

Ángel Poncela González*

La crítica a la Filosofía de Ibn Jaldún y la purificación del Islam

Ibn Khaldun's Criticism of Philosophy and the Purification of Islam

Abstract:

This essay is framed in the field of Islamic philosophy of the classical period. The Ibn Khaldun' *Introduction (al-muqadima) to the Universal History*, provides an explanation of the state where the Philosophy in the lands of Islam was the fourteenth century, and the factors of its demise. The main cause of its decline was the intellectual traditionalists offensive deployed against philosophy. The philosophical theories (confidence in the power of reason and ability to know the causes and essences, establish articles of faith, purify the soul and foundation the happiness in knowledge and moral autonomy (*Al-Muqadima*, I 30, p. 1042) offered a worldview that held an alternative life to Muslim life that would endanger the stability of the Islamic community. The Tunisian historian was designed to contain this threat by proposing a return to the traditional understanding of Islam that favors intuitive knowledge, interpretation of dreams and Sufism as the most pious way to live Islam.

Key words: Intuitive knowledge; interpretation of dreams; Reason vs. Fatih.

Medieval Authors: Ibn Khaldun.

* Universidad de Salamanca. Email: aponcela@usal.es. La investigación presente ha sido posible gracias a la financiación concedida por el *Ministerio de Ciencia e Innovación* y la *Fundação para a Ciência e a Tecnologia* (Portugal) a los proyectos siguientes: «Lexicografía y Ciencia: Otras fuentes para el estudio histórico del léxico especializado y análisis de las voces que contienen» (FFI2011-23200); «Animal Rationale Mortale. A relação corpo-alma e as paixões da alma nos Comentários ao De anima de Aristóteles portuguesas do séc. XVI» (EXPL/MHC-FIL/1703/2012).

Resumen:

El presente ensayo se enmarca en el ámbito de la Filosofía islámica del periodo clásico. La *Introducción (al-muqadima) a la Historia Universal* de Ibn Jaldún nos proporciona una explicación del estado en el que se encontraba la Filosofía en las tierras del Islam del siglo XIV, y de los factores de su desaparición. La causa principal de su declive fue la ofensiva que los intelectuales tradicionalistas desplegaron en contra de la Filosofía. Las teorías filosóficas (confianza en el poder de la razón con capacidad para conocer las causas y las esencias, establecer los artículos de la fe, purificar el alma y establecer una felicidad fundada en el conocimiento y en la autonomía moral, *Al-Muqadima*, I, 30, p. 1042) ofrecían una cosmovisión que encerraba una forma de vida alternativa a la vida musulmana que hacía peligrar la estabilidad de la comunidad islámica. El historiador tunecino intentó contener esta situación, proponiendo el regreso a la concepción tradicional del Islam al tiempo que privilegió el conocimiento intuitivo, la interpretación de los sueños y el Sufismo como la forma más genuina y piadosa de vivir el Islam.

Palabras clave: Conocimiento intuitivo; interpretación de los sueños; Razón vs. Fe.

Autores medievales: Ibn Jaldún.

Introducción

El interés principal de la investigación sobre *La Introducción a la Historia Universal (al-Muqaddima)* de Ibn Jaldún (Tunez, 1332 – El Cairo, 1496), revisando la voluminosa historiografía, se ha dirigido hacia el estudio de la concepción de la Historia presentada en la obra¹. Ha sido afirmada la novedad del método de análisis así como la dinámica y factores explicativos del proceso de formación y desintegración de la civilización islámica. En los inicios del siglo XX, intelectuales occidentales de diversas disciplinas subrayaron progresivamente la relevancia del texto para explicar los orígenes de la disciplina histórica². Los ensayos

¹ El título completo de la obra de Ibn Jaldún es *Libro de la evidencia, registro de los inicios y eventos de los días de los árabes, persas y bereberes y sus poderosos contemporáneos*. Manejamos la siguiente traducción: Ibn Jaldún, *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*, F. RUIZ GIRELA (ed. y trad.), Almuzara, Córdoba 2008, p. 1314.

² Para una serie de ensayos dedicados a la historia de la historiografía jalduniana en España, vd. J. L. GARROT y J. MARTOS (eds.) *Miradas Españolas sobre Ibn Jaldún*, Ibersaf Editores, Madrid 2008, caps. 1º a 7º. Para la fundación de la ciencia histórica moderna, Vd. Z. B. S. CHERNI y G. LABICA, *Ibn Khaldún et la fondation des sciences sociales*, Publisud, París 2009; W. L. WALLACE, *Malthus, Darwin, Durkheim, Marx, Weber, Ibn Khaldún: on human species survival*, Gordian Knot Books, Ney York 2009; A. FROMHERZ, *Ibn Khaldun: life and times*, Edinburgh University Press, Edimburgh 2010; M. SALAMA, *Islam, orientalism and intellectual history: modernity and the politics of exclusion since Ibn Khaldún*, I B Tauris, London-New York 2011; A. CHEDDADI, *Ibn Khaldún L'homme et le théoricien de la civilisation*, Gallimard, París 2006.

encomiásticos del pasado han fraguado en lo que Cruz Hernández ha denominado «la imagen devota occidental» de Ibn Jaldún. Existe un acuerdo prácticamente unánime en reconocerle como el padre de la Sociología moderna, el precursor de la Filosofía de la Historia hegeliana, el heraldo del materialismo histórico y nuncio de la sospecha nietzscheana³. Tal variedad de títulos, entre otros posibles, quizá pueda haber ensombrecido una mirada crítica de la obra en aquellos otros aspectos anejos a la disciplina histórica, pero que son también incluidos en su *Introducción*. Uno de estos es el juicio respecto a las ciencias cultivadas en las tierras del Islam y, de manera especial, la Filosofía, legados por el autor tunecino.

Como ha observado Yabri, a pesar de que al estudio de las ciencias destinó Ibn Jaldún cerca de un tercio de su obra, su estudio ha sido «generalmente marginado»⁴. Por otras razones diversas a las aportadas por el pensador marroquí y desde una posición independiente, mostraremos en estas páginas en qué sentido puede afirmarse que el diálogo de las ciencias desempeña un papel «trascendental» en el proyecto histórico jalduniano⁵. Con fortuna, el mismo autor ha señalado que el problema que vertebraba el programa histórico en la *Introducción* es de naturaleza epistemológica. En la crítica de las ciencias, esta cuestión se muestra de manera clarividente en la dicotomía establecida entre el modo de conocimiento sensible y el suprasensible o entre «lo racional y lo irracional»⁶. Mostramos en el presente ensayo el modo de articulación de los niveles crítico y epistemológico empleado por Ibn Jaldún en su diálogo sobre las ciencias.

1. La crisis de las ciencias intelectuales

El propio proceso de repliegue de la civilización en el mundo islámico sobre su tradición puede ser comprendido, en sí mismo, como uno de los factores explicativos de la crítica jalduniana a las ciencias intelectuales⁷.

³ Cfr. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento islámico, vol. III: El pensamiento islámico desde Ibn Jaldún hasta nuestros días*, Alianza, Madrid 2002, p. 666.

⁴ M. A. YABRI, *El Legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún, Lecturas contemporáneas*, C. Feira Manuel (trad.), Trotta, Madrid 2006, p. 329.

⁵ YABRI, *Legado filosófico*, cit., p. 330.

⁶ *Ibidem*, p. 383.

⁷ Ibn Jaldún dividió el árbol de las ciencias en dos grandes ramas: las ciencias fundamentales y las ciencias instrumentales. Las primeras son aquellas que se «buscan por sí mismas» y se subdividen en, «intelectuales» (o racionales) y «religiosas» (o tradicionales) (*'ulúm 'aqliyya* / *'ulúm naqliyya*). Vd. Ibn Jaldún, *Introducción*, cit., p. 1087. Las ciencias instrumentales

Los saberes en el mundo islámico se hallaban en situación de agotamiento en el periodo (s. XIV) en el que escribió Ibn Jaldún *La Introducción*. Los motivos intelectuales del ocaso de las ciencias en el mundo islámico clásico, mas allá de los factores políticos, económicos y biográficos que son anotados por el autor, y de los cuales no nos hacemos cuestión, los encontraremos en la historia de la compleja relación mantenida entre el movimiento de razón y la estabilidad de la fe islámica. En opinión de Cruz Hernández, fue precisamente la aplicación del «principio, explícito o implícito, según los casos de estar todo ya hecho y bien hecho por Dios» el principal motivo del ocaso científico en el Islam durante la Edad Media⁸.

El inicio de la decadencia cultural lo situó Ibn Jaldún en el siglo XII coincidiendo con el dominio político de la dinastía de los almohades en la zona

tienen por objeto auxiliar a las fundamentales; así la filología árabe y el cálculo aportan útiles herramientas para la correcta interpretación del Corán, y la Lógica, las normas del razonamiento para la Filosofía, la Teología especulativa y la Jurisprudencia. Las ciencias fundamentales coinciden en una única nota: poseer una finalidad en sí mismas. Ibn Jaldún, quiso subrayar las diferencias que median entre las religiosas y las intelectuales. Las primeras, son exclusivas de la civilización musulmana y presentan una naturaleza positiva. Parten de las revelaciones mostradas al profeta Mahoma en lengua árabe y recogidas posteriormente en el Corán, que posee un carácter normativo. Por el contrario, las ciencias intelectuales son comunes a todas las civilizaciones en la medida en que dependen exclusivamente de la capacidad natural de los hombres para conocer. De este modo, el progreso del individuo en una ciencia intelectual dependerá del fortalecimiento de las provisiones naturales a través del establecimiento del hábito del razonamiento. El conocimiento intelectual se funda en las «percepciones humanas» o sensibles y valiéndose de hipótesis y argumentaciones puede llegar a establecer «lo que es correcto y lo que es falso», *ibid.*, p. 808. Las ciencias religiosas por su parte, no dependen únicamente del ejercicio autónomo del intelecto para su progreso sino que de manera necesaria: «Tiene que ser recibida, tomándola de quien la instituyó», *ibid.* Son ciencias que se adquieren por medio de la instrucción en las «leyes» de la tradición religiosa y se fundan con exclusividad en las informaciones que aportan sus fundamentos. Esto quiere decir, que ante los problemas concretos que puedan despertar los fundamentos de la religión en el intelecto, éste no puede progresar *in recto* sino que debe replegarse hacia las fuentes de la tradición para buscar una solución a través de la interpretación. La última diferencia, atañe al carácter exclusivo de las ciencias religiosas islámicas. Si bien es cierto que toda civilización ha poseído sus religiones particulares, las ciencias religiosas son exclusivas del Islam al proceder todas ellas de la ley revelada que Dios hizo descender sobre el Mahoma. Esta revelación que es la ley religiosa, jurídica y moral, abrogó a todas las leyes religiosas anteriores y con ella también a sus ciencias religiosas, cuyo estudio está prohibido en el Islam. Para un estudio acerca del significado del concepto de ciencia en *al-Muqqadima*, más próximo del concepto de ciencia natural (*Wissenschaft*) (ciencia natural) así como para conocer la etimología árabe, vd. L. VIVANCO, «Las ciencias racionales en Ibn Jaldún: su clasificación y su rol en el desarrollo histórico de las civilizaciones», *Revista de Filosofía* 27 (1997) 91-108.

⁸ CRUZ HERNÁNDEZ, *Pensamiento islámico*, cit., p. 664.

del Magreb y de al-Ándalus. Parece ser que el carácter nómada de los almohades⁹ fue el factor principal que impidió el progreso de la civilización¹⁰. Las ciencias intelectuales desaparecieron con mayor celeridad en el al-Ándalus debido al asedio continuo tanto de los cristianos como de las tribus nómadas bereberes sobre las *medinas* musulmanas. Tan sólo la lengua árabe se cultivaba en el siglo XI, y de la jurisprudencia y de la filosofía, ya no restaba «ni traza de realidad¹¹».

En Oriente la salud de las ciencias también se había resentido. La antigua capital cultural del Islam, Bagdad, se había trasladado hacia Siria, Uzbekistán e Irán¹². Egipto y, en particular, El Cairo, era la nueva capital cultural y el último vestigio de las ciencias intelectuales musulmanas¹³.

Ibn Jaldún subrayó, con un significativo énfasis que prelude la parte crítica, como la primera recepción de las ciencias intelectuales fue realizada exclusivamente por los persas arabizados, pero no por las gentes árabes que rechazaron el cultivo de estas ciencias extranjeras¹⁴.

Esta indicación puede explicar, en parte, el desinterés mostrado al presentarnos la Historia de la Filosofía en el Islam. No se puede poner en duda

⁹ Ibn Jaldún, *Introducción*, cit., p. 800.

¹⁰ El concepto de «civilización» es comprendido como el conjunto de condiciones demográficas, geográficas, económicas y políticas que aseguran la sedentarización de un pueblo, el progreso de las ciudades y la libre disposición de los ciudadanos del tiempo necesario para el cultivo del conocimiento y el intercambio de ideas.

¹¹ *Ibid.*, p. 803.

¹² *Ibid.*, p. 806

¹³ Concretamente, afirmó el autor que: «Actualmente no existe civilización más abundante que Egipto que es la «Madre del Mundo», el archivo del Islam y el venero de las ciencias y de las artes. Algo de civilización queda aún en Transoxiana [Uzbekistán] gracias a la dinastía que allí se asienta, y no puede negarse que existe algo de ciencias y de oficios», *ibid.*, p. 1103.

¹⁴ Coincidirían los primeros receptores de las ciencias intelectuales extranjeras con los habitantes de Irán, *cf.* *ibid.*, p. 1103. El autor queriendo subrayar la diferencia entre la naturaleza foránea o extraña de las ciencias frente al carácter originario de los elementos religiosos de la cultura islámica, presenta un capítulo dedicado a la recepción de las ciencias en el mundo musulmán muy distante de la opinión tradicional. La cadena de transmisión y recepción de las ciencias intelectuales, siguió el orden siguiente: Caldeos, sumerios y egipcios, civilizaciones que destacaron por el cultivo de todas las ciencias mostrando especial predilección por la magia y por la astrología. En un segundo momento, las ciencias fueron recogidas por los persas y tras la expansión macedónica de Alejandro Magno, estas pasaron a los griegos. Más tarde, cuando el pueblo islámico conquistó Persia, pudo haberse provisto de sus saberes, pero los despreciaron, *ibid.*, p. 927. No obstante, las ciencias intelectuales no se perdieron gracias al interés mostrado por los romanos («bizantinos») quienes las elevaron a una gran altura hasta el momento en que fue adoptada la religión cristiana. En ese momento, las ciencias dejaron de ser cultivadas por

que Ibn Jaldún adquirió en su juventud las letras filosóficas, como el propio autor declara en su autobiografía y pone de manifiesto en alguno de sus otros escritos¹⁵. Estamos más inclinados a suponer que el desdén mostrado hacia la Filosofía es un gesto intencionado y que pretende buscar la coherencia con el momento crítico, sirviendo de pórtico a su propuesta epistemológica posterior. En todo caso, la lectura de la *Introducción* muestra un conocimiento de la Historia de la Filosofía muy superficial¹⁶, reduciéndose a unas breves anotaciones, menciones de las escuelas filosóficas clásicas, y nombres de los principales filósofos griegos (o

fidelidad a las leyes religiosas pero se preocuparon de conservar todas ellas en libros depositados en bibliotecas. Entrado el siglo IX, una vez que el Islam hubo conquistado el mediterráneo y se consolidó su civilización, los musulmanes recibieron todas las ciencias intelectuales por medio de la empresa científica organizada por el Estado. Ibn Jaldún situó este movimiento cultural en los sucesivos esfuerzos realizados por los califas al-Mansur y al-Ma'mun, aunque sin declarar los motivos del interés de los musulmanes por las ciencias, *ibid.*. El autor atribuye a los frecuentes contactos mantenidos por los musulmanes con «obispos y sacerdotes» cristianos junto con la tendencia natural de la razón conocimiento, las primeras noticias y el uso de las ciencias intelectuales, *ibid.*, p. 930. Como confirma el estudio dedicado a la Teología especulativa islámica, los contactos científicos con *las gentes del libro*, judíos y cristianos, fueron de índole apologética. En opinión del autor, en poco tiempo los intelectuales musulmanes pudieron «sobrepasar a sus predecesores en estas ciencias» intelectuales, ofreciendo, como constatación de este hecho, la lectura de las obras de al-Farabi y Avicena en oriente, y Averroes e Ibn Saig en el al-Ándalus. Sin embargo, a pesar de estas grandes cumbres, el cultivo de las ciencias intelectuales en el s. XIV se trasladó de modo definitivo desde las tierras del Islam hacia el occidente cristiano: «actualmente estas ciencias filosóficas tienen un mercado activo en los territorio de los francos y en las zona de Roma y tierras adyacentes de la orilla septentrional», *ibid.*, p. 931.

¹⁵ Para obtener una síntesis de su biografía y obras, vd. M. A. MANZANO, «Ibn Jaldun, 'Abd al-Rahmān», in J. LIROLA y J. M. PUERTA (eds.), *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn al-Dabbāg a Ibn Kurz*, t. 3, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería 2004, pp. 578a-597b; Del mismo autor, «Bibliografía Selecta», in F. RUIZ GIRELA (ed. y trad.), *Ibn Jaldún. Introducción a la historia universal (Al-Muqaddima)*, Almuzara, Córdoba 2008, pp. XLIII- LVI; W. J. FISCHER, *An introduction to History. The Muqaddimah*, in F. ROSENTHAL (ed.), Routledge & Kegan Paul, London 1967, pp. 141-156. Para una tabla cronológica y traducciones de las obras de Ibn Jaldún, vd. M. J. VIGUERA, «600 años de Ibn Jaldún, Mente clara, toda luz», *Al-Muluk, Anuario de estudios arabistas* 6 (2006) 9-21.

¹⁶ Para observaciones sobre los juicios acerca del conocimiento de la Filosofía alcanzado por Ibn Jaldún así como sobre su concepción vd. A. CHEDDADI, «La tradition philosophique et scientifique gréco-arabe dans la Muqaddima d'Ibn Khaldūn», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 57 (2004) 469-497; M. MAHDI, «Die Kritik der islamischen politischen Philosophie bei Ibn Khaldun», in D. OBERNDÖRFER (ed.), *Wissenschaftliche Politik: eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie*, Verlag Rombach, Freiburg 1962, pp. 117-151; y, de este último autor, *Khaldūn's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, University Press, Chicago 1964.

«Pilares de la Sabiduría») citados en ocasiones con escasa fortuna¹⁷. En varios lugares de la obra es citado el *Kitab al-Sifá* de Avicena y es considerado como el compendio de todas las disciplinas filosóficas y el mayor exponente del nivel alcanzado por la Filosofía en el mundo islámico¹⁸.

2. La crítica a la Filosofía

Una parte importante de la crítica de Ibn Jaldún a las disciplinas filosóficas, Lógica, Física y Metafísica, está fundada sobre motivos extrínsecos a su naturaleza. Resulta claro para el tunecino que el peso de la condena a la Filosofía habría de ser distribuido equitativamente entre los teólogos¹⁹, sufíes modernos y *falasifa*, por haber aplicado el razonamiento discursivo y la indagación especulativa al estudio de las creencias. Precisamente, el paso crítico sobre la teología y el sufismo moderno tiene por objetivo mostrar su firme convicción de que las ciencias islámicas: «han sido cultivadas de tal manera en esta religión que ya nada

¹⁷ Baste mencionar para ilustrar el mencionado desinterés de Ibn Jaldún en Los Prolegómenos por la Historia de la Filosofía la referencia a Sócrates como «el de la tinaja», confundiéndolo con Diógenes «el Cínico». Cfr. Ibn, *Introducción*, cit., 929.

¹⁸ Vd. *ibid.*, p. 951.

¹⁹ El primer paso para la asimilación de la Filosofía en el mundo musulmán fue dado por los teólogos especulativos; primero, por la escuela de la *mutazilá* y, luego, por la escuela *asharí*. Los primeros, aplicando la deducción lógica, llegaron a proponer una lectura antropomórfica de Dios y negaron sus atributos. Más tarde, teólogos de la escuela *asharí*, tanto los primeros como sus sucesores modernos, entre los que cabe destacar a Algazel, señalaron que las conclusiones de la *mutazilá* contravenían los dogmas musulmanes y que, además, eran el resultado de la aplicación de pruebas tomadas de la Física y de la Metafísica. De este modo, la crítica a la *mutazilá* derivó, por deslizamiento, en la crítica de los filósofos que fueron considerados «enemigos de los dogmas por la estrecha relación de sus doctrinas con las de los herejes innovadores», *ibid.*, p. 875. En un momento posterior, la crítica a la Filosofía se relajó, y algunos teólogos, comenzaron a aplicar de nuevo los métodos filosóficos. En su opinión, Ibn al-Hatib, en *al-Mabahit al-Masriqiya*, quebró este uso al alterar el orden de las cuestiones físicas y metafísicas por un orden alternativo: Estudio del ente en general, estudio del ente físico y estudios de los entes espirituales y de las propiedades que les son propias, *ibid.*, p. 960. El teólogo no debe olvidar que los artículos de la fe que intentan probar mediante argumentaciones lógicas no están fundados en las evidencias racionales sino en la evidencia positiva de la Ley. Esto supone que el teólogo no busca la certeza mediante la argumentación racional, como hace el filósofo, sino que él, de antemano, ya se halla en posesión de la certeza. Siendo las evidencias proporcionadas por la tradición (*Sunna*) las que fundan la certeza teológica, el tipo de conocimiento por el que son alcanzadas tales evidencias son de carácter intuitivo y se funda en las visiones del mundo espiritual que proporciona dicho conocimiento. Ibn Jaldún recordó que el único objetivo de la Teología es apoloético y consiste en la refutación de las doctrinas heréticas; si bien, teniendo presente que los peligros de innovación ya habían ya cesado en el siglo XIV, recomendó el abandono de esta ciencia, *ibid.*, p. 877.

puede añadirse a ellas»²⁰. De este modo, la crítica a la Filosofía se asienta sobre una concepción tradicional de las ciencias religiosas, que tiene su concreción, en la preferencia por *malikismo*²¹, el *asharismo*²² y el sufismo de la primera época.

El grueso de la crítica recae sobre la tendencia natural de la Filosofía a superar los límites impuestos por las condiciones de la sensibilidad a las facultades cognoscitivas, y, de manera particular, al intelecto. La última característica de la crítica es la propensión a identificar la Filosofía con el Corpus aristotélico. El estagirita, discípulo de Platón y preceptor de Alejandro, es considerado el «Maestro Primero por antonomasia» por su invención de la ciencia de la Lógica. Aristóteles expuso los fundamentos, las operaciones y los problemas de esta ciencia de forma «exhaustiva» e «inmejorable». Las teorías filosóficas expuestas por el Filósofo no son el objetivo central de la crítica, sino el uso que algunos *falisifa* hicieron

²⁰ Ibid., p. 811.

²¹ En opinión de Gibb, «Ibn Jaldún no sólo era musulmán; más aún, cada página de la *Muqaddimah* atestigua a un jurista y teólogo musulmán de la estricta escuela malikí». H. GIBB, «The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory», in S. SHAW y W. POLK, (eds.), *Studies on the civilization of Islam*, Bacon Press, Boston 1962, pp. 166-175 y 171. En el Islam del siglo XIV, el único criterio que podía ejercer el musulmán residía en observar las normas de interpretación de las fuentes realizadas por su escuela de pertenencia. Con claridad, lo expresó Ibn Jaldún: «quien pretenda ejercitar su criterio personal en esta época tendrá que desistir y abandonar el intento de conseguir adeptos». Ibn Jaldún, *Introducción*, cit., p. 836. Tampoco era ya posible aplicar la analogía; únicamente, había que seguir los principios establecidos por el maestro de la escuela jurídica adoptada por el musulmán. En este sentido, leemos que «desde el momento en el que la escuela de cada imán se ha convertido en una ciencia específica para los adeptos a la misma, que no tienen opción al uso del criterio personal ni de la analogía se ven obligados a analizar los problemas con sus implicaciones y aclarar sus puntos utilizando para ellos los principios establecidos en la escuela jurídica del imán del que sean adeptos», *ibid.*, pp. 839-840. En la zona del Magreb y de al-Ándalus, la escuela dominante era la malikí. Mientras que otras corrientes jurídicas, como la *hanafí*, apostaron por introducir la deducción analógica para resolver los casos jurídicos: «los malikíes se basan más bien en la tradición y no son dados a la especulación», *Ibid.*, p. 865. El motivo tanto de la preferencia por la escuela malikí en estas regiones como por la orientación no especulativa característica del malikismo hay que buscarlo, según el tunecino, en el desinterés por las ciencias y la cultura, rasgo característico las comunidades nómadas de los beduinos norte africanos y de la forma de vida rural de las gentes rústicas. Es preciso tener presente que seguir a una escuela jurídica en la tierras del Islam significó la adopción de un tipo de vida regulada heterónomamente por una determinada interpretación de normas de naturaleza religiosa. Desde este óptica, es posible comprender la invectiva contra las ciencias especulativas y la especulación metafísica que llevó a cabo Ibn Jaldún.

²² . *supra*, nota 20. Sobre la escuela de Abu l-Hasan al-Asari, cfr. *ibid.*, pp. 872-874. Ibn Jaldún, suscribió, tanto en el campo de la Teología como en el del Sufismo, la concepción expuesta por el *ashari* Algazel en su *Libro de la Religión*. No en vano, en el contexto musulmán, tanto de ayer como de hoy, Algazel es considerado y denominado «Doctrina segura del Islam».

de ella. En este sentido, afirmó que «si se le pudiera excusar de las tendencias de sus seguidores en Metafísica, se le podría alabar todo lo que se quisiera por esas reglas de la Lógica²³».

Comenzando por la Lógica, es valorada su función instrumental en la medida en que es un modo natural de auxiliar al intelecto en el discernimiento del error y de la verdad. Si bien no deja de ser una técnica que imita el modo de actuación del entendimiento y, como tal, resulta accesoria. No considera lícito, sin embargo, recurrir a la Lógica para interpretar los artículos de fe y corregir la doctrina religiosa, como «han hecho los teólogos». Para el autor, el único criterio capaz de establecer la verdad no es el razonamiento, sino la opinión cualificada por la tradición religiosa. Y si bien es cierto que el tunecino no recomendó prohibir el estudio de la Lógica, también lo es que tampoco animó a los estudiantes a cultivar esta ciencia²⁴.

La Física, en segundo lugar, ejemplifica el intento del intelecto humano por aprehender los entes corpóreos por medio de conceptos universales. En opinión del autor, el juicio de razón que se alcanza en esa correspondencia no es concluyente. Primeramente porque, siendo generales los juicios de razón e individuales los seres físicos, puede ocurrir que no sean aprendidos los atributos de la substancia individual. Por otro lado, la observación empírica no es un criterio suficiente para probar las conclusiones que han sido deducidas por el intelecto. El juicio únicamente es seguro cuando es el resultado de la relación entre los inteligibles primeros y las representaciones de la imaginación, obtenidas mediante abstracción de los inteligibles segundos. Aun pudiéndose armonizar la creencia y el intelecto en este tipo de juicios, recomendó desprenderse de las pruebas físicas²⁵.

²³ Ibid., p. 1043. Durante el periodo abasí, se acometió en Bagdad la empresa traductora de las obras de Aristóteles a la lengua árabe, comenzando por los libros de la Lógica. Una vez dispuestas estas obras, afirma el autor, que fueron «estudiadas a fondo por mucha gente del Islam», *ibid.*, p. 1043. En su opinión, únicamente «aquéllos a quien Dios había extraviado de entre los dedicados a las ciencias», que fueron los teólogos mutazilíes y los *falasifa* quienes «adoptaron sus doctrinas» y, además, lo hicieron «con absoluta fidelidad salvo en algún pequeño detalle», *ibid.*, p. 1043.

²⁴ El siguiente fragmento es claro al respecto: «El hecho de que sea un elemento técnico hace posible que se pueda prescindir de él en muchos casos, y por eso encontramos a muchos de los más eminentes pensadores en las ciencias sin conocimiento del arte de la Lógica, sobre todo cuando poseen una sincera intención y cuentan con la misericordia de Dios –ensalzado sea– que es la mejor ayuda», *ibid.*, pp. 1084-1085.

²⁵ En concreto afirmó i que «las cuestiones de la Física no resultan importantes para nuestra religión ni para nuestra vida material, estamos obligados a apartarnos de ellas», *ibid.*, p. 1045.

La crítica a la Metafísica recibió la condena más unánime de Ibn Jaldún al hallarse acompañada la investigación especulativa con una concepción de la vida feliz que se mostraba como alternativa a la creencia en la vida futura, así como con el código moral que debía observarse para alcanzarla. Finalmente, y por extensión, podría hacer peligrar la unidad socio-política de la comunidad islámica (*Umma*) fundada sobre la creencia en los premios y los castigos futuros²⁶.

La primera acometida de Ibn Jaldún se dirige a mostrar las limitaciones del intelecto a la hora de aprehender los objetos inmatriciales del ámbito espiritual. La Metafísica es denominada «ciencia divina» debido a su inclinación al conocimiento del ámbito de lo real en sus dos dimensiones: material y espiritual²⁷. Los entes espirituales, como la existencia, la esencia de las cosas y sus causas primeras, no son objetos que el metafísico pueda conocer por medio de la especulación. Ibn Jaldún denunció la imposibilidad tanto al objeto de la Metafísica como del método de conocimiento especulativo, argumentando desde diversos puntos de vista.

La primera razón la halló en la propia Historia de la Filosofía. Platón, uno de los «filósofos más dignos de confianza», afirmó que «sobre los asuntos divinos nada puede alcanzarse con total certeza, y que lo más propio y adecuado que

²⁶ El objetivo pretendido por la Metafísica, lo resumió el autor en los términos siguientes: El metafísico deposita toda su confianza en el poder del intelecto humano para conocer todo lo existente, este, situado en el ámbito de lo sensible o más allá, tanto en sus esencias como en sus causas, operando sobre los inteligibles segundos, situándose en un tercer grado de abstracción. Cuando el metafísico se halla en posesión de juicios racionales sobre todo lo existente en cualquiera de los posibles niveles de realidad, recorre el camino de la felicidad. Y, por último, a través del trabajo constante con las ideas, el alma del metafísico se va purificando hasta forjar el hábito de los inteligibles, que se identifican con la realización de la esencia propia del hombre o virtud: la racionalidad. La permanencia en el grado más alto del conocimiento intelectual es el premio prometido por la vía metafísica y el índice de la felicidad natural o filosófica. Cfr. *ibid.*, pp. 1039-1042.

²⁷ *Ibid.*, p. 1045. Ibn Jaldún, siguiendo la Tradición, dividió la realidad en tres regiones ontológicas: El «mundo sensible» es el plano de los hechos y de los seres existentes que son percibidos por los sentidos y es una dimensión compartida por el hombre y los animales. El «mundo interior», también llamado «del pensamiento» o «del intelecto», surge del conocimiento de la existencia del alma que es deducido, mediante una experiencia interna, de la existencia del intelecto. Además, se intuye la existencia de un mundo superior cuando el individuo experimenta que se halla en posesión de «un principio de acción que nos dirige hacia esas cosas desde un mundo que ésta por encima del nuestro», *cit.*, pp. 793-794. Por encima de estos dos planos, se halla el «mundo espiritual» o «de la verdad», en el que moran los ángeles, visitan los profetas y reina un tipo de conocimiento que solo puede ser aprehendido mediante un conocimiento directo, *ibid.*.

se puede decir al respecto son sólo conjeturas²⁸». El esfuerzo del metafísico resulta vano si el premio del trabajo especulativo, reside únicamente en un tipo de conocimiento provisional e incierto. Ibn Jaldún adelanta ya en este lugar que se encuentra en condiciones de brindar al lector un tipo de conocimiento cierto «de lo que está más allá de los sentidos» que brinde una alternativa segura a la especulación metafísica, limitada epistemológicamente al plano de lo sensible²⁹. Es posible afirmar, con pocas reservas, que la epistemología del espíritu jalduniana fue concebida como una alternativa a la especulación metafísica y conforme con la Tradición islámica.

El motivo principal por el que no cabe esperar alcanzar la certeza en la investigación metafísica reside, en primer término, en la naturaleza inmaterial de los entes espirituales que son el objeto principal del conocimiento metafísico. Los entes espirituales no admiten una prueba argumentativa, ya que las reglas de la Lógica prescriben que en toda argumentación las premisas han de ser esenciales; pero, dado que las esencias de dicho objetos no puede ser conocidas por medio de los inteligibles segundos abstraídos del ente material, resulta imposible definir a los entes espirituales. Y si no es posible lograr una definición del objeto, es necesario que el metafísico reconozca que por el camino de la especulación «no percibimos las esencias espirituales ni podemos abstraer de ellas otras entidades³⁰».

La causa de esta incapacidad, en segundo lugar, reside en la naturaleza sensible del intelecto. Ibn Jaldún defendió la concepción material del intelecto frente a la concepción espiritual propia del idealismo platónico. El intelecto no es mente, sino cerebro. Precisamente, el carácter sensible del intelecto es el factor que imposibilita la elevación del metafísico hacia la trascendencia, impidiendo que pueda ir más allá del «velo de los sentidos que se interpone entre nosotros» y los entes espirituales³¹. El método especulativo de la Metafísica y su facultad

²⁸ Ibid., p. 1045. La razón por la que no cabe esperar certeza en la investigación metafísica reside en que de los objetos espirituales o inmateriales, no cabe prueba argumentativa. La lógica exige que, en la argumentación, una de las condiciones que deben poseer las premisas es que sean esenciales, y no es posible que lo sean en relación con aquellos objetos.

²⁹ Ibid., p. 1046, «Nuestro objetivo es alcanzar la certeza de lo que está más allá de los sentidos en lo que se refiere a los seres existentes, lo que para ellos -los filósofos- es el límite alcanzable para los sentidos».

³⁰ Ibid., p. 1045.

³¹ Ibid., p. 1045. Para un estudio etimológico de esta expresión coránica, vd., L. VIVANCO, «La noción de ‘velo de los sentidos’» en el primer libro de la Introducción a la historia universal de Ibn Jaldún», *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones* 15 (2010) 171-192.

de conocimiento, en virtud de la naturaleza corporal de su órgano, ha de limitarse al estudio del ente material; y a compartir, por lo tanto, su objeto con la ciencia Física.

Una vez que le ha sido negada a la Metafísica la posibilidad del acercamiento intelectual a los entes inmateriales o espirituales, cabe preguntarse si pueden ser conocidos a través de otro medio. En opinión del autor, no resulta posible para el hombre alcanzar un conocimiento completo de la esencia de los entes espirituales. Este tipo conocimiento excede sus disposiciones naturales y está reservado únicamente a los ángeles y a los profetas. No obstante, como veremos en el apartado siguiente, el tunecino admitió la posibilidad de conocer parcialmente los entes espirituales a través de la intuición espiritual. Asegurar la aprehensión de alguna noticia intuitiva del mundo espiritual es un medio para el fortalecimiento de la creencia en la profecía y en el mensaje del destino sobrenatural hombre. Satisfacer este anhelo, contribuyendo al fortalecimiento del Islam, será el objetivo principal de la epistemología espiritual desarrollada por Ibn Jaldún en la *Introducción*. Por esta razón, el siguiente paso, una vez subrayada la futilidad de la Metafísica para trascender intelectivamente el plano de la sensibilidad, es desarticular el concepto filosófico de «felicidad» y el modo de vida fundado en la efectucción de las capacidades naturales.

Los *falasifa*, desde una lectura neoplatónica del libro XII de los metafísicos, cifraron la felicidad en el progreso intelectual. Todo individuo estaba capacitado naturalmente para elevarse a través del conocimiento de los inteligibles más nobles hasta lograr la unión con el intelecto agente. En este momento serían revelados al intelecto el conocimiento esencial de todos los entes, asemejándose, de este modo, a la divinidad en su estado permanente auto intelectual. Para Ibn Jaldún, la doctrina del intelecto agente es un medio para afirmar, de nuevo, la creencia filosófica en la posibilidad de aprehender racionalmente unos contenidos que, como se ha dicho, solamente son susceptibles de ser conocidos de manera intuitiva a través del espíritu³².

Los *falisifa* afirmaron que el modo de unirse al intelecto agente residía en la vía lógico-especulativa. Insiste de nuevo el tunecino, haciendo observar que estos recursos formaban parte del conjunto de las percepciones corporales suministradas por el cerebro –imaginación, pensamiento, recuerdo–, y que, por lo tanto, la propia naturaleza material coarta dicho objetivo. En su opinión, la

³² Ibid., p. 1047.

unión intelectual es una mera ilusión, y una felicidad sustentada en un quimera no puede ser más que falsa. La defensa de la felicidad intelectual, como antes aconteció con el conocimiento especulativo, viene a mostrar, más bien, la creencia de los filósofos en el plano oculto de la realidad³³. Concluye recordando que la verdadera felicidad consiste en la «felicidad del otro mundo» que le fue revelada intuitivamente a Mahoma y que ha sido prometida para todos los musulmanes³⁴.

Los filósofos refuerzan la idea de la felicidad con la capacidad natural de perfeccionar el alma practicando aquellas acciones que son dignas de alabanza y apartándose de aquellas otras merecedoras de censura. El placer experimentado por el filósofo virtuoso es identificado nuevamente con la felicidad. Sin embargo, para Ibn Jaldún, tanto la felicidad como el conocimiento han de estar fundados en los contenidos del mundo del mundo espiritual; los cuales se concretan en la tradición religiosa. El fundamento es la Ley religiosa, la cual «no pueden alcanzar las percepciones de ningún ser con capacidad perceptiva»³⁵ y, por ello, le fue revelada al Profeta. La felicidad verdadera no está fundada en la autonomía, sino en la obligación religiosa; la felicidad verdadera es aquella que «el Legislador prometió si sometíamos nuestras acciones y nuestro comportamiento a lo que él nos ordenó»³⁶.

Por las razones expuestas, concluyó el autor, que la Filosofía «no es adecuada para alcanzar los objetivos sobre los que insisten los filósofos, y eso sin contar con lo que en ella hay contrario a las leyes religiosas y a lo que expresamente prescriben»³⁷.

Su crítica a la Filosofía no persiguió menospreciar el intelecto; antes bien, comparó al intelecto con una «balanza precisa, fiable en sus juicios y nada engañosa»³⁸ creada para medir objetos de magnitudes conformadas a su naturaleza. Si todos convenimos en afirmar la imposibilidad de medir con una balanza el peso de una montaña, habremos de concluir, igualmente, reconocer la incapacidad del intelecto para conocer los entes espirituales y lograr la felicidad por medio del conocimiento.

³³ Ibid., p. 1049.

³⁴ Ibid., p. 1048.

³⁵ Ibid., p. 1049.

³⁶ Ibid..

³⁷ Ibid., p. 1050.

³⁸ Ibid., p. 862.

La Filosofía en el mundo islámico del siglo XIV fue considerada «un peligro para la religión». El uso del criterio personal podía hacer peligrar los cimientos de la creencia islámica³⁹. La crítica de la Filosofía actuó como refuerzo de la obligación religiosa, y el consiguiente criterio heterónimo de conducta. Por último, la crítica es el proemio a una teoría del conocimiento intuitivo que actúa como un medio para la legitimación de la profecía, como vamos a ver.

3. La epistemología espiritual de Ibn Jaldún

La teoría del conocimiento espiritual surge como una alternativa ortodoxa al razonamiento especulativo característico de la Metafísica. Si el conocimiento buscado por la Metafísica «no se alcanza ni con la especulación ni con la ciencia⁴⁰», el problema que debe resolver se enuncia de este modo: ¿De qué modo puede el individuo adquirir conocimiento del mundo espiritual, cuya existencia es dogma de fe, una vez que ha sido rechazado el acceso sensible o intelectual?

Según Ibn Jaldún, la Tradición ofrece los fundamentos necesarios para una teoría del conocimiento con la cual alcanzar «los secretos de Dios y de las verdades del mundo oculto⁴¹» – las esencias espirituales de la Metafísica– sin poner en peligro a la religión.

3. 1. El conocimiento intuitivo del mundo espiritual

Según la teoría del conocimiento espiritual, fue Dios quien quiso marcar al alma de la criatura con el sello de la trascendencia⁴². Esta huella, que se expresa por el modo del deseo, es la raíz de la inclinación del alma hacia el mundo espiritual y sus verdades ocultas. En la vida física, el individuo solo puede percibir la existencia de este mundo en aquellos momentos en los que consigue librar la atención de las inclinaciones corporales y concentra su atención en sus vivencias internas. El momento de la liberación de los sentidos se concreta en la expresión coránica «remoción del velo⁴³». La garantía de la existencia de esta dimensión

³⁹ Ibid., p. 1040. Según el autor, cuando un creyente aplica su inteligencia a la investigación metafísica, «su alma se tiñe con un tono que se va haciendo más intenso al discutir sobre las causas» y sobre la existencia, *ibid.*, p. 861.

⁴⁰ Ibid., p. 1046.

⁴¹ Ibid., p. 982.

⁴² Ibid., p. 162.

⁴³ Ibid., p. 982.

oculta o espiritual, así como de la posibilidad de lograr algún tipo de conocimiento, procede de la Tradición, y, en concreto, de la teoría de la visión profética⁴⁴.

Los profetas son individuos dotados por Dios de la capacidad de despojarse a voluntad de su condición humana, tanto de la corporal como de la espiritual, y mudarla por la angélica. En el estado angélico, los profetas escuchan, sin oídos, alocuciones divinas que no han sido pronunciadas. Tras el momento de visión, el profeta abandona al coro de los ángeles, recupera su condición y traduce al lenguaje humano el contenido revelado. Los profetas además son bendecidos con el don de la «impecabilidad y de la rectitud» que les hace perseverar en su función de transmisión y en el servicio a Dios⁴⁵.

Aún resta por conocer de qué modo es posible «democratizar» la experiencia de la videncia profética, habida cuenta de los límites de las capacidades naturales de conocimiento. De un modo natural, solamente los bienaventurados, que son aquellos que han alcanzado el óbito y esperan la resurrección, y los santos y ascetas en vida, poseen la capacidad de percibir directamente las verdades del mundo espiritual. Estos ejemplos ponen de manifiesto, en primer término, que tanto el acceso como los contenidos del mundo espiritual no están ligados a la sensibilidad ni a sus facultades, sino que son de naturaleza emocional e intuitiva⁴⁶.

Atendiendo a la inclinación del alma humana hacia la trascendencia, se puede afirmar que su esencia es el conocimiento y la percepción. De manera continua, el alma aprehende formas, hasta que su esencia torna actual. En este momento, el alma adquiere su plenitud y consistencia a través de la aprehensión continua de las formas por medio de las percepciones que pueden ser corporales e intelectuales. La primeras, dependen de los órganos corporales; mientras que las segundas, únicamente requieren de su propia esencia, que es intelección directa y la percepción espiritual. En su estado habitual, el alma, al hallarse alojada en el cuerpo y velada por los sentidos, está impedida para recibir las percepciones intelectuales⁴⁷. No obstante, en aquellas escasas ocasiones en las que se alza el velo, el alma es capaz de escapar del mundo sensible y ensimismarse.

El desvelamiento acontece por diversos factores: especiales y naturales⁴⁸. De forma especial, puede depender de las cualidades que poseen ciertos individuos,

⁴⁴ Ibid., p. 161.

⁴⁵ Ibid..

⁴⁶ Ibid., p. 163.

⁴⁷ Ibid., p. 177.

⁴⁸ La clasificación de los modos de percepción de lo oculto afirma el autor haberla tomado del *Murug al-dahab* de Al-Mas'udi. Vd. *ibid.*, p. 180.

como es el caso de los videntes⁴⁹. Igualmente, es posible provocar la caída del velo mediante la aplicación de ciertas técnicas, como la recitación⁵⁰ o la interpretación de los signos naturales⁵¹.

A ún pudiendo ocurrir en estados naturales límite⁵², el modo natural de alzar el velo de los sentidos acontece durante el sueño, que es comprendido como otra de las propiedades que «Dios otorgó a los humanos⁵³». Teniendo presente que parte de la revelación fue dada a Mahoma durante la fase del sueño⁵⁴, la visión onírica, resulta, por tanto, el camino seguro y cierto para lograr la percepción de las verdades del mundo espiritual y contenidas en el Libro (*El Corán*).

⁴⁹ Los videntes fijan su atención sobre un determinado punto y consiguen anular los sentidos. Los adivinos, cuya descripción se asemeja a la caracterización de los filósofos, son aquellos que, empleando conjeturas y suposiciones, intentan alcanzar la unión con el mundo espiritual. El autor concede a este método menos credibilidad que a la adivinación. Añádase a este grupo con alguna capacidad natural para la visión de lo oculto los augures, que son aquellos individuos que, contemplando el vuelo de los pájaros, la huída de las fieras, el modo de caer de una piedra o de un hueso de dátíl, son capaces de obtener una imagen mental del más allá, *ibid.*, pp. 180-181.

⁵⁰ Vd., el último apartado del presente ensayo.

⁵¹ Forman este grupo los individuos con alguna capacidad natural para la interpretación de los signos de lo oculto. Los augures poseen esta «perspicacia» y capacidad señalada *supra* nota 50, *Ibid.*, pp. 180-181. Ibn Jaldún, introduce dos distinciones más con un sentido crítico. En primer lugar, está aquel grupo de las ciencias ocultas que pretenden lograr igualmente el conocimiento del mundo espiritual, pero sin apartar el velo de los sentidos. Estas ciencias son la Astrología (*Ibid.*, p. 187), la geomancia (*Ibid.*, pp. 187-193), la onomancia (*Ibid.*, pp. 193-196) y «la tabla adivinatoria» o «del Universo» (*Ibid.*, p. 202). El autor reconoce que, desde un punto de vista metodológico, no es posible criticarlas ya que ofrecen un medio de deducción racional basado en técnicas reguladas y precisas. Pero, desde el punto de vista del fin que pretenden alcanzar, el del mundo oculto, no son válidas. Finalmente, se halla el grupo de aquellos individuos que, basándose en el conocimiento de las almas de algunos individuos, los predisponen para actuar de cierto modo. Se trata de los magos y los forjadores de talismanes. Este último grupo de las ciencias mágicas, como afirma el autor, «están prohibidas por las leyes religiosas debido a que resultan peligrosas y a que en ellas se exige invocar a otros seres distintos de Dios, como son las estrellas y otros [seres]», *ibid.*, p. 964.

⁵² Tales situaciones son la posesión y el estado moribundo. Los posesos son individuos cuyos sentidos se hallan ocupados ante una grave enfermedad o bien poseídos por un espíritu demoníaco. La cabeza de los decapitados pronuncia palabras del mundo espiritual en el momento de ser separada del cuerpo. Cf. *ibid.*, pp. 179-181.

⁵³ *Ibid.*, p. 172. Entre los individuos que se fundan en técnicas, cita el autor, además de a los sufíes, a los *yoguis* de la india, *ibid.*, p. 182.

⁵⁴ Expresamente recordó el autor la siguiente circunstancia: «Los sueños son una percepción de lo oculto [...] la revelación del Profeta se inició con los sueños, que no solía tener más que al romper la aurora», *ibid.*, p. 919.

Durante el sueño, se suceden una serie de visiones que aportan información sobre aspectos que son desconocidos durante la fase de vigilia; si bien, no todas ellas presentan imágenes del mundo espiritual. Por ello, es preciso discernir entre los sueños verdaderos y los incoherentes. Solo los primeros aportan indicios del mundo espiritual. Los sueños confusos o «incoherentes», en realidad, son «representaciones de la imaginación que la percepción sensorial había guardado en nuestro interior y sobre las que nuestro pensamiento ha actuado después de que se hubieran ocultado a nuestros sentidos⁵⁵». El sueño verdadero es aquel que se ajusta a los contenidos de la religión, y el confuso, por el contrario, revela imágenes no religiosas⁵⁶. El origen de las visiones de los sueños verdaderos son «Dios y de los ángeles», mientras que las de los sueños confusos, están «provocadas por el demonio»⁵⁷. Como puede apreciarse, el criterio de distinción empleado por Ibn Jaldún para distinguir ambos tipos de sueños, no solamente es circular, sino dogmático. No puede negarse, sin embargo, la coherencia mostrada

⁵⁵ Ibid., pp. 792-793. Otra definición del sueño falso: «consisten en la representación de imaginaciones a partir de las imágenes que deambulan por el interior del ser humano y que éste percibe con los sentidos corporales, pero desprovistas de tiempo, de lugar y de las demás circunstancias físicas, y las contempla en lugares en lo que no está», *ibid.*, p. 890. Los sueños verdaderos son así llamados porque ofrecen evidencias de que proceden de Dios o de los ángeles. «Los buenos sueños le ofrecen augurios favorables sobre las alegrías que le esperan en este mundo y en el otro, tal como nos lo ha prometido el Sincero [Mahoma]», *ibid.*, p. 980. Tanto los sueños verdaderos como los falsos son representaciones de la imaginación durante el sueño. Cuando las representaciones son formadas por «el espíritu racional perceptivo» los sueños son verdaderos. Y cuando las visiones oníricas se forman con las representaciones conservadas en la memoria o en la imaginación, pero formadas durante el estado de vigilia, se producen los sueños falsos, *ibid.*, p. 921.

⁵⁶ Además del criterio dogmático, Ibn Jaldún ofreció los siguientes indicios racionales para reconocer cuándo un sueño es verdadero. En primer lugar, si el durmiente regresa al estado de vigilia rápidamente. En segundo lugar, si el sueño puede ser recordado sin esfuerzo y con toda profusión de detalles, será también un sueño verídico. Uno de los signos de la percepción espiritual es que no tienen lugar en el tiempo ni requiere del orden espacial al ocurrir en un instante al quedar impresas en el alma racional. Por el contrario, los sueños confusos tienen lugar en el tiempo y en el espacio al requerir de la intervención de las «fuerzas cerebrales». En concreto, es la imaginación la que extrae las representaciones, bien de ella misma, bien de la memoria, y las conduce hacia el sentido común, *ibid.*, p. 921-922. En función de que exista necesidad o no de interpretar un determinado sueño, las visiones oníricas pueden clasificarse en: «evidentes», «verídicas» y «confusas». Las primeras, a causa de la claridad de su significado, no requieren de una interpretación y son las que proceden de Dios. Las visiones verídicas, proceden de los ángeles, y sí que demandan una interpretación. Las confusas, como ya se ha visto, proceden del demonio y como tal no merecen ser consideradas, *ibid.*, p. 923.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 892.

con las conclusiones alcanzadas a lo largo de la crítica a la Filosofía. En opinión de Ibn Jaldún «la única posibilidad de percibir las categorías de esos mundos es lo que podemos extraer de las leyes religiosas que la fe explica y establece⁵⁸». En efecto, el Libro y la Tradición, ofrecen al autor todos los elementos para una epistemología espiritual jalduniana: la sanción de la sensibilidad, la existencia del plano espiritual y la posibilidad del conocimiento intuitivo de este mundo por medio del sueño verdadero.

3.2. La vida sufí frente a la vida filosófica

Ibn Jaldún concluyó su teoría del conocimiento espiritual mostrando la posibilidad de intuir la existencia del mundo espiritual a través de las percepciones emocionales⁵⁹. El sufismo constituía, en su opinión, la manifestación más depurada de experimentar esta posibilidad y el modo de vida más acorde con la Tradición.

Resulta indudable que tanto el conocimiento científico como el conocimiento de tipo práctico se fundan en los datos proporcionados por los sentidos y ambos son influenciados por las circunstancias exteriores y por los estados anímicos en los que se halla inmerso el sujeto. No obstante, el segundo tipo, que puede denominarse «emocional», a diferencia del científico no pretende la certeza objetiva, sino «la unión con Dios y el Conocimiento, que es el más alto nivel de felicidad⁶⁰». Por el movimiento crítico anterior, sabemos que esta unión no puede ser de tipo intelectual, sino espiritual; y que el conocimiento no es otra cosa que la regulación de la conducta habitual a la Ley. La inclusión del sufismo actúa como el corolario necesario de la epistemología espiritual, ofreciendo una alternativa a la felicidad filosófica. La virtud es el ajuste de la razón a su propia esencia con el propósito de conducir las acciones y los pensamientos racionalmente. La virtud sufí es el máximo exponente humano del sometimiento del intelecto y la voluntad a la Ley; es la expresión más originaria de la vivencia del Islam.

Las acciones que el individuo realiza de forma individual, sean consumadas o evitadas, son valoradas en el Islam en función de su concordancia con la Ley.

⁵⁸ Ibid., p. 796

⁵⁹ Según el autor, es posible experimentar el mundo espiritual del mundo espiritual «de cuya existencia podemos sentir en nosotros sus huellas en las potencias de la percepción y de la volición que poseemos», *ibid.*, p. 796.

⁶⁰ Ibn Jaldún denominó a estos dos tipos de conocimiento «percepción para las ciencias» y «percepción de los estados», *ibid.*, p. 897.

La mayoría de los miembros de la comunidad de creyentes ajusta a este criterio heterónimo su conducta moral. Solo un grupo reducido, movido únicamente por la piedad y por la obediencia a Dios, busca perfeccionar aún más su naturaleza; tan solo unos pocos logran alcanzar la unión con Dios y el conocimiento del mundo espiritual. Los sufíes van más allá de la mera observación formal de la Ley, y, por medio del trabajo introspectivo, la obediencia arraiga en costumbre, pudiendo llegar a transformarse, a través del ejercicio ascético, en un estado permanente del alma, en una virtud.

El estado del alma no es considerado un modo de conocimiento, sino una «forma de adoración» por medio de la actividad, fundada en la obediencia sincera a Dios y en la búsqueda de la consecución de la perfección espiritual⁶¹. La permanencia en un estado moviliza la voluntad del practicante hacia la consecución de un nuevo y más elevado estado. Los ejercicios ascéticos, tales como el ayuno, la oración, la recitación de letanías, el retiro, el silencio y el recuerdo constante de Dios, promueven la adquisición de otros nuevos estados que podrán culminar en el último estadio de la unión mística.

Son estos ejercicios los que provocan la «remoción del velo de los sentidos» al producir la liberación del espíritu de su función directiva de los sentidos que ejerce en su estado actual. La técnica de la recitación constante (*dikr*), por ejemplo, actúa como un potenciador del espíritu que lo predispone para abandonar prontamente su función habitual, cumpliendo así la virtud que le es propia: la «contemplación directa de lo que antes era conocimiento⁶²».

El conocimiento espiritual es considerado, por tanto, como la virtud propia del espíritu, un tipo de percepción directa que capacita al sufí para recibir las visiones de la región superior angélica.

Los sufíes dotados de esta visión no solamente son capaces de percibir las realidades que se hallan ocultas a los sentidos y al intelecto, sino que adquieren el don de la adivinación de los sucesos futuros y la capacidad de actuar sobre la voluntad de los individuos. No obstante, son de la verdadera vía sufí el no hacer uso de su poder de influencia, no revelar el contenido de sus visiones ni de su experiencia, y el deseo de abandonar el estado de éxtasis. El autor tunecino se cuidó mucho de señalar la diferencia existente entre la capacidad de estos individuos santos y el poder profético. La fragilidad de la naturaleza del espíritu

⁶¹ Ibid., p. 898.

⁶² Ibid., p. 899.

mueve al practicante a experimentar las visiones místicas con un sentimiento de terror que le inclina a desembarazarse del estado; por el contrario, la superior naturaleza de los profetas y el auxilio divino le predisponen para gestionar las visiones espirituales con templanza.

Ibn Jaldún concluyó la parte de la *Introducción* dedicada a las ciencias que hemos analizado llamando la atención, de nuevo, sobre el peligro de la corrupción. Como aconteció con las ciencias religiosas, la aplicación de la Filosofía a la comprensión racional de la vivencia mística hacía peligrar el sentido originario de la práctica sufi. Los sufíes modernos estaban en camino de desvirtuar este modo de vida fundada sobre la estricta devoción religiosa. Consideraron al sufismo como el método superior para provocar «la remoción del velo de los sentidos» y lograr así el conocimiento de lo oculto. Las disputas se sucedieron entre las distintas escuelas sufíes (*tariqas*) y unos y otros polemizaron en torno al mejor método de anulación de los sentidos. Fueron escritas numerosas obras en las que fueron descritos los contenidos de las visiones ofreciendo interpretaciones diversas de las visiones espirituales. Resultaba necesario recordar a los sufíes modernos que la «remoción del velo no es considerada como algo totalmente aceptable más que cuando surge de la verdadera fe⁶³». En efecto, también los adivinos, los magos o los anacoretas cristianos lograban liberarse de las limitaciones corporales, pero no mediante la única vía verdadera que era el Islam⁶⁴.

⁶³ Ibid., p. 902.

⁶⁴ Aún pudiendo admitirse que la Filosofía en el mundo islámico medieval sobrevivió bajo la forma de sufismo, no es posible admitir el supuesto de autores como Emilio Tornero acerca de una posible defensa de Ibn Jaldún sobre la licitud de este tipo de mutación filosófica como forma válida de conocimiento; ya que la crítica de este último al sufismo moderno deja poco espacio para la duda. Cfr. E. TORNERO, «Filosofía y Sufismo en Ibn Jaldún», in J. L. GARROT y J. MARTOS (eds.), *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*, Ibersaf editores, Madrid 2008, p. 286. En opinión de Ibn Jaldún, el sufismo es un método de conocimiento «totalmente alejado de las formas de proceder científicas», Ibid., p. 963. Es una ciencia religiosa que encuentra su fuente de legitimación en el tipo de vida acética adoptada por los compañeros de Mahoma. De manera principal, el sufismo es un modo de vida arraigado en el corazón de los musulmanes que profesan la fe y la obediencia absoluta a Dios (Islam). Ahora bien, los sufíes «más extremistas» de la «época reciente», entre los que se encuentran Al-Harawi, Ibn al-Arabi, Ibn Sabin y sus discípulos, han desatendido la raíz religiosa del sufismo, *ibid.*, pp. 963 y 904. Estos «modernos», tomando argumentos de «Platón y Sócrates», consideraron que las visiones místicas eran «científicas y objetivas», *ibid.*, p. 904. A partir de entonces, pasaron a defender, unos, la presencia divina y, otros tantos, la fusión hipostática de Dios con el hombre para formarla. Lo único que consiguieron los primeros fue confundirse con los cristianos al asumir el dogma de la encarnación. Y otros sufíes, al defender la unicidad absoluta adoptando el concepto de «polo», se aproximaron a la doctrina *chii* del imán oculto, *ibid.*, p. 911. Ambos grupos de sufíes modernos, finalmente, se ajustaron a la doctrina

Los sufíes antiguos, por el contrario, nunca pretendieron alcanzar el conocimiento de lo oculto, pues estaban convencidos de que «todas las cosas existentes no podían ser captadas por la percepción humana porque la sabiduría de Dios era más extensa». Consideraban que este tipo de visiones eran algo accidental; evitaron hablar del conocimiento espiritual y prohibieron a sus discípulos describir sus experiencias. Al tiempo, exhortaron a las gentes a que perseveraran en la obediencia de la ley, y llamaron a los suyos a la práctica de la vida piadosa y a la imitación de los buenos ejemplos recogidos en la tradición (*sunna*).

En el campo del conocimiento es preciso concluir recordando que no es el deseo de la voluntad humana, sino únicamente «Dios quien otorga el éxito⁶⁵». Tanto la adquisición de una ciencia como el logro de cualquier contenido espiritual por cualquiera de los métodos sancionados es siempre una bendición.

4. Conclusión

La Historia, tal como es descrita en el prefacio de la *Muqaddima*, fue considerada como una disciplina perteneciente a la Filosofía⁶⁶. La ciencia histórica tiene por objeto la explicación de los orígenes y de los factores que empujan los procesos humanos a lo largo del tiempo. Recuperó Ibn Jaldún para la Historia el método propio de la Filosofía resumido por Aristóteles en la pregunta por las causas⁶⁷. En la búsqueda de la verdad histórica, que es la causa de un fenómeno humano, el historiador no debe seguir «al demonio de la mentira», sino a la «luz de la razón»⁶⁸. En su opinión, los cronistas anteriores han errado

chii. Un fenómeno que se originó, según Ibn Jaldún, en Irak. Para alcanzar una idea más precisa del tipo de sufismo defendido por Ibn Jaldún, es preciso analizar su obra mística *La curación de quién pregunta por la resolución de los problemas*. R. CHAUMMONT, «Le voie du soufisme selon Ibn Khaldun. Presentation et traduction du prologue et du premier chapitre du Shifa al-sail», *Revue Philosophique de Louvain* 87 (1989) 264-295.

⁶⁵ Ibn Jaldún, *Introducción*, cit., p. 916.

⁶⁶ Expresamente afirmó que «la historia tiene pues sus raíces en la Filosofía y debe ser considerada como una de sus ramas», *ibid.*, p. 5.

⁶⁷ Se manifiesta en sus palabras que siguen de cerca al estagirita: «La historia adquiere otro sentido que consiste en meditar, en esforzarse por encontrar la verdad, en explicar con precisión las causas de las cosas y los orígenes de los acontecimientos, y en conocer a fondo el porque y el cómo de las cosas», *ibid.*, p. 5.

⁶⁸ *Ibid.*.

en su empeño precisamente por considerar los hechos de un modo acrítico, o lo que es igual, «sin someterlo(s) al examen de la razón ni compararlo(s) con otros acontecimientos semejantes. No los contrastan con la piedra de toque de la filosofía»⁶⁹.

Su crítica a la Filosofía es un ejemplo de la distancia que media entre los presupuestos teóricos del método histórico y su aplicación real al análisis de los fenómenos. El peso de la crítica no recayó sobre un filósofo en particular ni sobre una determinada teoría, sino sobre los fundamentos lógico-especulativos del razonamiento. Y si bien es posible reconocer un gesto moderno atendiendo a la dirección que tomó la crítica de Ibn Jaldún, la respuesta tradicional ofrecida como alternativa resulta insatisfactoria. En opinión de Yabri, la epistemología jalduniana contenía todos los elementos necesarios para provocar la superación islámica del mundo tradicional, pero el momento histórico no se lo permitió⁷⁰. Aun coincidiendo con la tesis del pensador marroquí sobre la necesidad de una ilustración puramente árabe del pensamiento islámico, resulta complejo admitir que la superación de la visión tradicional pudiera realizarse sin la función crítica de la razón. El estudio del ocaso de las ciencias intelectuales en las tierras del Islam realizado por Ibn Jaldún sí nos recuerda, en cambio, que tanto ayer como hoy, y con independencia del contexto cultural de referencia, cuando las luces de la razón se apagan, las sombras de lo irracional se abren paso.

⁶⁹ Ibid., p.12-13.

⁷⁰ YABRI, *Legado filosófico*, cit., pp. 381-382.