

Revista de Filosofía, N° 25, 1997 - 1, pp. 91-108

## Las ciencias racionales en Ibn Jaldún: su clasificación y su rol en el desarrollo histórico de las civilizaciones

The Rational Sciences of Ibn Khaldun: their Classification and Role in the Historical Development of Civilizations

*Luis Vivanco*  
*Universidad del Zulia*  
*Maracaibo - Venezuela*

### Resumen

En su obra *Prolegómenos a la Historia Universal*, Ibn Jaldún (1332-1406) presenta una teoría de la historia en la cual analiza el rol de las ciencias desarrolladas en la etapa urbana de la civilización. Divide las ciencias en dos tipos: las *Tradicionales* y las *Racionales*. Las primeras son peculiares a cada pueblo, y por ello difieren de una nación a otra, mientras que las segundas, por su carácter netamente racional, pueden desarrollarse en cada pueblo al alcanzar un cierto grado de progreso. Pero Ibn Jaldún objeta dichas ciencias racionales debido a que estas desdeñan la tradición y dan prioridad a la razón especulativa y no al marco referencial de la cultura (en este caso, la civilización islámica clásica). Para Ibn Jaldún, ello hace que el rol de estas ciencias en la sociedad sea más disolvente que integrador. Por esta y otras razones conectadas con su teoría de la historia, Ibn Jaldún reafirma la preeminencia de las ciencias tradicionales por encima de las racionales, en cuanto a su eficacia social, moral, y religiosa.

**Palabras clave:** Ibn Jaldún, ciencias racionales, ciencias tradicionales, historia universal.

### Abstract

In his *Prolegomena to Universal History*, Ibn Khaldun (1332-1406) presents a theory of history in which he analyses the role of those sciences developed at the urban stage of civilization. He divides sciences in two types: *Traditional* and *Ratio-*

nal Sciences. The former are peculiar to each human society, and for this reason they differ from one culture to another, while the latter, due to their purely rational character, can be developed in any civilization that has reached a certain level of progress. But Ibn Khaldun objects to such rational sciences because they are disdainful of tradition, and give priority to speculative reason and not to the referential framework of a society (in this case the traditional islamic civilization). For Ibn Khaldun, this characteristic gives these sciences in society an erosive role and not one of integration. For this reason, and for others related to his theory of history, Ibn Khaldun reaffirms the pre-eminence of the traditional sciences over the rational ones due to their social, moral, and religious efficacy.

**Key words:** Ibn Khaldun, rational sciences, traditional sciences, universal history.

## 1. A modo de introducción

El presente estudio trata sobre la clasificación de las ciencias en los *Prolegómenos a la Historia Universal*<sup>1</sup>, como generalmente se ha llamado a la obra principal del pensador árabe Abderrahm n Ibn Jaldún (1332-1406). En dicha obra este autor presenta una teoría de la historia basada en un análisis empirista de la misma. Divide su estudio en seis partes, de las cuales la última está dedicada a analizar el rol de las ciencias en la etapa de la civilización urbana.

El autor comienza la obra antes mencionada analizando el nacimiento de las sociedades y su devenir en imperios, con los hechos característicos de dicho proceso como son: el establecimiento de la religión, la constitución del principio de soberanía, la sedentarización, el nacimiento de las aldeas y de las ciudades, la sumisión de las personas al Estado, el incremento de la población y su disminución, y, por último, la aparición de las ciencias, artes, y oficios propios de la etapa urbana. La misma estructuración de los capítulos (exceptuando el primero, que constituye un notable estudio sobre metodología de la historia, a modo de propedéutica de su tratado) sigue esta especie de plan evolutivo, desde la unión de los hombres en sociedad en las primeras etapas de su historia, pasando por la transición de la civilización nómada a la urbana, y culminando con la constitución y decadencia de los imperios, a manos de otros pueblos nómadas "en ascenso". Es en la última etapa evolutiva, la urbana, cuando se da el cultivo de las artes y de las ciencias.

1 Esta obra está traducida al español con el nombre: *Introducción a la Historia: Al Muqaddima*, traducción de Juan Feres, estudio preliminar, revisión, y apéndices de Elías Trabulse. Fondo de Cultura Económica. México, 1977. Citada en adelante como *Introducción...* Las referencias a capítulos son también hechas con relación a dicha edición.

## 2. El concepto de ciencia en Ibn Jaldún

Ibn Jaldún aborda 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”.

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*), menos 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<sup>2</sup>. 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.

Uno de los primeros estudiosos del pensamiento de Ibn Jaldún, el célebre escritor egipcio Taha Hussein, advirtió en una de sus obras<sup>3</sup>, que no debía confundirse lo que Ibn Jaldún llama ciencia con lo que hoy se entiende con ese término. Otro importante estudioso de Ibn Jaldún, Nathaniel Schmidt, ha rechazado la afirmación de Hussein que niega el carácter de *'ilm* como ciencia, comentando así sobre este problema:

- 2 Con referencia a este y otros términos en árabe se ha consultado la edición en dicha lengua de los *PROLEGOMENOS*.. (Ibn Jaldún: *Muqaddima bin Jaldún*, Editada por Dar el Kutub el 'Ilmiyye. Beirut, Líbano, 1993m/1413h. El capítulo referido a las ciencias racionales en dicha edición es el número 19, pp. 392-395. En adelante nos referiremos a dicha edición con las siglas D.K.A.).
- 3 TAHA HUSSEIN: *La Philosophie Sociale d'Ibn Khaldoun*, Paris, 1918. Citado en: Schmidt: *Ibn Khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher*. Columbia University Press, New York, E.U.A. 1930. p. 19s. La obra de Hussein fue su tesis de doctorado en la Universidad de Lyon.

"... se ha sostenido que Ibn Jaldún no usó el término 'ilm en el sentido moderno de la palabra "ciencia", sino sólo para expresar *scientia*, *savoir*, *connaissance*, "conocimiento". Por provenir de un escritor árabe reciente, T. Hussain [sic]; íntimamente familiarizado con la lengua [árabe] y también profundamente instruido en el pensamiento europeo, esta sugerencia es merecedora de cuidadosa consideración. que la que tenía para sus lectores [los de Ibn Jaldún] o para Ibn Jaldún mismo. En nuestro lenguaje ha llegado lentamente a ser usada con el significado comprensivo que se le ha conferido al alemán *Wissenschaft*. Popularmente todavía se utiliza a menudo como refiriéndose a la ciencia natural".<sup>4</sup>

Y luego reitera más adelante:

"Cuando Ibn Jaldún habla de ciencia ('ilm) no se refiere a un conocimiento basto, sino a ese conocimiento cierto y sistematizado que para nosotros es ciencia -no *Wissen*, sino *Wissenschaft*."<sup>5</sup>

Sin embargo, concordamos más con el parecer de Hussein. Para entender por qué Ibn Jaldún reconoce el carácter de ciencia a saberes tradicionales como los de la religión, tenemos que entender que lo que se conceptuaba como "ciencia" en ese entonces era distinto a lo que hoy conceptuamos por ese término. Asimismo, ello nos ayuda a entender por qué Ibn Jaldún, a la hora de cuestionar epistemológicamente los tipos de ciencia, cuestiona mucho más las racionales que las tradicionales. De estas últimas cuestiona precisamente el *Kalám* o teología discursiva, que se había contaminado de los métodos y búsquedas de la metafísica racionalista de la tradición greco-árabe. A este respecto, es interesante hacer notar que Ibn Jaldún, al mencionar su teoría de la historia, la cual él describía como su "ciencia de reciente in-

- 4 "It has indeed been maintained that Ibn Khaldun did not use the term 'ilm in the modern sense of the word 'science', but only to express *scientia*, *savoir*, *connaissance*, 'knowledge'. As this suggestion comes from a recent Arabic writer, T. Hussain, intimately acquainted with the language and also thoroughly familiar with European thought, it is especially worthy of careful consideration. ...'science' has to our minds a more precise connotation than it could have had to his readers or even to Ibn Khaldun himself. In our language it has slowly come to be used with the comprehensive meaning attached to the german *Wissenschaft*. Popularly, it is still very often used as referring to natural science." (Schmidt, ob. cit. p. 19. Traducción nuestra).
- 5 "When Ibn Khaldun speaks of science ('ilm), he does not mean knowledge in the rough, but that certain and systematized knowledge which to us is science -not *Wissen*, but *Wissenschaft*." (Schmidt, ob. cit. p. 21. Traducción nuestra).

vención" («'ilm mustahdath nash'a») <sup>6</sup>, describe los rasgos que hacen de esa ciencia "suya" una ciencia. El ya nombrado Schmidt ha reseñado dichos rasgos así:

*"...las disciplinas con las cuales está aquí agrupada la historia [en la obra de Ibn Jaldún] operan generalmente con objetos de pensamiento creados por la mente misma, y por ello, permiten afirmaciones más exactas y adecuadas, un mayor grado de certeza, una más pronta formulación de leyes generales, y hacen posible una predicción precisa. Ahora bien, lo peculiar de la visión de Ibn Jaldún es que éstas son precisamente las cualidades que él adscribe a la historia en cuanto que él la reconoce como lo que es, una ciencia. El confía en que hay una secuencia inteligible, una conexión causal, un orden de desarrollo determinable, un curso de eventos humanos que siguen tendencias observables, de acuerdo a leyes definidas, y debido a todo esto, él cree también que en la proporción en que la historia llega a ser lo que por naturaleza es, en esa medida ser ella capaz de predecir el futuro."* <sup>7</sup>

Así pues, en aquel entonces se designaba como ciencia a aquel conocimiento que poseía exigencias formales de exactitud, claridad y constancia. Actualmente, debido al énfasis en la experimentación, comprobación y verificación a que debe someterse una afirmación científica, ésta es mucho más exigente. Por otro lado, hay un aspecto formal que ha alcanzado una gran complejidad en la elaboración del conocimiento científico, pero que hace quinientos y más años hubiera sido difícil de imaginar y mucho menos de practicar. Esto se refiere principalmente a los métodos e instrumentos que utiliza la ciencia actual y que entonces estaban lejos de vislumbrarse. Pensemos, por ejemplo, en el uso riguroso de las fuentes bibliográficas: difícilmente podría concebirse tal rigor en una época en la cual el número mismo de bibliote-

6 La expresión árabe con que Ibn Jaldún se refiere a la ciencia que él presenta en los *Prolegómenos...* esta en D.K.A. p. 29, y también viene reseñada por Muhammad Talbi en su artículo "Ibn Khaldun", de *L'Encyclopédie de L'Islam*, Nouvelle Édition. Editores: E.J. Brill, Leyden, Holanda, y G.P. Maisonneuve, Paris, Francia. 1975.

7 "...the disciplines with which history is here grouped operate largely with objects of thought created by the mind itself and, therefore, allow more exact and adequate statements, a greater degree of certainty, a readier formulation of general laws, and the possibility of accurate prediction. Now, it is the peculiarity of Ibn Khaldun's view that these are precisely the qualities that he ascribes in so far as it realizes what it is, a science. Because he is confident that there is an intelligible sequence, a causal connection, an ascertainable order of development, a course of human events following observable tendencies, in accordance with definite laws, he also believes that in proportion as history becomes what in its nature it is, it will be able to predict the future." (Schmidt, ob. cit. p. 20. Traducción nuestra).

cas era exiguo, y las reproducciones a manos de copistas eran a menudo inexactas y difíciles de conseguir.

Otro de los rasgos de las ciencias de esa época es la de que ellas se distinguían una de otra más por el método con que abordaban su objeto que por el objeto que trataban. Debido precisamente a que no era tan exhaustiva y técnicamente conocida la naturaleza del mundo físico ni la de la esfera de lo psicológico, muchos objetos de estudio no estaban delimitados tan rigurosamente como hoy es costumbre hacerlo. La ciencia de los antiguos griegos se caracterizaba por ser una reflexión logicizada, predominantemente especulativa. Su afinidad con la filosofía era mucho mayor, en cuanto que también ella se constituía como una información razonada sobre el mundo y su naturaleza. Pero también trataba sobre la naturaleza de los objetos de otras ciencias subsidiarias o particulares. La meta era alcanzar las verdades del mundo, y la actividad del investigador era más contemplativa que participativa de los fenómenos y procesos del mundo, característica esta última que se aviene con el carácter particularmente racional de dicha actividad científica. Se mantenía un énfasis teórico basado en la aplicación de un razonamiento de coherencia lógica que, ya de manera inductiva como deductiva, buscaba fundar afirmaciones generales y necesarias sobre la realidad. Pero este énfasis especulativo había sido criticado en la cultura islámica por pensadores como Abu Hamed el Gazali y Ahmad Ibn Taimiya debido a que hacía *hiçcapié* en la construcción de explicaciones lógicamente coherentes, que podían estar en contradicción con el sentido común y la tradición.

Ibn Jaldún no objetaba la lógica, a la cual le dedica un capítulo de la sexta parte de su obra. Pero sí objetaba que la lógica fuera usada abusiva e impropriamente para fundar afirmaciones de tipo puramente especulativo, sin asidero en la realidad abordable concretamente. Este problema, así como otros, forman el núcleo de su crítica a ciertas ciencias y conocimientos (como la alquimia, la filosofía y la astrología) que él no acepta como tales por ser poco rigurosas y formales, aunque en su marco de referencia fungieran como ciencias. El objeta esas ciencias -y se trata de ciencias del grupo de las racionales- por la debilidad o insuficiencia de sus métodos y la imposibilidad de sus objetivos. No niega la posibilidad de que sus afirmaciones sean veraces, pero sí niega que sean comprobables empíricamente y que la exactitud de sus resultados sea constante y confiable.

Este énfasis empirista de Ibn Jaldún con relación a las ciencias y al método que utilizaba para alcanzar el objeto que estudiaba -la civilización humana- ha sido la cualidad de este autor que más ha impresionado a los estudiosos modernos. Algunos de estos no vacilan, en su entusiasmo, en presentarlo como un precursor de la sociología y de otras tendencias en el estudio de los fenómenos histórico-sociales que han surgido en la contemporaneidad. Se ha querido ver en él un precursor de,

entre otros, Comte, Hegel, Marx y Gobineau<sup>8</sup> con las consiguientes exageraciones del caso. Sin embargo, puede aquí señalarse de paso -pero ello será tema de otro estudio- muchas coincidencias entre su clasificación de las ciencias y la del pensador inglés Heriberto Spencer (1820-1903).

### 3. La división de las ciencias según Ibn Jaldún

Ibn Jaldún divide las ciencias en *racionales* y *tradicionales* ('*ulúm 'aqliyya / 'ulúm naqliyya*). Al comienzo del capítulo XIII de la sexta parte, donde trata de las ciencias racionales, nos dice que ellas se denominan también "Ciencias Filosóficas" y "Filosofía"<sup>9</sup>, denominación ésta que luego revisaremos. Algunos autores traducen la expresión '*ulúm 'aqliyya* como "ciencias intelectuales"<sup>10</sup>, lo cual es correcto desde el punto de vista etimológico, pero no debe llevar a malentender las otras ciencias "tradicionales" como no-intelectuales.

Esta división se compagina con el señalamiento realizado por Aziz Al Azmeh, uno de los estudiosos contemporáneos de Ibn Jaldún, en relación con el concepto de ciencia manejado en la tradición del pensamiento islámico:

8 Ibn Jaldún ha sido señalado como precursor de muchas cosas por muchos autores. Señalaremos sólo algunos de éstos. Para Ibn Jaldún como precursor de Comte, ver: VÍCTOR SANZ: *La Historiografía en sus Textos, desde sus Orígenes al Renacimiento*, Fondo Editorial de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela. Caracas, Venezuela, 1985, p. 298, y ELIAS TRABULSE en el estudio preliminar de la *Introducción...*, p. 14, quien también habla allí de Ibn Jaldún como precursor de Durckheim, Gobineau y Marx. Gastón Bouthoul (*Ibn Jaldún, su Filosofía Social*, Escuela de Sociología y Antropología de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1962) nombra a Ibn Jaldún como precursor de Durckheim (p. 35), del materialismo histórico (p. 42) y de Gobineau (p. 54ss). YVES LACOSTE ha construido su estudio sobre Ibn Jaldún (*El Nacimiento del Tercer Mundo: Ibn Jaldún*, Ediciones Península, Barcelona, España, 1971) sobre la analogía del pensamiento de Ibn Jaldún con el de Marx. NASSIF NASSAR (*El Pensamiento Realista de Ibn Jaldún*, Fondo de Cultura Económica; México, 1980) lo nombra también como precursor de Marx (p. 173), así como Víctor Sanz (ob. cit. p. 305) quien también habla de Ibn Jaldún como precursor de Maquiavelo (p. 308). Para la afinidad del pensamiento de Ibn Jaldún con el de Hegel, ver en MIGUEL CRUZ HERNANDEZ: *Historia del Pensamiento en el Mundo Islámico*, Editorial Alianza; Madrid, 1981. Vol.2, p. 294.

9 *Introducción...*, p. 887, y D.K.A., p. 392.

10 Ver la traducción de Franz Rosenthal de los *PROLEGOMENOS...* titulada: Ibn Khaldun, *The Muqaddima, An Introduction to History*. Bollingen Series, University of Princeton, Princeton, New Jersey, E.U.A., 1974. p. 371ss. y RAFAEL RAMÓN GUERRERO: *El Pensamiento Filosófico Árabe*, Editorial Cincel. Madrid, España, 1985; p. 18.

"La ciencia ('ilm) se dividía generalmente en dos tipos que estaban a la par epistemológicamente, pero que diferían en origen: aquella basada en una certeza demostrativa (yaqín) y aquella cuya veracidad se deriva de la aceptación tradicional (tasdiq)." <sup>11</sup>

En cuanto a las ciencias "tradicionales", también se las denomina "Ciencias Transmitidas" y se ha traducido asimismo el término '*ulúm naqliyya* como *Ciencias Positivas*<sup>12</sup>. Puede decirse que estas ciencias corresponden en parte a las "ciencias prácticas" que algunos autores adscriben a Aristóteles, y las cuales tenían que ver con la vida cotidiana y moral de las personas y los pueblos<sup>13</sup>. A continuación se tratará sobre el carácter de positividad de estas ciencias, aunque sólo en relación con aquellas de las que aquí nos ocupamos, que son las racionales.

#### 4. El carácter racional de las ciencias racionales y su diferencia con las ciencias tradicionales

La diferencia entre las ciencias tradicionales y las racionales recuerda a la que existe entre conocimiento racional y conocimiento empírico, que se planteó en los siglos XVII y XVIII. En el pensamiento árabe, la diferencia entre ambos grupos de ciencias estriba en que las tradicionales utilizan como fuente de conocimiento los datos aportados por la realidad a través del marco referencial de la cultura en que se producen, además de los datos de la razón. El tipo de conocimiento producido en el ámbito de esas ciencias, así como su sentido de practicidad, les da una mayor vincu-

11 "Science ('ilm) was generally divided into two types which were epistemologically on a par but which differed in origin: that based on demonstrative certainty (*yaqín*) and that whose veracity is derived from traditional acceptance (*tasdiq*)." (Aziz al Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship, A Study in Orientalism*, Third World Centre for Research and Publishing. Londres, Reino Unido, 1981, p. 6) La traducción de la cita es nuestra.

12 El término "positivo" traduciría el término árabe *wad'íyya* (de *wad'a*, establecer, instituir) utilizado por Ibn Jaldún, y que constituye su equivalente. Ver: MUHSIN MAHDI, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*. George Allen & Unwin Ltd., Londres, Reino Unido, 1957, p. 74-76, 97-98, 100-104, y *passim*, así como también MIGUEL CRUZ HERNAÑDEZ: *Historia del Pensamiento en el Mundo Islámico*, Editorial Alianza, Madrid, 1981. Vol.2, p. 298ss. En cuanto al "racionalismo positivo" de Ibn Jaldún, ver: Nassif Nassar, *ob. cit.* p. 85ss.

13 VICENTE VILLACAMPA: *Filosofía y Lógica*, Cultural S.A. de Ediciones. Barcelona, España. 1982; p. 23, y ANTONIO NAPOLITANO: *Filosofía*, Editorial Biosfera. Caracas, Venezuela, 1980, p. 35.



lación social e histórica con la sociedad en la que son cultivadas. Esta practicidad está enraizada en el hecho de que las ciencias tradicionales están establecidas para tratar casos concretos e inmediatos de la vida común<sup>14</sup>. Dichas ciencias utilizan desde luego la razón y reconocen sus méritos, pero la razón allí está presente como condición asimiladora de los datos aportados por otras fuentes, aprehendiendo y estructurando la realidad que conforman. Hay que acotar aquí diciendo que, aunque para Ibn Jaldún la razón humana es una por naturaleza, ella actúa en distintas direcciones según el objeto que la mueve. Como lo refiere Ibn Jaldún:

*“Así, tenemos la razón discernidora (al-’aql al- tamiyyizi) mediante la cual el hombre adecúa sus actos a un orden determinado; la razón empírica (al-’aql al-tayribi), con la que alcanzamos la ciencia a través de las opiniones de los demás y la relación con los de su misma especie; y la razón teórica (al-’aql al-nazari), que percibe las cosas reales, tanto presentes como ausentes.”*<sup>15</sup>

Así pues, la razón aquí actúa *conjuntamente* con los preconceptos y principios que la encaminan dentro del marco referencial en que se produce la ciencia. En las ciencias tradicionales no actúa la razón *sola*, sino que ella opera tamizando los datos que le son entregados, utilizando, además de los recursos propiamente racionales, los criterios presentados por la tradición. Compreendiendo dichos criterios, ellas alcanzan sus resultados propios y característicos. Las tres “direcciones” de la razón no son divergentes, sino convergentes y complementarias. De allí que para Ibn Jaldún sea un exabrupto pensar en una ciencia *solamente* racional, independiente de los aportes del marco referencial en que se produce: tal abstraccionismo arrancarí a la razón de su sentido social y soteriológico, tal como estaba planteado en la doctrina islámica.

Pero las ciencias racionales, entendidas en el contexto de la ciencia islámica clásica (del cual se tratará luego), quieren apoyarse en la sola razón, en tanto que ella sigue una dirección principalmente teórica, razón que es medio y esencia de sus búsquedas. El testimonio de esta razón se plantea como más obligante que los datos aportados por el marco referencial. Se trata, pues, de un planteamiento mucho más “racionalista” y abstracto que el anterior. No extraña pues, que Ibn Jaldún coloque en este ámbito las matemáticas, como lo hacían algunos pensadores griegos de la antigüedad y como harían los pensadores racionalistas tres siglos después de él.

14 Rafael Ramón Guerrero, ob. cit. p. 33ss., y Miguel Cruz Hernández, ob. cit. p. II, 298-299.

15 Ibn Jaldún, citado en: Miguel Cruz Hernández, ob. cit. p. II, 299.

Ibn Jaldún considera las ciencias racionales como "accidentes de la civilización [urbana]"<sup>16</sup>, las cuales:

"...siendo naturales al hombre en tanto que es un ser dotado de reflexión, no pertenecen especialmente a una sola nación; más bien se ve que todos los pueblos civilizados se han entregado a su estudio y las han conocido; tanto los unos como los otros, cualesquiera que hayan sido los principios y las cuestiones de que ellas trataban. Estas ciencias han existido en la especie humana desde los inicios de la civilización del mundo."<sup>17</sup>

Estas líneas corresponden al comienzo del capítulo XIII de los *Prolegómenos*... Unas líneas más adelante, su autor dice que las ciencias racionales también son llamadas "ciencias filosóficas" y "filosofía". Pero hay que señalar que el adjetivo "filosóficas" y el nombre "filosofía" traducen distintas expresiones del árabe. El primero, *falsafīyya*, derivado de *falsafa*, no tiene la misma connotación del segundo, *Hikma*. Esta distinción tiene una raíz etimológica y epistemológica que ha sido ya señalada por nosotros en un estudio anterior<sup>18</sup>. *Hikma* (también traducida como "sabiduría" y "teosofía") es un concepto de neta raíz árabe que tiende a usarse tanto en las ciencias racionales como en las tradicionales, y no posee un alcance tan específico como el término *falsafa*, el cual se refiere propiamente a la tradición filosófica griega retomada por los árabes en la era islámica.

Ibn Jaldún deja entender -como se puede colegir del texto citado, y de otras pasajes en el capítulo y en el resto de su obra- que todos los pueblos accederán, en un momento u otro, al cultivo de las ciencias racionales, que éste forma parte de los accidentes de una etapa de su desarrollo histórico, y dice que el desarrollo de esas ciencias fue más logrado (antes del Islam) en el mundo grecorromano<sup>19</sup>. Pero también otros pueblos cultivaron las ciencias racionales en su conjunto o por separado, según el grado de avance que tuvieron. En Ibn Jaldún se repite, pues, un *leitmotiv* de la cultura árabo-islámica: las ciencias racionales, por ser producto de una racionalidad inherente al hombre, están llamadas a producirse en todo lugar tarde o temprano<sup>20</sup>.

16 *Introducción*..., p. 960.

17 *Introducción*..., p. 887.

18 Ver nuestra ponencia: «Las Dos Concepciones de la Filosofía en la Obra de Ibn Jaldún», presentada en el III Congreso de Estudiantes de Filosofía, celebrado en Valencia, Venezuela, el 10 de mayo de 1996.

19 *Introducción*..., p. 888.

20 Aziz al Azmeh, ob. cit. p. 100.

En esto puede observarse claramente una diferencia básica de estas ciencias con las tradicionales. Mientras que las ciencias racionales pertenecen a la esencia del ser humano en cuanto que racional, y por ello, todos los pueblos están llamados a alcanzarlas en algún momento de su historia, las ciencias tradicionales, por ser resultado del desarrollo histórico *particular* de cada sociedad, pertenecen al contexto propio de cada cultura, el cual se enriquece y aumenta con cada generación (por lo cual también se las llama "Ciencias Transmitidas"). Las ciencias tradicionales islámicas, por ejemplo, eran propias de la civilización islámica, y de ninguna otra. Entre esas ciencias tradicionales estaban las relacionadas con la religión (por ejemplo, el *kalám* o "teología escolástica", el *hadíth* o estudio de los juicios y usos del Profeta Mahoma, el *tafsír* o hermenéutica y filología coránica, y la *shari'a* o jurisprudencia basada en el Corán), y varias otras ciencias tradicionales propias de la civilización islámica, y no de los cristianos, ni judíos, ni persas, ni chinos.

El autor parece dar contestación a una pregunta que se ha vuelto un nudo gordiano entre los que cultivan la filosofía, que es la de si pueden existir filosofía y ciencia sólo en algunos pueblos y no en otros. Dicha pregunta, en el contexto que presenta Jaldún, es evidentemente rebuscada y absurda: todos los pueblos del mundo, por el solo hecho de estar compuestos de seres humanos, están llamados al cultivo y aumento de la filosofía y de la ciencia racional. Ahora bien, en el contexto del núcleo del pensamiento jalduniano, el de su teoría de la historia, *este cultivo no es el paso definitivo y excelente de una civilización*, como luego veremos.

## 5. El número de las ciencias racionales

Ibn Jaldún presenta siete ciencias racionales en el capítulo analizado de su obra:

- a. Lógica (*Mantiq*)
- b. Física, "Ciencia de la Naturaleza" (*'ilm at-tabí'iyye*)
- c. Metafísica (*'ilm el Ilahiyye*)
- d. Geometría (*Handasa*)
- e. Aritmética (*Aratmattíqi*)
- f. Música (*Musíqa*)
- g. Astronomía (*'ilm el Hai'a*)

Las cuatro últimas ciencias nombradas son, de hecho, ramas de una misma ciencia o macrociencia: aquella que trata de cantidades y se denomina "Matemáticas" (*Ta'alím*).

De cada una de estas ciencias se derivan una o varias más. A este respecto Ibn Jaldún menciona que la medicina se deriva de la física. Muchas de las ciencias deri-

vadas serían hoy quizá catalogadas como “técnicas” en vez de ciencias. Por ejemplo, el cálculo calendárico, o el modo de calcular las partes de las herencias en el derecho sucesoral, las cuales Ibn Jaldún considera como ciencias derivadas de la aritmética. Asimismo, el conocimiento de las “tablas” que permiten predecir el movimiento de los astros lo da como derivado de la astronomía. Dichas tablas eran esenciales en una época en la cual no había medios exactos para ubicar la propia posición geográfica, y en la cual los viajes, ya fueran por mar o por tierra, eran difíciles y peligrosos. Otras “ciencias” derivadas de las citadas por Ibn Jaldún son, a sus ojos, supersticiones ridículas y rechazables. El las nombra a veces como “ciencias ocultas”. Entre éstas estaban la onirológia, la astrología, la magia, la confección de talismanes, y las “-mancias” (geomancia, espatulomancia, etc.). Nuestro autor destaca el interesante hecho de que había astutos que se hacían ricos estafando a los crédulos e ingenuos devotos de tales “ciencias”<sup>21</sup>, las cuales hoy serían catalogadas como “pseudociencias” más o menos inocentes.

## 6. Las ciencias racionales y su rol dentro de la teoría jalduniana de la historia

Ibn Jaldún da en unas breves líneas un bosquejo de la evolución histórica de las ciencias racionales. Dice que los pueblos más dedicados al cultivo de la ciencia antes del Islam fueron los persas y los de Rum (= Griegos y romanos). Antes de ellos cita a los caldeos, a los asirios (*seraniyín*), y a los “coptos”, nombre éste que debe entenderse como designando a los habitantes del antiguo Egipto, y no a la minoría cristiana monofisita que recibe ese mismo nombre y aún subsiste en dicho país. Algunas de las “ciencias” aprendidas de esta antigua civilización serían las “ocultas” antes señaladas, pues como tales las nombra en los *Prolegómenos...* en su traducción castellana. El carácter esotérico de dichas ciencias “ocultas” se oponía al de las ciencias tradicionales. Estas, debido a su incidencia social, están llamadas a ser marcadamente exotéricas.

Ibn Jaldún dice que los griegos y los persas aprendieron las ciencias racionales de otros pueblos, especialmente de los egipcios. Menciona en apoyo de esas afirmaciones el testimonio del Corán, que también hace referencia a dicha influencia en ciertos pasajes. Esto de querer apoyarse en el libro sagrado como fuente de confir-

21 JUAN VERNET: *La Cultura Hispano árabe en Oriente y Occidente*, Editorial Ariel. Barcelona, España, 1978, p. 180.

mación puede parecer pueril, pero se entiende toda vez que el contexto del autor suponía dicho libro como fuente de verdad.

Pero más adelante en el capítulo en cuestión, Ibn Jaldún aporta la nota más original de su planteamiento sobre las ciencias racionales. La importancia de este aporte se entiende mejor si recordamos que Ibn Jaldún se ha distinguido en la historia de la filosofía árabe más como un teórico empirista de la historia que como historiador, o filósofo, o aun "filósofo de la historia" como lo suelen llamar muchas enciclopedias. Y su visión de la historia plantea una dialéctica dentro del desarrollo de los pueblos: mientras más se desarrollan, más cerca están de su crisis y su final, mientras más bienestar y progreso alcanza una civilización, más cerca está de su extinción, su aniquilamiento. Las etapas de desarrollo se cumplen inexorablemente y no pueden ser revertidas ni detenidas. Cuando mucho, pueden ser demoradas por un lapso de tiempo. En tales etapas los pueblos avanzan desde la carencia, la indefensión, la pobreza y la pequeñez, a la expansión, la riqueza, el poder y el aumento de las ciencias y las artes. Se consideraba que el conocimiento seguro tenía siempre como referente a la realidad concreta, sensible, social, y material. Otras fuentes de conocimiento se apoyaban más en lo "ideológico", entendido esto como el ámbito de lo puramente racional especulativo, más independiente de esa realidad social, sensible y material. Para Ibn Jaldún, una sociedad se hace poderosa y progresa en la medida que su cultura se apoya en el conocimiento seguro de la realidad concreta, y abandona aquellos convencimientos abstractos y especulativos, los cuales, a fuer de confiables, no son concretos, ni sensibles, ni seguros.

Ahora bien: ¿Cuál era, para la cultura islámica de ese entonces, la principal fuente de verdad y certeza, especialmente en lo relacionado con los problemas existenciales? Dicha fuente era la religión, cuyo estudio estaba comprendido dentro del ámbito de las ciencias tradicionales. Las ciencias racionales especulativas aportaban convencimientos basados en coherencias abstractas y en especulaciones inseguras que no proporcionaban certeza. En cambio, dentro del marco referencial de Ibn Jaldún, y especialmente dentro de su plan de la historia, las ciencias religiosas y el hecho religioso mismo constituyen una concreción sobre la cual se ha de construir la cultura, el gobierno, las costumbres, las leyes y todo lo demás que necesita una civilización.

Para Ibn Jaldún, este hecho religioso posee concreción porque se basa en la evidencia y testimonio de algo concreto y sensible: el mensaje profético y sus efectos, así como la cadena de testimonios sobre ese mismo mensaje que lo avalan y lo garantizan. En ninguna otra religión se manifiesta tanto esa conciencia de la concreción del mensaje sobrenatural como en el Islam, religión "del libro", en el cual dicho libro -el Corán- y la figura del profeta Mahoma, son los entes materiales, tangibles y audibles que se presentan como el mensaje y el mensajero de la verdad direc-

ta, "en persona". Por ello, Ibn Jaldún, al hablar de la fe a comienzos del capítulo 24 de la misma VI parte de su obra que aquí nos ocupa, utiliza el término "Audición" (*Sam'a*), pues el acto de haber escuchado al profeta y de haber sido su testigo, funge de fundamento a la creencia (*al-Imaníyya*). Hay que recordar aquí que, para tal cultura y tal época, lo religioso no era una dimensión tan devaluada y disminuida como hoy se presenta a nuestros ojos occidentales. El Islam es complejo en este aspecto, puesto que abarca muchos más ámbitos de los que suelen concebirse en una "simple religión", alcanzando cuestiones como la política, la higiene, la cortesía, el modo de vestir, de construir, etc. etc. Tal amplia visión de lo religioso es característica en las culturas semíticas<sup>22</sup>.

Así pues, aun tratándose de creencias, ellas son creencias avaladas por evidencias muy sólidas: el testimonio de quienes vieron y oyeron al profeta y el testimonio de su libro que contiene la verdad. La verdad, pues, arranca y está aquí asentada sobre cosas y seres aparentemente muy concretos.

Todo lo dicho antes con referencia a este "paradigma" religioso, puede sonar extraño para quienes acostumbren a pensar en la religión y la fe como cosas "abstractas" o nebulosas, vagas y ambiguas, relativas y dependientes de la voluntad de creer o del capricho del creyente, y en cambio conciban el testimonio de la razón, ya en filosofía y ciencia o ya sólo en esta última, como fuente de certeza inequívoca. Aquí es al revés: es la religión la fuente *concreta* y sensible de certeza inequívoca, y en cambio la razón *sola* es abstracta, relativa, insegura, desconfiable, y pronta a desviarse o divagar si se limita a sus propios poderes sin la guía del marco referencial religioso. Por eso Ibn Jaldún no considera que al darse un auge en el cultivo de las ciencias racionales, ello corresponda a la etapa más excelente de una civilización. Más bien dicha etapa corresponder al momento en que la religión establezca su dominio sobre la cultura de la civilización. Y por eso afirma en el pasaje antes anunciado lo siguiente:

*"Más tarde [hacia el apogeo de cada una de las civilizaciones nombradas] cada religión imitó a la que le había precedido en prohibir el estudio de dichas ciencias [=las ciencias racionales y las esotéricas u ocultas], de suerte que éstas acabaron por desaparecer casi totalmente. Nada de ellas se ha conservado, excepto algunos remanentes que la gente dedicada a semejantes exploraciones se transmiten unos a otros; -de que sean*

22 Ver acerca de esto las palabras de KHALIL GIBRAN sobre la religión, en su obra *El Profeta* (*The Prophet*, Alfred E. Knopf, Nueva York, E.U.A., 1951, p. 87ss.

*verídicas o no, ¡sólo Dios lo sabe!- aunque la ley ha prohibido su práctica y mantiene su espada suspendida sobre las cabezas de los infractores.”<sup>23</sup>*

Cada civilización, como dice nuestro autor, avanzó de la búsqueda de la verdad con medios insuficientes y afirmaciones probables e inseguras, a la sustitución de este ejercicio por la práctica e implementación de la verdad (revelada) apoyada por todos los hombres y por el ente que los gobierna (el Estado); una verdad basada y expresada en afirmaciones ciertas y seguras. Es por ello que la religión prohíbe el estudio de las ciencias (sobre todo las “ocultas” a las que también se refiere el texto, así como las relacionadas con lo espiritual). Lo prohíbe porque es, por un lado, innecesario cultivar aquello que nos aporta lo probable cuando ya se tiene lo que nos aporta certeza, y por otro lado, porque el abuso en el cultivo de tales ciencias puede llevar a dudar de la fe o a construir especulaciones que contradicen los mandamientos de la fe. Observemos que Ibn Jaldún no da como falsas las afirmaciones de dichas ciencias, sino que, fiel a su paradigma y a sus principios extremadamente asharitas<sup>24</sup>, hace descansar en Dios el conocimiento de la certeza de esos planteamientos, y no sólo por simple fórmula, sino porque metodológicamente es lo que corresponde, ya que toma como punto de partida el hecho de la insuficiencia del propio conocimiento humano, no de su perfección. Ello, por otro lado, le impediría caer en una postura intolerante o fanática con respecto a los racionalistas, puesto que si bien está seguro de la verdad de sus planteamientos, no lo está de que sus opuestos estén equivocados: esa verdad sólo Dios puede saberla. Por ello, sólo Dios puede juzgar el proceder, capacidad y honestidad de los racionalistas. Al creyente le basta saber que el camino de la sola razón no es seguro y el suyo sí lo es.

Por otro lado, subsistiría un problema: si la excelencia de una civilización la constituye el dominio de lo religioso -y aquí Ibn Jaldún parece referirse especialmente al caso del Islam-, ¿cómo se compagina que la fuente de certeza y verdad do-

23 *Introducción...*, p. 888-889.

24 El asharismo (por su fundador Abul Hasan el Ashari, 260h-324h) enfatiza la trascendencia divina y niega la eficacia de las causas segundas, con lo cual rechaza el fundamento ontológico de la libertad humana: sólo Dios es libre. El libre arbitrio es algo que el hombre recibe de Dios por voluntad de éste, y abarca las mociones hacia las malas acciones como hacia las buenas. Pero tal moción sólo es efectiva para el instante de su realización. Dios crea cada acto a cada fracción de segundo. Los sucesores de El Ashari admitieron la posibilidad de la interpretación alegórica de los textos sagrados, aunque sostenían que es la revelación divina y no la razón humana la que posee suficiencia para conocer el bien y el mal, y por ello la segunda no siempre entiende el “sentido” de las cosas que pasan.

mine en un momento en que la civilización así regida enfrenta su declinación? ¿Qué sentido tiene la concreción de un ideal político que esta llamado a perderse eventualmente? Aquí Ibn Jaldún separa el "hecho ideológico" (o religioso) del "hecho social": Dios no ha enviado a su último mensajero ni a su religión verdadera para que se pierda o se acabe, pero el pueblo que recibió a dicho profeta y dicho mensaje (=los árabes) está ligado a su destino histórico, y al debilitarse la fuerza de cohesión social que mantenía unido y solidario a dicho pueblo<sup>25</sup>, éste es presa de otros pueblos que sí poseen dicha cohesión y solidaridad. Así explica Ibn Jaldún la caída del poderío árabe a manos de turcos y mongoles: Por un lado, cae un poderío político ineficaz (y en muchos casos corrupto) a manos de los nómadas bárbaros. Por otro lado, estos nuevos pueblos bárbaros asimilan el Islam y se civilizan. Lo que se pierde son los protagonistas centrales del proceso, pero la civilización, como *civilización islámica* continúa con otros protagonistas.

Ibn Jaldún hace notar en los lugares que corresponde que este proceso de renacimiento en un pueblo de las ideas prohijadas por otro anterior que se ha agotado, es algo que ha sucedido antes en el caso de los judíos y de los cristianos. El no da como única causa de la decadencia del cultivo de las ciencias en una civilización, el hecho de que ellas sean reemplazadas por el cultivo de la religión, sino que también puede ocurrir dicha decadencia a causa de la conquista de esa civilización científica por una con más vitalidad y poderío, que la invade, la domina y la arruina. Así lo dice él un tanto poéticamente:

*"Cuando el viento de la civilización dejó de soplar sobre el Magreb [el occidente del Islam, el actual Marruecos, Argelia, y Túnez, principalmente] y la España, y el detrimento de los conocimientos científicos siguió al de la civilización, las ciencias (ocultas) desaparecieron de ambos países al punto de quedar apenas una huella de su existencia."*<sup>26</sup>

## 6. A modo de conclusión

La clasificación de las ciencias racionales que Ibn Jaldún realiza, así como la aplicación de la misma dentro del esquema de su teoría histórica aparece como más

25 Esta "fuerza de cohesión social" corresponde al término '*asabiyya*, quizá el más célebre que acuñó la teoría histórico-social de Ibn Jaldún. La '*asabiyya* corresponde a un principio de solidaridad entre los grupos humanos, que va evolucionando junto con la evolución de la sociedad, hasta al final erosionarse. Es un término más difícil y complejo de lo que aparece, y varios estudios y libros se han escrito acerca de él.

26 *Introducción...*, p. 891.



notable cuando se la compara con la clasificación de las ciencias que predominaba en la Europa medieval para la misma época. En esta última las ciencias abarcaban tres saberes: el teológico, el filosófico y el científico. Este último abarcaba las matemáticas, la astronomía, y algunas ciencias prácticas<sup>27</sup>, las cuales, al ser sustraídas del ámbito de lo puramente racional y especulativo, permitían una mayor *aplicación* de sus conclusiones en la sociedad, desembocando así en una nueva ciencia y nuevas técnicas. La clasificación de Ibn Jaldún, por su lado, al dar preeminencia a los saberes positivos y tradicionales como más importantes socialmente, y al instalar una revalorización de lo tradicional y de la creencia, por sobre la evidencia de lo racional y su coherencia abstracta, postulaba un mayor consenso de la sociedad y una cultura más integrada. Asimismo, dentro del esquema de desarrollo histórico que plantea el autor, el predominio de las ciencias tradicionales por sobre las ciencias racionales representa el predominio de lo conceptualmente cierto y confiable por encima de una verdad abstracta, sólo mentalmente evidente. Asimismo, planteaba una crítica a estas ciencias por la debilidad de sus métodos y la imposibilidad de sus objetivos. Puede decirse que toda recuperación de las ciencias en el Islam tenía que pasar previamente por una crítica como la de Ibn Jaldún, quien en su época veía cómo los saberes estaban devaluados y el progreso intelectual entorpecido por los vicios de una exagerada especulación, sobre todo en la principal de las ciencias racionales: la filosofía.

Las reflexiones de Ibn Jaldún sobre las ciencias racionales son notables en cuanto que plantean una reactualización de la tradición intelectual musulmana en términos que intentaban fortalecerla y depurarla de elementos que pudieran disgrega a la comunidad de los fieles o torcerla de su llamado a plasmar en la inmanencia de la vida social los lineamientos trascendentes de la concepción islámica. En este sentido, podría decirse, sin ironía ni paradoja, que Ibn Jaldún es un "neotradicionalista". No se puede decir que su originalidad estriba en algo que él haya ideado, en una "innovación", sino en la forma como él conecta ideas y contenidos que antes de él no habían sido relacionados.

Sin embargo, la cultura islámica de entonces no pudo o no supo aprovechar con toda la fruición posible el aporte de Ibn Jaldún, y los partidarios de los saberes racionales no parecen haberse beneficiado de su crítica. Con relación a esto la pregunta que podría hacerse es la de si Ibn Jaldún, consciente como estaba de la crisis del mundo islámico de su tiempo, no percibió la imposibilidad de restaurar la ciencia islámica. Quizá pensara que dicha crisis daría paso a una nueva época de recupe-

27 Antonio Napolitano, *ibíd.*

ración del Islam a través de una revivificación de las ciencias religiosas. Esta última idea, la de que el progreso de la sociedad islámica pasaría por el progreso de la fe en esa sociedad, ha sido constantemente aludida tanto por pensadores que le antecedieron, como por quienes le sucedieron. Sin embargo, el problema estriba aquí en que es muy distinto lo que creyentes, filósofos, científicos, y tradicionalistas militantes entienden como "revitalización de la fe". La disquisición sobre este último aspecto es, por supuesto, tema de un estudio diferente.