experiencia y en consecuencia, todo lo que lo sobrepasa, resulta incognoscible e indemostrable para la razón. De esta suerte, los fideístas afirmaban que toda construcción filosófica debía necesariamente recurrir a la Fe, so pena, de no se alcanzar nunca certidumbre alguna sobre materias propias de la Revelación Divina. <http://www.mercaba.org/Herejia/fideismo.htm>

<sup>439</sup> Con al-Ghazali llamado Algazel por los occidentales, que lo consideran equivocadamente filósofo y discípulo de Avicena, la crítica a la filosofía llega a su cenit, al punto de considerarla un falso saber, carente de toda certeza e inútil para pensar la religión. Se muestra como un teólogo racionalista e incluso, en ocasiones, como un verdadero filósofo, al considerar la actuación de Dios sujeta a unos parámetros lógicos a los cuales debe estar sujeta su propia perfección para que sea tal. En la obra gazaliana se destaca la revelación como validadora de la acción divina, en este pasaje se manifiesta claramente que la esencia de la actuación divina en el mundo y su propio ser pueden ser comprendidas tan solo apelando a la razón sin necesidad alguna de recurrir a la revelación, y es en este primer sentido en el que podemos decir que se comporta filosóficamente. Por lo tanto, lo que se muestra en este estudio es una teodicea de la filosofía y la teología racionalista (mu'tazilí) árabe a partir del texto de Algazel *De la confianza en Dios* (libro 35) de su famosa obra *Vivificación de las ciencias religiosas*. Esta teología y filosofía cree que Dios ha creado el mejor de los mundos posibles debido a su esencia buena, siendo, por tanto, optimista y determinista. Véase en: ESCOBAR GÓMEZ, S. "El mejor de los mundos en la teología racionalista musulmana clásica". En: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 22. Madrid: Universidad Complutense, 2005, pp. 57-64.

la escolástica, es San Anselmo (1033-1.109), influenciado por la lógica aristotélica integrada en la teología, creía que la razón y la revelación son compatibles. Él es más famoso por su influyente argumento ontológico de la existencia de Dios. A estas conciliaciones entre fe y razón, también las abordará Santo Tomás de Aquino en el ámbito cristiano y Maimónides en el judío. Sin embargo, sus miradas filosóficas serán griegas, aristotélicas.

Durante los siglos VII-XII, período de esplendor económico, social y cultural tuvo una expresión intelectual en la reflexión filosófica medieval, se trata del racionalismo<sup>440</sup>, ya que caracteriza a los pensadores de este período. Este rasgo proviene del modo de pensar y el gran desarrollo de las capacidades humanas: el orden social, moral y político que instaura la nueva religión. El racionalismo se caracteriza por la tolerancia hacia las opiniones religiosas, lo que da lugar a una libertad de conciencia que se afianzará posesivamente en Europa durante el siglo XV. No obstante, el pensamiento islámico va más allá de la tolerancia, cuando reconocen bajo la aparente multiplicidad de las confesiones religiosas, la existencia de una religión universal fundada en el amor fraterno entre todos los seres humanos.

En el caso de Ibn Jaldún, el concepto de racionalismo<sup>441</sup> lo aplica para construir una teoría científica de la historia basada en la idea de que la reflexión fundada en la experiencia permite a los seres humanos situarse por encima de los animales. Pero carece de libertad porque debía de atenerse al mandato divino y al reconocimiento de lo que Dios ha calificado desde toda la eternidad, por lo que la moral no se podía basar en una razón autónoma sino en los imperativos de la Ley. Por ello, el sentimiento moral se exteriorizó en una amplia gama de expresiones que no se redujeron exclusivamente al ámbito de la ética filosófica, sino que abarcaron también otros campos, como fueron los de la educación y la literatu-

---

<sup>440</sup> MANZANERA SALAVERT, M. "El racionalismo musulmán en la Edad Media". En: *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n° 28. Madrid: UNED, 2011, p. 75; Otro de los estudios más específicos en relación al racionalismo, pero esta vez desde la perspectiva de Ibn Jaldún, sería: VIVANCO, L. "Las ciencias racionales en Ibn Jaldún: su clasificación y su rol en el desarrollo histórico de las civilizaciones". *Revista de filosofía*. Vol. 25, N° 1, 1997, pp. 91-108.

<sup>441</sup> MANZANERA SALAVERT, M. "El racionalismo musulmán en la Edad Media". En: *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n° 28. Madrid: UNED, 2011, p. 75.

ra (*adab*<sup>442</sup>), que reflejaron una moral profana religiosa, y se manifestaron en obras literarias, en textos de carácter gnómico y en escritos de tipo místico y religioso.

A las primeras reflexiones éticas de juristas y teólogos<sup>443</sup>, se añadieron otras tradiciones distintas a la islámica. Por un lado, la literatura de origen persa<sup>444</sup> en la que se formulaban principios ético-religiosos, plasmados en fabulas, aforismos, poesías, antologías y otros escritos. Por otro lado, la procedente del mundo griego<sup>445</sup> que aportó una ética de tipo popular, entendida como medicina del

---

<sup>442</sup> La palabra *adab* significa educación, urbanidad, y su significado se extendió a literatura, cultura, incluso a veces filosofía. En los círculos literarios de la Bagdad 'abbasi, el *adab* compila todo lo que un hombre culto y de Estado debe saber: los compiladores de este conocimiento se llaman *mu'addibun*, lo hacen por encargo de un mecenas. Hacía referencia originariamente a uso, costumbre o norma de conducta correcta y recomendada; posteriormente pasó a designar la cortesía, la buena educación, reflejo del cambio de la sociedad musulmana de su origen inicialmente tribal al de una vida refinada y culta, y comenzó a englobar en su contenido semántico tanto la poesía, los proverbios, las genealogías, la historia y las tradiciones de los árabes, como leyendas y narraciones de tipo moral, cuentos, fábulas, referencias filosófico-religiosas y, sobre todo, conceptos de carácter ético. Los temas más representativos son: poesía, amor, Estado, ceterería, ajedrez, erotismo, elegancia, valores, etc. Véase en: RAMÓN GUERRERO, Rafael. "Al-Hikma al-jalida (*La sabiduría eterna*) de Miskawayh como fuente de literatura sapiencia". En: *Memorabilia*, 12 (2009-2010), p.352.

<sup>443</sup> Kalam, la filosofía teológica islámica que busca principios a través de la dialéctica. En el siglo II de la Hégira, un nuevo movimiento surgió en la escuela teológica de Basora, Irak. Los Mu'tazili, obligados a defender sus principios contra el Islam sunita de su época, buscó apoyo en la filosofía, y son uno de los primeros en seguir una teología racional llamado *Ilm-al- Kalam* (teología escolástica), los que profesan que fueron llamados *Mutakallamin*. Esta denominación se convirtió en el nombre común para todos los que buscan demostración filosófica en la confirmación de los principios religiosos. Pero las generaciones posteriores fueron en gran crítica hacia la escuela Mutazilite, sobre todo después de la formación de los Asharita conceptos, que tenía como objetivo reconciliar pensamiento crítico dialéctica con la ortodoxia teológica. *Kalam* significa *deberes del corazón* en lugar de (o junto con) *fikh funciones del cuerpo*. Teología frente a la jurisprudencia.

<sup>444</sup> DE FOUCHÉCOUR, C.H. *Les notions morales dans la littérature persane*. Paris: Institut Français de Recherche en Iran, 1986, pp. 22- 72.

Véase en: RAMÓN GUERRERO, R. "Al-Hikma al-jâlida (*La sabiduría eterna*) de Miskawayh como fuente de literatura sapiencial". En: *Memorabilia*, 12 (2009-2010), p.352.

<sup>445</sup> Se ha conservado numerosos géneros literarios implicados en el universo cultural y literario griego. En el marco cultural árabe, debemos saber que existen varias procedencias del humanismo sapiencial griego,

alma, y una ética filosófica que propicio el nacimiento de un pensamiento moral más centrado en el hombre (antropocentrismo) que en Dios o en la propia Ley, en el que se valoro en su justa medida la razón humana.

En el libro V de *al-Muqaddima*<sup>446</sup>, Ibn Jaldún realiza un específico y exhaustivo análisis de las artes, por considerarlas esenciales y definitorias en la civilización humana, además de relacionarlas con la condición moral del sujeto. Este es el motivo, por el que Ibn Jaldún ha venido estableciendo una dualidad social, la nómada y la sedentaria, entendiendo, como hemos dicho, que los nómadas son superiores moral y físicamente al sedentario. Pero, ¿por qué esta consideración? En el mencionado libro, Ibn Jaldún dedica un capítulo sobre la medicina<sup>447</sup>, en el que asevera que en las ciudades hay más enfermedades, por la polución del aire, la falta de ejercicio, la vida lujosa, salpica a una mala alimentación y un desapego a los instintos, todo esto hace que necesiten más médicos. En un principio mencionamos el clima como interacción con el ser humano<sup>448</sup>, pero esta vez, debemos de hacer referencia a un “clima artificial” que es generado por el hombre y que produce “contaminación”. Este enunciado nos afirma que el comportamiento humano es protagonista de la actividad diaria.

En apartados anteriores hicimos mención de los conceptos de “sociedad” y “poder”. Para Ibn Jaldún una buena política ha de estar vinculada a Dios, y así encaminarse hacia el bien. Pero, ¿y en el arte? Las manifestaciones artísticas son producto de la sociedad y, para atenerse a la ética y actuar positivamente en

---

la de Hunayn (siglo IX), y el de los autores del siglo XI, Ibn Sindi y al-Mubassir. El primero es un traductor, aunque ha podido unir fragmentos de una novela en cartas sobre Alejandro (que se piensa que fueron traducidas al siríaco y al árabe en la primera mitad del siglo VIII) y gnomologías; los segundos trabajan sobre textos árabes, ciertamente traducidos del griego. Véase en: ADRADOS, Francisco R. “Nuevos textos sapienciales griegos en obras árabe-castellana”. En: *EMERITA. Revista de Lingüística y Filología Clásica (EM)*, LXVII 2, 1999 pp. 195-217.

<sup>446</sup> Titulado “Sobre los medios de proporcionarse la subsistencia; sobre la adquisición, las artes y todo lo que a ello se relaciona. Examen de las cuestiones a que este tema da lugar”. En: IBN JALDÚN. *al-Muqaddima*, pp. 673-758.

<sup>447</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*. V, pp. 732-736.

<sup>448</sup> Véase en el capítulo de este trabajo Apdo. “Nómadas y sedentarios en la evolución de las civilizaciones”.

la sociedad, han de atenerse igualmente a la Revelación coránica. Su preferencia por el modelo de sociedad, cultura y arte nómada, que define como “fenómeno social solidario”, es determinante en su pensamiento, aunque muestra su admiración por el desarrollo artístico, por la pericia manifestada en artes como las arquitectónicas, por las sociedades opulentas; no obstante, a esa admiración le sigue inexorablemente una censura, en el sentido que venimos explicando.

Aunque en nuestra mentalidad actual y occidental resulte insólito es el anterior planteamiento, a Ortega y Gasset le subyugó sobremedera: “Aquí está el secreto de todos los movimientos históricos. La ciudad, donde reside el saber, el trabajo, la riqueza, los placeres, no tiene nervio para el dominio. El nómada, por el contrario, robustecido en una vida pobre y dura, posee la alta disciplina moral. La necesidad, unida a la capacidad, les hace caer sobre los pueblos sedentarios y apoderarse de las ciudades. Crean Estados. Pero éstos son irremisiblemente transitorios, porque la ciudad oculta el virus fatal de la molición. El nómada triunfante se debilita, es decir, se civiliza y aburguesa o urbaniza. Queda, pues, a la merced de nuevos invasores, de otros nómadas aún intactos de lujo y lujuria. Períodos de invasión y creación de todo este proceso, es una repetición constante, la historia está esencialmente sometida al ritmo humano y no por azar. Estados, períodos de civilización de los invasores, períodos de nueva invasión. No hay más. Así un siglo y otro”. Para Ortega, pues, es ley inexorable de la Historia evidenciada de ese modo por el historiador tunecino.

Su filosofía del arte, indudablemente está relacionada con la política, atribuye a las sociedades sedentarias, que se han esforzado por lograr estabilidad, comodidad y avances territoriales<sup>449</sup>, nuevas artes, que han sobrevivido en los países que florecieron en la Antigüedad, cuya herencia patrimonial es inmensa, y se ha convertido en yacimientos arqueológicos o en monumentos visitables. Por el contrario, los nómadas se quedan con su sencillez espiritual, lo que les caracterizan ser moralmente más “libres” y apegados a la auténtica religión: “el poder no se produce entre los árabes (nómadas) más que por el profetismo”<sup>450</sup>. Mas la necesidad que por natu-

<sup>449</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*. III, p. 411.

<sup>450</sup> Cuando Ibn Jaldún menciona en sus escritos la palabra poder, se refiere al establecimiento y ordenación de un estado, e igualmente, lleva consigo la idea de dominio territorial, ya sea califal o monárquico, dependiendo de las circunstancias históricas y concretas. *al-Muqaddima*, II, p. 343.

raleza tiene el ser humano de buscar la paz, la riqueza y el placer le lleva a buscar estas y otras satisfacciones y a establecer otros tipos de poder.

Ives Lacoste<sup>451</sup> subraya que, para Ibn Jaldún, los trabajos agrícolas de los nómadas bastaban para asegurar la subsistencia del grupo. Realmente, cada cierto tiempo van aumentando los objetos de consumo y el lujo es cada vez más a causa de ese “refinamiento o esmero” en las ciudades donde la elegancia es cultivada por los ciudadanos. La oposición existente entre ambas sociedades<sup>452</sup>, no sólo se diferencian, por el modo de vida económico, como hemos mostrado anteriormente, sino por la afectividad entre el ser humano y la tierra es decir, por el trabajo y el esfuerzo para extraer de ella el producto de consumo. Esto cambia la naturaleza de las relaciones socio-agnática, pero sobre todo para estimular y mejorar la producción, perfeccionándose la técnica, así como trasladar a los miembros del grupo una nueva ética. En definitiva, el discurso jalduniano trata de corregir una sociedad que se sumerja en el poder y el lujo.

El abandono de una buena política afecta al desarrollo de la vida urbana, y simultáneamente a las actividades artísticas, según Ibn Jaldún, “cuando se multiplican los trabajos se multiplica también su valor y necesariamente se multiplican las ganancias”<sup>453</sup> (...), por lo que proliferan los productos refinados, se desarrolla la destreza en su fabricación y hasta se inventan artes para conseguirlo; su valor aumenta, se duplica las ganancias de la ciudad, los zocos artesanales ganan más que al principio. Las artes en las grandes urbes son más caras que en las pequeñas ciudades, y se debe a tres causas: a la abundancia de demanda de lujo en una ciudad de mucha civilización; a la autovaloración de los obreros, por su servicio y su abuso por la facilidad para la subsistencia en la ciudad debido a la cantidad de alimentos existentes y la multiplicación de los que viven en el lujo y su necesidad de que otros trabajen para ellos<sup>454</sup>.

<sup>451</sup> LACOSTE, Yves. *El nacimiento del tercer mundo: Ibn Jaldún*. Barcelona: Península, 1971. p. 75

<sup>452</sup> Los pueblos nómadas opuestos a la estabilidad del sedentarismo, debido a la alteración de los materiales extraídos de la naturaleza que son totalmente transformados en artificiales y a su vez en un lujo prescindible. IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*. II, p. 263.

<sup>453</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*. IV, p. 642.

<sup>454</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*. IV, pp. 647-650.



## LA SOCIOLOGÍA DEL ARTE EN IBN JALDÚN

En la Historia se tiende a aprovechar de todo lo que se está realizando: el ser humano estudia las artes que otros ya hicieron, tal es el ejemplo de los cristianos o musulmanes que recogieron muchas de las características de la construcción romana. Cuando hay una asimilación de la cultura entre unos pueblos y otros, se produce también un querer imitar los que también estos hacen, puesto que el alma humana cree que la perfección está en quien domina. Ibn Jaldún describe que el alma queda sobresaltada y trata de imitar aquello que realmente le gusta. Pero no debemos olvidar que cada pueblo sigue sus leyes y su religión. Además, Ibn Jaldún critica la representación figurativa que él considera contraria al Corán, y alude al empleo de imágenes en la arquitectura andalusí, como una violación de la norma islámica, considerándolo influencia cristiana y decadencia del Islam<sup>455</sup>.

---

<sup>455</sup> Esta actitud no fue compartida, sin embargo, todos los sabios del Islam árabe clásico demuestran su afán doctrinario y ortodoxo.

### 3.3. La conceptualización de las artes en la *muqaddima* de Ibn Jaldún

Para estudiar el concepto de arte en Ibn Jaldún, es necesario recurrir al concepto de historia para vincular los hechos que han realizado las personas junto a las manifestaciones artísticas (el arte de la construcción<sup>456</sup>, la carpintería<sup>457</sup>, el tejer y el coser<sup>458</sup>, la partería<sup>459</sup>, la medicina<sup>460</sup>, la escritura<sup>461</sup>, el canto<sup>462</sup>...). Además, para que estas artes se den y prosperen, debe haber un vínculo de Dios con la persona, ya que su habilidad interfiere en la creación bajo precepto divino.

La relación de las artes con la ciencia de la historia, tiene como objetivo incluir el estado social, es decir, tener en cuenta la civilización y los fenómenos que están vinculados a nuestro modo de vida, tales como las costumbres, el espíritu familiar y tribal, las relaciones diplomáticas que tienen unos pueblos sobre otros, el nacimiento de imperios y dinastías, la jerarquía social, los empleos, las profesiones lucrativas, las ciencias, las artes...etc., en suma todos los cambios cíclicos y circunstanciales que se dan en la sociedad.

En primer lugar, debemos incidir en la importancia que tienen las actividades artísticas para Ibn Jaldún, así lo señala el profesor Puerta Vilchez<sup>463</sup>. Para Ibn Jaldún las artes son consideradas como manifestaciones o accidentes inhe-

---

<sup>456</sup> *Introducción a la Historia Universal (al- Muqaddima)*. México: Fondo de Cultura Económica. 1997. [Traducción de Juan Feres con el estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse], pp. 720-725.

<sup>457</sup> IBN JALDÚN, *al- Muqaddima*, V, pp. 725-727.

<sup>458</sup> IBN JALDÚN, *al- Muqaddima*, V, pp. 727-729.

<sup>459</sup> IBN JALDÚN, *al- Muqaddima*, V, pp. 729-732.

<sup>460</sup> IBN JALDÚN, *al- Muqaddima*, V, pp. 732-736.

<sup>461</sup> IBN JALDÚN, *al- Muqaddima*, V, pp. 758-759.

<sup>462</sup> IBN JALDÚN, *al- Muqaddima*, V, pp.749-758.

<sup>463</sup> El profesor Puerta Vilchez, expuso una clasificación de los saberes y las artes en la *Muqaddima* de Ibn Jaldún. Véase en: apto. 2.1.2. "Las artes en la clasificación de los saberes en al-Andalus y al Magrib". En: *Historia del pensamiento estético árabe. Al-Andalus y la estética árabe clásica*. Madrid, Akal, 1997, pp. 173-183.

rentes a toda sociedad humana, el historiador debe tomarlas necesariamente en consideración para conocer la historia, para describirla.

La idea principal de la *Muqaddima*, es el análisis de los factores sociales que inciden en la civilización (así como el ciclo de la historia) y en el ser humano en particular. Pero no debemos olvidar la gran repercusión que tiene en las artes ya que para Ibn Jaldún el proceso evolutivo de la historia cobra verdadera importancia (nacimiento, apogeo y decadencia de los estados), abordando la dimensión intelectual humana en su relación con el poder, la religión y su función social.

En cuanto a la dimensión estética, que es lo que nos concierne en este trabajo, se trata en menor medida y aunque no se rechaza del todo sí que lo hace de una manera bastante más limitada. Ibn Jaldún hace hincapié en construir los fundamentos para una sociología del arte en la cultura árabe islámica y presentar paralelamente una conceptualización de las artes que va más allá de las ciencias del lenguaje y las teorías literarias, que según el profesor Puerta Vílchez: “son las que a menudo utilizan como excusa los estudiosos del arte y de la estética para quitarle interés a la teoría estética en el mundo árabe islámico”<sup>464</sup>.

En el libro V de *al-Muqaddima*<sup>465</sup>, Ibn Jaldún realiza un específico y exhaustivo análisis de las artes, ya que son esenciales y definitorias en la civilización humana, además de relacionarlas con la condición moral del sujeto. La clasificación es la siguiente:

- las que él denomina “elementales” cuya finalidad consiste en asegurar el sustento, como la agricultura, la pesca, la ganadería o asegurar una mínima protección y cobijo;
- las artes y oficios especializados junto con el comercio,
- y el refinamiento del lujo.

---

<sup>464</sup> PUERTA VÍLCHEZ, J. M. *Historia del pensamiento estético árabe. Al-Andalus y la estética árabe clásica*. Madrid: Akal, 1997, p. 408.

<sup>465</sup> “Sobre los medios de proporcionarse la subsistencia; sobre la adquisición, las artes y todo lo que a ello se relaciona. Examen de las cuestiones a que este tema da lugar”. En: IBN JALDÚN. *al-Muqaddima*. pp. 673-758.

Estas tres grandes etapas las podemos resumir en los conceptos de subsistencia, artes especializadas (oficios) y el lujo. Esta clasificación establece una relación con las profesiones respecto a la economía, es decir, dependiendo de su determinado nivel social alcanzarán la riqueza o no. De este modo, los agricultores como los comerciantes y los artesanos no acceden a la riqueza, sino que se limitan a obtener ganancias por su trabajo y a tratar de no caer en la indigencia. En cambio, los que se dedican a las actividades religiosas están, según opina Ibn Jaldún, todavía peor considerados en la sociedad ya que son pobres a su voto o consideración porque no se venden a los altos cargos del estado e incluso a la aristocracia.

En cuanto a los hombres artesanos que fabrican armas o instrumentos, sí pueden gozar de mayor fortuna, sobre todo cuando se especializan en artes que muy pocos pueden ejercer<sup>466</sup>. Una vez encuadradas las actividades artesanales dentro del esquema social, Ibn Jaldún define, primero, los fundamentos filosóficos del fenómeno artístico-técnico en general, para detenerse posteriormente en cada una de las artes que conforman una civilización urbana avanzada.

Esta clasificación u ordenamiento es el motivo por el que Ibn Jaldún ha venido estableciendo una dualidad social, la nómada y la sedentaria, entendiendo, como hemos dicho, que los nómadas son superiores moral y físicamente al sedentario. Pero, ¿por qué esta consideración? En el mencionado libro, Ibn Jaldún dedica un capítulo sobre la medicina<sup>467</sup>, en el que asevera que en las ciudades hay más enfermedades, por la polución del aire, la falta de ejercicio, la vida lujosa, salpica a una mala alimentación y un desapego a los instintos, todo esto hace que necesiten más médicos. En un principio mencionamos el clima como interacción con el ser humano<sup>468</sup>, pero esta vez, debemos de hacer referencia a un “clima artificial” que es generado por el hombre y que produce “contaminación”. Este enunciado nos afirma que el comportamiento humano es protagonista de la actividad diaria.

---

<sup>466</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V, p. 698. “Todo buen artesano supone que la gente lo necesita y ello le produce el encumbramiento sobre los demás...”; *Ibidem.*, V, p. 798.

<sup>467</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*. V, pp. 732-736.

<sup>468</sup> Véase en el capítulo de este trabajo “Nómadas y sedentarios en la evolución de las civilizaciones”.

En apartados anteriores hicimos mención de los conceptos de “sociedad” y “poder”. Para Ibn Jaldún una buena política ha de estar vinculada a Dios, y así encaminarse hacia el bien. Pero, ¿y en el arte? Las manifestaciones artísticas son producto de la sociedad y, para atenerse a la ética y actuar positivamente en la sociedad, han de atenerse igualmente a la Revelación coránica. Su preferencia por el modelo de sociedad, cultura y arte nómada, que define como “fenómeno social solidario”, es determinante en su pensamiento, aunque muestra su admiración por el desarrollo artístico, por la pericia manifestada en artes como las arquitectónicas, por las sociedades opulentas; no obstante, a esa admiración le sigue inexorablemente una censura, en el sentido que venimos explicando. Aunque en nuestra mentalidad actual y occidental resulte insólito es el anterior planteamiento, a Ortega y Gasset le subyugó sobremanera: “Aquí está el secreto de todos los movimientos históricos. La ciudad, donde reside el saber, el trabajo, la riqueza, los placeres, no tiene nervio para el dominio. El nómada, por el contrario, robustecido en una vida pobre y dura, posee la alta disciplina moral. La necesidad, unida a la capacidad, les hace caer sobre los pueblos sedentarios y apoderarse de las ciudades. Crean Estados. Pero éstos son irremisiblemente transitorios, porque la ciudad oculta el virus fatal de la molición. El nómada triunfante se debilita, es decir, se civiliza y aburguesa o urbaniza. Queda, pues, a la merced de nuevos invasores, de otros nómadas aún intactos de lujo y lujuria. Períodos de invasión y creación de todo este proceso, es una repetición constante, la historia está esencialmente sometida al ritmo humano y no por azar. Estados, períodos de civilización de los invasores, períodos de nueva invasión. No hay más. Así un siglo y otro”. Para Ortega, pues, es ley inexorable de la Historia evidenciada de ese modo por el historiador tunecino.

Su teoría del arte, que, indudablemente, está relacionada con la política, atribuye a las sociedades sedentarias, que se han esforzado por lograr estabilidad, comodidad y avances territoriales<sup>469</sup>, nuevas artes, que han sobrevivido en los países que florecieron en la Antigüedad, cuya herencia patrimonial es inmensa, y se ha convertido en yacimientos arqueológicos o en monumentos visitables. Por el contrario, los nómadas se quedan con su sencillez espiritual, lo que les caracterizan ser moralmente más “libres” y apegados a la auténtica religión: “el poder no se produce entre los árabes [nómadas] más que por el

---

<sup>469</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*. III, p. 411.

profetismo”<sup>470</sup>. Mas la necesidad que por naturaleza tiene el ser humano de buscar la paz, la riqueza y el placer le lleva a buscar estas y otras satisfacciones y a establecer otros tipos de poder.

Ives Lacoste<sup>471</sup> subraya que, para Ibn Jaldún, los trabajos agrícolas de los nómadas bastaban para asegurar la subsistencia del grupo. Realmente, cada cierto tiempo van aumentando los objetos de consumo y el lujo es cada vez más a causa de ese “refinamiento o esmero” en las ciudades donde la elegancia es cultivada por los ciudadanos. La oposición existente entre ambas sociedades<sup>472</sup>, no sólo se diferencian, por el modo de vida económico, como hemos mostrado anteriormente, sino por la afectividad entre el ser humano y la tierra es decir, por el trabajo y el esfuerzo para extraer de ella el producto de consumo. Esto cambia la naturaleza de las relaciones socio-agnática, pero sobre todo para estimular y mejorar la producción, perfeccionándose la técnica, así como trasladar a los miembros del grupo una nueva ética. En definitiva, el discurso jalduniano trata de corregir una sociedad que se sumerja en el poder y el lujo.

El abandono de una buena política afecta al desarrollo de la vida urbana, y simultáneamente a las actividades artísticas, según Ibn Jaldún, “cuando se multiplican los trabajos se multiplica también su valor y necesariamente se multiplican las ganancias”<sup>473</sup> (...), por lo que proliferan los productos refinados, se desarrolla la destreza en su fabricación y hasta se inventan artes para conseguirlo; su valor aumenta, se duplica la ganancia de la ciudad, los zocos artesanales ganan más que al principio. Las artes en las grandes urbes son más caras que en las pequeñas ciudades, y se debe a tres causas: a la abundancia de demanda de lujo en una ciudad de mucha civilización; a la autovaloración de los obreros,

---

<sup>470</sup> Cuando Ibn Jaldún menciona en sus escritos la palabra poder, se refiere al establecimiento y ordenación de un estado, e igualmente, lleva consigo la idea de dominio territorial, ya sea califal o monárquico, dependiendo de las circunstancias históricas y concretas. *al-Muqaddima*, p. 343.

<sup>471</sup> LACOSTE, Yves. *El nacimiento del tercer mundo: Ibn Jaldún*. Barcelona: Península, 1971. p. 75.

<sup>472</sup> Los pueblos nómadas opuestos a la estabilidad del sedentarismo, debido a la alteración de los materiales extraídos de la naturaleza que son totalmente transformados en artificiales y a su vez en un lujo prescindible. IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*. II, p. 263.

<sup>473</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*. IV, p. 642.

por su servicio y su abuso por la facilidad para la subsistencia en la ciudad debido a la cantidad de alimentos existentes y la multiplicación de los que viven en el lujo y su necesidad de que otros trabajen para ellos<sup>474</sup>.

En la Historia se tiende a aprovechar de todo lo que se está realizando: el ser humano estudia las artes que otros ya hicieron, tal es el ejemplo de los cristianos o musulmanes que recogieron muchas de las características de la construcción romana. Cuando hay una asimilación de la cultura entre unos pueblos y otros, se produce también un querer imitar los que también estos hacen, puesto que el alma humana cree que la perfección está en quien domina. Ibn Jaldún describe que el alma queda sobresaltada y trata de imitar aquello que realmente le gusta. Pero no debemos olvidar que cada pueblo sigue sus leyes y su religión. Además, Ibn Jaldún critica la representación figurativa que él considera contraria al Corán, y alude al empleo de imágenes en la arquitectura andalusí, como una violación de la norma islámica, considerándolo influencia cristiana y decadencia del Islam<sup>475</sup>.

---

<sup>474</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*. IV, pp. 647-650.

<sup>475</sup> Esta actitud no fue compartida, sin embargo, por todos los sabios del Islam árabe clásico, y demuestra su afán doctrinario y ortodoxo.

### 3.4. La construcción de las ciudades y el desarrollo de la vida urbana según la ética y estética jalduniana

Para abordar esta temática, debemos de estudiar la parte IV de *al-Muqaddima* como un interesante tratado de urbanismo enfocado desde una perspectiva social y cultural<sup>476</sup>. Asimismo debemos de saber que gran parte de las ideas sobre geografía física en relación al concepto de urbanismo, de Ibn Jaldún, está influenciado por Ibn al-Azraq<sup>477</sup>.

Para estudiar la vida urbana tenemos que estudiar la ética en relación a la sociedad y al gobierno, los habitantes por ser testigos de su propio hábitat, y el gobierno por regular la organización de la sociedad y planificar ciudad y erigir las grandes construcciones. Pero no debemos olvidar que el gobierno no sólo tiene la responsabilidad de que la actividad o la labor diaria de la ciudad funcionen, sino que requiere el esfuerzo del conjunto de los habitantes a través de una digna remuneración.

Las ideas jaldunianas se conocen por ser evolucionistas porque su teoría se inicia con las influencias precedentes (las tribus nómadas) y evolucionan a la civilización donde se proyectan ciudades y se construyen enormes edificaciones<sup>478</sup>, porque son imprescindibles para la existencia del poder estatal.<sup>479</sup>

La teoría urbanística de Ibn Jaldún no se limita a exponer la explicación nomadismo-sedentarismo, ni tampoco al concepto político y económico del estado, sino que la relaciona con las ciencias medioambientales como puede ser la climatología:

---

<sup>476</sup> "Sobre los países, las ciudades y demás lugares civilizados y sus circunstancias, con unas observaciones preliminares y suplementarias" Véase en: *al-Muqaddima*, IV, pp. 609-669.

<sup>477</sup> Establece los orígenes de las ciudades y la diferencia entre la ciudad y el campo. Véase en: NACHAR, Ali Sami. *Ibn al-Azraq: Badai'a sulk fi tabai'a al-Mulk*-Vol. 1. Bagdad, 1977. p. 96. También es citado este autor en: ABDELKADER, "La ciudad islámica: sus referencias culturales". Véase en: [http://eprints.ucm.es/20236/1/la\\_ciudad\\_islamica\\_3%5B1%5D.pdf](http://eprints.ucm.es/20236/1/la_ciudad_islamica_3%5B1%5D.pdf)

<sup>478</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, IV, p. 609.

<sup>479</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, IV, p. 609.



*“Construida la ciudad y completada su edificación según la idea de su constructor y de las exigencias climáticas y del suelo, su duración será la misma que la del estado. Si la vida del estado es corta, la ciudad caerá pronto, su civilización remitirá y le llegará la ruina. Pero, si se prolonga ampliamente la vida del estado, las construcciones en la ciudad seguirán levantándose y se multiplicarán, abundarán las vastas mansiones, el sector de los zocos se extenderá y ampliará hasta que el trazado se ensanche, ampliándose las distancias y los pies de superficie, como sucedió en Bagdad y en otras ciudades semejantes”.*<sup>480</sup> Ibn Jaldún, establece una relación profunda y dinámica entre sociología y arquitectura, atendiendo al entorno natural y al equilibrio entre recursos y población, servicios comunitarios, necesidades de defensa y elementos de embellecimiento estético.

Para Ibn Jaldún, los objetivos de la historia tienen por finalidad hacernos conocer el estado social del Hombre en su dimensión humana a través de sus aportaciones a la civilización<sup>481</sup>. Nuestro autor nos dice: “Los hombres no se han reunido en sociedad sino para ayudarse en los medios de vivir. Empiezan por buscar lo indispensable; en seguida procuran satisfacer necesidades ficticias y superfluas, luego, aspiran a la abundancia”<sup>482</sup>.

Un aspecto ético que debemos resaltar en relación con el campesinado, es que éstos cuando evolucionan hacia un mejor hábitat y sobrepasan a todas las necesidades, comienzan a disfrutar de la tranquilidad, puesto que trabajan para lograr nada más que lo necesario<sup>483</sup>. Además, comienzan a utilizar de manera superflua los recursos como pueden ser: mobiliario, vestimentas, enseres, etc.; y abusar de la construcción suntuosa. Es decir, los palacios se construyen a gran altura y se embellecen a través de una decoración con fuentes y jardines. Tal es el ejemplo, de los palacios de la ciudad palatina de la Alhambra, un entorno geográfico favorable para los ciudadanos, ya que influyen en la economía, la sociedad y en la propia historia de la civilización que a su vez influirá en las generaciones posteriores.

---

<sup>480</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, IV, p. 610.

<sup>481</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, I, p. 141.

<sup>482</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, II, pp. 263-264.

<sup>483</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, II, pp. 263-264.

En la vida citadina se van a ejercer múltiples oficios para ganarse la vida, mientras que otros ejercen el comercio<sup>484</sup>. Asimismo, la morfología de la ciudad destacará por los asentamientos militares, que según Boudling nos transmite una hipótesis: diciéndonos que los habitantes de la ciudad son políticos. Por el contrario, para Arnold Toynbee, la ciudad es un asunto religioso, o una institución económica tal y como ha escrito Henry Perenne (1925)<sup>485</sup>.

Ante estas teorías hipotéticas, ¿Cuál es el modelo ideal que Ibn Jaldún nos plantea? Según él, debe darse una serie de condiciones geofísicas físicas para fundar una ciudad. Para él, hay que tener en consideración dos factores:

- Impedir los riesgos: la ciudad debe estar cercada por una muralla que rodee el conjunto de los edificios, además de estar ésta en un emplazamiento estratégico como puede ser en un enclave montañoso, sobre el mar o un río. Todo ello, para que el enemigo tenga ciertas dificultades para invadir y apoderarse de la ciudad<sup>486</sup>.
- Garantizar el bienestar: donde prevalezca la calidad del ambiente (aire, agua, recursos naturales y paisajísticos = alimenticios), e inclemencias meteorológicas, ya que este factor va a influir en la calidad y el nivel de vida de sus habitantes. Además, las ciudades no deben estar aisladas unas de otras<sup>487</sup>.

Pero, no sólo influye en el progreso de la vida el entorno orográfico y medioambiental, sino que influye la situación política y social de la ciudad,

---

<sup>484</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, II, p. 264.

<sup>485</sup> Ante estas teorías hipotéticas que hemos citado, son recogidas por: ABDELKADER, «La ciudad islámica: sus referencias culturales», p. 23.  
Véase en: [http://eprints.ucm.es/20236/1/la\\_ciudad\\_islamica\\_3%5B1%5D.pdf](http://eprints.ucm.es/20236/1/la_ciudad_islamica_3%5B1%5D.pdf)  
Este autor cita los siguientes estudios: KENNETH. E. B. "the death of the City". En: *A frightened Look at past Civilization. In the Historian and the city*. p 134, 135, 136; TOYNBEE, Arnold. *Cities on the move*. Oxford, 1970, p.153; PIRENNE. H. "Médiéval Caties- les villes sont L' ouvre des marchands" in *Revue Historique*. LVII. Princeton: 1925.

<sup>486</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, IV, p. 617.

<sup>487</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, IV, p. 617.

puesto que tiene un tiempo limitado y está vinculada con el ciclo de la duración de una dinastía. Cuando hablamos del ciclo vital de una dinastía, Ibn Jaldún nos dice: “Existen tres generaciones en la vida de una ciudad al igual que en la vida de un hombre”<sup>488</sup>:

- La infancia: paso de la vida del campo y los inicios de la vida en la ciudad;
- La juventud: está relacionada con el esplendor de la ciudad;
- La vejez: se define como una etapa demasiado estable, con una pérdida del instinto rural (nómada) y cargada de elementos superfluos<sup>489</sup>.

La duración, de manera aproximada, de las tres generaciones es de ciento veinte años<sup>490</sup>. La evolución temporal de la ciudad está relacionada con la tendencia natural del ser humano, es decir, si éste no planifica y tienen en cuenta los factores anteriormente nombrados, finalmente, empezaría el declive, el envejecimiento y finalmente la senectud. Ibn Jaldún decía: “El envejecimiento comienza apareciendo en las bases del reinado y la prosperidad de la ciudad comienza a declinar, el esmero en la construcción desaparece, así como el uso de los ornamentos respectivos. Las actividades disminuyen, las piedras, el mármol y los demás materiales de construcción... desaparecen de los edificios por motivo del robo, se toman las materiales ya existentes, se quitan de una obra para formar otra. Porque la mayor parte de las casas y palacios ya no están habitados y quedan vacíos”<sup>491</sup>.

En cuanto a la forma de construir, se retorna a la forma de construir a la manera rudimentaria, empleándose el adobe en lugar de la piedra y se abandona enteramente el uso de las decoraciones (...) hasta la ruina total<sup>492</sup>.

---

<sup>488</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, IV, p. 348.

<sup>489</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, p. 349.

<sup>490</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, p. 349.

<sup>491</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, IV, p. 638.

<sup>492</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, IV, p. 638.

La reflexión sobre la ética y la política que realiza Ibn Jaldún: “La injusticia acarrea la ruina del proceso social y la secuela respectiva se traduce en gran perjuicio del gobierno, destruyéndole los recursos y precipitando su caída”<sup>493</sup>. El declive o la prosperidad de un estado es consecuencia de la dominación inmediata, porque el estado que padece opresión es la primera causa del declive de los pueblos y es un factor principal que limita el progreso de las naciones<sup>494</sup>.

Para finalizar este apartado, Ibn Jaldún dice que la arquitectura es un fenómeno vinculado a la historia, a la sociedad y a la política de cada período. Por este motivo, es una manifestación necesaria para establecer una sociedad de bienestar y suntuosidad en la vida urbana. Ibn Jaldún realiza un análisis de la ciudad sometida a una continua evolución, con sus dificultades y sus logros. Las bases sociales e históricas para una historia de la arquitectura se establece en los aspectos formales y estéticos.

Ibn Jaldún establece la idea de ciudad utópica con proyección metafísica gobernada por el filósofo, es decir, el sabio trata de explicar las causas de la fundación, la organización, las necesidades y la evolución de las ciudades. Por lo tanto, para Ibn Jaldún la ciudad, teniendo en cuenta los precedentes, salvaguardar la seguridad de sus miembros y ofrecerles un mínimo de bienestar, pero desde la humildad, ya que puede caer en el placer y en la opulencia.

---

<sup>493</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, pp. 517-518.

<sup>494</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, p. 516.

### 3.5. La ciudad áulica nazarí a través del pensamiento jalduniano

En este capítulo se pretende demostrar la vinculación entre ética<sup>495</sup>, estética<sup>496</sup> y naturaleza<sup>497</sup> en relación con los entornos geográficos conocidos por Ibn Jaldún, ya que comparaba las tierras del Magreb con al-Andalus, demostrando su vivencia de lugares idílicos contruidos en el segundo reinado de uno de los mayores constructores de la Alhambra y último gran sultán de la etapa de esplendor nazarí, en la corte de Muhammad V.

En *al-Muqaddima*, la manifestación de las artes y la naturaleza son protagonistas para observar de manera empírica el grado de evolución de la sociedad, puesto que, el hábitat en la ciudad debía ser equilibrado y saludable, con la existencia de jardines y fuentes con agua limpia; y en sus alrededores buenos prados con tierra para el cultivo, montes y bosques que proporcionasen madera para la construcción y oxigenación de la ciudad, además, cercarse con una muralla para su protección.

Para Ibn Jaldún, la Naturaleza<sup>498</sup> tiene especial importancia en el entorno áulico porque busca la necesidad de oxigenar el ambiente y mantener de manera

---

<sup>495</sup> NANJIN, A. "La ética islámica" En: SINGER, P. *Compendio de ética*. Madrid: Alianza, 1995. pp. 165-180; IBARZ Ferré, T. "Reflexiones en torno a la ética y la estética medieval y moderna". *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*. Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, 1996, pp. 317-328;

<sup>496</sup> PUERTA VÍLCHEZ, J.M. *Historia del pensamiento estético árabe. Al-Andalus y la estética árabe clásica*. Madrid, Akal, 1997, 430-434, pp. 434-444; "Estética y teoría de la sensibilidad en el pensamiento andalusí". *Revista española de filosofía medieval*, N° 6. Madrid, 1999, pp. 105-130; *La poética del agua en el islam*. Gijón: Trea, 2011, p. 35.

<sup>497</sup> LOMBA FUENTES, J. "La naturaleza y el espacio en la estética medieval". *Revista española de filosofía medieval*, n° 6. Zaragoza: Universidad, 1999, pp. 11-24.

<sup>498</sup> El concepto de Naturaleza en Ibn Jaldún, los podemos encontrar en el Capítulo II del Libro Primero de la *Muqaddima*, "Descripción detallada del planisferio terrestre". Donde nuestro autor reproduce las indicaciones suministradas por la obra de Edrisi. Se sabe que este geógrafo dividió el cuarto habitable de la Tierra en siete climas, y cada clima en diez fracciones (...), p. 165. El Capítulo I. Libro Segundo. "De la civilización entre los nómadas y los pueblos semisalvajes y entre los organizados en tribus. Fenómenos que allí ocurren. Principio generales. Aclaraciones". Subtítulo: La vida nómada y la vida sedentaria son estados igualmente conformes a la Naturaleza", pp. 263-265; Capítulo II. "La Existencia del pueblo árabe en el mundo es una hecho perfectamente natural", pp. 265-267.

higiénica la ciudad y así evitar enfermedades.<sup>499</sup> Pero sus habitantes buscan el objeto estético (en la caligrafía, los jardines, los motivos geométricos y vegetales, junto a las magnas y suntuosas construcciones las tipologías constructivas) y religioso que forma parte del sagrado Corán, ya que el agua juega un papel muy importante en toda forma de vida<sup>500</sup>.

En las estancias de los palacios nazaríes se establece una relación espacial y metafórica de los poemas con el agua, el jardín y las cúpulas, haciendo alusiones metafóricas de poemas a la bóveda celeste<sup>501</sup>. Estos versos tienen como protagonista al agua como signo de la generosidad del soberano, que calma la sed y la figura del espejo como analogía del poder áulico con el divino. Y en el borde de la Fuente de los Leones, Ibn Zamrak describe en honor de Muhammad V: (...) *Líquida plata entre joyas fluyente, con la belleza de éstas, blanca y transparente (...)*<sup>502</sup>. En el Jardín Feliz, el agua tiene especial importancia junto a los contenidos poéticos áulicos<sup>503</sup>.

El agua y los motivos vegetales del jardín no quedan sólo para deleite estético, sino que producen alimentos para la subsistencia<sup>504</sup>. Para Ibn Jaldún, la agricultura es la más antigua de todas las artes y está vinculada a los nómadas porque es imprescindible para la vida humana, pero los ciudadanos atraídos por el deleite estético se distancian de este arte y permanecen ajenos a este conocimiento. Sin embargo, Ibn Luyún<sup>505</sup> si le da la importancia que se merece este

<sup>499</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, I, pp.408- 427.

<sup>500</sup> Se ha utilizado la traducción de los pasajes coránicos de Julio Cortés: *El Corán*. Barcelona: Herder, 1999; y el estudio realizado por el profesor José M. Puerta Vilchez, *La poética del agua en el islam*. Gijón: Trea, 2011.

<sup>501</sup> PUERTA VÍLCHEZ, J.M. "La construcción poética de la Alhambra". En: *Revista de poética medieval*, 27. Madrid: Universidad de Alcalá, 2013, pp. 274-275.

<sup>502</sup> Se trata del verso 4. Véase en: PUERTA VÍLCHEZ, J.M. *Leer la Alhambra: guía visual del monumento a través de sus inscripciones*. Granada: Patronato de la Alhambra y Generalife, 2011, pp. 168-169.

<sup>503</sup> PUERTA VÍLCHEZ, J.M. "La construcción poética de la Alhambra". En: *Revista de poética medieval*, 27. Madrid: Universidad de Alcalá, 2013, p. 170.

<sup>504</sup> IBN JALDÚN. *al-Muqaddima*, V, pp. 719-720.

<sup>505</sup> EGUARAS, J., *Ibn Luyun: Tratado de Agricultura*, Granada: Patronato de la Alhambra y Generalife, 1988.

arte, ya que se preocupa de las características básicas de la agricultura y manifiesta en sus tratados la introducción de nuevos cultivos, el relieve, las mejoras derivadas del regadío, el uso de la tierra, etc.<sup>506</sup>

Por tanto, debemos hacer hincapié a esta fuente de necesidad regulada por la ética<sup>507</sup>, es decir, por el grado de medición de la actitud de las diferentes sociedades y de los propios individuos, que en el caso de su *al-Muqaddima*, distingue entre la sociedad nómada y sedentaria, e incluso la vincula según el hábitat geográfico. Asimismo, Ibn Jaldún defiende una ética formal frente a la del placer individual, introduciendo el concepto de ‘asabiya, que concuerda con la solidaridad intragrupal o “solidaridad interna de grupo”<sup>508</sup>. Además, la estética también juega un papel importante en lo que se refiere a la reflexión de las diversas actividades que se llevan a cabo en la sociedad, puesto que a la formación, difusión y consolidación del conocimiento se le llama ciencia. En la medida en que las artes evolucionan en la civilización, del mismo modo lo hace su identidad<sup>509</sup>. Asimismo, en

---

<sup>506</sup> GARCÍA SÁNCHEZ, E. “Alimentación y paisajes agrícolas en al-Andalus”. En: *Ambienta*, 95. Madrid: Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente, 2011.

<sup>507</sup> El pensamiento ético jalduniano se traza en cada uno de los capítulos (en algunos más y en otros menos) de su *Muqaddimah*. Tal es el ejemplo en los siguientes libros y capítulos: Libro Segundo, capítulo IV. “La gente del campo es menos corrompida que la de la ciudad”; Capítulo V. “Los moradores del campo son más valientes que los de las ciudades”; Libro Quinto, capítulo XV. “La moral de los comerciantes es inferior a la de los altos jefes y se aleja de la de los hombres valerosos” (...).

<sup>508</sup> LÓPEZ FARJEAT, L. X. (2013). Arturo Ponce Guadian, Ibn Jaldún: la tradición aristotélica en la “Ciencia nueva. (Reseña bibliográfica). *Diánoia*, volumen LVIII, México (70): 246-247. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/3230/323028516010.pdf>.

<sup>509</sup> Libro Quinto. Capítulo XVI. Para aprender un arte cualquiera se precisa de un maestro, pp. 707-709; Capítulo XVIII. La estabilidad y la duración de las artes, en una ciudad, dependen de la estabilidad y la intervención de la civilización en esta ciudad”, pp. 711- 713; Capítulo XIX. El mejoramiento de las artes y su extensión dependen del número de personas que demandan los respectivos productos” pp. 713-714; Capítulo XX. “La decadencia de una ciudad arrastra consigo las artes que en ésta se cultivaban” pp. 714-715; Capítulo XXI. “Los árabes son el pueblo del mundo que tienen menos disposición para las artes”, pp. 715-717; Capítulo XXII. “El que posee la facultad de ejercer un arte raramente consigue dominar la de algún otro”, pp. 717-718; Capítulo XXIII. “Indicación de las artes fundamentales”, pp. 718-719. A partir de este capítulo, Ibn Jaldún describe en sucesivos capítulos las siguientes artes: “De la agricultura, la construcción, la carpintería; el arte de tejer y de coser; el arte de la partería, el arte del canto”, etc. Libro Sexto. Capítulo II. “La enseñanza hace parte de las artes”, pp. 774-780.

el libro V de *al-Muqaddimah*<sup>510</sup>, Ibn Jaldún realiza un específico y exhaustivo análisis sobre las artes, ya que son esenciales y definitorias en la civilización humana, además de relacionarlas con la condición moral del sujeto.

Esta visión descriptiva de Ibn Jaldún manifiesta las características del paisaje andalusí, ya que antiguos asentamientos que perduran en la actualidad como la ciudad palatina de la Alhambra y Generalife, reflejan algunas de las infraestructuras que aún hoy día se conservan, como pueden ser: acequias, fuentes, murallas, torres, alcazaba, puentes, etc. Estas tipologías constructivas estaban relacionadas a los modos de vivir de una sociedad sedentaria, inundadas por el deleite estético en sus construcciones más monumentales y lujosas, que finalmente se derrumban en la apariencia y el lujo, a excepción de la mezquita de Muhammad III, que tuvo un gran valor sacralizado e igualitario en el que cada uno de los fieles se comunicaba y reconocía la grandeza de Dios.

La noción y la organización urbanística que presenta Ibn Jaldún exigen unas condiciones básicas para conseguir el grado óptimo de habitabilidad, condiciones que nos anuncian un proyecto de ciudad más moderna e integrada. Para ello, Ibn Jaldún menciona las siguientes características: un emplazamiento fácil de defender, junto al mar, entre dos ríos o sobre una elevación para preservar el bienestar que la ciudad debe procurar a sus habitantes<sup>511</sup>.

Para favorecer y mantener el bienestar, es necesario un enclave que permita mantener el aire puro en la ciudad y así evitar la fetidez y las contaminaciones para evitar enfermedades. De hecho, Ibn Jaldún piensa que las ciudades muy pobladas contribuyen a que se mantenga el aire limpio, ya que se mueve más el aire que en las poco pobladas, donde se van los vapores y existe gran peligro sanitario<sup>512</sup>. Como buen gestor de la ciudad (sociólogo y político), Ibn

---

<sup>510</sup> Titulado "Sobre los medios de proporcionarse la subsistencia; sobre la adquisición, las artes y todo lo que a ello se relaciona. Examen de las cuestiones a que este tema da lugar". En: IBN JALDÚN. *al-Muqaddimah*. V, pp. 673 - 758.

<sup>511</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, I, p. 142; PUERTA VÍLCHEZ, J.M. *Historia del pensamiento estético árabe* (...). Madrid: Akal, 1997, pp.408- 427.

<sup>512</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, I, pp.408- 427.



Jaldún nos trasmite un sentimiento de bienestar, prosperidad, pero también desde la perspectiva medioambiental (ecología)<sup>513</sup>, puesto que premia la necesidad de administrar correctamente los recursos que nos proporciona la naturaleza.

Los servicios básicos de la ciudad deben ser: el agua, y para ello, la ciudad se situará junto a un río; en una ciudad debe tener granjas de animales para surtir a la población de alimentos, además en las inmediaciones de la ciudad habrá pastos, cultivos y árboles para extraer la madera necesaria para la construcción y para otras muchas necesidades cotidiana, como el fuego<sup>514</sup>.

Frente a la sociedad citadina, Ibn Jaldún reitera y compara a lo largo de toda su obra otros pueblos como los bereberes y los ‘arab, caracterizados por su nomadismo y sus lazos de solidaridad socio-agnática o ‘asabiya, cuya reivindicación por parte de los nómadas es mantener su propia identidad grupal y su propia nobleza basada en la pureza endogámica de sus linajes<sup>515</sup>. Asimismo, la ‘asabiya se desvincula de la planificación del urbanismo y la construcción de las artes, porque éste concepto está relacionado con el nomadismo, grupo social que sólo piensan en sus medios de transporte, en los camellos, y en aquellos objetos que les son útiles para ir de un lugar a otro. A este planteamiento se suma la reflexión de una ética justa, en este caso religiosa, para distinguir con exactitud entre lo que es necesario, lo superfluo, el bienestar y la ostentación. Por ejemplo, la planificación de una ciudad conlleva una serie de necesidades básicas para poder vivir, como la elaboración de los alimentos, una vez que se cubran las necesidades elementales, se produce el exceso, lo superfluo y el desarrollo del lujo<sup>516</sup>.

Ibn Jaldún menciona en su *Muqaddima* el carácter de las actitudes y las cualidades de las gentes de al-Andalus, por tanto, es determinante el influjo de

---

<sup>513</sup> Hablar de ecología en este período sería anacrónico, puesto que el concepto lo acuñó Ernst Haeckel en el año 1861.

<sup>514</sup> MAÍLLO SALGADO, F. *Vocabulario de historia árabe e islámica*. Madrid: Akal, 1999, pp. 40-42.

<sup>515</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, II, pp.275-276; VIII, pp. 277-278. Véase también en MOYA, C. “La guerra santa y el teorema de Ibn Khaldún”. En: *RES. Revista Española de Sociología*. N.º. 2, 2002, pp. 7-13.

<sup>516</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, pp. 343-344; II, pp. 268-270.

las actitudes de los individuos en sus conductas y bajo el control por los principios de la religión. Las personas están orientadas a realizar el bien, puesto que sus almas se formaron con moralidad para evitar el mal, pero el placer y entrega a las costumbres del lujo, abandonan el bien y sus virtudes, e incluso, desaparecen de su conducta toda honradez y aparecen en muchas personas expresiones groseras y deshonestas. Acostumbrados al comportamiento voluptuoso, el sentimiento de linaje ya no tiene sobre ellos ningún poder<sup>517</sup>. Por el contrario, las gentes del campo procuran también los bienes terrenales, pero no caen en la codicia, sino en un placer absolutamente necesario; ya que no buscan los medios de saciar su concupiscencia o de satisfacer sus apetitos y placeres, sino aquellos hábitos sencillos que regulan su conducta para su propio vivir. En este caso, el individuo nómada o el campesino, se aproxima a la personalidad esencial y primigenia de su propio ser, porque su alma está alejada de la huella de las malas experiencias. Evidentemente, no son perfectos y la tarea de corregirle y conducirlo por el buen camino, ofrecería menos pena que el intentarlo para con los urbanos. En cambio, los ciudadanos llevan impregnado el agobio y la confusión por la corrupción, es allí donde el mal alcanza toda su fuerza y su protagonismo<sup>518</sup>.

Ibn Jaldún expone en su teoría social un análisis comparativo desde la naturaleza, la ética y la estética entre dos pueblos, por un lado los andalusíes, que tenían mejor destreza a la hora de elaborar las artes, ya que en sus dietas consumían menos grasas y por ello son más inteligentes, ágiles y dispuestos a aprender de otros; mientras que los magrebíes están limitados por el exceso de alimentos, lo que afecta negativamente a su equilibrio ético y a su belleza física<sup>519</sup>. Además, se suma la antítesis del hábitat (campo-ciudad), siendo la vida agraria más sana ética, religiosa y estéticamente que la vida urbana, por cuanto que el desarrollo acarrea fatalmente el ocio, el vicio y la decadencia<sup>520</sup>.

---

<sup>517</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, II; p. 268.

<sup>518</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, II, pp. 268-269.

<sup>519</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, p. 344.

<sup>520</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, p. 344.

En el entorno áulico andalusí, la jardinería, el agua, el lenguaje poético religioso de los caligramas y la belleza de la arquitectura influye en el propio estado anímico del individuo. Asimismo, la poesía, la palabra es el reflejo del pensamiento del ser humano, y ante el momento de la creación nos encontramos ante una estética construida a partir de imágenes sensibles (visuales) que están relacionadas con la naturaleza y, especialmente, con la figura femenina que dejaría una profunda huella en toda la cultura árabe clásica. El propio concepto de poesía significa en árabe “conocer y/o sentir” a diferencia de nuestro concepto derivado, de *poiesis*, operar o producir<sup>521</sup>. La poesía es la base del canto y la expresión artística de la belleza por medio de la palabra, e Ibn Jaldún habla sobre este arte, por la belleza de su escritura y la infinidad de formas con que han creado los calígrafos las más bellas grafías para vislumbrar y agrandar el espíritu, deduciendo que los sonidos armónicos producen una sensación de placer y que el oído disfruta percibiendo este tipo de sonidos.

La escritura es la más eficaz de todas las artes porque tiene por efecto hacer transportar el pensamiento en forma de trazo a las palabras enunciadas por la boca, que a su vez, son proyectadas por las ideas que encierra el alma. Asimismo, Ibn Jaldún materializaba el carácter y los síntomas del pueblo a través de la caligrafía, e incluso detectaba los momentos de auge y decadencia del pueblo caligrafía. A este planteamiento jalduniano, se suma la influencia que tiene la escritura sobre el cálculo, puesto que este arte consiste en operar y reflexionar con los números<sup>522</sup>.

Ibn Jaldún se mantuvo dentro de la tradición musulmana al tratar las aptitudes y la ciencia; aun cuando no llegó a identificar la economía, la geografía y la política como ciencias específicas o prácticas. Al abordar la cuestión de las capacidades o aptitudes (lo hará en el capítulo V de la *Muqaddima*) describe cinco actividades que considera “necesarias” (agricultura<sup>523</sup>, arquitectura<sup>524</sup>, car-

---

<sup>521</sup> “Estética y teoría de la sensibilidad en el pensamiento andalusí”. *Revista española de filosofía medieval*, N° 6, Madrid, 1999, pp. 105-130.

<sup>522</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V, pp. 758-759.

<sup>523</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V, pp. 719-720.

<sup>524</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V, pp. 720-725.

pintería<sup>525</sup>, confección y tejeduría<sup>526</sup>) y cinco otras “nobles” (caligrafía<sup>527</sup>, producción de libros<sup>528</sup>, canto<sup>529</sup> y medicina<sup>530</sup>). La destreza se gana por el constante repetir de las actividades mencionadas.

Todos aquellos que practicaban las diferentes artes (agricultura, matemáticas, el canto, construcción, carpintería, etc.) conocían e imitaban los modelos clásicos y se aislaban para inspirarse y elegían un lugar adecuado para que iluminasen el ingenio, surtiéndolo y alentándolo con los deleites de la alegría. Y, el soberano era responsable en dirigir y financiar las obras, ya que estaba al servicio de Dios y el Islam.

La arquitectura era fuente de prestigio y virtud en la sociedad nazarí, porque los edificios manifestaban su poder político y religioso, de forma que poseían un carácter casi sagrado. Además, Ibn Jaldún decía que la influencia del hábitat (el entorno natural) era primordial a la hora de que el constructor ejecute la obra, es decir, existen determinadas horas del día: al amanecer, después de haber dormido bien, con el estómago ligero o respirando la atmósfera del baño, lo mismo que con el amor y la embriaguez, se encuentra el estado ideal para la creación poética<sup>531</sup>.

Otra parte del arte de la construcción es la formada por la decoración y la ornamentación mural de los edificios, inspirados en los rasgos estéticos del jar-

---

<sup>525</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V, pp. 725-727.

<sup>526</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V, pp. 727-729.

<sup>527</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V, pp. 746-749;

<sup>528</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V, pp. 746-748.

<sup>529</sup> Según Ibn Jaldún, este arte está vinculado con los ciudadanos, es decir, con aquellas gentes relacionadas con la soberanía y por las diversas y suntuosas construcciones (sean civiles, religiosas o palatinas) y artes, e incluso, la mayoría de la veces superfluas como pueden ser el canto. Véase en: IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V, 32, pp.749-757.

<sup>530</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, VI, pp. 917 - 918.

<sup>531</sup> ROLDÁN CASTRO, F. (ed.). *Paisaje y naturaleza en al-Andalus*. Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2004, pp. 313 - 338.

dín plasmados con yeso fermentado y agua. Una vez realizados se retira el cuerpo de yeso con un resto de humedad y se le da forma armónica tallándolo con punzones de hierro hasta que quede bello y hermoso. A veces, se recubren también los muros con fragmentos de mármol, ladrillo, cerámica, nácar o azabache; se dividen en partes homogéneas o diferentes y se aplican sobre la cal según las proporciones y las disposiciones calculadas por los artesanos. De esta manera, la pared aparece ante los ojos como un trozo de jardín adornado<sup>532</sup>.

El jardín árabe manifiesta el deseo por el Paraíso islámico, imaginado como un jardín, un lugar idílico donde el hombre podrá alcanzar la completa satisfacción de sus anhelos<sup>533</sup>. Un elemento importante que forma parte del jardín nazarí andalusí es el agua, que en el sagrado Corán, el agua juega un papel muy importante porque es protagonista de toda forma de vida: brota y vivifica la tierra yerma, embellece la naturaleza, proporciona frutos y revive espiritualmente al ser humano<sup>534</sup>. La tierra y el agua expresan feminidad, gobierna la naturaleza, la tierra: “es la indulgente, estable, sólida y receptora [...], es la madre de la que salimos y a la que volveremos...”, y el agua va ligada al amor, el cual “es el secreto de la vida y fluye por el agua, que es el origen de los elementos y de los pilares [...]. El agua es el origen de todo”<sup>535</sup>. Estas ideas están vinculadas al capítulo que dedica en *Futubat* a los “secretos de la purificación”, donde escribe que el agua es en sí misma espíritu, puesto que da la vida de ella misma [...] y es el origen de la vida en las cosas, así como “la vida con la que viven los corazones y con la que todo corazón logra la pureza frente a la ignorancia”<sup>536</sup>. Asimismo, el agua como signo del conocimiento purificador apa-

<sup>532</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V, pp. 720-724.

<sup>533</sup> [http://cvc.cervantes.es/actcult/jardin\\_andalusi/nazari/alhambra.htm](http://cvc.cervantes.es/actcult/jardin_andalusi/nazari/alhambra.htm)

<sup>534</sup> Se ha utilizado la traducción de los pasajes coránicos de Julio Cortés: *El Corán*. Barcelona: Herder, 1999; y el estudio realizado por el profesor Puerta Vilchez, *La poética del agua en el islam*. Gijón: Trea, 2011, p. 17.

<sup>535</sup> Ibn 'Arabi, *Fusus al-hikam*, ed. de A. A. 'Afifi, Beirut, 1980 (2.ª ed.), pp. 221-222, y *Futubat*, I, p. 332. Véase en los siguientes estudios: PUERTA VÍLCHEZ, J. M. *Historia del pensamiento estético árabe* (...). Madrid: Akal, 1997, pp. 760-767; y *La poética del agua en el islam*. Gijón: Trea, 2011, p. 35.

<sup>536</sup> PUERTA VÍLCHEZ, J. M. “El Amor supremo de Ibn al-Jatib”, en *Actas del Primer Coloquio Internacional sobre Ibn al-Jatib*, Loja, 2007, pp. 45-74. Véase también en: *La poética del agua en el islam*. Gijón: Trea, 2011, p. 36.

recerá también en el tratado místico de Ibn al-Jatíb (*Jardín de la definición del amor supremo*)<sup>537</sup>, compuesto en torno a 1365-1366, donde estructura su discurso teológico-sufí a partir de la simbología del árbol, enriqueciéndola con el símil del huerto, su irrigación, cultivo y frutos<sup>538</sup>. El jardín nazarí proporciona placer a los cinco sentidos del hombre, es decir, para la vista: el color, la luz y la sombra; para el olfato: las plantas aromáticas o el dulce perfume de las flores; para el oído: el murmullo del agua; para el tacto: las distintas texturas de los materiales, y para el gusto: el sabor de los frutos.

La importancia de la ornamentación responde a un interés del gobernante de destacar en comparación a otras latitudes en grandeza y destreza artística, lo cual, como nos lo dice Ibn Jaldún, es un reflejo de un alto desarrollo cultural y económico de una ciudad, una ciudad en la que se permite y es posible el desarrollo del lujo y lo superfluo<sup>539</sup>. Según Ibn Jaldún, que residió en la Alhambra, atribuyó a la arquitectura de aquel momento en un estado de prosperidad según las características de la arquitectura que predominaban en aquel período: “Se deja sentir la influencia del descanso, el reposo y la tranquilidad, volviéndose a cosechar los frutos del poder: edificios, viviendas, indumentarias; construyen, entonces, palacios, hacen conducciones de aguas, siembran jardines, se deleitan con las cosas del mundo y el descanso se impone sobre las fatigas; se esmeran con todo tipo de ropas, alimentos, vajillas, tapices. Se habitúan a ello y se lo transmiten a sus descendientes, de modo que todo esto se va incrementando hasta que Dios imponga su voluntad”<sup>540</sup>. Las grandes obras arquitectónicas aparecen como expresiones y manifestaciones de poder de sus constructores, pero sobre todo como demostraciones de la fugacidad de las obras de los hombres en contraste con la inmortalidad de la obra divina.

Ibn Jaldún tenía gran talento para observar y atestiguar los hechos de su tiempo, unido a una notable habilidad para explicarlos y analizarlos, a esta ca-

<sup>537</sup> Ed. ‘Abd al-Qadir Ahmad ‘Ata, El Cairo, 1968; y Ed. Mu‘ammad al-Kattani. Casablanca, 1970.

<sup>538</sup> PUERTA VÍLCHEZ, J. M. *La poética del agua en el islam (...)*, p. 35.

<sup>539</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V, pp. 720-724.

<sup>540</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, III, p. 296.

pacidad se le suma su visión holística<sup>541</sup>, es decir, la creación como un todo integrado. El Corán nos ofrece una visión holística de la naturaleza, en la cual todo permanece relacionado por su origen en Dios, y que es un espacio sagrado que los humanos deben explorar y con el cual el ser humano se halla en armonía. Por tanto, la naturaleza es un regalo de Dios, que sólo las personas pueden usar en la justa medida, pero con la obligación de preservarla.

El enfoque jalduniano, no es estático, sino que evoluciona conforme a la vida urbana de un pueblo, por este motivo, sus ideas estéticas que encontramos en su *al-Muqaddima* las asociamos y las identificamos con los factores éticos, psicológicos, económicos, sociales y medioambientales que afectan a la sociedad, al curso de la Historia y a su vez nos permiten entender el proceso de la civilización humana.

Finalmente, para Ibn Jaldún, la ética y la estética es la vía que nos lleva hacia la plenitud humana, ambas se vinculan porque manifiestan la expresión de la forma, como el contenido que expresa emociones, sentimientos, conocimientos y los pensamientos de su hacedor y de quien las percibe.

---

<sup>541</sup> El profesor Ibrahim Özdemir se centra en la principal fuente empleada por los musulmanes, el Corán, con un doble propósito: recordar el deber de todo musulmán de proteger el mundo natural del que forma parte y reivindicar el papel clave de las tradiciones espirituales en cualquier ética de defensa medioambiental. Véase: <http://www.webislam.com/articulos>

### 3.6. La Naturaleza ética y estética en *la Muqaddima* de Ibn Jaldún

Para Ibn Jaldún el concepto de Naturaleza gira en torno al conocimiento de la sociedad, al quehacer diario y al advenimiento de múltiples y constantes acontecimientos de la Historia. Se ha insistido que su método de estudio de la Historia es empírico, mediante observaciones razonadas de las que extrae conclusiones y leyes universales. La ciencia de la historia expone los datos de manera “interesada” (dependiendo de las circunstancias) y trata de explicar el desarrollo de los hechos a través de demostraciones y no de argumentos míticos. Ordena cronológicamente los acontecimientos históricos, diferencia los sucesos y explicaciones veraces de las falaces y selecciona lo fundamental para extraer leyes. Es, pues, un método próximo al de la Historia actual, calificado por algunos, incluso, de “materialista” o antecedente del “materialismo histórico”. No obstante, nunca renuncia al orden de la Revelación coránica y la Profecía, que constituyen para él base de la Verdad, a la que en último extremo ha de someterse la Historia. El orden de la Historia se somete al de la Naturaleza y ésta al del Creador.

Desde el inicio de la vida en nuestro planeta, la vida del ser humano ha venido girando en torno a la Naturaleza; como diría Ibn Jaldún, las personas dependemos del “arte de la subsistencia”: agricultura, ganadería y pesca. Por este motivo, cuando hablamos de Naturaleza ponemos de manifiesto que ésta debe ser respetada, puesto que es fundamento de la propia vida e imprescindible para la sociedad, sea nómada o sedentaria, porque ambas dependen de lo que la Naturaleza les da<sup>542</sup>.

La Naturaleza se ve transformada por las artes. Primero, por el “arte de la subsistencia”<sup>543</sup>, es decir, por el uso de materiales naturales para conseguir lo imprescindible para la vida humana. Por otra parte, Ibn Jaldún expone en *al-Muqaddima* la diferenciación –ya realizada por Avicena (980-1037)–, entre cien-

---

<sup>542</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*. III, p. 265.

<sup>543</sup> Se trata de viviendas de pelo de cabra o de camello, o chozas hechas de ramas de árboles, o cabañas construidas de piedra y barro. Tales viviendas carecen de todo ornamento, ya que su única finalidad es servir de abrigo (contra las inclemencias del tiempo). A veces incluso se refugian en grutas y cavernas. Los escasos platillos con que se alimentan no exigen mucha elaboración.



cias islámicas y ciencias de la Antigüedad<sup>544</sup>, y habla de la relación de la física, la medicina y la agricultura<sup>545</sup> con la Naturaleza.

Para Ibn Jaldún, la física<sup>546</sup>, es una ciencia que tiene por objeto el cuerpo en tanto experimenta movimiento y reposo. Éste se dedica a examinar todos aquellos fenómenos relacionados con la naturaleza como pueden ser: los cuerpos celestes, los animales, los minerales, las plantas, las tormentas, etc. Es de-

---

<sup>544</sup> Esta clasificación la representó de la siguiente manera:

A. Ciencias filosóficas e intelectuales:

1. La Lógica.
2. La Física o Ciencias de la Naturaleza (Medicina y Agricultura).
3. La Metafísica o ciencias de los seres que están más allá de la naturaleza (la Magia, la Alquimia, etc.).
4. La Ciencia de las medidas: Geometría (plana, espacial y Óptica), Aritmética (propiedades de los números, Cálculo, Álgebra, transacciones comerciales, herencias), Música y Astronomía (tablas astronómicas, movimientos de los cuerpos celestes y astrología judicial).

B. Ciencias transmitidas:

1. El Corán y sus diversas ciencias (interpretación, lecturas, etc.).
2. El Hadiz, las tradiciones, y su transmisión.
3. El *fiqh*, el Derecho, y la *sari'a*, Ley islámica.
4. La Teología.
5. El Sufismo.
6. Las Ciencias del lenguaje: Gramática, Lexicografía y Literatura.

Esta tabla ha sido recogida en el artículo realizado por MARTOS QUESADA, J. "Islam y ciencia en al-Andalus". *'llu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 2006, XVI, pp. 75-92.

<sup>545</sup> El arte de la agricultura consiste en producir alimentos (...) la agricultura es la más antigua de todas las artes, puesto que ella proporciona la mayor parte de los alimentos esenciales a la existencia de la especie humana (...) Se deduce que el arte es una peculiaridad privativa del campo (donde nació) por eso la vida en el campo es anterior a la ciudad, y por consiguiente, es una ocupación rural en los que los habitantes de la ciudad aparecen al margen. IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V, p.719.

<sup>546</sup> Los libros escritos sobre esta materia por Aristóteles circulan entre el público, habiendo sido traducidos (al árabe) en el reinado de Almamún (Octavo califa del Califato de Córdoba, segundo perteneciente a la dinastía hammudí, entre 1018 y 1021 y en 1023) juntamente con los demás tratados sobre las ciencias filosóficas (de los griegos). Los musulmanes compusieron en seguida libros sobre el mismo plan, sirviéndose de esclarecimiento y explicaciones (que habían recogido), y el que más ampliamente trató ese tema fue Ibn Sina (Avicena), en su libro *Kitab-esh-Shifa*, las siete ciencias filosóficas. Cf. IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, VI, p. 916.

cir, se preocupa de los principios y de las consecuencias de nuestro entorno y recurre a la causa que provoca el movimiento en los cuerpos (el alma)<sup>547</sup>, en sus diversas funciones: el alma humana<sup>548</sup>, el alma animal<sup>549</sup> y el alma vegetal<sup>550</sup>. Según Ibn Jaldún, el hombre posee en común, como los demás animales<sup>551</sup>, las facultades de los sentidos, del movimiento y de la nutrición; como ellos también tienen necesidad de cobijarse, etc. El ser humano se distingue entre ellos por la reflexión, facultad que le conduce a encontrar los medios de vivir, y a proporcionárselos con el concurso de sus semejantes. Este comportamiento de “ayuda mutua” lo lleva la sociedad inculcado desde sus orígenes, para mayor razón, el ser humano está influenciado por las escrituras de los profetas que les transmiten el mensaje divino por el cual que ha de tener una buena conducta a lo largo de su trayectoria social para procurar su salvación en la otra vida. El ser humano se preocupa de manera continua de este tema y lo que se podría considerar realmente es que esta reflexión proviene de las ciencias y entre ellas las artes<sup>552</sup>. A causa de ellas y de la disposición innata del ser humano –al igual que en los animales, son inducidos a buscar lo que su naturaleza exige–, éste desea lograr las nociones carentes, de ahí su constante devenir intelectual. El paso del tiempo hace que el Hombre incremente sus conocimientos. El entendimiento y la pedagogía encauzan su reflexión y su facultad especulativa hacia una verdad (una cosa real) determinada, y examina, uno a uno, los accidentes que sobrevienen a la esencia de dicha verdad como ha recibido dicho conocimiento.

---

<sup>547</sup> Al igual que Aristóteles, Ibn Jaldún define el alma es definida “principio de la vida”. El alma es el acto del cuerpo natural organizado, que le da la vida y es principio de la misma.

<sup>548</sup> Del mismo modo, llamada intelectual, propia del hombre, que aparte de las anteriores tienen las de conocimiento superior, del intelecto o razón, y de la voluntad.

<sup>549</sup> También llamada sensitiva, propia de los animales, que aparte tienen también las de sensación y de movimiento.

<sup>550</sup> Propia de los vegetales, como la reproducción, la nutrición y el crecimiento.

<sup>551</sup> Ibn Jaldún define al hombre como un animal político, siendo necesario e imprescindible que éste viva en sociedad, para conocer y progresar intelectualmente.

<sup>552</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*. V, p. 773.

Junto a la física, Ibn Jaldún añade la metafísica<sup>553</sup>, donde las personas que cultivan esta ciencia dicen que ellas tienen por finalidad la existencia (o el ser) absoluta, principalmente trata de lo que es común a los seres tanto corporales como espirituales. En el alma, y la psicología que la estudia, y en la metafísica, se encuentra la especificidad humana, es decir, el saber necesario para transformar la Naturaleza y elevar al ser humano a la espiritualidad. Ahí radica también el saber (*'ilm*) necesario para las artes (*sina'at*), tanto las necesarias como las complementarias y superfluas.

La agricultura, otra de las ciencias o de las artes, se desarrolló desde las primeras civilizaciones<sup>554</sup>, en las que había personas que se dedicaban a estudiar las plantas y se ocupaban de su siembra y multiplicación, analizando sus propiedades, los fenómenos que regían su crecimiento y la concordancia de todo ello con los astros y hasta ciertos templos, generando un conocimiento usado también en el arte de la magia<sup>555</sup>, magia blanca o positiva en la que cree Ibn Jaldún y que considera ciencia positiva y benéfica.

La medicina<sup>556</sup>, desde la perspectiva jalduniana, tiene por finalidad el cuerpo humano, desde el punto de vista de la enfermedad y la salud. El médico ha de preservar la salud y curar las enfermedades por medio de remedios y alimentos; naturalmente, con previo reconocimiento de las dolencias particulares de cada órgano del cuerpo y los remedios apropiados para cada una de ellas. Todas

---

<sup>553</sup> Durante este período el orden natural se apoya en un sistema metafísico, el cual ha tenido también influencia en la aristotélica. IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, VI, pp. 920-923.

<sup>554</sup> Para Ibn Jaldún este arte consiste en hacer producir los alimentos y los granos, pero ante todo, se necesita un trabajo constante y perpetuo. Además se dice que es el más antiguo de todos, por este motivo, se dice también que es la base de todas las artes y que es anterior a la vida urbana. Cf. IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V, pp. 719-720.

<sup>555</sup> El libro atribuido a sabios del pueblo nabateo, "La agricultura nabatea", que fue una de las obras griegas traducidas al árabe que alcanzaron difusión en el Islam. Éste encierra una multitud de enseñanzas relacionadas con la agricultura; pero los musulmanes aceptaron la sección de tratamiento (de los cuidados que se les debe prestar y de las eventualidades que se presentan en su proceso) y adaptaron la parte que versaba sobre la magia. IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V, p. 719.

<sup>556</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, VI, pp. 917-918.

las enfermedades provienen de los alimentos; tradición que resume toda la ciencia médica y citada por los hombres del arte, pero rechaza por los ulemas<sup>557</sup>.

Al explicar los fenómenos históricos habla de diversos Estados islámicos, mencionando actividades artísticas islámicas. Las reflexiones que aporta Ibn Jaldún en su obra resultan interesantes para conocer las artes del Islam<sup>558</sup>. Los nómadas<sup>559</sup>, gentes del campo o del desierto, comen regularmente muy poco, y por ello padecen frecuentemente hambre y no necesitan asistencia médica en los lugares donde habitan; Dios los protege, pues se encuentran en un estado de pureza natural. Sin embargo, los sedentarios y habitantes de las ciudades desarrollan otras actividades artísticas, necesarias para la civilización urbana, pero innecesarias para los pueblos nómadas. En el estadio del sedentarismo y la opulencia subsecuente, la abundancia lleva a consumir alimentos complejos, mezclando distintos manjares, agregándoles diferentes condimentos, legumbres, frutas, etc., todo ello no estrictamente necesario para subsistir. Se plantea así un relativismo cultural que obedece ligado a una nueva ética social, derivada de un cambio en la evolución histórica, política, social y económica.

Desde el punto de vista económico, los nómadas suelen vivir en lugares inhóspitos, donde hay un clima que normalmente no se da donde habitan los sedentarios, por lo que tienden a invadir y saquear las ciudades habitadas y opulentas. Como tantos antecesores musulmanes o griegos, para Ibn Jaldún el clima templado es el más propicio para el desarrollo de la sociedad humana en todos los niveles, tanto físicos, como espirituales y estéticos. Grecia y al-Andalus lo tuvieron, y por eso se desarrolló allí mejor la civilización y las artes. Pero,

---

<sup>557</sup> Los doctores de la religión islámica, atribuyen al Profeta el dicho (hadiz): "El estómago es el foco de los males"; la dieta significa privación de alimentos, e indica aquí que el hambre es un gran remedio, base de todos los demás. IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V, p.732. El ayuno es uno de los preceptos de la ley islámica o *sharia*. La *sharia* estipula los actos humanos, así como la aplicación del poder en el Islam, con base en al *Ichma (Consensus Doctorum)*. La moral islámica descansa en las cinco columnas del Islam, que resumen todo el espíritu de la ética coránica. Véase en: CUEVAS, Cristóbal. *El Pensamiento del Islam. Contenido e Historia, Influencia en la Mística Española*. Madrid: Istmo, 1972. pp. 119- 120.

<sup>558</sup> PUERTA VILCHEZ, J. M. (...) p. 173.

<sup>559</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, V, p. 735.

otros pueblos, nómadas vinieron luego a destruir la vida urbana y civilizada (uno de los capítulos de *al-Muqaddima* se titula “Los nómadas son contrarios al arte de la construcción”). La dinámica histórica les lleva a crear Estados, ciudades y palacios (sinónimo de apogeo, molicie y comienzo de la decadencia). Por ello, cuando Ibn Jaldún habla de las artes hace alusión a la Historia y ésta a su vez la ética de la situación histórica específica de un pueblo o sociedad. Si las artes son imprescindibles para garantizar la subsistencia son éticamente correctas, las que rebasan esos límites y alcanzan el refinamiento y el lujo se consideran éticamente reprobables o censurables.

Ante la extensión de la pérdida de poder de las sociedades islámicas, Ibn Jaldún optó por defender el discurso coránico conservador para buscar la unidad y dominio perdido y se sumó a los contrarios a la filosofía. Digamos que antepone la ética coránica a la propia apelación del Libro Sagrado al uso de la razón y a la interpretación y uso de la Naturaleza por parte del ser humano desde su propia capacidad intelectual. Para Ibn Jaldún, por tanto, lo bello ha de ser lo bueno estipulado por la Revelación coránica, y cuando lo bello es mero adorno será síntoma de jactancia personal y opulencia, de inutilidad y depravación, merecedor del castigo divino.

Situándonos en este punto, ponemos en valor el pensamiento ético y político de Ibn Jaldún, ya que según él, si en la sociedad no existiese la virtud de solidaridad humana, sería imposible el surgimiento del sabio. De este modo, relaciona este proceso dinámico, con el espíritu de grupo o *asabiya*<sup>560</sup> los cuales, logran imponerse a sus intereses colectivos, luego, el espíritu integrante desaparece, señalando las aspiraciones comunes del grupo.

\*\*\*

---

<sup>560</sup> La *asabiya* actúa como adhesivo psico-social que da origen a grupos sociales sólidos, que por medio de la lucha efectúan violentamente cambios políticos que llevan a la formación de nuevos gobiernos. La “gran catapulta” que lanza a los pueblos a la guerra es el hambre, ésta es un fenómeno tan natural en el orden social como la alimentación en lo fisiológico. El hombre es por naturaleza un animal dotado por Dios de la razón, pero cuya agresividad innata lo lleva necesariamente a atacar a sus semejantes. TRABULSE, Elias. “Vida, obra y pensamiento de Ibn Jaldún”. Estudio Preliminar publicado en Ibn Jaldún, *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)* México: Fondo de Cultura Económica, 1997. p.4.

Para concluir este apartado, la virtud del bien se encuentra precisamente en los pueblos que mantienen su solidaridad interna, *asabiya*<sup>561</sup>. Cuando desaparece este poder solidario, se cae en el lujo, el poder y la comodidad, y entonces se produce el castigo divino. Ante esta explicación jalduniana, hacemos referencia al Corán: “Cuando queremos destruir una ciudad, ordenamos a sus ricos y ellos se entregan en ella a la iniquidad. Esta sentencia contra ella se cumple y la aniquilamos”<sup>562</sup>. Toda comunidad se funda en la solidaridad socio-agnática (*asabiya*), la cual se origina en núcleos de solidaridad menores y no son a todos los que acceden a dicho poder, se trata de la realeza, que por azar, y características de su propia personalidad, como puede ser el sentimiento de endiosamiento y dominación al prójimo ocasiona respeto y temor porque se equipara simbólicamente a lo divino. Pero, ¿por qué unos y no son otros los elegidos? Según Ibn Jaldún suele ser establecida por el fundador de un Estado, mientras que sus sucesores se concentran alrededor para mantener dicho poder. Sólo de esta manera se cumple el designio divino, y la cohesión de la sociedad se preserva, a ojos de Ibn Jaldún, por la fuerza de un poder fundado en la religión.

---

<sup>561</sup> Según Nasif Nassar, *asabiya* es la solidaridad socio-agnática. Sobre el tema de la *asabiya* con una perspectiva crítica relacionada con la realidad histórico contemporánea. La *asabiya* es una cohesión social psicológica, consciente e inconsciente (limitada a los lazos de la sangre) que une a los individuos de una comunidad concreta establecida sobre la base de un parentesco material o ideal. Se trata pues de una unión permanente que emerge y se identifica cuando los individuos o la propia comunidad se sienten amenazados. Esta solidaridad es propia de los nómadas mientras que en la vida urbana es sustituida por el poder coercitivo, la institución del ejército y el propio urbanismo (amurallamientos, palacios con símbolos de poder, etc.), solo se transforma en poder político cuando las solidaridades de vínculos más cercanos se unen entre sí en una solidaridad mayor dando origen a un poder estatal. NASSAR, N. El pensamiento realista de Ibn Jaldún. México. Fondo de Cultura Económica, 1980; pp. 194-199. Igualmente, el profesor Puerta Vilchez estudia este planteamiento en su *Historia del pensamiento estético árabe* (...) pp. 415, 419-421, 431-433.

<sup>562</sup> CORTÉS, J. *El sagrado Corán*. El Salvador: Centro Cultural Islámico “Fátimah Az-Zahra”, 2005. Edición Electrónica: Mustafa Al-Salvadori. E-book N° 0008.

## CONCLUSIONES





## CONCLUSIONES

El pensamiento de Ibn Jaldún a través de su magna obra *al-Muqaddima* nos manifiesta una experiencia llena de sabiduría y aprendizaje, permitiéndonos conocer la historia cultural de los diferentes períodos que le precedieron, por lo que ha sido un verdadero goce intelectual pero a la vez una ardua y compleja tarea, porque hemos sabido extraer de un gran número de páginas los aspectos más significativos en relación a la ética (como estudio social, político y filosófico)<sup>563</sup>; los aspectos estéticos (reflexiones sobre las artes) y la Naturaleza (el influjo geobiológico de la madre tierra, sólida, estable y receptora, de la que salimos y a la que volveremos), donde proceden los elementos primordiales para la existencia de la vida. Asimismo, en esta investigación no sólo se ha utilizado su magna y erudita obra, sino numerosos estudios que se han escrito sobre Ibn Jaldún, ya que lo que se ha pretendido desde un principio ha sido extraer los elementos más relevantes que tratamos en esta tesis, junto a los estudios más específicos y las grandes obras más genéricas que se han escrito sobre filosofía, historia, sociología, literatura, geografía y ciencias, que eran y siguen siendo protagonistas en la historia del mundo árabe islámico y occidental. Por este motivo, nos hemos encontrado con una gran dificultad a la hora de saber seleccionar los textos adecuados e imprescindibles para estudiar e interpretar en esta tesis doctoral.

A pesar de los diferentes y numerosos estudios, podemos observar cómo Ibn Jaldún realiza un análisis de los aspectos que inciden en el desarrollo de una sociedad: el medio geográfico y climático, la economía, los hechos políticos, la religión, la historia y las artes, temáticas que ha sido protagonistas en este trabajo de investigación. Nos hemos centrado en todo aquello que incide sobre el desarrollo de la mentalidad de las personas y su propio entorno. Es decir, existe una visión holística en relación a los conceptos que hemos tratado en esta tesis, ya que la identidad de un pueblo nos remite a sus raíces y a su contexto e identidad.

---

<sup>563</sup> Vivió una vida desarraigada sin tener un lugar único donde desarrollarse (vida nómada), ya que no tuvo la posibilidad de tener un ámbito geográfico que apostase por la estabilidad (vida sedentaria). Cada vez que intentó asentarse en una tierra, le surgieron poderosos motivos que le obligaron a buscar unas nuevas tierras. Todo esto se debió sus aspiraciones imparables de alcanzar el poder y la fama intelectual de cualquier forma, y también a su inteligencia y brillantez que disparaban las envidias de sus enemigos e incluso de sus amigos.

El concepto de Naturaleza es un pilar fundamental para conocer el pensamiento jalduniano y vincularlo al conocimiento de la ética y estética, puesto que, hemos deducido que en su *al-Muqaddima* aparece en tres sentidos: en primer lugar, cuando algo se entiende y transmite de una forma fundamental y no cabe posibilidad de que sea de otra forma, por ejemplo: la existencia del pueblo árabe en el mundo es un hecho perfectamente natural<sup>564</sup>, la vida de una persona o un pueblo no depende de nadie, sino de la naturaleza misma. Es decir, todo lo que existe a nuestro alrededor está determinado y armonizado a través de las leyes divinas; en segundo lugar, las actividades que requiere de una explicación científica (teorías de diversos campos de conocimientos que dependen del estudio de la Naturaleza y se contraponen a lo sobrenatural, como puede ser: la física, la medicina, etc.) tienen una estrecha y necesaria relación con el contexto social y cultural, y no puede desprenderse de la realidad que plantea del autor; y en tercer lugar, la naturaleza la concibe como modelo de imitación, como se muestran en las arquitecturas y en las artes áulicas y religiosas. A estos planteamientos, se suma la importancia que Ibn Jaldún le daba al entorno medioambiental a la hora de erigir una ciudad con sus edificios, para que sus habitantes viviesen exentos de enfermedades, ya que si el aire es inmóvil y de mala calidad en una ciudad, e incluso, enclaves e inmediaciones insalubres, donde yacen aguas fétidas y corrompidas e infecciones que se propagan y provocan enfermedades entre los ciudadanos<sup>565</sup>.

Por tanto, el concepto de Naturaleza jalduniano es protagonista de la reflexión del propio individuo en relación a la creación artística. Siguiendo de cerca al mundo clásico, los árabes imitaron a los griegos y estableciendo una serie de cánones o modelos de cómo debían de elaborar las artes; y en el caso de la cultura árabe e islámica, los árabes adoptaron un modelo a imitar, la naturaleza y el universo como obra perfecta de Dios. Se trata de una visión del universo que desprende El Corán<sup>566</sup>, y que en sentido moral, es una luz que nace con el hombre y lo hace capaz de discernir, entre lo bueno y lo malo,

---

<sup>564</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, pp. 265-266.

<sup>565</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, p. 617.

<sup>566</sup> Ibn Jaldún escribió un capítulo en su *al-Muqaddima*: "La filosofía es una ciencia vana en sí misma y nociva en su aplicación". Véase en: IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, VI, pp.960-968.

## CONCLUSIONES

lo bello y lo feo. Este es el criterio moral que caracteriza a las grandes e importantes construcciones islámicas (ciudades, jardines y palacios) erigidas por el soberano y la reflexión que realiza los grandes maestros intelectuales sobre ellas.

Desde la perspectiva teológica, en el Corán aparecen los instrumentos necesarios para comprender la creación y la verdad revelada, junto a los cinco sentidos humanos que son protagonistas de entender la palabra de Dios y el orden del universo. El Corán invoca continuamente el proceso de entendimiento y comprensión de la Verdad, pero se trata de una Verdad viva y activa que ofrece a través de sus símbolos un sentido palpable y sensorial de lo sobrenatural, sino una Verdad sin corrupción, por ser la palabra de Dios perfecta y pura. Por tanto, según Ibn Jaldún, la religión es un elemento imprescindible, puesto que tiene por misión principal sacar a la gente de la ignorancia y guiarla hacia la sabiduría, mientras que, las artes han de servir al Islam y apartarse del lujo criticado por El Corán, ya que el creyente debe tener ciertas prohibiciones y sacrificarse para fortalecer su espíritu.

Respecto al plano político y social, a juicio de Ibn Jaldún el poder imperial (el califato u otros tipos de sultanato) se impone sobre una extensión territorial determinada, siendo posterior a la solidaridad socio-agnática que es el verdadero motor de la Historia, la cual ha sido otorgada por Dios a los seres humanos<sup>567</sup>. Una vez consolidada una dinastía, se suele prescindir de la primitiva ‘asabiya en que basó su punto de partida<sup>568</sup>. En el caso del islam, la solidaridad socio-agnática de los árabes se añadió al fenómeno algunos movimientos sufíes y religiosos y fracasaron, precisamente en al-Andalus por carecer de ‘asabiya, y debido al enorme territorio dominado por la diversidad de los pueblos integrados, así como a los males de la sociedad opulenta. Por consiguiente,

---

<sup>567</sup> Hablamos de poder imperial, cuando una nación arrebató a otra sus posesiones y la soberanía que venía ejerciendo, logra un alto nivel de bienestar y abundancia. Los hábitos del lujo comienzan a desarrollarse rápidamente en ella, abandonando la vida ruda y estrecha que había llevado hasta entonces, a efecto de gozar de lo superfluo y de todos los placeres delicados que hacen el encanto de la existencia. Véase en: IBN JALDÚN. *al-Muqaddima*, II, p. 343.

<sup>568</sup> Ibn Jaldún precisa, también, que la llamada del Corán a dejar los lazos de sangre, se refiere a los existentes en la Yahiliyya o época de ignorancia preislámica para ser sustituidos por otra solidaridad más amplia basada en el mensaje revelado. Véase en: IBN JALDÚN. *al-Muqaddima*, p. 295.

el concepto de arte por el arte que hoy entendemos nace en este momento, estigmatizado por el orden moral conservador islámico, al vincularse por mero placer la búsqueda de manifestar el poder, por lo que es además de innecesario para la subsistencia, es superfluo y corrupto para la subsistencia.

La teoría de la ‘asabiya sigue hoy día vigente y aun no ha perdido validez científica. Además, predijo varios aspectos en nuestra contemporaneidad, el efecto dominó que generó la revolución tunecina, que fue una consecuencia de una herencia común que refleja fuertes relaciones históricas, religiosas, culturales y de identidad que hacen que el futuro de estos pueblos estén estrechamente vinculados. Esta revolución se generó gracias a los nuevos cambios de mentalidad política, que son más exigentes y solidarios. Además, junto a sus ideas políticas y religiosas se establece una relación entre ética y estética, ya que éstas son indisociables en su pensamiento y se puede decir que la experiencia estética es una experiencia sensible y cognitiva, en la que el placer y el proceso de cognición mediante la interpretación desempeñan un papel importante<sup>569</sup>. El hecho de que una actividad humana sea una actividad de conocimiento es causa necesaria para que pueda haber un comportamiento estético, es decir, aquí es donde podemos observar “el gusto” de cada individuo, pero no es causa suficiente, puesto que para que una actividad cognitiva se convierta en un hecho estético es necesario que se vea acompañada de una satisfacción espiritual<sup>570</sup>. Desde la perspectiva jalduniana, la sociedad nómada y sedentaria tienen como objeto alcanzar satisfacciones. En el caso de la nómada tiene como tarea primordial alcanzar la subsistencia, en cambio, la sedentaria viene acompañada de nuevos placeres estéticos y sociales, ya que tiene asegurada la subsistencia y se satisface con trabajos complementarios, como la arquitectura, la escultura e incluso el arte de la guerra: fabricación de armas para destruir al prójimo. Los campesinos son equiparados por Ibn Jaldún con los nómadas, porque sólo se ocupan de tareas sencillas vinculadas con la subsistencia, y se mantienen alejados de los placeres que se pueden permitir los habitantes de las ciudades que suelen conducirles al mal. Ibn Jaldún decía que el ser humano ideal, el nómada, no podía

---

<sup>569</sup> ROMEU, V. “Arte, ética y socialización. Una manera de entender la estética pragmática en las coordenadas postmodernas”. En: *Andamios*. Volumen 5, número 9, diciembre, México: Universidad autónoma, 2008, p. 15.

<sup>570</sup> ROMEU, V.(...), p. 16.

## CONCLUSIONES

quedar atrapado en ninguna disciplina institucional, puesto que los gobiernos la contaminan de corrupción, poder y lujo. De hecho, el Estado funciona como un gran mercado pero ha de atenerse a la norma y la moral coránica porque puede gestarse una contaminación social que es el reflejo de cada uno de los individuos, la ambición económica corrompe el estado anímico. Asimismo, los símbolos artísticos son el reflejo de las circunstancias políticas y económicas, pero con el tiempo y el exceso de confianza y el desaprecio, decaen en el placer y en la inutilidad<sup>571</sup>. Se trata del resultado del lujo, el derroche, la mala gestión, la malversación de caudales públicos, el desorden y la caída. Problemas que siguen estando presentes en nuestra contemporaneidad.

El desarrollo de las ideas jaldunianas están influenciadas desde una posición evolucionista, es decir, parten de la idea de que la vida nómada precede a la sedentaria junto la diferencia entre su distinto pensamiento artístico, económico, ético y político. En realidad, todos los estadios de la evolución de una sociedad determinada tienen que ver con el desarrollo de las artes, comenzando por los propios condicionamientos geográficos, pasando por la vida nómada y campesina; y finalizando en las grandes urbes, la vida lujosa de los soberanos y las grandes personalidades de una sociedad<sup>572</sup>. En el sentido de que la vida nómada precede a la sedentaria y a las distintas formas de gobierno, de la misma manera ocurre con las ciencias y a las artes, porque son necesidades naturales y lo natural siempre es anterior a lo complementario, y aclara que las artes junto al lucro son algunas de sus formas que pertenecen al mismo grupo y son parte de la civilización<sup>573</sup>. Según Ibn Jaldún, los ciudadanos son un signo de progreso, pero se encuentran afectados por la corrupción debido al lujo y al relajamiento

---

<sup>571</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*. II, p. 300.

<sup>572</sup> Las ideas evolucionistas de Ibn Jaldún pueden rastrearse fácilmente en el pensamiento griego y, de manera más directa, en el islámico, aunque el autor de *al-Muqaddima* no cite sus fuentes. Ibn Jaldún extenderá de manera especial este evolucionismo a toda su teoría de la civilización y será uno de los elementos definitorios de su teoría de las artes. También con la posterior traducción de sus obras al latín, sus trabajos comenzaron a estar presentes en el mundo occidental a partir del Renacimiento, y es posible que tuvieran cierta influencia en la ciencia de occidente. Ibn Jaldún tuvo una gran influencia en la Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza, puesto que expresaban ideas sobre cómo las especies se desarrollaban; los minerales en plantas, los humanos, etc.

<sup>573</sup> IBN JALDÚN. *al-Muqaddima*, p. 68.

de las costumbres que llevan consigo<sup>574</sup>. El ideal corporal, psicológico, moral, estético y social del equilibrio es mucho más factible en los climas templados por sus recursos naturales y humanos, pero al mismo tiempo es la causa de los excesos y de la disolución difícilmente evitable que implica la vida sedentaria cuando ésta ha sido llevada a la cantidad.

En cuanto a la reflexión sobre la arquitectura, Ibn Jaldún la vincula a su análisis histórico y sociológico, ya que la consideró un síntoma evidente y principal del desarrollo de los estados y de la civilización urbana, es decir, la arquitectura está estrechamente relacionada con los ciclos de la propia vida política y social. Del mismo modo ocurre en el arte religioso, concretamente, la mayoría de las mezquitas rompen con la estética jalduniana, ya que la pretenciosa intención de muchos monarcas es representar su poder personal a través de ciertos elementos incorporados a las mezquitas de sus reinos, llegando a introducir el lujo dentro de las mismas y apartándose de la norma coránica que es la sencillez<sup>575</sup>.

Los conceptos de “austeridad” y “suntuosidad” artística encajan con las tres etapas establecidas por el autor de *al-Muqaddima: la subsistencia, las artes y el lujo*. Cuando hablamos de la primera etapa (la subsistencia) la relacionamos con el modo de vida ideal nómada, que no sólo consiste en realizar un arte u oficio exclusivamente mediante el instinto, sino en vivir solamente de aquello que nos ofrece la naturaleza sin alterarla (agricultura, ganadería, pesca, etc.); sin embargo, las etapas de las artes y el lujo, convergen con la vida sedentaria, una sociedad que no sólo le da más importancia a un inmueble, una silla o cualquier otro objeto, sino a la ornamentación de las artes, ya que no son conscientes de que tanto el tiempo empleado, como los recursos materiales y económicos puedan algún día faltarles. En cambio, los nómadas realizan una buena política y gestión económica, e incluso, consideramos que éstos no pierden el tiempo en desarrollar una arquitectura compleja y muy ornamentada por estar en continuo tránsito. La ornamentación de cualquier inmueble u objeto no nos garantiza que cumpla su funcionalidad, pero si es cierto que detrás de este ornato haya un

<sup>574</sup> IBN JALDÚN. *al-Muqaddima*, VI, pp. 863-870.

<sup>575</sup> OLEG GRABAR. “Arte islámico religioso: la mezquita”. En *La formación del arte islámico*, pp. 111-150, quien señala que para Ibn Jaldún sólo las tres mezquitas mencionadas se adecuaban a las exigencias coránicas sobre los santuarios, a pesar de la proliferación de las mismas ya en el siglo XIV (*ibid.*, p. 112).

## CONCLUSIONES

significado, como es el caso de los alquimistas que experimentan e indagan buscando otras intenciones (a priori mediante sus demostraciones y virtudes), con la esperanza de que el azar les hiciera hallar la sustancia dotada de las propiedades que ellos buscan<sup>576</sup>.

La ciudad jalduniana se concibe a través de la variedad artística, es decir, cada uno de sus habitantes se identifica con el arte de cada uno de los oficios que desempeñan los habitantes de la ciudad. Es decir, Ibn Jaldún en su *Muqaddima*, llama a la agricultura (el arte de la agricultura); a la carpintería (el arte de la carpintería); a la costura (el arte de la costura); la partería (el arte de la partería); la medicina (el arte de la medicina) etc. Ambas tipologías de artes, son necesarias para las poblaciones urbanas y los habitantes de las ciudades, pero innecesario para los pueblos nómadas, ya que no lo necesitan porque ellos no enferman de igual manera que los habitantes de la sociedad sedentaria. Según Ibn Jaldún, las enfermedades provienen de comer de manera abundante y; en el caso de los nómadas, carecen de la abundancia y la opulencia en los alimentos, ya que la mayoría de ellos comen muy poco porque disponen de escasos alimentos. Además, se suma la escritura y el cálculo<sup>577</sup> que acreditan el talento de las personas y es necesario para administrar la ciudad; e incluso las aficiones como el canto<sup>578</sup>, que estimula los sentidos e influye en el estado de ánimo y educación de las personas. Ibn Jaldún plantea en el campo de la música las argumentaciones aristotélicas sobre la naturaleza de la música como placer, y el “placer como lo conveniente al espíritu que puede ser captado por los sentidos”<sup>579</sup>. La belleza de la música está en su justa proporción en su “justa armonía”<sup>580</sup>. Ante estas aportaciones, la ciudad muestra múltiples facetas a causa de la mezcla de gentes y cultura. Según Ibn Jaldún, la ciudad es un organismo multicultural con los elementos que se van incorporando en cada etapa de la vida.

---

<sup>576</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, VI, p. 947.

<sup>577</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, VI, p. 895.

<sup>578</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*, VI, p. 949.

<sup>579</sup> IBN JALDÚN. *al-Muqaddima*, V, pp. 750-756.

<sup>580</sup> IBN JALDÚN. *al-Muqaddima*, V, pp. 750-756.

Debemos subrayar que, para Ibn Jaldún<sup>581</sup>, la construcción es la primera y la más antigua de las artes de la civilización urbana, y consiste en el conocimiento de las operaciones prácticas que se deben realizar para edificar casas y viviendas con el fin de servir de abrigo y morada en las ciudades<sup>582</sup>. La edificación abarca, desde un simple refugio hasta los grandes monumentos construidos por los estados, pasando por los suntuosos palacios bien abastecidos de la clase militar y dirigente. Asimismo, Ibn Jaldún, tiene en cuenta las técnicas constructivas, (la funcionalidad, lo defensivo y lo decorativo)<sup>583</sup> ya que forman el corpus de las artes constitutivas de la arquitectura, la cual alude en *al-Muqaddima*: como un arte en el que se asocian la albañilería, la decoración, la geometría, la ingeniería y la jardinería<sup>584</sup>. Por lo que no es raro que la arquitectura sea para él, el mejor termómetro para medir el grado de evolución de las sociedades, es decir, cuanto mayor sea el avance técnico mayor progreso en la sociedad. Algunas de las descripciones que nos hace Ibn Jaldún, se ajusta a la tipología del palacio jardín islámico, como realmente era la Alhambra y el Generalife a mediados del siglo XIV. Su visión de la arquitectura no es poética, sino técnica y descriptiva porque no integra la poesía ni la filosofía como modelo arquitectónico árabe, sino que emplea la geometría, y la armonía en relación con el jardín y con el agua a la que se da un tratamiento estético en plena integración con la arquitectura. Por tanto, la poesía es el reflejo empírico del propio ser humano, y ante el momento de la creación nos encontramos ante una estética construida a

---

<sup>581</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*. V, p. 720.

<sup>582</sup> PUERTA VILCHEZ, J. M. p. 440.

<sup>583</sup> En cuando a las técnicas constructivas concretas, el autor de la *Muqaddima* menciona las siguientes: la edificación de los muros con piedras labradas o con ladrillos soldados con barro y cal que se adhieren como si fuesen un solo cuerpo; la construcción de las paredes con tierra tomando una pareja de tablas cuyo largo y ancho varía según las costumbres y que se rellenan de tierra y cal hasta que toma cuerpo y se retiran las tablas; este sistema se denomina tabiya y el artesano que lo trabajo se llama tawwab; recubrir los muros con cal después de haber sido ésta trata; construcción de la techumbre empleando vigas y otros materiales con el fin de cubrir los espacios dejando entre los muros terminado por encalar con un sistema similar al enjalbegado de los muros. Todos estos detalles técnicos que nos habla Ibn Jaldún, tienen su interés por el aprendizaje del vocabulario técnico que ofrece y porque responde a técnicas constructivas que todavía pueden ser observados en los restos arqueológicos que nos han legado de al-Andalus y de otros países islámicos. IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*. V, pp.721-722.

<sup>584</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*. V, p.721.



## CONCLUSIONES

partir de imágenes sensibles (visuales) que están relacionadas con la naturaleza y, especialmente, con la figura femenina que dejaría una profunda huella en toda la cultura árabe clásica. El propio concepto de poesía significa en árabe “conocer y/o sentir” a diferencia de nuestro concepto derivado, de *poiesis*, operar o producir<sup>585</sup>.

Otro de los aspectos a destacar, es la evolución de las artes. Éstas comienzan a prosperar en una ciudad a medida del progreso de la civilización y del desarrollo social<sup>586</sup>. Ibn Jaldún nos dice que: “mientras que la civilización de la vida urbana no esté completamente afirmada en una ciudad, y mientras que esta ciudad no haya adquirido la condición de tal, los habitantes sólo piensan en proporcionarse lo necesario, o sea el trigo y la demás cosas que sirven a la alimentación”<sup>587</sup>. De modo que, cuando la ciudad se ha hecho considerablemente grande, y que los productos del trabajo de todas las necesidades abundan en ella, al punto de que excedan, entonces el excedente se emplea en cosas complementarias del bienestar. Por ejemplo, en decorar las viviendas, los templos, edificios administrativos, etc., e incluso, la exhibición de complementos de lujo por parte de las personas. Cuanto más se desarrolla una civilización en una ciudad, más se aproximará las artes a la perfección, debido al esmero con que entonces se entrega a ellas<sup>588</sup>. Los productos que hay en una civilización, dependen siempre de las exigencias del lujo y de la riqueza de los habitantes. Por ejemplo, en la vida nómada, las poblaciones están muy poco desarrolladas, ya que emplean únicamente aquellas artes que les sirven para satisfacer las necesidades de la población, tales como las del carpintero, del herrero, del tejedor, del sastre y del matarife. Las artes de esta especie, permanecen en un estado imperfecto y no suelen mejorarse, se les practica por ser imprescindibles y no se cultivan por sí mismas, porque son medios que se precisa para alcanzar otros fines<sup>589</sup>. De un momento a otro, la

---

<sup>585</sup> “Estética y teoría de la sensibilidad en el pensamiento andalusí”. *Revista española de filosofía medieval*, N° 6, Madrid, 1999, pp. 105-130.

<sup>586</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*. V, p.709.

<sup>587</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*. V, p.709.

<sup>588</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*. V, p.710.

<sup>589</sup> IBN JALDÚN, *al-Muqaddima*. p.710.

ciudad crecerá, y sus habitantes comenzarán a acostumbrarse al bienestar, y a partir de este momento pretenderán lo complementario y lo superfluo. Mientras tanto, durante este proceso surge el esmero en las artes y con ello a la perfección. A la par de estas artes nacen otras cuya existencia es reclamada por los hábitos del lujo que se introducen en la ciudad, por las circunstancias afines surge: el zapatero, el curtidor, el joyero, etc. Cuando la ciudad se halla en plena prosperidad, estos oficios habrían hecho tanto progreso que proporcionarían muchos objetos complementarios. Por tanto, no sólo se logra habilidad, sino que reportan mayor utilidad a las demás ocupaciones manuales.

Una vez alcanzada esta prosperidad<sup>590</sup>, las personas viven en un tupido velo, en el que desgraciadamente no son conscientes de la clase de felicidad o bienestar que están viviendo, porque a lo único que se dedican es vivir de manera cómoda<sup>591</sup> y no advierten que el destino les marca un disfrute fugaz. Pero el pensamiento jalduniano no ha quedado estancado donde se gestó, en la Edad Media, por lo que debemos cuestionarnos la siguiente pregunta: ¿Hasta qué punto podríamos estar hoy de acuerdo con Ibn Jaldún? Hoy día este planteamiento está presente en el mundo, ya que podemos hacer un paralelismo con los países desarrollados y los subdesarrollados. Mientras que los países desarrollados viven con todo lujo y comodidades; los países subdesarrollados subsisten con las migajas que les sobran a los países en vía de desarrollo.

Para finalizar estas conclusiones, las reflexiones jaldunianas aún siguen siendo útiles en nuestra sociedad, porque cada día están llenas de sabiduría, con un propósito claro, justo y correcto, puesto que se prestan a la realización de un estudio global de las diversas sociedades y de todos los elementos que inciden en las mismas. Con ello, cumpliremos con el objetivo de conocer nuestra propia historia y al mismo tiempo nos enseña a vagar por el presente ayudándonos a conformar de la mejor manera posible nuestro futuro.

---

<sup>590</sup> Cuando la prosperidad de la ciudad y ha alcanzado el último lindero, el cultivo de las artes excede a todos los límites. IBN JALDÚN, *al- Muqaddima*, p.710.

<sup>591</sup> Ibn Jaldún queda sorprendido, ante tal comodidad, al oír decir que en el Cairo hay gente que enseña a la aves hablar, a cantar y a danzar, y que adiestran los asnos a girar, etc. IBN JALDÚN, *al- Muqaddima*. p.710.

## BIBLIOGRAFÍA



## BIBLIOGRAFÍA

### BIBLIOGRAFÍA GENERAL

**AREÁN, C.** “Sentimiento del mundo y concepción islámica del espacio” *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámico*. Número 16, pp. 31-59. Madrid, 1971.

**ARKOUN, M.** *Pour une critique de la raison islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.

**ASÍN PALACIOS, M.** *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispanomusulmana* (Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas). Madrid, 1914; reeditado en *Tres estudios sobre el pensamiento y mística hispanomusulmanes*. Madrid: Hiparión, 1992.

—*Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica por Abenbázam de Córdoba*. Traducción española realizada por Miguel Asín. Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1916.

**BADAWI, ‘Abd al-Rahman.** *La transmission de la philosophie grecque au monde árabe*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

**BILAL ACHMAL, M.** “La naturaleza en el pensamiento religioso islámico: El ejemplo del “Fih””. *El Bubo: Revista electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía*. Número 2, 2004.

**BOZAL, V.** *Historia de las ideas estéticas*. 2 vols. Madrid: Información e Historia, 1997-1998.

**BRUYNE, E.** *La estética de la edad media*. Editado en: La balsa de Medusa. Madrid, 1994.

**CABOT RAMIS, M.** “La estética de Wittgenstein a la obra de Kant”. Publicado en *Taula: Quaderns de pensament*. Números 29-30, pp. 155-166. Islas Baleares, 1998.

**CALVO CAPILLA, S.** “La ciencia y *Adab* en el islam. Los espacios palatinos dedicados al saber”. *Anales de Historia del Arte*. Vol. 23, Núm. Especial (II), 2013, pp.51-78.

**CAMÓN AZNAR, J.** “Temas de estética musulmana”. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, n.º. 2. Madrid 1954. pp.142-157.

**CORBIN, H.** *Historia de la Filosofía Islámica*. [Traducción de Agustín López y María Tabuyo (primera parte) y Francisco Torres Oliver (segunda parte)]. Valladolid: Trotta, 1994.

**CASTILLA BRAZALES, J.** *Nuevas aportaciones a la historiografía árabe sobre al-Andalus*. [Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro] Volumen, 2. Granada: Universidad, 1995.

**COPLESTON, F.** *Historia de la Filosofía. De San Agustín a Escoto*. Vol II. Barcelona: Ariel, 1982.

**CRUZ HERNÁNDEZ, M.** “Bibliografía Comentada del Pensamiento Islámico para no arabistas”. Publicado en: *Anthropos*. Número 124, páginas. 86-87. Barcelona.

**CRUZ HERNÁNDEZ, M.** *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Hispanomusulmana*. 2 volúmenes. Madrid: Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1957.

– *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. II. Vols. Madrid: Alianza, 1981.

– *Abu-l-Wal id ibn Rusd (Averroes): vida, obra, pensamiento, influencia*. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1986.

– “Bibliografía Comentada del Pensamiento Islámico para no arabistas”. *Anthropos* 86-87. Barcelona: Anthropos-Promat, 1988, p. 124.

**CUEVAS, C.** *El Pensamiento del Islam. Contenido e Historia, Influencia en la Mística Española*. Madrid: Istmo, 1972.

## BIBLIOGRAFÍA

**DELFOR MANDRIONI, H.** *Religión, ética y estética.* (Coord.) José Gómez Caffarena (ed. lit.), Madrid: Trotta: CSIC, 1993. pp. 195-210.

**DE LA TORRE BRAVO, A.** *El pensamiento artístico, ciencia y religión en Al-Andalus.* Madrid: Archiviana, 2003.

**DÍEZ JORGE, E.** “Reflexiones sobre la estética de los espacios femeninos en la Alhambra”. *Arenal: Revista de historia de mujeres*, Vol. 5, Nº 2, 1998, pp. 341-359.

**DOZY, Reinhart Pieter Anne.** *Historia de los musulmanes de España.* Madrid: Turner, 2004.

**DRUART, A.** “La philosophie morale arabe et l’antiquité tardive”. *Bulletin d’Études Orientales*. 48 (1996), pp. 183-187.

**ECO, U.** *Arte y belleza en la estética medieval.* [Traducción de Helena Lozano Miralles]. Barcelona: Lumen, 1997.

– *Historia de la belleza.* Barcelona: Lumen, 2004. Traducción de María Pons Irazazábal.

**EGUARAS, J.,** *Ibn Luyun: Tratado de Agricultura,* Granada: Patronato de la Alhambra y Generalife, 1988.

**ELIA, S.** *La civilización del Islam. Pequeña enciclopedia de la cultura, las artes, las ciencias, el pensamiento y la fe de los pueblos musulmanes.* Buenos Aires: Instituto Argentino de Cultura Islámica, s/f.

**ESCOBAR GÓMEZ, S.** “El mejor de los mundos en la teología racionalista musulmana clásica”. En: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía.* Vol. 22. Madrid: Universidad Complutense, 2005, pp. 57-64.

**ESPINOSA RUBIO, L.** “Filosofía de la naturaleza y ética: una aproximación”. *Laguna: Revista de filosofía*, Nº 6, 1999, pp. 115-134.

**ESTRADA HERRERO, D.** *Estética.* Barcelona: Herder, 1988.

**FAKHRY, M.** *Ethical Theories in Islam*, Leiden, J. Brill, 1994.

**FERNÁNDEZ PUERTAS, A.** “Los textos poéticos de Ibn al-Jatib y los coránicos del Salón de Comares (La Qubba del Sultán Yusuf I)”. *Meab, Sección árabe-Islam*. Granada: Universidad, 2011.

**FERRATER MORA, J.** *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza, 1999.

**GARDET, L.** et **ANAWATI, M.** *Introduction à la théologie musulmane, Essai de théologie comparée*. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, II édition, 1970.

**GARCÍA GÓMEZ, E.** “El sentimiento de la belleza física en la poesía árabe”. *Cuadernos de Adán*, nº 1. Madrid, 1944. pp. 81-98.

**GARCÍA LEAL, J.** *Arte y Conocimiento*. Granada: Universidad, 1995.

**GARCÍA MANCILLA, C.** “La «Ciencia nueva» de Vico: de la metafísica al hombre”. Publicado en Cuadernos sobre Vico, números 17-18. Sevilla, 2004 - 2005, pp. 83-88.

**GRABAR, O.** *La formación del arte islámico*. Madrid: Cátedra, 2008.

**GRABMMANN, M.** *Historia de la Filosofía Medieval*. [Traducción realizada por Salvador Minguijón]. Transcripción del texto publicado en Barcelona: Labor, 1928. Enlace web: <http://www.dfists.ua.es/~gil/historia-de-la-filosofia-medieval.pdf>

**HARRIS, M.** *Antropología cultural*. Madrid: Alianza, 2005.

**HAUSER, A.** *Fundamentos de la sociología del arte*. Madrid: Guadarrama, 1975.

**HERNANDO DE LARRAMENDI, M.** y **PEÑA MARTÍN, S.** “Estética y Corán”. *El Corán ayer y hoy: perspectivas actuales sobre el Islam: estudios en honor al profesor Julio Cortés*. Córdoba: Berenice, 2008. pp. 469-481.

**HOURANI, A.** *Historia de los Pueblos Árabes*. Barcelona: Ariel, 1991.



## BIBLIOGRAFÍA

**HOURAINI, George F.** *Islamic Rationalism. The Ethics of Abd-al-Jabbar*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

– *Reason & Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: University Press, 2007.

**IBARZ FERRÉ, M. T.** “Reflexiones en torno a la ética y la estética medieval y moderna”. *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*. Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, 1996, pp. 317-328.

**JORDANO BARBUDO, M<sup>a</sup> A.** “Un “vestido floral” para el Jardín del Paraíso: las yeserías mudéjares”. *Mirabilia: Revista Electrónica de Historia Antiga e Medieval*, N<sup>o</sup>. 12, 2011, p. 92. Véase en: [http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2011\\_01\\_06.pdf](http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2011_01_06.pdf)

**KIERKEGAARD, S.** *Estética y Ética. En la formación de la personalidad*. Sevilla: Espuela de Plata, 2007.

**LEVI-PROVENÇAL.** *Las ciudades y las instituciones urbanas del occidente musulmán en la edad media*. Tetuán: Edit. Marroquí, 1950.

– *La civilización árabe en España*. Madrid: Espasa-Calpe, 1969.

**LOBATO VALDERREY, Tomás.** *Historia del pensamiento*. Salamanca: Dykinson, 2001.

**LOMBA FUENTES, J.**<sup>592</sup> “Significación de la filosofía islámica en Zaragoza”, *Homenaje al Dr. D. Antonio Ubieto*, Zaragoza, 1989, pp. 441-449.

– “La Razón y la Estética Medieval” *Actas del I Congreso de filosofía medieval*, 1992, pp. 65-92.

– *La raíz semítica de lo Europeo: Islam y judaísmo medievales*. Madrid, Akal, 1997.

---

<sup>592</sup> Son numerosos los estudios que ha realizado el profesor Lomba Fuentes, por este motivo, sólo hemos citado los más imprescindibles y aquellos que me han sido de utilidad en esta tesis.

– “Aproximación a una estética musulmana”. En: *La Filosofía y sus márgenes: homenaje al profesor Carlos Baliñas Fernández*, (Coord.). Purificación Mayobre Rodríguez, Jesús Miguel Muñoz Cantero, Jesús Ríos Vicente, Marcelino Agís Villaverde, Sergio Vences Fernández. Santiago de Compostela Universidad: 1997, pp. 349-378.

– “La naturaleza y el espacio en la estética medieval”. *Revista española de filosofía medieval*, nº.6. Zaragoza: Universidad, 1999, pp. 11-24.

– “El papel de la belleza en la tradición islámica”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. nº 17. Madrid: Universidad Complutense, 2000, pp. 37-51.

– “Ibn Hazm: la belleza como forma de vida”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 19. Madrid: Universidad Complutense, 2002, pp. 13-26.

**MACINTYRE, A.** *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1981.

**MAILLARD, C.** *La razón estética*. Barcelona: Alertes, 1998.

**MAÍLLO SALGADO, F.** *De historiografía árabe*. Madrid: Abada, 2008.

**MANZANERA, SALAVERT, M.** “El racionalismo musulmán en la Edad Media”. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, nº 28. Madrid: UNED, 2011, pp. 71-98.

**MARTÍNEZ LORCA, A.** *Ensayos sobre la filosofía en Al-Andalus*. Anthropos, 1990.

– *La filosofía en Al-Andalus: una aproximación histórica*. *Ensayos sobre la filosofía en Al-Andalus*. Madrid: Anthropos, 1990. pp. 7-82.

– “¿Cómo fue posible la germinación de la filosofía en al-Andalus?” *Endoxa: Series Filosóficas*. Nº 10. Madrid: UNED, 1998, pp. 205-220.

– *Maestros de Occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí*. Madrid: Trotta, 2007.

**MARTOS QUESADA, J.** “Islam y ciencia en al-Andalus”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*. Madrid: Universidad Complutense, 2006, XVI, pp. 75-92.

## BIBLIOGRAFÍA

**MENÉNDEZ Y PELAYO, M.** *Historia de las ideas estéticas en España*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1974.

**MICHELL, G.** *La arquitectura del mundo islámico*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

**NANJI, A.** “La ética islámica”. En: SINGER, Peter. *Compendio de ética*. Madrid: Alianza, 1995. pp. 165-180.

**PEÑA, S.** *Iraq y al-Andalus: Oriente en el Occidente Islámico*. Fundación Ibn Tufayl. Almería, 2009.

**PLAZAOLA, J.** *Introducción a la estética*. Madrid. Publicado en Biblioteca de Autores Cristianos, 1973.

**PUERTA VÍLCHEZ, J.M.** *Los códigos de utopía de la Alhambra de Granada*. Granada: Diputación, 1990.

– *Historia del pensamiento estético árabe. Al-Andalus y la estética árabe clásica*. Madrid, Akal, 1997.

– “Estética y teoría de la sensibilidad en el pensamiento andalusí”. *Revista española de filosofía medieval*. Número 6. Madrid, 1999, pp. 105-130.

– “La belleza del mundo es la belleza de Dios”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 17, Madrid: Servicios de Publicaciones de la Universidad Complutense, 2000, pp. 77-100.

– “Vocabulario estético de los poemas de la Alhambra”. En: (Coord.) González Alcantud, José Antonio, Malpica Cuello, Antonio. *Pensar la Alhambra*. Barcelona: Rubí y Granada: Anthropos-Diputación Provincial de Granada, 2001, pp. 128-139.

– “Estéticas de la luz, el tiempo y la apariencia en la arquitectura áulica andalusí”. *Seminario Internacional sobre la Aljafería y el arte del islam occidental en el siglo XI*. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente, números 1-3 Diciembre, 2004.

– “El humanismo filosófico árabe: Iraq y al-Andalus”. Ed. PEÑA, Salvador. *Iraq y al-Andalus: Oriente en el Occidente Islámico*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2009. pp. 145-201.

– *Leer la Alhambra: guía visual del monumento a través de sus inscripciones*. Textos, José Miguel Puerta Vilchez; fotografía, Agustín Núñez Guardede. Granada: Patronato de la Alhambra y Generalife, 2011.

– *La poética del agua en el Islam*. Gijón: Trea, 2011.

– “La construcción poética de la Alhambra”. En: *Revista de poética medieval*, 27. Madrid: Universidad de Alcalá, 2013, pp. 263-265.

– “La monumentalidad y el sentido artístico de Qurtuba”. *AWRAQ*, 7. Madrid: Casa Árabe, 2013.

**PUIG MONTADA, J.** “La filosofía árabe medieval”. *Actas del I Congreso de filosofía medieval*, 1992, pp. 129-158. Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, 1992.

**RAMÍREZ DEL RÍO, J.** *La orientalización de al-Andalus*. Sevilla: Universidad, 2002.

**RAMON GUERRERO, R.** *Contribución a la historia de la filosofía árabe: alma e intelecto como problemas fundamentales de la misma*. Madrid: Universidad Complutense, 1981.

– “La “Ética nicomaquea” en el mundo árabe: el “Kitab Al-Tanbih ‘Ala Sabil Al-Sa ‘Ada de Al-Farabi”. En: *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*. Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, 1996, pp. 417-430.

– *El pensamiento islámico oriental en la Edad Media. Filosofías no occidentales*. Madrid: Trotta y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, 1999.

– *Filosofías árabe y judía*. Madrid: Síntesis, 2001.

**REGUERA PÉREZ. I.** “Wittgenstein: Estética y Ética: Mística”. *Taula: Quaderns de Pensament*, 29-30 (Islas Baleares) pp. 43-55.

**ROCCARO G.** “Filosofía e Islam”. En: *Idee: rivista di filosofia*. Números 65 - 66, 2007, pp. 25 - 46.

**RODRÍGUEZ ZAHAR, L.** *Arte Islámico, evocación del paraíso. Doctrina, lenguaje, temas e iconográficos*. México: El Colegio de México, 2008.

**ROMEU, V.** “Arte, ética y socialización. Una manera de entender la estética pragmática en las coordenadas postmodernas”. *Andamios*. Volumen 5, número 9, diciembre, 2008, pp. 183-204.

**RUBIERA, M. J.** *La arquitectura en la literatura árabe. Datos para una estética del placer*. Madrid: Editora Nacional, 1981.

**SÁBADA GARAY, F. J.** “Lo místico en Wittgenstein”. *Taula: Quaderns de Pensament*, 29-30 (Islas Baleares) 1998. pp. 57-64.

**SALINAS TAINTA, S.** “Reflexión estética a partir de L. Wittgenstein”. *Taula: Quaderns de pensament*. 38, (Islas Baleares) 2004, pp. 143-150.

**SAMSÓ, J.** *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*. Madrid: Mapfre, 1992.

**SANTAYANA, G.** *El sentido de la belleza. Un esbozo de teoría estética*. [Texto de la edición crítica coeditada por William C. Holzberger y Herman J. Saatkamp, J. R.; Traducción: Carmen García Trevijano.] Madrid: Tecnos, 1999.

**SANTIAGO SIMÓN, E.** “La mística del tiempo en el arte del Islam: reflexiones de urgencia” *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*. Granada: Universidad, 1982. pp. 123-125.

– *El polígrafo granadino Ibn al-Jatíf y el sufismo. Aportaciones para su estudio*. Granada: Diputación y Departamento de Historia del Islam, 1983.

– “Algunas reflexiones en torno al jardín islámico”. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 418, 1985, p. 19.

– *Las Claves del Mundo Islámico 622-1945*. Barcelona: Planeta, 1991.

**TATARKIEWICZ, W.** *Historia de la estética*. (3 vols). Madrid: Akal, 1987-1991.

**TRÍAS SAGNIER, E.** “Ética y Estética (IX Conferencias Aranguren)” (Ejemplar dedicado a: Ética y sentimientos morales) *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*. N° 25, (Madrid) CSIC: Instituto de Filosofía. 2001, pp. 147-176.

**VALCÁRCEL, A.** *Ética contra estética*. Barcelona: Crítica, 1998.

– “Ética y estética: nada se porta inocentemente”. *Abaco: Revista de cultura y ciencias sociales*. Número 49-50, 2006. (Ejemplar dedicado a: Género y conciliación), pp.67-69.

**VICO, G.** *Ciencia nueva*. 2 vols. Barcelona: Ediciones Orbis, 1985.

– “El mundo islámico”. En: VALLESPÍN, Fernando. *Historia de la teoría política*. Madrid: Alianza, 1990.

**VICENTE ARREGUI, J. N.** “El papel de la estética en la ética”. En: *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*. Volumen 44. Número 176, 1988, pp. 439-453.

**VIVANCO SAAVEDRA, L. I.** “Guerra y paz en la frontera nazarí desde las fuentes árabes”, En: *La Frontera oriental nazarí como sujeto histórico (S. XIII-XVI)*, ed. P. Segura Artero, Instituto de Estudios Almerienses, 1997, pp. 79-90.

**WILLIAMS, B.** *Introducción a la ética*. Madrid: Cátedra, Colección Teorema, 1998.

**YOUSSEF HOTEIT, A.** “Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica”. En: *Cuadernos de Investigación urbanística*. Madrid: Sección de Urbanismo del Instituto Juan de Herrera (SPyOT), 1993.

## BIBLIOGRAFÍA

### BIBLIOGRAFÍA SOBRE IBN JALDÚN

**ABDELMALEK, A.** “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. Cap. VI, pp.344-365.

**ABD AL- SALAM, A.** *Ibn Khaldun et ses lecteurs*, par Ahmed Abdesselem. Preface d'André Miquel. Primera edición realizada en París: Presses Universitaires de France, 1983.

**ABDESSELEM, A.** *Ibn Jaldún y sus lectores*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. (Traducción Carlota Vallée Lazo).

**ABDELMALEK, A.** “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. Cap. VI, pp.344-365.

**ÁBED YABRI, M.** *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún*. Lecturas contemporáneas. Madrid: Trotta, 2001.

– *La Pensée de Ibn Khaldoun: 'asabiya et l'État. Grandes lignes d'une théorie Khaldounienne de l'histoire musulmane*. Edición realizada en París: Édima, 1971.

**AHMED, Z.** *The epistemology of Ibn Jaldún*. Edición realizada en Londres: Routledge Curzon, 2003.

**AHMAD ALI, A.** *El pensamiento social de Ibn Jaldún*. Beirut: Markaz dirasat al-wahda al-areabiyye, 2004.

**AKMIR, A.** *El reino de Malí en el siglo XIV, según Ibn Jaldún y sus contemporáneos*. Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV: auge y declive de los imperios: exposición en el Real Alcázar de Sevilla, mayo-septiembre. 2006 / coord. por María Jesús Viguera Molíns, 2006. pp. 118-127.

**AL-DHAWADI, R.** *Personajes ilustres de mi país: Abd al- Rabman ibn Jaldún*. Ywan: Maktaba al-nayah, 1976.

**AL - AZMEH, A.** Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation. Budapest: Central European University Press, 2003.

**BEL, A.** "Ibn Khaldun". In: Encyclopaedia of Islam (q.v.). Cf. II, 395-96.

**BEN SALEM, L.** "Ibn Khaldoun et l'analyse du pouvoir : le concept de jah ". Sociologies [En ligne], Découvertes / Redécouvertes, <http://sociologies.revues.org/2623>, 2008.

**BLANCO DEL PIÑAL, I.** "Ibn Jaldún, un viajero tunecino en Al-Andalus". En: Sociedad Geográfica Española. (Madrid): N.º. 18 (Julio 2004). pp. 113-123.

**BOLOIX GALLARDO, B.** "Tradiciones y leyendas en el pensamiento de Ibn Jaldún. La versión edulcorada". Véase en: <https://www.academia.edu/1964068>.

**BRAUDEL, F.** "Ibn Khaldoun, précurseur medieval de l'histoire des civilisations" en Tore Kjeilen. Enciclopedia of Orient (fuente de internet).

**CANTO GARCÍA, A.** Ibn Jaldún y la moneda. Hesperia culturas del Mediterráneo. N.º. 12, 2009 (Ejemplar dedicado a: Yemen), pp. 201-207.

**CHAIR-RUY, J.** "Sociología y psicología de la vida social en la Obra de Ibn Jaldún". En: Revista Mexicana de Sociología n.º. 4 (Mexico) 1954. pp. 7-22.

**CHEDDADI, A.** Ibn Khaldûn: L'homme et le théoricien de la civilisation. Paris: Edition Gallimard, 2006.

**CUMSILLE, K.** "Ibn Jaldún, una teoría política del poder constituyente". Revista Pléyade, 7. Vol. IV-Nº 1/ Enero-Junio, 2011, pp. 173-205.

**DHAOUADI, M.** New Explorations into he Making of Ibn Khaldun's Umrans Mind. Kuala Lumpur, A.S. Noordeen, 1997.

**ESCARTÍN GONZÁLEZ, E., VELASCO MORENTE, F. y GONZÁLEZ, L.** "Impuestos moderados, según Ibn Jaldún". En: Medievalista online N.º 11, Janeiro - Junho 2012.



## BIBLIOGRAFÍA

**ESTAPÉ RODRÍGUEZ, F.** Ibn Jaldún o el precursor. [Discurso leído el día 28 de Octubre de 1993 en el acto de recepción pública de Fabián Estapé en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona y respuesta por el académico numerario Juan Vernet]. Barcelona: Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, 1993.

– “Ibn Jaldún: un economista del siglo XIV. Economía y economistas españoles” /coord. Enrique Fuentes Quintana, Vol. 2, 1999 De los orígenes al mercantilismo, pp. 75-97.

– “Ibn Jaldún, el precursor”. Ibn Jaldun: el Mediterráneo en el siglo XIV: auge y declive de los imperios: exposición en el Real Alcázar de Sevilla. Mayo-septiembre 2006 / coord. María Jesús Viguera Molíns. Fundación José María Lara, 2006. pp. 222-227.

**FARRUJ, U.** *Tarij al- fiar al ‘Arabi ila ayyam Ibn Jaldún*. 3ª ed., Beirut: Dar el Ilm Lilmalayin, 1981.

**FISHEL, W. J.** *Ibn Jaldún in Egypt, his public functions and is historical research (1382-1406)*, Berkeley, 1967.

**FRANCO SÁNCHEZ, F.** “Geografía y cartografía en la obra de Ibn Jaldún”. En: GARROT GARROT, José Luis y MARTOS QUESADA, Juan. (Eds). *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. Madrid: Ibersaf, 2008.

**GARCÉS, F.** “Ibn Jaldún: un sabio en la corte de al-Andalus”. *Clio*. N°. 55, 2006, pp. 60-67.

**GARROT GARROT, J. L.** y **MARTOS QUESADA, J.** (Eds). *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. Madrid: Ibersaf, 2008.

**GIBB, H.** “Islamic background in Ibn Khaldun’s political theory”. En Cfr. *Studies on the Civilization of Islam*. Boston: Beacon Press, 1962.

**HABBABI, Muhammad ‘Aziz.** *Ibn Khaldun: notre contemporain*. París: L’Harmattan, 1987.

**HIMMICH, S.**, *Partant d' Ibn Jaldún, penser la depression*, Rabat, 1987.

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

**LACOSTE, Y.** *El nacimiento del tercer mundo: Ibn Jaldún*. Barcelona: Península, 1971.

**LAHBABI, MOHAMMED AZIZ.** *Ibn Khaldoun, Présentation, choix de textes, bibliographie*. Paris: Seghers, 1968.

– *Ibn Khaldún: notre contemporain*. Paris: L'Harmattan, 1987.

**LAROUÏ, A.** “Ibn Jaldún y Maquiavelo”. En: *El Islam árabe y sus problemas*. Barcelona: Península, 1984 (segunda edición 2001).

**LÓPEZ FARJEAT, L. X.** *Arturo Ponce Guadian, Ibn Jaldún: la tradición aristotélica en la “Ciencia nueva”*. México: El Colegio de México, 2011, pp. 182. (Reseña bibliográfica). En: *Diánoia*, vol. LVIII, nº 70 (mayo 2013): pp. 240–248.

**LÓPEZ PITA, P.** “Ibn Jaldún, fuente de conocimiento mágico”. *Aragón en la Edad Media*. (Ejemplar dedicado a: Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros). Nº 14-15, 2. Zaragoza: Universidad, 1999, pp. 933-940.

**LORCA MARTÍN DE VILLODRES, M. I.** “El esplendor cultural árabe en Al-Andalus. Algunas reflexiones en torno a las aportaciones de Ibn Hazm de Córdoba, Ibn Tufayl de Guadix, Ibn Jaldún y Aljoxami en el pensamiento filosófico-jurídico árabe en Andalucía”. *Isla de Arriarán*. Nº. 25, Málaga: Asociación Cultural Isla de Arriarán. 2005, pp. 61-82.

**LÓPEZ GUZMAN, R.** “Ibn Jaldún: ciencia y poder”. *Descubrir el arte*. (Ejemplar dedicado a: La Dama de Elche regresa a casa). Nº 87, Madrid: Arlanza, 2006. pp. 40-44.

**MANZANO RODRÍGUEZ, M.Á.** “Ibn Jaldún Abd al-Rahman”, *Biblioteca de al-Andalus*, 3. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2004, pp. 578-597.

## BIBLIOGRAFÍA

**MARTÍNEZ LORCA, A.** “Ibn Jaldún y su nueva concepción de la historia”. En: *Al-Mulk: anuario de estudios arabistas*, N.º. 6, 2006, pp. 21-34.

**MUHSIN MAHDI**, *Ibn Kjaldun's Philosophy of History. A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. London: George Allen and Unwin ltd., 1957, pp. 69-70.

**MONTEIL, V.** Ibn Jaldún, *Discours sur l'hisotrie universelle (al- Muqaddimah)* nueva traducción, prefacio y notas, Beirut, 1967-1968.

**MUÑOZ, R.** *Una metáfora reveladora en Ibn Jaldun. En: Historia, ciencia y sociedad: actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas*, [celebrado en] Granada, 6-10 noviembre de 1989. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1992. pp. 279-288.

– “Una metáfora reveladora de Ibn Jaldún”. *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas “Historia, Ciencia y Sociedad”*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1992. pp. 279-297.

**NASSAR, N.** *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

**ORTEGA Y GASSET, J.** “Ibn Jaldún nos revela el secreto”, *El Espectador*, 1934, Obras completas t.II, pp. 661-67.

– “Abenjaldun nos revela el secreto En e1 Espectador VIII (1916-1934) *Revista de Occidente*, Madrid, 1946, pp. 661-679.

**OUMLIL, A.** *L'Histoire et son discours: essai sur la methodologie d'Ibn Kbaloun*. Rabat: Societé Marrocaïne des Editeurs Reunis, 1982.

**PÁEZ LÓPEZ, J.** “Ibn Jaldún, el gran testigo de un siglo turbulento”. *La Aventura de la historia*. 93, 2006, pp. 86-90.

– “Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV” *Sociedad Geográfica Española*, 24, 2006, pp. 84-97.

**PELÁEZ ROVIRA, A.** “El viaje íntimo de Ibn Marzuq a través de los relatos de Ibn al-Jatib e Ibn Jaldun”. *Entre oriente y occidente: ciudades y viajeros en la Edad Media* / coord. María Dolores Rodríguez Gómez, Juan Pedro Monferrer Sala. Granada: Universidad, 2005. pp. 133-154.

**PÉRÈS, H.** *Ibn Kbaloun (1332-1406): Extraits choisis de la Muqaddimah et du Kitab al-Ibar*. Alger, 1947.

–*Le siècle d'Ibn Kbaloun VIIIe – XIVe, dates et faits importants concernant l'Orient, L'Occident musulman et l'Europe, avec quelques références pour la fin du VIIe - XIIIe siècle et le début du XIVe siècle*. Alger: Maison des livres, 1960.

**QUATREMÈRE,** *Ibn Jaldún al-Muqaddima*. 3 vols. París, 1858.

**RASHID, Mahdi Mohamed-Saleh.** *Ibn Jaldún: El colapso de una civilización*. Madrid: Fragua, 2015.

**RITTER, H.** “Irrational Solidarity Groups. A Socio-Psycological study in Connection with Ibn Jaldún”. En: *Oriens*, Volumen 1, N°1. (Jun. 1, 1948), pp. 1-44.

**RODRÍGUEZ BARROSO, J. A.** “Ibn Jaldún: filosofía histórica, política y social en el Islam del Siglo XIV”. *Teré: revista de filosofía y socio-política de la educación*. N° 5. Venezuela: Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez 2007, pp. 63-82.

**ROMERO FERNÁNDEZ-PACHECO, J. R.** “Teoría de la Historia en Ibn Jaldún”. En: *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*, Murcia, Universidad, Academia Alfonso X El Sabio, 1987, pp.1.459- 1.471.

**ROSENTHAL, E. I. J.,** “Ibn Jaldún's Atitude to he Falasifa” *Al-Andalus*, XX, Madrid y Granada: 1955.

**SAADÉ, I.** *El pensamiento religioso de Ibn Jaldún*. Madrid: Instituto de Filosofía Luis Vives, 1973.

**SADIK, A.** Ibn Jaldún, *Genèse de l'économie politique, apologie de la démocratie sociale*. Rabat: La porte, (1992)

**SALEM HIMMICH, Ben.** “El pensamiento innovador de Ibn Jaldún: su recepción en Occidente”. *Pensamiento y circulación de las ideas en el Mediterráneo*. Coord. Hernando de Larramendi, Miguel 1997. pp. 207-220.

**SÁNCHEZ, I.** “El ataque a la cultura de Ibn Jaldun”. *Studia historica. Historia medieval*, (Ejemplar dedicado a: Fronteras y límites interiores, 1). N° 23, Salamanca: Universidad, 2005. pp. 251-273.

**SÁNCHEZ GARRIDO, F.** “Ibn Jaldún y el nacimiento humano”. En: *Ibn Jaldun: el Mediterráneo en el siglo XIV: auge y declive de los imperios: exposición en el Real Alcázar de Sevilla, mayo-septiembre 2006 / coord. María Jesús Viguera Molíns. Fundación J.M. Lara y El Legado Andalusi, Sevilla -Granada, 2006*. pp. 286-291.

**TINOCO GUERRA, A.** “El determinismo geográfico y la geografía árabe medieval. Al-Andalusi Y Ibn Jaldún”. En: *Geoenseñanza* Volumen 17, (1) enero - junio 201, pp. 5-21.

**TRABULSE, E.** “Vida, obra y pensamiento de Ibn Jaldún”. Estudio Preliminar publicado en Ibn Jaldún, *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)* México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

**SEVILLA FERNÁNDEZ, J. M.** “Ortega, Vico e Ibn Jaldún: (metahistoria e historia ideal eterna). Apuntes para una confrontación (II)” *Cuadernos sobre Vico*. N°. 11-12, 1999-2000, pp. 203-213.

**SEVILLA, J. M.** “Ibn Jaldún y Vico: afinidades y contrastes. Apuntes para una confrontación (I)”. En: *Cuadernos sobre Vico*. núm. 9 y 10. Sevilla: Centro de Investigaciones sobre Vico, 1998, pp. 191-214.

– “Ortega, Vico e Ibn Jaldún: metahistoria e historia ideal eterna. Apuntes para una confrontación (II)”. En: *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla, Centro de Investigaciones sobre Vico, núm. 11 y 12 (1999-2000), pp. 203-213.

**SHATZMILLER, M.** “Ibn Jaldún y los historiadores del siglo XIV”. *Ibn Jaldun: el Mediterráneo en el siglo XIV: auge y declive de los imperios: exposición en el Real*

*Alcázar de Sevilla, mayo-septiembre 2006* / coord. por María Jesús Viguera Molíns. Fundación J.M. Lara y Fundación El Legado Andalusi, Sevilla - Granada, 2006. pp. 362-365.

**SIMON, R.** (1939-), *Ibn Khaldun: History as Science and the Patrimonial Empire*, translated by Klára Pogátsa, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2002.

**CHEDDADI, A.** *Ibn Khaldún: l'homme et le théoricien de la civilisation*, Paris: Gallimard, 2006.

– *Ibn Khaldoun. Le Voyage d'Occident et d' Orient*, París, 1980.

– *Le livre des exemple. Autobiographie. Muqadima*. París, 2002.

– *El mundo de Ibn Jaldún. Ibn Jaldun: el Mediterráneo en el siglo XIV: auge y declive de los imperios: exposición en el Real Alcázar de Sevilla, Mayo - Septiembre 2006* / coord. María Jesús Viguera Molíns, 2006, pp. 34-39.

**TREBUESTO, M.** “Ibn Jaldún, clave del mediterráneo”. *Galería Antiquaria: Arte contemporáneo, antigüedades, mercado, coleccionismo*. Nº 252, 2006, pp. 52-54.

**VERNET, J.** “Las obras biológicas de Aristóteles en árabe. El evolucionismo en Ibn Jaldún”. En: *II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica* (Madrid, 1980), Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985, pp. 585-590.

**VIGUERA MOLÍNS, M. J.** “600 años de Ibn Jaldún, mente clara, toda luz”. *Al-Mulk: anuario de estudios arabistas*. Córdoba: Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes, 2006. pp. 9-20.

**VIVANCO SAAVEDRA. L.I.** “Las ciencias racionales en Ibn Jaldún: su clasificación y su rol en el desarrollo histórico de las civilizaciones”. En: *Revista de filosofía*. Vol. 25, Nº. 1, 1997, pp. 91-108.

– “Averroes e Ibn Jaldún: referencias e influencias. Averroes y los averroísmos”. En: *Actas del III Congreso Medieval de Filosofía Medieval*, (Madrid) 1998, pp. 397-406.

– *Fásafa y Hikma en los Prolegómenos de Ibn Jaldún*. V Congreso Nacional de Filosofía, U.C.V. Caracas, 1999.

– “Características esenciales del pensamiento historiográfico de Ibn Jaldún”. *Opción* 16, n ° 31, (Universidad del Zulia) Venezuela, 2000. pp. 27-43.

– “Ibn Jaldún, el orientalismo y el prestigio más allá”, *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV: Auge y declive de los Imperios*. La Península Ibérica. El entorno mediterráneo, Granada, Fundación El Legado Andalúsí, 2006, 38-43.

– “El concepto de madina en el historiador Ibn Jaldún”, *Medinas y ciudades históricas a ambos lados del Estrecho*. ed. M<sup>a</sup> D. López Enamorado y A. Reyes Ruiz, Jerez, Instituto de Promoción y Desarrollo de la ciudad de Jerez, 2006, 39-58.

– “Ibn Jaldún. La aventura de la Historia”. *Revista de El Legado Andalúsí*. Número 91 (mayo 2006), pp. 104-111.

– “Ibn Jaldún y las confluencias”, *Afkar-Ideas*. Número 11 (otoño 2006), pp. 101-102.

– “Abdel Rahman Ibn Jaldun: su vida y su aporte cultural”. *Intramuros: biografías, autobiografías y memorias*, (Ejemplar dedicado a: Egipto) Número 28, (Madrid) 2008 pp. 32-33.

– “Ibn Jaldún y al-Andalus”. En: J. Páez y M. J. Viguera (eds.), *Ibn Jaldún. Auge y declive de los imperios: del siglo XIV al mundo actual*. Granada: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Fundación El Legado Andalúsí, 2008, 39-47.

**ZERAOUI, Z.** “Repensar la historia del pensamiento. Los aportes de Ibn Jaldún”. *Espacio Abierto (Cuaderno Venezolano de Sociología)*. Vol. 13, n°. 3 (Julio-Septiembre 2004) pp. 405-434.

## EDICIONES DE AL-MUQADDIMA

**IBN JALDÚN. The Muqaddimah.** Princeton University Press, 1969.  
Traducción de Frantz Rosenthal E-text, sitio: [www.muslimphilosophy.com](http://www.muslimphilosophy.com).

– *Introducción a la Historia (Antología)*. (Introducción y traducción Rafael Valencia). Barcelona: Andaluzas Unidas, 1985.

– *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddima)*. México: Fondo de Cultura Económica. 1997. Traducción de Juan Feres con el estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse.

– *Discours sur l'Histoire universelle, al-Muqaddima*. París: Sindbab, 1997.  
traduit de l'arabe, présenté et annoté par Vincent Monteil.

– *Muqaddimah Ibn Jaldún*. Estudio y notas de Ahmad Za'bi. Qama, Beirut, 2001.

– *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*. Edición y traducción de Francisco Ruiz Girela. Bibliografía seleccionada por Miguel Ángel Manzano. Glosarios preparados por Irene Bernabé Blanco. Córdoba: Ed. Almuzara, 2008.



## **CATÁLOGOS**

-**“Ibn Jaldún y su época. Auge y declive de los imperios”**. Ibn Jaldun: el Mediterráneo en el siglo XIV: auge y declive de los imperios: exposición en el Real Alcázar de Sevilla, mayo-septiembre. 2006. [Catálogo de Piezas]. (coord.) María Jesús Viguera Molíns, 2006. pp. 28-33.

- **Catálogo de la Exposición “Ibn Jaldún. Entre al-Andalus y Argelia”**. Palacio Emir Taz, El Cairo 13 de Marzo - 31 de Mayo 2007. Fundación El Legado Andalusi (Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía) Colabora: Muséé national des antiquités d’ Alger, Muséé de Tlemcén, Muséé de Bejaia, Office du Palais de la Cultura MOufdi Zakaria, Office de gestion et d’ exploitation des biens culturels, Office natuonal des droits d’ auteurs et drots voisins y Fundación El Legado Andalusi. Comisariado General: Jerónimo Páez López y Mustapha Orif.

**FRANCO MATA, M<sup>a</sup>. A.** “España y el arte europeo en el siglo XIV”. Exposición Canciller Ayala: del 18 de abril al 26 de julio de 2007, Catedral Nueva María Inmaculada, Vitoria-Gasteiz / Félix López López de Ullibarri (aut.), 2007, pp. 104-229.

- **Catálogo de la Exposición “Ibn Jaldún. Entre al-Andalus y Egipto”**. Palacio Emir Taz, El Cairo 6 de Febrero-25 de Marzo 2008. Fundación El Legado Andalusi (Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía) Colabora: Casa Árabe. Comisariado General: Jerónimo Páez López.

**IBN JALDÚN**. Un pensador universal. En homenaje al profesor Rafael Muñoz. Exposición día del libro (24 de abril- 26 de Mayo de 2006). Biblioteca General y de Humanidades. Universidad de la Laguna.

## **EL SAGRADO CORÁN**

**CORTÉS, Julio**. El sagrado Corán. El Salvador: Centro Cultural Islámico “Fátimah Az-Zahra”, 2005. Edición Electrónica: Mustafa Al-Salvadori. E-book Número 0008.

## DICCIONARIOS Y GRAMÁTICAS ÁRABES

**CANTO-SPERBER, M.** Diccionario de ética y de filosofía moral. México: D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2001.

**CORRIENTE, F.** Gramática árabe. Barcelona: Editorial Herder, 1988.

– Diccionario árabe-español, tercera edición, Ed. Herder. Barcelona, 1991.

– Diccionario español-árabe, cuarta edición, Ed. Herder, Barcelona, 1997.

**FERRATER MORA, J.** Diccionario de Filosofía. Madrid: Alianza, 1999.

**GINER, S.; LAMO DE ESPINOSA, E. y TORRES, C.** Diccionario de Sociología. Madrid: Alianza (Ciencias Sociales), 2001.

## ENCICLOPEDIAS Y DICCIONARIOS BIOGRÁFICOS

*Encyclopédie de L'Islam*, nouvelle édition, Leiden: Brill, 1960-, 12 vols.

**LIROLA DELGADO, J. y PUERTA VILCHEZ, J. M.** [eds.]. *Enciclopedia de Al-Andalus*. Diccionario de autores y obras Andalusíes. Granada: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía y Fundación Legado Andalusí, 2002.

**Biblioteca de al-Andalus, 3.** Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2004, dir. J. Lirola Delgado y J.M. Puerta Vílchez, Almería: Fundación Ibn Tufayl, 8 volúmenes (2004-2012).

**ORTEGA, J. y DEL MORAL MOLINA, C.** *Diccionario de autores granadinos (Siglos VIII-XX)*. Granada: Universidad, 1991.

## WEBGRAFÍA



## WEBGRAFÍA<sup>593</sup>

Consultadas desde el 2012 hasta 2014:

<http://www.cindoc.csic.es/%5Eprincipal1.html>

<http://www.eea.csic.es/>

<http://dialnet.unirioja.es/>

<http://www.latindex.org/latindex/inicio>

[www.ibnjaldun.com/](http://www.ibnjaldun.com/)

<http://centroibnjaldun.com/ibn-jaldun.html>

[www.unizar.es/arabe/cultura/ibnjal.html](http://www.unizar.es/arabe/cultura/ibnjal.html)

[www.ibnjaldun.es/index](http://www.ibnjaldun.es/index)

[www.librería-mundoarabe.com](http://www.librería-mundoarabe.com)

<http://www.unizar.es/arabe/cultura/ibnjal.html>

[http://www.tesis.uchile.cl/tesis/uchile/2007/cumsille\\_k/pdf/cumsille\\_k.pdf](http://www.tesis.uchile.cl/tesis/uchile/2007/cumsille_k/pdf/cumsille_k.pdf)  
[aafi.filosofia.net/.../El%20concepto%20de%20la%20naturaleza.pdf](http://aafi.filosofia.net/.../El%20concepto%20de%20la%20naturaleza.pdf)

[www.docstoc.com/.../“la-naturaleza“-en-el-pensamiento-religioso-islámico](http://www.docstoc.com/.../“la-naturaleza“-en-el-pensamiento-religioso-islámico)

[www.webislam.com/aafi.filosofia.net/revista/el\\_buho/elbuho2/buho2/El%20concepto%20de%20la%20naturaleza.pdf](http://www.webislam.com/aafi.filosofia.net/revista/el_buho/elbuho2/buho2/El%20concepto%20de%20la%20naturaleza.pdf)

[www.andalusite.ma/espagnol/manuscritos.html](http://www.andalusite.ma/espagnol/manuscritos.html)

[www.organizacionislam.org.ar/civilizacion/civili.htm](http://www.organizacionislam.org.ar/civilizacion/civili.htm)

[www.islamelsalvador.com](http://www.islamelsalvador.com)

<http://www.libreria-mundoarabe.com/Boletines/n%BA40%20Jul.06/IbnJaldun%20II... 23/05/2010>

---

<sup>593</sup> No aparece fecha de consulta porque me he dirigido a dichas páginas en varias ocasiones para comprobar sus actualizaciones.

NATURALEZA, ÉTICA Y ESTÉTICA EN EL PENSAMIENTO DE IBN JALDÚN

[www.muslimphilosophy.com](http://www.muslimphilosophy.com)

<http://www.islamyal-andalus.es>

<http://www.filosofia.org>

<http://islamchile.com/biblioteca/civilizacion-islamica/Ibn%20Jaldun%20El%20Primer%20Sociologo%20de%20la%20Historia.pdf>

<http://www.kosmos-polis.com/politica-de-privacidad/item/253-ibn-jaldun-el-colapso-de-la-civilizacion-arabe?showall=1>

<http://islamchile.com/biblioteca/civilizacion-islamica/Ibn%20Jaldun%20El%20Primer%20Sociologo%20de%20la%20Historia.pdf>

<http://museoarqueologico.univalle.edu.co/imagenes/Proyecto%20de%20Grado%201/lecturas>

[http://institucional.us.es/revistas/rasbl/39/art\\_10.pdf](http://institucional.us.es/revistas/rasbl/39/art_10.pdf)

<http://centroibnjaldun.com/ibn-jaldun/vida-obra-y-pensamiento-i.html>

<http://metahistoria.com/ibn-jaldun/#>

<http://www.alhambra-patronato.es/ria/bitstream/handle/10514/133/>

[www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/02%20Juan%20Martos.pdf](http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/02%20Juan%20Martos.pdf)

[http://mamluk.uchicago.edu/MSR\\_VII-2\\_2003-Irwin\\_pp217-230.pdf](http://mamluk.uchicago.edu/MSR_VII-2_2003-Irwin_pp217-230.pdf)

[http://islamorient.com/sites/default/files/cckfilefield/Article\\_pdf\\_file](http://islamorient.com/sites/default/files/cckfilefield/Article_pdf_file)

<http://www.islamyal-andalus.es/2/index.php/historia-4291/boletines/7761-ibn-jaldun-el-primer-sociologo-de-la-historia>

<http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/>

<http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/07%20Ismail%20Ahmad.pdf>

<http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/>

<http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/08%20Kabir%20Hassan.pdf>

<http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/03%20Xabier%20Marin.pdf>

## WEBGRAFÍA

<http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/03%20Cecep%20Hakim.pdf>

<http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/05%20Haniza%20Khalid.pdf>

<http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/10%20Salman%20Syed%20Ali.pdf>

<http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/11%20Selim%20Karatas.pdf>

<http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/13%20Zubair%20Hasan.pdf>

<http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/12%20Umer%20Chapra.pdf>

<http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/06%20Irfan%20Beik.pdf>

<http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/14%20Zuriah%20Abdul%20Rahman.pdf>

<http://www.uned.es/congreso-ibn-haldun/pdf/01%20Jose%20Garcia.pdf>

Fuentes on-line consultadas desde 2014-2016.

<http://www.senderoislam.net/articulo011.html>.

[www.senderoislam.net](http://www.senderoislam.net)

<http://museoarqueologico.univalle.edu.co/imagenes/Proyecto%20de%20Grado%201/lecturas/Libro%20metodologia%20investigacion%20Libro%20NB.pdf>

<http://econstuff.com/ibn-jaldun-pensamiento-economico-en-el-s-xiv/>

[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0188-66492012000200011](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-66492012000200011)

<http://www.nueva-economia.es/2015/06/ibn-jaldun-economista-arabe.html>

<http://www.islamreligion.com/es/articles/1943/moralidad-y-etica-en-el-islam/>

<http://www.arabespanol.org/islam/morales/humildad.htm>

<https://introduccionalahistoriajvg.wordpress.com/2013/10/31/%E2%9C%8D-introduccion-a-la-historia-universal-al-Muqaddima-1377/>

<http://elsagradoran.org/>

NATURALEZA, ÉTICA Y ESTÉTICA EN EL PENSAMIENTO DE IBN JALDÚN

[http://www.magrama.gob.es/ministerio/pags/Biblioteca/fondo/pdf/10281\\_8.pdf](http://www.magrama.gob.es/ministerio/pags/Biblioteca/fondo/pdf/10281_8.pdf)

<http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/40238/1/articulo1.pdf>

<http://www.qantara-med.org/qantara4/public>

<http://www.acfilosofia.org/materialesmn/historia-de-la-filosofia/historia-de-la-filosofia-medieval/561-filosofia-arabe-y-judia-medieval>

[http://mercaba.org/DicFI/filosofia\\_arabe.htm](http://mercaba.org/DicFI/filosofia_arabe.htm)

<http://www.mercaba.org/Herejia/fideismo.htm>

[http://148.206.107.15/biblioteca\\_digital/capitulos/61-1944ain.pdf](http://148.206.107.15/biblioteca_digital/capitulos/61-1944ain.pdf)

<http://www.musulmanesandaluces.org/hemeroteca/40>

[http://www.ugr.es/~eirene/investigacion/proyectos\\_item6/arabe.html](http://www.ugr.es/~eirene/investigacion/proyectos_item6/arabe.html)

<http://www.islamyal-andalus.es/2/index.php/historia-4291/andalusies-73266/7272-ibn-jaldun>

<http://132.248.9.34/hevila/TereRevistadefilosofiasociopoliticadelaeducacion/2007/vol3/no5/7.pdf>

<http://www.filosofia.org/cla/ari/azc03137.htm#kn098>

[http://www.istor.cide.edu/archivos/num\\_26/textos\\_recobrados\\_1.pdf](http://www.istor.cide.edu/archivos/num_26/textos_recobrados_1.pdf)

[http://www.sociedadteosofica.es/Libros/Blavatsky\\_ClaveTeosofia.pdf](http://www.sociedadteosofica.es/Libros/Blavatsky_ClaveTeosofia.pdf)

<http://www.islamhoy.org/principal/secciones/bibliografia/bellosnombres/intro.htm>

<http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/2298f>

<http://medievalista.revues.org/768>

[http://www.eldiario.es/contrapoder/Ibn\\_Jaldun\\_6\\_367873243.html](http://www.eldiario.es/contrapoder/Ibn_Jaldun_6_367873243.html)

<https://introduccionalahistoriajvg.wordpress.com/2013/10/31/%E2%9C%8D-introduccion-a-la-historia-universal-al-muqaddimah-1377/>





