

Luis Vivanco *

Falsafa y Hikma en los Prolegómenos de Ibn Jaldún

RESUMEN

El estudio trata sobre dos expresiones de la lengua árabe con las cuales la cultura islámica se refirió a la filosofía, las cuales son *Falsafa* y *Hikma*. Específicamente, se examina su uso en la obra *Prolegómenos a la historia universal* del historiador Abderrahmán Ibn Jaldún. También se examinan y cotejan los comentarios de varios arabistas e islamólogos acerca del tratamiento de Ibn Jaldún a los temas filosóficos, y a su uso de ambos términos. Se intenta explicar por qué dicho autor toma en ciertas partes de su obra una actitud de rechazo hacia la filosofía, mientras que en otras parte de su misma obra muestra una actitud aprobatoria hacia la misma.

Palabras clave: FALSAFA, HIKMA, IBN JALDÚN, PENSAMIENTO ISLÁMICO, FILOSOFÍA ÁRABE.

ABSTRACT

This paper deals with two terms in Arabic, *Falsafa* and *Hikma*, which were used in Islamic culture to refer to philosophy. Their use in the work *Prolegomena to Universal History* by the historian Abderrahman Ibn Khaldun is specifically examined. Also commentaries by some arabists and islamologists about Ibn Khaldun's treatment of philosophical themes, and his use of both terms are examined and compared. A tentative is made to explain why the aforementioned author has in some chapters of his work an attitude of rejection towards philosophy, while in other parts of his same work he holds an approving attitude in relation to it.

Keywords: FALSAFA, HIKMA, IBN KHALDUN, ISLAMIC THOUGHT, ARABIC PHILOSOPHY.

* Escuela de Filosofía, Universidad del Zulia.

El presente texto se relaciona con nuestra corriente de investigación acerca de las ideas del historiador y pensador árabe clásico Abderrahmán Ibn Jaldún (Túnez, 1332; El Cairo, 1406), y se refiere a las connotaciones que el término 'filosofía' asume en la principal obra del autor citado: sus *Prolegómenos a la historia universal*¹. Dichas connotaciones se relacionan, a nuestro juicio, con la existencia en el pensamiento árabe de dos clases de ciencias: las *ciencias tradicionales* y las *ciencias racionales*.

La filosofía en los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún

En sus *Prolegómenos*, Ibn Jaldún menciona y se refiere varias veces a la filosofía y a los filósofos. Sus comentarios con respecto a estos temas son a veces negativos, y otras veces positivos, mostrando por un lado un rechazo a la filosofía, a veces en muy duros términos, y por otro lado, un reconocimiento de su valor, a veces en términos elogiosos. Hay no menos de cuarentisiete menciones referentes a la filosofía en los *Prolegómenos*, muchas de ellas son incidentales, pero otras tratan expresamente de cuestiones filosóficas, e inclusive hay varios capítulos que tratan de temas filosóficos. Entre los juicios que nos parecen favorables a la filosofía están los siguientes:

La Ciencia histórica tiene sus caracteres intrínsecos que son el examen y la verificación de los hechos, la investigación atenta de las causas que los han producido, el conocimiento profundo de la naturaleza de los acontecimientos y sus causas originantes. La historia, por tanto, forma una rama importante de la filosofía y merece ser contada en el número de sus ciencias.²

Con mucha frecuencia ha sucedido que historiadores [...] cometieran graves desatinos en sus narraciones [...] debido precisamente a [...] referir indistintamente toda especie de relatos [...] sin someterlos a principios generales [...] ni sujetarlos a la prueba de las reglas que suministran la filosofía y el conocimiento de la naturaleza de los propios seres, sin [...] someterlos a un análisis atento y una crítica inteligente; por lo mismo se han desviado de la verdad.³

¹ Hay versión en español: Ibn Jaldún: *Introducción a la historia universal*, traducción de Juan Feres, estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse; Fondo de Cultura Económica, México, 1977, pp. 1165. En adelante citaremos esta edición como *Introducción...*

² *Introducción...*, p. 93.

³ *Introducción...*, p. 100.

Los sabios y los filósofos, queriendo demostrar la divina misión de los profetas, alegan que los hombres, que deben ayudarse mutuamente a fin de poder existir, tienen necesidad de un jefe para controlarlos.⁴

En estos juicios el autor expresa un reconocimiento a la autoridad del saber filosófico y de los filósofos, a quienes toma en cuenta a la hora de ponderar ciertas afirmaciones relacionadas con la historia o el estudio de la sociedad. De hecho, en el segundo trozo, la filosofía parece plantearse como un recurso para un control epistemológico de la historia.

Pero, por otro lado, son más numerosas las veces que el autor menciona a la filosofía expresando rechazo y desaprobación a la misma, no pocas veces con acritud. Algunas de estas menciones son las siguientes:

La Filosofía es una Ciencia vana en sí misma y nociva en su aplicación.⁵
Ahora sabed que las opiniones enunciadas por los filósofos son falsas bajo todos los aspectos.⁶

Esta ciencia [la filosofía] no conduce al fin que los filósofos se han propuesto y en torno al cual revolotean inútilmente. Además, encierra principios contrarios a la ley divina y en oposición al sentido evidente de los textos sacros. La única utilidad que pudiera tener [...] es aguzar la mente para capacitarla a lograr, mediante pruebas y demostraciones, la facultad de razonar con exactitud y precisión.⁷

Conforme a su parecer [el de los filósofos], aún cuando [un hombre] no hubiere recibido una ley revelada que le orientara a distinguir las buenas acciones de las malas, [él] lo conseguiría por la potencia de su intelecto, por sus especulaciones y la consecuencia de una disposición natural que le inclina a los actos loables y a abstenerse de lo reprehensible. El alma, al lograr tal estado, experimenta un goce y un placer intensos el desconocer esta especie de felicidad supone para ella un infortunio eterno; he aquí en que consiste –para ellos– la dicha y las penas de la otra vida. Pasemos por alto otras opiniones absurdas que profesan sobre el particular y que sus disertaciones han divulgado bastante.⁸

Estas cuatro últimas citas, en las cuales el autor expresa su desaprobación a la filosofía, ocurren precisamente en el contexto en que él trata sobre la filosofía misma.

Esta aparente inconsistencia en la actitud del autor ha sido tratada entre otros por Henri Sérouya, quien dice que «Aunque él [Ibn Jaldún] considera a

⁴ *Introducción...*, p. 146.

⁵ *Introducción...*, p. 960. (Es el título del capítulo VI, 24).

⁶ *Introducción...*, p. 962.

⁷ *Introducción...*, p. 967.

⁸ *Introducción...*, pp. 961-962.

la historia como una rama importante de la filosofía, [...] prefiere sin embargo la religión que garantiza la verdadera felicidad a la filosofía propiamente dicha»⁹. Yves Lacoste, en su obra sobre Ibn Jaldún, ha expuesto las ideas que éste pudo haber recibido de sus antecesores ilustres en la filosofía especulativa¹⁰, (cosa que también han hecho algunos recientes investigadores de Jaldún) especialmente a través de su maestro de lógica y Aristóteles, Ibrahim El Abelli. Pero el autor francés, considera que el mérito de Jaldún estribaría en que él introduce la historia en las «ciencias filosóficas», sacándolas del ámbito de las ciencias tradicionales o religiosas,¹¹ instalando así a la historia en una interpretación «progresista», en oposición a una «reacción religiosa oscurantista»¹². Pero pensamos que hay cierta confusión en Lacoste acerca de la naturaleza de las ciencias religiosas y las filosóficas en el Islam. En todo caso, para él también es un problema esta aparente doble valoración de la filosofía en el pensador tunecino, sobre la cual especula y se pregunta sobre la actuación «insegura y restrictiva» de Jaldún en este sentido, señalando que el hecho de que él demostrara que la historia debía ser situada junto a las ciencias filosóficas, «mal vistas por los doctores de la Fe, podría ser delicado y peligroso [para Ibn Jaldún].»¹³ Ambos juicios, el de Sérouya y el de Lacoste, parecen pasar por alto la naturaleza más profunda del problema en cuestión, pues aplican al islam algunos prejuicios que comúnmente son aplicados a la religiosidad medieval occidental, a pesar de que la situación intelectual del islam en este sentido era muy distinta a la europea de ese entonces.

⁹ Sérouya, Henri: *La pensée arabe*. Presses Universitaires de France, Collection Que sais-je?, Paris, 1967, p. 124: «Bien qu'il considère l'histoire comme une branche importante de la philosophie, notre sociologue préfère cependant la religion qui garantit le vrai bonheur à la philosophie proprement dite.»

¹⁰ Lacoste, Yves: *El nacimiento del tercer mundo: Ibn Jaldún*. Ediciones Península, Barcelona, 1971, pp. 261 y ss. Entre los otros autores de que se habla en el texto están, principalmente, Mahdi, Muhsin (*Ibn Khaldun's Philosophy of History*. Londres. George Allen and Unwin Ltd. (1957) y Nassar, Nasif (*El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. Traducción de Solón Zabre. Fondo de Cultura Económica. México, 1980). Especialmente el primero, es de la opinión de que Jaldún habría sido, si no filósofo como tal, un discípulo de filósofos y heredero de la tradición filosófica grecoárabe, aseveración con la cual discrepamos.

¹¹ *Ob. cit.*, pp. 248-249.

¹² *Ob. cit.*, pp. 262-263 y *passim*.

¹³ *Ob. cit.*, p. 249.

Otro estudioso del pensamiento de Jaldún, Erwin I. J. Rosenthal, ha señalado en un estudio esta aparente contradicción del autor tunecino, al señalar que, simplemente, hay ciertas partes de la filosofía que Jaldún considera beneficiosas, y otras que considera perjudiciales¹⁴. Según Rosenthal, la aprobación de la filosofía por parte del autor tunecino se debería a su deseo de justificar su superioridad sobre los otros historiadores musulmanes. Pero estos señalamientos no liquidan el asunto.

Este problema fue tratado con algo más de detalle por Nathaniel Schmidt, quien además citó al respecto el testimonio de otro investigador del pensamiento jalduniano, el célebre literato egipcio Taha Hussein¹⁵. Schmidt dedica varias líneas a discutir el status de Jaldún como «filósofo de la historia», y hace varias preguntas al respecto:

pero concediendo que su concepción de la historia [de Ibn Jaldún], de cualquier modo que uno quiera modificarla, represente una intuición correcta y se haya adelantado a su tiempo, ¿puede ser mirada con justicia como una filosofía de la historia? ¿La ve él así? Y ¿es su razonamiento de tal carácter como para ameritar esa designación? En una parte condena inequívocamente la filosofía. En las demás partes la menciona entre las ramas legítimas de la investigación científica. Hussein sugiere que cuando condena la magia y la alquimia es sincero, y cuando condena la filosofía es insincero[...].¹⁶

Mas, contrariamente a lo que dice Schmidt, en los *Prolegómenos* abundan más los juicios desaprobatorios a la filosofía que los favorables a ella, como luego detallaremos.

¹⁴ Rosenthal, Erwin Isaak Jakob: «Ibn Jaldun's attitude to the Falasifa», en *Al-Andalus*, xx (1955). Madrid; pp. 75-85. Este autor afirmó que Ibn Jaldún admitía sin reservas la lógica, la matemática, e inclusive la física, siempre que sus cultores se ajustaran a las enseñanzas del Corán, pero en cambio tenía a la metafísica por peligrosa. Quizá podría pensarse en una imposición dogmática del orden religioso sobre el de la filosofía, o al menos, sobre el de la física, pero recordemos que entonces esa ciencia hacía aseveraciones sobre la resurrección de los cuerpos, las características del alma, y los órdenes de los cuerpos celestes, cosas que entraban más bien en el terreno de la religión, y en las cuales discrepaban con lo que decía el Corán.

¹⁵ Schmidt, Nathaniel: *Ibn Khaldún, Historian, Sociologist and Philosopher*. New York, 1930. La obra que este autor cita de Taha Hussein fue la tesis doctoral de éste en la Universidad de Lyon, titulada: *Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun*. Paris, 1917.

¹⁶ Schmidt, N., *ob. cit.*, p. 22

Queriendo aclarar el tema, examiné una edición en árabe de los *Prolegómenos*, localizando las alusiones a la filosofía y cotejándolas con ediciones en inglés, francés y español. Ibn Jaldún no emplea un término para referirse a la filosofía, sino dos. Dichos términos son *Hikma* y *Falsafa*, cada uno con sus derivados. Algunos autores nos dirán que se trata sinónimos, pero otros autores, no menos autorizados, no sólo destacan la diferencia entre ambos términos, sino que previenen contra su uso como sinónimos. Aún siendo diferentes, cabría haberse preguntado: ¿Tiene esa diferencia que ver con la aceptación o el rechazo a la filosofía que hace Ibn Jaldún?

Pues bien, ya hemos dicho que en los *Prolegómenos* se menciona la filosofía no menos de cuarentisiete veces. De ese número, seis menciones que expresan reconocimiento a la filosofía se refieren a la *Hikma*. Otras dieciocho menciones son de carácter incidental, y de ellas, seis se refieren a la *Fálsafa* y el resto a la *Hikma*. Las veintitrés menciones restantes muestran desde una leve oposición hasta un abierto rechazo a la filosofía. Y de ellas, dieciocho se refieren a la *Fálsafa*, y cinco a la *Hikma*.

Los aspectos expuestos nos llevaron a adentrarnos en el estudio de los conceptos de *Hikma* y *Falsafa*, planteando varias preguntas sobre el significado y la etimología de ambos términos, sobre su problemática sinonimia, y si había un tema de mayor envergadura detrás de esta discrepancia. Pienso que este tema es precisamente el planteado al principio de esta ponencia sobre la existencia en la civilización islámica clásica de dos tradiciones de conocimiento: la de las ciencias tradicionales y la de las ciencias racionales. La diferencia entre *Hikma* y *Falsafa* tendría relación con la división en dos familias mayores de ciencias.

Las ciencias tradicionales y las ciencias racionales

A diferencia del cristianismo y de otras religiones, el islam implicaba todo un sistema de vida, y por ello, dicha civilización creó modos de vestir, de escribir, de comer, reglas de gramática, de salud, de construcción, etc y desarrolló, desde sus orígenes, un conjunto de conocimientos que incluía, además de lo religioso, ámbitos como el del derecho, la política y las normas sociales. Estos conocimientos fueron llamados *ciencias árabes* o *ciencias tradicionales* (o *transmitidas*)¹⁷ y

¹⁷ En árabe *'Ulum naqliyya*, del verbo *naqala*, que significa «trasladar», transferir, llevar, y en este caso, transmitir.

también *ciencias positivas* ('*Ulúm Wadiyya*)¹⁸. Conocimientos eminentemente prácticos, nacían de las experiencias de esa comunidad, e impulsadas por sus necesidades. El ideal de las *ciencias tradicionales* era alcanzar el conocimiento, la ciencia, la sabiduría, y la búsqueda de dicho ideal era impetrada repetidamente por el Corán y el Hadíth. La sabiduría era designada en árabe por el vocablo *Hikma* que proviene de una raíz netamente semítica (del verbo árabe *hakama*, que significa «juzgar», cfr. hebreo: *Hokhmá*, arameo-siríaco: *Hekmato*). La voz *Hikma* ya aparecía en el Corán en varias suras¹⁹, aludiendo a una «sabiduría» que implica el conocimiento de unas verdades espirituales superiores²⁰, y que es una facultad interpretativa que permite y prescribe a cada ser humano el derecho y el deber de descifrar con el poder de su razón los signos y hechos del mundo, especialmente los *signa tempora*, para extraer de los mismos el sentido de la existencia y actuar en consecuencia²¹. Es constante en el Corán dicha alusión a los signos y hechos como objeto de interpretación y de la confiabilidad del mensaje profético²², pues el islam plantea al creyente una situación hermenéutica en la que éste, ante la revelación, debería dar una interpretación que «pudiera servir como modelo práctico para la vida diaria». ²³ Nació así «una forma de sabiduría, de *hikma*, que tuvo su expresión más parlar en las llamadas 'Ciencias Tradicionales'»²⁴.

Hikma también designaba el conocimiento resultante de la asimilación de experiencias anteriores por parte de las generaciones antecedentes a la actual, conocimiento que implica una maduración que lo constituye como sabiduría

¹⁸ Cfr. Mahdi, Muhsin, *ob. cit.*, p. 74.

¹⁹ Cfr. Sura II *La Vaca*: aleyas 129 y 269, sura III, *La Familia de 'Imrán*: aleyas 79 y 81, sura IV, *Las mujeres*: Aleya 54, sura XXXIII, *La coalición*: Aleya 34, et al.

²⁰ Goichon, A.-M., «Hikma», en *Encyclopédie de l'Islam*, T. III, J. Brill, Paris-Leiden, 1975, p. 389.

²¹ 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.

²² Esta impetración 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.

²³ Ramon Guerrero, R., *ob. cit.* pp. 133-134.

²⁴ *Ibíd.*

entregada por el pasado para el porvenir²⁵. Tuvo asimismo la connotación de «ciencia», y debido a su afinidad con el término griego *Sophia*, adquirió el significado de 'filosofía'²⁶.

Por otro lado, cuando la cultura islámica se encontró con la tradición filosófica griega, ésta causó gran impacto, primero por tratarse de una forma de conocimiento distinta, que se basaba en la pura evidencia racional y la demostración, y segundo, porque poseía una ciencia propedéutica de la cual se beneficiaron mucho las ciencias del islam, que fue la lógica. El pensamiento filosófico griego tomó auge en el islam, y se estableció un conjunto de ciencias que fueron conocidas como las *ciencias racionales* o *ciencias extranjeras* (por su origen en Grecia). Como entre dichas ciencias destacaba la filosofía, también fueron llamadas *ciencias filosóficas*. En los inicios del islam, varios sabios, ya cristianos, ya judíos, ya musulmanes, continuaron el estudio de la filosofía griega en el nuevo ambiente del islam, iniciando primeramente una labor de traducción de las principales obras griegas de esa lengua y del siríaco al árabe. Esta filosofía greco-árabe recibió el nombre de *fálsafa*, el cual deriva del término griego *Philosophia*²⁷. La voz *fálsafa*, significa pues, «filosofía» en un sentido mucho más delimitado que *Hikma*, la cual, aunque «significa originalmente «sabiduría» y tiene un sentido más amplio que el de filosofía, aunque suele ser empleado como sinónimo de *fálsafa*.»²⁸ A este respecto, tanto A.-M. Goichon, en su artículo citado, como Rafael Ramón Guerrero, han planteado que en algún momento de su evolución ambos términos pudieron haber sido considerados como sinónimos. Ramón Guerrero dice al respecto:

²⁵ El Corán hace referencia a esta «sabiduría consumada» o «madurada» (*Hikma Bâligha*) en la sura LIV, aleya 5.

²⁶ Goichon, A.-M., «Hikma», en *Encyclopédie de l'Islam*, T. III, J. Brill, Paris-Leiden, 1975, p. 389.

²⁷ A quienes cultivaron la *Fálsafa*, se les llamó en el islam *Falásifa*, (plural de *failúsuf*, que significa «filósofo».

²⁸ Ramon Guerrero, R., en: Averroes: *Sobre filosofía y religión*. Introducción y Selección de textos por Rafael Ramón Guerrero. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1998, p. 75, n. 2. No está de más y es justo decir aquí que la mencionada connotación de *Hikma* se sitúa en el ámbito del pensamiento de Averroes.

la cuestión que surge a propósito de esta *hikma*, de esta forma de saber que se fue elaborando a través de un desarrollo reflexivo del texto revelado, y a propósito de las ciencias a las que dio lugar, incluyendo las auxiliares para la hermenéutica, es la siguiente: ¿pueden ser consideradas como un capítulo más –el primero quizá– de los que la traducción ha llamado «Filosofía árabe o musulmana»? En otras palabras, ¿constituyen todas las formas de pensamiento a que la exégesis e interpretación del texto revelado dio lugar una verdadera filosofía en su sentido más primigenio y original? [...] Que los términos *Hikma* y *Falsafa* se han identificado en el mundo árabe, es algo que nos lo prueba la propia historia de los textos.²⁹

Y precisamente para apoyar dicha sinonimia, Ramón Guerrero hace referencia a Ibn Jaldún, quien al hablar de las «ciencias racionales», habría incluido en ellas a las *'ulúm al-hikma wal-falsafa*, expresión que asocia ambos términos en un decir común. Pero también puede ser traducido el mencionado título como «ciencias de la sabiduría y la filosofía». De hecho, de las veintitrés veces que Jaldún menciona desaprobatoriamente a la filosofía, cinco veces la menciona como *Hikma*, pero habría que acotar que nunca desaprueba lo que este término designa en su sentido original, sino precisamente como sinónima de *falsafa*. Sin negar en ningún momento que pueda haber habido una sinonimia y una concomitancia entre ambos términos, lo que queremos destacar es que su etimología y su connotación, como el mismo Ramón Guerrero señala, son diferentes, y que el texto de Ibn Jaldún es uno de los lugares en el que dicha diferente connotación se hace más evidente, habida cuenta de la distinta manera en que el autor se refiere a la filosofía cuando utiliza uno u otro de ambos términos.

Los antes mencionados Taha Hussein y Nathaniel Schmidt³⁰ ya habían notado esta diferencia entre *Hikma* y *Falsafa* en Ibn Jaldún. Hussein proponía que, en partes donde los traductores de los *Prolegómenos* habían vertido el término «filosofía», éste debía ser sustituido por «sabiduría». Schmidt reafirma este decir de Hussein, pero acota que, aún concediendo el parecer de Hussein en esta diferencia, hay que aclarar que dicha sabiduría no es simplemente un entendimiento práctico (en oposición a la *falsafa* como entendimiento teórico abstracto). Aunque Schmidt señala que ambos saberes buscan causas remotas y

²⁹ Ramon Guerrero, R., art. cit. p. 134.

³⁰ Schmidt, N., *ob. cit.*, p.23.

últimas, y la diferencia entre ellos esta en el tipo de objetos de los cuales se buscan esas causas, sostenemos que más bien no difieren tanto en sus objetos como en el camino por el cual cada saber busca y accede a su objeto particular. Para la *Fálsafa*, el método es la pura especulación racional. Para la *Hikma*, además de la especulación racional (que debe ejercitarse restringida y controladamente) está la intuición producto de una iluminación (como en el caso de los profetas o los místicos), y otros medios de conocimiento, como la práctica social, los sueños, y las revelaciones trascendentes, por nombrar algunos. Como señala Sayed Hossein Nasr:

la filosofía se puede considerar como el amor a la sabiduría –*philo* y *sophia*– o, como ha venido a significar en los tiempos modernos, las reflexiones y reacciones de un individuo que aplica su facultad humana de razonamiento al ambiente cósmico que le rodea. La distinción entre estos dos tipos es fundamental en el pensamiento islámico; la sabiduría, que tiene su origen en la revelación o en la pura intuición intelectual que sólo se da a unos pocos individuos, se llama *hikmah* en arábigo, mientras que la filosofía, cuya autoridad no es más alta que la razón humana, a veces se llama *falsafa*, aunque esta diferencia técnica de terminología no siempre se tiene en cuenta y a veces *falsafa* y *hikmah* se emplean indistintamente.³¹

Asimismo, Nasr traduce *hikma* como *teosofía*, aunque en una nota³² aclara que por dicha *teosofía* él entiende «aquella sabiduría que no es teología ni filosofía, sino una forma de *sapientia* cuya obtención depende de la intuición y la iluminación.» Y aclara que él usa ese término «en el sentido griego original, no como es empleado actualmente por varios movimientos pseudoespirituales.» A pesar de lo cual, debe decirse que la *Hikma* también se asoció en el tiempo a las *ciencias ocultas*, es decir, a ciencias de carácter esotérico, también rechazadas por Ibn Jaldún³³ y que se derivaban de la matemática, que era cultivada por las ciencias tradicionales y racionales.

Otro que ha hecho una prevención sobre la pretendida sinonimia de ambos términos ha sido Aziz El Azmeh, uno de los últimos estudiosos del pensamiento de Ibn Jaldún. El ha señalado en una de sus obras que «*Hikma* es un nombre genérico para la especulación racional, como *nazar*, y no debe ser

³¹ Nasr, Sayyed Hossein: *Vida y pensamiento en el Islam*. Herder. Barcelona, 1985, p. 132.

³² *Ob. cit.*, p. 220n.4.

³³ Cfr. Goichon, art. cit. y Nasr, *ob. cit.*, *passim*, así como Corbin, Henri: *Historia de la Filosofía Islámica*. Editorial Trotta. Madrid, 1994.

identificado con *falsafa* como casi invariablemente se hace.»³⁴ Aunque más tarde, en otra de sus obras señala:

Las ciencias de la *hikma* son constantemente identificadas exclusivamente con la filosofía. Ellas generalmente denotan, sin embargo, todas las ciencias no-positivas, como lo aclara Ibn Jaldún.³⁵

Pero ya antes hemos asociado la *hikma* a las ciencias positivas (pues hay buenas razones para considerarla como asociada a una practicidad propia de esas ciencias) y lo que dice Jaldún al respecto es que las *ciencias de la sabiduría y la filosofía* ('*Ulúm al-hikma wal-falsafa*), por ser ciencias basadas en la razón, «[son] naturales al hombre en tanto que es un ser dotado de reflexión, no pertenecen especialmente a una sola nación»³⁶.

Y es que la *hikma* como tal alude a la razón, más no a una razón pura y exclusivamente especulativa, sino primeramente a la razón que posee todo hombre como facultad que le permite distinguir el bien del mal, interpretar los signos del mundo y de la naturaleza para hacer ciencia, y asimilar las inspiraciones e iluminaciones que por distintas fuentes recibe. Por enraizarse en la razón, esta sabiduría, esta *hikma*, pudo ser afín a la filosofía como *falsafa*, como ejercicio de la racionalidad especulativa, aunque ella entrañaba mucho más que lo involucrado en el término *falsafa*.

Pero si Jaldún aprueba esa razón básica inherente a todo ser humano, y por ello postula a la filosofía como un ejercicio a ser cultivado por todo hombre en cuanto ser racional, por otro lado rechaza una búsqueda que aspira a alcanzar por los medios de la razón pura, metas que de suyo le están vedadas al humano alcance.

En la diferenciación de ambos términos empezaría, pues, la dilucidación del problema del doble tratamiento a la filosofía en los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún que hemos planteado al principio de esta ponencia, ellos no son tan intercambiables, y el acercamiento o concomitancia que en un momento de la historia hizo posible la sinonimia entre ambos términos, se había debilitado para

³⁴ Al Azmeh, Aziz: *Ibn Khaldun in modern scholarship. A study in orientalism*. Third World Centre for Research and Publishing, London, 1981, p. 36, n. 46.

³⁵ Al Azmeh, Aziz: *Ibn Khaldun: an essay in reinterpretation*. Frank Cass, London, 1982, p. 140, n. 79.

³⁶ *Introducción*, p. 887.

el siglo XIV, época del autor, y ya cada uno había alcanzado distintas connotaciones, aunque ocasionalmente pudieran aún asociarse, como en los casos de la obra de Ibn Jaldún a los que ya hemos hecho alusión.

Para la época de Ibn Jaldún, la *falsafa* había entrado en un período de esterilidad, cuando no ya de completa decadencia. El ideal de la *hikma*, sin embargo, seguía aún vigente, pero aludiendo a una concepción de la razón más cercana a la que hemos descrito como propia de las *ciencias tradicionales*.

Así pues, afirmamos que la aparente contradicción en el modo en que Jaldún se refiere en su obra a la filosofía, a veces de manera aprobatoria y otras veces de manera desaprobatoria, se soluciona señalando los matices distintivos que existen entre los dos términos que Jaldún emplea para referirse a dos tipos de conocimientos originalmente diferentes, y que han sido traducidos igualmente como filosofía, sin atender el contexto de la obra, ni la evolución de ambos términos dentro de la cultura islámica. Muchos traductores y comentaristas de Ibn Jaldún no parecen ver en esta «sinonimia» de los términos *Hikma* y *Falsafa* mayor problema, y transcriben 'filosofía' ó 'filosófico', sin parar muchas mientes a si el término aludido en el texto árabe es *Hikma* o *Falsafa*. Ello causa que no pocos lectores del genial pensador tunecino hayan concluido en que éste era incoherente o inconsistente en sus juicios a algo tan importante como lo era la filosofía. Pero ambos términos no connotan lo mismo, y ya que Ibn Jaldún realiza un duro ataque a la filosofía, ha parecido necesaria esta aclaración.

Pues si Jaldún rechaza a la *falsafa*, no rechaza al conocimiento ni a la ciencia ni a la sabiduría conceptuadas originalmente bajo el término de *Hikma*.