

Las ciencias tradicionales (*'ulûm naqlîyya*) en los *prolegómenos* de Ibn Jaldûn: un comentario¹

The Traditional Sciences (*'ulûm naqlîyya*)
in the *Muqaddimah (Prolegomena)* of Ibn Khaldun:
A Commentary

Luis Vivanco Saavedra
Universidad del Zulia
Maracaibo – Venezuela

Resumen

El siguiente artículo hace un recuento sobre las *ciencias tradicionales* del Islam: de dónde se originan y como las presenta Ibn Jaldûn en sus *Prolegómenos a la historia universal*. Se plantean y destacan algunas de las principales características de dichas ciencias, y finalmente, se hace un comentario con respecto al carácter epistemológico de las mismas y con respecto a cómo pueden concebirse y fundarse unas ciencias asentadas sobre un principio de autoridad.

Palabras clave: Ciencias tradicionales del Islam, ciencias racionales del Islam, Ibn Jaldûn.

- 1 El presente artículo es parte de la producción de un estudio que ha abarcado varios Proyectos de Investigación, incluido uno en curso, titulado “Fenomenología del hecho religioso: una revisión histórico-cultural (Asia, Europa, África y América)”, inscrito en el Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz” de la Universidad del Zulia. Algunos contenidos de este artículo fueron presentados en el *Colloque: Sciences et Philosophie Arabes: Méthodes, Problèmes, Cas, auspiciado por el Ministerio de Ciencia de Túnez y la SIHSPAI (Société Internationale pour l’Histoire de la Science et la Philosophie Arabes et Islamiques)*, realizado en Cartago, Túnez, del 28 de noviembre al 2 de diciembre de 2000.

Abstract

The following article presents a review of the traditional sciences of Islam: their origin and how they are presented in Ibn Khaldûn's *Prolegomena to Universal History*. Some of the main characteristics of those sciences are stated and outlined. Finally, a commentary is made regarding the epistemological character of these sciences, which are built on a principle of authority, and how they can be conceived and based.

Key words: Traditional sciences of Islam, rational sciences of Islam, Ibn Khaldûn.

El Islam se caracterizó desde su origen como una creencia que impulsó a sus adherentes a cultivarse no sólo en un plano religioso y moral, sino también cultural. Tanto el *Corán* como el *Hadíth*, o "Tradición" del Profeta Mahoma, exhortaban a todo creyente al estudio y la interpretación de los signos del mundo, y por ello les urgían a culturizarse, estudiar y buscar la ciencia y la sabiduría, una solicitud que no es común en otras religiones.

De este estímulo nacieron y se desarrollaron un conjunto de saberes conocidos con el nombre de "Ciencias Tradicionales" o "Transmitidas" (*'Ulûm Naqlîyya*), también apodadas "Ciencias Positivas" (*'Ulûm Wadiyya*) y "Ciencias Arabes". La civilización islámica desarrolló dichas ciencias a partir de modos propios de elaboración de conocimiento que tuvieron que ser contruidos muchos de ellos con muy pocos recursos, pues si bien la comunidad árabe preislámica poseía un gran cultivo de la lengua y la poesía, fuera de esos dones no tenía mayores disciplinas o áreas formales de conocimiento que pudieran ser aprovechadas por la nueva cultura islámica.

Las "ciencias tradicionales" se desarrollaron también debido a que las experiencias de las primeras generaciones musulmanas mostraron la necesidad de aplicar un esfuerzo intelectual organizado a problemas cada vez más complejos que iban surgiendo al paso del tiempo, como por ejemplo el de realizar la recensión del mensaje religioso del *Corán*, la cual se hizo recogiendo el testimonio de todos aquellos que sabían el texto sagrado en parte o completo, y recopilando los fragmentos aislados que de él pudiera haber. Se inició una labor que bien pudiera llamarse de evaluación crítica del texto, cotejando todas las fuentes, examinando las variantes, y eliminando los textos inseguros o inciertos o que pudieran considerarse espurios, dudosos o

apócrifos². Dicha labor organizada fue uno de los primeros esfuerzos intelectuales del Islam, y fue acometido por decreto del califa ‘Uthman bin Affan. Ese trabajo entrenó a una naciente *intelligentsia* musulmana en el ejercicio de examinar, discriminar y recomponer los fragmentos de un texto para su edición definitiva, lo cual desarrolló las destrezas y los métodos de un creciente plantel de especialistas, quienes se aplicaron luego a tareas análogas que fueron surgiendo con el crecimiento de la civilización islámica. La importancia de esta tarea puede colegirse de lo que expresa un autor erudito al respecto:

“Los 6.000 versos que han llegado a nosotros como el Koran [sic] no fueron escritos en vida de Muhammad. Fue el hecho de que muchos de aquellos que habían memorizado los versos hubieran muerto en batalla, el que llevó a los sucesores de Muhammad a recoger sus mensajes. Naturalmente, había diferentes versiones. Muchas de las más famosas fueron recogidas en Koranes “rivales”, los cuales se empezaron a diseminar a través del mundo islámico. Las versiones individuales tendieron a ser asociadas con grupos tribales o regionales. Por último, esta situación llegó a ser tan peligrosa que se preparó un sólo texto codificado autorizado y se ordenó la destrucción de todas las otras copias. [...] Sin embargo, la escritura árabe en ese período, al modo de las tempranas notaciones de la música occidental, permitía una considerable interpretación; de hecho, las letras eran apuntes para aquellos que conocían el texto. No sólo no se escribían las vocales (de tal manera que, por ejemplo, la primera parte de esta oración se leería “N sl n s scrbn ls vcls”) sino que no se hacía ninguna distinción entre varias consonantes (por ejemplo, entre ‘n’, ‘y’, ‘t’, ‘th’, y ‘b’). Por lo tanto, una sola línea podía tener más de un significado. Por ello, dentro del texto oficial un número de diferentes interpretaciones eran igualmente ortodoxas. De hecho, en un co-

- 2 Cuando el Profeta recibía la revelación -y eso podía ser en cualquier momento del día- generalmente tenía cerca especies de secretarios (uno de ellos, su primo y yerno, y más tarde califa, ‘Ali bin Abi Taleb) que tomaban nota con la mayor celeridad posible a lo que decía el Profeta, quien a veces en estos casos era presa de una suerte de trance. Normalmente se tomaba nota de todo con orden, pero no siempre era así. Como se ha dicho, al unificar los textos en un sólo Corán, el califa ‘Uthmán confió no sólo en lo documentado escrito, sino en el recuerdo de muchas personas que conocían de memoria el Corán en partes o completo.

mentario típico sobre el Koran uno encuentra después de la mayoría de los versos, «Pero tal-y-tal los lee así y otro los lee así»³

El texto anterior ayuda a comprender por qué fue inclusive regimentada la dicción y pronunciación del Corán, pues aún en esto hubo criterios diferenciados acerca de como debía leerse o como debía pronunciarse el texto del libro sagrado. Ello trajo, por consiguiente que entre las primeras ciencias tradicionales se desarrollaran aquellas dedicadas al estudio del idioma árabe. Como, por principio, el mensaje divino era intraducible, se hacía imperativo el tener que aprenderlo y comprenderlo en su propia lengua, cuyo modelo formal quedó fijado en el *Corán*. Esa lengua llegó a ser el árabe clásico, en el cual nos encontramos, como ha dicho Juan Vernet, “con la rigidez de la morfología –en este aspecto el árabe es una lengua matemática- y la fluidez de la sintaxis...”⁴, sumándose a ello una facilidad para crear un inmenso número de palabras de manera ágil, pero conservando una gramática estricta⁵. Por ello, los árabes, al momento de la expansión del Islam poseían un “admirable instrumento de expresión de la nueva civilización”⁶.

También se introdujeron y desarrollaron disciplinas y técnicas afines o relacionadas con estas ciencias del lenguaje, como la de la elaboración de libros y el diseño y desarrollo de varios estilos y técnicas de caligrafía y escritura. Antes de Mahoma, casi todo lo encomendado a la escritura se presentaba en inscripciones, piedras, ladrillos, estatuas, y otros tipos de medios epigráficos. Las primeras Revelaciones recibidas por el Profeta fueron dictadas por éste a amanuenses que las copiaban rápidamente como podían en pedazos de cuero o pergamino, en huesos planos como los omóplatos de ciertos animales, y en las hojas de plantas como la palma. Muy pronto fue evidente que estos medios debían ser mejorados. Por ello se establecieron talleres de copistas supervisados que transcribían el texto sagrado. Mejores maneras de escribir, y nuevas técnicas caligráficas fueron desarrolladas, así como mejores formas de organizar la información recopilada. Una generación después del Profeta, la comunidad por él fundada no sólo podía conser-

3 POLK, William R., *The Arab World*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1975, p. 46.

4 VERNET, Juan, *Literatura árabe*. Editorial Labor. Barcelona, 1972; p. 10.

5 Idem.

6 Cfr. GABRIELLI, Francesco, *La Literatura Árabe*. Editorial Losada. Buenos Aires, 1971, p. 13.

var su mensaje, sino que poseía los medios materiales e intelectuales para poder elaborar sus propios conocimientos, difundirlos, y asimilar el conocimiento de otros pueblos⁷.

Todas estas labores mencionadas, que podrían parecer rutinarias y no tan difíciles en nuestra época, cobran distinta valoración cuando se piensa que se trataba de un trabajo de discernimiento, análisis, comparación, y pensamiento, que estaba siendo llevado a cabo por un pueblo que venía saliendo de una época de semibarbarie y penumbra cultural.

En cuanto a la recensión del *Hadith*, ella fue importante porque la recurrente referencia al ejemplo del Profeta se fue haciendo cada vez más corriente y necesaria a medida que pasaba el tiempo y era urgente tener algún recurso orientador para juzgar y decidir sobre casos y cosas que no estaban especificados en el texto coránico, pero sobre los cuales ya el Profeta, durante su liderazgo, muchas veces dictó sentencia, sentando precedente. Había necesidad, además, de preservar el recuerdo, la palabra y las descripciones del Profeta a las futuras generaciones, y ello planteó la conveniencia de elaborar recuentos de carácter histórico acerca de los hechos de esa primera comunidad.

Por otro lado, una vez que comenzó la sociedad musulmana a engrandecerse numéricamente, y a abarcar mayores áreas de expansión y poder, hubo que resolver casos y problemas de las relaciones entre los miembros de la comunidad. Estos problemas ya no se referían a simples asuntos de carácter meramente religioso. De hecho, las primeras producciones intelectuales de la comunidad islámica -incluyendo *El Corán*- o contenían provisiones legales para resolver casos generales o específicos, o fueron ya textos

7 Hemos hablado al comienzo del párrafo de un “trato a los objetos de la cultura”, y entre dichos objetos está el de las imágenes bidimensionales y tridimensionales (pinturas, iconos, estatuas, efigies, etc.) las cuales habían sido rudamente realizadas en la Arabia preislámica (los paganos solían adorar piedras -*betilos*- o árboles) o importadas de lugares como Egipto, Persia, y las regiones helenizadas. Una serie de prejuicios, no de origen netamente ni primeramente religioso, hizo que surgieran prohibiciones contra la elaboración de dichas imágenes. Pero nada hay en el Corán que prescriba dicha elaboración como tal. Este tema del origen de la prohibición islámica a las imágenes, aún hoy poco dilucidado, ha sido tratado con más detalle en GRABAR, Oleg, *La Formación del Arte Islámico*. Ediciones Cátedra, cuarta edición, traducción de Pilar Salsó, Madrid, 1986, Cfr. especialmente en el capítulo 4: “Actitudes Islámicas ante las artes”, pp. 87-109.

sobre derecho y aplicación e interpretación de la ley a casos especiales. Hubo, desde un principio un énfasis muy comprensible en desarrollar un derecho práctico, más que en elaborar una teología compleja y abstracta. Esta tendencia puede explicarse, entre muchas razones, por la apremiante necesidad de resolver problemas y disputas internas de una manera rápida, categórica y satisfactoria. Por ello, entre las primeras elaboraciones intelectuales de la comunidad islámica después de la muerte del Profeta, estuvieron las relacionadas con el derecho y la jurisprudencia, debido a la necesidad de procurar un ambiente de justicia que estimulara las buenas relaciones entre los constituyentes de la comunidad. A este respecto, Hamilton A. R. Gibb, señala lo siguiente:

“Es característico de las tendencias prácticas de la comunidad islámica y de su pensamiento el que su primera actividad y su forma de expresión más desarrollada residen en el derecho más que en la teología. Pueden ofrecerse diversas explicaciones de este hecho. Podría decirse, por ejemplo, que las necesidades prácticas de la comunidad en formación hicieron necesarias la estabilización y la normalización de los procesos jurídicos mucho antes de que su curiosidad intelectual evolucionase hasta el punto de plantear y resolver problemas metafísicos. [...] desde un punto de vista más sociológico, podría sugerirse que las sociedades orientales, en contraste con la mayor parte de los grupos sociales de Occidente, por regla general han dedicado esfuerzos más sostenidos y satisfactorios al establecimiento de organizaciones sociales estables, con el derecho como uno de sus pilares, que a la construcción de sistemas ideales de pensamiento filosófico.”⁸

Ahora bien, ¿Cómo eran estas ciencias de las cuales hemos hablado hasta ahora de manera aislada? Desde luego, no eran *ciencias* en el sentido moderno de este término, sino, más bien, unos modos de explicaciones generales o conjunto razonado de conocimientos acerca de un objeto u objetos determinados, a través de diversos métodos, también propios. El término árabe que traduce usualmente la palabra “ciencia”, concebida como tal tipo de conocimiento antes mencionado, es *‘Ilm*. En el *Corán*, *‘Ilm* tiene, además, la connotación de un conocimiento aprendido sin esfuerzo, a diferen-

8 GIBB, Hamilton A. R., *Mahometismo*. Fondo de Cultura Económica. México, 1952; p. 82.

cia de aquel signado por una investigación laboriosa⁹, aunque también podía implicar una especie de inferencia hermenéutica. La palabra *‘Ilm* proviene del verbo *‘alama* que significa marcar, señalar o hendir el labio, verbo que dio origen a varios vocablos derivados, que significan marca, señal, emblema, signo, etc. Y la relación entre lo que es la ciencia y ese otro origen antes mencionado, es que dicha ciencia se establece como una *interpretación* de signos o señales. Esta es la tarea hermenéutica a la que invita el *Corán* (pero también las otras escrituras semíticas como el Antiguo y el Nuevo Testamento). Así, el conocer tiene no sólo una connotación epistémica, como la construcción de una conceptualización racional del mundo, sino, además, una connotación ética, en cuanto que se nos pide esforzarnos en conocer y en alcanzar la excelencia en el conocimiento, es decir, la sabiduría. Esta sabiduría es designada en el *Corán* con el término árabe *Hikma*, y es una facultad interpretativa que permite y prescribe a cada ser humano el derecho y el deber de descifrar e interpretar con el poder de su razón los signos y hechos del mundo y de la naturaleza para hacer *ciencia*, conocimiento de lo que le rodea. Así, el ser humano puede perfeccionar la razón que posee, como facultad que le permite distinguir el bien del mal, y asimilar las inspiraciones e iluminaciones que por distintas fuentes recibe. Objeto especial de dicha interpretación son, precisamente, los *signa tempora*, de los cuales se trata de extraer el sentido de los hechos y de la existencia, para actuar en consecuencia¹⁰. Es constante en el *Corán* dicha alusión a los signos y hechos como objeto de interpretación y de la confiabilidad del mensaje profético¹¹, pues el Islam plantea al creyente esa situación hermenéutica aludida antes, en la que éste, frente la revelación, debería dar una interpretación que “pudiera servir como modelo práctico para la vida diaria”.¹² De este ejercicio de la razón nació así “una forma de sabiduría, de *Hikma*, que

9 Cfr. *Encyclopédie de l’Islam*. Bernard Lewis et al., eds. Brill-G.P. Maisonneuve, Paris, 1975. Art. “‘Ilm”, tomo 2, p. 1161. La autoría del artículo es de los redactores de dicha enciclopedia.

10 Cfr. RAMÓN GUERRERO, Rafael, “La filosofía árabe medieval”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, No. 1. Editada por la Sociedad Española de Filosofía Medieval SOFIME, Zaragoza, 1994» pp. 130-131.

11 Este estímulo a interpretar los *signa tempora* también se puede encontrar en las otras religiones abrahámicas, en varios libros de la Biblia hebrea y en el Nuevo Testamento. Cfr. Mateo, XVI, 1-4, y Lucas XXI, 29-33.

12 RAMON GUERRERO, R., ob. cit. pp. 133-134.

tuvo su expresión más parlar en las llamadas “Ciencias Tradicionales”¹³ que aquí nos ocupan.

Ahora bien, la expansión del Islam desde la península arábiga al resto del medio oriente y Egipto, hizo que los musulmanes tomaran contacto con otras tradiciones de pensamiento, a veces emparentadas o afines al Islam, como la del judaísmo y el cristianismo oriental, o con pensamientos ya más distintos al Islam, como el de las corrientes místicas persas, y sobre todo, con la tradición filosófica griega. Fue esta última la que en principio causó más impacto a los musulmanes, entre otras cosas, por tratarse de una forma de conocimiento que se basaba en la pura evidencia racional y la demostración, y porque poseía una ciencia propedéutica como la lógica, de la cual se beneficiaron mucho las ciencias *tradicionales* del Islam, pues ésta ayudó al desarrollo de una principal de ellas, originada más tardíamente, que fue la “ciencia del discurso” o *‘Ilm el Kalám*. La palabra *Kalám* significa literalmente “palabras”, o mejor “discurso”. El *‘Ilm el Kalám* era una teología “discursiva”, o mejor, apologética, ya que cumplía un rol más bien defensivo de la fe, frente a todo aquel conjunto de objeciones que pueden llevar a hacer dudar de ella o desviar del camino de ella¹⁴.

Las “ciencias tradicionales” eventualmente se contrapusieron a otras “ciencias racionales” o “intelectuales” (*‘Ulûm ‘aqliyya*), conjunto este último también denominado “ciencias filosóficas”, y “ciencias extranjeras”, por haber tenido su origen en Grecia.¹⁵ Estas nuevas ciencias surgieron cuando los árabes tomaron contacto con la cultura griega, a medida que avanzaba su expansión hacia zonas arrebatadas al imperio griego bizantino. Varios sabios árabes, ya judíos, ya cristianos, ya musulmanes, continuaron

13 Ibid.

14 El *Kalám*, o quizá más correctamente, *‘Ilm al Kalám*, “Ciencia del Discurso” o “Ciencia de la palabra [divina]”, designa al estudio de la Revelación coránica utilizando las herramientas del pensamiento filosófico griego, como la lógica, por ejemplo, así como el método dialéctico. Se le suele traducir como “teología”, “teología discursiva” y aún como “teología escolástica musulmana”, pero tiene un sesgo más apologético que intelectual de la fe. Cfr. MAILLO SALGADO, Felipe, *Vocabulario Básico de Historia del Islam*, Editorial Akal Universitaria, Madrid, 1987, p. 83. A los seguidores del *Kalám* se les llamó *Mutakallimûn*.

15 Cfr. Nuestro estudio “Las ciencias racionales en Ibn Jaldún: su clasificación y su rol en el desarrollo histórico de las civilizaciones”, en *Revista de Filosofía*, N° 25, enero-abril, 1997, pp. 91-108.

el estudio de la filosofía griega en el nuevo ambiente islámico. Nació una filosofía greco-árabe que recibió el nombre de *Fálsafa*, el cual deriva del término griego *Philosophia*¹⁶. Pero ambos conjuntos de ciencias, las *tradicionales* y las *racionales*, no eran tan excluyentes entre sí. De hecho, a veces compartían un mismo objeto de estudio pero desde perspectivas distintas. Por ejemplo, en ambos conjuntos de ciencias existían estudios dedicados a las matemáticas. Pero en las *ciencias tradicionales*, el conocimiento de las matemáticas servía a fines sociales y prácticos determinados (como la ciencia del derecho sucesoral y de las divisiones de herencia¹⁷ o las ciencias de la construcción y decoración¹⁸). A lo largo de la historia del Islam, hubo ciencias de entre las *tradicionales* y las *racionales*, que tendieron a mezclarse y a tomar contenidos unas de otras. Así, los “científicos” árabes no fueron simplemente repetidores de los griegos o meramente contempladores de verdades, sino que aplicaron las ciencias puras a objetivos prácticos de varias maneras. Hubo desde el inicio de la civilización musulmana un sesgo utilitarista y pragmático en la tradición islámica. Los estudiosos de ciencias como la matemática, la astronomía y la física, tendían a doblarse en artesanos, técnicos, inventores, proyectistas y fabricantes de implementos que resolvieran problemas cotidianos como el suministro de agua, la construcción de maquinarias, diseño de técnicas agrícolas eficaces, etc. En cambio, el ejemplo de Arquímedes, nos muestra a uno de los sabios griegos de la antigüedad, quizá el más avanzado en la aplicación de la ciencia a la resolución de problemas concretos, quien se avergonzaba de dichos ejercicios de aplicación práctica. Esa actitud habría sido extraña en el Islam, pues el marco cultural impulsaba al aprovechamiento del conocimiento para el progreso de la comunidad. Como dice Ahmad Yahia al-Hassan: “En la civilización islámica la ciencia no constituyó una investigación cultural aislada de la

16 A quienes cultivaron la *Fálsafa*, se les llamó en el Islam *Falásifa*, plural de *failúsuf*, que significa “filósofo”.

17 Conocida en árabe como *‘Ilm el fará’id*, o “Ciencia de la partición” (de las sucesiones).

18 Hay que recordar que el arte islámico, por sus especiales características que enfatizan la abstracción, exigía un cuidadoso y avezado dominio de conocimientos en aritmética y geometría. Asimismo, los notables logros de la arquitectura islámica no son concebibles con ausencia de un dominio de la técnica asociada al ejercicio de la ingeniería. Una gran parte de las matemáticas desarrolladas en el Islam se originaron de la continuación de las obras de matemáticos griegos e hindúes, así como desarrollos propios por parte de sabios musulmanes, como el del Álgebra, cultivada y desarrollada por Al Juarismi.

vida cotidiana. Su desarrollo fue el resultado de constantes esfuerzos por satisfacer las diversas necesidades de la sociedad y por mejorar la calidad de la vida”¹⁹. Este énfasis pragmático del Islam también explica por qué las ciencias del derecho tenían un rol central dentro las “ciencias tradicionales”, pues el estudio de la ley no sólo abarcaba cuestiones de derecho, sino también las relacionadas con asuntos religiosos de rito y ética. Y mientras que en la civilización griega clásica la evolución de la técnica no siempre estuvo a la altura o bajo el estímulo de la evolución de la ciencia y el pensamiento filosófico, ello sí sucedió en el Islam, pues la cultura musulmana hacía imperativo el principio de que el conocimiento debía servir y ser aplicado en el mejoramiento de las condiciones sociales del hombre.

Refrenda todo esto dicho el testimonio de una voz del pasado clásico, el juez e historiador toledano Abul Qasim Said El Andalusi (m. 1070), quien en su obra “Clasificación de las Naciones” (*Tabaqát al-Umám*) expresaba lo siguiente:

“Los árabes se enorgullecían de sus avances en destreza filológica y en su perfeccionamiento en lexicología y etimología. Sobresalían en poesía y oratoria. En sus contactos y sus viajes a países vecinos desarrollaron el conocimiento de los pueblos y las tierras. Poseyendo una tendencia natural al habla elocuente, ellos eran notables por su habilidad para memorizar poesía, narrar historias, y recontar cronologías. *De repetidas observaciones más que de un razonamiento científico y la experimentación, adquirieron algún conocimiento en astronomía, astrología y meteorología, áreas relacionadas con sus modos de vida. En el temprano Islam, ellos se concentraron en las ciencias filológicas y en la jurisprudencia musulmana. La única otra ciencia que era tenida en alta estima entre ellos era el arte de la sanación, [= la ciencia médica] una profesión adquirida por muy pocos, aunque apreciada por la mayoría por lo necesario de sus servicios*”²⁰.

La meta, pues, de las “ciencias tradicionales” era alcanzar y cultivar un conocimiento que les llevara a conquistar un ideal de sabiduría cuya bús-

19 AL-HASSAN, Ahmed Yahia, “El Islam y la ciencia”, en *Mundo Científico*, Versión en castellano de *La Recherche*. No. 17, Vol. 2, 1982; pp. 830-839.

20 SAID, Abul Qasim, citado en: HAMARNEH, Sami, “The Life Sciences”, capítulo de *The Genius of Arab Civilization*. 2nd. Edition. John R. Hayes, Ed. The MIT Press. Cambridge, Massachusetts, 1983; pp. 173-174 (cursiva nuestra).

queda implicaba una formación ética y religiosa, así como en otras materias humanas y científicas que conformaban el modelo de la educación islámica. El objetivo de las ciencias racionales era también el mismo, la sabiduría, pero a través del cultivo de la filosofía, y las virtudes que se asociaban a ésta, al menos en las tradiciones helénicas.

Característico de este ideal de sabiduría era el objetivo de lograr y mantener la integración de los conocimientos, a pesar de que provinieran de distintos campos, a diferencia del ideal que siglos más tarde tuvo Bacon y otros pensadores, de la modernidad europea, quienes buscaban deslindar los campos en el conocimiento científico. El primer ideal era común a la época, tanto en Oriente como en Occidente. La idea de dividir las ciencias se impuso después del siglo XVI, pero antes se concebía a la ciencia como un conocimiento unitario, cuyo fin era la plenitud del hombre, como ser racional que intenta poseer o abarcar el modelo del mundo en su intelecto.

Las ciencias tradicionales del Islam también se relacionan, como hemos podido ver, con lo que en otras tradiciones de conocimiento ha sido denominado “ciencias prácticas”. Ellas incorporaban las ciencias de la religión, la exégesis *Coránica*, el derecho y la jurisprudencia, que eran conceptuadas como netamente *religiosas*, y otras ciencias como la del lenguaje (o gramática) y la historia, las cuales eran tenidas por ciencias tradicionales *auxiliares*²¹. La historia, metodológicamente influida por las técnicas de elaboración y composición del *Hadith*, era una ciencia *auxiliar* porque había nacido (entre los musulmanes) “Con el propósito de considerar la vida de Mahoma, las circunstancias de su predicación y las actividades que desplegó, puesto que era presentado por el *Corán* como ejemplo que todo creyente había de imitar.”²²

Las ciencias tradicionales en los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún

Ibn Jaldún se refiere a las *ciencias tradicionales* principalmente en varios lugares de la sexta parte de sus *Prolegómenos*, y especialmente en el capítulo 9 de dicha sección, que está dedicado a esas ciencias. Al respecto, nos dice el autor:

21 RAMÓN GUERRERO, Rafael. *El Pensamiento filosófico árabe*, Editorial Cincel, Madrid, 1985, p. 38.

22 RAMÓN GUERRERO, Rafael, ob. cit. p. 37.

“Debe saberse que las ciencias que el hombre estudia y de cuyo aprendizaje y enseñanza se ocupa son de dos clases. Una [la de las *ciencias racionales*] que es la natural para el hombre, en la que le guía su capacidad intelectual, y otra [la de las *ciencias tradicionales*] que tiene que ser recibida, tomándola de quien la instituyó. /.../ las ciencias positivas transmitidas por tradición y basadas todas ellas en la información que establece la ley religiosa. En ellas el intelecto no puede aplicarse mas que a lo que atañe a los problemas que se suscitan a partir de los fundamentos, ya que pueden aparecer cuestiones particulares específicas que no tienen que estar necesariamente contempladas en la tradición general por el mero hecho de que puedan plantearse.”²³

Ese “*quien la instituyó*” aludido en el trozo es aquella personalidad que por sus características especiales, basadas en su condición profética, es quien funda normas y principios en una comunidad. El principal, para el Islam, era Mahoma, pero también fueron legisladores Moisés, Jesús, y otros Profetas. El autor desarrolla un poco más el último punto al que alude cuando dice:

“... es necesario [con respecto a las ciencias tradicionales] relacionarlas con las fuentes por medio de la analogía, aunque esa analogía tiene que deducirse de la información transmitida, dada la fijación rígida de las normas en las fuentes. Se trata por tanto de algo también transmitido, ya que al basarse la analogía en algo transmitido, adquiere ese mismo carácter.”²⁴

La alusión al carácter básico de la declaración oral implicado en la *información transmitida* (por el Profeta) se corresponde con la apelación que da Ibn Jaldún, en otra parte de su obra, a la fe religiosa, a la cual denomina la evidencia de la fe, llamada también en el Islam “La Audición” (*As-Sama‘a*), puesto que ella se establecía en la concreción de una Revelación materializada en una Escritura, atestiguada por los componentes de una comunidad y confirmada en sus descendientes por la confiabilidad en unos testimonios iniciales y el exa-

23 IBN JALDÚN, Abderrahmán, *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*. Edición y traducción de Francisco Ruiz Girela, Bibliografía seleccionada por Miguel Ángel Manzano, Glosarios preparados por Irene Bernabé Blanco, Biblioteca de Literatura Universal, Editorial Almuzara, Córdoba, España, 2008, p. 808.

24 Idem.

men de la coherencia de los mismos. A tal respecto, Ibn Jaldún señala que todas estas ciencias tradicionales tienen un origen religioso:

“La fuente de todas estas ciencias recibidas [= *tradicionales*] la constituyen las normas religiosas contenidas en el Libro son fundadas en las prescripciones del Libro (el *Corán*) y en la Sunna, que nos fueron dadas por Dios y su Enviado. Y también lo que tiene relación con ello. Y resulta necesario para su aprovechamiento. Esto incluye a las ciencias de la lengua árabe, que es la lengua del Islam, en la que el Corán fue hecho descender.”²⁵

A continuación, nos dice el autor que “las clases de estas ciencias recibidas son numerosas, ya que la persona responsable tiene la obligación de conocer los preceptos de Dios -ensalzado sea-, que le han sido decretados a él y a sus hijos.”²⁶ Como hemos visto, son mandatos contenidos en el *Corán* y la *sunna*, y si quisiéramos dar un equivalente aproximado a nuestra perspectiva actual, serían como los mandatos constitucionales, los cuales hay que obedecer comprendiéndolos o no (a un niño, ciertamente, se le enseña a conocerlos y obedecerlos, sin mayores razones explicativas, pero a una persona más adulta se les pueden explicar. Mas no pueden ser desobedecidos sin caer en falta). Ibn Jaldún agrega a las fuentes de las ciencias *tradicionales* nombradas, las doctrinas o las máximas admitidas por los antiguos musulmanes. Y luego enumera las principales de estas ciencias, explicando la razón de ser de cada una. En el siguiente cuadro hemos resumido dicha enumeración:

Ciencias Tradicionales:

1. Ciencia de la Exégesis (*tafsir*). Examina el sentido de las palabras empleadas por el *Corán*
2. Ciencia de la Recitación [coránica] (*‘Ilm al-qira’at*): Estudia las diferencias que existen entre los diversos sistemas de lecciones adoptados por los “lectores” (recitadores y voceros públicos del *Corán*²⁷).

25 IBN JALDÚN, A., ob. cit., p. 809.

26 Idem.

27 En las mezquitas solían haber, a sueldo de la comunidad, personas que se dedicaban a leer y recitar el Corán en salmodia, para los fieles que estaban presentes. Su rol no era necesariamente el de un predicador (*jatib*) o un guía ritual de la oración (*Imâm*), aunque estos podían a veces ser lectores.

3. Ciencia del *Hadīth* (*‘Ilm al-hadīth*): Estudia como se remontan y establecen las tradiciones²⁸ de la *Sunna*.
4. Ciencia de las Fuentes de la Jurisprudencia (*‘Ilm Usul el Fiqh*). Estudia como se deducen, de los principios de la ley, las máximas que de ésta dimanar, sirviéndose de un sistema de reglas, e indicando la manera como esta deducción debe ser realizada. Vendría a ser una ciencia propedéutica a la siguiente en la lista.
5. Jurisprudencia (*Fiqh*). Producto de dar a conocer los mandatos de Dios en lo que concierne a las acciones de los seres responsables (= los humanos).
6. La “teología especulativa” (*‘Ilm el Kalâm*). Es la ciencia que demuestra los dogmas religiosos por medio de pruebas racionales.
7. Ciencias del lenguaje: Como señala Ibn Jaldún, deben conocerse antes de abordar el estudio del *Corán* y las Tradiciones, pues ellas apoyan dicho estudio. Son las cuatro siguientes:
 - 7.1. Lexicografía (*Lughah*)
 - 7.2. Sintaxis (*Nahu*)
 - 7.3. Retórica (*Baiân*)
 - 7.4. Literatura (*Âdab*)

Todas estas ciencias son, en el decir del autor, propias de la religión musulmana y de quienes la profesan. En este sentido, están planteadas desde una perspectiva idiográfica, puesto que, a diferencia de las *ciencias racionales*, a las cuales Jaldún también llama *naturales*, porque son propias de todo hombre en cuanto ser humano, estas *ciencias tradicionales* nacen de la peculiaridad de cada pueblo, y un dato correlativo que pareciera apoyar este aserto, es el de que los objetos de éstas ciencias (la ley, la religión, la len-

28 Con el nombre de “Tradiciones” (de *hadīth*, plural: *ahādīth*) se conocen una serie de relatos informativos acerca de los dichos y hechos del Profeta Mahoma. Dichas tradiciones han sido recopiladas por varios autores (Bujari, Nawawi, Ibn Hanbal, etc.) que dedicaron muchos años, e inclusive toda su vida, a estudiarlas y analizarlas. Dichas ciencias son importantes porque en ellas fueron diseñándose métodos de trabajo que luego fueron aplicados a otro tipo de investigaciones, como, por ejemplo, la historiografía. La traducción de Ruiz Girela pone “Ciencias” (porque abarca varios distintos ejercicios intelectuales), pero aquí he retenido, por cuestiones de enumeración, el nombre en singular.

gua, los dichos de un Profeta, etc.) son cosas individuales, no generales. Cada pueblo tiene sus creencias, sus leyes y su lengua. Y lo que parece evidente en este caso es que, en estas *ciencias tradicionales*, el patrón o rasero de evaluación de las mismas proviene del mismo marco referencial que las ha creado, y no de una comprobación con unos principios independientes de ese marco referencial.

Ibn Jaldún señala, en relación con lo dicho, que, “en principio general”, ciencias parecidas a las *tradicionales* deben encontrarse en otros pueblos del orbe. Ciencias que, siendo de la misma especie que las *tradicionales*, difieren de éstas, según lo dicho en el párrafo anterior. Por otro lado, nuestro autor señala que, habiendo el Islam anulado o abrogado las demás religiones, habría situado las ciencias derivadas de esas otras religiones en un ámbito periclitado u obsoleto. Y por ello dice que “las ciencias de las religiones precedentes han quedado sin efecto y su estudio está prohibido. La ley islámica prohíbe el estudio de los revelados excepto el del Corán”²⁹. Este punto parece ser bien estricto y claro.

Por último, nos dice Jaldún que

“Estas ciencias religiosas recibidas por tradición han sido cultivadas de tal manera en esta religión que ya nada puede añadirse a ellas. Los conocimientos de quienes se han dedicado a su estudio han alcanzado un límite imposible de superar. Se ha precisado su metodología, se han clasificado sus especialidades y se ha llegado en ello al extremo posible de rigor y profundidad.”³⁰

Estas afirmaciones, un poco rotundas aún para esa época, contrastan con la que hace en su tratamiento a las *ciencias racionales*, sobre la situación de éstas, pues allí dice que ellas están en decadencia en el Islam, especialmente en el occidente del Islam. En esto último concuerdan las *ciencias tradicionales* con las *racionales*, Pues ambas habían sido descuidadas en el occidente islámico, al cual Ibn Jaldún describe como una zona en decadencia cultural, al menos en relación con el oriente del Islam, en el cual ambas familias de ciencias eran aún muy cultivadas y enseñadas.

29 IBN JALDÚN, A., ob. cit., p. 810.

30 IBN JALDÚN, A., ob. cit., p. 811.

Comentario sobre las *ciencias tradicionales*, y la consideración que Ibn Jaldún hace de ellas

El problema de un conocimiento que no se establece en sí mismo como *puramente* racional, y opuesto a otro que usa la razón como el solo instrumento para alcanzar sus metas y controlar la calidad de sus resultados, fue ya planteado, en términos generales, en la antigua Grecia. Allí, al menos en el ámbito del pensamiento más disciplinado, se distinguía entre lo que se denominaba *doxa*, opinión, y *episteme*, un término que es usualmente traducido hoy como “conocimiento científico”. Una traducción algo inexacta, sobre todo si pensamos que Aristóteles, por ejemplo, creía que podíamos tener *episteme* de cosas como la naturaleza de Dios. Pero este conocimiento racional podía ser mentalmente o intelectualmente satisfactorio, ya que no dependía de o no descansaba en una creencia, esto es, en un asentimiento a una convicción convencional, sino que se presentaba a sí mismo al entendimiento como suficientemente claro, de manera similar a como un axioma se presenta como una afirmación evidente.

Las generaciones musulmanas que conocieron el pensamiento griego tenían en alta consideración sus ciencias puramente racionales. Mas la tradición islámica favoreció primeramente y como básico el estudio de las “Ciencias Tradicionales”. En el plan o clasificación aristotélica de las ciencias, estas “ciencias tradicionales” habrían sido consideradas como un aprendizaje fundado en la *doxa*, lo cual podía haber concordado con la visión del estagirita que establecía que había unos saberes ligados a la vida práctica que se originaban en la *doxa* (y por ende, eran dogmáticos). Lo que no parecía posible admitir era que pudiera haber ciencias, en el sentido de *episteme*, con contenidos construidos por principios de opinión.

Sin embargo, si pensamos en el origen de toda ciencia, más allá de sus fines o sus objetos de estudio, vista ella como un dictamen coherente sobre el mundo, caemos en otro modo de considerar este problema. Un modo relacionado con las palabras, las proposiciones y los juicios o afirmaciones que se expresan acerca de unos hechos del mundo, y acerca del modo en que tales cosas están construidas. Y la ciencia, considerada desde este punto de vista del lenguaje, es primeramente eso: un decir, una expresión seria de contenidos acerca del mundo, un reporte formal de algo del mundo, y que enuncia particularidades o cosas más generales sobre ese algo. Y si es un

dicho acerca de algo, entonces también es una construcción sintáctica, la cual usa un determinado lenguaje.

Pero rara vez construimos el conocimiento que tenemos acerca del mundo como algo exacto o puramente racional. Lo que generalmente consideramos o asumimos como conocimiento son creencias confortables y razonables, en las cuales podemos descansar y encontrar apoyo para dar nuestro asentimiento a muchas afirmaciones, sin tener que probarlas (o inclusive siendo renuentes a probarlas).

Cosas como los anillos de Saturno o el descubrimiento de un barco hundido en el océano Pacífico, o una nueva partícula subatómica, creemos que las conocemos porque las hemos aprendido de gente seria responsable, o porque “todo el mundo sabe que son así”, porque se afirma eso en importantes revistas, o aún “Porque lo vi en televisión”. Pero son creencias. Ciertamente, se trata de creencias *probables*, es decir, *creencias que pueden ser probadas como ciertas*. Pero nos saltamos el agotador esfuerzo de probarlas. Y asumimos tales afirmaciones la mayor parte del tiempo –si no siempre– sin necesidad de ninguna prueba. Todo esto para afirmar que inclusive ese esquema o plan de la *episteme* ideal de los griegos, presente en muchas mentes aún, puede paulatina y casi inconscientemente deslizarse en una *doxa*, y ello es un proceso muy humano, demasiado humano.

En ese ‘deslizamiento’ de lo que proviene de conocimientos exactos y seguros, y que terminan siendo, a través de la educación y la difusión de la información, un conocimiento que deviene “vulgar”, es bien fácil ver que van a coincidir esos contenidos e ideas con aquellos que provienen de la *doxa*, de la opinión y el conocimiento común propiamente dicho: inexacto, ambiguo, impreciso. Pero coinciden no porque se encuentren en un lugar común de ambos, sino por el cambio de esa *episteme*, que viene a “encarnarse” en lo común y lo humano. Y sin embargo, la debilidad de esa *episteme* permite un reconocimiento de la *doxa*, de aquello que proviene de lo común o de la tradición, y que entraña la mezcla de la pura razón con otros elementos *que no le son extraños del todo*, pues nunca podría haberse mezclado o diluido con ellos de hecho, si le fueran totalmente ajenos.

Ello permite entonces admitir como *conocimiento* también aquello que proviene de esa *doxa*; en realidad, esto no parece que fuese algo tan decisivo como punto de discusión. Lo que sí lo sería es la formalización de esa

doxa y su elevación y equiparación, en sí y por su propia esencia, como conjunto de conocimientos formativos de una cultura por derecho propio.³¹

Un conocimiento así es el que resulta de asentir a las afirmaciones de aquello que viene del marco referencial de la cultura en que estamos. Se trata de cosas que no podemos comprobar directamente y tenemos que asumirlas como ciertas a través de la confianza porque ello es necesario. Confiar y creer, pues, como bases de un conocimiento, son actitudes que se imponen como necesarias. Ello, más que llevarnos a menospreciar tal conocimiento en sí, que ha sido la actitud escéptica, debería llevarnos a reconsiderar el mérito de la creencia como asentimiento intelectual a cosas que no se presentan a nuestra mente como racionalmente evidentes.

Pues en el ámbito de una creencia (o aún, de una *confianza*) nos movemos comúnmente todos los seres humanos. Y aunque en la contemporaneidad, un marco referencial cientificista suele “comprobar” sus afirmaciones de vez en cuando (como cuando se nos predice un eclipse), ello, más que demostrarnos la veracidad o la certeza de sus otras muchas afirmaciones sobre el mundo, lo que hace es fortificar las razones para *confiar* en él. Lo extraño sería no confiar, porque ello supondría dudar o aún rechazar el mismo contexto desde el cual hemos sido construidos como personas en una sociedad humana.

Lo expuesto antes con relación a la ciencia y la creencia no es, desde luego, nada nuevo, sino que fue expuesto en algunos aspectos, por pensadores como Bacon y Hume. Pero me interesa plantear cómo una ciencia, definida como una construcción sintáctica en un lenguaje determinado, puede

31 Lo que esto entrañaría en el imaginario y la estructura de una cultura es algo muy importante: un núcleo de ideas y valores que no están sometidos a desplazamiento por parte de otros conocimientos diferentes de ellos, sino que permanece como repositorio de esos valores e ideas de esa cultura, con sus propios métodos, tradiciones, y principios operativos (por referir algunos de estos principios: 1. Mientras que la tradición científica de la *episteme* toma el cambio como algo que le permite pasar de una comprensión a otra, la *Doxa* se resiste al cambio –aunque eventualmente, éste se va abriendo paso, pero de tal manera, que predomina la imagen de lo estable y no la del cambio. 2. La *episteme* se basa en sus medios de validación, que son los de la coherencia racional y todo aquello que ella pueda validar, mientras que la *Doxa* se basaría en la validación de una tradición y una autoridad responsable. 3. La *episteme* descansa sobre evidencias racionales, abstractas, mientras que la *Doxa* se basa en evidencias de textos, que implican la voluntad y la práctica social).

erigirse sobre una base como la de un principio de autoridad. Dicho principio se ha visto en épocas pasadas como algo opuesto al espíritu científico, sólo disculpable por la ignorancia de las personas y por fines políticos, religiosos o dogmáticos. Pero, muchos hechos de una sociedad se establecen por un principio de autoridad. Por ejemplo, el idioma que esa sociedad utiliza o las leyes que se da, son asumidas por un principio de autoridad que además, al menos en el caso de las leyes, es, fundamentalmente, un principio de soberanía absoluta e indiscutible, y por ser *principio*, no tiene antecedente previo de quien derivarse: una sociedad se da sus leyes y se entiende en un idioma *por conveniencia y consenso*. Lo hace convencionalmente, aunque no necesariamente posea, en el momento de su constitución, el conocimiento necesario y exhaustivo para dar cuenta de cómo ha alcanzado sus decisiones, sino que las logra impulsada por la necesidad y la posibilidad que tiene de llegar a ellas. Puede verse aquí esbozado y subyacente la disyuntiva problemática entre resolver una situación con exacta o perfecta coherencia (lo cual raras veces es posible), y resolverla de una manera satisfactoria bajo los términos de una provisionalidad aceptada por una tradición que al aprobar, permite seguir adelante asumiendo esa resolución.³² Podemos ver, pues, en el hecho de cómo posee cada sociedad su propia lengua o sus propias leyes, un ejemplo del principio de autoridad en acción, principio que, en este caso, también alcanza a la posesión de ciencias, establecidas como propias por principio, en cuanto a que se refieren a objetos de su propia cultura, y en cuanto a que la comunidad ha asumido dicho basamento de esas ciencias. Para tratar de dicha posibilidad volvamos a Aristóteles.

El estagirita, al hablar de los primeros principios sobre los cuales se asienta la ciencia, alude al hecho de que, por ser ‘primeros’, esos principios no tienen ninguno previo. No pueden ser demostrados, ni lo necesitan: su

32 Se introduce aquí un problema adicional, que es el de las decisiones de ejercicios como el de la medicina o la política o la ingeniería, que a veces están presionadas por un sentido de *urgencia*. Ese sentido exige que tales decisiones sean examinadas y juzgadas, a priori (en el marco y momento que se toman) y a posteriori (la consideración de los hechos en sus consecuencias) *siempre* bajo la óptica y los criterios que las separan de decisiones corrientes que permiten la meditación y la elección de opciones más excelentes que otras, y no meramente satisfactorias ni bajo la presión o el sometimiento de una emergencia, o mejor dicho, del ser contingente de aquello que pide una solución. Este problema de las decisiones tomadas en casos de urgencia y sus características será posteriormente examinado en un artículo que estoy preparando.

naturaleza, parecida a la de los axiomas, los muestra tan evidentes que no necesitan demostración. Pero en ese “no necesitan” va encubierta su debilidad, pues en realidad *no pueden* tener demostración. Y como la percepción es posterior a la experiencia (o al menos casi simultánea con ella), no puede aludirse a esa percepción como fuente de certeza acerca de esos principios. Aristóteles parece resolver esto diciendo que adquirimos dichos principios por *intuición*, una especie de poder que tenemos de penetrar y captar instantáneamente en la esencia de un ser. Mas si se sigue un modelo de construcción del conocimiento que se apoye en la inferencia, y que, además, se apoye en la coherencia como rasgo determinante de la posibilidad de autonomía de un sistema (y por lo tanto, de existencia y validez del mismo), podría construirse un modelo ideal y teórico del mundo en el cual lo que se dice sobre él sea coherente con aquello que, en esencia, ese mundo *puede* ser. Aparentemente es una base precaria no sólo para construir ciencia, sino inclusive para construir la más elemental creencia, opinión o idea sobre el mundo.³³

Ya para culminar este comentario, intentaré, siguiendo varios de los razonamientos anteriores, representar como pudo originarse una visión coherente -y de hecho, necesaria- que dio lugar a la creación de las mismas. Aunque los primeros musulmanes no necesitaron una argumentación compleja para construir sus “Ciencias Tradicionales”, trataré en algunas líneas de dar cuenta de algunos de los basamentos teóricos para las mismas.

Comencemos por postular que hay cosas que todos los hombres pueden conocer. Ellas caen en el ámbito de la racionalidad. Con ella se construyen los conocimientos, allí donde no se tiene otra guía u orientación. Y los resultados de la aplicación de una racionalidad pura pueden ser coherentes, exactos, absolutos, como lo muestran algunos logros de la lógica, la matemática, y de algunas ciencias naturales.

33 En cierto modo, Hegel planteaba esto en su *Fenomenología del espíritu*, cuando quería que su sistema legislara los hechos de las ciencias naturales y decía que podíamos conocer racionalmente cuestiones de esas ciencias, cosa que hizo a Helmholtz clamar escandalizado que “...fue en ese punto que la filosofía de Hegel, nos atrevemos a decir, se quebró toda completamente. Su sistema de la naturaleza pareció absolutamente loco, al menos a los filósofos naturales...” Cfr. Hermann von Helmholtz: “On the relation of Natural Science to Science in general” (1862) in *Science and Culture: Popular and Philosophical Essays*. David Cahan, Ed. The University of Chicago Press, Chicago, 1995, pp. 76-95, traducción mía.

Pero hay otros campos en los que la racionalidad no puede ayudar al hombre. Específicamente, hay además campos (relativos a cuestiones como la del destino del alma, la naturaleza del mundo en sus causas finales, la relación del mundo con un fin más allá de sí mismo, etc.) que se establecen a sí mismos como no totalmente alcanzables o abarcables por la racionalidad. En dichos campos los contenidos que se asumen como conocimiento se construyen asumiendo, con la calidad de un primer principio, la relevancia de una revelación básica hecha a quien funda dicho conocimiento (que en el caso de algunas religiones es un profeta o un ‘iluminado’). Por la manera como se le ha definido, en dicho conocimiento, el hombre no puede avanzar sino con una ayuda que no puede venir solamente de su propia condición humana, pues ésta no puede mostrar o ilustrar acerca de aquello que, tal como allí se concibe, la sobrepasa. Más, aquello que sobrepasa a la mente humana tampoco se revela a sí mismo de una manera clara y sensible. De hecho, pertenece a otro ámbito o dimensión tan diferente de lo humano, que no es fácil comprender como existe contacto entre esta dimensión de lo humano, y esa otra dimensión. Es por ello que dicha ciencia o conocimiento se funda sobre la asunción del principio de autoridad, manifestado en la potestad de quien funda dicho conocimiento, que es quien ha recibido y transmitido el mensaje revelado (y a quien Ibn Jaldún a menudo llama “el Legislador”, y se refiere al Profeta Mahoma). Y debemos asentir a esa creencia en quien funda dicha ciencia como primer principio de dicha ciencia. Parece un argumento circular, pero creo que uno de los aspectos particulares de este tipo de conocimiento o construcción de contenidos intelectuales es que, precisamente, opera de manera muy distinta a como opera el modo en que la racionalidad más formal construye sus conocimientos (ya sean puramente racionales o empíricos). Y si ello es así –pues así se lo concibe en principio– tal cosa puede significar que aquello que es contradictorio o señal de error en otros modos de conocimiento (como la argumentación circular) aquí podría tener un sesgo que no la invalidara, pues en algún punto el “círculo” tiene discontinuidad: Un poder de lo alto funda un conocimiento, y sabemos que ese conocimiento es cierto porque está fundado por un poder de lo alto, y sabemos que proviene de lo alto y que eso “lo alto” existe, porque el conocimiento (que viene de lo alto) lo confirma. ¿Dónde se rompería la circularidad? Pienso que en el punto en que eso que se nos está diciendo es comprensible, asimilable y puede ser seguido, y en el momento de ser seguido se abre la comprensión para asimilar los contenidos que recibimos de manera tentativa, pero luego van calando más hondo en nuestro ser, hasta que los

aceptamos, reteniendo quizá alguna(s) duda(s), pero ya definitivamente decididos a asentir a los planteamientos básicos de tal postura. Mirado desde otro punto de vista, es como si nos adscribiéramos inicialmente a un paradigma científico, de manera tentativa y “por fe” (aunque podamos entender el paradigma, pero no “confiemos” del todo en él, lo cual es una experiencia histórica muy común...); a la larga, el paradigma es tan aceptado, que no se le duda ni se le reconsidera mayormente, sino que se le asume. En el caso de fundar ciencias o conocimientos en una tradición, sería la asunción de dicha tradición lo que es aceptado, primero, con naturales reservas, pero que eventualmente -pues la nueva tradición se supone que debe funcionar³⁴- gana cada vez más aprobación del propio espíritu de quien es convocado a *creer* en tales instancias (es decir: a *asentir a la posibilidad* de la realidad efectiva de tales instancias).

La adscripción de dicho asentimiento no se hace sólo por puro entendimiento. Al contrario: se trata de cosas de suyo no fácilmente inteligibles. La adscripción del asentimiento se hace por un acto de voluntad. Creemos, como antes se insinuó, porque queremos dar un asentimiento a una proposición que encierra una posibilidad. La razón humana no encuentra tan difícil de transitar ese camino de asentimiento, si puede ver claramente que no es un camino contra toda razón. No es un camino a ciegas, pero no es absolutamente racional. Ni calificable enteramente por el rasero racional. Es un camino en el cual la razón suele seguir los pasos de una voluntad que desea creer y confiar.

Por lo tanto, un sistema de conocimientos que comienza estableciéndose sobre un principio como el de autoridad, puede sostenerse sólo si el ámbito de aquello que es definido como lo regido por el principio de autoridad, permite esa potestad. El ámbito de las ciencias naturales, evidentemente, no permite esa libertad. Pero Ibn Jaldún, y otros pensadores árabes anteriores a él

34 Y tras hacer esta acotación, creo que sobra decir que una tradición que “no funciona”, o un profeta que no lo es o un sistema que no está bien construido, no suelen durar mucho o tener significativa repercusión en la historia de las civilizaciones. De alguna manera, esta estructura de hechos solo funcionará si existe una coherencia interna que pueda ser compatible simpáticamente con las personas que “sale a buscar” para que crean en ella y vivan en su seguimiento (entendiendo esa ‘simpatía’ en el sentido que la describe Abraham Joshua Heschel en su obra *Los profetas. III. Simpatía y fenomenología*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1973).

tenían esto muy en claro, y por ello reducían el ámbito de las *ciencias tradicionales* a áreas muy restringidas de la cultura, y, en todo caso, a aquellos conocimientos de carácter idiográfico, en los cuales una cultura sólo se tiene a sí misma como mejor -e ineludible- referente para juzgarse a sí misma. Cosas como la política y la religión caen en el ámbito de lo regido por un principio de autoridad, porque en ellas los primeros principios para establecer una coherencia de dichos conocimientos, son fijados por la autoridad de quien funda dichas ciencias, o mejor expresado: quien funda dichos ejercicios. Y esa persona o personas tienen que ser unos seres humanos especiales para poder tener dicha potestad. Puede evidenciarse que este proceso aquí se da de manera bien distinta al proceso de construcción de conocimientos en las ciencias de la naturaleza, que se refieren a ámbitos que el hombre no ha producido, ni le están destinados especialmente.³⁵

A modo de conclusión

Las *ciencias tradicionales* de los árabes eran, quizá, sólo técnicas, o disciplinas o destrezas que no alcanzaban la exhaustividad y la formalidad de lo que hoy llamamos “ciencias”. Pero, en cuanto representaron un notable esfuerzo por parte de una comunidad que las construyó con recursos propios a partir de una situación originariamente limitada y necesitada, y contribuyeron a dar un interés social a la investigación y el conocimiento, orientándolos al mejoramiento de las condiciones de la comunidad musulmana, ellas fueron altamente beneficiosas para dicha comunidad. El hecho de estar fundadas sobre un principio de autoridad no les restaba eficacia, pues, dicha autoridad, más que aludir a una referencia inmóvil, estaba contenida en unas fuentes con las cuales podía entablarse continuo diálogo. El principio de autoridad no invalidaba la coherencia de dichas ciencias, toda vez que él estaba integrado como primer principio de las mismas, integración que no era contradictoria con la posibilidad o desarrollo de la estructura conceptual de dichas ciencias.

35 Buena parte de la argumentación esgrimida en esta sección debe a las ideas de Mohammed Al Ghazali (en relación a los principios fundacionales de la fe y la razón) y de Juan Bautista Vico. Cfr. Principio del *verum factum*.

Por otro lado, esas *ciencias tradicionales* no interferían con otras que se desarrollaban recurriendo o a la razón, o a otras fuentes. En el tratamiento que hiciera Ibn Jaldún al respecto de estas ciencias, él destacó la oposición entre lo individual y lo genérico de una cultura, pues así como cada cultura tiene su propia lengua, así tiene sus propias ciencias, aparte de aquellas ciencias que comparte con todos los demás seres humanos.³⁶ A la vez, las ciencias *tradicionales* de todas las comunidades, siendo individuales y distintas, tienen en común lo que caracteriza a las diferentes lenguas: que están al servicio del hombre. Las ciencias *tradicionales*, pues, reconocidas desde un principio como fuente de conocimiento y sabiduría, ayudaron al progreso y consolidación de la comunidad musulmana. Y ello fue posible por el modo peculiar en que esas ciencias construyeron saberes y rindieron cuentas de las culturas en que eran cultivadas. Con respecto a las sociedades en general, tal cultivo constituye no sólo un derecho y un deber de cada una de ellas, sino mucho más: es un elemento necesario y esencial de nuestro modo de ser humanos.

36 De hecho, volviendo a la cuestión del lenguaje, ya muchos -entre ellos Heidegger y Gadamer- han destacado como un lenguaje contiene una concepción y traducción particular de un mundo para sus hablantes. De ahí que el problema de la traducción no es simplemente el de traducir unas palabras de un idioma a otro, sino el de traducir un mundo de experiencias contenidas en palabras que difícilmente pueden ser trasladadas a otro mundo con experiencias distintas. Este hecho recalca la autenticidad inherente a los lenguajes vernáculos, en contra del prejuicio de rechazar los acentos y dialectos regionales en beneficio de una *lingua franca* genérica, sin acento, que no refleja *ningún lugar*, ningún suelo de origen de tal palabra. A partir de esta conciencia, creo posible que el siglo XX, que significó el ocaso de cientos de lenguas, dialectos y acentos en todo el mundo, pueda dar paso a un siglo XXI en el cual se recupere y atesore todo ese patrimonio de palabras que nos permiten comprender mejor el mundo, toda vez que han sido producidas en la experiencia particular de cada grupo humano, y aún de cada hablante, con el mundo.