

## INTRODUCCIÓN

Si debe llamarse o no ‘filosofía islámica’ al pensamiento filosófico generado durante el califato abasí (750-1258) es algo discutido entre los historiadores de la filosofía especializados en este periodo y entre quienes se dedican a la historia intelectual islámica. No sería correcto denominarle ‘islámica’ porque, a diferencia de lo que sucede con la filosofía cristiana medieval, el interés primordial de quienes cultivan la filosofía en el entorno islámico no es la exégesis religiosa ni mucho menos la apologética. Esto no quiere decir, sin embargo, que las cuestiones religiosas y teológicas sean irrelevantes o de poco interés frente a la filosofía. Todo lo contrario: a la filosofía le interesa la religión porque varias proposiciones religiosas se intersectan con los problemas que se discuten desde la filosofía. Quizá por simple convención llamamos filosofía islámica, a veces filosofía árabe, y en ocasiones filosofía árabe-islámica, a la filosofía generada por pensadores que escribían sobre todo en árabe en un contexto en donde el Islam era la religión dominante y, en consecuencia, su forma de plantear y discutir los problemas filosóficos estaba marcada temática y conceptualmente por la cultura, la teología y la jurisprudencia islámicas.

Me he tomado la libertad de utilizar la expresión ‘filosofía islámica’ en el subtítulo de este libro. Creo que, si bien podemos discutir hasta qué punto al-Fārābī (m. 950) o Ibn Rushd (m. 1198) son pensadores islámicos, lo cierto es que sus planteamientos filosóficos se enmarcan en un contexto que es islámico y, aunque sus intereses son predominantemente filosóficos, el análisis de las proposiciones religiosas y sus contenidos está presente en buena parte de sus tratados. Existen, por otro lado, pensadores religiosos y teólogos, cuyo interés primordial no es la filosofía sino la exégesis coránica, las teorías de la interpretación, y las discusiones teológico-jurídicas que se suscitan al interior de la religión. Los mutazilíes y los asharíes son dos escuelas teológicas en las que podemos encontrarnos con distintos pensadores que vieron en la filosofía una herramienta metodológica y conceptual de mucha utilidad para los debates teológicos y, por lo tanto, redactaron verdaderos tratados de teología filosófica.

En los capítulos que componen este libro se establece un rasgo común entre los filósofos y los teólogos, a saber, el recurso a la lógica aristotélica como una herramienta que ayuda a situar el lugar epistemológico de las creencias religiosas y, además, funciona como un método que permite analizarlas, interpretarlas e incluso proponer el modo en que determinadas proposiciones deberían entenderse. La lógica aristotélica funciona así como un instrumento que no necesariamente entra en conflicto con el ámbito de las creencias religiosas sino que contribuye, más bien, a situarlas dentro del universo de nuestras creencias, así como a determinar el papel que juegan en ámbitos como el ético, el social y el político.

El primer capítulo es preponderantemente histórico; en él se narra el proceso de recepción y asimilación de los tratados lógicos de Aristóteles en el entorno siriaco cristiano y posteriormente en el árabe-islámico. Explico ahí cómo una de las dificultades en la transmisión del *Órganon* fue la distinción entre lógica y gramática,

y nuestro cómo para el siglo X nos encontramos con que al-Fārābī establece tanto las diferencias como la relación entre ambas. Este antecedente es indispensable para enmarcar la discusión del segundo capítulo, en donde analizo el papel que tiene la religión en distintos tratados de al-Fārābī. Mi intención es articular las distintas formas en que al-Fārābī se aproxima a la religión, desde la filosofía de la acción hasta la lógica, la epistemología y la política. Muestro cómo, a pesar de que algunas de sus observaciones podrían resultar incómodas frente a sectores religiosos tradicionalistas, es posible interpretar su postura como un intento por abrir un espacio para creencias religiosas cuyos contenidos simbólicos sean de alguna manera concordantes con la filosofía. En el tercer capítulo sugiero que al-Fārābī es partidario de lo que podría denominarse “exclusivismo filosófico” al defender como una constante la subordinación de las religiones a la filosofía. Esta postura, aunque controversial, abre un espacio para el pluralismo religioso y el ejercicio de la tolerancia.

El cuarto capítulo trata acerca del importante papel que al-Gazālī (m. 1111), uno de los teólogos islámicos más destacados y un referente indispensable en la tradición, asignó a la lógica como un método conveniente para reconocer la estructura y validez de las creencias religiosas. Habitualmente al-Gazālī es considerado por muchos historiadores de la filosofía y del pensamiento islámico como uno de los enemigos y críticos de la filosofía, e incluso su destructor. Es cierto que principalmente en dos tratados, el *Maqāṣid al-falāsifa* (*Intenciones de los filósofos*), y el *Tahāfut al-falāsifa* (*La incoherencia de los filósofos*), al-Gazālī refuta las herejías e innovaciones de los filósofos. Entre varias posturas erróneas y equivocadas, tres tesis filosóficas resultan particularmente ofensivas para cualquier musulmán: (1) los filósofos han negado la resurrección de los cuerpos; (2) han sostenido que Dios no conoce los particulares sino únicamente los universales; (3) por último, han argumentado que el mundo es eterno. Estas tesis se oponen a los dogmas de la resurrección de los cuerpos, la omnisciencia divina y la creación, respectivamente. Por estos motivos, corregir y refutar las doctrinas de los filósofos fue una labor crucial para al-Gazālī. No obstante, como defiendo en este capítulo, si bien varias tesis filosóficas le resultaban insostenibles, la metodología de los filósofos le pareció adecuada no sólo como herramienta refutativa contra los propios argumentos filosóficos, sino también para robustecer sus propios argumentos teológicos. La asimilación de la lógica resulta esencial para el establecimiento de un método racional que facilite la comprensión e interpretación de la *sharī'a* (ley religiosa). En el quinto capítulo nuestro precisamente el modo en que al-Gazālī establece esa metodología racional, llamada *iytihād*, que reivindica el papel de la razón natural frente a la ley revelada y, además, permite al intérprete de la ley razonar de múltiples maneras dentro del marco legal. En este sentido, sostengo que al-Gazālī podría considerarse un teórico moral de la ley natural.

En el sexto capítulo vuelvo a uno de los tratados filosófico-jurídicos más conocidos de Ibn Rushd, a saber, el *Kitāb faṣl al-maqāl wa taqrīr mā baina ash-Sharī'ah wa-l-Ḥikmah min al-ittiṣāl* (*El tratado decisivo que determina la conexión entre la ley religiosa y la sabiduría*). Establezco en este capítulo la conveniencia de leer este tratado a la luz de una teoría de la argumentación que permite interpretar el proyecto filosófico de Ibn Rushd como un intento por hacer de la religión algo más coherente y plausible, si bien con el gran riesgo de racionalizar en cierta forma las proposiciones religiosas. El séptimo capítulo es algo así como un ejercicio de filosofía comparada, en donde nuestro cómo el impacto de los tratados lógicos de Aristóteles en el teólogo y filósofo cristiano Tomás de Aquino y en Ibn Rushd (Averroes en la

tradición latina cristiana), nos permite establecer una serie de semejanzas entre los proyectos de dos filósofos que en muchas ocasiones se han interpretado equivocadamente como rivales. En este capítulo se abunda además en la noción de ‘fe’ en la tradición cristiana e intento integrar la postura de Tomás a las discusiones contemporáneas sobre las creencias epistémicamente justificadas.

Finalmente, en el octavo capítulo me ocupo del papel de la argumentación filosófica frente a las proposiciones religiosas en uno de los más grandes filósofos de la tradición judía, a saber, Maimónides. La relevancia de Maimónides en la tradición judía es indiscutible. Sin embargo, en este capítulo no establezco los vínculos tan notorios que existen entre su pensamiento filosófico-teológico y su judaísmo. La interpretación que presento es fuertemente aristotélica. En la *Guía de los perplejos* (*Dalālāt al-Ḥairin*), una obra redactada en árabe, las referencias más numerosas corresponden a Aristóteles y, en segundo lugar, a teólogos islámicos con quienes Maimónides discute recurrentemente. Lo que persigo en este capítulo es mostrar cómo Maimónides también puede ser leído como un filósofo que se benefició de la lógica aristotélica al momento de establecer el estatuto lógico y el valor epistémico de las proposiciones religiosas.

Los ocho capítulos pueden ser leídos de manera independiente. Cada uno ha sido pensado y redactado de manera autónoma e incluso algunos han sido publicados previamente, aunque las versiones aquí presentadas han sido actualizadas y en algunos casos corregidas. El primer capítulo, “Las relaciones entre gramática y lógica en el pensamiento árabe del siglo X” fue publicado en 2005 en la revista *Méthexis*. El segundo fue leído en 2010 en la Universidad de Marquette, en Milwaukee, y retomo en él varias tesis desarrolladas y discutidas en distintos artículos publicados previamente. Una primera versión del tercer capítulo fue presentada en la Universidad de Maynooth, en Irlanda, en 2015. Una versión mucho más extensa del cuarto capítulo aparece en el volumen *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī*, vol. 1, G. Tamer (ed.), Leiden, Brill, 2015, pp. 229-252, bajo el título “Al-Ghazālī on Knowledge (*ilm*) and Certainty (*yaqīn*) in *al-Munqidh min aḍ-Ḍalāl* and in *al-Qisṭās al-Mustaqīm*”. El quinto capítulo apareció publicado en inglés, en *Journal of Comparative Law* (2013, 8: 2). El sexto capítulo se publicó en 2014 en la revista *Estudios de Asia y África* (XIX: 1) de El Colegio de México. Una versión del séptimo capítulo apareció en un volumen cuya circulación lamentablemente fue escasa, *Tomás de Aquino, Comentarista de Aristóteles*, publicado por la Universidad Panamericana en 2010. El octavo capítulo fue leído en 2009 en la Universidad de Marquette. Salvo el primero, los otros siete capítulos se gestaron entre 2008 y 2009, periodo en el que fui investigador residente en el Center of Theological Inquiry, en Princeton. El diálogo, el trabajo y la conversación con colegas de distintas áreas y nacionalidades fueron sumamente enriquecedores, y agradezco profundamente a dicho centro el apoyo brindado durante ese tiempo.

Agradezco a mis colegas del “Aquinas and the Arabs International Working Group”, de quienes me he beneficiado personal e intelectualmente. Me he enriquecido también de la convivencia con mis estudiantes de filosofía de la Universidad Panamericana y de la Universidad Nacional Autónoma de México. El apoyo de la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana ha sido invaluable y, por ello, agradezco a mis colegas, en especial a su directora María Elena García Peláez Cruz. Asimismo, la culminación de este libro fue posible gracias al financiamiento de la

Universidad Panamericana a través del fondo “Fomento a la Investigación UP 2017”, bajo el código UP-CI-2017-FIL-MX-01. Agradezco finalmente a mis colegas y amigos José Alfonso Ganem, Daniel Fainstein, Renato Huarte, Venancio Ruiz y Julio Hubard.