

# La noción de “velo de los sentidos” en el primer libro de la *Introducción a la historia universal* de Ibn Jaldūn

Luis VIVANCO SAAVEDRA

Universidad del Zulia - Maracaibo - Venezuela  
lvivanco99@hotmail.com

## RESUMEN

En dos partes de su obra *Introducción a la historia universal*, Ibn Jaldūn trata sobre las percepciones de carácter sobrenatural que poseen ciertos individuos. Con relación a ellas, una noción esencial para él es la de “Velo de los sentidos”. Según él –y otros autores anteriores de quienes resume dicha noción– la sensibilidad, elemento básico en la percepción humana, es vista como obstáculo para las percepciones sobrenaturales, pues éstas no se alcanzan por los medios usuales de conocimiento, sino por lo que él conceptúa como revelaciones particulares del mundo angélico. Este estudio trata sobre dicha noción en la primera parte de su obra mencionada.

**Palabras clave:** Ibn Jaldūn, percepción sobrenatural, “velo de los sentidos”.

## Ibn Khaldun’s notion of the “veil of the senses” in the first book of his *Introduction to Universal History*

## ABSTRACT

In two parts of his work *Introduction to Universal History*, Ibn Khaldun studies those perceptions of supernatural character which some individuals possess. In respect to these, an essential notion to him is that of “Veil of the senses”. According to him –and to other previous authors of whom he takes this notion– sensitivity, which is usually a basic element in common human perception, is seen as an obstacle to supernatural perceptions, for these are not reached by the usual means of knowledge, but by what he conceives as particular revelations of the angelic world. This paper deals about that notion in the first part of his aforesaid work.

**Keywords:** Ibn Khaldūn, supernatural perception, “veil of the senses”.

SUMARIO: 1. Origen del problema. 2. El “velo de los sentidos” en el Corán. 3. La noción de *velo de los sentidos* en la obra principal de Ibn Jaldūn. 4. Como conclusión a esta parte del estudio.

FECHA DE RECEPCIÓN: 17 DE 02 DE 2010  
FECHA DE ACEPTACIÓN: 29 DE 03 DE 2010

## 1. ORIGEN DEL PROBLEMA

En su principal obra, la *Introducción a la historia universal. Al Muqaddimah*<sup>1</sup>, el historiador tunecino ‘Abderrahmān Ibn Jaldūn (1332-1406) hace un estudio sobre lo que él denomina “perceptores sobrenaturales”<sup>2</sup>: individuos que poseen percepciones provenientes de fuera del mundo de la percepción común o que lo trascienden. En su obra aquí estudiada, que abarca seis partes o libros, trató sobre tales perceptores principalmente al final del primer libro (en el subtítulo “Sexto discurso introductorio”), y volvería a tratar en detalle pero con menos extensión sobre estos perceptores en el sexto libro de dicha obra. Asimismo, en ambos libros se refiere a una noción principal de tema que es la de “Velo de los sentidos”. El presente trabajo quiere examinar el tratamiento que hace Ibn Jaldūn de esa noción en el primer libro de su obra principal. Tal noción no es original suya, pero puede ser relacionada con otros aspectos tratados por él cuando describe el origen del conocimiento. También quiere el presente estudio apuntar a las posibles implicaciones de dicha noción para la estructuración de una teoría de la percepción sobrenatural en Ibn Jaldūn. De hecho, más que una “teoría” sobre tal percepción, encontramos en sus páginas un relato de cómo han ocurrido y ocurren esas percepciones en la sociedad y a través de la historia, motivo por el cual sus ideas sobre este tema, y sobre otros relacionados con una psicología y teoría del conocimiento han sido calificados como una “fenomenología islámica”<sup>3</sup>. Por último, se esbozará una interpretación del sentido de esa noción en el aspecto más particularmente estudiado por Ibn Jaldūn: la existencia histórica y social.

## 2. EL “VELO DE LOS SENTIDOS” EN EL CORÁN

Ibn Jaldūn ha sido visto a menudo como un pensador “aislado” dentro de la cultura islámica o “extraño” a la misma. Pero sus ideas provienen de varias fuentes, incluyendo la cultura formal islámica en la cual fue instruido. En cierto modo ellas representan la maduración de tendencias presentes en el pensamiento islámico de su época.

---

<sup>1</sup> En el tratamiento sobre el autor mencionado, se han utilizado las siguientes ediciones, respectivamente, en castellano, inglés y árabe de su obra: Aben Jaldūn, *Introducción a la historia. Al muqaddimah*, trad. esp. de Juan Feres, México, 1977, citado en adelante, en texto y en nota, como *Introducción*. Ibn Khaldun, *The Muqaddima*, trad. ing. de Franz Rosenthal, Princeton University Press, Princeton, E.U.A., 1967, citado en adelante como *Muqaddima*, (todos los textos citados de esta edición son traducción mía). Ebn Khaldoun, *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*. Edición facsímil de la de París, Beirut, 1996 (1858), citada en adelante como *Prolégomènes*.

<sup>2</sup> En el texto árabe, *mudrikīn bil-ġaib*. El vocablo árabe *ġaib* significa “lo oculto”, “lo desconocido” o “lo invisible”. En el *Corán* se usa para referirse al mundo sobrenatural (Cfr. *Corán*, II, 3: “*Al-ladīna iu ‘minūna bi-l-ġaib*”, “Aquellos que creen en lo oculto”, etc.) Tanto en *Muqaddima* como en *Introducción* se traduce *ġaib* como “sobrenatural”. La creencia en el *ġaib* es una muestra de fe.

<sup>3</sup> A. Schleifer, Aliah, «Ibn Khaldun’s Theories of Perception, Logic, and Knowledge: an Islamic Phenomenology», en *The American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol. 2, No. 2, 1985, Herndon, Virginia, U.S.A., p. 225.

Tal es el caso en lo referido a la noción de velo de los sentidos (en árabe, *ḥiḡāb al-hawāss*)<sup>4</sup> que fue tratada y discutida por autores musulmanes anteriores a él. Una primera fuente a examinar con respecto a esta noción es el Corán. Allí se nos habla de un “velo” referido a algo que separa dos cosas o seres: un perceptor y lo percibido. Dicha separación puede ser protectora, y aún, moral, como cuando dice que si se visita la casa del profeta, debe hablarse con sus mujeres desde detrás de una cortina o velo.<sup>5</sup> Asimismo, tras la muerte, elegidos y condenados serán separados por una cortina que tiene que ver con la consecuencia moral de sus acciones.<sup>6</sup>

El Corán emplea hasta cuatro palabras distintas para referirse a “velo” en el sentido aquí estudiado: *ḥiḡāb* (ocho veces), *kinn* (cuatro veces), *ḡāša* (dos veces) y *ḡiṡā* (dos veces). Dichas palabras aparecen tanto en singular como en plural, amén de varios términos derivados de ellas, como *maḥḡubūn*, ([personas] “veladas”), derivada de *ḥiḡāb*, o el verbo *iaḡša*, “velar” o “poner un velo ante algo”. Aunque todas se suelen traducir como “velo”, hay ciertamente matices que las diferencian. A veces el término *ḥiḡāb* aparece próximo a *akinna*, (“velos”, plural de *kinn*). Pero si bien *ḥiḡāb* corresponde literalmente a velo, *kinn* tiene más bien el sentido de ‘envoltura’ (o ‘envolturas’). Asimismo, tal *ḥiḡāb* a veces alude a un impedimento cognitivo natural, que imposibilita una percepción más precisa; pero en el caso de *kinn*, sería más bien un impedimento *moral*, una incapacidad de poder darse cuenta del sentido o valor de algo. Curiosamente, Dios puede también proveer o permitir dicha incapacidad moral.

Existe además otro término relacionado con la noción referida e Ibn Jaldūn lo utiliza múltiples veces. Ese término es *kaṡf*, que significa “develamiento”, es decir, la situación de quitar(se) un velo, y proviene del verbo *kāṡafa*, que puede traducirse como “develar” o “revelar”. A mi juicio, uno de los sentidos de esta diferencia entre ambos términos es que el primero, *ḥiḡāb*, alude a una condición en la cual se sitúan los seres humanos ante los hechos de la existencia. Por medio de la gracia divina, y si nos esforzamos por ir más allá de esa condición primera o si poseemos un temperamento especial que nos hace proclives a recibir percepciones sobrenaturales, podemos salir de ese *encubrimiento*, de esa cobertura del *ḥiḡāb*, para alcanzar el *kaṡf*, el develamiento o *descubrimiento*. El acto de recepción de dichas percepciones constituye la “caída” del “velo de los sentidos”. Si se entiende este último como “velo del

<sup>4</sup> También la llama *ḥiḡāb al-hiss* (“velo del sentido”) y *ḥiḡāb al-bādan* (“velo corpóreo” o “velo corporal”); *ḥiḡāb* es cualquier partición entre dos cosas. También puede significar: cortina, visillo, biombo, pantalla, tabique, cancela, tapia, envoltura, membrana, diafragma, e inclusive amuleto. En sentido figurado, también puede aludir al velo negro que cubre a la Ka’aba de la Meca.

<sup>5</sup> Cfr. *Corán*: «Al-Aḡzāb» [Los aliados], xxxiii, 53.

<sup>6</sup> Cfr. *Corán*: «Al-A’raf» [Las alturas], vii, 46, *ḥiḡāb* en esta sura sería sinónimo de *A’raf*: algo interpuesto entre los réprobos y los salvos. Es un pasaje muy discutido, y unos ven una alusión a un ‘estado intermedio’ entre paraíso e infierno, y lo traducen como “limbo”. La connotación de *ḥiḡāb* como “pared” (es decir, una interposición más sólida que una “cortina” o “velo”) entre condenados y salvos, recuerda el pasaje evangélico de la parábola de Lázaro y Epulón (Lc. 16, 26), donde Abraham contesta a éste: “*un gran abismo* existe entre nosotros y ustedes, para que los que quieran pasar de aquí a ustedes no puedan, ni de allá puedan cruzar para acá.” Lo que, en el Islam corresponde al “velo” entre condenados y bienaventurados, en esta visión protocristiana corresponde a un “abismo” entre ellos.

desconocimiento” (es decir, como etapa previa al conocimiento) se puede ver en tal interpretación que los procesos del conocimiento común y los del conocimiento místico, que podrían parecer opuestos, aquí se presentan paralelos: tanto la percepción común como la percepción sobrenatural tienen que superar unos impedimentos iniciales para llegar al descubrimiento de algo: la primera, en el mundo fenoménico, y la segunda, en el mundo espiritual.

La literatura posterior al Corán y de los primeros tiempos del Islam, muestra este uso de “velo de los sentidos” o simplemente “velo”, referido a la barrera de los sentidos que impide un conocimiento suprasensible. Lo emplean autores filosóficos, religiosos, y sobre todo místicos (sufíes), entre los cuales están Abū Sa‘īd Ibn Abī’l-Jair, Naṣr Jusrāu, Abū Ḥāmid Al-Ġazālī y Ýalal-ed-Dīn Rūmī. Aunque todos antecedieron a Ibn Jaldūn, no parecen haberle influido, aunque muchas de las ideas de Al-Ġazālī son concomitantes con las de Ibn Jaldūn. La noción de “velo” siguió siendo trabajada después de Ibn Jaldūn, y uno de los más notables filósofos musulmanes que escribió sobre ella fue el persa Mullah Şadra Şirāzī (1571-1640).

### 3. LA NOCIÓN DE *VELO DE LOS SENTIDOS* EN LA OBRA PRINCIPAL DE IBN JALDŪN

A diferencia de autores mencionados en párrafo anterior, Ibn Jaldūn no era ni un místico ni un *failusuf* (es decir, un filósofo en la tradición griega de pensamiento racional seguida por los árabes). Era juez de profesión e historiador por vocación. En su época, la tradición filosófica continuaba activa en algunas partes del mundo islámico. Pero se elaboraba más sobre lo hecho por sus grandes representantes del pasado, como Al-Fārābī, Avicena (Ibn Sīnā), y Rhazes (ar-Rāzī), y se trabajaba menos en ideas nuevas u originales. Empero, aprender filosofía seguía siendo parte de una buena formación, y lo fue de Ibn Jaldūn, especialmente en su asimilación de las doctrinas de Aristóteles. Sin embargo, en su obra principal deja claro que le interesaba más reflexionar a partir de las “ciencias tradicionales” que de las “ciencias racionales”<sup>7</sup>. Y si bien reconoce la aportación de Aristóteles y de muchos de sus epígonos en el Islam, también rechaza varias de sus propuestas y dedica un capítulo de su *Introducción* a criticar a los filósofos. Parte de su rechazo tiene su origen en motivos religiosos, pero como dicha crítica involucra también el concepto de “velo de los sentidos” y como la realiza en el sexto libro de su obra, será tratada en una próxima investigación.

La importancia del “velo de los sentidos” para Ibn Jaldūn se evidencia en el número de veces – no menos de setenta y dos veces en el primer libro<sup>8</sup> – que aparece es

<sup>7</sup> Cfr. L. Vivanco Saavedra, «Las ciencias racionales en Ibn Jaldūn: su clasificación y su rol en el desarrollo histórico de las civilizaciones», en *Revista de Filosofía*, No. 25, Enero-Abril de 1997, pp. 91-108, y «The “Traditional Sciences” (*Ulūm Naqlīyya*) in the *Prolegomena* of Ibn Khaldun; a Commentary», en *Actes du Colloque International Science et philosophie arabes: méthodes, problèmes et cas*, 2000, Carthage, Tunis.

<sup>8</sup> No incluyo las veces (alrededor de dieciséis hasta dónde he podido constatar) que Ibn Jaldūn se refiere a “velo” en distinto sentido al tratado en este trabajo.

su obra, en alusiones directas o indirectas, y referida como metáfora de los impedimentos de la aprehensión intelectual. Aparte de ese número, hay otros casos en que no la nombra textualmente, pero por el contexto, es obvio que se refiere a ella.

Ahora bien, una pregunta que podría surgir en esta investigación sobre este aspecto poco tratado del pensamiento de Ibn Jaldūn sería esta: ¿Qué interés puede tener para un historiador y precursor de la sociología estudiar la presencia de lo sobrenatural en una cultura, y con tal relevancia? Aunque me referiré a esto también en la conclusión de este estudio, cito aquí algo que nos dice al respecto:

“Los hombres son llevados por una inclinación particular de su psique a anhelar saber lo que llegarán a ser y lo que ha de sucederles: la vida, la muerte, la prosperidad, la desdicha, he ahí las razones de sus preocupaciones. Se preocupan sobre todo de los acontecimientos de interés general, procuran saber la duración del mundo y de los imperios. Esta inclinación es natural al hombre, y le es innata; por eso vemos a muchas personas intentar obtener esos conocimientos por vía de los sueños. Todo el mundo conoce las anécdotas narradas respecto a ciertos adivinos a quienes los reyes y las gentes del pueblo consultan en parecido caso. Incluso en nuestras ciudades se encuentra una clase de gentes la que, sabiendo cuán anhelan los hombres obtener informaciones sobre el porvenir, se hacen un oficio (de predecir los acontecimientos del futuro). Instalados en calles y tiendas a fin de ofrecer sus servicios a quienes vienen a consultarles, reciben, desde hora temprana hasta el anochecer, las visitas de las mujeres de la ciudad, de los niños y de muchos individuos de débil inteligencia, que procuran saber qué secuela tendrán sus asuntos, y si es un provecho, una alta dignidad, una vivencia cómoda, unas relaciones amistosas o la enemistad que ellos deben esperar... Esas son las prácticas que se hallan divulgadas en las grandes ciudades, y que merecen toda reprobación, tanto más cuanto que la ley divina las ha censurado seriamente y que Dios priva a los humanos del conocimiento del futuro, excepto a quienes Él quiera iluminar por medio del sueño o del don de la santidad.”<sup>9</sup>

Podríamos decir entonces, a partir de las palabras de Ibn Jaldūn, que está en lo humano desear conocer lo oculto en las cosas y en el tiempo: el futuro y lo desconocido. Uno de los ámbitos donde se avizoran ambas cosas es el de los sueños. Y él comenzará precisamente su estudio sobre las percepciones sobrenaturales y sobre

---

<sup>9</sup> *Introducción*: p. 585 (Capítulo III.53). La reprobación del autor va más por el lado religioso, que por el racional; pues si a lo racional le fuera dado el impugnar estas creencias, también a lo racional –que, después de todo, cae dentro de los alcances humanos– le sería dada la posibilidad de justificarlo. Conviene mencionar que reyes y líderes desde tiempos muy antiguos solían tener a su servicio uno o más de esta clase de videntes secundarios a los que se refiere aquí Ibn Jaldūn, y que él llama expresamente *Munayyīmīn* (astrólogos), *ḥāsib* (calculadores, numerólogos), y *dāreb el mandil* (los que adivinan viendo reflexiones en un vidrio). Tal costumbre ha seguido estando presente en países africanos, asiáticos y sudamericanos, con pocos y ambiguos resultados, aunque ocasionalmente sus avisos evitan atentados, descubren traidores, y realizan otros portentosos ordinarios.

como se levanta el “velo de los sentidos”, deteniéndose sobre las causas del dormir y la consistencia de lo onírico. Sus planteamientos pueden comprenderse mejor si revisamos brevemente sus ideas sobre la percepción, las cuales se relacionan en último término con la dimensión social e histórica del hombre.

Para Ibn Jaldūn, el hombre tiene dos facultades de distinta clase: una corpórea y otra espiritual. La primera aprehende las realidades corpóreas a través del cerebro y de los sentidos, la segunda aprehende las realidades espirituales sin intermediarios<sup>1</sup>. Señalemos que, aún si el cerebro no es propiamente intermediario en la aprehensión de las realidades espirituales, en cuanto que no es el origen o fuente de las mismas, sino sólo su receptor, de todas maneras sigue siendo elemento necesario para que la conciencia y la atención del hombre conozcan esas realidades. El cerebro, en estas percepciones, captaría y entendería algo que se le da y cuya fuente no es la realidad sensible como tal, ni sus propias ideas anteriores.

Esta aprehensión espiritual o percepción de lo sobrenatural esta acompañada de “un inexpresable goce y placer” debido al “develamiento del velo de los sentidos”<sup>11</sup>, fenómeno que implica la prescindencia de todos los medios corporales de aprehensión, es decir, un modo ‘directo’ de captación de lo revelado, que en este caso sería afín en los místicos y los profetas. ¿Significa esto que es idéntica la percepción sobrenatural de un profeta y la de un místico? Él no lo dice directamente, pero queda claro que ambos modos de aprehensión especial son mejores que los de clarividentes, hechiceros, quirománticos, numerólogos, etc., los cuales están afectados por una serie de problemas que impiden considerarlos completamente provenientes de la esfera angélica próxima a Dios. Es más: a algunas revelaciones de esta última clase Ibn Jaldūn las considera provenientes de los ángeles caídos, es decir, del demonio<sup>12</sup>.

Así pues, hay dos procesos perceptivos: uno sensible (“percepción común”) y otro suprasensible (“percepción sobrenatural”). Siendo los sentidos el instrumento para acceder a este mundo sensible y material que nos rodea, la aprehensión sensible así alcanzada sería el medio del conocimiento ordinario que aporta contenidos al intelecto. Puede interpretarse que este intelecto abstrae de tal aprehensión datos para constituir las ideas sobre las cosas. Estas ideas son los objetos con que trabaja nuestra mente, y se derivan directamente de los objetos sensibles. Aunque él no las llama así, podemos llamarlas ‘objetos intelectuales’, porque hacen inteligible lo recibido por los sentidos.

<sup>10</sup> Cfr. M. Fakhry, «The antiphilosophical polemic of Al Ghazali and Ibn Khaldun», artículo de la página web [http://www.exhauss-ibnkhaldoun.com.tn/modules/academics/content/bhikma\\_fr/Majid\\_fakhry.htm](http://www.exhauss-ibnkhaldoun.com.tn/modules/academics/content/bhikma_fr/Majid_fakhry.htm) consultado el 12/X/2007.

<sup>11</sup> *Muqaddima*: III, 216. Literalmente: *bikašf hiyāb al-hiss*. Aquí nuestro autor combina los dos términos (*kašf* y *hiyāb*) de un modo que parece redundante, al menos en castellano, pero que es común en árabe.

<sup>12</sup> Cfr. L. Vivanco Saavedra, «Ibn Khaldun on supernatural perceptions: an appraisal», en comunicación presentada en el VII Colloquio Internazionale “Scienza e filosofia. Circolazione dei saperi nel Mediterraneo (secoli IX-XVI)”, organizado conjuntamente por la *Société Internationale d’Histoire des Sciences et de la Philosophie Arabes et Islamiques*, SIHSPAI, y la Facoltà di Scienze della Formazione, Università di Firenze, 16 al 18 de febrero de 2006, Florencia. Italia.

Ahora bien, siguiendo nuestra interpretación, si se plantea que el objeto de conocimiento no deriva de lo sensible<sup>13</sup>, surge la cuestión de si los medios del conocimiento ordinario pueden aprehender la existencia o modo de existencia de tal objeto. No parece posible que pueda hacerse directamente, pues los objetos no-sensibles, por decirlo así, caen fuera de la jurisdicción de esos conocimientos ordinarios. Si existe conocimiento de un tipo especial de objetos no derivados de lo sensible, será a través de medios no ordinarios de conocimiento. En el caso de los objetos de la revelación religiosa, estos medios no ordinarios serían los de la percepción sobrenatural.

Podemos sumar a nuestra interpretación de las ideas del Ibn Jaldūn el hecho de que ambos modos de conocer, el ordinario, que asimila lo sensible y lo hace inteligible, y el especial, que recibe lo no derivado directamente de lo sensible, plantean obstáculos uno al otro, y especialmente el primero al segundo. Tal hecho sucede porque nuestro modo común y necesario de acceder a las cosas en la estructura sensible del mundo que nos rodea constituye un inconveniente y una traba para un modo de conocimiento “superior”, más allá de las cosas o por encima de ellas. De hecho, siguiendo a Ibn Jaldūn, podemos notar que ya en la percepción común pueden darse conflictos y desencuentros entre los procesos perceptivos primariamente sensibles y los primariamente intelectuales. Por ejemplo, cuando estamos concentrados pensando, no sólo dejamos de percibir las sensaciones más comunes, como los gritos, el terrible calor, y los zancudos, sino que, si dejamos “entrar” esas sensaciones en nuestro espíritu, ellas nos estorban y perdemos la concentración. Y viceversa, si estamos concentrados en *sentir*, viendo y oyendo con atención lo que tenemos por delante, (por ejemplo, yendo en motocicleta a toda velocidad en una noche oscura) cualquier distracción de nuestra mente en una reflexión o meditación, nos hace perder la atención sensible que nos sujetaba, y nos puede hacer inclusive perder la vida. Así, en un caso, los sentidos, de ser medios que cooperan para nuestra aprehensión del mundo, devienen estorbos que imposibilitan esa aprehensión e impiden que podamos tener contacto directo con esa otra realidad que no viene directamente de lo sensible. Estorban e imposibilitan porque concentran la atención primaria del intelecto en lo que ellos presentan y no en lo que viene “de más allá”. Y además, este “bloqueo” sucede casi automática e involuntariamente porque nuestro ser está abocado a la aprehensión sensible como disposición natural de él. Es así como los sentidos se erigen en el “velo” que impide o dificulta el acceso a ese otro mundo superior, que es un mundo espiritual.

Ibn Jaldūn casi siempre llama a ese mundo espiritual “la esfera superior, “la esfera angélica” o “el mundo angélico”, denominaciones más adecuadas, pues, siguiendo

---

<sup>13</sup> Entendiendo tal objeto como no originado directamente tras una abstracción de algo sensible. Ciertamente, lo que el intelecto conoce son objetos no-sensibles. El asunto sería inquirir *el origen* de los contenidos que constituyen a tales objetos en el intelecto. O se originan directamente de lo sensible, siendo abstraídos o derivados de ello, o no tienen un origen directamente sensible, y entonces deben provenir de otro origen. De este último tipo serían las inspiraciones y revelaciones que Ibn Jaldūn y otros autores consideran como percepciones de lo sobrenatural, como las de los místicos y los profetas.

do un tanto el orden neoplatónico de la existencia, sucede que en este mundo los seres humanos nunca tienen contacto con Dios mismo (pues la materia no puede tener contacto con lo puro espiritual), sino con los seres intermedios entre Dios y nosotros, que son los ángeles. Esa intermediación es parte de la estructura esencial de ese mundo espiritual. La “caída” o “desgarramiento” del ‘velo de los sentidos’ sería así la metáfora que se refiere a la percepción de los contenidos que provienen de la esfera angélica.

Ahora bien, es significativo que, en el primer libro de su *Introducción*, luego de estudiar la geografía y los fenómenos sociales que influyen en la historia de las civilizaciones, entre a considerar el caso de seres humanos como los profetas, clarividentes, adivinos y otros, que reciben por medio de revelaciones o percepciones sobrenaturales noticias y orientaciones que les permiten conducir a las comunidades y a los pueblos a nuevos rumbos en su historia. Pero la disposición de los profetas no es igual a la de receptores clarividentes y adivinos, y la de éstos, es también distinta de la del común de las personas, la cual él denomina “disposición primaria y común a todos los hombres”<sup>14</sup>. En sí, todas las almas aspiran a la percepción de lo que Ibn Jaldūn llama “el mundo de la verdad”. Mas la distracción de la vida común, en que la consciencia está abocada a la percepción del mundo sensible, impide esa otra percepción más alta. Dicha percepción ocurre eventualmente cuando se obliteran los sentidos en la actividad del sueño, que es la primera instancia de percepción sobrenatural, y la cual todos los hombres por lo general experimentan. A este respecto, él dice lo siguiente:

“... la primera disposición, la más débil, es común, decimos, a todas las gentes, pero tropieza con numerosos obstáculos e impedimentos para darse en acto. Los más difíciles escollos que se le oponen, son los sentidos exteriores; por lo mismo el Creador ha dotado a los hombres con la facultad congénita, el sueño, mediante el cual es descorrido el velo de los sentidos. En este estado el alma procura alcanzar los conocimientos que aspira adquirir del mundo de la verdad; y así, de vez en cuando, logra echar un vistazo rápido, que se traduce en el triunfo de sus anhelos. De ahí que el Legislador haya designado los sueños entre los pronósticos. “De hecho –decía– “de la profecía no queda más que los pronósticos.” – ¿Qué significa este término? –se le preguntó– oh enviado de Dios? “Es la visión santa; que el hombre santo ve, o bien, ella se le muestra”<sup>15</sup>.

Ibn Jaldūn explica luego cómo y por qué se levanta el ‘velo de los sentidos’ en su caso más elemental y general: cuando soñamos. En sus palabras:

<sup>14</sup> *Introducción*, p. 234. *Prolégomènes*, p. 187. “*al-isti ‘dād al-awwal aš-šāmīl lil-bašar*”. En *Muqaddima*, esta “disposición primaria” es traducida como “remote preparedness”.

<sup>15</sup> *Introducción*, p. 234. El término “pronósticos” en *Introducción* corresponde a la expresión “*glad tidings*” en *Muqaddima*, y traduce la palabra árabe *mubašširāt*. Para la referencia del profeta, cf. M. Al-Būjārī, *Sahih*, IV, 346.



“La razón por la cual el velo de los sentidos es levantado en el sueño es según lo que sigue. Las percepciones y acciones del alma racional son resultado del espíritu corpóreo animal. Este espíritu es un vapor fino que está concentrado en la cavidad izquierda del corazón, como se establece en las obras anatómicas de Galeno y otros. Se disemina con la sangre en las venas y las arterias, y hace posible la percepción sensible, el movimiento, y todas las otras acciones corpóreas. Su parte más sutil va hacia arriba, al cerebro. Allí es templada por la frialdad (del cerebro), y efectúa las acciones de los poderes localizados en las cavidades del cerebro. El alma racional percibe y actúa solo por medio de ese espíritu vaporoso. Esta conectada con él. (Esta conexión es) el resultado de la sabiduría de la creación, la cual requiere que nada sutil pueda influir en algo basto. De todas las materias corpóreas, solo el espíritu animal es sutil. Por lo tanto, es receptivo a la influencia de la esencia [= el alma racional], la cual difiere de él solo con respecto a la corporalidad [que ella no tiene],... Así, (por medio del espíritu animal), la influencia del alma racional llega al cuerpo”<sup>16</sup>.

Luego explica cómo se originan los sueños:

“... las impresiones de esta alma [la racional] operan sobre el cuerpo mediante dicho espíritu [el espíritu vital]. Ya hemos señalado que las percepciones de la misma se efectúan de dos maneras: por medios externos, es decir, los cinco sentidos, y por los medios internos, o sea las facultades del cerebro. Estos dos tipos de percepciones preocupan al alma y le impiden<sup>17</sup> apereibir esencias espirituales que se encuentran en la esfera superior; aptitud que ella posee congénitamente. Los sentidos externos, siendo naturalmente somáticos, son susceptibles de desfallecimientos y extenuaciones, a consecuencia de fatiga y lasitudes; de suerte [que], si se tienen en acción demasiado tiempo, terminan por ofuscar el espíritu. Por ello Dios ha dispuesto en estos sentidos la necesidad del reposo, a fin de que su función perceptiva pueda reanudarse cabalmente. Esto ocurre por un movimiento del espíritu vital, que se retrae de los sentidos exteriores para volver a los sentidos internos. El frío que invade el cuerpo durante la noche contribuye a esa mudanza; el calor natural abandona entonces el exterior del cuerpo yéndose a su profundidad, acompañando a su vehículo, el espíritu vital. Por ello el dormir, entre los hombres, ha sido generalmente durante la noche. El espíritu, al retirarse de los sentidos, retorna a las imágenes conservadas en la memoria, y combinándolas y descomponiéndolas, recrea de ellas nuevas formas presentadas por la imaginación. Operación bien sencilla, ya que tales formas son casi siempre habituales, puesto que el alma las infiere de percepciones acostumbradas y más o menos recientes. En seguida desciende esas formas (o ideas) al sentido «participante» o interno, facultad

<sup>16</sup> *Muqaddima*, I, 6<sup>th</sup> Prefatory Discussion, pp. I, 210-211. He traducido este difícil pasaje, añadiendo en corchetes algunas palabras para aclarar mejor lo dicho por el autor. Cfr. *Introducción*: pp. 234-235.

<sup>17</sup> En el texto: “se impiden”, obvia errata de las que adolece la versión castellana de la obra de Ibn Jaldūn.

que reúne las percepciones recogidas por los cinco sentidos, y las concibe tal cual le llegaron por vía sensitiva”<sup>18</sup>.

Finalmente, expone la relación del sueño con el velo de los sentidos:

“En ocasiones el alma se voltea, por un instante, hacia su esencia espiritual, a pesar de la resistencia que le oponen las facultades internas. Y, dada su constitución natural, consigue entonces captar, mediante su espiritualidad, algunas percepciones. Recogidas las formas (ideas) que ya son vinculadas a su esencia, las transmite a la imaginación, la cual las reproduce conforme a su realidad, o las imita por medio de símbolos forjados en moldes habituales. Las formas reproducidas imitativamente requieren, para ser entendidas, el recurso de la interpretación. (...) el acto que realiza el alma en combinar y descomponer las formas conservadas en la memoria, antes de recoger las percepciones en un intuición (una rápida ojeada sobre su esencia espiritual), es un acto producido por una pesadilla o «sueño confuso»”<sup>19</sup>.

El giro en que “el alma se voltea” hacia su esencia espiritual, es la causa de que sea descornado el velo de los sentidos, y sucede instantáneamente. Y esta facultad que origina y conduce las visiones oníricas existe en toda alma humana:

“... no hay nadie que no haya visto a menudo en sueño las cosas que se le habían ocurrido en estados de vigilia, y que pudo reconocerlas después de despertarse. Tales fenómenos dan por resultado, de una manera concreta y positiva, la convicción de que el alma puede alcanzar el mundo invisible mientras el hombre duerme. Ahora, si ello es admisible en el estado onírico, nada obstaría que así aconteciera en los otros estados y circunstancias, puesto que, la esencia perceptiva es una y [la] misma, cuyas peculiaridades deben ser aplicables irrestrictamente”<sup>20</sup>.

Así, la caída del velo de los sentidos es concomitante con el contacto del alma con la esfera angélica superior. Tal contacto no sucede sólo en el sueño, pero Ibn Jaldūn se ha referido a esta instancia como experiencia al alcance de todos, y que ayuda a explicar ese fenómeno. De otros casos de percepciones sobrenaturales, él destacará como más importante, por su relevancia existencial, social e histórica, la de los Profetas. Pero ya en esta primera explicación se alude a un hecho básico del velo de los sentidos: en la percepción resultante de su desvanecimiento, el intelecto procede con datos que pueden ser externos, pero que son procesados de manera interna por la facultad intelectual, debido a la afinidad o consustancialidad de la fuente del dato recibido con la facultad que lo recibe. Las percepciones sobrenaturales suceden como

<sup>18</sup> *Introducción*, p. 235.

<sup>19</sup> *Ibid.* La expresión “sueño confuso” es del Corán (cfr. XII, 44 y XXI, 5).

<sup>20</sup> *Introducción*, p. 236.

inspiraciones o accesos en que el dato recibido, que viene a ser pensado por la mente, no llega del mundo fenoménico sino de otra fuente afín al proceso de intelección (por su carácter abstracto o espiritual). Siguiendo uno de los textos arriba citados, y suponiendo que la fuente sobrenatural, a pesar de su omnipotencia, elija los caminos más sencillos, ella haría surgir parte del contenido de las percepciones que infunde de la memoria, porque si ese contenido no estuviese de algún modo en ella, no podría ser reconocido.

Lo que luce más curioso en este proceso de percepción sobrenatural es que, a pesar de ser netamente abstracto y espiritual, se presenta bajo ‘formas’ sensibles. Las visiones, sonidos, figuras, y otras captaciones que se tienen, ya en el sueño, o ya en las aprehensiones de los místicos, adivinos y profetas –todos quienes tienen acceso a este tipo especial de percepción– son todas afines a las que sentimos y captamos en el mundo. Los profetas y demás perceptores sobrenaturales, “oyen” voces, o “ven” figuras, aunque tales percepciones o visiones puedan pasar por alucinaciones (pues se trata de ver, oír y sentir cosas que *no están ahí*, sensiblemente frente a la persona). Esta aparente paradoja está, precisamente, en la raíz del concepto del “velo de los sentidos”, puesto que se trata de tener acceso, obviando el mundo sensorial, a un segundo mundo sensorial ficticio. Lo denomino ficticio, porque su sensorialidad es sólo aparente: afín a lo percibido guardado en la memoria. Aparece a los perceptores bajo forma sensorial, pero está por encima de lo sensorial. De hecho, para poder alcanzar ese segundo mundo “sensorial”, hay que superar la barrera de lo sensible. Hay que ver más allá del ver corriente, hay que oír más allá de los sonidos del mundo. Lo que aporta el mundo para nuestro conocer, y sin lo cual no se puede ni empezar a conocer, no sirve en esa etapa. Lo que antes era dato, base, fuente del conocer, aquí es un obstáculo, algo que debemos dejar a un lado. Es significativo que Ibn Jaldūn comience aludiendo y explicando la caída del “velo de los sentidos” a través de los sueños, los cuales no serían posibles sin una vasta obliteración de la conciencia. Así como imaginar es presentar imágenes a la mente, traídas de la memoria, para construir cosas con ellas, así este modo especial de percepción sobrenatural presenta cosas a la mente, pero no ya provenientes sólo del mundo o de la memoria, sino de otra fuente, que para Ibn Jaldūn es la esfera espiritual<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Un fragmento del capítulo 17 del sexto libro de su obra (“Sobre la interpretación de los sueños”), complementa lo que hasta aquí nos ha dicho al respecto: “A través de su esencia, el espíritu racional percibe todo lo que está en el mundo divino, ya que su realidad y su esencia son idénticas con la percepción. El velo de su preocupación con el cuerpo y los poderes y sentidos corpóreos le impiden asimilar cualquier percepción sobrenatural. Si no tuviese ese velo o si fuese despojado de él, podría regresar a su realidad, que es idéntica con la percepción. Sería entonces capaz de asimilar cualquier objeto de la percepción. Si estuviera desligado de parte de él, su preocupación sería menor. Así pues, es capaz de captar un vistazo de su propio mundo, ya que la percepción externa, su principal ocupación, le distrae ahora menos. Su (percepción sobrenatural) corresponde (en intensidad) al grado en el cual el velo le es retirado. Así, llega a estar preparado para recibir las percepciones disponibles de su propio mundo que le son apropiadas. Cuando ha percibido estas percepciones desde sus propios mundos, regresa con ello a su cuerpo, ya que, en tanto permanezca en tal cuerpo, no puede estar activo sino a través de los medios de percepción corpóreos.” *Muqaddima*: p. III, 104.

Ibn Jaldūn más adelante<sup>22</sup> vuelve a hablar del velo de los sentidos, al referirse al alma humana como una esencia espiritual y “el único ser espiritual que existe potencialmente”. Es decir, el único ser espiritual en el cual se da un movimiento o paso de algo que todavía no es (y por no serlo, esta aún, de cierta manera, incompleto, imperfecto, inacabado) a algo que será después, cuando alcance su perfección, es decir, cuando pase de ser en potencia a ser actual, lo cual ocurriría cuando el alma se separara del cuerpo.

Ahora bien, el alma, siendo potencial, posee una inclinación natural a cambiar su potencialidad por actualidad. Para realizar este paso se sirve de la ayuda paradójica del cuerpo, al cual, como en la mayoría de las tradiciones místicas, no sólo en el Islam, sino en muchas otras religiones de oriente y occidente, se le disciplina a través de ejercicios, mortificaciones y ayunos, que reducen la dependencia del alma con él. Es así como el cuerpo pasa de ser una carga a un cooperador en el trabajo del alma.

Con respecto a la estructura del alma, Ibn Jaldūn afirma:

“... todo lo que existe potencialmente tiene materia y forma. La forma del alma, a través de la cual se materializa su existencia, es idéntica con la percepción y la intelección. El alma al comienzo existe potencialmente. Se la prepara para la percepción y la recepción de las formas universales y particulares. Su crecimiento y su existencia actual se materializan entonces gracias a mantenerse en compañía del cuerpo, a través de las cosas con las cuales (el cuerpo) acostumbra (al alma) cuando las percepciones sensibles (de aquél) son insinuadas en (esta última), y a través de las ideas universales que (el alma misma) abstrae de las percepciones sensibles del cuerpo. Ella intelectualiza las formas de tiempo en tiempo, hasta que la percepción y la intelección llegan a ser la forma actual del alma. (...) a través de la percepción, las formas vienen a ella una tras otra, en una secuencia ininterrumpida”<sup>23</sup>.

Aquí estaría entonces, según dice luego Ibn Jaldūn, la causa de por qué un niño, en sus etapas iniciales de crecimiento, es incapaz de alcanzar o lograr la percepción que le viene al alma desde su esencia, “ya sea a través del sueño, o a través de la remoción (del velo de los sentidos)<sup>24</sup>, o a través de cualquier otro medio.”<sup>25</sup> La razón sería porque el alma de un niño no está aún “formada”; es una materia *huiūla* <sup>26</sup>; no ha recibido aún suficientes formas para poder actualizar y coordinar sus percepciones.

<sup>22</sup> Cfr. *Muqaddima*: p. 214, “The different kinds of supernatural perception”; *Introducción*: p. 236, “Opúsculo”; *Prolégomènes*, p. 190, “(Faṣl)”.

<sup>23</sup> *Muqaddima*: p. 214, *Introducción*, p. 238.

<sup>24</sup> lit. *bikaṣf*, es decir, “por el develamiento” (del velo de los sentidos).

<sup>25</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>26</sup> Cfr. *Introducción*, p. 238. “Mientras que su esencia alcance este perfeccionamiento, el alma permanece como una materia “hoyula” (nébuloza) a la cual la percepción suministra sucesivamente diversas formas”. El significado literal de *huiūla* es el de algo sutil, informe, vago, como el polvo ligero o la arena fina, algo inerte, receptivo, disponible a las formas que le otorguen las percepciones. Cfr. *Prolégomènes*: 192.

nes, y no tiene aún el poder para abstraer los universales materializados. Más tarde en su vida, cuando la esencia del alma se actualice, podrá gozar de dos clases de percepciones, en tanto permanezca en el cuerpo. Una de estas percepciones se da a través de los órganos del cuerpo, para los cuales el alma está capacitada por los sentidos. La otra percepción sería a través de su propia esencia, sin ningún intermediario (es decir, la sobrenatural). La primera percepción es común a todos los racionales, la segunda no. De hecho, como él dice, ella le está *velada* al alma, por estar ella inmersa en el cuerpo e involucrada con los sentidos, así como por las preocupaciones, intereses e incumbencias que les son propias tanto al cuerpo como a los sentidos. Así pues, nuevamente establece que el cuerpo, y particularmente los sentidos, actúan como un bloqueo, un velo, de esas percepciones especiales.

Aquí Ibn Jaldūn no plantea el *kašf* como cuestión alcanzada casualmente al soñar, sino como algo alcanzado más por una conciencia lúcida y despierta, o aún, como un acto deseado y preparado por quienes buscan ese estado de contacto con las revelaciones sobrenaturales. Cuando ello sucede, el alma se lanza “de lo externo (*zāhir*, exterior, aparente) a lo interno” (*bāṭin*, interior, oculto). “Y es entonces cuando el velo del cuerpo es levantado por un momento” (*faiarfa ‘u ḥiṣṣat al bādan liḥaẓẓa*<sup>27</sup>). Tal cosa acaece de un modo especial y superior a ciertos seres humanos, como los adivinos o a “los místicos sufíes, que practican la remoción (del velo de la percepción sensible)”<sup>28</sup>. Al suceder el *kašf*, el alma se vuelve hacia “las esencias del grupo superior”. Ello es posible porque, en el orden de la existencia, el estadio o nivel del alma y el de los ángeles están conectados entre sí.

Ahora bien, las esencias de las que habla Ibn Jaldūn, que están en la esfera de los ángeles, poseen, ciertamente, carácter espiritual, y “... son percepción pura e intelectos en acción”. Por eso pueden estar dispuestas o preparadas para coadyuvar a que se dé la percepción sobrenatural. Esas esencias contienen las formas y realidades de los seres existentes. Algo de esas formas se muestra a nuestras almas, y así éstas pueden empezar a conocerlas. Esas esencias transmiten frecuentemente las formas percibidas a la imaginación, la cual, a su vez, las introduce en sus moldes acostumbrados. Así, el alma puede recurrir a la percepción sensible para explicar las cosas que ha percibido, ya sea en su forma abstracta o en los moldes en los cuales fueron puestas por la imaginación. De esta manera puede rendir cuenta acerca de esas cosas.

Una vez expuestos de manera general los sustentos teóricos que dan cuenta de cómo se originan y proceden las percepciones sobrenaturales, Ibn Jaldūn examina el caso de las mismas en diversos perceptores. Como ya se dijo, el principal es el profeta. En un nivel inferior están los clarividentes y adivinos. Al referirse a estos, afirma que no necesitan de mucho esfuerzo para “levantar el velo de la percepción sensual”. Aquí tampoco utiliza el término *kašf* (“develamiento”), sino *raf‘a ḥiṣṣat* (“Levantarse

<sup>27</sup> Aquí el autor, en vez de usar simplemente la palabra *kašf*, usa varias (“para levantar el velo de lo corporal”), pero el significado es el mismo.

<sup>28</sup> Lit. “*Ahl al-kašf min aṣ-ṣufiyya*”, “la gente del develamiento de [entre] los místicos (sufíes)”, cfr. *Prolegómenos*: 193. Pareciera dar a entender que no todos los místicos buscaban el *kašf*.

el velo”). ¿Tiene alguna relevancia este uso alternativo de una expresión por otra? Hipotéticamente, podría plantearse una diferencia entre ambas. “Levantar el velo” describe esa acción como algo mecánica (quizá parcialmente involuntaria), como un momentáneo movimiento de la percepción, que puede ocurrir a cualquier ser racional, pero el cual no tiene necesariamente un carácter determinado y especial adecuado al tipo de percepción superior a la cual se abre el intelecto. En cambio el *kašf*, sería un fenómeno o una acción mucho más completa, que incluye la captación gnoseológica de lo recibido en ese acto de develamiento. De hecho, tal “develamiento” tendría que ser conceptualizado ya como verdadera *revelación*, en virtud de que es comprendido como algo recibido de la esfera sobrenatural superior, mientras que el simple “levantar el velo” podría provenir de la esfera superior, pero de los ángeles malos (los “satanases”). De hecho, Ibn Jaldūn señala que, en el caso de los clarividentes y adivinos, la percepción sobrenatural no implica necesariamente o en principio, conocimiento ni detallada o definida información (más bien se trata de lo contrario: información inexacta, incompleta o confusa). En cambio, en el caso de la percepción sobrenatural de los profetas (que corresponde al caso del *kašf*), sí predomina por principio y de manera necesaria, fundamental, el conocimiento y la información completa.

Así pues, el clarividente no tiene que trabajar mucho para “levantar el velo” de los sentidos. Se esfuerza en usar un solo sentido, la vista, la cual aplica exclusivamente a cualquier objeto simple que seleccione para su concentración. Tal objeto puede ser un espejo, una superficie plana de vidrio o de agua, una esfera de cristal, etc. Hacen tal esfuerzo hasta que la percepción sobre la cual desean informarse aparece. En este punto Ibn Jaldūn afirma:

“A menudo se piensa que el lugar donde (aquellos que miran en la superficie de un espejo) ven algo, eso que ven está en la superficie del espejo. Eso no es así. Continúan viendo la superficie del espejo hasta que ésta desaparece. Entre sus ojos y el espejo aparece un velo como una nube blanca. En él aparecen las formas, y (estas imágenes) son los objetos que perciben. Así les son dados los hechos de carácter positivo o negativo que querían obtener, y los transmiten tal como los percibieron, no estando ya ni el espejo ni las formas percibidas en él presentes ante ellos. Una clase de percepción diferente se origina en ellos en (ese estado). Es una percepción psíquica que no tiene nada que ver con la visión. A través de ella los objetos toman forma (para ser observados) por la percepción sensible, como es sabido. Algo similar sucede con aquellos que examinan los corazones e hígados de animales, y aquellos que miran en estanques de agua, jofainas, y cosas similares”<sup>29</sup>.

Aquí Ibn Jaldūn señala algo curioso. Lo que describe es como si la mente, a través de esa especial percepción psíquica “que no tiene nada que ver con la visión”,

---

<sup>29</sup> *Muqaddima*: p. 240, *Introducción*: p. 239. El caso de los adivinos o clarividentes que examinaban vísceras de los animales para hacer pronósticos es bien conocido en otras civilizaciones distintas de los árabes, como los romanos (cfr. Los arúspices), y los quechuas en el imperio incaico.

asignara a los objetos que ella examina una forma *parasensible*<sup>30</sup> para que puedan ser observados por la percepción sensible; no se trata precisamente de que nuestra mente cree una alucinación. Es más bien como si ella tomara una idea o conjunto de ideas, y los “coloreara” sensiblemente, dándoles forma y acabado accesible o cercano a la percepción común. Parece un proceso inverso o al revés de la percepción común. En ésta, los objetos están “fuera” de la mente, y sus formas son abstraídas e inteligidas por ésta, que asume esas intelecciones para su consideración y memoria, y va creando de tales ideas seminales, una idea más completa. Pero lo que plantea Ibn Jaldūn es más bien que los objetos son puestos desde una parte de la mente, y sensibilizados por ella, para ser reconocidos y devueltos a la consciencia bajo su apariencia a la luz de la percepción sensible, con lo cual el clarividente sería un “traductor” de las percepciones que obtiene de manera especial, a los signos de una comunicación humana. Esta imagen del perceptor sobrenatural como traductor es especialmente feliz, pues clarividentes, adivinos, profetas y místicos comparten esa característica, con variados desempeños.

En pasajes siguientes, Ibn Jaldūn se refiere al caso de quienes, “con la eterna aspiración al conocimiento de lo oculto”, realizan ejercicios espirituales donde intentan alcanzar una muerte ficticia, es decir, un estado cercano a la muerte. Supuestamente, tal estado pasaría por una aniquilación de todas las facultades del organismo. ¿Cuál es el sentido de ello? Habida cuenta de lo que nos ha dicho Ibn Jaldūn, ello sería para lograr reducir lo corporal y la percepción corporal juntamente. Tal reducción sería en beneficio de las percepciones no corporales o no sensibles, o quizá mejor expresado, para que puedan surgir las percepciones sobrenaturales. Ello sería posible porque, en momentos cercanos a la muerte, o cuando se fuerza un estado próximo a ella (a través de prolongados ayunos combinados con ejercicios de concentración del pensamiento) se alcanza un abatimiento natural del velo de los sentidos. Él da esto como un hecho, y al referirse allí mismo al trance de la muerte humana, dice: “Se sabe definitivamente que cuando desciende la muerte al cuerpo, se van la sensación y *su velo*, y el alma observa su esencia y su mundo.”<sup>31</sup> Nuevamente, ello refrenda lo dicho sobre como estas percepciones sobrenaturales se oponen a la percepción común.

Más adelante, al referirse específicamente a las percepciones sobrenaturales de los sufíes o místicos, y diferenciarlos de otros perceptores especiales, dice que “cualquier conocimiento o actividad sobrenatural alcanzada por los sufíes es accidental, y originalmente no intencionada.” Es decir, la meta de los sufíes no es primeramente la de alcanzar en sí contenidos especiales u ocultos a través de dichas percepciones. Ello, si sucede, se da por añadidura, como algo que puede estar incluido en su éxta-

<sup>30</sup> Así la califico, en cuanto que, no es sensible en sí, pero asume caracteres o rasgos sensibles, para poder ser captada con más claridad y nitidez por el intelecto.

<sup>31</sup> *Prolégómenos*: p. 198: “... wa min-al-ma ‘alūm ‘ala-l-qaṭa‘a lā nazala-l-maut bil-bādan dahaba-l-huss wa-ḥiyābahu waṭ-ṭala‘atu-n-naḥsa ‘ala dātīha wa ‘ālamīha” (traducción mía). Cfr. *Muqaddima*: p. 221, *Introd.*, p. 242.

sis místico. Inclusive afirma que “Muchos sufíes rechazan la percepción sobrenatural cuando les sucede accidentalmente, y no le prestan atención. Ellos buscan sólo a Dios en su esencia y nada más.” Empero, igual reciben tales percepciones, y “llaman a sus experiencias sobrenaturales y a los «dichos de inspiración» (que reciben o resultan de las mismas) *fisiognomía* (*fīrasah*) y develamiento (*kašf*).”<sup>32</sup> De todo ello se deduce que los místicos valoran el proceso de develamiento no tanto por lo que les aporta, sino por el don que implica que ellos hayan podido experimentar tal acceso al mundo trascendente, pues lo consideran signo de una gracia divina, una muestra anticipada del estar con Dios.

Sí tienen en común los adivinos, los místicos, y los clarividentes, que para contactar o recibir lo sobrenatural, tienen que obliterar lo sensorial para abatir el velo de los sentidos. Todos los ejercicios de concentración, de fijar la atención en un solo punto u olor o sonido, de dirigir o canalizar la conciencia, para conducirla, encauzarla, apartarla, divertirla o desviarla fuera de lo sensorial, todo ello se hace para reducir la influencia de los sentidos y agotar su predominio en nuestra atención y percepción y así preparar nuestra conciencia para lo que viene de más allá de los sentidos. Por lo tanto, todos esos esfuerzos de que nos habla Ibn Jaldūn, de mirar objetos o símbolos gráficos hasta que la mente —y la vista— queda, por así decirlo, ‘en blanco’, o de oler aromas exquisitos o de incienso, o de escuchar música hasta que la conciencia, concentrada al máximo, y “saturada” de lo sensorial, acabarían por librarnos o sustraernos, aunque sea brevemente, del monopolio de los sentidos sobre la atención y la conciencia<sup>33</sup>. Toda esa labor reduciría en nosotros la solicitud de lo sensorial, coadyuvando a la caída del “velo de los sentidos”. Estaríamos libres por breve tiempo de una disposición innata (o aún prenatal) para construir otra disposición hacia lo que viene de más allá de este mundo.

Ibn Jaldūn también trata sobre ciertos adivinos que, a diferencia de los ya nombrados, en vez de utilizar el agua u objetos transparentes, translúcidos, cristales o espejos para ayudarse a obtener estas percepciones, emplean arena para las mismas. Señala que es una tradición muy antigua, que habría empezado con profetas como Daniel o Idris (Enoch)<sup>34</sup>. Estos perceptores no concentran su vista en figuras u objetos fijos sino en combinaciones o relaciones entre figuras, para remover el velo de la percepción sensible. En cuanto que se trata de un intento por captar algo que adviene desde lo interno de la mente (y desde lo externo, en cuanto que fuera un aporte de lo sobrenatural) podría explicarse por qué Rosenthal califica aquí a estas percepciones

<sup>32</sup> Cfr. *Prolegómènes*: p. 199: “*wa iasummūna mā iaqa’u lahum min al gaib wa-l-hadīṭ ‘ala jauāṭir fīrāsa wa kašf*”. Las traducciones de este difícil pasaje difieren unas de otras. La “fisiognomía” (que es como traducen *Muqaddīma* e *Introducción* la palabra *fīrāsa*) sería la ciencia que trata de determinar el carácter de un individuo por las facciones del rostro. No se ve claro que tendría ello que ver ni con el *kašf* ni con las experiencias sobrenaturales mismas. Pero dicha palabra también puede significar ‘penetración’ y ‘sagacidad’, lo cual juzgo más congruente con lo que Ibn Jaldūn quiere decir.

<sup>33</sup> *Introducción*: pp. 248-249.

<sup>34</sup> *Introducción*: p. 248. Ciertamente, el ejemplo de Jesús, a quien un pasaje evangélico lo muestra escribiendo en la tierra (Jn. VIII,6), entraría en esta tradición.



como intuitivas<sup>35</sup>. Pero si la intuición puede ser involuntaria, no resulta fácil aquí entender qué sentido tiene llamar a esas percepciones “intuitivas”, pues tal calificación no ayuda a entenderlas. Si la percepción sobrenatural *entra* involuntariamente al intelecto, solo será intuición en el sentido de su proveniencia (indirecta) del seno del intelecto, pero no lo sería por el origen primero de la misma.

La metáfora del ‘velo’, como obstáculo de la percepción y del conocimiento es empleada una vez más por él al cierre de esta primera parte, al referirse al uso de artilugios para averiguar lo oculto y el destino<sup>36</sup>. Ibn Jaldūn, que –con excepción de las percepciones proféticas y las de los místicos– es bastante escéptico con respecto a las percepciones sobrenaturales, dice sobre las que se quieren buscar por medios mecánicos o artificiales: “Y no hay camino para el conocimiento de lo referido a estos hechos [de lo oculto] sino que las noticias de ellos están *veladas*”<sup>37</sup>.

Hasta aquí llega el presente estudio sobre el “velo de los sentidos” en el primer libro de la *Introducción* de Ibn Jaldūn. Próxima labor será el estudio de esta noción en el sexto libro de la obra de nuestro autor, para complementar lo aquí dicho.

#### 4. COMO CONCLUSIÓN A ESTA PARTE DEL ESTUDIO

En estas páginas he mostrado, a través de descripciones, explicaciones, argumentaciones y varios textos de Ibn Jaldūn, como él presenta, utiliza y recurre frecuentemente a esta noción del “velo de los sentidos” (*ḥiṣāb al-hawāss*) en la primera parte de su *Introducción a la historia universal*. Parecería que dicha noción no entraña mayor misterio o problema, o no necesitara mayor disquisición, pero puede verse como se relaciona con aspectos importantes de una teoría del conocimiento religioso, y aún, una teoría del conocimiento profético.

A continuación introduzco una lista de los aspectos más importantes con respecto al tema de las percepciones sobrenaturales en Ibn Jaldūn y la noción de ‘velo de los sentidos’:

1. La percepción sobrenatural (PS) que ocurre por medio del abatimiento del ‘velo de los sentidos’ es un modo de conocer distinto y opuesto al de la percepción sensible (s.).
2. Esta distinción y oposición se dan porque la realidad a la cual responde la PS es distinta y opuesta a la realidad por la cual se produce el proceso de la s.
3. Además de ser distinta la realidad que hace posible cada uno de los procesos

<sup>35</sup> *Muqaddima*: p. 230: “... certain sand diviners attempt to remove (the veil of sense perception) by occupying their senses with the study of combinations of figures, they may attain intuitive supernatural revelation (*kashf*) through complete freedom from sense perception”.

<sup>36</sup> Se refiere concretamente a la “Tabla de calcular el universo”, (*Zāraya el-‘ālam*), instrumento circular, con divisiones numéricas de acuerdo al zodiaco y a otros aspectos, que sirve para consultar el porvenir según un complejo sistema de sumas y correspondencias. Una especie de máquina para adivinar.

<sup>37</sup> *Muqaddima*: p. 244. *Prolégomènes*: p. 220: “*wa lā sabīl ila ma‘arufa ḍalika min haḍīhi-l-‘amāl bal baṣar mahyūbūna*”.

de percepción nombrados, es también distinto el modo de conocer en uno y otro. En s., los sentidos son fundamentales para procurar la percepción. En PS lo fundamental es la omisión de los sentidos.

4. Asimismo, la fuente de s. es el mundo y sus sensaciones, objetos directos de la aprehensión de la sensibilidad, mientras que en PS las fuentes son la memoria y las noticias que por gracia divina y por una especial disposición psíquica se reciben de manera interna al intelecto, como revelación o inspiración.
5. En este sentido, mientras que s. es una percepción accesible a todos los seres humanos, PS es una percepción restringida a pocos individuos, entre los cuales el principal es el profeta.
6. En el profeta, el ‘velo de los sentidos’ es abatido por la gracia divina para que pueda ejecutar su labor de infundir el deseo de conversión a la fe en quienes predica. El develamiento del ‘velo de los sentidos’ conlleva la aprehensión y posterior divulgación del mensaje divino a los creyentes.
7. La asimilación de dicho mensaje hace que cambien los hombres y la sociedad, trayendo una nueva vida y una nueva esperanza para las gentes que creen en él. De este modo, el profeta cambia la historia.
8. En perceptores PS inferiores al profeta, como adivinos, videntes, hechiceros, etc. el ‘velo de los sentidos’ es abatido por medios artificiales, y gracias a una predisposición innata de esos individuos para recibir mensajes de la esfera angélica. Manipulan esta capacidad para tener acceso a lo oculto, con el fin de procurar informaciones para ellos y para quienes les consulten sobre el porvenir y lo desconocido. Usan inclusive tal disposición para ganarse la vida.
9. Por otro lado, el nivel de PS de adivinos, videntes, hechiceros, etc. es defectuoso porque los mensajes e informaciones que en él se reciben suelen ser ambiguos e inexactos, y ello significa que no proceden precisamente de la esfera angélica cercana a Dios, sino que pueden provenir de ángeles caídos (demonios). Además, no son datos recibidos por específica intención de la gracia divina, sino porque esos individuos poseen disposición receptiva que les hace propensos a acoger mensajes del más allá, sin importar la fuente de que procedan.
10. En perceptores PS inferiores al profeta, pero dotados de fe y virtud, como los místicos y quienes hacen ejercicios ascéticos, las percepciones ocurren a veces en contra de su voluntad, no deseadas. Los de ellos que buscan tales percepciones lo hacen por el gozo místico que experimenta su alma al contactarse con la esfera angélica tras el develamiento del ‘velo de los sentidos’.
11. Aunque algunos perceptores místicos y ascéticos poseen disposición natural para acceder a la PS, la mayoría la alcanza gracias a ejercicios especiales que combinan lo físico y lo mental. A diferencia de los anteriores, no lucran ni viven de estas percepciones, las cuales experimentan poco frecuentemente, e inclusive tratan de disminuirlas.
12. Otros niveles de PS presentan distintos tipos de abatimiento del ‘velo de los

sentidos’, dependiendo de los individuos y su disposición. Mientras que al soñar todos podemos tener algún tipo de PS, y con ello, algún tipo de información de la esfera angélica, hay otros casos, como los de los locos, los retardados mentales y otros seres en condiciones especiales en quienes el ‘velo de los sentidos’ es abatido por diversas causas y con diversas consecuencias, a veces de manera casual, no deseada, y a veces de manera inducida forzosamente. Excepto en el caso del profeta, el de los místicos, y el de los sueños, para Ibn Jaldūn, todos los demás casos de abatimiento del ‘velo de los sentidos’ son problemáticos, defectuosos, o limitados.

Por otro lado, me ha interesado destacar cómo la noción estudiada sirve para comprender un proceso de percepción y conocimiento que se define no sólo como distinto al de la percepción y el conocimiento general (y en el cual se comprenden el conocimiento común o vulgar y el conocimiento científico y racional), sino como diametralmente opuesto a ambos. No opuesto en el sentido de estar contra dichos procesos, sino por estar dado en un modo y una realidad distintos a aquellos: desde otra fuente y por otro tipo de objetos. Esta noción, junto con la de “develamiento” (*kašf*), su par correlativo, aluden a un modo de captar o formar el conocimiento en el cual los datos del mismo no entran por los sentidos sino por las facultades del intelecto, cuando éstas operan desligadas de los sentidos. En la teoría neoplatónica (la cual está presente en el marco referencial dentro del cual Ibn Jaldūn trata de estas cosas) la fuente de este conocimiento es la esfera angélica. En la medida que nuestra mente es capaz de captar lo más abstracto, es también capaz de enlazarse con ese mundo sobrenatural, cuando nos vienen de él ideas que podemos inteligir y comprender.

Ahora bien, no se trata de un proceso que, en principio, todos los hombres puedan iniciar y alcanzar. Ciertamente, como nos dice Ibn Jaldūn, hay percepciones sobrenaturales que todos corrientemente alcanzamos con cierta frecuencia en nuestra vida, cuando las tenemos en sueños. Pero, fuera de este caso general, que Ibn Jaldūn aduce para afirmar la consistencia del mundo sobrenatural, las demás percepciones se refieren a individuos aislados en la historia humana, y las que él considera más importantes, las de los profetas, sólo se refieren a esos personajes, escogidos desde lo alto para la trascendencia.<sup>38</sup> Y aunque Ibn Jaldūn nos refiere varios casos de perceptores sobrenaturales que coadyuvaban a la recepción de estas experiencias, lo que surge como conclusión de sus declaraciones es que estas percepciones no son en absoluto algo que esté en uno desear, pedir o tener, sino que por lo contrario son netamente involuntarias y aún indeseadas, e inclusive, perturbadoras. Ello, aunque a veces se presenten con gran placer y goce para quienes las experimentan.

Así pues, aparte de cierta disponibilidad que los perceptores puedan aportar, di-

---

<sup>38</sup> Aunque no es este el lugar de describir como es la estructura de la personalidad de un profeta, si es conveniente acotar que en la teoría profética islámica, el profeta es alguien que posee una predisposición de su moral y su personalidad (*isma*) que le induce a la vocación profética. Cuanto de esta estructura, ya funcional, es fruto de la voluntad personal y cuanto de la predestinación divina o genética, es ya cuestión de dilucidación más intrincada. Una pregunta, entre otras, aquí podría ser: ¿Puede el profeta no ser (=no querer ser) profeta?

chas percepciones ocurren en primer lugar por la develación del velo de los sentidos, es decir, por la abolición de una de las condiciones más propias y primeras de nuestro ser natural y humano. Alcanzar estas percepciones supone, entonces, una reinención de lo humano hacia otro modo de ser en el cual la fuente de sus ideas no provendrá de la exterioridad sensible a través del común proceso de abstracción, sino de su ser más interior, de su alma, que se conecta con el mundo sobrenatural. La finalidad de tal conexión es netamente oscura para los hombres, pues se trata precisamente de un misterio, algo que se realiza sin mayor explicación. Esto no significa que no tenga finalidad, sino que ésta no se impone o se propone desde lo humano, pues adviene desde el ámbito de dichas percepciones, y la finalidad sería justamente la de anunciar a los hombres una palabra de nueva vida y esperanza.

En un nivel inferior de estas percepciones, como en el caso de los adivinos y clarividentes, lo que se alcanza –y se persigue– no son tanto esperanzas y directrices morales como augurios buenos o malos con respecto a la vida, el trabajo o los negocios. Pero para Ibn Jaldūn, como para toda la tradición que estudió este tema, tal logro, vinculado a las conveniencias y devaneos de adivinos y clarividentes, rebaja el sentido de un recurso que esta hecho para metas mucho más altas y trascendentes.

Otra de las razones para destacar este par correlativo de nociones en Ibn Jaldūn es por ser un historiador y un filósofo de la historia, no sólo en cuanto a su crítica a los métodos de la misma como disciplina de conocimiento, sino también como ciencia que enuncia leyes y tiene como objetivo conocer la verdad según normas universales que obvian lo particular. Y es además, un historiador muy atento e interesado en los datos sociales de las culturas que examina, siendo sus observaciones sociológicas quizá su contribución más original e interesante. Por todo ello debemos preguntarnos por qué introduce un estudio tan acucioso sobre estas percepciones no en un lugar aislado de su obra, sino en varios capítulos en dos partes de ella, no tratándolas como algo marginal, sino dándoles relevancia e importancia.

La razón no es difícil de descubrir, especialmente si tomamos en cuenta las implicaciones de su filosofía de la historia. Ésta ha sido a veces catalogada por varios estudiosos contemporáneos como rígida, pesimista, determinista, y hasta fatalista, pero con la fatalidad o el determinismo que imponen los hechos naturales, no los caprichos del azar. Ibn Jaldūn, de manera parecida a como lo haría un médico, hace un diagnóstico que a veces parece desprovisto de sentimiento, porque en una disciplina que se presenta edificada sistemáticamente como ciencia no cabe la excepción a la ley que rige, gobierna y construye tal edificación. En este sentido, él ha sido criticado por negar o simplemente obviar la cuestión de la libertad humana, pues nadie puede ser libre en un mundo donde la naturaleza nos impone sus leyes y la vida sigue patrones que no pueden dejar de cumplirse en el tiempo.

Pero la anterior caracterización parece deformar el pensamiento de Ibn Jaldūn. Con relación a esas estupendas leyes sociales, demográficas, geográficas, económicas que él, capítulo tras capítulo, traza, esboza y postula como fundamentales, ¿Podrá decirse que nadie o nada puede ser realmente libre de esas leyes que rigen la historia? Pues ciertamente sí hay un fenómeno que irrumpe en la historia, y la rompe: es

el fenómeno religioso. La ruptura que ocasiona es la que, precisamente, causa los cambios de la historia, o al menos hace que ésta tome giros que no se explican meramente ni por lo natural ni lo geográfico ni lo social ni lo económico ni lo político, ni aún siquiera por todas esas causas juntas.

Si vemos la ubicación, el tamaño y el detalle de cómo trata sobre este tema, el sentido que propongo resulta aún más claro. Su casi enciclopédica obra empieza tratando, en primer lugar, de la historia: su naturaleza, su definición, y el nivel de ciencia que él quiere asignarle. Luego de esto, pasa a seis “discursos preliminares”, antes de entrar en los restantes cinco libros en que divide esta obra suya introductoria a su *Historia Universal*. ¿Qué trata en cada uno de esos “discursos preliminares”? Las condiciones sustanciales de la vida del hombre sobre la tierra: lo que es virtualmente igual para los humanos a través del tiempo: 1º, la calidad sociable o naturaleza social del hombre; 2º, la geografía de la tierra, o dónde habitan los hombres cuya existencia en el mundo es natural, principales mares, grandes ríos, etc., (y de paso, se pregunta “¿Por qué el cuarto septentrional de la Tierra es más poblado que el cuarto meridional?”)<sup>39</sup> y hace una detallada descripción de cada “clima”<sup>40</sup>; 3º, los climas de temperatura moderada, influencia de la atmósfera en las condiciones y el “tinte” de los hombres; 4º, la influencia de la climatología sobre el carácter de los hombres; 5º, la influencia de la abundancia y la escasez (el hambre) en el hombre y sus efectos físicos y morales; y 6º, los hombres que, por disposición innata o ejercicio de prácticas, poseen la facultad de percibir las cosas del mundo invisible, y observaciones sobre la naturaleza de la revelación y de los sueños.

Debemos preguntarnos por el sentido de ese orden expuesto. En mi opinión todo lo que antecede al sexto discurso preliminar suma lo que condiciona y determina al hombre y constituye la base de lo que será su vida en la tierra: la geografía, el clima, los recursos naturales, etc. Es decir, son ámbitos que el hombre no decide y a los cuales debe someterse, y haciendo esto, sigue leyes naturales que hacen que la historia misma pueda ser ciencia, pues es la historia de un ser sometido a esas leyes inexorables. Pero hay hombres que escapan a dicha determinación, y pueden ser no sólo agentes notablemente libres, sino que en algunos casos, son causantes del hiato histórico que impide que el hombre sea un ser condenado a la determinación de la naturaleza. Los hombres que hacen esto en más alto grado pertenecen al ámbito de los fenómenos religiosos. Mas no se refiere esto a cualquier fenómeno religioso, sino que para Ibn Jaldūn quienes oponen a la determinación de la naturaleza su propia determinación del cambio histórico, los causantes del hiato del hilo histórico, y de la interrupción de las leyes históricas, son los profetas.

Y el profeta no lo es simplemente porque anuncie el porvenir, ni porque realice

---

<sup>39</sup> Que sepamos, él es el primero que se hace tan importante pregunta, que alude a las limitaciones y determinaciones que la naturaleza impone al hombre, o al menos le ha impuesto históricamente a su ser básico. Y se trata de una realidad que hoy sigue aún vigente.

<sup>40</sup> Aquí “clima” no alude a condiciones como precipitación y temperatura, sino a “niveles” o zonas de la tierra, pues él sigue a muchos geógrafos de su tiempo y de antes, que dividían la esfera terrestre en siete zonas horizontales o “climas”. En el discurso siguiente, el 3º, si aludirá a los climas tal como hoy entendemos esa palabra.

portentos ni porque su autoridad pueda estar certificada: pues todo esto puede dudarse o no ser seguro o puede ser simplemente mentira.

No, todo el poder del profeta radica en su decisión de anunciar un nuevo modo de vida para un pueblo. El portento es que el pueblo le siga y triunfe. Y la maravilla de su palabra no está en los secretos que descubre, o en las verdades que proclama, sino en que dice y anuncia lo que todos deben y pueden hacer para cambiar sus vidas. Como postulados teorematizados, lanza sus admoniciones, y la comunidad le sigue. Surge y hace en el momento en que puede surgir y hacer y obtener una respuesta efectiva. Y un factor clave para que esto ocurra es precisamente el acceso de tales personas a lo que en esa cultura –y en muchas otras– se concibe como el mundo sobrenatural. Sólo una intervención sobrenatural puede cambiar el rumbo de lo natural, pues la primera se comprende como causa productora y dominante de lo natural, y no al revés.

Es por tal razón –y esa es mi hipótesis– que para Ibn Jaldūn es tan importante el estudio de estas percepciones, que no las tienen sólo los profetas, sino muchas y distintas clases de humanos, y que, por ser distintas, no representan todas un aporte de la misma calidad o alcance. Entender cómo opera este factor de la intervención sobrenatural en la historia es, pues, muy importante para poder hacer una consideración correcta de los fenómenos religiosos, los cuales tienden a ser desestimados, a pesar de que su presencia en la historia ha sido tan trascendental, que no sólo hechos históricos, sino periodos completos de las vidas de distintas civilizaciones no podrían ser bien comprendidos si no se examina con profundidad tales fenómenos.

Ahora bien, variadas corrientes de distintas tradiciones de pensamiento han reconocido desde la antigüedad, ya de manera explícita y formal, ya de manera implícita e informal, que buena parte de lo que comprendemos como nuestros conocimientos en este mundo provienen del aporte de los sentidos. En el caso de estos perceptores sobrenaturales, lo peculiar de su proceso de conocimiento es que se opone al aporte de los sentidos, y plantea una percepción distinta y superior a la percepción sensible.

Por otro lado, el fenómeno de la percepción sobrenatural se caracteriza por no ser continuo y permanente, sino ocasional y aún esporádico. No se vive constantemente percibiendo de esa fuente. Y en este sentido la otra fuente, la de la percepción sensible, es netamente necesaria para la vida en este mundo. Por ende, aunque la percepción sobrenatural, en la medida que nos conecta con la esfera angélica cuya naturaleza es afín a la de nuestra alma y nuestras ideas, es superior a la percepción sensible, eso no significa que excluya o haga superflua a esta última. Ambos tipos de percepciones son necesarias. Pero si la percepción sensible es fuente de alegría, como dice Aristóteles al comienzo de la *Metafísica*, la percepción sobrenatural, alcanzada tras la caída del velo de los sentidos, es fuente no sólo de una mucha mayor felicidad, sino de esperanza en cuanto a lo que significa como mensaje para las vidas de los hombres.