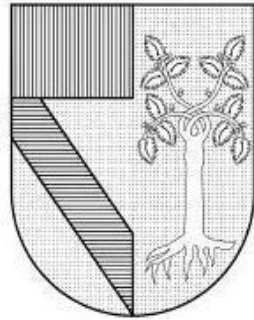


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA



“LA RELACIÓN ENTRE LA TEORÍA DE LA INTERPRETACIÓN
(TA'WĪL) FILOSÓFICA Y LA JURISPRUDENCIA EN IBN RUSHD
(AVERROES)”

TESIS PROFESIONAL

QUE PRESENTA

IVONNE MARÍA ACUÑA MACOUZET

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

MAESTRA EN FILOSOFÍA

DIRECTOR DE LA TESIS:

DR. LUIS XAVIER LÓPEZ FARJEAT

Índice

| | |
|---|-----------|
| Introducción | 1 |
| Capítulo 1 | 7 |
| El desarrollo de la jurisprudencia islámica | 7 |
| 1. Acercamientos a la historia de la jurisprudencia islámica | 10 |
| 1.1. Postura crítica | 12 |
| 1.2. El uso de la dialéctica en la jurisprudencia islámica | 23 |
| 2. Traducción de la filosofía griega al mundo árabe | 27 |
| 2.1. Filosofía en el mundo islámico | 27 |
| 2.2. Motivos de traducción de la filosofía griega | 31 |
| 2.3. Lógica y gramática | 42 |
| Capítulo 2 | 51 |
| Tipos de argumentos lógicos | 51 |
| 1. El Órganon de Aristóteles | 51 |
| 2. Interpretación de la lógica en la filosofía árabe | 56 |
| 3. La importancia de los comentarios en la filosofía de Ibn Rushd | 60 |
| 4. Inducción (ἐπαγωγή, <i>al-istiqrā'</i>) | 62 |
| 5. Dialéctica (διαλεκτική, <i>al-ýadal</i>) | 67 |
| 6. Metáfora (μεταφορά, <i>al-isti'āra</i>) | 69 |
| Capítulo 3 | 81 |
| Los tipos de razonamientos que se utilizan en la interpretación jurídica ... | 81 |
| 1. <i>Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh</i> | 83 |
| 1.1. Ejemplos de uso de la lógica en cap. 1 y 2 del <i>Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh</i> 92 | |
| 1.2. Análisis del tercer capítulo del <i>Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh</i> | 95 |
| 1.3. <i>Qiyās</i> | 101 |

| | |
|--|------------|
| 2. El Faṣl al-maqāl | 105 |
| 3. La Bidāyat al-mujtahid | 121 |
| 3.1. Ejemplos de <i>qiyās</i> en la <i>Bidāyat al-mujtahid</i> | 127 |
| Conclusión | 135 |
| Referencias..... | 141 |

Agradecimientos

Agradezco profundamente al Dr. Luis Xavier López-Farjeat por su dedicada dirección de esa tesis, su confianza en ella, y por la formación que me ha dado a lo largo de los años. Agradezco, también, al Dr. Mauricio Lecón Rosales por haberla revisado y escucharme pacientemente hablar de ella.

Le estoy especialmente agradecida al Dr. Leonardo Ruiz Gómez por apoyar esta investigación, y por las valiosas lecciones que, sin saberlo, da cada día con su ejemplo. A Gustavo González Pacheco Serrato, por enseñarme a anteponer lo importante a lo urgente. Sin su valioso apoyo, esta tesis seguiría en el tintero. Agradezco, también, a todo el personal administrativo que coordinó la maestría e hizo esta tesis posible.

A la Facultad de Filosofía por la formación que me han dado todos y cada uno de sus profesores, tanto en el ámbito académico, como profesional. Agradezco al Dr. André Laks por sus enseñanzas a lo largo de la maestría. Al Dr. Eduardo Charpenel Elorduy por sus enseñanzas, tanto en licenciatura como en la maestría. A Gerardo Mateos Zapata, por enseñarme pacientemente a traducir textos oscuros.

A Alfonso Ganem Gutiérrez, por darme la determinación que necesitaba para hacer este trabajo, por nuestras conversaciones, su apoyo incondicional y su cariño. A Isolino y a Elena, por su apoyo. A mis compañeros, Edith, Daniela, Sofía, Roberto, Tatiana, Nadia, Aurora, Chucho y Soní. A mis amigas, Alejandra, Isabella y Julieta, por los años de amistad.

A mi padre Rafael, a mi madre Ivonne y a mis hermanos Rafael, Alejandro y Mauricio por su apoyo, su cariño y su formación.

Introducción

Durante los últimos años, la filosofía árabe clásica, es decir, aquella que surge en Bagdad, en tiempos del califato abásida (r. 750-1258) ha cobrado cada vez más relevancia en los estudios dedicados a la historia de la filosofía. Por un lado, es importante estudiar este periodo para comprender de mejor manera cómo se conservaron y tradujeron obras de diversos filósofos como Aristóteles, y por otro lado, es un periodo en el cual hay un florecimiento de la filosofía en el cual se desarrollan posturas sobre diversos temas. Aunque es un periodo en donde hubo serios esfuerzos por interpretar los textos de la filosofía griega, lo cierto es que en esa labor de interpretación los filósofos del contexto islámico terminaron desarrollando teorías propias que iban más allá de las paráfrasis desapegándose de los textos o al menos a la forma en que actualmente suelen interpretarse.

Otros estudios allegados al área de la filosofía que han cobrado relevancia recientemente son los de jurisprudencia islámica. Tanto en el periodo clásico como en la actualidad, la jurisprudencia ha sido de gran importancia para la sociedad musulmana debido a que, a partir de dicha disciplina y con base en el Corán y la tradición del Profeta, se establecen los criterios legales y de acción destinados a organizar la comunidad y la vida política y determinar qué cosas estaban permitidas, cuáles estaban prohibidas, y el tipo de sanciones que han de imponerse a quienes no sigan la ley.

En esta tesis analizaré los textos filosóficos y jurídicos de Ibn Rushd (m. 1198), uno de los filósofos más representativos de la filosofía árabe,

conocido en el contexto latino como Averroes. Mostraré cómo, debido a que Ibn Rushd tuvo una formación filosófica y jurídica sólida, desarrolló una forma distinta de hacer jurisprudencia en la cual se aparta de los alfaquíes y los *mutakallimūn* de su época. Es por esto que dejar de lado los textos jurídicos de Ibn Rushd bajo el argumento de que no tienen nada de filosóficos es erróneo. Por el contrario, al revisar estos textos se puede ver la aplicación de una metodología que parte de principios lógicos. Por lo tanto, su estudio ayuda a tener una visión más completa de este filósofo, que a su vez era jurista y médico.

La relación que hay entre la formación filosófica y la formación jurídica de Ibn Rushd se nota en el uso de estructuras lógicas para analizar el proceso de razonamiento de los juristas. Con base en el *Órganon* aristotélico, Ibn Rushd considera que hay diferentes tipos de razonamientos, los cuales aportan diferentes grados de certeza y asentimiento (*tasdīq*). Más adelante, analizaré cómo Ibn Rushd parte de una definición de la demostración aristotélica para analizar el *qiyās*¹ de los juristas y determinar en qué medida es o no un silogismo. También, revisaré la relación entre la metáfora y la interpretación (*ta'wīl*) que llevan a cabo los juristas.

Este estudio es relevante, por un lado, para comprender mejor a Ibn Rushd y apreciar sus aportaciones filosóficas más allá de sus comentarios a Aristóteles. Además, permite una visión más completa de su filosofía y el

¹ Este término en árabe, que aparecerá incontables veces a lo largo de la tesis, es uno de los puntos centrales del análisis de Ibn Rushd. Esta palabra era usada por los juristas desde antes de la traducción de textos filosóficos al árabe para referirse a los razonamientos de los juristas. Puede significar a la vez analogía y razonamiento. Otro uso frecuente, especialmente en obras lógicas, es el de silogismo.

grado de compromiso que tiene con las teorías aristotélicas. En general, los estudios sobre Ibn Rushd se suelen centrar en su papel como comentarador y son considerablemente menos estudiadas sus obras médicas y jurídicas. Si bien ha ido cambiando esta visión de Ibn Rushd como comentarador², todavía falta mucho por investigar sobre estas otras disciplinas en el filósofo. Por otro lado, el estudio de su teoría jurídica es relevante para comprender otras maneras de acercarse al islam y la amplia variedad que existe sobre la interpretación de la Ley (*sharī'a*). Más aún, se encuentran también argumentos en contra del literalismo jurídico, en cambio, la defensa de la pluralidad interpretativa de la Ley, lo cual permite comprender mejor el islam actual y las diferentes posturas que hay en él respecto a la Ley y su modo de implementarse.

Este trabajo consta de tres capítulos. En el primero haré un breve recuento sobre la jurisprudencia islámica. Revisaré los dos enfoques actuales con los que se suele abordar la historia de la jurisprudencia y después revisaré cómo se dieron las escuelas de jurisprudencia, sus principales aspectos y los elementos básicos de esta disciplina. Esto con la finalidad de comprender mejor las obras jurídicas de Ibn Rushd y el contexto en el que fueron escritas. Posteriormente, revisaré la recepción de la filosofía en el mundo islámico, especialmente de las obras lógicas, para revisar en qué aspectos difiere de nuestra propia concepción de lógica y los usos que se le solía dar.

En el segundo capítulo haré un breve recuento del *Organon* aristotélico y cómo suelen entenderse el silogismo, la inducción y la

² Ver, por ejemplo, Peter Adamson y Matteo Di Giovanni, eds. *Interpreting Averroes: Critical Essays*. Cambridge UP, 2019.

metáfora. Posteriormente, analizaré el *Comentario breve a la Retórica* (*Kitāb al-ḍarūrī fī-l-manṭiq; al-Qawl fī al-Aqāwīl al-jaṭābīyah*)³ (1157), el *Comentario breve a los Tópicos* (*Kitāb al-ḍarūrī fī-l-manṭiq; Kitāb al-ŷadal*) (1157), el *Comentario Medio a los Analíticos Primeros* (*Taljīš kitāb al-qiyās*) (c. 1166), el *Comentario Medio a los Tópicos* (*Taljīš kitāb al-ŷadal*) (1168) y el *Comentario Medio a la Retórica* (*Taljīš kitāb al-jaṭāba*) (1175)⁴. Estas obras permitirán revisar su definición de deducción, inducción y metáfora, todas ellas retomadas en las obras jurídicas. También permitirá comprender la función de la retórica para Ibn Rushd y su diferencia con la sofística.

Una vez expuestos estos tipos de razonamientos, en el tercer capítulo estudiaré sus obras jurídicas. En concreto, revisaré el *Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh* (*Resumen de la teoría legal de al- Gazālī*) (1157), el *Faṣl al-maqāl* (*Tratado decisivo*) (1178/9) y *Bidāyat al-mujtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid* (*Distinguido Jurista*) (iniciado en el 1169 y completado en 1188)⁵, pues en esas obras propone una forma distinta de hacer jurisprudencia en la cual se aparta de los alfaquíes y los teólogos (*mutakallimūn*) de su época. Mostraré cómo aplica su definición de la demostración y la metáfora al tipo de razonamiento que hacen los juristas y en su propia definición de la interpretación (*ta'wīl*). También veremos cómo Ibn Rushd defiende que los

³ El comentario breve a los *Tópicos*, la *Retórica* y la *Poética*, se encuentran en una sola obra de Ibn Rushd, a saber, su *Resumen de la Lógica* (*Kitāb al-ḍarūrī fī-l-manṭiq*). No obstante, para facilitar la referencia a cada uno de estos tratados, he mantenido los títulos que usa Butterworth (1977).

⁴ Para una cronología de las obras ver Fouad Ben Ahmed y Robert Pasnau (otoño 2021).

⁵ En adelante, me referiré al *Resumen de la teoría legal* como *Ḍarūrī*; al *Tratado decisivo* como *Faṣl al-maqāl* y al *Distinguido jurista* como *Bidāyat al-mujtahid*.

textos sagrados admiten diferentes niveles de interpretación, y que su finalidad principal es regular la acción humana.

Concluiré que Ibn Rushd utiliza sus conocimientos de la lógica aristotélica en el *Ḍarūrī* para argumentar que en la mayoría de los casos lo que hacen los juristas no es un *qiyās* (entendido como silogismo, ya sea deductivo o inductivo) y es más bien una metáfora, la cual se basa en el uso común de la lengua árabe. No obstante, con el estudio de su definición de la metáfora en el *Comentario Medio a la Retórica* argumentaré que para Ibn Rushd la metáfora tiene valor epistemológico dado que permite conocer cosas que están ausentes o que son difíciles de conceptualizar. Además, resaltaré la importancia que tienen la retórica y la metáfora para guiar la acción humana.

Con esto, expondré cómo la mayoría de las ideas que expresa Ibn Rushd en el *Ḍarūrī* son retomadas posteriormente en el *Faṣl al-maqāl* y la *Bidāyat al-mujtahid*, dos tratados en los cuales se mantiene el papel primordial de la metáfora al momento de interpretar, pues la metáfora permite ser analizada en tres diversos niveles, lo cual permite guiar a todas las personas a la felicidad sin importar su nivel de comprensión. También argumentaré cómo en esos mismo tratados se mantiene la idea de que el jurista casi nunca emplea un verdadero silogismo y la mayoría de las veces interpreta por medio de metáforas, lo cual contribuye en buena medida a justificar que diversos pasajes del Corán queden siempre abiertos a interpretación.

Capítulo 1: el desarrollo de la jurisprudencia islámica

Existe un problema del cual las leyes no pueden salvarse: las leyes escritas son limitadas, mientras que los casos que deben legislar son inabarcables. Quizá uno de los contextos en el que este problema toma mayor relevancia y fuerza sea el contexto islámico, pues durante el periodo clásico la *sharí'a* (ley islámica) se derivaba del Corán y de los hadices (dichos del Profeta). Es decir, las reglas por las cuales la sociedad se regulaba no eran ni promulgadas por el califa, ni en una constitución hecha entre miembros de la comunidad. Por el contrario, es considerada una ley revelada por Dios y por medio de la cual el ser humano puede obtener su salvación. Por lo tanto, si en el Corán y en los hadices no hay un pasaje que regule alguna actividad, ni la comunidad, ni el califa ni los jueces pueden simplemente decidir hacer una nueva ley. Por eso en el islam la jurisprudencia (*fiqh*) suele relacionarse con el esfuerzo de interpretación que hace el jurista (*iytihād*), con el cual se busca establecer una relación entre la Ley y los casos que no están regulados por ella o en los cuales no es clara la regulación que debe seguirse.

Por esto, la ley islámica tiene diversas particularidades que se deben tener presentes al momento de estudiar el tema. La más importante es que en el islam el primer legislador es el Profeta Mahoma (m. 632). Su papel adquirió rápidamente un tinte político y, las diferentes regulaciones que estableció en su época, se incorporaron como máximas de acuerdo con las cuales la comunidad debía actuar. Un ejemplo es la *Sahifat al-Yathrib* (Carta de Medina), en la cual se regulan diversos aspectos de la comunidad islámica como las relaciones sociales y comerciales, y que sirvió para

organizar a las tribus de Medina. Más tarde, después de la muerte de Mahoma, comenzaron a recolectarse los hadices (dichos del Profeta) en los cuales, además de Mahoma, aparecen los Acompañantes del profeta y algunas soluciones que dieron a diversos casos prácticos. Por otra parte, durante el califato de Uthmán (r. 644-656) se estableció la versión escrita del Corán. Como dije antes, tanto el Corán como los hadices son utilizados como fuentes para regular la vida política y poder comprender cómo deben resolverse casos que no estaban considerados en la ley. Dicho de otro modo, el *uṣul al-fiqh* (la ciencia de la jurisprudencia) toma como axioma que el Corán es la base del derecho islámico, aunque a veces también se apoya en los hadices (Sheibani, *et al.*, 2018, p. 405).

Esto agrava el problema de los límites de la ley, pues si cualquier ley es limitada, tener una fuente finita de leyes a la cual no se le puede agregar nada y que, además, se considera una revelación divina, le da un carácter aún más complicado, pues no se pueden modificar las leyes que fueron dadas, ni inventar nuevas, ya que esto implicaría que la revelación de Dios fue imperfecta. Por lo anterior, la jurisprudencia toma un papel muy importante, pues la manera de aplicar la ley es que los juristas hagan un esfuerzo de interpretación (*iytihād*) para poder aplicar los diferentes mandatos del Profeta y sus Acompañantes a casos que no están contemplados en estos textos. Esto significa que con base en un número limitado de leyes se tienen que legislar todos los nuevos casos que se presenten.

Quizá uno de los pasajes que mejor representa el espíritu de la jurisprudencia es el que reporta Ibn Hanbal (m. 855) en *Musnad* con respecto al Profeta y su acompañante Mu'ādh b. Yabal (m. 639):

En una tradición ampliamente citada, se reporta que cuando el Profeta envió al acompañante Mu'ādh b. Yabal (m. 18/639) a Yemen como *qāḍī* o juez, le preguntó a Mu'ādh cómo resolvería las disputas. Mu'ādh respondió que juzgaría de acuerdo con el Libro de Dios, y si no encontraba nada en el Libro de Dios, entonces de acuerdo con la sunna del Profeta. Cuando el Profeta le preguntó cómo juzgaría si no encontraba nada en el Libro de Dios ni en la sunna del Profeta, Mu'ādh respondió: “seré celoso en mi esfuerzo por hacer mi propia opinión (*ajtahidu bi-ra'yī wa-la ālu*)”. En ese momento, el Profeta golpeó el pecho de Mu'ādh y dijo: “Alabado sea Alá, quien le otorgó al mensajero de Su Mensajero lo que satisfacería a Su Mensajero”.

(Ibn Hanbal, citado en Spectorsky, 2013, p. 1)⁶

Este pasaje representa bien el espíritu de la jurisprudencia islámica, pues muestra tanto la importancia de los textos sagrados para resolver los casos legales, como las diferentes vías para resolver los casos si no están contemplados en los textos sagrados.

Por supuesto, este ejercicio de la jurisprudencia supone toda una serie de problemas filosóficos de índole lógica y epistemológica. Por un lado, cabe cuestionar cuáles son las bases para decir que el caso “a” expresado en el Corán es similar al caso “b” que se da en la vida cotidiana, aunque no venga mencionado de manera explícita. Además, no todas las leyes que se derivan del Corán vienen formuladas como máximas universales, sino que muchas se infieren a partir de lo que dijeron o hicieron (incluso de lo que *no* dijeron e hicieron) el Profeta y sus Acompañantes. Para formarnos una idea de lo complicado que puede ser regular las acciones por medio del Corán y los hadices hay que tomar en cuenta que sólo unos 500 versos de los más de 6,000 que componen el

⁶ Por comodidad para lector, he traducido las fuentes secundarias que estaban en otro idioma al español.

La teoría de la interpretación (*ta'wīl*) filosófica y la jurisprudencia en Ibn Rushd

Corán tratan directamente sobre temas legales (Sheibani, et al., 2018, p. 406). Esto introduce el problema de cómo saber si la interpretación es correcta, cómo ser sensibles a la intención que tuvo Mahoma al llevar a cabo ciertos actos y poder preservarla en los nuevos.

Estos son los problemas por los cuales la jurisprudencia se vuelve tan relevante en el mundo islámico y de los que Ibn Rushd era consciente y abordó en sus obras de jurisprudencia. Una vez que los hemos mencionado e introducido en el panorama, podemos ahora revisar brevemente el desarrollo de la jurisprudencia islámica.

1. Acercamientos a la historia de la jurisprudencia islámica

Hay cierto paralelismo entre las posturas que investigan el desarrollo de la filosofía en el mundo islámico y el desarrollo de la jurisprudencia. Por un lado están quienes afirman que el surgimiento y desarrollo de la jurisprudencia islámica, llamado comúnmente “época de formación”⁷ fue independiente de otros sistemas legales. Esta postura, llamada tradicionalista, considera que la visión histórica de la tradición legal es confiable. Esta tradición asume que hay una continuidad desde los inicios del islam y las interpretaciones de los acompañantes del Profeta hasta las primeras escuelas de jurisprudencia, lo cual hace que la jurisprudencia no sea una mera innovación. Es importante mencionar que entre los siglos VIII y IX se da la sistematización del conocimiento legal. Este proceso es usualmente llamado *talab al-‘ilm* (búsqueda de la verdad) y derivó en las

⁷ Ver A. El-Shamsy, (2013) y D. Powers (2013).

escuelas de jurisprudencia (*madhab*) (Jokisch, 2018, p. 392; Sheibani, et al. 2018, p. 403).

En cambio, los críticos⁸ afirman que la jurisprudencia islámica es una invención posterior que fue influenciada por sistemas legales como el judío y el romano (Jokisch, 2018, p. 386). Conforme han avanzado los estudios en esta área, se ha llegado a una postura más conciliadora, la cual acepta que la jurisprudencia islámica no es absolutamente independiente de otros sistemas legales, pero tampoco le debe todo a influencias externas.

Los tradicionalistas suelen asumir un esquema de prioridad en las fuentes del derecho islámico. Este esquema expone la jerarquía de las fuentes de la siguiente manera: el Corán, en tanto que es la fuente revelada, debe ser la fuente primaria. La sunna, en tanto que relatos del Profeta y sus compañeros, es la segunda. Si estas dos fuentes dejan espacio para la especulación, entonces se debe hacer referencia al consenso (*iýma'*) entre los juristas. Finalmente, aparece la analogía (*qiyās*), el cual debe ser utilizado si alguna situación no aparece en el Corán ni en los hadices, si es ambigua o si no hay consenso sobre ella (Jokisch, 2018, p. 387). Debe ser el último recurso que puede usar un jurista y la última etapa de desarrollo de la jurisprudencia. Esta jerarquía de las fuentes es de acuerdo a su importancia, y no por orden cronológico, pues los hadices comienzan a transmitirse en el mismo año en que murió el Profeta, y el Corán se pone por escrito alrededor del año 640 (Déroche, 2006, p. 173).

Bajo este esquema, los tradicionalistas consideran que desde el inicio hubo una idea específica del derecho islámico, y que la tarea de los

⁸ Ver Goldziher. (1981). *Introduction to Islamic Theology and Law*. Princeton University Press; J. Schacht. (1982) *An Introduction to Islamic Law*. Clarendon Press.

compañeros del Profeta era preservar su herencia y transmitirla a futuras generaciones. Ellos son el puente de unión entre el Profeta y las escuelas de jurisprudencia que surgen en la segunda mitad del s. VIII, y es por ello que dichas escuelas no son consideradas una invención sino herederas de la tradición islámica. A los acompañantes del Profeta se les atribuye un mayor conocimiento de la ley islámica por la cercanía que tuvieron con el profeta, lo cual los ayudó a ejercer el mayor grado de *iytihād* (razonamiento individual) y encontrar soluciones adecuadas a nuevos casos (Jokisch, 2018, pp. 391-92).

Una postura más crítica respecto a esta visión del desarrollo de la jurisprudencia considera que el gran número de opiniones sobre cómo tratar casos particulares es muestra de que sí había fuentes y métodos diversos usados por los juristas que no forzosamente se limitaba a los acompañantes, sino que era heterogéneo. Por el contrario, pareciera que los sistemas legales de los pueblos conquistados pasaban a formar parte de los diversos métodos que usaban los juristas para hacer jurisprudencia, por lo que podría haber influencias griegas, pahlévís, siriacas, arameas y hebreas, entre otras (Jokisch, 2018, p. 397). Sin embargo, es precisamente esta diversidad de fuentes y el poco testimonio que queda escrito, lo que vuelve complicado afirmar tajantemente la gran influencia de una u otra fuente legal en el sistema islámico.

1.1. Postura crítica

Uno de los mayores expositores de la visión crítica de la jurisprudencia islámica es Ignaz Goldziher, quien en *Introduction to Islamic Theology and Law* afirma que las etapas más importantes de la historia

islámica se caracterizaron por la asimilación de influencias externas, dentro de las cuales se encuentran el pensamiento helénico, el sistema legal romano, las ideas políticas persas y el pensamiento neoplatónico e hindu (1981, p.4). Él considera que los hadices son una serie de construcciones que permitían incorporar doctrinas teológicas y políticas al islam, e incluso afirma que no era mal visto que las personas inventaran hadices siempre y cuando fuera con una buena finalidad (1981, pp. 40—43).

En una línea similar se encuentra Joseph Schacht. En *An Introduction to Islamic Law*, Schacht sostiene que las leyes de los beduinos y los judíos fueron importantes para el desarrollo de la ley islámica. Para él, las leyes beduinas en torno al estatuto personal, a la familia y la herencia marcaron profundamente la ley islámica, pues eran leyes en las cuales el individuo necesitaba pertenecer a una tribu para poder estar protegido. Más aún, aunque no había un sistema jurídico organizado, sí se tenía a cierto árbitro (*ḥakam*), quien se basaba en la costumbre legal (*sunna*) para hacer juicios. Este concepto de *sunna* es uno de los legados más influyentes de la ley preislámica al islam.

No obstante, la ley islámica no tuvo sólo influencias del periodo árabe preislámico sino que, por medio del contacto con bizantinos en la frontera siríaca, los grupos preislámicos adquirieron una serie de términos e instituciones greco-latinas. Si bien estas instituciones eran principalmente administrativas y militares, para Schacht también hubo algunas relacionadas con la ley. Un ejemplo de esto es la palabra ladrón (*liṣṣ*), que para Schacht es préstamo del griego ληστής, y *dallas* (ocultar una falta o un defecto en un una mercancía al comprador) viene del latín *dolus*.

A pesar de estas influencias, eso no significa que el Profeta no hiciera innovaciones en la ley preislámica. Aunque en un principio la finalidad del Profeta no era crear un nuevo sistema legal, sino enseñar a los seres humanos cómo actuar, qué hacer y qué evitar si querían entrar al paraíso, el Profeta tuvo que resignarse a aplicar principios éticos y religiosos a las instituciones legales. Esto explica por qué la ley islámica es un sistema de deberes, el cual incluye deberes rituales, legales y morales. Los cambios que el Profeta hizo a las costumbres beduinas fueron motivados por la búsqueda de mejorar la posición de las mujeres, los huérfanos y los débiles en general; de restringir el relajamiento de la moral en torno a lo sexual, y reforzar los lazos matrimoniales, entre otros motivos. Schacht ve en la prohibición de los intereses una clara impronta judía, comunidad con la cual el Profeta estuvo en contacto en Medina (1982, pp. 7—13).

Así, para Schacht la ley islámica no tiene una continuidad que va desde el profeta hasta las escuelas islámicas. En cambio, considera que en el primer siglo del islam los califas eran, en buena medida, quienes actuaban como juristas de la comunidad, de tal manera que durante el primer siglo las actividades administrativas no eran separables de las actividades jurídicas. No obstante, la meta de esta administración legislativa no era modificar la ley consuetudinaria, sino organizar los nuevos territorios conquistados por el islam (1982, p. 15). Schacht enfatiza que en este primer siglo los califas no nombraron *qāḍīs* ni dieron las pautas de lo que sería después la jurisprudencia islámica, y considera que esta visión de la historia es “un producto del siglo tercero del islam”, lo cual se puede ver en “las contradicciones e improbabilidades inherentes en las historias que afirman lo contrario”. Más aún, la palabra *sunna* tenía un

significado político más que legal, y se refería a la política y a la administración del califa, y la “sunna del Profeta” comenzó a utilizarse por motivos doctrinales, para mostrar una conexión entre la sunna de los califas Abū Bakr y ‘Umar y el Corán.

Bajo estos argumentos, concluye que en el primer siglo no existía en el sentido técnico del término *sunna*, y que la ley se encontraba fuera de la esfera de la religión (Schacht, 1982, pp. 16—19). En cambio, lo que ocurrió al inicio del islam es que se conservaron las instituciones legales que había antes del islam y la recepción de conceptos legales y máximas provenientes de otras culturas. El contacto se habría dado por medio de personas no-árabes que hubieran sido educados en la retórica helénica convertidas al islam, lo cual debió haber sido usual en las tierras conquistadas por el islam. Por la misma vía habrían entrado también máximas de la ley talmúdica y de la ley persa.

Ejemplos de esta recepción son, según Schacht, la *opinio prudentium* de la ley romana, la cual sirvió de modelo para el “consenso entre los académicos” formulado por las escuelas de jurisprudencia, y las “cinco cualificaciones” (*al-aḥkām al-jamsa*), las cuales considera una influencia de la filosofía estoica. También considera que diversos dichos fueron influencia romana, como el *al-walad lil-firāsh* (el niño pertenece a la cama marital), que vendría de la máxima *pater est quem nuptiae demonstrant*, o los conceptos *makīl*, *mawzūn*, *madūd*, los cuales corresponden a *quae pondere numero mensurave constant*. Especialmente relevante para este trabajo es el hecho de que para Schacht el método de *qiyās*, palabra que considera un préstamo, aunque no especifica de cuál otra palabra, es una

influencia de la ley judía, al igual que los métodos de *istiṣhāby* e *istiṣlāh* (Schacht, 1982, p. 20—21)⁹.

Más aún, Schacht relaciona la aparición de los primeros *qāḍīs* con el califato Omeya, y muestra que los primeros *qāḍīs* eran nombrados por los gobernantes y basaban sus juicios en su opinión personal (*ra'y*) (1982, pp. 25—26). Sin embargo, la existencia de *qāḍīs* no implica la existencia de las escuelas de jurisprudencia. Como mencioné anteriormente, estas aparecen hasta el siglo VIII. Para Schacht su aparición se debe a factores geográficos y variaciones sociales, no a diferencias importantes en los métodos o principios de cada una. Además, de acuerdo con Schacht, estas escuelas de jurisprudencia fueron el primer momento en que las leyes coránicas se tomaron en serio. Por primera vez se sacaron conclusiones de las máximas coránicas y se aplicaron a temas legales que no eran cubiertos por la legislación coránica (1982, p.29).

Bajo esta lectura no hay una tradición legal que haya pasado del profeta a sus acompañantes y, posteriormente, a las escuelas de jurisprudencia. Por el contrario, lo que hay es solamente una serie de acuerdos y de consensos (*iymā'*) entre los juristas. Por el contrario, todo el relato bajo el cual se ligan ciertas posturas legales a diferentes juristas o a una tradición es un proceso posterior que se hizo para justificar dichas posturas, lo cual lleva a las personas a defender que hay una continuidad en la *sunna* y a crear una justificación teórica de las opiniones de la mayoría. Quienes normalmente son reconocidos como los fundadores de las escuelas funcionaron, según Schacht, como epónimos, autoridades a las

⁹ Para profundizar en los argumentos sobre la influencia de la ley romana y la talmúdica en la ley islámica ver Schacht (2004).

cuales se les atribuyó toda suerte de doctrinas para legitimar su lectura de la ley (Schacht, 1982, pp. 31—33). Posteriormente, Schacht explica largamente cómo se fueron dando las escuelas de jurisprudencia y construyeron una narrativa según la cual se basaban en la tradición, y cómo durante el siglo II del islam el pensamiento legal se desarrolló rápidamente y superó su origen, el cual consistía en hacer “rudas y primitivas” conclusiones por medio de analogía (*qiyās*) (1982, p. 41).

Si esto es así, tendríamos que suponer que Ibn Rushd también contribuye a insertar elementos ajenos al islam en la jurisprudencia por medio de la lógica, y que no había realmente una tradición fuerte de dialéctica en el mundo árabe a la cual se le hubiera dado continuidad por medio de la tradición. No obstante, estudios más recientes desafían esta visión de la historia del islam. A continuación mencionaré a diversos especialistas y los motivos por lo cuales tienen posturas diferentes a las que Schacht o Goitein llegaron a proponer en su momento.

1.1.1. Desafíos de la postura crítica y nuevas aproximaciones

Sobre la importancia que tenía o no el tema legal para islam desde los orígenes, y si es o no una preocupación posterior, Goitein en *The Birth-Hour of Muslim Law? An Essay in Exegesis* muestra que, a pesar de que es cierto que de 6,236 versos del Corán no más de 500 tienen una impronta legal, también se debe considerar que un verso promedio del Corán es de una a tres líneas, mientras que la mayoría de los versos de contenido legal miden de tres a seis versos, e incluso algunos cubren hasta 15 líneas. Más aún, hablando proporcionalmente, para Goitein el Corán no contiene menos material legal que el Pentateuco. En cuanto a la importancia del Profeta como un legislador, afirma que hay evidencia de que muchas cuestiones

legales eran llevadas a Mahoma para que él las juzgara. No obstante, hay pocas suras sobre los primeros tiempos de Medina que hagan referencia a su labor como juez.

En vez de ver esto como una evidencia de que el Profeta, y el islam en general, no tenían una fuerte preocupación legal y que esto es un pensamiento posterior, Goitein considera que es porque al inicio el Profeta mismo no considerara que su labor como juez fuera parte del mensaje revelado. Para esto, Goitein analiza la sura 5:42—51, en la cual Mahoma muestra su sorpresa ante el hecho de que los judíos lo hayan buscado como juez para resolver sus disputas. A lo largo del pasaje le es revelado a Mahoma que no debe sorprenderse de que los judíos quieran que sea su juez y que la ley está relacionada con la religión. Por lo tanto, aquellas leyes que da el Profeta al igual que los juicios que hace son parte del mensaje revelado (2004, p. 72—74). Esto se muestra en 5:48¹⁰

Te hemos revelado la Escritura con la Verdad, en confirmación y como custodia de lo que ya había de la Escritura. Decide, pues, entre ellos según lo que Alá ha revelado y no sigas sus pasiones, que te apartan de la Verdad que has recibido. A cada uno os hemos dado una norma y una vía. Alá, si hubiera querido, habría hecho de vosotros una sola comunidad, pero quería probaros en lo que os dio, ¡Rivalizad en buenas obras! Todos volveréis a Alá. Ya os informará Él de aquello en que discrepabais.

Como se puede observar, en este pasaje se hace explícito que las leyes también son dadas por Alá y que Él ha dado un código según el cual las personas deben vivir sus vidas. Por lo tanto, el papel de juez que ejercía Mahoma no era tangencial y separado de su labor como Profeta. De

¹⁰ Para citar el Corán utilizo la traducción de Julio Cortés (2005).

acuerdo con Goitein, esto fue un parteaguas en el islam y fue a partir de este momento que se comenzó a registrar con mayor detalle los juicios que Mahoma hacía, pues se adquirió consciencia de su importancia dentro de la revelación (2004, p.74).

Acerca de la influencia que pudieron haber tendido los descendientes de culturas no-árabes en la jurisprudencia islámica, de acuerdo con Harald Motzki, no parece ser que hubiera una gran cantidad de académicos no-árabes en la élite de la jurisprudencia antes del establecimiento de las escuelas de jurisprudencia. Además, el número de académicos no-árabes no incrementa en los centros de jurisprudencia afuera de la península arábiga (2004, p. 166). A esto se agrega el hecho de que estos académicos no-árabes eran, en su mayoría, personas que venían del antiguo Imperio Sasánida, por lo que no pueden ser los responsables de introducir elementos romanos en la jurisprudencia islámica. Muy pocos de estos académicos tenían raíces cristianas o judías, y muchos de los académicos no-árabes eran ya la segunda o tercera generación que vivía en territorio árabe (2004, pp. 175—176), por lo que no parece haber evidencia que pueda sostener la teoría según la cual los elementos de la ley romana y de la ley judía fueron introducidos por no-árabes de los territorios conquistados.

Sobre la teoría de Schacht según la cual las escuelas de jurisprudencia no son una tradición que haya preservado el pensamiento de un jurista en particular, Hiroyuki Yanagihashi en *Islamic Legal Thought* muestra que, al menos en el caso de Abū Ḥanīfa, sí se buscó preservar su pensamiento y diferenciar las sentencias y sus argumentos a favor de una u otra resolución de las sentencias y argumentos de otros discípulos suyos.

Si bien no tenemos una obra legal suya y lo que se conserva es el *Zāhir al-riwāya*, seis obras en las cuales están las doctrinas de Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf e Ibn Shaybānī, Yanagihashi muestra que se tenía mucho cuidado en diferenciar qué posturas eran de Abū Ḥanīfa y cuáles eran de otros juristas, lo cual se nota en tres tipos de frases: 1) “tal y tal persona dijeron” (e.g. *qāla Abū Ḥanīfa*); 2) de acuerdo con tal y tal persona” (*fī qawl Abū Ḥanīfa*) y 3) “de acuerdo con el *qiyās* de la tesis de tal y tal persona” (*fī qiyās qawl Abū Ḥanīfa*) (2013, p. 21). Por medio de estas frases y su frecuente uso se puede ver que sí había una preocupación por preservar el pensamiento original de Abū Ḥanīfa y que, aunque se incluía el razonamiento de otros juristas, se hacía un esfuerzo por no mezclar las diferentes doctrinas, lo cual contradice la tesis de Schacht.

Una situación similar se da en el caso de Mālik ibn Anas, cuyo *Muwaṭṭa*, texto fundamental para la escuela malikí y la historia de la jurisprudencia islámica, no nos llega directamente sino por transmisión de sus estudiantes. De acuerdo con Yosseph Rapoport, a pesar de que nos llegaron distintas versiones del texto, las cuales varían en extensión, organización y presentación del material legal, todas las versiones comparten una cantidad suficiente de material legal, el cual preserva la opinión central de Mālik (2013, pp. 29—30). Se debe añadir que para Rapoport sí hubo después de los verdaderos fundadores de la escuela malikí una idealización de la figura de Mālik y las generaciones siguientes comenzaron a utilizar su nombre como un epónimo (2013, p. 40). No obstante, debemos notar que esta postura no es tan radical como la de Schacht, pues sí acepta que había una serie de doctrinas fundamentales

que fueron preservadas y que sí puede distinguirse su pensamiento del resto de sus seguidores.

A pesar de que tenemos varias obras del célebre jurista al-Shāfi'ī, algunos han dudado sobre la autenticidad de estas, y se ha planteado la posibilidad de que no fueran obras escritas por él sino el resultado de una elaboración continua por parte de sus discípulos. Esta postura ha sido controversial y diversos investigadores han manifestado su desacuerdo. No obstante, es cierto que a pesar de haber habido una continuidad entre al-Shāfi'ī y sus discípulos, no fue sino hasta abū al-'abbās b. Surayj (m. 918) que éstos se organizan y se forma lo que conocemos actualmente como escuela shafi'í (Lowry, 2013, p. 49).

El caso de Ibn Ḥanbal es más complicado dado que él no escribió las obras que se le suelen atribuir y son más bien compilaciones de sus alumnos. Tenemos reportes de que a Ibn Ḥanbal le molestaba que escribieran su opinión porque consideraba que todo estaba en el Corán y los hadices. A pesar de no haber escrito ningún libro, los diferentes *masā'il* (respuestas) que se conservaron de él sí cubren los mismos temas, aunque no contienen los mismos detalles, lo cual puede deberse a los diferentes intereses que motivaban a los estudiantes (Spektorsky, 2013, p.94).

A pesar de que hay una contribución importante de los alumnos a las obras de los maestros, esto no significa que las doctrinas de estos cuatro juristas quedaran diluidas entre las opiniones de los demás, y sí hay una continuidad entre ellos y la institución de sus escuelas. Además, también muestran lo importante que es la jurisprudencia en el mundo islámico y cómo muy pronto surgieron inquietudes sobre cómo interpretar el Corán.

El-Shamsi, al contrario de la “lectura crítica” tampoco considera que haya una impronta tan fuerte de las culturas externas en el mundo árabe ni que la tradición islámica haya sido un invento espontáneo de distintos juristas a lo largo de una gran extensión geográfica. Por el contrario, considera que en el siglo VIII hubo un “periodo de formación” de la ley islámica en el cual se fundaron las bases culturales de las sociedades musulmanas. Para él, durante el siglo VIII la civilización musulmana entró en un periodo de transformaciones culturales e intelectuales, las cuales serían la fundación cultural de las sociedades musulmanas.

Cabe recordar que es en este periodo cuando florece la jurisprudencia y la ley islámica toma un papel central debido a que tiene un papel principal en la definición de la identidad y culturas musulmanas. Más aún, en esta época se da un proceso de “canonización”, el cual consiste en transferir la autoridad religiosa de la práctica viva de la cultura islámica a un canon escrito de fuentes sagradas que son el Corán y los hadices. Esto no se refiere a una versión escrita del Corán, lo cual sucedió poco después de la muerte del profeta, sino a un cambio en la relación que tenía la comunidad musulmana con los textos religiosos (El-Shamsi, 2018, pp. 2—4). Este periodo duró alrededor de un siglo y medio y dio un marco cultural de qué era el islam sin tener que aludir a cuestiones étnicas y basarse en cambio en la religión y en la lengua árabe. Aunque no acepte que todo sea un invento de los académicos de esta época, el-Shamsi sí reconoce que hubo un cambio en cuanto a la visión que se tenía de la ley, y la ley islámica pasó a tomar un papel dominante en la definición de la identidad y cultura musulmana (2013, pp. 2—3).

1.2. El uso de la dialéctica en la jurisprudencia islámica

Una vez establecido que la jurisprudencia islámica no es ni absolutamente inventada ni absolutamente original, y tomando en cuenta las diferentes escuelas de jurisprudencia, podemos preguntarnos si había un método dialéctico en la jurisprudencia a pesar de que no se hubieran traducido todavía los tratados de aristóteles. Por un lado, se puede argumentar que dialéctica es un término griego y relacionarlo a una tradición helénica, por lo que no podría haber sin el conocimiento de la lógica Aristotélica. Por otro lado, se podría decir que los debates jurídicos islámicos, como se basaban en un intercambio de opiniones de las cuales prevalecería la más fuerte, es dialéctica incluso si no había una metodología claramente establecida.

Esta postura la encontramos en Wael B. Hallaq, quien afirma que a partir de que se tradujeron los tratados lógicos a mediados del siglo IX, la dialéctica fue rápidamente asimilada en las ciencias religiosas musulmanas y la dialéctica se volvió una parte importante de la educación legal y las formulaciones teóricas legales. La dialéctica era vista como una forma eficiente de llegar a la verdad y tenía la función de minimizar las diferencias de opinión sobre las cuestiones legales, lo cual minimizaba el pluralismo legal en el islam (1987, pp. 197—98).

Para darnos una idea sobre cómo funcionaban estos debates es útil revisar la descripción de Hallaq:

Normalmente, dos juristas compatibles que representan su escuela en una cierta área geográfica se reunirían con la intención de convencerse el uno al otro de la validez de su opinión respecto a un *ḡannī* [incierto] caso de la ley. Si uno de los adversarios consigue establecer que el razonamiento legal del otro es erróneo con respecto al caso disputado, y si logra también convencerlo de que

su propio razonamiento y conclusión son sólidos, entonces su adversario está moralmente, si no es que legalmente, obligado a abandonar sus opiniones sobre ese caso y adoptar las del otro.

(1987, p. 199)

Como se puede ver por esta descripción, para que pueda haber una disputa se necesita que haya un caso en el cual haya duda sobre cómo se debe resolver y dos posturas distintas sobre él. Posteriormente, hay un debate sobre la mejor manera de resolverlo en el cual se evalúan los argumentos del otro y con el cual se busca esclarecer cuál es la mejor postura. Por último, es importante resaltar el hecho de que, una vez mostrado el error en el razonamiento de alguno de los dos juristas, hay un deber por abandonar esa postura. Este detalle es relevante porque subraya la finalidad del debate, el cual no es meramente un juego sofístico sino una búsqueda de la verdad sobre cómo interpretar mejor los textos sagrados. Además, en esta descripción encontramos la descripción de un debate que fácilmente puede ser considerado dialéctico, y permite comprender por qué los tratados de dialéctica fueron rápidamente utilizados y asimilados por los musulmanes.

Otra postura que va en la misma línea y es especialmente relevante para comprender mejor las obras jurídicas de Ibn Rushd y su relación con la lógica aristotélica es la de Walter Edward Young. En su libro *The Dialectical Forge: Juridical Disputation and the Evolution of Islamic Law*, Young hace un cuidadoso y erudito análisis en el cual compara obras de jurisprudencia previas a la traducción de la filosofía griega al árabe y obras posteriores a este periodo para determinar si se puede hablar de una dialéctica previa a la traducción. Young concluye que sí hay una práctica de la dialéctica previa a la traducción de obras de filosofía griega al mundo

islámico, pero que cuando se conocieron los textos de filosofía griega lo que encontramos es una sistematización de una serie de prácticas de la jurisprudencia y un cambio en la terminología utilizada.

Young considera que para comprender en qué sentido había una dialéctica islámica previa a la traducción de la filosofía griega, hay que considerar que durante la antigüedad tardía en el Oriente Próximo y en los inicios del islam, el debate dialéctico es una de las características del contexto intelectual. Esto afecta a la jurisprudencia islámica porque los juristas nacen en un contexto donde la dialéctica está presente y sirve para desarrollar muy diversas áreas de conocimiento, como las ciencias, la gramática y la teología en diversas religiones y culturas, por lo que los juristas de los siglos IX y X están sumergidos en un entorno dialéctico y practican la dialéctica a pesar de que los primeros tratados sobre una teoría de dialéctica islámica no hayan aparecido sino hasta un siglo más tarde (2017, p. 20).

Young distingue entre tener una práctica dialéctica y tener una teoría dialéctica. Para él, la disputación dialéctica se puede ver en los textos tempranos de *ijtilāf*¹¹, lo cual denota que había una sofisticada y algo sistemática práctica dialéctica (*yadal*) en la jurisprudencia, a la cual llama “enseñanza y práctica *yadal* proto-sistémica”. Esta práctica es anterior a la teoría *yadal* sistematizada que se desarrolla en el siglo X, a la cual llama “teoría *yadal* completamente sistematizada” (2017, p. 3). Young sostiene que el movimiento de traducción más bien revigorizó la dialéctica del mundo árabe por medio de su sistematización en términos aristotélicos,

¹¹ “Desacuerdo”. Los textos de *ijtilāf* recopilaban los argumentos de diferentes juristas respecto a una misma cuestión y las diferentes soluciones que proponían.

como atestiguan los textos cuidadosamente analizados por él, en los cuales descubre, por un lado, una fuerte conexión con la disputación previa al movimiento de traducción y, por otro, un cambio en términos, fórmulas y estructuras después del movimiento de traducción (2017, pp. 24—25). Este cambio, por supuesto, presume que antes de los movimientos de traducción podemos encontrar inducciones, deducciones y pensamientos analógicos, pues son herramientas con las cuales los seres humanos elaboran conocimiento, al margen de que conozcan una teoría sistemática de la argumentación como lo es la aristotélica (2017, p. 192).

A pesar de que hubo un desarrollo de la dialéctica, es muy importante notar que no por esto los juristas buscaban ganar las discusiones a toda costa. Como mencioné, había una búsqueda patente de la verdad, por la cual se recordaba siempre que la finalidad de los debates era encontrar la verdad y no sólo ganar la discusión. Este espíritu crítico permite, en palabras de Young, separar la dialéctica de la sofística, pues a pesar de que se desarrolla toda una metodología sobre cómo argumentar, no se busca ganar a toda costa sino poder acercarse a la verdad y a una mejor interpretación de los textos por medio del debate con el otro. Por el contrario, la dialéctica se veía como una forma de reducir el pluralismo legal en el islam (2017, p. 37).

Otro aspecto importante es la conexión que había entre la jurisprudencia y la gramática. Como el Corán es para los musulmanes un texto revelado, cada palabra en él es importante, pues es puntualmente lo que Dios revela al ser humano. Por lo tanto, tener un conocimiento profundo del árabe se vuelve indispensable para poder comprender el mensaje divino. En este sentido, el trabajo de un jurista presupone

investigaciones previas hechas por lexicógrafos y gramáticos para interpretar el Corán. En este sentido, la mayoría de las escuelas de jurisprudencia, incluyendo la *ḥanḥim* asumen que hay ciertas reglas de interpretación que se mantienen por sí mismas dado que surgen de una natural comprensión de la lengua (Zysow, 2013, pp. 49—50).

Más aún, ya en el siglo IX diversos juristas consideraban que era importante identificar la causa (*‘illa*) en la cual basaban su analogía. Por lo que la mayor parte de la discusión sobre el *qiyās* se basaba en poder especificar cuál era el factor en el caso de base que provocaba la generalización de cierta regla o su aplicación a un nuevo caso. Esto implica la búsqueda de una analogía causal por encima de una analogía por similitud en la cual se relacionan dos cosas porque se parecen (2013, pp. 162—3).

Considerando este rico entorno, en el cual se entremezclan influencias de otras culturas, prácticas propias, debates y la formación de una identidad islámica propia, podemos ahora revisar brevemente qué pasa cuando las obras de filosofía griega se traducen al árabe, cuál fue el proceso por medio de las cuales llegaron al mundo islámico y las repercusiones que tuvieron.

2. Traducción de la filosofía griega al mundo árabe

2.1. Filosofía en el mundo islámico

Antes de hacer un breve recuento de la recepción de la filosofía griega en el mundo islámico, es conveniente revisar brevemente algunas particularidades de la filosofía en el mundo islámico. En primer lugar, la

denominación con la que decidamos referirnos a esa filosofía ya es problemática. Los términos “filosofía árabe” o “filosofía islámica” pueden ser ambiguos. Todas las etiquetas utilizadas en estudios históricos son falibles, y estas no son la excepción. Al hablar de “filosofía islámica” nos referimos, claramente, a la filosofía hecha por personas musulmanas. Pero los estudios de “filosofía islámica” suelen incluir autores cristianos y judíos, pues ambas religiones son importantes en su desarrollo.

Además, al decir “filosofía islámica” una puede pensar que estos filósofos elaboraron una apología del islam, lo cual no siempre es el caso. Es cierto que hacen filosofía en un contexto marcado por el islam y que, en ese sentido, es distinta de la cristiana. No obstante, este contexto islámico y sus cuestionamientos sobre temas relacionados con el islam no implica que estos filósofos hagan una defensa doctrinal de su religión. Por el contrario, muchas veces utilizan la filosofía para acercarse a planteamientos típicamente teológicos como el ser de Dios, la creación del mundo o la inmortalidad del alma. Sin embargo, en varias ocasiones llegan a conclusiones muy distintas de aquellas que típicamente se relacionan con el islam. Algunos filósofos intentarán armonizar ambos saberes, mientras otros, como al-Fārābī (m. 950), no tendrán inconveniente en postular la subordinación de la filosofía a la religión.

Por otro lado, hablar de “filosofía árabe” supone que los pensadores del mundo islámico pertenecen a un mismo grupo étnico y escribían en lengua árabe, y ese no es el caso. No todos los filósofos eran árabes, sino que entre ellos había persas o turcos. Tampoco todos ellos escribieron en árabe, ha de reconocerse que también hay algunas obras escritas en persa. Lo menos impreciso tal vez sea hablar de filosofía en el mundo islámico, lo

cual permite delimitar geográfica y culturalmente el objeto de estudio, e ilustra el marco en el cual fueron escritas estas obras de filosofía.

Podemos además, preguntarnos en qué sentido esta filosofía es original o es sólo una prolongación de la filosofía griega. Es cierto que antes del periodo de traducción hay un pensamiento racional islámico. Un ejemplo de esto son el *kalām*¹², el cual parece haber sido fundado por los mu'tazilíes (teólogos racionales). Estos teólogos ya tenían planteamientos y argumentos racionales sobre Dios, y discusiones sobre problemas típicamente filosóficos como la libertad del ser humano, la naturaleza de Dios, los atributos divinos, y problemas similares. A pesar de que estos problemas se encuentran también en la filosofía y de que procuraban argumentar racionalmente sus posturas, no podemos en este caso hablar propiamente de una filosofía. Esto se debe a que no seguían una metodología ni un vocabulario filosófico.

Incluso si alguien quisiera dar una connotación más amplia al término "filosofía" no limitándolo a la tradición griega y su recepción en otros contextos, esta concepción de filosofía sería distinta a la que tuvieron los habitantes de esta época. Las personas que vivieron en la época de traducción de textos griegos en el periodo clásico del islam notaron que era algo distinto de lo que ellos tenían en su cultura. Esto se puede notar, por ejemplo, en el hecho de que el término "filosofía" fue transliterado al árabe como "*falsafa*", pues muestra que no había un equivalente y se decidió transliterar la palabra griega. También se nota en el rechazo de diversos

¹² El término es usualmente traducido como teología, aunque se considera algo particular del islam que no tiene un correlato exacto con lo que solemos llamar teología en el cristianismo.

grupos islámicos a la introducción de la filosofía, como los gramáticos o los teólogos, disputas que veremos más adelante.

Sobre este tema destaca el ensayo de Rafael Ramón Guerrero *¿Qué es la filosofía en la cultura árabe?* Ahí investiga cuáles son las características que distinguen la filosofía árabe de otro tipo de pensamiento, no por ello menos importante y valioso, que se desarrolló en el mundo árabe. Ramón Guerrero sostiene que no porque otras formas de pensamiento hayan incluido supuestos o metodologías filosóficas en sus doctrinas ya por ello pueden ser incluidas en la filosofía del islam medieval (1998, p. 260). Por el contrario, considera que para denominar filosofía islámica a cierta corriente del pensamiento, se deben usar tres criterios: el primero es que haya una afirmación de la autonomía e independencia de la razón para alcanzar la verdad, el segundo, un uso determinado y específico del lenguaje, y el tercero, el uso de conceptos e ideas que provienen del ámbito griego, a pesar de que se adaptaran después al mundo islámico (1998, pp. 269—79).

Es importante hacer estas aclaraciones porque no debemos confundir nuestro concepto de filosofía con el concepto de filosofía que tenían los autores de la época islámica clásica. Independientemente de si estamos de acuerdo o no con los criterios que Ramón Guerrero da para identificar algo como filosofía, lo cierto es que para los autores del mundo árabe mencionados sí había una fuerte distinción entre la *falsafa*, identificada con la cultura griega y la tradición aristotélica, y otros modos de pensamiento como el *kalām* (teología) o los mu'tazilíes (teólogos racionales).

2.2. Motivos de traducción de la filosofía griega

Es sabido que el periodo de traducción de filosofía griega al mundo árabe ocurrió durante el imperio abásida. Para comprender mejor por qué la filosofía griega se tradujo al árabe hay que comprender la relevancia que tuvo el griego y el gran intercambio cultural que hubo con otras regiones durante los califatos omeya (661—750) y abásida (750—1258).

Conforme el califato omeya conquistaba nuevos territorios, cierta unidad política y económica se daba en ellos, lo cual trajo múltiples beneficios a estos lugares pues además de fomentar el comercio dio las condiciones adecuadas para un florecimiento intelectual. En esta época, intelectuales de diversas religiones y lenguas lograron entrar en contacto entre sí gracias a la unión política que ahora tenían diversos territorios. La transmisión de conocimiento entre personas de diferentes culturas comenzó a suscitarse a través de viajes y correspondencia sin necesidad de que hubiera una traducción de por medio (Gutas 1998, p. 16). Si bien ya desde esta época hay algunas traducciones, estas no se elaboraban de manera organizada y no tenían un papel social importante, como sí ocurrió durante el califato abasí. Fue bajo este califato que diversas actividades de traducción fueron organizadas, especialmente por los califas al-Manṣūr (r. 754—775) y su hijo al-Mahdī (r. 775—785).

Sin embargo, muchas de las primeras traducciones no fueron elaboradas directamente del griego al árabe sino que pasaron por la mediación del siriaco. Estudios recientes han mostrado la importancia del siriaco en la transmisión de la filosofía al mundo islámico, pues muchas

veces las traducciones al árabe se hacían del siríaco y no del griego directamente¹³.

Otra serie de textos a los cuales no se les da tanta relevancia en el movimiento de traducción son aquellos escritos en pahleví, una forma de persa hablada por los sasánidas. Diversos textos griegos fueron traducidos a esta lengua y se volvieron influyentes para la cultura árabe en general, y para el movimiento de traducción en particular. La importancia de las traducciones al pahleví, al contrario que las siríacas, no reside en haber servido como intermediarias entre el griego y el árabe, sino en que eran el resultado de cierta cultura de la traducción, la cual sobrevivió en el imperio abasí (Gutas, 1998, pp. 25—6).

En un primer momento puede parecer extraño que los califas se hayan interesado en la traducción de textos de filosofía griega, mucho más si consideramos que los primeros textos traducidos eran de lógica, pues no es clara la relación entre el conocimiento de la lógica y el gobierno de un imperio. Debemos considerar que cuando el califato abasí tomó el poder (750 d. C.), una de las acciones más importantes que debía realizar era unificar su imperio, tanto a un nivel político como a un nivel ideológico (Gutas, 1998, p. 28).

Al tener un vasto territorio, su población era diversa. Había diferentes culturas y religiones, tales como la cristiana, el zoroastrismo, la musulmana y el judaísmo; cada una, además, con diferentes vertientes que disputaban entre sí. A esto se añade que durante el califato abasí hubo una expansión del islam, la cual por medio de sanciones políticas tales como

¹³ Para profundizar en la importancia de los textos siríacos en el movimiento de traducción y la filosofía islámica ver Watt (2016).

cobrar impuestos a personas que no fueran musulmanas, se buscaba que más personas se convirtieran al islam. Para llevar a cabo dicha conversión era necesario convencer a la gente de que el islam era la religión verdadera, pero también de que cierta versión del islam era la mejor (Gutas, 1998, pp. 64—5, Ihsanoğlu, 2023, p. 4). Todos estos factores hicieron que el debate se volviera una herramienta vital.

Junto con la expansión religiosa hubo también una expansión lingüística. Durante el califato omeya el griego era una lengua popular en Siria y Palestina, pues partes importantes de la población la hablaban como lengua materna y era también la lengua de los negocios. El califato omeya, siguiendo la administración bizantina, mantuvo el griego como una lengua importante para temas administrativos hasta la reforma de 'Abd al-Malik. En cambio, el califato abásida dio mayor preponderancia al árabe en un intento de unificar su territorio (Gutas, 1998, p. 17; Ihsanoğlu, 2023, p. 3—4).

Cabe resaltar que esta búsqueda de unidad no era impulsada solamente por el califa, sino que la Corte también estaba implicada y propiciaba la traducción de los temas de su interés, como las ciencias, la medicina, y literatura, no sólo de la cultura griega sino también de la india. Además, en el 795 se estableció en Bagdad una fábrica de papel, lo cual hizo que la cultura abásida pasara de una tradición oral a una tradición escrita. Por este motivo, la cultura se difundió en Bagdad y se volvió un entorno intelectual en el que el conocimiento estaba más difundido en la población, quizá incluso entre jóvenes esclavas (Ihsanoğlu, 2023, p. 3—5).

La combinación del factor lingüístico y el religioso hizo que a partir de finales del siglo VII e inicios del VIII hubiera una gran producción de

apologías cristianas escritas en árabe, cosa que no ocurrió durante el califato omeya (Gutas, 1998, p. 65). Griffith muestra cómo, cuando los cristianos comenzaron a entrar en contacto con el islam, comenzaron a escribir diversos textos en los cuales se exponía que varias críticas al cristianismo (como interpretar de manera literal que Dios había tenido un hijo) son improcedentes (2022, p. pp. 54—59). Cabe resaltar que, en el caso del cristianismo y del judaísmo, su defensa religiosa no sólo fue escrita en árabe sino que, articularon sus doctrinas en paralelo a los patrones del pensamiento religioso islámico (Griffith, 2022, p. 115). Un ejemplo posterior de cómo la convivencia de las tres religiones abrahámicas generaba debates se puede ver en la discusión sobre cómo reconocer a un verdadero profeta. Esta cuestión no había tenido mayor relevancia en el judaísmo y en el cristianismo hasta que los musulmanes comienzan a proclamar que Mahoma es un profeta. En una comparación de obras de autores cristianos, musulmanes y judíos, Hoyland detecta que cada uno contaba con las mismas herramientas intelectuales: escrituras, tradiciones y pensamiento dialéctico basado en definiciones categóricas. Además, solían retomar argumentos dados por sus adversarios y refutarlos (Hoyland, 1997, pp. 456—7).

Es así como los textos lógicos toman relevancia. El cristianismo tenía mucha experiencia en debates religiosos, y solía utilizar argumentos lógicos tanto para demostrar la verdad de su religión, como para señalar las inconsistencias que tenían otras religiones. El islam, al no conocer la lógica y metafísica aristotélica, no podía hacer una defensa de su religión dentro de este marco aristotélico, lo cual era una desventaja frente a las otras religiones.

A pesar de que revisamos algunas posturas según las cuales ya había una cultura de la dialéctica en el mundo árabe debido a la relevancia de las discusiones legales y el método de *ra'y* (debate o razonamiento personal) lo cierto es que si los oponentes de otras religiones usaban categorías aristotélicas, los musulmanes estaban en desventaja, por más acostumbrados que estuvieran a los debates, por lo cual era importante familiarizarse con las teorías de Aristóteles.

Ya en el califato omeya se habían hecho algunas traducciones de textos filosóficos. Salim Abū al-‘Ala’ había comenzado la traducción de *Sirr al-asrar*, conocido en latín como *Secretum Secretorum*, un texto pseudo-aristotélico supuestamente dirigido a Alejandro Magno (D’Ancona, 2022). No obstante, el mayor periodo de traducciones se da en el califato abasí. Aparentemente, el primero del califato abasí en encargarse de una traducción de textos lógicos es el califa al-Mansur. Se le atribuye a su secretario, Ibn al-Muqqafa’ la traducción, o incluso la producción, de un compendio que incluía la *Isagoge* de Porfirio, obra que era vista como una introducción a las obras lógicas de Aristóteles, y las *Categorías*, el *De Interpretatione* y los *Analíticos Primeros* de Aristóteles (D’Ancona, 2022). Los *Analíticos Posteriores* fueron traducidos hasta el siglo X. Después de al-Mansur, su hijo, el califa al-Mahdī, pide que los *Tópicos* se traduzcan al árabe, y los estudia.

De acuerdo con Gutas, al-Mahdī es el primero en sostener un debate religioso, y lo hace con el nestoriano Timoteo I, a quien le encargó la traducción a los *Tópicos*. Fue así como los *Tópicos* se convirtieron en un texto tan relevante para los debates religiosos, pero además cobraron una importancia social, pues repercutieron en otras áreas, tales como la

jurisprudencia. Un ejemplo de esto es que en el siglo X, cuando se establecieron las escuelas de juristas, uno de los principales estudios era el debate (Gutas, 1998, pp. 67—9).

Este debate ocurre en la corte de al-Mahdī, quien comienza preguntándole a Timoteo cómo, siendo él un hombre tan inteligente, decía que Dios había tomado a una consorte y tenido un hijo con ella, puesto que afirmaba que el Mesías era el hijo de Dios. A esto Timoteo contesta que el Mesías es el Verbo de Dios y que no es su hijo en un sentido espiritual sino divino (Khalil Samil y Nasry, 2018, p. 1). A lo largo del debate surgen diversas cuestiones sobre cristología, la virginidad de María, la Trinidad; y también cuestiones islámicas como la discusión sobre si Mahoma es o no un profeta, y si el Corán fue revelado por Dios. Finalmente, el califa le dice a Timoteo que lo ha hecho bien en su exposición y éste se retira.

Este debate, si bien no es concluyente, es un ejemplo paradigmático de los debates interreligiosos. Se muestra claramente cómo cada uno expresa las dudas y objeciones que tiene respecto a la otra religión pero el vocabulario es refinado y se buscan argumentos lógicos que sean válidos para ambas personas.

Además de su importancia para el debate con otras religiones, la lógica cobró relevancia para las discusiones entre diversas vertientes de musulmanes, como se mencionó antes. Al igual que sucede en el cristianismo, el islam también tenía polémicas internas y los eruditos discutían sobre cuál era la manera correcta de entender y practicar el islam (Inati, 2003, p. 804). Un ejemplo de esto es la discusión entre los mu'tazilíes y los asharíes sobre la libertad humana y el modo en que se conoce si una acción es buena o mala. Los mu'tazilíes defendían la existencia de la

libertad humana y que somos capaces de saber si una acción es buena o mala por medio de la razón; mientras que los asharíes tenían una postura más complicada sobre la libertad y consideraban que la bondad o maldad de las acciones está determinada por Dios y es por sus mandatos que conocemos el estatuto moral de las acciones (López-Farjeat, 2022, pp. 57—61).

A pesar de que, como vemos, ya había un *intees* en la traducción de obras filosóficas, la traducción más intensa de obras aristotélicas se dio con el califa al-Ma'mūn en Bagdad. En ese momento, Bagdad era un entorno interreligioso y multilingüe donde convivían musulmanes y cristianos orientales, y donde circulaban obras científicas escritas en griego, siríaco y persa, lo cuales eran traducidos al árabe (López-Farjeat, 2022, p.29). A al-Ma'mūn se le atribuye haber fundado la Casa de la Sabiduría (*Bayt al-hikma*). No obstante, Gutas considera que no fue el fundador de la Casa de la Sabiduría. Por el contrario, parece ser que la “Casa de la sabiduría” es un término traducido del sasánida con el que se le denominaba a un lugar donde se guardaban libros sobre diferentes saberes de la cultura sasánida. Es probable que este lugar existiera antes de al-Ma'mūn y que en ella se hicieran traducciones de textos en persa al árabe sobre la historia y cultura de los sasánidas. Durante el reinado de al-Ma'mūn aparentemente también se comenzaron a hacer traducciones de textos sobre matemáticas y astronomía (Gutas, 1998, pp. 53—8). Cristina D'Ancona, acepta la existencia de la Casa de la Sabiduría como una biblioteca de la Corte que, sin embargo, no debe entenderse como un centro institucional de traducciones. Lo que sí considera es que existe una relación entre la Corte y los primeros traductores (2022).

En *The Abbasid House of Wisdom: Between Myth and Reality*, Ekmeleddin Ihsanoğlu analiza las fuentes que se han utilizado para hablar de la Casa de la Sabiduría y determinar qué era realmente. Ihsanoğlu señala que las fuentes históricas en las cuales se menciona la Casa de la Sabiduría son muy limitadas, y parecen referir a una biblioteca en la cual se almacenaban principalmente libros de ciencias de fuentes griegas, indias, sasánidas y siriacas. A pesar de que sí se guardaban libros, Ihsanoğlu considera que no hay información suficiente para considerarla un centro de traducción. Más bien, parecería que las traducciones eran financiadas por personas que tenían sus propias bibliotecas personales. Además, parecería que no había un lugar fijo en el cual los diferentes círculos de traductores se juntaran. Por el contrario, la vida intelectual de Bagdad ocurría en diversos lugares, entre ellos, las mesquitas (Ihsanoğlu, 2023, pp. 3; 28—30).

Si bien quedaría todavía mucho por decir sobre la discusión acerca de la Casa de la Sabiduría, profundizar en ellas escapa el objetivo de esta tesis. Pasemos ahora al estudio de las traducciones de la filosofía griega. Un importante grupo de traductores que se dio en esta época fue el de Hunayn ibn Ishāq (m. 873), un médico y científico nestoriano, y su hijo Ishāq ibn Hunayn (m. c. 911). Este grupo de traductores tradujo los tratados médicos de Galeno. Hunayn corrigió la traducción del *Timeo* que se había hecho en el círculo de al-Kindī, y aparentemente se hizo una traducción de las *Leyes* de Platón, las *Categorías* de Aristóteles y la traducción al siríaco del *De interpretatione*. Los *Analíticos Primeros* fueron traducidos al siríaco por Hunayn e Ishāq. Los *Analíticos Posteriores* fueron traducidos al siríaco en parte por Hunayn y en su totalidad por Ishāq. Ishāq tradujo también hizo

una traducción al siríaco de los *Tópicos*, y quizá la *Retórica*, aunque esto no se ha podido corroborar. Tradujo al árabe la *Física*, y el *De Generatione et corruptione* que Hunayn había traducido al siríaco. El *De Anima* fue traducido por Hunayn al siríaco y después al árabe por Ishāq. La traducción de la *Metafísica* y la *Ética Nicomaquea* también se le atribuyen a Ishāq. En este círculo también se tradujeron obras de Temistio, Jámblico, Proclo, Juan Filópono y Olimpiodoro (D'Ancona, 2022).

Uno de los académicos más importantes de esa época es al-Kindī (m. c. 873), quien es reconocido también como el primer filósofo de los árabes. Aunque parece que al-Kindī no sabía griego, era el líder de un grupo de traductores. En este grupo se revisaron traducciones previas y se hicieron otras nuevas, como la traducción de la *Metafísica* y un compendio del *De Anima* de Aristóteles. También, los libros IV-VI de las *Enéadas* de Plotino, conocidas como la *Teología de Aristóteles*. De igual manera, se tradujeron secciones de los *Elementos de teología* de Proclo, y otras partes de esta misma obra bajo el nombre de *El libro de la bondad pura*, traducido al latín como el *Liber de causis*. También tradujeron partes de los *Analíticos primeros*, *Refutaciones sofísticas*, *De generatione animalium*, *Parva naturalia*, y *Partibus animalium* (D'Ancona, 2022).

El grupo de al-Kindī y de Hunayn ibn Ishāq eran contemporáneos y solían revisar las obras de uno y otro. El círculo de al-Kindī corrigió una paráfrasis del *Timeo* de Platón, *Sobre el cielo*, *Meteorológicos*, y *El libro de los animales* de Aristóteles, todos estos traducidos por Yaḥyā al-Biṭrīq (López-Farjeat, 2022, p. 33). También se tradujo a algunos comentaristas de Aristóteles como Alejandro de Afrodisias (m. 222 d. C.), Temistio (m.

387 d. C.), Juan Filópono (m. 540 d. C.) y Olimpiodoro (m. c. 425) al igual que la *Introducción a la lógica* de Galeno (Inati, 2003, pp. 802–3).

La última etapa de estas escuelas de traducciones es el círculo del nestoriano Abū Bishr Mattā ibn Yūnus (m. 940) y sus alumnos, dentro de los cuales destacan al-Fārābī y Yaḥya ibn ‘Adī. A este último se le atribuye una traducción de las *Leyes* de Platón. Matta tradujo al árabe la versión siriaca de los *Analíticos Posteriores* hecha por Ishāq, y la versión siriaca de la *Poética*. Se le atribuye haber traducido parte del *De caelo*, el *De generatione et corruptione*, *De sensu et sensato* y el libro Lambda de la *Metafísica* junto con el comentario de Alejandro de Afrodisias. A Yaḥya ibn ‘Adī se le atribuye la traducción al árabe de los *Tópicos*, las *Refutaciones sofísticas* y la *Poética*. En este círculo se tradujo también obras de Teofrasto, Alejandro de Afrodisias, Temistio, Proclo, Simplicio y Olimpiodoro (D’Anconna, 2022). Es importante notar que, a pesar de la existencia de estos círculos de traducción, no eran los únicos de su época, tan sólo son los más reconocidos y estudiados actualmente. Algunos de los principales países donde también se hicieron traducciones son Irak, Siria y Egipto (Inati, 2003, p. 802).

En este breve esbozo de cómo llegaron las obras filosóficas al mundo árabe hay un detalle particularmente relevante para esta tesis: el hecho de que los *Analíticos Posteriores* se hayan traducido hasta el siglo IX en el círculo de Hunayn ibn Ishāq, a pesar de que el interés por las obras lógicas de Aristóteles es anterior, y los *Analíticos Primeros* fueron traducidos un siglo antes. Se le atribuye a al-Fārābī, haber sostenido que las autoridades religiosas se reunían y decidían qué partes de la filosofía debían ser enseñadas, y decidieron que los *Analíticos Posteriores* no debían de ser

enseñados porque harían daño al cristianismo, mientras que las obras anteriores del *Priganon* podían ser usadas para promover el cristianismo (Lameer, 1996, pp. 90—91).

No obstante, estudios recientes sobre los textos siriacos indican que sí estudiaban lo *Analíticos Posteriores*. Uno de los traductores siriacos más importantes es Sergio de Rēsh‘aynā (m. 536), un médico que estudió con Amonio en la Escuela Neoplatónica de Alejandría y que tradujo diversas obras de Galeno, Aristóteles, Alejandro de Afrodisias y Pseudo-Aristóteles (D’Ancona, 2022).

En “The Syriac Aristotelian Tradition and the Syro-Arabic Baghdad Philosophers”, John W. Watt explica que para Sergio de Rēsh‘aynā la lógica es indispensable no sólo para comprender la medicina y la filosofía, sino también para revelar el verdadero sentido de las Escrituras, y reconoce la demostración y el silogismo como parte de las ciencias de la contemplación, las cuales purifican el alma y la elevan a la verdad. El hecho de que reconozca la demostración y el silogismo como parte de estas ciencias es prueba de su conocimiento de *Analíticos Primeros y Analíticos Posteriores*. Además, hubo una escuela monástica en Qenneshre en la cual confluieron siriacos dedicados al estudio de obras aristotélicas como Severo Sebokht, Atanadio de Balad, Jacobo de Edessa y Jorge obispo de los árabes. En esta escuela se enseñaba árabe y una versión completa del *Órganon*, incluyendo la *Isagoge* de Porfirio. Esto quiere decir, evidentemente, que se estudiaban también los *Analíticos Posteriores*. Además, también se hacían comentarios a las obras de Aristóteles (Watt, 2016, pp. 10—3).

Se sabe que en esta escuela enseñaban griego y es probable que no hubieran hecho muchas traducciones al siríaco porque el texto por sí mismo hubiera sido difícil de entender, por lo que era necesario un maestro que guiaba la lectura y las traducciones no hubieran bastado por sí mismas para aprender lógica. A pesar de que esto descarta la teoría de que los *Analíticos Posteriores* no se estudiaban en siríaco, no termina de explicar por qué esta obra fue traducida tardíamente al mundo árabe y el primer registro que se tiene es la traducción de Hunayn al siríaco. Aparentemente, a pesar de que sí existía la traducción al siríaco, su entrada al mundo árabe fue tardía debido a cierto temor de que la demostración entrara en conflicto con la religión.

2.3. Lógica y gramática

Independientemente del debate sobre si hay una filosofía en tierras islámicas previa a este movimiento de traducción, la mayoría de los investigadores consideran este el comienzo de la lógica musulmana. Para Inati, hasta finales del s. X, los principales lógicos eran cristianos, a excepción de al-Fārābī. A pesar de la importancia que tenía la lógica para los debates religiosos, eso no quiere decir que su introducción en el mundo árabe haya sido sencilla. Por el contrario, durante el s. X hubo un fuerte debate entre los lógicos y los gramáticos. Algunos de los argumentos de los gramáticos eran: 1) el uso frecuente del discurso dialéctico y la educación en geometría son suficientes para la que la gente aprenda a argumentar correctamente; 2) la lógica es innecesaria porque para una persona inteligente es posible tener un pensamiento correcto sin necesidad de saber lógica; 3) la lógica utiliza el lenguaje para expresarse, por lo cual la

lógica depende de la gramática y puede ser rechazada por la ella (Inati, 2003, p. 810). No obstante, es importante revisar estos debates con detenimiento, para no simplificarlos.

Para comprender mejor esta discusión debemos tomar en cuenta que el árabe tiene fuertes diferencias con el griego que dificultaban la traducción y comprensión de las obras las lógicas. Quizá el ejemplo más obvio es el hecho de que en árabe oraciones como “Sócrates es blanco” no necesitan de la cúpula “ser” para construirse, pero también hay otras, como las diferentes formas de considerar las declinaciones. Más adelante profundizaré sobre las diferencias lingüísticas y sus efectos en el modo en que se entendió la lógica. Por lo pronto, baste decir que estas diferencias y el análisis hasta cierto punto lingüístico que hace Aristóteles en el *Peri Hermeneias*, facilitaban que los gramáticos árabes vieran la lógica simplemente como una gramática griega y, por lo tanto, como un estudio que era irrelevante para el mundo árabe. De acuerdo con Elamrani-Jamal, el primero en hablar de la disputa entre gramáticos y filósofos es Aḥmad ibn al-Ṭayyib al-Sarakhsī, discípulo de al-Kindī, pero su tratado se perdió (1983, p. 59). Otros gramáticos que se oponían a la lógica son Ibn Qutaybah, al-Athir, y Abū Sa‘id al-Sirāfi.

Una de las discusiones más célebres entre gramáticos y filósofos es contada por Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, y narra el debate entre el gramático Abū Sa‘id al-Sirāfi y Abū Bishr Mattā ibn Yūnus, un nestoriano que traducía a Aristóteles. El modo de narrar de al-Tawḥīdī muestran que al-Sirāfi gana el debate. No obstante en *Logique Arsitotélicienne et grammaire arabe*, Elamrani-Jamal defiende que se debe hacer una lectura más cuidadosa del texto y, en general, del debate entre los gramáticos y los filósofos para no

simplificar las cosas diciendo que unos rechazan a los otros y que es una disputa entre religión y filosofía. Primero, Elamrani-Jamal muestra que las partes del tratado en el cual Abū Bishr Mattā defiende la lógica ejemplificando silogismos y retomando la doctrina de las categorías son ilegibles. Esto puede deberse a que los gramáticos no comprendieron estos argumentos, o a que el texto haya sido oscurecido a propósito, ya fuera por intención de al-Sirāfi, o de Tawḥīdī, quien desde el inicio define el debate como la derrota de la lógica y la victoria de la religión (1983, pp. 62—3). Por lo tanto, para comprender adecuadamente este tipo de discusiones es necesario retomar otros textos escritos por Tawḥīdī para comprender mejor la postura tanto de al-Sirāfi como de Abū Bishr Mattā.

Después de haber comparado la discusión entre al-Sirāfi y Abū Bishr Mattā, y otras obras de Tawḥīdī como *Sobre lo que hay de común entre la gramática y la lógica*, Elamrani-Jamal concluye que para el gramático la lógica es inútil porque no hay una forma canónica de ordenar las palabras para obtener un valor verdadero independiente del discurso propio de la comunicación. Además, como la traducción perfecta es imposible, si una lengua como la griega fuera poseedora de la verdad, entonces sólo los griegos podrían hacer demostraciones. El corazón del argumento es que no se puede crear una lengua convencional, como sería la lógica, al interior de una lengua natural, y encima, dicha lengua convencional no podría regir sobre otra lengua natural. Más aún, esta discusión entre lógica y gramática tiene un paralelo entre la lógica y la jurisprudencia (*fiqh*), pues decir que se necesita saber lógica griega para argumentar bien implica decir que los juristas no hacen un buen trabajo cuando analizan los diferentes casos y que sus argumentos son inválidos (1983, pp. 65—7).

Con estos argumentos Elamrani-Jamal muestra que la crítica de los gramáticos no era simplemente una *reacción* contra aquello que consideraban ajeno al islam, y por lo tanto, una discusión reducible a la oposición entre religión y filosofía, sino que es una crítica sistemática a la lógica aristotélica y contiene problemas filosóficamente relevantes. Al no limitarse a ver esta disputa como una oposición entre la filosofía y la religión, Elamrani-Jamal considera que, en realidad, la discusión era epistemológica: si la lógica se considera una ciencia que estudia la relación entre significados, y la gramática una que estudia la relación entre las palabras de una lengua natural, entonces cuando confrontamos ambas surge el problema de cómo se relacionan las palabras y las cosas (1983, p. 69).

Por último, Elamrani-Jamal muestra que hay gramáticos que sí tenían una postura más conciliadora entre la gramática y la lógica, como Al-Batalyusi, quien consideraba que la filosofía se enfoca en demostraciones y pruebas certeras, pero que es inútil, y la de la ley religiosa, que se adquiere por persuasión y por tradición y tiene fines prácticos. Más aún, para explicar esta diferencia, Al-Batalyusi no apela a la distinción entre gramática y lógica, ni a una oposición entre la razón y la fe, lo cual reafirma que reducir estas discusiones a esas categorías es simplificarlas y dejar de lado refinados argumentos por parte de gramáticos y filósofos (1983, pp. 70—1).

Aunque gracias a estos argumentos podemos reconocer una mayor riqueza en estas discusiones y en las posturas de los gramáticos, lo cierto es que esta animadversión a la lógica griega seguirá presente mucho tiempo después de estas primeras discusiones y será retomada por autores

como Ibn Taymiyya y al-Suyuti. Sin embargo, no todas las discusiones posteriores serán en contra de la lógica. De hecho, como se verá más adelante, al-Gazālī hará una defensa de la lógica en la cual afirmará que la lógica es indispensable para la jurisprudencia. A partir de esta defensa la lógica obtuvo gran reconocimiento y se volvió parte de la formación de los juristas (Street, 2005, p. 251). Ibn Jaldún lamentará la falta de originalidad en los estudios lógicos de su época y reprochará que las personas se limiten a escribir manuales de lógica.

En parte debido a este debate, muchos lógicos como al-Fārābī e Ibn Sīnā comenzaban sus obras lógicas con una introducción (*madjal*) en la cual se discutía la naturaleza de la lengua árabe, la religión islámica y tendencias filosóficas de la época (Inati, 2003, p. 804). A continuación me referiré brevemente las posturas de al-Fārābī y al-Gazālī sobre la finalidad de la gramática y la utilidad de la lógica. Para comprender sus posturas es necesario tener en cuenta que en árabe el término “gramática” (*naḥw*) abarca menos de lo que nosotros solemos entender por gramática. *Naḥw* parece referirse más bien a sintáctica, y en este sentido, lo que la gramática estudia sería más bien *'irab*, flexión. Los gramáticos se ocupan de las palabras en tanto que palabras, no de su relación con significantes, como mencioné antes, y se encargan de conocer las reglas propias del árabe de flexión de la raíz de una palabra (Black, 1991, nota 52, p.40; Elamrani-Jamal, 1983, pp. 98—101).

En el *Catálogo de las ciencias* (*Iḥṣā' al-'ulūm*), al-Fārābī se propone explicar brevemente la ciencia del lenguaje, la lógica, las matemáticas, la metafísica, y la política, el derecho y la teología. En este breve texto explica que la ciencia del lenguaje se divide en dos: saber de memoria las palabras

significativas en un pueblo cualquiera y lo que significan, y el conocimiento de las reglas de estas palabras. Define como gramática la ciencia de los signos de las palabras.

Esta enseña: que los signos sólo sirven primero para los nombres, después para los verbos; que unos signos de los nombres están en sus comienzos, como el *álif* y el *lam*, el artículo en la lengua árabe, o lo que haga sus veces en los restantes idiomas, y otros signos están en el final de las palabras – los signos finales– que son los llamados letras desinenciales; que los verbos no tienen signos primeros [artículo], sino solamente signos finales; estos signos finales de los nombres y de los verbos son en árabe, por ejemplo, los *tanwin*, las tres vocales, el *socún* y cualquiera otra cosa de las que se emplean en la lengua árabe con signos.

(al-Fārābī, 1953, p. 5)

En esta cita se puede apreciar el restringido uso que en árabe se le daba al término “gramática” (*naḥw*). En cambio, en el *Catálogo* al-Fārābī define a la lógica como la ciencia cuyo objeto es rectificar el entendimiento, guiar al hombre en el camino del acierto y darle reglas que eviten el error y el sofisma (1953, p. 8).

Como se puede ver, para al-Fārābī ambas ciencias son distintas y tienen un objeto de estudio diferente, pues mientras la gramática se ocupa de las palabras y la sintaxis de las oraciones, la lógica se ocupa de los inteligibles. Esta idea es reforzada por el paralelismo que al-Fārābī traza entre ellas al decir que: “Este arte [i.e. la lógica] es análogo al arte de la gramática, pues entre el arte de la lógica y el entendimiento y los inteligibles existe la misma relación que entre el arte de la gramática y la lengua y las palabras: todas las leyes que la ciencia de la gramática nos da respecto de las palabras son análogas a las que la ciencia de la lógica nos

da respecto de las ideas” (1953, p. 8). De esta manera se conserva la independencia entre la lógica y la gramática.

Más aún: “La lógica tiene de común con la gramática el dar, como ésta, reglas acerca del uso de las palabras; y se distingue de ella en que la gramática da tan sólo las reglas propias y privativas de las palabras de un pueblo determinado, mientras que la lógica da las reglas comunes y generales para las palabras de todos los pueblos” (1953, p. 13). Con base en esto podemos decir que para al-Fārābī la lógica es un tipo de gramática universal, pues estudia los inteligibles independientemente de si son verbalizados o si sólo los estamos pensando, por lo que sus reglas pueden aplicarse a cualquier lengua, mientras que la gramática siempre es sobre una lengua en particular (Black, 1990, p. 16).

Para responder a los gramáticos, al-Fārābī argumenta en el *Catálogo* que suponer que el ejercicio constante en las discusiones o en las matemáticas substituye el estudio de la lógica y le permite al hombre alcanzar la verdad y la certeza es como suponer que aprender de memoria versos y recitarlos frecuentemente reemplaza el estudio de la gramática. Además, quienes suponen que la lógica es innecesaria porque hay seres humanos que tienen un buen uso de la razón y llegan a la verdad sin necesidad de ella, es como quien dice que la gramática es innecesaria porque alguien puede hablar perfectamente sin conocer las reglas de la gramática (1953, pp. 11—2).

Una vez expuesto estos argumentos, al-Fārābī habla de las diferentes acepciones del término *logos* según los filósofos antiguos, las cuales son importantes para el estudio de la lógica en árabe y comprender mejor su distinción con la gramática. En primer lugar hace referencia al *logos*

exteriorizado por la voz, expresado por la lengua. En segundo lugar, se refiere al *logos* guardado en el alma, los inteligibles que son significados por las voces. Por último, refiere a la facultad anímica puesta por Dios en el hombre que nos diferencia de todos los demás animales (1953, p. 14). Como vimos, la gramática se ocupa únicamente del *logos* exteriorizado, de la correcta manera de hablar en una lengua en particular, mientras que la lógica se ocupa tanto del *logos* exteriorizado como del *logos* interno.

Por último, en este apartado de lógica del *Catálogo de las ciencias*, al-Fārābī menciona cinco especies de demostración que se sirven del silogismo elocutivo: 1) argumentos apodícticos que producen conocimiento cierto acerca de la cuestión que se investiga, 2) los discursos polémicos, los cuales son basados en la opinión común, 3) discursos sofísticos en los cuales se intenta inducir al error el entendimiento, 4) discursos retóricos, que procuran persuadir acerca de cualquier opinión, de tal manera que el espíritu dé su asentimiento, y 5) argumentos poéticos, cuya función es provocar representaciones imaginativas en el espíritu cuya finalidad es llevarnos a actuar de determinada manera (1953, pp. 15—8).

Estos cinco tipos de argumentos comparten una estructura silogística. Sobre esta estructura silogística profundizaré en el segundo capítulo, pero quisiera resaltar el papel de la poética en al-Fārābī. Para este filósofo, las analogías pueden tener cierta estructura silogística al comparar la relación entre dos elementos, del tipo A es a B como C es a D¹⁴. A esta estructura la llama “analogía deductiva”. En esta analogía de proporción la relación descansa en un género común. En cambio, existe otro tipo de analogía, la impropia, la cual no se basa en un término común y necesita

¹⁴ Para un análisis detallado del silogismo comparativo, ver El-Rouayheb (2010).

descubrir una similitud entre dos imágenes. Es este discurrir de lo más evidente a lo menos evidente lo que le da a la analogía su estructura lógica y una función cognoscitiva (López-Farjeat, 2005, pp. 299—300).

A pesar de que los cinco tipos de argumentos tienen una estructura silogística, los efectos que producen son distintos. Algo particular de los argumentos poéticos es la relación que guardan con la imaginación. Como las analogías se construyen con base en imágenes, tienen una estrecha relación con la imaginación. Esto determina el modo en que afectan a las demás personas. Para al-Fārābī, los argumentos poéticos no producen acciones en los demás por medio de un asentimiento, sino por la exaltación de las pasiones a través de las imágenes que evoca (López-Farjeat, 2001, p. 103; 2005, p. 294). En este sentido, la poética difiere de la retórica, pues esta última sí busca persuadir al oyente y no sólo mover sus pasiones. Es este componente emotivo el que distingue al silogismo poético de los otros tipos de argumentos silogísticos (López-Farjeat, 2001, p. 110).

Este modo de categorizar los argumentos será retomado por filósofos árabes posteriores a al-Fārābī, entre ellos, Ibn Rushd, quien retomará estas categorías para hablar sobre las diferencias entre los argumentos que usan los filósofos, los juristas y los teólogos, al igual que para hablar de las diferentes perspectivas desde las cuales se puede leer el Corán. Ambos temas serán abordados en los capítulos segundo y tercero.

Una vez que se ha revisado la historia de la jurisprudencia islámica, al igual que el proceso de traducción de la filosofía griega al árabe, estamos en condiciones de concentrarnos en los comentarios a las obras lógicas de Ibn Rushd con la finalidad de, en el tercer capítulo, hacer un estudio de los argumentos que utiliza en sus obras jurídicas a favor de la interpretación.

Capítulo 2: argumentos lógicos

Una vez que hemos hablado sobre el desarrollo de la jurisprudencia en el mundo islámico y la influencia que tuvieron las obras aristotélicas en su filosofía y su dialéctica, pasaremos al estudio de las obras lógicas de Ibn Rushd para posteriormente revisar cómo emplea estos conceptos en sus obras jurídicas. Con ese fin, revisaremos brevemente la forma en que los árabes ordenaron los libros del *Órganon* y su forma particular de entender la lógica. Después revisaré detenidamente la dialéctica (διαλεκτική, *al-îadal*), la inducción (ἐπαγωγή, *al-îstiqrā*) y la metáfora (μεταφορά, *al-îstī'āra*) en Aristóteles e Ibn Rushd. Este análisis permitirá que en el tercer capítulo evaluemos a qué se refiere Ibn Rushd cuando afirma que la interpretación jurídica es metafórica y por qué considera que los juristas casi nunca hacen un “verdadero *qiyās*”, puesto que casi nunca hacen ni una demostración, ni una inducción ni un entimema.

1. El *Órganon* de Aristóteles

Sin duda, uno de los campos en los cuales Aristóteles fue más influyente es la lógica. Ciertamente, podemos ver cómo varias ideas se encontraban ya en Platón, como la dialéctica, pero lo cierto es que Aristóteles hace el primer estudio sistemático de la lógica y una de sus más grandes aportaciones está en haber desarrollado la teoría del silogismo.

No obstante, el estudio de la “lógica aristotélica” no sólo es el estudio de Aristóteles sino de toda una forma de interpretarlo, la cual se ha construido a lo largo de los siglos y se ve influenciada por comentaristas

como Alejandro de Afrodisias o Juan Filópono (m. 570). Si bien una exposición detallada de la recepción de la lógica aristotélica y su teoría de la ciencia está fuera de los límites de esta tesis, enseguida esbozaré brevemente algunos de los conceptos más relevantes de su teoría del silogismo, los cuales debemos tener presentes para comprender los comentarios de Ibn Rushd a las obras lógicas de Aristóteles y, posteriormente, su aplicación en la jurisprudencia.

Para empezar, es importante resaltar que Aristóteles no utilizó el término “lógica”. De acuerdo con Ross, ese término no es más antiguo que la época de Cicerón y su uso significaba más bien dialéctica. Parece ser que quien utilizó por primera vez el término λογική como “lógica” fue Alejandro de Afrodisias. En cambio, Aristóteles emplea más bien variaciones del verbo ἀναλύω (1995, p. 21). El Liddell, Scott, Jones *Ancient Greek Lexicon* define la palabra como deshacer, desenredar, resolver. Sin embargo, es difícil determinar una sola traducción para esta palabra cuando Aristóteles la emplea. De cualquier forma, lo que sí es claro es que Aristóteles busca un método para distinguir los argumentos verdaderos de los falsos y el modo correcto de combinarlos para, en el mejor de los casos, pasar de cosas conocidas verdaderas a cosas desconocidas verdaderas y no dejarnos engañar por argumentos que a pesar de sonar convincentes pueden conducirnos al error.

Este método se encuentra desarrollado en diversos textos, los cuales fueron agrupados y se les dio el nombre de *Órganon*. En la filosofía occidental, el *Órganon* consiste en seis obras: *Categorías*, *Sobre la Interpretación*, *Analíticos Primeros*, *Analíticos Posteriores*, *Tópicos* y *Refutaciones Sofísticas*.

En las *Categorías* Aristóteles se enfoca en los predicados (κατηγορίαι) de los enunciados, los cuales son: sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, cuándo (tiempo), hallarse situado, poseer, acción y pasión. Lo paradójico de esto es que la primera categoría está conformada por palabras que refieren a sujetos y que no son predicables propiamente. Lo que sucede es que las categorías son una lista de predicados generales los cuales se predicán esencialmente de algo y que pueden decirse de cualquier entidad (Ross, 1995, p. 24).

En *Sobre la Interpretación*, hay una teoría del conocimiento. En esta obra Aristóteles establece que:

Así pues, lo <que hay> en el sonido son símbolos de las afecciones <que hay> en el alma, y la escritura <es símbolo> de lo <que hay> en el sonido. Y así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que las cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma <son> las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también <son> las mismas.

(16a5—9)

Las palabras son, por lo tanto, signos de las impresiones que el alma tiene de las cosas y no hacen referencia a las cosas mismas, y el conocimiento no es la aprehensión de relaciones sino el establecimiento de relaciones entre afecciones del alma (Ross, 1995, p. 26). Esta visión del conocimiento es distinta a la que desarrolla después en la *Metafísica*.

Aristóteles comienza *Sobre la Interpretación* afirmando que primero se debe exponer qué es un nombre, un verbo, una negación, una afirmación, una declaración y un enunciado (16a1—2) con una investigación sobre los nombres, verbos, el tipo de oraciones que obtenemos cuando unimos diversos nombres y verbos. Aristóteles nota que no todas las oraciones

tienen un valor de verdad. Las preguntas y las plegarias, por ejemplo, no tienen un valor de verdad. A estas oraciones oponen las oraciones apofánticas (ἀπόφανσις), las cuales deben tener un sujeto y un predicado, y se afirma (κατάφασις) o se niega (ἀπόφασις) un predicado de un sujeto. Estas oraciones son las que pueden ser verdaderas o falsas y son utilizadas en los silogismos, pues son aquellas que pueden dar conocimiento del mundo. Actualmente, solemos referirnos a ellas como proposiciones.

Las proposiciones tienen dos aspectos importantes, uno cuantitativo y otro cualitativo. Por un lado, predicán algo ya sea de un universal (“todo” o “ningún”; καθόλου) o un particular (“algún” y “algún no”; μέρος). Nótese que las oraciones del tipo “un hombre es blanco” le son problemáticas a Aristóteles pues pueden a la par significar “algún hombre” o “este hombre en particular”, por lo que estas oraciones las excluye de la teoría del silogismo, al igual que las oraciones sobre individuos.

Aparte de su aspecto cuantitativo, las proposiciones tienen un aspecto cualitativo: pueden ser afirmativas o negativas. De tal manera que obtenemos oraciones del tipo “todo animal es mortal”, “ningún animal es mortal” “algún animal es mortal” y “algún animal no es mortal”. A lo largo de *Sobre la Interpretación*, Aristóteles explora las diferentes maneras en que se pueden relacionar estas cuatro proposiciones y de aquí surge lo que en el medievo se desarrolla como el cuadro de oposición.

En *Analíticos Primeros* la finalidad de Aristóteles es investigar qué es la demostración, la cual corresponde a la ciencia demostrativa. En esta obra, explora qué es una proposición, qué es un término, qué es un razonamiento (συλλογισμός) y qué es un razonamiento perfecto y uno imperfecto (24a10—16). También es aquí donde estudia el silogismo, del

cual dice: “Un razonamiento es un enunciado (λόγος) en el que, sentadas ciertas cosas, se sigue necesariamente algo distinto de lo ya establecido por el <simple hecho de> darse esas cosas” (*Analíticos Primeros* I.2, 24b20—22). Las cosas supuestas son las permisivas (πρότασις), y el resultado sería la conclusión.

Hay tres términos presentes en las premisas: un término mayor, un término menor, y un término medio que se encuentra tanto en la premisa mayor como en la premisa menor. El término mayor es siempre el primer término de la conclusión mientras que el menor es siempre el segundo. El término medio es el que permite unir la premisa mayor con la premisa menor y obtener así la conclusión. Este término es de suma relevancia pues podríamos decir que es el lazo causal entre los términos.

Aristóteles distingue diversos modos de formar silogismos, los cuales varían de dependiendo del lugar que ocupen los términos mayor, menor y medio del silogismo, el cuantificador de las proposiciones y si estas son afirmativas o negativas. Con base en estas agrupaciones, Aristóteles analiza las diferentes cuáles silogismos pasan siempre de premisas verdaderas a conclusiones verdaderas. Las figuras que siempre llegan a conclusiones verdaderas son válidas y las que pueden partir de premisas verdaderas y concluir cosas falsas son inválidas. Con base en este estudio, Aristóteles identifica cuatro figuras del silogismo las cuales permiten pasar siempre de premisas verdaderas a conclusiones verdaderas.

En *Analíticos Posteriores* Aristóteles se centra en cuáles son las características que hacen a un silogismo no solo consistente sino también verdadero. Nota que todo conocimiento parte de un conocimiento preexistente, pero que si quisiéramos una prueba (es decir, un silogismo

demostrativo) de todo conocimiento caeríamos en una regresión al infinito, pues detrás de cada prueba vendría otra. Por lo tanto, debemos de aceptar que existen premisas que no pueden ser probadas con un silogismo, y la mejor herramienta que tenemos para probar su verdad es la inducción.

En los *Tópicos* se desarrolla la dialéctica de Aristóteles. Esta obra fue escrita antes de que desarrollara su teoría del silogismo y es de las primeras obras sobre lógica. En ella se estudia la dialéctica y los *τοποι*, es decir, figuras con las cuales se busca convencer a otro de que lo que se dice es verdad. A la dialéctica pertenecen los razonamientos que permiten argumentar las dos opciones de un problema.

Finalmente, en *Refutaciones sofísticas* Aristóteles analiza argumentos sofísticos, es decir, aquellos que parecen verdaderos, pero son falsos y conducen al error.

Para comprender mejor las obras de Ibn Rushd, haré unas breves observaciones sobre diferencias de la lógica en el mundo islámico. Después me centraré en sus definiciones de demostración, inducción, dialéctica y metáfora, pues considero que son los conceptos que aparecen con mayor frecuencia o que podrían relacionarse de manera más clara con las obras de jurisprudencias de Ibn Rushd.

2. Interpretación de la lógica en la filosofía árabe

Además de las dificultades mencionadas que tuvo la lógica al ser introducida en el mundo árabe, es importante considerar que los tratados no fueron clasificados de la misma forma en que actualmente los conocemos. La versión árabe consta de ocho libros, pues aparte de los seis mencionados se agregaron la *Retórica* y la *Poética*. Esta versión del

Organon está presente en la filosofía árabe desde al-Kindī y está presente en el *Kitāb al-Ḥurūf* (*Libro de las letras*), al-Fārābī, y los comentarios de Ibn Sīnā e Ibn Rushd a las obras lógicas.

Durante mucho tiempo no se hizo un gran esfuerzo por comprender por qué los medievales consideraban que la *Retórica* y la *Poética* eran parte de la lógica. De acuerdo con Debora Black, algunos consideraban que se debía, en el caso de la *Poética*, a una incapacidad de los filósofos árabes de entender qué era la tragedia y griega y, por lo tanto, lo mejor que pudieron hacer fue entenderla como un tipo de argumento. Otros, como Rescher, no le dan mayor relevancia al asunto y consideran que fue algún tipo de descuido. Otros más piensan que los dos últimos tratados fueron incluidos por motivos políticos más que lógicos, pues la *Retórica* versa sobre cómo convencer a la audiencia y cómo despertar en ella distintas emociones, y en los árabes consideraban que la *Poética*, al hablar de la metáfora, mostraba cómo hacer paralelismos entre diferentes temas y crear imágenes poéticas para convencer a los demás. Por lo tanto, eran tratados útiles para convencer a los demás y tenían una función política.

Aunque Black acepta que hay fuertes implicaciones políticas en esta teoría, considerar la política como el motivo principal para organizar el *Organon* de esta manera le resta importancia a los motivos lógicos y epistémicos por los cuales se consideró que el *Organon* tenía ocho libros y no seis. Más aún, esta visión ignora el hecho de que la discusión lógica es previa a la discusión política, pues en realidad: “[...] el reconocimiento de la utilidad política del modo poético y retórico de argumentar en la tradición islámica es una consecuencia directa del análisis lógico y epistemológico de los tipos de conocimiento que estas formas

argumentativas pueden generar. Sin la rigurosa investigación de estas cuestiones lógicas, las teorías políticas basadas en ellas no tendrían fundamento teórico” (Black, 1990, pp. 7—10).

Además, en el caso de la Retórica, es más sencillo entender por qué los filósofos árabes la incluyeron en el *Organon*. Después de todo, desde el inicio de esta obra Aristóteles establece que la retórica es la antístrofa de la dialéctica y que hay una clara relación entre ambas¹⁵. Más aún, la *Retórica* es, al menos en parte, un manual de argumentación. Otro elemento importante a considerarse es que la inclusión la *Retórica* y de la *Poética* en la lógica no es algo exclusivo de los filósofos del mundo islámico medieval, sino que puede ser rastreado hasta los comentaristas de la escuela alejandrina y hace su aparición más temprana en el comentario de Amonio a los *Analíticos primeros* (Black, 1990, pp. 12; 31).

Parece ser que Amonio considera que tanto las oraciones apofánticas como las no apofánticas tienen que ver con el lenguaje, y que el no apofántico correspondería al que se utiliza en público para persuadir a la gente. Además, la tradición alejandrina solía dividir el *Organon* en tres partes: 1) los principios del método apodíctico (*Categorías, Peri Hermeneias, Analíticos Primeros*). 2) el estudio del silogismo apodíctico (*Analíticos Segundos*). 3) los aspectos accesorios al método apodíctico (*Tópicos, Refutaciones Sofísticas, Retórica y Poética*). Como se puede ver, la división se basaba en el conocimiento apodíctico (López-Farjeat, 2005, p. 278—79).

¹⁵ Para un análisis detallado de la relación entre la dialéctica y la retórica en Aristóteles ver Brunschwig (1994).

Este mismo énfasis en la demostración será heredada por los filósofos del mundo islámico, quienes a su vez mantendrán la apertura hacia otros tipos de razonamiento. Los filósofos del mundo islámico asumen que el silogismo es la clave para unificar la lógica aristotélica, puesto que todas las disciplinas lógicas representan la aplicación de métodos silogísticos con un fin específico (Black, 1990, pp. 14—15). En este sentido, su concepto del silogismo es amplio y no se limita a la demostración, por lo que consideran que la retórica y la poética comparten una forma silogística con el resto de los argumentos lógicos.

Para Black, uno de los motivos más importantes por los cuales los árabes, siguiendo la tradición alejandrina, incluyeron la *Retórica* y la *Poética* como parte de la lógica es su concepción sobre la finalidad de este arte. La finalidad de la lógica es la acción, y este puede ser alcanzado a través de un razonamiento conceptual (*taṣawwur*) o de un asentimiento (*tasdīq*), (1990, p. 14). Considerar el asentimiento como una de las finalidades de la lógica es uno de los principales motivos por los cuales se aceptan la *Retórica* y la *Poética* como partes de esta ciencia. Si lo importante es la acción, entonces se puede ampliar la variedad de razonamientos utilizados e incluir aquellos que persuaden, a pesar de que lo hagan con imágenes como en el caso de la poética. Esto significa que competen a la lógica no sólo los argumentos que producen certeza o son plausibles, sino también aquellos que resultan convincentes, a pesar de no ser demostrativos o inductivos, como muestran las cinco especies de argumentos enlistadas por al-Fārābī.

3. La importancia de los comentarios en la filosofía de Ibn Rushd

A Ibn Rushd se le suele denominar el “Comentador” debido a los minuciosos comentarios de Aristóteles que elaboró a lo largo de su vida. Comentó la mayoría de las obras de Aristóteles que tenía disponibles. Trabajó en tres formas distintas de comentario. Primero, tenemos los epítomes o comentarios breves, los cuales son un breve resumen de la obra en cuestión. En segundo lugar tenemos los *taljīṣ* que se tradujeron al latín como *commentum* y son lo que conocemos ahora como “comentarios medios”, en los cuales Ibn Rushd expone de manera sistemática del texto. En tercer lugar, están el *tafsīr*, usualmente conocido como “gran comentario”. Es un comentario interpretativo en el cual se analiza minuciosamente cada pasaje de Aristóteles. Además, suele incluir también las posturas de otros intérpretes tanto griegos de la Antigüedad como peripatéticos árabes. A pesar de que tenemos tres tipos diferentes de comentarios, los cuales fueron realizados en distintos momentos, hay un pensamiento sistemático y continuo que se mantiene a lo largo de estos tratados (Puig Montada, 2002, p. 51—52).

Durante mucho tiempo, era usual pensar que, debido a que gran parte de la obra de Ibn Rushd son comentarios a Aristóteles, no era un filósofo con un pensamiento original¹⁶. Esta visión pierde de vista el hecho de que Ibn Rushd escribió, además de los comentarios, diversos tratados

¹⁶ Gerhard Endress, por ejemplo, considera que el origen de esta concepción de Ibn Rushd se da en la ilustración, pues se le dio mayor importancia a la originalidad de las ideas y la crítica a la tradición, por lo que los comentarios de Ibn Rushd comenzaron a ser vistos como una confianza ciega en Aristóteles (2004, pp. 227—31).

de medicina y de jurisprudencia, por lo que reducirlo a un comentador de Aristóteles es ignorar gran parte de su obra. Más aún, el hecho de que haya escrito comentarios sobre las obras aristotélicas no implica una falta de originalidad por su parte. Los filósofos antiguos y medievales solían ver en Aristóteles una metodología para acercarse a la verdad, y el comentario se utilizó como un vehículo para la innovación (Endress, 2004, p. 231).

En los comentarios de Ibn Rushd muchas veces encontramos cierta adaptación de las ideas de Aristóteles y la expresión de puntos de vista propios. Una muestra de esto son los cambios en los ejemplos, pues es usual encontrar que Ibn Rushd da ejemplos más cercanos a su contexto de los que había originalmente en las obras aristotélicas. Además, los ejemplos que utiliza pueden tener otros motivos, como mostrar los alcances de la disciplina estudiada. De acuerdo con Steven Harvey, esto sucede en el *Comentario medio a los Analíticos Primeros*, donde Ibn Rushd pone ejemplos de silogismos relacionados con la creación del mundo para mostrar que la lógica tiene aplicaciones más allá de la filosofía, y que la lógica es útil incluso para la teología (1997, pp. 106—107).

Por estos motivos, podemos suponer que la postura expuesta por Ibn Rushd en sus comentarios a las obras lógicas de Aristóteles puede ayudarnos a comprender su concepción de la jurisprudencia y el proceso que debe seguir un jurista al interpretar la ley.

Estos son algunos elementos importantes para comprender las posiciones filosóficas de Ibn Rushd. Para entender mejor sus tratados jurídicos en el tercer capítulo, revisaré los grados de certeza que Ibn Rushd atribuye a la deducción, a la inducción y a la metáfora. He elegido estos tres tipos de argumentos porque son los que aparecen en el *Darūrī* y su estudio permitirá comprender en qué medida la jurisprudencia utiliza o no un silogismo, y en todo caso qué tipo de silogismo sería.

4. Inducción (ἐπαγωγή, *al-istiqrā'*)

4.1. Inducción en Aristóteles

En *Analíticos Primeros* Aristóteles expone de manera detallada qué es una inducción. De acuerdo con *Analíticos Primeros* II.23, en general, toda convicción mental (πίστις) se lleva a cabo por medio de los términos y las conversiones, lo cual implica que los silogismos demostrativos (ἀποδεικτικοὶ), dialécticos (διαλεκτικοὶ) y retóricos (ῥητορικοὶ) también usan esas formas. Esto lo concluye Aristóteles porque considera que todas nuestras creencias se forman por medio de un silogismo o de una inducción (ἐπαγωγή) (68b9—14).

En este apartado, Aristóteles afirma que la inducción (ἐπαγωγή) consiste en establecer una relación entre un extremo y un término medio utilizando otro extremo (68b15—16). A este modo de adquirir conocimiento se opone la deducción, en la cual se relacionan dos extremos por un término medio. Como mencioné anteriormente, este término medio funciona como causa de la relación entre ambos y es lo que nos permite explicar *por qué* están relacionados. No obstante, de acuerdo con

Aristóteles, la inducción ocurre cuando no tenemos el término medio. Dicho de otro modo, la inducción puede decirnos que algo pasa, pero no puede explicar *por qué* algo pasa (Lameer, 1994, p. 135).

En *Analíticos Primeros* II.23 Aristóteles ejemplifica la inducción con la relación entre no tener bilis y vivir largamente, el cual es formalizado de la siguiente manera:

El hombre, el caballo y la mula viven mucho.

El hombre, el caballo y la mula son animales sin bilis.

Por lo tanto, todos los animales sin bilis viven mucho.

Este pasaje ha suscitado polémica, pues se genera la discusión sobre si para hacer una inducción se necesita conocer todos los casos particulares para entonces poder determinar si la relación entre los términos es necesaria (lo cual es imposible) o sólo algunos. En la recepción de Aristóteles, en particular con la lectura de Juan Filópono, se asumió que para que una inducción fuera perfecta se debía tener conocimiento de cada uno de los particulares y que de otro modo era una inducción incompleta. Esto se basa en la frase: “Hay que concebir C como compuesto de todas las cosas singulares: pues la comprobación <se hace> a través de todas <ellas>” (68b29—30). No obstante, lecturas más recientes sugieren que para Aristóteles no es el conocimiento de todos los caballos, todos los seres humanos y todas las mulas lo que permite establecer que viven largamente y carecen de bilis, sino el conocimiento de todas las especies *conocidas* lo que da la base para llevar a cabo la inducción.

Ross, por ejemplo, sostiene esta postura al afirmar que la inducción debe interpretarse no como ir de un singular a un general, sino como un movimiento de especies a géneros, en el cual la inducción perfecta consistiría en conocer todas las especies, pero estaría basada en una inducción imperfecta que es conocer a los singulares para poder conocer a las especies. Incluso, Ross considera que la diferencia entre asuntos en los cuales se necesita considerar a todos los particulares o a unos cuantos, o incluso uno solo, depende del grado de inteligibilidad del objeto que intentamos conocer y la facilidad de separar intelectualmente la forma de la materia. Pone como ejemplo las matemáticas, en las cuales basta una instancia para poder hacer una generalización, mientras que en otros casos se necesitan diferentes instancias para hacer la inducción (1995, p. 39).

Otro pasaje importante para entender qué es la inducción está en *Analíticos Posteriores* II.19, donde Aristóteles se cuestiona cómo adquirimos los primeros principios si son indemostrables y tampoco son innatos. De acuerdo con Lameer, hay tres maneras de entender la inducción tal como la describe Aristóteles en *Analíticos Posteriores* II.19. Por un lado, se puede entender que la inducción es la forma en que adquirimos *conceptos*. Por otro lado, también se puede interpretar que la inducción nos proporciona *proposiciones* primarias indemostrables. Finalmente, hay quienes, como Barnes, defienden que ambas lecturas son compatibles (Lameer, 1994, p. 135). Para Lameer la postura más convincente es asumir que las inducciones nos dan proposiciones primarias indemostrables en vez de conceptos. Esta discusión se encuentra fuera de los límites de esta tesis.

Nótese que, a pesar de que la demostración y la inducción son dos modos distintos de proceder y que la inducción da un conocimiento menos perfecto, tanto la inducción como la demostración son conocimientos, solo que de diferente tipo. Dicho esto, es importante señalar que hay una diferencia entre la inducción cuando es utilizada en un contexto de la ciencia demostrativa, pues en este caso la conclusión es necesaria, mientras que en un contexto dialéctico es solo plausible porque lo que se asume en el primer caso son hechos indiscutibles mientras que lo que se asume en el segundo caso son opiniones (Lameer, 1994, p. 143), como se verá a continuación.

4.2. Inducción en Ibn Rushd

Sobre la inducción, es importante señalar que el mundo árabe tuvo una lectura literal de *Analíticos Primeros* II.23, según la cual se necesita evaluar cada uno de los casos particulares para poder tener una inducción perfecta (*tāmm*). Lameer atribuye esto en parte a Alejandro de Afrodisias y reconoce que es una interpretación popular en esa época. Por otra parte, considera que la traducción del término *epagōgē* al árabe como *istiqrā'*, el cual puede hacer referencia al acto de “recolectar” los casos individuales como estudiarlos uno a uno (1994, p. 144).

Un ejemplo de cómo la inducción se entiende como el estudio de cada uno de los casos individuales está en al-Fārābī, quien afirma que la inducción (*istiqrā'*) tiene por finalidad establecer una proposición universal afirmativa o negativa. La inducción es el acto de examinar todos o casi todos los casos particulares de un universal para ver si cierto predicado aplica o no a estos particulares, y distingue entre la inducción perfecta (*tāmm*) y la imperfecta (*ghayr tāmm* o *nāqiṣ*). Esta última se

caracteriza por estudiar un número limitado de casos particulares. Además, para al-Fārābī la inducción nunca se usa por sí misma, sino que la proposición establecida por medio de una inducción siempre sirve como premisa de una deducción, ya sea demostrativa, dialéctica, o en un contexto retórico (Lameer, 1994, pp. 143—45).

Para Ibn Rushd, la inducción es cuando “un juicio universal afirmativo o negativo es aseverado sobre algo universal porque ese juicio aplica a la mayoría de los particulares considerados bajo ese universal” (1977, p. 48). Este procedimiento es contrario al de la deducción porque en la deducción se verifica lo desconocido a partir del universal conocido. En cambio, en la inducción siempre pasamos de lo particular a lo universal. A pesar de que la inducción es algo que se hace comúnmente, en caso de que se utilicen sólo inducciones para abordar un problema desconocido, no serán muy persuasivas (1977, p. 49).

A diferencia de la discusión sobre el número de casos que necesitamos para poder hacer una inducción, Ibn Rushd considera que, en realidad, incluso si conociéramos todos los casos particulares, no llegaríamos al predicado esencial de algo por medio de la inducción, pues lo mismo podríamos notar un predicado que fuera accidental y no necesario. Debido a eso, la inducción sólo puede *guiarnos* hacia la certeza y no *proveernos* de certeza. Y como la finalidad de la inducción es guiarnos hacia la certeza en vez de proveerla, no necesitamos analizar cada uno de los particulares, sino que basta con analizar algunos. La cantidad de particulares que debemos estudiar para conocer algo depende de la materia del objeto que conozcamos. Por ejemplo, en el caso de la aritmética, basta con analizar un caso para saber que eso es así (1977, p. 50).

5. Dialéctica (διαλεκτική, *al-ýadal*)

5.1. *Dialéctica en Aristóteles*

Como mencioné, el estudio de la dialéctica se encuentra en los *Tópicos*. Aristóteles establece que el propósito de esta obra es descubrir un método que nos permita razonar (συλλογίζεσθαι) a partir de opiniones generalmente aceptadas sobre cualquier problema y, también, que permita analizar los dos lados de un mismo problema. Es importante notar el grado de certeza a la que se puede aspirar con la dialéctica. Aristóteles separa el silogismo dialéctico del demostrativo. En general, define el silogismo como un razonamiento (λόγος) en la cual, habiendo expuesto ciertas cosas, otra cosa distinta a estas se sigue por necesidad. Un silogismo es una demostración (ἀπόδειξις) cuando procede de premisas que son verdaderas y primarias, o derivadas de estas. En cambio, un silogismo es dialéctico cuando parte de opiniones generalmente aceptadas (ἔνδοξα), y son opiniones generalmente aceptadas aquellas que sostienen todos los sabios, o la mayoría, o los sabios más distinguidos (100a25—100b23).

Aunque en sentido estricto, el valor epistemológico de la dialéctica es inferior, pues sus premisas son opiniones y no de verdades primarias, no por eso es menos importante que la demostración. Aristóteles establece que la dialéctica tiene tres propósitos: entrenar la mente, discutir y para las ciencias filosóficas. Su utilidad para esto último es doble: por un lado, permite plantear dificultades a ambos lados de un problema y, por otro, se relaciona con las bases últimas de cada ciencia, pues es imposible demostrar los principios de cada una, pues estos principios son primarios por lo que es necesario tratarlos a través de opiniones generalmente

La teoría de la interpretación (*ta'wīl*) filosófica y la jurisprudencia en Ibn Rushd aceptadas (§§101a36—101b2). Es decir, aunque con la dialéctica no hacemos demostraciones, en el caso de los primeros principios lo más cercano que tenemos de una prueba es un razonamiento dialéctico, puesto que, al ser principios, no hay ningún antecedente del cual puedan derivarse para hacer su comprobación. Un célebre ejemplo de esto se encuentra en *Metafísica* IV en donde Aristóteles argumenta por qué nadie puede ir en contra del principio de no contradicción.

5.2. Dialéctica en Ibn Rushd

En el *Comentario Medio a los Tópicos*, Ibn Rushd afirma que la dialéctica (*yadal*) tiene tres beneficios: 1) ejercitarse; 2) usarse en el debate público y 3) usarse en las ciencias teóricas, especialmente en la filosofía. Su beneficio en las ciencias consiste en comprobar o invalidar las cosas. Es decir, la dialéctica puede ser utilizada para probar opiniones y doctrinas, e identificar lo que es verdadero en ellas (1979, §3)¹⁷. En su *Comentario Breve a los Tópicos* (*Kitāb al-ḍarūrī fī-l-manṭiq; Kitāb al-yadal*) Ibn Rushd, siguiendo a Aristóteles, afirma que los argumentos dialécticos generan asentimiento por medio de la suposición. Esto se debe a que el silogismo dialéctico parte de premisas comunes y generalmente aceptadas. Debido a esto, las premisas dialécticas suelen ser parcialmente falsas, pues parten de lo que es generalmente aceptado y no del objeto en sí.

A pesar de que la dialéctica puede utilizar los mismos tipos de silogismos expuestos en *Analíticos Primeros* (categóricos, condicional y

¹⁷ La paráfrasis, al igual que la terminología, la hice con base en la edición árabe de Butterworth (1979).

contradictorio, según Ibn Rushd), el tipo de asentimiento particular de la dialéctica es la inducción.

6. Metáfora (μεταφορὰ, *al-isti'āra*)

Para tener una idea general de la metáfora en Aristóteles se debe revisar la *Retórica* y la *Poética*. En esta obra última obra, Aristóteles define la metáfora como “la transferencia (ἐπιφορὰ) del nombre de una cosa a otra. Del género a la especie, de la especie al género o según analogía” (1457b6—9). Ante esta definición cabe preguntarse qué es lo que nos permite establecer la relación entre dos nombres distintos. Más adelante, Aristóteles explicará que la metáfora es la contemplación de lo similar, por lo que no se puede aprender de otros (1479a6—7), por eso los tipos de metáfora que se pueden construir son aquellos en los cuales se establece la relación entre el género y la especie, o por analogía (entre particulares).

A pesar de que las metáforas suelen estar relacionadas con el embellecimiento del discurso, es importante notar que en Aristóteles pueden tener un carácter más relevante, y ser fruto de cierto proceso de cognición, precisamente porque implican reconocer relaciones de similitud entre las cosas. De acuerdo con André Laks, el hecho de que la metáfora sea una contemplación de lo similar hace que no sea solamente un resultado sino también un proceso (2020, p. 5), el cual tiene cierto valor cognoscitivo. No es que la metáfora aporte un conocimiento nuevo del modo en que un silogismo demostrativo aporta conocimiento. Por el contrario, parece que

para poder hacer una metáfora debemos conocer de antemano las cosas y la relación que existe entre ellas.

En *Retórica* III. 10 Aristóteles afirma que el aprendizaje fácil es placentero, y la metáfora es, por encima de todo, lo que mejor produce este efecto. Para ejemplificar esto, hace referencia a llamar a la vejez “paja”, lo cual produce un conocimiento por medio del género, dado que ambas han perdido la flor (1410b13—18). Es decir, gracias a que encontramos un género común entre la vejez y la paja es que podemos comprender la metáfora.

A pesar de que, como mencioné, se suele utilizar la *Poética* para el estudio de la metáfora, también en la *Retórica* encontramos pasajes relevantes sobre ella. De acuerdo con Laks, el análisis entre ambas obras se complementa (2020, 13). En la *Retórica*, Aristóteles destaca que la metáfora tiene la capacidad de generar en el oyente claridad y sorpresa. Además, también la relaciona con los enigmas, pues “de los enigmas que están bien hechos pueden obtenerse metáforas idóneas, porque las metáforas apuntan a un enigma” (1405b11—13). La metáfora utiliza las palabras en un contexto distinto al esperado, y en ese sentido produce un desplazamiento de los términos. El proceso de comprender la metáfora es, precisamente, eliminar ese desplazamiento metafórico y comprender de forma rápida y fácil la relación que hay entre dos términos que no suelen ir juntos.

6.1. *Metáfora y retórica en Ibn Rushd*

De manera análoga al estudio de la metáfora en Aristóteles, en Ibn Rushd utilizaré el, el *Comentario Breve a la Retórica*, el *Comentario Breve a la Poética* (ambos de 1157) y el *Comentario Medio a la Retórica* (1175) para

explicar, por un lado, cómo entiende la metáfora Ibn Rushd y, por otro, cuál es el uso de la retórica. Con estos elementos analizaré qué tipo de argumentación utilizan los juristas al momento de interpretar la ley en el tercer capítulo.

Ibn Rushd comienza *su Comentario Medio a la Retórica*, al igual que hace Aristóteles, trazando una fuerte conexión entre la retórica y la dialéctica. De acuerdo con Ibn Rushd, se corresponden una a la otra porque ambas comparten el mismo objetivo, que es dialogar con los demás. Más aún, ambas comparten el mismo objeto de estudio, pues se ocupan de la examinación de todas las cosas y son usadas por todas las personas. No obstante, el hecho de que la retórica y la dialéctica sean utilizadas por todas las personas no quiere decir que todos las usen del mismo modo. Por el contrario, las utilizan en grados distintos y muchas veces por azar, mientras que aquellos versados en lógica lo hacen por hábito y una facultad sólida (2023, pp. 23—4).

Esto se explica porque, al estar relacionadas la retórica y la dialéctica, la investigación de ambas debe concernir a un solo arte y esa es la lógica. La retórica, al igual que la dialéctica, no tratan un objeto específico de tal modo que puedan alcanzar la certeza; las dos artes alcanzan con su examen algo inferior a la certeza, es decir, cosas plausibles. Las pruebas en la dialéctica se dan por dos cosas: por inducción o por deducción, a la cual Ibn Rushd llega a llamar simplemente silogismo. De la misma manera, en la retórica se convence por el paradigma y por el entimema (2023, p. 34—5).

A pesar de que, en general las premisas del silogismo retórico son plausibles y no necesarias, ese no es siempre el caso. Contrario a lo que una podría pensar, Ibn Rusdh sí considera que en algunos casos los entimemas

pueden partir de premisas necesarias. Esto se explica porque se basan en acciones humanas, y algunas acciones humanas son necesarias. Como ejemplo menciona el dar leche después de dar a luz. Si tomamos ese hecho como premisa, podemos construir el entimema “Esta mujer produce leche, por lo tanto, ha parido un bebé”. En este caso, estamos partiendo de premisas necesarias y, presumiblemente, obtendremos certeza por medio de un tipo de silogismo que usualmente sólo da razonamientos plausibles. En cambio, un entimema probable sería “Una persona está preparando las armas y juntando a los hombres, y no hay un enemigo cerca. Por lo tanto, se quiere rebelar contra el rey”, pues no necesariamente de juntar armas se sigue una rebelión (2023, p. 37).

Debido a que el entimema es un tipo de silogismo, su conocimiento es parte de la lógica. Nuevamente, quizá en nuestro contexto y con la lectura usual del *Órganon* esta afirmación puede parecer extraña, no obstante, Ibn Rushd expone una serie de argumentos por los cuales el arte de la retórica pertenece al estudio de la lógica. Para él el arte de la lógica es la que puede mostrar lo que es verdad y distinguirlo de lo que aparentemente es verdad. El entimema es un tipo de silogismo en el cual las premisas se basan, generalmente, en opiniones comúnmente aceptadas, y se parecen a la verdad porque actúan como sustituto de la verdad a los ojos del público, y a la lógica le corresponde el estudio de lo que parece verdad. Aquí reside la diferencia antes mencionada entre aquellas que utilizan la retórica por azar y aquellos que utilizan la retórica porque saben lógica. Es evidente que quien entiende qué elementos componen el silogismo y cuándo es compuesto tendrá mayor capacidad de producir un entimema que una persona que no entiende cómo funciona el silogismo, que es su género. Y

una persona que conozca las especies de los silogismos sabrá incluso más que esos dos (2023, pp. 27—8).

Ante estas afirmaciones una podría preguntarse cuál sería la diferencia entre la retórica y la sofística. Después de todo, la retórica sólo *aparenta* ser verdadera y se basa en lo que la gente opina. Además, su uso es únicamente público y sirve para convencer a los demás. Para comprender cómo distingue Ibn Rushd la retórica de la sofística, a pesar de que ninguna de las dos dé certeza, debemos revisar los fines con los que se utiliza cada una.

La retórica, a pesar de que no da certeza, tiene dos ventajas. La primera es que insta a la gente a realizar acciones buenas. Esto es importante porque las personas se inclinan naturalmente hacia lo viciosos y lo injusto. Si no son controlados por argumentos retóricos, hacen acciones injustas. La segunda ventaja es que logra la persuasión sin la demostración. Esto es conveniente porque la demostración en asuntos teóricos suele ser complicada por tres motivos distintos: 1) porque las personas tienen muy afianzadas creencias que no son ciertas, y es más fácil moverlos por medio de ellas que por una demostración, 2) porque no están naturalmente dotadas para comprender las demostraciones, 3) porque no se les puede explicar la verdad en un corto periodo de tiempo, por lo que se deben usar premisas que sean comunes con la audiencia (*maḥmūdāt*) tal como se hace en la dialéctica (2023, pp. 28—9).

De la primera finalidad llama la atención la utilidad moral de la retórica. Este es un claro ejemplo de la importancia del asentimiento en la lógica para los filósofos del mundo islámico. Al final, que la retórica parta de premisas plausibles no la vuelve inútil ni indigna de conocer, pues es claro que no es una herramienta para buscar la certeza sino para producir una

acción en los demás. Es interesante cómo al mencionar que las personas suelen realizar acciones injustas y viciosas si no son controladas por argumentos retóricos Ibn Rushd agrega:

[...] esto es reprehensible, y la persona que realiza estas acciones merece reprimenda y culpa. Quiero decir, la persona que se inclina a las cosas injustas o el líder que no controla a los ciudadanos con argumentos retóricos para que hagan cosas virtuosas y justas. Por cosas justas y virtuosas me refiero a aquellas virtudes las cuales involucran a una y otra persona; es decir, cosas virtuosas entre él y aquel con quien se relaciona, sin importar el ámbito de la asociación, no aquellas cosas que conciernen la relación entre una persona consigo mismo.

(2023, p. 28)

Como se puede ver, no sólo se puede utilizar la retórica para exhortar a los demás a hacer el bien, sino que es un *deber* del líder, a quien se le puede reclamar si no lo usa para orientar a las personas. A pesar de que en el ámbito ético y con la finalidad de orientar a las personas hacia el bien puede parecer convincente este argumento, lo cierto es que también abre la puerta a que nos preguntemos qué diferencia habría entre la retórica y la sofística. Después de todo, parece que ambas convencen a las personas por medio de argumentos que no poseen certeza y las mueven a una acción.

Ibn Rushd nota esta similitud y aclara que la posibilidad de utilizar la dialéctica y la retórica para dañar a las personas no quiere decir que debamos hacerlo. Por el contrario, la retórica siempre debe usarse para orientar a las personas hacia lo que es bueno para ellas y sus relaciones con los demás. En ese sentido, la retórica es como una virtud la cual puede ejercerse para bien y para mal (2023, p. 29). Este énfasis en el tipo de acciones que produce la retórica deja entrever que la diferencia entre

retórica y sofística no es en estricto sentido por cuestiones formales de los argumentos de una y otra. Si bien sí acepta que la sofística utiliza argumentos que parecen persuasivos, pero no lo son, no considera que por eso deban ser prohibidos absolutamente. Por el contrario, los argumentos sofísticos pueden ser utilizados en la retórica siempre y cuando sea para convencer a las personas de hacer algo que es bueno para ellas. Esto es porque el propósito del arte de la retórica es provocar una acción o una emoción, y cuando esto ocurre no hay diferencia entre si fue provocada por argumentos verdaderamente persuasivos o aparentemente persuasivos. Como se puede ver, la verdadera diferencia entre estos dos ámbitos de la lógica está en la intención con la que se usan esos argumentos.

Dado que estas aclaraciones se encuentran en el marco de la retórica, la cual es una herramienta lógica usualmente utilizada para los juicios, podría preguntarse si Ibn Rushd considera realmente que hay un tipo de verdad en la Ley a la cual podamos acceder por medio de razonamientos lógicos, o si realmente la única finalidad de todo es la acción y de las personas y, por lo tanto, no habría algún tipo de verdad teórica en los textos religiosos que se deba preservar. Es decir, si el único criterio es pragmático, o si hay una dimensión teórica que debe cuidarse, incluso si no todos saben de ella. En el capítulo tres regresaré a esta cuestión y mostraré que, en efecto, parece ser que sí hay una dimensión teórica en la cual sí es relevante que los argumentos sean plausibles y convincentes, no sólo aparentemente plausibles y convincentes.

Además del uso del paradigma y el entimema, la retórica también se sirve de metáforas para convencer a los demás. Estas metáforas o figuras del lenguaje (*al-mugyyra*) son las más populares y útiles para el arte de la

retórica y de la poética. Una figura del lenguaje ocurre cuando el significado de una palabra que se quiere dar es expresado por otra palabra, y hay dos clases de lenguaje figurativo: a) analogía o similitud, la cual es propia de la poesía y b) sustitución (*al-ibdāl*), también llamada metáfora (*al-isti'āra*) (2023, p. 213).

Sobre la metáfora, parece ser que Ibn Rushd distingue su uso en la poética y en la retórica. En su *Comentario breve a la Poética*, vemos una mayor distancia entre la metáfora y cierto valor epistemológico, además de una mayor cercanía con la imaginación. En cambio, en su *Comentario Medio a la Retórica* la metáfora puede dar cierto tipo de conocimiento a quien escucha y a veces puede llegar a tener muy poca relación con la imaginación. Estudiar los motivos por los cuales hay dos teorías tan aparentemente distintas sobre la metáfora en ambas obras queda fuera de los límites de esta tesis. No obstante, considero que se debe más bien a que hay dos usos distintos de la metáfora en ambas disciplinas.

Con respecto al *Comentario breve a la poética*, llama la atención el poco espacio que Ibn Rushd dedica a comentar esta obra, pues consta apenas de cinco párrafos, una cantidad muy corta si lo comparamos con otros comentarios breves a los libros del *Órganon*. Además, Ibn Rushd considera que la finalidad del discurso poético es producir una representación imaginaria en el alma, y que lo propio de este discurso es su carácter rítmico para ayudar a completar la representación imaginativa. Esta imagen sirve para hacer que la multitud crea o no crea en ciertas cosas y para que hagan o abandonen ciertas acciones (1977, pp. 83—4).

Ibn Rushd, siguiendo a Aristóteles, identifica dos tipos de representaciones: 1) aquellas en las cuales una cosa está relacionada con

otra por medio de una partícula de similitud. 2) Aquellas en las cuales la representación se toma como si fuera la cosa misma representada, es decir, por una substitución y metáfora (1977, p. 83). Aunque ambas son similares, podemos ver una cierta desconfianza de Ibn Rushd respecto a la metáfora, pues considera que puede llevar a algunas personas al error si consideran que las cosas de hecho son tal y como lo expresa la metáfora, especialmente cuando se habla de cosas difíciles de concebir (1977, p. 83).

A pesar de que tanto la poética como la retórica utilizan figuras del lenguaje para sus discursos, la diferencia entre ambas es que las afirmaciones retóricas son perfectamente persuasivas mientras que las afirmaciones poéticas son perfectamente imaginativas (2023, p. 213). Además, lo propio de la poesía es hacer analogías, las cuales dependen del uso de una partícula que exprese la idea de similitud. En cambio, a la retórica le es propia la substitución (*al-ibdāl*), también llamada metáfora (*al-isti'āra*), en la cual en vez de poner la palabra adecuada se utiliza una similar o relacionada con ella sin utilizar la palabra apropiada.

En ambas figuras del lenguaje (*i.e.* la analogía y la substitución), los cambios pueden ser simples o complejos; y la relación puede ser evidente y conocida desde el inicio, o no evidente. En el caso de que no sea evidente esto puede aplicarse o bien a todos o al menos a un conjunto de naciones porque no comparten las mismas metáforas por el entorno y los conocimientos que tienen, o a una persona cuando utiliza palabras de una lengua distinta a la de sus interlocutores.

Para ejemplificar el caso en el cual todos o para varias naciones no comprenderían una metáfora, Ibn Rushd cita al poeta árabe pre-islámico Imru'ū al-Qays cuando describe a un asno salvaje:

Apila la arena y la arremolina a su gusto,
Como el dueño del camello arremolina la arena que extrae del
pozo en un día caluroso.

(2023, p. 214)

Es claro que quien no ha vivido en el desierto o no tiene conocimiento de estas prácticas no puede comprender la metáfora, pues nuestras experiencias y nuestro conocimiento moldean el tipo de metáforas que podemos hacer y comprender.

En este sentido, podríamos trazar una similitud con Aristóteles, pues se necesita un conocimiento previo y haber detectado una relación entre dos cosas por medio de una característica que las une pero que no es obvia para poder hacer una metáfora. Más aún, Ibn Rushd afirma que la virtud y excelencia de perfección de una declaración poética o retórica ocurre con las metáforas. Esto se debe a que:

En estas dos artes, la excelencia de una declaración lingüística reside en la metáfora, pues una declaración lingüística es un signo de conocimiento de un asunto que no ha sido conocido en absoluto o que no ha sido completamente conocido. Una declaración lingüística tiene esta característica cuando le da al significado designado algo que no está disponible para quien escucha; o si lo está, es algo que no está completo. Esa es la condición de la declaración lingüística que está hecha de metáforas.

(2023, pp. 216—7)

Este pasaje muestra en qué sentido las metáforas no solamente son bellas sino que pueden aportar conocimiento, y este conocimiento no dependería solamente del descubrimiento de una relación entre dos cosas que normalmente no relacionamos, sino que puede aportar conocimiento de

algo que no se ha conocido en absoluto. Esto se puede comprender mejor si vemos los tipos de substituciones que clasifica Ibn Rushd.

Para él, la substitución es o bien substitución de lo que es similar o substitución de lo que está unido a la cosa. Lo que está unido a la cosa es de tres tipos: anterior, concomitante y posterior. Lo anterior lo es o bien como causa de la cosa o como su universal. Lo concomitante puede serlo en tiempo, lugar, tipos de cosas, o en los cuatro opuestos. Estos opuestos son los contrarios (afirmativo y negativo), la facultad y la falta de facultad, los dos relativos y las cosas que existen accidentalmente en la cosa (2023, p. 220).

Como vemos, son los diferentes tipos de relaciones lo que nos permitirían conocer algo por medio de otra cosa. Por supuesto, debemos matizar que este conocimiento no es tan perfecto como el que podemos adquirir por medio de un silogismo y que estamos, al menos en el caso de la retórica, en el ámbito de lo plausible. No obstante, llama la atención que utilizar un término en vez de otro sí dé un cierto tipo de conocimiento. Más aún, si retomamos la definición del silogismo como pasar de cosas conocidas a algo desconocido, la afirmación de que las metáforas son signos de un asunto desconocido nos permite ver un tipo de movimiento similar aunque imperfecto.

Además de poder aportar cierto conocimiento a quien escucha, las metáforas se caracterizan porque dan al significado excelente comprensión, singularidad y placer. A pesar de que Ibn Rushd reconoce que las metáforas pueden dar conocimiento y que las más precisas requieren de un mínimo componente imaginativo, considera que en algunos

La teoría de la interpretación (*ta'wīl*) filosófica y la jurisprudencia en Ibn Rushd

argumentos es útil que la metáfora tenga cierto componente de enigma o acertijo (2023, p. 220—221).

Con todos estos elementos podemos ahora dedicarnos al estudio de las obras jurídicas de Ibn Rushd. Estas exposiciones sobre la inducción y los usos de la metáfora y la retórica facilitarán comprender el tipo de razonamientos que utilizan o deben utilizar los juristas cuando interpretan la ley, al igual que los límites que Ibn Rushd pone a la interpretación de los textos sagrados.

Capítulo 3: razonamientos en la interpretación jurídica

Una vez que hemos revisado las principales nociones utilizadas en la jurisprudencia islámica, al igual que su desarrollo, y que hemos analizado cómo entendía Ibn Rushd los tipos de silogismos y las metáforas, podemos dar paso al estudio de sus obras jurídicas: *Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, *Faṣl al-maqāl*, y *Bidāyat al-mujtahid*. Por medio de este estudio mostraré que para Ibn Rushd la *iytihād* es una interpretación (*ta'wīl*) del Corán y los hadices, la cual consiste principalmente en entender las metáforas de los textos sagrados por medio de una sustitución (*ibdāl*) de términos, aunque hay algunos otros casos en los cuales se llega a hacer una inducción. También resaltaré de qué manera su teoría de la interpretación se vio influenciada por su estudio de las obras lógicas de Aristóteles, con base en lo expuesto en el segundo capítulo.

Mientras que el *Faṣl al-maqāl* ha sido ampliamente estudiado e incluso tenemos diversas traducciones del mismo, el *Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh* y *Bidāyat al-mujtahid* son obras que no han sido estudiadas lo suficiente y todavía queda mucho por decir acerca de su contenido filosófico y su importancia para comprender mejor el pensamiento de Ibn Rushd. En particular, en el caso de la *Bidāyat al-mujtahid* se suele asumir que es un libro de *jilāf*, un tipo de disciplina musulmana que analiza las diferencias entre los modos de resolver casos entre los juristas. Ciertamente, en la *Bidāyat al-mujtahid* hay una recolección de casos problemáticos y las diferentes respuestas de las escuelas de jurisprudencia. En ese sentido, podríamos considerarlo un libro de casuística. Sin embargo, es importante entender que no solo es una recolección de casos como lo son tantos otros libros de *jilāf*. Por el

contrario, tanto en la introducción como en otros pasajes de la *Bidāyat al-mujtahid*, Ibn Rushd manifiesta su intención de brindar las herramientas necesarias para ser un jurista (*mujtahid*), es decir, alguien que puede interpretar la ley de manera independiente (Nyazee, 1994, p. xxxiii).

Antes de analizar cada una de estas obras de jurisprudencia, debemos considerar la importancia que tenían para Ibn Rushd las discusiones legales. Por un lado, su padre y su abuelo eran juristas de la escuela malikí. Aparentemente, ellos también tenían posturas claras respecto a la interpretación de la Ley. Su abuelo, Ibn Rushd (m. 1126) defendía el *qiyās* jurídico: “No conozco una cuestión sobre la cual este consenso sea más firmemente establecido que la analogía” (Zysow, p. 164). No olvidemos, también, que él mismo fue juez de Sevilla en 1169 y jurista de Córdoba en 1182 (Di Giovanni, 2012, p. 116).

Además, a Ibn Rushd le tocó vivir un cambio de califato. Durante los siglos XI y XII Al-Ándalus estuvo bajo el gobierno de los almorávides, pero en 1147 el gobierno fue tomado por los almohades. Este grupo de linaje berebere basaba su identidad en enfatizar que Dios es uno y, por lo tanto, todos los predicados y representaciones antropomórficas de Él deben ser rechazadas. Este cambio de gobierno no sólo implica una guerra e inestabilidad en la península, sino que la concepción teológica de los almohades tenía implicaciones jurídicas puesto que rechazaban la legitimidad de las diferentes escuelas de jurisprudencia bajo el argumento de que, como la verdad es una, no puede cambiar dependiendo de cómo se interprete (Stroumsa, 2019, pp. 128—9).

Aunque a primera vista se podría pensar que los almohades estaban a favor de una lectura literalista de la Ley dado su rechazo de las escuelas de

jurisprudencia, en realidad lo que buscaban era suplantar esas escuelas y regresar a los orígenes de las Leyes para interpretarlas por medio del ejercicio de la razón. De hecho, el principal líder de los almohades, Ibn Tūmart (m. 1130) fundó un nuevo sistema en donde la razón se usaba para interpretar la ley y llegar a un conocimiento certero (Fierro, p. 231).

Esta visión de la verdad y del uso de la razón por parte de los almorávides generó un ambiente propicio para la filosofía. No obstante, ese mismo ambiente en el cual se favorecía la filosofía provocó una reacción por parte de los conservadores religiosos los cuales se oponían al *îytihād*. Por lo que el debate acerca de si se debían de interpretar los textos sagrados y cuál era el mejor modo de hacerlo estaba presente en el día a día de Ibn Rushd.

1. *Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*

Para el análisis de la interpretación que hace el jurista es conveniente empezar con el *Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, pues, por un lado, es la obra jurídica más temprana de Ibn Rushd, y por otro, muestra un estudio sistemático de la ciencia de la jurisprudencia. Este tratado, terminado de escribir en 1157, resume la *Teoría legal (al-Mustasfa)* de al-Gazālī, uno de los textos más influyentes en la jurisprudencia suní. A pesar de ser lo que podríamos llamar una obra de juventud, para el momento en que Ibn Rushd escribe el *Ḍarūrī* ya tiene un conocimiento sólido de la lógica aristotélica. Esto se ve por el hecho de que en el mismo año termina de escribir el *Compendio de Lógica (Kitāb al-ḍarūrī fī-al-manṭiq)* en el cual hace un resumen del *Organon* en su versión extendida, es decir, incluyendo la *Retórica* y la *Poética*. Si bien esta obra es un resumen, Ibn Rushd no sigue al pie de la

letra a al-Gazālī y muestra una postura diferente, sobre todo en lo que concierne a la posibilidad de construir un silogismo en la jurisprudencia.

El *Ḍarūrī* empieza con una introducción de Ibn Rushd en la cual manifiesta que el objetivo del resumen es poder recordar aquello que es necesario sobre el arte de la jurisprudencia (*uṣūl al-fiqh*) según la *Teoría legal* de al-Gazālī, presentándolo de una manera más concisa y quedándose con lo más técnico.

Llama la atención que en este primer párrafo Ibn Rushd comienza con una particular evocación a Dios. El hecho de que haya una evocación, por supuesto, no es lo peculiar, pues las obras árabes de esta época suelen comenzar con una; lo interesante son los términos que Ibn Rushd utiliza para referirse a Dios, pues dice: “Habiendo celebrado a Dios, el maestro de toda exposición clara, quien hace obligatorio el examen y establecimiento de pruebas, quien destina al hombre a hacer argumentos eficaces y a dar ejemplos [...]” (2015, §1).

En estas pocas líneas podemos ver de modo conciso ideas que se desarrollarán a lo largo del tratado e incluso ecos de afirmaciones que se encuentran en el *Faṣl*, escrito veintiún años después del *Ḍarūrī*. Al decir que Dios “hace obligatorio el examen y el establecimiento de pruebas” justo antes de afirmar que el objetivo del tratado es resumir un libro que da las bases del derecho, Ibn Rushd muestra su convencimiento de que el Corán debe ser interpretado y que la herramienta para interpretarlo es la razón, además de aceptar que existe cierto tipo de prueba que debe buscarse en la jurisprudencia. Más aún, establece explícitamente que esto es un mandato de Dios, pues Él “destina al hombre a hacer argumentos eficaces y dar ejemplos”. Más adelante veremos cómo esta idea se relaciona con el

Faṣl al-maqāl en el cual Ibn Rushd dará argumentos a favor de una interpretación del Corán.

Después de este llamativo inicio, Ibn Rushd establece que hay tres tipos de conocimientos y ciencias (*al-mu'ānefu al-lūm*): 1) un conocimiento en el cual el fin es únicamente la creencia que engendra en el alma, como la ciencia de la creación del mundo. 2) Un conocimiento en el cual el fin es la acción. Este conocimiento tiene una parte universal y lejana para aquello que es útil a la acción, y una parte particular y cercana a aquello que es útil a la acción. La parte lejana y universal incluye, por ejemplo, la ciencia de las fuentes en las cuales se basan sus derivados como el Corán y la *sunna*, al igual que el acuerdo unánime. La parte cercana y particular se ocupa, más bien, del estatuto del rezo, la limosna, y leyes particulares por el estilo. 3) Un tipo de conocimiento que da las reglas y condiciones de forma que el espíritu es guiado hacia la verdad en estos dos tipos de conocimiento, como la ciencia de las pruebas (*al-'ilm bi-al-dā'l*) y de sus partes, en qué condiciones son pruebas o no, y en qué casos se puede pasar de lo visible (*al-šāhed*) a lo invisible (*al-gā'b*) y en qué casos no. A esta ciencia se le llama medida y regla porque su relación en el alma es como aquella de los sentidos con la brújula y la regla en los asuntos en los que no tenemos certeza de no equivocarnos (2015, §2).

De acuerdo con Bou Akl, esta división de las ciencias no se encuentra en al-Gazālī. Es una división que añade Ibn Rushd y que puede encontrarse en otras obras, como el *Comentario Breve a los Analíticos Posteriores* (1157) y el *Comentario Breve a la Metafísica* (1161, con revisiones posteriores) (Bou Akl, 2015, p. 331). En este último tratado Ibn Ruhd afirma que:

Como mencionamos en otra parte, hay tres tipos de disciplinas y ciencias: 1. Disciplinas teóricas (estas son [las disciplinas] que no buscan nada más que el conocimiento). 2. Disciplinas prácticas (estas son [las disciplinas] en las cuales el conocimiento se busca por el bien de los deberes), 3. Disciplinas que sirven y guían estas [ciencias teóricas y prácticas], principalmente, las disciplinas lógicas.

(2010, p. 21)

Como se ve, la división de las ciencias en ambos tratados es similar. Más aún, de acuerdo con Rüdiger Arnzen, la frase inicial “como mencionamos en otra parte” hace referencia al *Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh* (2010, nota 4, p. 183). El encontrar la misma estructura en ambas obras a pesar de los diferentes años en los que fueron publicadas muestra el abordaje sistemático que Ibn Rushd pretende hacer en el *Ḍarūrī* y una metodología que busca aplicar tanto a las disciplinas filosóficas como a las jurídicas.

Conviene ahora analizar detenidamente cada una de estas definiciones de los tres tipos de ciencias. Bou Akl propone una interpretación del pasaje en la cual Ibn Rushd mantiene la división de las ciencias conforme a los fines, pero cambia las disciplinas enlistadas en la obra de jurisprudencia y en la de metafísica precisamente por el objeto de estudio de cada una (2015, p. 231) En el caso del *Epitome de Metafísica*, se dice que la primera ciencia tiene como fin el conocimiento. En cambio, en el *Ḍarūrī*, se dice que el primer tipo de conocimiento tiene como fin la creencia en el alma. Bou Akl considera que esta frase, al igual que los ejemplos dados por Ibn Rushd, hace que esta primera ciencia se refiera al *kalām*, y que no se clasifique realmente como un tipo de ciencia. No obstante, también podría interpretarse como que este primer conocimiento es la metafísica, pues Ibn Rushd no especifica el tipo de creencia que se genera en el alma y, en ese sentido, la metafísica, en tanto que ciencia teórica, también engendra

creencias en el alma por medio de las demostraciones. Además, los ejemplos utilizados (como la creación del mundo) también le competen a esta ciencia.

El segundo tipo de ciencia en el *Ḍarūrī* es análogo al del *Epítome*. Ibn Rushd, siguiendo una larga tradición que puede rastrearse hasta Platón, considera que las ciencias prácticas se dividen en dos: una parte universal y otra particular. Esto se ve claramente en la *Exposición de la República de Platón* donde establece el famoso paralelismo entre la parte teórica y práctica de la medicina con la ética, y afirma que mientras esta es la parte teórica y universal, la política es la parte particular:

En cuanto a los temas principales de que se ocupa esta ciencia, el más general es el más alejado de la operación activa concreta, y el menos general el más próximo, como sucede en el arte de la medicina. Precisamente por ello, los médicos llaman a la primera parte del arte de la medicina la parte científica, y a la segunda la designan como práctica. Por la misma razón este saber ético ha sido dividido en dos partes [...]

(1994, p. 4)

En el *Ḍarūrī*, esta misma división se aplica a los conocimientos cuya finalidad es la acción, pero no hace referencia explícitamente a la ética y la política. Nuevamente, Bou Akl considera que aquí hay un cambio y en vez de referirse a la ética y a la política, la parte teórica correspondería a la definición de los estatutos legales y las fuentes de la Ley, mientras que la parte práctica correspondería al *fiqh* que es la disciplina que determina el estatuto de cada acción particular (2015, p. 331) En este caso hay mayores motivos para suponer este cambio en las disciplinas, pues Ibn Rushd enlista ejemplos propios del *fiqh*.

En cuanto al tercer tipo de conocimiento, Bou Akl considera que hay un cambio de la lógica a los métodos de interpretación y sus principios, que permiten esclarecer los casos ambiguos de la jurisprudencia (2015, p. 332) No obstante, creo que Ibn Rushd está pensando en la lógica, pues dice que esta disciplina guía al espíritu hacia la verdad y le previene de caer en el error, que es una característica propia de la lógica. Esto se ve reforzado por la afirmación de que esta ciencia se utiliza en las dos primeras, pues al igual que la lógica, puede ser usada en ambas disciplinas para dar un método por ser una herramienta del pensamiento.

Es llamativo que esta división de las ciencias difiere de lo que originalmente hace al-Gazālī en la *Teoría Legal*, pues establece que:

Entre las ciencias religiosas, la ciencia universal es la teología y las otras ciencias —como el derecho, sus fundamentos, la ciencia del hadiz y la exégesis— son las ciencias particulares. En efecto, el exégeta sólo examina específicamente los significados contenidos en el Libro; el especialista en hadices, las vías que establecen las tradiciones; el jurista los estatutos de los actos de los sujetos y los ulemas las pruebas de los estatutos legales. Es el teólogo quien examina lo que, entre las cosas, es lo más general, es decir, el ser (*al-mauyud*).

(Mus I 5/I 36.20– 37.2)¹⁸

De acuerdo con Bou Akl, esta división de las ciencias posicionaría a la jurisprudencia por debajo de la teología, la cual en cierto sentido se identificaría con la metafísica por ser la ciencia que se ocupa del estudio del ser (2015, p. 232)

¹⁸ Traducción de la versión francesa de Bou Akl en “Comentario”, *Le Philosophe et la Loi*, p. 332.

Además, en ese mismo tratado al-Gazālī da otra clasificación de las ciencias según la cual existen las ciencias puramente intelectuales (*‘aqlī maḥḍ*), las ciencias puramente tradicionales (*naqlī maḥḍ*) y, por último, aquellas en las cuales se mezcla lo intelectual con la tradición, que son las más nobles y de las cuales forma parte la teoría jurídica. En esta clasificación se puede ver ya un esfuerzo por parte de al-Gazālī de dar un fundamento a la ciencia jurídica que trascienda la oposición entre razón y tradición (Bou Akl, 2015, p. 332).

En defensa de la necesidad de interpretar, Ibn Rushd dirá que en la medida en que las ciencias se ramifican necesitamos recurrir a reglas que antes no eran necesarias. Esto ocurre con el arte del derecho (*ṣanā‘a al-fiqh*), por eso nosotros necesitamos reglas que los acompañantes del Profeta no necesitaban. Dado que esto es así, Ibn Rushd sostiene que la jurisprudencia no es una innovación ilegítima. Más aún, muchos de los significados universales (*al-m‘āny al-kullyyat*) que hay en esta ciencia han sido validados por una inducción (*ṣuḥḥiḥat bi-al-istiqrā’*) de sus fatuas (2015, §§ 3—4).

Con base en estos argumentos Ibn Rushd muestra que la jurisprudencia y la interpretación de los textos no sólo es legítima, sino que además tiene significados universales, los cuales son validados con una herramienta lógica: la inducción. Ambas cosas permiten tener un criterio con el cual se evalúe la pertinencia y validez de las interpretaciones, pues si hay un significado universal al cual se puede acceder ya sea por una inducción o por medio de una metáfora, entonces se pueden establecer relaciones entre la *sunna* y los nuevos casos que se le presentan al jurista. Además, a pesar de que Ibn Rushd no hace muchas menciones del uso de la inducción en la

jurisprudencia, afirmar que ha sido usada para validar las fatuas muestra la utilidad de la lógica como medio para discernir las interpretaciones correctas de las incorrectas.

Una vez justificada la jurisprudencia, Ibn Rushd procede a analizar las diferentes partes que componen esta ciencia: 1) el examen del estatuto de la acción a juzgar (*i.e.* si es obligatoria, recomendada, prohibida, no recomendable u optativa). 2) El examen de las diversas fuentes (Corán y hadices) que contienen alguna referencia a la acción y en las cuales se basa el jurista para determinar su estatuto. 3) Los indicios textuales en el Corán y la *sunna* que le permiten al jurista determinar si un pasaje puede interpretarse y en qué se basa dicha interpretación. 4) El examen de las condiciones de aquel que hace un esfuerzo de interpretación (*al-i'ytihad*). En este último apartado se revisa cuáles son los conocimientos mínimos que un jurista debería de tener sobre el Corán, la *sunna* y el *kalām*. También se revisa la pertinencia de la interpretación y una crítica al *taqlīd* (cuando un jurista sigue ciegamente la opinión de otros juristas).

Para Ibn Rushd, lo propio de la ciencia del derecho está en la tercera parte, pues es la teórica, mientras que las otras son propias del género de conocimiento cuyo fin es la acción (2015, §5). Debido a esto, esta tercera parte debería de ser examinada por separado.

Siguiendo la tradición de los juristas, Ibn Rushd propone que hay dos modos de abordar las partes prácticas de la jurisprudencia: o bien según la escuela de jurisprudencia más notable, o bien enumerando las diferencias entre ellas y proporcionar las reglas y condiciones que permitieron establecer diferentes estatutos según cada caso. Este último es el mejor modo de proceder dado que proporciona una técnica completa y universal

(*ṣanā'a tāmma ua kāfīa*), suficiente para aquel que hace un esfuerzo de interpretación (2015, §7). Hay que notar que este último es el modo de proceder que seguirá Ibn Rushd más de una década después para escribir la *Bidāyat al-mujtahid*, en la cual expone cómo diferentes escuelas de jurisprudencia han establecido diferentes estatutos a un mismo caso y los argumentos de una y otra.

A pesar de afirmar que la tercera parte debería tener un estudio separado, Ibn Rushd seguirá el modo en que al-Gazālī ha formado su libro. No obstante, sí hará un cambio sustancial: al-Gazālī comienza su libro con un apartado dedicado a la lógica, pues es necesaria para la jurisprudencia. En cambio, Ibn Rushd decide no incluir esta introducción porque considera que se debe dejar cada cosa en su lugar, y quien intenta aprender más de una cosa a la vez termina por no aprender nada (2015, §10).

Ciertamente puede ser desconcertante esta afirmación. Si afirma que este libro es sobre los principios de la jurisprudencia (*uṣūl al-fiqh*) y que lo propio de esta ciencia se encuentra en la tercera parte porque, presumiblemente, es la que se relaciona con la lógica, ¿por qué una introducción a la lógica estaría fuera de lugar en este libro? Una opción es que Ibn Rushd ya había hecho su *Compendio de lógica*, puesto que lo termina el mismo año que el *Ḍarūrī*, y no veía la necesidad de repetir lo que había escrito ahí nuevamente en este tratado. No obstante, es cierto que los filósofos del mundo islámico suelen especificar cuando ya trabajaron algún tema en otro trabajo, mientras que en este caso Ibn Rushd no hace referencia a su *Compendio de lógica*. Otra opción, quizá más probable, es que Ibn Rushd no incluya nada de lógica simplemente porque no considera que corresponda a un texto de jurisprudencia el tener una introducción a

la lógica, sino que ese conocimiento debe tenerlo el jurista previamente, como se puede inferir del *Faṣl al-maqāl*. Además, como mostraré más adelante, en diversas ocasiones introduce herramientas y terminología de la lógica que presuponen un conocimiento profundo de la materia y no podría fácilmente resumirse en una introducción.

1.1. Ejemplos de uso de la lógica en cap. 1 y 2 del *Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*

Es interesante ver cómo, a pesar de que Ibn Rushd afirma que la tercera parte es la que se ocupa de la lógica y de las reglas de interpretación, podemos ver un uso de la lógica en las demás partes del tratado a pesar de que su finalidad es la acción. Un ejemplo se encuentra al inicio del primer capítulo, pues menciona el desacuerdo que hay entre los tradicionalistas y los mu'tazilíes. Por un lado, los tradicionalistas definen el estatuto como el discurso de la ley relativo a los actos de los sujetos responsables ya sea por mandato o por omisión. Por lo tanto, el valor de bondad y maldad no es inherente a la acción. En este caso, el hecho de que una acción sea buena o mala no es inherente a la acción, sino que es determinado por la ley. En cambio, para los mu'tazilíes el carácter de bondad y maldad de un acto sí es inherente a la acción, el cual podemos aprehender tanto por el intelecto como por la Ley (2015, §12). Según Ibn Rushd, conocer este debate es importante para la *qiyās* conjetural (*al-qiyās al-mu'yīl*).

Otro lugar en donde Ibn Rushd aboga por una interpretación de la Ley que implique el uso del intelecto es en el primer capítulo del *Resumen*, pues al exponer los argumentos de los mu'tazilíes sobre cómo la vía por la

que aprehendemos lo bueno o lo malo de los actos en parte viene por la razón, dice que:

En efecto, limitarnos a la Ley (*sharíá*) conduce a silenciar a los mensajeros (*risal*) que llaman al examen (*al-naḍara*), pues en tanto que no conozcamos la obligación de examinar, no examinaremos; y si no examinamos, no verificamos el contenido de llamada del legislador, y si no verificamos su llamado (*da'ā*), no hay forma de tener fe en lo que llama. Tanto si lo que pide es cierto en sí mismo como si no lo es, no hay forma de que adquiramos la ciencia por esta vía.

(2015, §17)

Como se puede ver, aquí Ibn Rushd aboga por una interpretación racionalista de la Ley y además reafirma que la interpretación no es una innovación posterior a los tiempos del Profeta, pues dice que los mensajeros (*risal*) llaman al examen. Nótese que el uso de la primera persona plural parece indicar que Ibn Rushd está de acuerdo con esta postura y podemos decir que su uso no es trivial pues es consistente con la postura que encontramos en otros lugares de esta obra e incluso en obras posteriores.

Después de mencionar la postura de los mu'tazilíes, Ibn Rushd dice que la objeción de los teólogos es que si la vía de aprehensión es intelectual, entonces es necesaria o por adquisición. Si es necesaria, entonces todos tendríamos conocimiento de Dios. En cambio, si es adquirida, entonces la obligación de examinar la llamada del legislador crearía una cadena infinita (2015, §18).

Tras exponer ambas posturas Ibn Rushd establece su punto de vista, el cual comienza con un "según yo", y en la cual dice que el asentimiento a la llamada del legislador se produce de manera necesaria cuando el

milagro se da junto con su llamada. Este asentimiento se produce o de forma visual o por una tradición que por múltiples vías informa el milagro. En estos casos, según Ibn Rushd, uno no concibe la obligación de un examen ni de darlo a conocer mediante un examen y pruebas, pues comportarse así perturbaría las creencias y crearía muchas molestias.

Este argumento es similar al que hará después en el *Faṣl*, donde dice que si quien está llamado a interpretar la ley mostrara esas dudas, la gente no tendría fe. Ibn Rushd lleva su argumento más allá en el *Ḍarūrī* y dice que es como si la llamada de Dios a tener fe en la ley por tales medios fuera inasumible. Al final de tan detallada exposición Ibn Rushd dice que esta discusión no entra en el ámbito de esta ciencia y decide no continuar con el tema (2015, §19).

Por último, otro ejemplo donde es claro el uso de elementos lógicos en este primer apartado es cuando Ibn Rushd discute sobre lo ilícito y afirma que es contrario a lo obligatorio (*dadd*). Para demostrar que son contrarios, Ibn Rushd da la definición de contrario según la cual no pueden darse en una cosa numéricamente una al mismo tiempo y de un mismo punto de vista, y luego afirma que en la Ley la prohibición y la obligación cumplen con esta característica, a pesar de que sí puede darse que una misma cosa esté permitida y prohibida en momentos diferentes (2015, §36). Esta definición de lo contrario es claramente similar a la definición aristotélica de lo contradictorio.

1.2. Análisis del tercer capítulo del *Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*

Al revisar la historia de la jurisprudencia en el primer capítulo notamos cómo la mayoría de los juristas afirmaban que los textos sagrados se podían interpretar, y desarrollaron una dialéctica para discutir los diferentes puntos de vista, sin que por esto se dejara de lado la búsqueda de la verdad en el texto. Más bien, se veía la dialéctica como una forma de acercarse a la verdad y a la comprensión del texto, y aquel que perdiera en un debate de jurisprudencia debía abandonar su postura y acceder a la de su contrincante. También revisamos cómo desde el inicio del *Ḍarūrī* Ibn Rushd afirma que la lógica es útil para la jurisprudencia puesto que permite validar las fatuas, y que el tercer capítulo es el más propio de la jurisprudencia. Por estos motivos, podemos esperar que si hay un lugar en el cual se emplee vocabulario y herramientas lógicas sea en el tercero, pues es el que se ocupa de las pruebas para descubrir el estatuto de algo y el modo en que se debe hacer.

Al inicio de la tercera parte del *Resumen*, Ibn Rushd hace un análisis del tipo de palabras y de oraciones que existen, cuáles son unívocas o equívocas y si las oraciones tienen valor de verdad o no. Este análisis es muy similar al *De Interpretatione* y alude también a las oraciones apofánticas¹⁹. Aunque puede parecer que un análisis de este estilo es extraño en un texto sobre jurisprudencia, era un modo usual de proceder para los juristas, pues consideraban de vital importancia tener un alto

¹⁹ “Todo enunciado es significativo, pero no como un instrumento <natural>, sino por convención, como ya se ha dicho; ahora bien, no todo enunciado es asertivo, sino <sólo> aquel en que se da la verdad o la falsedad: y no en todos se da, v.g.: la plegaria es un enunciado, pero no es verdadero ni falso” (Aristóteles, 1988c, 17a1-5).

grado de conocimiento gramatical para poder interpretar la Ley, al final, el Corán se expresa en lengua árabe y debemos conocer el tipo de oraciones que tiene para saber qué pasajes es lícito interpretar y cuáles no.

Ibn Rushd no sólo distingue aquí las oraciones que sirven como proposiciones de aquellas que no, sino que también distingue qué herramientas son mejores que otras para interpretar los pasajes. Esto se ve, por ejemplo, en el párrafo 150, en el cual Ibn Rushd afirma que no se puede abrogar con un *qiyās* de opinión (*al-qiyās al-muẓnūn*) un texto unívoco, categórico y que haya sido transmitido por múltiples vías.

Ibn Rushd comienza la tercera parte del tratado diciendo que este examen es el más propio de esta ciencia, y se divide de acuerdo con las cosas por medio de los cuales se comprende (*al-fahima*) al Profeta. Es decir, se divide por expresión (*al-lafaz*) y circunstancia (*al-qaryna*). A continuación, Ibn Rushd hace una cuidadosa división de cada una y señala, por ejemplo, que las expresiones pueden ser simples (sustantivo, verbo, partícula) o compuestas, y que estas a su vez se dividen en dependientes e independientes para la comprensión. De las independientes, algunas tienen valor de verdad y otras no, como una orden, una defensa, una pregunta o una súplica.

Dentro de las expresiones, ya sean simples o compuestas, las hay “unívocas según su forma” (siempre son comprendidas de la misma manera) y “equívocas según su forma” (pueden significar una cosa u otra). Otro modo de dividir las es como “preponderantes según su forma”, que son aquellas que tienen un significado preponderante y suelen usarse en primer lugar para designar una cosa; y las “interpretadas según su forma”

que son aquellas con un uso metafórico y que se relacionan con algo por una similitud con ese objeto (2015, §§ 179—80).

En esta última categoría se encuentran los nombres tradicionales, los cuales son palabras que fueron usadas desde la primera institución para ciertas cosas y que se transfirieron así a la Ley para referirse otra cosa, ya fuera por una similitud (*šabah*) o una unión entre ambas (*ta'llaqa*). Cuando estas expresiones se utilizan en la Ley, prevalece su sentido jurídico y sólo se regresa a su sentido léxico con una interpretación (2015, §181).

Una vez descritas las expresiones que significan de acuerdo con su forma, Ibn Rushd habla de las “expresiones derivadas” cuya significación viene de su contenido implícito (*mufahūmā*) y no de su forma. Esto sucede porque han sido modificadas o bien por una omisión, una elipsis, una unión, o incluso por una substitución (*al-tabdyl*) o una metáfora (*al-isat'āra*). Dentro de este grupo se encuentran también las subdivisiones de unívoco, equívoco, preponderante e interpretado pero estas divisiones son dadas por el contexto y no por la forma (2015, §184).

Aunque pueda parecer que esta manera de dividir las palabras y sus significados es excesivamente meticulosa, era la forma usual de proceder de los juristas, y deja ver también algunas similitudes con el *Peri Hermeneias*. Esto permite comprender mejor la importancia de la gramática y el análisis de los enunciados, pues si lo que se busca es una teoría de la interpretación, parece natural comenzar dividiendo los diferentes tipos de palabras y oraciones, y determinar cómo adquieren su significado. De hecho, Ibn Rushd continúa con la definición de aclaración (*bayān*).

De acuerdo con él, una aclaración se aplica a todo aquello por lo cual el estatuto puede establecerse y darse la comprensión, ya sea por la forma de una expresión o por su contenido implícito. A continuación, dedica un espacio a discernir en qué casos hay aclaración y en cuáles no. Por ejemplo, menciona que las expresiones equívocas no son una aclaración y, por lo tanto, no se puede establecer el estatuto de acuerdo con ellas pues. En cambio, sí se puede hacer una aclaración en las expresiones que tienen un sentido preponderante de acuerdo con su forma, pero se utilizaron de manera metafórica (*istu'yr*) para referirse a otra cosa por una semejanza (*li-šabahi*) o alguna otra relación. Esto es porque, si se usan, no suele haber lugar para error, o bien si lo hay es porque quien las usa quería de manera deliberada confundir a su audiencia pues usualmente comprendemos bien la metáfora y el auditorio no se confunde por su uso (2015, §§ 188—89).

También, analiza el caso de expresiones que tienen un sentido preponderante según la substitución, es decir, en casos en los cuales las expresiones se refieren a un significado subsumido en ellas. Esto puede pasar incluso sin agregar una circunstancia que indique que se debe comprender de un modo específico porque quien escucha comprende por medio de circunstancias extralingüísticas que hay algo que se debe cuestionar y que el orador no pretendía limitarse en este discurso (2015, §191). Ibn Rushd define la substitución (*al-mubdala*) como el acto de pasar de un particular a un universal o de un universal a un particular. Considera que ambos actos son, en realidad, un tipo de metáfora, y utiliza de manera intercambiable los términos substitución y metáfora (2015, §197).

Es curioso que Ibn Rushd defina de este modo la substitución pues, como se vio en el segundo capítulo, en la lógica el movimiento del particular

al universal es considerado una inducción; mientras que pasar de lo universal a lo particular es una deducción. Además, vimos que la substitución engloba una serie de relaciones que van más allá del movimiento entre un particular y un universal, como relaciones de temporalidad y causalidad, ente otras. Parece ser que, en el caso de la jurisprudencia, la metáfora tiene un significado más acotado, como propone Bou Akl (2015, pp. 430—1). No obstante, parece ser que Ibn Rushd cambiará su postura con los años. Después de todo, el *Comentario Medio a la Retórica*, que es donde expresa cabalmente las diferentes relaciones en las que se basa una substitución, fue escrito 18 años después. Más aún, en la *Bidāyat al-mujtahid*, el cual terminó de escribir 31 años después, hay ejemplos de interpretaciones metafóricas que no se basan en el movimiento de un particular a un universal y viceversa. Estos ejemplos los veremos con detenimiento más adelante.

Más aún, Ibn Rushd afirma que la interpretación (*ta'wīl*) es interpretar algo de manera metafórica. Si bien puede haber interpretación, e Ibn Rushd dedica un amplio espacio a aclarar en qué casos puede haber interpretación y en cuáles no, afirma que la mayoría de las veces las expresiones se deben entender por su significado preponderante, a menos que haya alguna prueba que indique lo contrario y deba entonces buscarse su significado metafórico.

Llama la atención que Ibn Rushd afirme que estos movimientos son metáforas y no inducciones o deducciones. Una posible respuesta es que muchas veces en la jurisprudencia se cuenta con un único caso de base. Es decir, hay un único pasaje que alude a la situación cuyo estatuto el jurista intenta determinar, y el tipo de inducción que pudiera realizarse bajo un

único pasaje sería demasiado imperfecta, por lo que es mejor considerarla simplemente una substitución. En el caso de la deducción, si bien se puede afirmar que, como tenemos un universal, bastaría una única mención de él para comprender que todos los particulares incluidos en ese concepto tienen el mismo estatuto, podemos argumentar, como llega a mencionar Ibn Rushd más adelante, que no se conoce realmente la causa por la cual algo está prohibido o permitido en el caso de base y, por lo tanto, no podemos establecer una relación causal con el nuevo caso, como se esperaría que fuera el caso en una deducción.

Ahora bien, Ibn Rushd, siguiendo a al-Gazālī, no sólo divide las expresiones, sino que incluso dentro del uso metafórico de las oraciones, hay algunas más preponderantes que otras y dedicará los siguientes párrafos a establecer tres grados diferentes de preponderancia basado en la frecuencia del uso metafórico de la palabra. Lo mismo pasa con los términos universales que refieren a particulares y viceversa (2015, §§200—42).

Como se puede ver, las distinciones sobre los modos en los que significan las diferentes oraciones y términos son importantes porque Ibn Rushd considera que algo distinto pasa en cada una de ellas y eso le permite establecer en qué casos sí puede haber una interpretación que sirva para conocer el estatuto legal de algo y en qué casos no se puede utilizar el pasaje. Esto, además de ser de utilidad para el jurista, también le permite argumentar que se equivocan tanto aquellos que admiten siempre una interpretación de los textos sagrados como aquellos que no admiten una interpretación. Según Ibn Rushd, ambos puntos de vista son parcialmente

incorrectos como lo son las inducciones que no han considerado todos los casos particulares (2015, §194).

1.3. *Qiyās*

Después de dedicar una gran parte del capítulo al establecimiento del tipo de preponderancia que podemos encontrar en unas frases o en otras, Ibn Rushd concluye con la discusión sobre el *qiyās*, en la cual busca establecer si éste es una prueba legal o no y, si sí lo es, si pertenece al mismo género que aquello que se estudió antes o no. A continuación, Ibn Rushd dice que:

[...] *ellos describen el qiyās como el hecho de relacionar dos cosas para afirmar o negar un estatuto, esto con base en que la afirmación o negación es más preponderante en uno de los dos casos por un objeto que les une ya sea una causa o una cualidad. Llamam “caso de base” a la cosa en la cual el estatuto es más preponderante y “caso derivado” a la cosa en la cual el estatuto legal se postula por su existencia en el caso de base, y llaman “causa” a la cualidad o la razón que les une.*

(2015, §257)²⁰

En este pasaje explica el modo tradicional que tenían los juristas de entender el *qiyās*. En cambio, Ibn Rushd niega que éste sea usado en la jurisprudencia: “Nosotros decimos que, si reflexionamos sobre el sentido que le dan al *qiyās* en este contexto, parece que no es un *qiyās* sino una substitución (*ibdāl*) de un particular por un universal” (2015, §259). El motivo por el cual no llama a esto *qiyās* sino substitución es porque el estatuto no se relaciona con el caso de base más que por una expresión unívoca o un acuerdo unánime. En consecuencia, Ibn Rushd no considera

²⁰ El énfasis es mío.

que se construya un *qiyās*, pues lo que en realidad se hace es ir al contenido implícito de las expresiones o a interpretarlos diferente con base en las circunstancias de las expresiones (2015, §261).

Una vez dicho esto, procede a hacer un estudio sobre lo que los juristas, como al-Gazālī, llaman el *qiyās* conjetural, el *qiyās* adecuado y el *qiyās* de similitud (*qiyās al-šabah*) y otros elementos que los juristas suelen utilizar para hacer interpretar la ley. A lo largo de este breve estudio Ibn Rusdh mostrará una y otra vez que lo que llaman *qiyās* no es en realidad un silogismo sino una substitución de los términos, y tendrá sumo cuidado en explicitar que son “ellos” los que llaman *qiyās* a este tipo de razonamiento.

Después de exponer todas estas circunstancias Ibn Rusdh concluirá que:

En resumen, como parece que, en la mayoría de los casos quienes defienden el *qiyās* en la Ley lo utilizan, no lo hacen por descubrir un estatuto desconocido a partir de uno conocido, como uno descubre a partir de premisas racionales una cuestión desconocida, sino más bien para verificar la substitución de expresiones en cada situación y en cada caso, las especies a las cuales llaman *qiyās* conjetural (*al-mujyl*) y adecuado (*al-munāseb*), *qiyās* de similitud (*qiyās al-šabah*), son circunstancias que indican, según ellos, una substitución de términos

(2015, §272)

Nótese cómo el motivo por el cual Ibn Rusdh no acepta que estos tipos de razonamiento son silogismos reside en el hecho de que no nos permiten conocer algo desconocido por medio de premisas conocidas, como indica la definición del silogismo, sino que en realidad son substituciones que funcionan con operaciones lingüísticas propias del árabe. Con las críticas anteriores a este pasaje podemos concluir que no se genera conocimiento nuevo con base en ciertas premisas, porque en todos los usos del *qiyās* que Ibn Rusdh analizó había más bien

indicaciones contextuales en el lenguaje que permiten entender un significado implícito en los diferentes pasajes del Corán, por lo que son en realidad substituciones. Además, parece que cuando sí utilizan un *qiyās* lo hacen en un momento posterior a la substitución y es más bien un medio para verificar que la substitución sea válida.

Lo interesante no es solamente la distinción que hace en este apartado entre el *qiyās* y la substitución, sino el uso que hará de dicha distinción, pues formará parte de su crítica a los *zahiritas* (literalistas). De acuerdo con Ibn Rushd, ellos también confunden la substitución con el *qiyās* y hacen una crítica a quienes aceptan el *qiyās* que “no les deja ninguna escapatoria”:

Aquello en donde la vía de conocimiento es la Revelación y las órdenes de Dios, los intelectos no tienen ninguna entrada para establecer o anular aquello que es. De igual manera, los estatutos legales no son cualidades esenciales que los intelectos puedan aprehender. Y, en general, para todo aquello en lo cual la metodología sea la exégesis, el *qiyās* no tiene ningún lugar y el único método de su conocimiento es la tradición, como es el caso para los léxicos y otras cosas.

(2015, §272)

A este argumento Ibn Rushd responde que esto sólo funciona para aquellos que aplican el *qiyās* a casos de base en los cuales no hay una causalidad clara que relacione éste con el nuevo caso. Un ejemplo de esto se encuentra en el razonamiento utilizado para establecer el castigo de aquel que toma vino, caso que revisaré más adelante en el análisis de la *Bidāyat al-mujtahid*. En cambio, a aquel que lo utiliza cuando hay un caso de base que sí contiene implícitamente la causa por

La teoría de la interpretación (*ta'wīl*) filosófica y la jurisprudencia en Ibn Rushd

la cual se relaciona con el nuevo caso, no se le puede aplicar esta objeción (2015, § 273).

A pesar del gran énfasis que hace en la sustitución como herramienta de interpretación, es importante señalar que Ibn Rushd no niega absolutamente la existencia de un *qiyās* en la jurisprudencia, pues afirma que: “en la mayoría de los casos” lo que se entiende por *qiyās* no es un *qiyās* sino una sustitución, la cual muestra el contenido implícito de una frase por medio de las circunstancias de la misma, lo cual es similar a como se hace en el lenguaje común (§261; 272). Esta pequeña aclaración sobre cómo es “en la mayoría de los casos” y no siempre cuando se utiliza una sustitución y no un *qiyās* deja abierta la posibilidad de que, en ciertos casos, sí se utilice un verdadero *qiyās*, por ejemplo, una inducción o un entimema, aunque esto sea lo menos usual en la jurisprudencia. Después de todo, vimos que al inicio del *Ḍarūrī* afirma que las fatuas de los acompañantes del profeta han sido validadas por una inducción.

Considerando estos pasajes se puede decir que en la mayoría de los casos el *qiyās* en la jurisprudencia no es un silogismo sino una sustitución, la cual consiste en una sustitución de un universal por un particular o de un particular por un universal. Esta sustitución se hace con base en una similitud entre el caso de base y el nuevo caso o por una causa implícita en el caso de base. No obstante, hay algunos casos en los cuales sí se hace un silogismo dado que no hay una causalidad implícita en el caso de base.

Una vez expuesta la postura de Ibn Rushd en el *Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, resta ahora revisar su postura en el *Faṣl al-maqāl* y la *Bidāyat al-*

mujtahid para comparar el tratamiento del *qiyās* que hace en estas obras y ver si hay un cambio de postura a lo largo de la vida de Ibn Rushd.

2. El *Faṣl al-maqāl*

El *Faṣl al-maqāl fī mā bayna al-ḥikma wa al-sharī'a min al-itṭisāl* (Tratado decisivo que determina la conexión entre la ley religiosa y la sabiduría) es sin duda, uno de los textos más estudiados y traducidos de Ibn Rushd. Fue escrito en 1178, y busca demostrar que la filosofía no sólo es permitida por la ley, sino que es, en realidad, obligatoria para quienes tienen la disposición natural hacia ella, es decir, para aquellos que pueden entender los silogismos demostrativos. Ibn Rushd apela a distintos pasajes coránicos y al proceso mismo de interpretación para argumentar la importancia y obligatoriedad de la filosofía. Además de establecer que la filosofía es obligatoria para algunas personas y útil para la jurisprudencia, Ibn Rushd explora también el tipo de relación que tiene con la jurisprudencia. Hay quienes sugieren que la relación entre la filosofía y la sharía es jerárquica, en la cual la filosofía está por encima de la sharía, similar a la postura de al-Fārābī en el Libro de las letras. Otros, como Charles Butterworth, consideran que en realidad no hay una yuxtaposición de ambas de manera jerárquica y piensa que la relación entre ambas es de paridad (2008, p. xx).

Por el lenguaje utilizado, cargado de vocabulario coránico y con referencias a los juristas y teólogos islámicos, parece que el tratado está dirigido a juristas, quienes consideran que la única autoridad es la Ley islámica (2008, p. xx). A grandes rasgos, el *Faṣl al-maqāl* cuenta con dos partes además de la introducción: la primera, se ocupa de los requisitos de

la reflexión legal y establece que los textos sagrados fueron hechos para llamar a todas las personas. La segunda parte establece que existe un método para interpretar la Ley y que la ignorancia respecto a este método es la que ha causado disputas en el islam. También muestra que el estudio de la filosofía y la lógica es necesario y las defiende de los ataques de los teólogos como al-Gazālī (Butterworth, 2008, p. xx—xxi).

Al igual que en el *Ḍarūrī*, es necesario detenerse brevemente en las primeras líneas del *Faṣl*, pues se establece que:

El jurista (*al-faqyḥ*), imam, juez (*al-qāḍy*) y singularmente versado Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rushd (Dios esté con él) dijo: [...] el fin de este discurso (*qawl*) es examinar, desde el punto de vista de la reflexión legal (*al-naẓara al-šari'ya*) si el estudio de la filosofía y de las ciencias de la lógica está permitido por la Ley religiosa o prohibido, o mandado como recomendación o como obligatorio.

(1998b, p. 76)²¹

Es importante notar que en esta frase Ibn Rushd no se reconoce a sí mismo sólo como juez, capaz de resolver disputas entre personas y dictar sentencias, sino además como jurista, es decir, como aquel que puede interpretar aquellos pasajes de la ley que generan controversia y hacer un

²¹ He hecho pequeñas variaciones basada en la traducción de Charles Butterworth. Ramón Guerrero traduce: “El muy ilustre, incomparable y sapientísimo alfaquí, el muy grande, eminente y ecuánime cadí Abū al-Walīd Muhammad b. Ahmad b. Muhammad b. Ahmad b. Rushd, que en gloria esté y Dios se haya apiadado de él, ha dicho: [...]” (1998b, p. 75). Como se puede ver, en esta traducción no se le dice imam a Ibn Rushd. Esto se debe a que Butterworth sigue el manuscrito de la Biblioteca de El Escorial, escrito en el 724, en el cual sí aparece la mención a Ibn Rushd como imam. En cambio, Ramón Guerrero se basa en la edición de Hourani, en la cual Hourani comparó el manuscrito de El Escorial y el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid, escrito en el 633.

esfuerzo personal (*iytihād*) para resolver dichas cuestiones. Reconocerse como jurista enfatiza, también, su amplio conocimiento de las diferentes tradiciones y escuelas jurídicas, al igual que su importante papel político. Además, procede como lo hacían tradicionalmente los juristas al buscar determinar el estatuto de una acción dentro de las cinco posibilidades que contempla la ley.

Después de haber establecido el objetivo del discurso, Ibn Rushd afirma que la filosofía es la reflexión sobre lo que existe, lo cual nos permite considerar las cosas en tanto que son un indicio del Artesano. De este modo, establece que por medio de los objetos producidos se puede tener cierto conocimiento de aquello que los produce y, por lo tanto, entre mejor conocemos el mundo, conoceremos mejor a Dios. Para mostrar que la Ley nos manda a conocer el mundo, Ibn Rushd cita diversos pasajes coránicos en los cuales, de acuerdo con su interpretación, Dios manda al hombre a conocer el mundo por una vía racional. Como el estudio del mundo por vía racional es obligado por la ley, debemos utilizar razonamientos silogísticos (*qiyās*) para comprender el mundo, pues son ellos los que nos permiten pasar de lo conocido a lo desconocido. Además, debemos hacerlo con el más perfecto de los silogismos, es decir, con el demostrativo (*burhānā*) (1998b, pp. 76—77).

A diferencia del tercer apartado del *Ḍarūrī*, en el cual una parte de la discusión es establecer que sí es permitido interpretar la ley, en el *Faṣl al-maqāl* se parte de la premisa de que la Ley manda al jurista a conocer los estatutos y, por lo tanto, a conocer los distintos tipos de silogismos jurídicos (*al-muqāyyys al-fiqhya*), y cuáles de estos son silogísticos y cuáles

no. De igual manera, quien conoce (*'rafa*)²² a Dios tiene la obligación de inferir, con base en su mandato a conocer el mundo, la obligación de conocer el silogismo racional (*al-qiyās al-a'qly*) y sus tipos (1998b, p. 77). Como se puede ver, en esta obra Ibn Rushd ya da por sentado que el jurista no solo puede, sino que *debe*, interpretar la ley y el modo en que lo hace es por medio de silogismos jurídicos.

Resulta llamativo que, después de haber sido tan enfático en el *Ḍarūrī* con el hecho de que la interpretación del jurista es una sustitución y no un silogismo, Ibn Rushd afirme que el jurista debe hacer silogismos jurídicos. Algunos consideran que esto es un uso equívoco de la palabra *qiyās*, la cual en árabe puede significar a la vez silogismo, analogía o razonamiento. Este uso equívoco sería intencional por parte de Ibn Rushd para intentar mostrar que la jurisprudencia y la filosofía hacen inferencias similares a pesar de que no admite un silogismo en la jurisprudencia.²³

A pesar de que, como mencionaré más adelante, considero que sí hay una cierta evolución de Ibn Rushd, también hay otros modos de interpretar el uso que hace aquí del “silogismo jurídico”. Considero que en el *Faṣl al-maqāl* Ibn Rushd mantiene la idea de que la interpretación de la ley es, en la mayoría de los casos, una metáfora con la cual se substituyen términos.

²² Nótese que este verbo en árabe, si bien puede significar conocer, en este caso alude a cierto reconocimiento o identificación de las características de Dios y no un conocimiento perfecto de Él.

²³ Esta interpretación estaría en la línea straussiana según la cual Ibn Rushd (y en general los filósofos del mundo islámico) usan el vocabulario religioso de modo ambiguo para explicar teorías filosóficas. Esto, según Ibn Rushd, se debe a que no podían decir abiertamente sus posturas filosóficas por entrar en conflicto con las ideas religiosas. Por eso procuraban jugar con el lenguaje de tal manera que no todo mundo comprendiera su postura. Ver L. Strauss (2014) *Sin ciudades no hay filósofos*. (trad. A. Lastra y R. Miranda). Tecnos.

No obstante, esto no elimina completamente la posibilidad de que, en algunos casos, sí haya un silogismo jurídico y por eso establece la importancia de que el jurista sea capaz de distinguir en qué casos hay un silogismo jurídico y en qué casos no, tal como en el *Ḍarūrī* se establecía que muchas veces lo que los juristas llamaban *qiyās* no era realmente un *qiyās*. Además, ya en el *Ḍarūrī* Ibn Rushd había propuesto que el silogismo muchas veces es utilizado en un momento posterior para revisar que la substitución sea válida, y lo mismo podría mantenerse en el *Faṣl*.

A esto se añaden las consideraciones que Ibn Rushd hace al inicio del *Comentario medio a la Retórica* y en el *Comentario medio a los Tópicos*, pues en ambas obras defiende que, si bien todos utilizamos la dialéctica y la retórica por tratarse de disciplinas que abarcan todos los objetos, quienes pueden utilizar mejor los argumentos retóricos y dialécticos son aquellos que han aprendido lógica porque conocen los tipos de silogismos y sus partes, al igual que las reglas de ambas disciplinas (2023, pp. 234).

Se podría dudar sobre la pertinencia de utilizar los comentarios de las obras aristotélicas para analizar las obras jurídicas por tratarse de dos disciplinas distintas. No obstante, debemos recordar que Ibn Rushd tiene un alto compromiso con la filosofía aristotélica. Para él, la filosofía de Aristóteles es la verdadera filosofía, y contiene una metodología que nos permite entender el mundo y acercarnos a la verdad. Esto explica por qué en sus obras jurídicas su lenguaje con frecuencia muestra que tiene presente la lógica aristotélica, como cuando define el silogismo como un movimiento de lo conocido a lo desconocido, o cuando analiza el grado de certeza al que se puede llegar con los silogismos jurídicos.

Sobre esta última cuestión, Ibn Rushd afirma en el *Tratado* que el jurista tiene solamente un silogismo basado en la suposición, mientras que aquel que sabe, es decir, el filósofo, tiene el silogismo (demostrativo) (2008, §14). Si bien bajo esta luz se puede hablar de cierta superioridad de la filosofía respecto a la jurisprudencia, pues el grado de conocimiento al que puede aspirar es mayor que el del jurista, esto puede justificarse, al menos en parte, por el tipo de disciplina que es la jurisprudencia, pues al ocuparse de las acciones humanas, el grado de certeza al que puede aspirar es menor que aquel al que puede aspirar quien estudia la naturaleza.

Además, que el jurista sólo pueda formular argumentos probables y basados en suposiciones es algo que intencionalmente se encuentra en la ley:

Puesto que ha quedado establecido todo esto y puesto que nosotros los musulmanes creemos firmemente que esta divina Ley nuestra es verdadera y que ella incita y llama a esta felicidad que es el conocimiento de Dios, loado y ensalzado sea, y de sus creaturas, entonces esto mismo ha quedado establecido para cada musulmán por vía de aquel asentimiento que exige su propia disposición y naturaleza. Pues las naturalezas de los hombres varían según el asentimiento; hay quienes asienten por medio de la demostración; quienes asienten por medio de los argumentos dialécticos, con el mismo asentimiento del hombre demostración por medio de la demostración, pues su naturaleza no da para más; y quienes asienten por medio de los argumentos retóricos, tal como el asentimiento del hombre de demostración por medio de los argumentos demostrativos.

(1998b, p. 82)

En esta explicación se puede ver el carácter práctico de la Ley. Al final, lo importante es que las personas realicen los actos relevantes para poder llegar a la felicidad, no que entiendan puntualmente y por una vía

demostrativa a Dios y el universo. También se nota la importancia que tenía para los filósofos el aspecto pragmático de la lógica, como señala Black en *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*. Lo importante en los tres tipos de naturalezas que señala Ibn Rushd es que las tres asienten de la misma manera. Dicho de otra manera, aunque una necesitara un silogismo demostrativo y a otro le bastaran argumentos retóricos, esto no significa que quien asiente por una demostrativa tienen un mayor grado de convencimiento que quien asiente por retórica. Por el contrario, ambos tienen el mismo tipo de asentimiento aunque lleguen a él por vías distintas.

Si esto es así, entonces no debe haber una contradicción entre lo que dicen los textos sagrados y aquellas conclusiones a las que llegan los filósofos por medio de deducciones, pues “Ciertamente, la verdad no puede ser contraria a la verdad, sino que está de acuerdo con ella y es testimonio de ella” (1998b, p. 83). Aunque en primera instancia esto puede parecer muy convincente, Ibn Rushd sabe que no todas las cuestiones se resuelven fácilmente. Después de todo, hay diversas cuestiones en las cuales las conclusiones de los filósofos son contrarias a aquellas que aparecen en los textos sagrados. La manera en la que debemos buscar la armonía entre ambas cosas cuando parecen entrar en conflicto es por medio de la interpretación.

Al igual que hizo en el *Ḍarūrī*, en el *Tratado* la interpretación es definida como el extraer un significado figurativo de una expresión de su significado verdadero sin violar las costumbres de la lengua árabe (1998b, p. 84). Como vemos, la definición de interpretación es prácticamente la misma que había dado Ibn Rushd más de una década antes en el *Ḍarūrī*,

incluyendo la relación entre la metáfora y la lengua árabe. Lo que debemos hacer cada vez que la demostración lleve a algo diferente de lo que aparentemente dice la Ley es buscar otro sentido aparente por medio de la interpretación, el cual permita armonizar el pasaje con la demostración (1998b, p. 84).

De esta manera, Ibn Rushd establece que hay un sentido aparente (*al-zāhir*) y otro interno (*al-bāṭin*) en la Ley, lo cual se debe al hecho de que las personas llegan al asentimiento por diferentes vías. El motivo por el cual hay aparentes sentidos contradictorios en las Escrituras es para motivar a aquellos que tienen conocimiento científico a buscar una interpretación que reconcilie ambas posturas.

Este uso de la metáfora como modo de interpretar la Ley no sólo se encuentra en el *Ḍarūrī* sino que, nuevamente, tiene grandes paralelismos con el *Comentario medio a la Retórica*, pues no sólo se dice que quien tiene conocimiento de lógica puede utilizar de mejor manera los argumentos dialécticos y retóricos, recordemos cómo también se afirma que las metáforas y los argumentos retóricos en general sirven para provocar una acción en las demás personas. Más aún, quien intenta convencer a otra persona de actuar en beneficio de ella puede hacerlo con argumentos sofisticados sin por eso ser un sofista, siempre y cuando la acción provocada sea en beneficio de quien le escucha. Aparte de estas similitudes, considerar que los textos sagrados a propósito tienen sentidos aparentemente contradictorios para que los versados en la ciencia busquen otra interpretación tiene una gran resonancia con la idea expresada en el *Comentario medio a la Retórica*, según la cual en algunos

argumentos es útil que la metáfora tenga cierto componente de enigma o acertijo (2023, p. 221).

Esta continuidad de ideas entre el *Comentario medio a la Retórica* y el *Faṣl al-maqāl* también se muestra en que, para Ibn Rushd, como no todo mundo puede acceder a las cosas por una demostración (ya sea por su disposición innata, sus hábitos o una falta de facilidad para la educación), Dios trazó similitudes de las cosas ocultas para que pudieran asentir por medio de esas semejanzas (1998b, p. 93). Después de todo, como dirá más adelante, la Ley busca enseñar verdadera ciencia y verdadera práctica. La verdadera ciencia es el conocimiento de Dios, de las cosas que existen, y vida después de la muerte. La verdadera práctica es seguir acciones que procuren la felicidad y evitar las que traen desgracia. Y la enseñanza es de dos tipos: 1) la aprehensión. 2) el asentimiento. A su vez, hay tres modos de generar asentimiento (retórico, dialéctico y demostrativo), y hay dos modos de aprehender conceptos: 1) concebir la cosa misma o 2) concebirla por medio de la semejanza. Como no todo mundo es apto para comprender argumentos demostrativos y toma mucho tiempo hacerlo, la Ley debe considerar los tres tipos de asentimiento (1998b, p. 98).

En estos pasajes nuevamente aparece la metáfora como algo basado en la semejanza entre dos objetos. También se mantiene su capacidad de generar cierto conocimiento, pues no sólo genera asentimiento y acciones, sino que permite aprehender las formas (*taṣūrah*). De igual manera, los motivos que da Ibn Rushd para no enseñar argumentos demostrativos a todos se repiten aquí: el hecho de que no todos tienen la misma capacidad y la gran cantidad de tiempo que requeriría dar todas las demostraciones.

Después de haber establecido el sentido aparente y el interno de la Ley, Ibn Rushd se pregunta sobre el consenso. Recordemos que en ciertas tradiciones de jurisprudencia, el consenso es un criterio para determinar el estatuto de cierta acción. Por lo tanto, una puede preguntarse si se puede buscar otra interpretación a los pasajes del Corán y los hadices a pesar de que se haya llegado a un consenso sobre cómo interpretarlos. A propósito de esto, Ibn Rushd comenta: “Nosotros respondemos: Si el consenso unánime (*iymâ'*) se ha establecido de manera cierta, entonces no es correcto [interpretarlo]; pero si el consenso unánime sobre ello sólo es conjetural, entonces es correcto” (1998b, p. 85).

Como los argumentos de los juristas se basan en cosas probables y no en la certeza, ni hacen demostraciones sino más bien metáforas y en algunos casos inducciones, el hecho de que haya un consenso sobre la forma de interpretar la ley no impide que se pueda hacer una lectura diferente, pues nada garantiza que la lectura acordada sea verdadera. Por el contrario, sólo es plausible, por lo que cabe la posibilidad de que la interpretación sea incorrecta y haya otra más acertada.

Ibn Rushd añade a este argumento el hecho de que el consenso no puede ser determinado con certeza en las cuestiones teóricas como sí puede ser determinado en las cuestiones prácticas. Esto no sólo se debe al tipo de argumentos utilizados, sino también a que, para formar un consenso, necesitaría estar determinado a una cuestión particular en una época en particular y eso debería de ser determinado por nosotros, a menos que conociéramos la postura de cada hombre educado de la época y esta nos fuera transmitida sin interrupción (1998b, pp. 85—86). Por lo tanto, la imposibilidad de tener una lectura última no depende sólo del tipo

de argumentación utilizada por los juristas sino también de la imposibilidad de formar un consenso unánime a través del tiempo.

A pesar de la crítica a quienes sostienen que sólo hay una lectura de los textos sagrados, Ibn Rush reconoce que esto no pasa en todos los casos, pues no todo en los textos sagrados está sujeto a interpretación. Las cuestiones prácticas deben ser expuestas a todas las personas, y para considerar que hay un consenso sobre ellas basta con un acuerdo general (1998b, pp. 86—7).

Después de exponer los sentidos de los textos sagrados y la necesidad de interpretarlos debido a los diferentes tipos de asentimiento, Ibn Rushd procede a examinar el caso de los filósofos y las deducciones que parecen contradecir el Corán. Su principal interlocutor es al-Gazālī, quien critica duramente la filosofía por considerar que aleja a las personas de la religión, y escribió un texto llamado *La incoherencia de los filósofos* (*Tahāfut al-Falāsifa*), mismo que Ibn Rushd busca contraargumentar en *La incoherencia de la incoherencia* (*Tahāfut al-Tahāfut*). De acuerdo con Ibn Rushd, el mismo al-Gazālī afirmó que interpretar de modo distinto el Corán no es causa de impiedad, y muestra que algunas de las doctrinas de los filósofos, como el conocimiento que Dios tiene de los particulares, han sido mal entendidas. Además, en otros casos, como la cuestión sobre la creación del mundo, los “teólogos dialécticos” (*mutakallimūn*) tampoco tienen una interpretación aparente de la Ley, y han hecho una interpretación de las escrituras, pues el Corán no dice que Dios haya creado todo de la nada. Por lo tanto, ellos también han hecho una interpretación de los textos y nada garantiza que sea la correcta (1998b, pp. 87—91).

Como las cuestiones sobre las cuales los filósofos se preguntan pertenecen al terreno de lo teórico y no de lo práctico, y es un área en la que es difícil obtener conocimiento, Ibn Rushd afirma que no debemos condenarlos si llegan a equivocarse sobre estas cuestiones y su interpretación de la Ley si están bien versados en la demostración. Para defender este punto retoma la discusión sobre la infalibilidad del jurista, un tema usual en la jurisprudencia islámica. Esta cuestión gira entorno al dicho del Profeta: “Si el juez se esfuerza, atina y tendrá doble recompensa; pero si se equivoca, tendrá una sola recompensa” (1998b, pp. 91—2). Con base en este dicho, algunos juristas y teólogos como al-Gazali afirmaron que el jurista es infalible. Ibn Rushd no sostiene que el jurista no se equivoca, pero el pasaje le sirve para argumentar que no se debe castigar al filósofo por haberse equivocado por la dificultad de los temas que estudia.

Esta discusión no sólo se basa en la dificultad de acertar en las cuestiones teóricas sino también en la necesidad del asentimiento. Quienes están llamados a conocer y asentir por medio de la demostración no sólo deben buscar deducciones para creer en algo sino que, además, es inevitable que asientan a ello:

De hecho, el asentimiento dado a algo en razón de una prueba establecida en el alma es algo forzoso y o libre, esto es, no tenemos potestad de asentir o de no asentir, como sí podemos ponernos en pie o no. Y puesto que la libertad es condición de la responsabilidad, entonces el que asiente al error por una semejanza que se le ofrece, es disculpado si pertenece a los hombres de ciencia.

(1998b, p. 91)

Como se ve, se disculpa a quienes se equivocan en las cuestiones teóricas no sólo por la dificultad de los temas sino también porque son personas que necesitan una demostración para asentir a algo y les es inevitable creer en aquello que les ha sido demostrado, o creen que les ha sido demostrado, por una deducción. No obstante, esto no aplica para las personas que no están versadas en la ciencia o cuya alma no necesita argumentos demostrativos para sentir. Por el contrario, en ese caso su error se considera un pecado (1998b, p. 92).

Por este motivo, las personas que no están capacitadas para entender demostraciones no deben ser expuestas a ellas, pues solo les traerá confusión y hará que pierdan su fe. Esto se debe a que la interpretación incluye dos cosas: 1) rechazo del sentido aparente. 2) establecimiento de la interpretación. Si intentamos explicarle demostrativamente a alguien que no es apto para la demostración un pasaje de la Ley, generaremos en esa persona un rechazo del sentido aparente sin lograr establecer otra interpretación, lo cual le desviará de la fe. Además, quien explique a las personas llamadas al sentido aparente el sentido oculto de la Ley será un infiel al apartar a la gente de la fe (1998b, p. 101).

En resumen, de que la Ley pueda y deba ser interpretada metafóricamente no se sigue que cualquier interpretación sea válida ni que todo pueda interpretarse. Hay cuatro métodos por medio de los cuales la ley provoca asentimiento. El primero es retórico o dialéctico y consiste en silogismos cuyas premisas son ciertas, a pesar de que sean generalmente aceptadas o supuestas y sus conclusiones son de las cosas en sí y no de cosas semejantes. En este tipo de pasajes no se deben hacer interpretaciones, y quien los niega o los interpreta es impío. El segundo

tipo es cuando las premisas son ciertas, a pesar de que sean generalmente aceptadas o supuestas, y las conclusiones hacen referencia a semejanzas de las cosas que se intentan establecer. En este caso, las conclusiones admiten interpretación. En el tercer caso, ocurre lo contrario: las conclusiones sí son directamente sobre los asuntos que se buscan establecer, pero las premisas son generalmente aceptadas o supuestas, pero no se tiene certeza de ellas. En estos casos las conclusiones no se pueden interpretar, pero las premisas sí. Por último, en el cuarto caso las premisas son generalmente aceptadas o supuestas, y no se tiene certeza de ellas. Además, las conclusiones son de una similitud de lo que se intenta establecer. En estos casos, el deber de quienes pueden buscar el sentido oculto de la Ley es hacer interpretaciones, mientras que el de la multitud es quedarse con su significado aparente (1998b, pp. 98—9).

Además de estos tipos de pasajes, existen también aquellos de los cuales sólo podemos conocer el sentido aparente, sin importar cómo se genere el asentimiento en nosotros. Es decir, hay pasajes que siempre van a quedar abiertos a la interpretación. Ibn Rushd justifica esto con el Corán 3:7: “Su interpretación no la conoce nadie sino Dios”.

Hacia el final del *Tratado*, Ibn Rushd muestra que las diferentes facciones del islam se crearon porque se interpretan pasajes que no se deben interpretar o porque se intentan dar interpretaciones del sentido oculto de la Ley a las personas que no están capacitadas para eso, lo cual las ha desviado de la fe y ha generado grandes conflictos entre las personas, como los ash'aríes. El problema con las diferentes facciones que se han creado en el islam, de acuerdo con Ibn Rushd, no solo es que han interpretado lo que no deben y lo han enseñado a todas las personas, sino

que además han hecho “innovaciones heréticas” en la Ley con las cuales han desviado a las personas de la piedad (1998b, pp. 100—5). En la jurisprudencia se tenía mucho cuidado de no hacer innovaciones, pues parte del principio de que el texto revelado es perfecto y contiene ya todo lo que necesitamos para ser felices y vivir bien. Por este motivo, no es lícito introducir innovaciones, por más racionales que estas pudieran llegar a ser.

Finalmente, Ibn Rushd concluye que los textos sagrados son únicos porque no hay otros que sean más completamente persuasivos, ni que generen asentimiento en todos como lo hacen esos textos. Otra característica es que admiten una defensa de los mismos y pueden terminar en un punto en el cual nadie tenga su interpretación excepto los que saben de demostraciones. El último punto es que tienen medios para indicar a aquellos que saben de demostración que debe hacerse una interpretación de ciertos pasajes (1998b, pp. 105—6).

El *Faṣl al-maqāl* ha sido ampliamente discutido, principalmente porque es utilizado para establecer la relación que tienen la religión y la filosofía en Ibn Rushd. Por un lado, algunos como Gerhard Endress consideran que hay una relación en la cual la filosofía tiene primacía y la religión es más bien una herramienta para regular las acciones de las personas (2004). Otros, como Richard Taylor, tienen una visión más moderada y consideran que no puede haber una contradicción entre la filosofía y la religión porque “la verdad no contradice la verdad”. No obstante, es cierto que cuando hay una contradicción entre ambas debemos cambiar nuestra interpretación de la ley para que coincida con la

demostración. Esto no significa que la ley o la religión sean falsas, sino que nuestra forma de interpretarlas es incorrecta (2000, p. 11).

Otra postura es la de Luis Xavier López-Farjeat, quien propone que Ibn Rushd sí considera que el contenido de la filosofía y la religión es el mismo, y busca armonizar su contenido. Esto lo hace considerando que hay diversas interpretaciones de la Ley y, por lo tanto, que el islam puede comprenderse racionalmente con la filosofía aristotélica (2018, p. 109). De esta manera, Ibn Rushd transporta la discusión al terreno de la interpretación y no de los contenidos de cada una. Como la Ley llama al ser humano a hacer un esfuerzo de interpretación y a utilizar la razón, la teología se vuelve una teoría de la interpretación basada en demostraciones aristotélicas. Esta teoría debe respetar la esencia de la revelación y a la vez justificar racionalmente algunas creencias que parecen falsas (2018, p. 116). De esta manera, Ibn Rushd “argumenta que la Ley obliga a realizar demostraciones filosóficas, pero al mismo tiempo la filosofía provee los criterios de verificación para la Ley” (2018, p. 118).

Bajo estos argumentos se puede ver que, si bien la filosofía tiene cierta superioridad epistemológica por su metodología, la cual nos permite conocer los seres creados por Dios, esto no significa que sus contenidos sean mejores que la religión. Más bien, muestra que la filosofía sirve como método para validar las interpretaciones de la Ley, pero no para cambiar sus contenidos. Recordemos que, al final, hay pasajes tan oscuros que nadie puede afirmar con certeza una interpretación de ellos.

Considero que el motivo por el cual la filosofía es la herramienta que la religión tiene para validar las interpretaciones es porque, al ser la interpretación una metáfora, está basada en relaciones. Como vimos, esas

relaciones muchas veces implican cierto análisis lógico para poder ser establecidas, como la de causalidad. Por lo tanto, la filosofía sirve para revisar que las relaciones entre dos cosas hayan sido establecidas por motivos válidos.

Con esto en mente, podemos proceder al estudio final de esta tesis, el de la *Bidāyat al-mujtahid* y la metodología de interpretación propuesta por Ibn Rusdh.

3. La *Bidāyat al-mujtahid*

El nombre completo de la *Bidāyat al-mujtahid* es *Bidāyat al-muytahid wa-nihāyat al-muqtaṣid* (*Manual del que se esfuerza por una interpretación y la finalidad del que sigue el justo medio*). Ibn Rusdh tardó casi 20 años en escribir esta obra, la cual comenzó en el 1169 y terminó en el 1188. No es claro si escribió la *Bidāyat al-mujtahid* con la intención de volverse jurista o si ya lo era cuando la escribió. Al inicio del texto se presenta a sí mismo como juez y no como jurista. No obstante, a lo largo del texto resulta claro que se consideraba a sí mismo un jurista capaz de interpretar la ley y enseñar un método de interpretación (Nyazee, p. xli—xlii).

Esta obra es vista por muchos como un libro de *jilāf* (desacuerdo), una disciplina que se preserva y analiza las diferencias entre los juristas islámicos y, en este sentido, no sería nada novedoso ni relevante, sino un texto como muchos otros que los juristas debían hacer sobre las disputas entre escuelas de jurisprudencia.

A pesar de esto, parece ser que la *Bidāyat al-mujtahid* es más que un simple libro de *jilāf*, pues su propósito no es solamente exponer las diferentes maneras en que las escuelas interpretan la Ley, sino un texto que

pueda brindarle al estudiante de la ley las herramientas de un jurista (*mujtahid*) competente, es decir, alguien que pueda derivar de manera independiente la ley de sus fuentes (Nyazee, 2000, pp. xxxiii—xxxiv; Brunschvig, 1962, pp. 36—7; Makkī, p. 17—20). Para hacer esto, Ibn Rushd trata todas las escuelas de jurisprudencia de la misma manera y analiza su metodología.

Nuevamente, más que ver esta obra como un simple libro de casuística, se puede ver la aplicación de todo un sistema que Ibn Rushd ha pensado. Brunschvig considera que el mundo de la jurisprudencia era tan importante que el pensamiento auténtico del islam se encuentra no en las obras filosóficas sino en las de los principios de la jurisprudencia (1962, p. 68). Si bien esta afirmación es algo excesiva, pues no considero que el “pensamiento auténtico del islam” se reduzca al ámbito de la jurisprudencia, lo cierto es que estas discusiones tenían un papel importante en la filosofía. Incluso, Matteo Di Giovanni ha sugerido que la *Bidāyat al-mujtahid* es en realidad un borrador de una reforma a gran escala para reconstruir las bases de la jurisprudencia en al-Ándalus (2012, p. 116).

Que la finalidad de Ibn Rushd en esta obra es encontrar una metodología y no hacer solamente una recolección de casos particulares de jurisprudencia se ve claramente en el inicio del apartado sobre el intercambio (*ṣarf*):

Hemos diseñado el libro de tal forma que con la ayuda de su metodología él pueda llegar a obtener el estatuto de *iytihād*, si él ha adquirido lo suficiente de *‘ilm al-nahw*, lenguaje y metodología de *uṣūl al-fiqh* —y de estas es suficiente saber lo que es proporcional a los requerimientos de este libro o incluso menos—. Es a través del

aprendizaje de temas relevantes y siendo equipado con estas herramientas que se vuelve merecedor de ser llamado jurista, no simplemente por aprender demasiados detalles sobre jurisprudencia, incluso si ha memorizado lo máximo es posible para un ser humano. Encontramos a los (así llamados) juristas de nuestro tiempo creyendo que el que ha memorizado la mayor cantidad de opiniones tiene el culmen legal. Su opinión es como la opinión es la de aquel que considera que el zapatero es quien posee un gran número de zapatos y a aquel que tiene la habilidad de fabricarlos. Es obvio que la persona que tiene un gran número de zapatos (algún día) será visitado por alguien cuyos pies no quepan. Entonces él irá con el zapatero que le hará los zapatos adecuados a sus pies. Esta es la postura de la mayoría de los juristas de estos tiempos.

(1996b, pp. 232—3)

No podría haber un pasaje más claro sobre las intenciones de Ibn Rushd. Si bien es cierto que la *Bidāyat al-mujtahid* puede ser clasificado como un libro de *jilāf*, el cual quizá comenzó a hacer antes de él mismo ser un jurista, lo cierto es que Ibn Rushd considera que está dando un método de interpretación de la Ley que le permita a los juristas resolver casos que no hayan sido considerados antes por la Ley ni ninguno de los grandes juristas.

De hecho, para Nyazee lo que es significativo en Ibn Rushd es su forma de extraer principios generales del Corán y la suna, y explicar cómo funcionan. Este tipo de exposición es rara en la literatura legal islámica y nuevamente muestra que Ibn Rushd buscaba exponer una metodología y no solo hacer una suma de casos ambiguos en la jurisprudencia. Otro aspecto en el cual difiere la *Bidāyat al-mujtahid* es que no cubre algunos problemas de manera tan detallada como otros manuales de jurisprudencia de la época (1996, p. xlii—xliii). Esto, nuevamente, puede ser explicado por el hecho de que Ibn Rushd busca principios de

interpretación y no una exposición exhaustiva de las opiniones de los juristas.

El método que Ibn Rushd busca brindar se basa en la comparación de las diferentes escuelas de jurisprudencia y la exposición de los argumentos que cada una ha dado para justificar su interpretación. Su tratamiento de los temas es singular porque comienza cada tema declarando su proposición central y después brinda detalles que le ayudan a crear subdivisiones en el texto.

Al inicio de la *Bidāyat al-mujtahid*, Ibn Rushd escribe un breve prefacio, en el cual manifiesta la finalidad del texto, a metodología usada, y las herramientas con las que un jurista hace interpretación. Según Ibn Rushd, escribió la *Bidāyat al-mujtahid* para sí mismo, con la finalidad de recordar los problemas referentes a la Ley y las reglas generales y principios que se pueden deducir a partir de ellos, ya que al jurista se le pueden presentar problemas sobre los cuales la Ley calla. Considera que hay tres canales por los cuales el Profeta da el estatuto de una acción: la palabra, el acto y la aprobación. Si hay un estatuto sobre el cual el Profeta no haya hecho ninguna de estas tres, el método para conocerlo es el *qiyās*.

No es claro de qué manera Ibn Rushd utiliza este término en la *Bidāyat al-mujtahid*. El traductor Imran Ahsan Nyazee decide traducirlo como “analogía” que es la forma usual de entender esta palabra en la jurisprudencia. Si esto es así, habría un cambio de vocabulario entre el *Ḍarūrī* en el cual es muy cuidadoso de no llamar a la analogía *qiyās* por reservar esta palabra para el silogismo; el *Tratado*, donde usa *qiyās* como analogía y como silogismo para mostrar la cercanía entre la jurisprudencia y la Filosofía; y la *Bidāyat al-mujtahid*, donde la usaría solamente como

analogía. Conforme analicemos los diferentes pasajes de la obra revisaremos si esto efectivamente es así o si cabe entender aquí el *qiyās* como un silogismo.

Para comprender el estatuto de algo con base en lo dicho por el Profeta, Ibn Rushd considera que hay cuatro casos: 1) cuando una palabra general se aplica a cualquiera de sus categorías, 2) cuando una palabra particular se aplica a una categoría singular, 3) cuando una palabra general se aplica de modo particular, 4) cuando una palabra particular implica lo general. Hay un consenso entre los juristas sobre el uso de las primeras tres. En cambio, el cuarto genera disputa entre ellos (2000a, p. 1)

De manera análoga al *Faṣl*, en la *Bidāyat al-mujtahid* Ibn Rushd especifica que hay casos en los cuales el estatuto se manifiesta por una palabra que posee un solo significado, y en esos casos no hay disputa sobre la obligación de actuar conforma a ese mandato. Esto nos deja ver, de nuevo, que no todo en la Ley está sujeto a interpretación y que algunos pasajes sí deben ser leídos de modo literal.

Hacia el final del prefacio Ibn Rushd se ocupa de los casos en los que sí puede haber interpretación y el modo en que esta debería hacerse. Afirma que el *qiyās* jurídico consiste en asignar el estatuto de una cosa a otra cosa, de la cual la Ley no habla, con base en una similitud o una causa implícita entre ellas. Este *qiyās* legal puede dividirse en dos: *qiyās* de similitud (*al-shabah*) y *qiyās* de causalidad (*al-illa*). De acuerdo con Ibn Rushd, la diferencia entre un *qiyās* legal y una palabra particular que implica un significado general es que el *qiyās* solo aplica a casos en los cuales una palabra particular que implica su categoría singular. Igual que hizo en el *Ḍarūrī*, y en el *Faṣl*, Ibn Rushd afirma que la mayoría de las veces

la substitución de una palabra por otra de acuerdo a su categoría implícita no es un *qiyās* sino una substitución que se da por el lenguaje (2000a, p. lii). Nuevamente concluye que esta distinción anula la crítica de los *zāhiritas*, al menos en parte:

Es posible que los *zāhiritas* difieran sobre el primer género (i. e. analogía), mientras que no están obligados a discutir el segundo (i.e. extensión por un significado implícito) pues es un caso de transmisión por autoridad y aquel que rechaza esto rechaza un estilo de comunicación empleado por los árabes.

(2000, p. liii)

Nótese que, nuevamente, sí hay algunos casos en los cuales hay un verdadero *qiyās* jurídico, lo cual se ve reforzado por la afirmación de que los *zāhiritas* sí pueden estar en desacuerdo sobre el primer género (que Nyazee identifica como analogía). Recordemos que el motivo por el cual los *zāhiritas* pueden estar en desacuerdo sobre este primer caso es porque se basa en un uso del silogismo, el cual es, efectivamente, un uso de la razón con la finalidad de relacionar dos casos que no están claramente ligados entre sí. Este motivo está expuesto detalladamente en el *Ḍarūrī* y el se encuentra implícito en la introducción a la *Bidāyat al-mujtahid*. Debido a esto, no tendría sentido interpretar la palabra *qiyās* como analogía, pues para Ibn Rushd la analogía es un tipo de metáfora y la metáfora es algo natural en la lengua árabe que los *zāhiritas* no pueden rechazar.

Ibn Rushd menciona como ejemplos del *qiyās* jurídico el caso de establecer el castigo para aquel que bebe vino, la cantidad de la dote y el caso de la usura. A continuación examinaremos tres casos para revisar en qué sentido son *qiyās*.

3.1. Ejemplos de *qiyās* en la *Bidāyat al-mujtahid*

Cantidad mínima de la dote (ṣaḍāq)

En el caso de la dote (*ṣaḍāq*), es importante aclarar que en el islam la dote es distinta a como solemos entenderla, pues no es una cantidad que la familia de la novia deba dar a su futuro esposo. Por el contrario, es una cantidad de dinero que el futuro esposo debe dar a la novia para que ella la administre y utilice como mejor le convenga. El pasaje coránico analizado por Ibn Rushd en este apartado es el 4:4 “Dad a vuestras mujeres su dote gratuitamente” y el 4:25 “Casaos con ellas con permiso de sus amos y dadles la dote conforme al uso”.

Todas las escuelas están de acuerdo en que el varón debe dar una dote, y que no hay una cantidad máxima que se pueda dar. La disputa gira en torno a si hay una mínima cantidad que deba entregarse o no. Al-Shafí, Aḥmad, Ishāq, Abū Thawr y los juristas de Medina consideran que no hay un mínimo para la dote y que cualquier cosa susceptible a tener un precio o que sea valiosa puede ser la dote. En cambio, otros juristas consideraban que debía haber un mínimo pero diferían en la cantidad. Mālik opinaba que el mínimo de la dote era un cuarto de dírham de oro, o tres dírham de plata, o su equivalente. En cambio, Abū Ḥanīfa consideraba que diez dírham son el mínimo. Estas diferencias se deben a cómo clasifican el acto de dar dote, pues unos lo entienden como una compensación, similar a como ocurre en las compras; y otros lo asocian a una ofrenda (2000, pp. 20—21)

Para Ibn Rushd ambas interpretaciones se basan en un *qiyās*. En el primer caso, la relación es entre la dote y la compra, pues es algo que se

hace de mutuo acuerdo y en lo cual el esposo poseerá los beneficios de ella perpetuamente, por lo que se ve la dote como una compensación. En cambio, en el segundo caso, el de la ofrenda, se basa en que la ofrenda debe ocurrir en un tiempo limitado. Para Ibn Rushd, el primer *qiyās* no necesita puntualizarse. No especifica por qué, pero podemos asumir que para él la relación entre el matrimonio y un acto de compraventa es suficientemente clara como para no necesitar mayor justificación. En cambio, el segundo *qiyās* no es convincente dado que no es clara la relación entre la dote y la ofrenda. Más aún, este *qiyās* no tiene premisas fuertes, pues la primera premisa es que la dote es una ofrenda, y la segunda es que la ofrenda debe darse en un tiempo establecido. Cada una de estas premisas puede ser refutada, pues en la Ley hay diferentes casos de ofrendas que no tienen una duración determinada y que no tiene una verdadera relación con la ofrenda (2000, p. 22).

Después Ibn Rushd expone el *qiyās* de quienes comparan el matrimonio con la amputación y muestra que no es convincente, pues se basa en considerar que con el matrimonio el órgano femenino se vuelve permitido a cambio de una riqueza, por lo que debe determinarse del mismo modo en que se determina el caso de la amputación. La debilidad de este argumento se vuelve evidente porque asumen que hay un término relacionado en ambos actos, pero las relaciones sexuales son distintas de la amputación. Esta última ha sido permitida e incluso obligada como un castigo, el cual involucra dolor y pérdida del miembro. En cambio, el acto sexual se permite por placer con afecto. Además, considera que el *qiyās al-shabah*, a pesar de su debilidad, se basa en una similitud entre el caso de base y el nuevo caso, la cual se basa en su significado por características

que se asemejan, pero todo esto falta en este *qiyās*, por lo que los juristas reconocidos lo rechazan (2000, p. 23).

En cambio, los juristas Mālik y Ḥanīfa consideraban que sí había una semejanza entre el matrimonio y la compra, y por eso el mínimo que se podía ofrecer como dote era la cantidad mínima en el caso del robo. Ibn Rushd no critica esta comparación, solo critica la tradición que utilizan los hanafíes para establecer la cantidad mínima, pero no menciona nada sobre la medida establecida por Mālik, por lo que podemos suponer que está de acuerdo con su postura o, al menos, con el tipo de analogía que se estableció.

En todos estos casos podemos intentar reconstruir las posturas como silogismos que parten de premisas plausibles, ya sea como inducciones o como entimemas, mejor o peor logrados. Estos razonamientos silogísticos dependerían de una cualidad que encontremos en ambos casos.

En el caso de los malikíes, se podría suponer un razonamiento del tipo:

En todo acto de compra, se cambia una cosa por otra.

En el matrimonio se entrega una dote por la mujer.

Por lo tanto, el matrimonio es una compra.

Una vez establecido que el tipo de acción que es el matrimonio, se puede establecer el mínimo de la dote, pues si el matrimonio es un intercambio similar a una compra, entonces lo mínimo que podría darse de dote corresponde al monto mínimo que es considerado un robo.

En el caso de quienes relacionan la dote con una ofrenda se podría interpretar de la siguiente manera:

Las ofrendas deben hacerse en un tiempo determinado.

La dote debe entregarse en un tiempo determinado.

Por lo tanto, la dote es una ofrenda.

Este silogismo, por supuesto, resulta absurdo, y por eso Ibn Rushd lo critica fuertemente y muestra que la relación entre ambas cosas es muy débil, por lo que no puede utilizarse como un argumento válido para interpretar la Ley.

La última postura, según la cual el mínimo de la dote debería de ser el mínimo estipulado para que haya una amputación en caso de robo es tal vez, para Ibn Rushd, el peor de los tres. Según este argumento, tanto en el matrimonio como en la amputación hay un órgano de por medio, por lo que deberíamos de regular ambos casos de la misma manera.

Se podría objetar que Ibn Rushd no reconstruye estos argumentos de modo silogístico, y que *qiyās* hace referencia únicamente a una analogía. No obstante, insisto en que eso no concuerda con la especificación de que hay un tipo de razonamiento que los literalistas sí pueden rechazar (i.e. el silogístico) ni hubiera tenido sentido que Ibn Rushd señalara casos específicos en los cuales se usa un *qiyās* jurídico si en todos los casos se usaran metáforas para interpretar la ley.

Por el contrario, el caso de la dote muestra cómo los diferentes juristas buscan relacionar dos casos por medio de una característica en común que no está implícita en los pasajes coránicos ni responde a una

lectura metafórica de los textos. Más bien, es una búsqueda posterior que el jurista hace y por medio de la cual puede verificar que la relación establecida entre uno y otro caso es correcta. Por eso Ibn Rushd muestra las diferentes causas por las cuales se estableció el monto mínimo de la dote y critica aquellas que son más débiles. Además, Ibn Rushd menciona a lo largo del pasaje las *premisas* en las cuales se basaron los diferentes juristas y evalúa qué tan firmes son.

El castigo de quien bebe vino

En el caso de quien bebe vino, Ibn Rushd afirma que hay consenso entre los juristas sobre la obligación de castigar a quien lo bebe, incluso si es en pequeñas cantidades, y están de acuerdo en que el castigo es un número de latigazos, pero difieren en la cantidad de latigazos. El pasaje en el cual se basan para usar ese castigo es una consulta que hizo el califa Umar (m. 644) a los Acompañantes del Profeta, pues se bebía vino en exceso en sus tiempos. Allí le respondió que el castigo debía ser 80 latigazos, pues cuando alguien bebe, se emborracha, y si se emborracha hace falsas acusaciones (2000, p. 535):

Quien se emborracha levanta falsos testimonios.

Quien levanta falsos testimonios merece 80 latigazos.

Luego, quien se emborracha merece 80 latigazos.

Como se puede ver, en este caso el silogismo se basa en el tipo de acto que se lleva a cabo cuando la gente se emborracha y no en el consumo de bebidas alcohólicas por sí mismo. Como quien se emborracha comete calumnia, debemos aplicarle el mismo castigo. Como los juristas ya estaban

de acuerdo sobre la prohibición de bebidas alcohólicas, la utilidad de este razonamiento está en determinar el castigo. Por eso, quienes estipulan otra cantidad, lo hacen porque el Profeta mismo nunca fijó esa cantidad y en cambio hay reportes de que castigaba con lo que tenía a la mano, así fuera un zapato, y llegó a darle hasta 40 zapatazos a quien bebía vino. Aunque difiere el castigo con base en una u otra tradición, lo que se mantiene es el hecho de que la embriaguez debe castigarse y la causa por la cual es castigada. Tan es así que incluso no todas las escuelas de jurisprudencia están de acuerdo en prohibir absolutamente las bebidas fermentadas, sino que algunas las permiten mientras que se tome una cantidad pequeña que no produzca embriaguez.

El caso de la usura (ribā)

La discusión sobre el tipo de bienes a los que se les puede aplicar la usura y a los que no es, quizá, la más rica en silogismos de estos tres ejemplos. Antes de revisar este caso, es importante aclarar que para los musulmanes la usura (*ribā*) tiene dos aspectos a regular: uno es el exceso, es decir, la cantidad adicional que se puede cobrar por algo, y otro es el retraso que se puede generar en la entrega del bien una vez que se ha pagado (2000, p. 158).

La prohibición de la usura en ciertos bienes se basa en la tradición de 'Ubāda, según la cual el Ibn 'Abbās dijo: “escuché al Profeta de Dios (que su paz y bendiciones estén con él) prohibir la venta de oro por oro, plata por plata, trigo por trigo, cebada por cebada, dátiles por dátiles, sal por sal, excepto por la misma medida y en intercambio inmediato” (2000, pp. 158—9).

Con esto se establece que no puede haber usura en estos tipos de bienes. Ahora bien, los juristas discutían los modos como esto podía interpretarse. Los *zāhiritas* consideraban que sólo en estas seis especies la usura estaba prohibida, y que en los demás casos estaba permitida. En cambio, la mayoría de los jueces de las provincias aceptaban que, aunque es una prohibición particular, debía extenderse a las cosas en general, pero diferían sobre la causa (*'illa*) que debía unir a las especies prohibidas. Algunos, como los malikíes, proponían que debían prohibir el exceso en las especies de comida que podían almacenarse; otros proponían que era cualquier cosa que debía almacenarse seguido, independientemente de si era comida o no. Otros consideraban que lo importante era que los bienes fueran perecederos, y en ese caso, aceptaban que podía cobrarse más por ellos pero no podía haber un retraso en la entrega de los bienes. En cambio, los shafíes consideraban que la causa que prohibía el exceso era que fueran comida y pertenecieran a la misma categoría de las cuatro enlistadas; mientras que la causa que prohibía el retraso implicaba cualquier tipo de alimento (2000, pp. 159—60).

Para Ibn Rushd, todos estos son casos de silogismos por similitud (*qiyās al-shabah*) y cada uno tiene evidencia de la similitud que ha tomado para relacionar especies que no fueron mencionadas en el texto. Considera que los shafíes establecen la causa de la similitud en que el sustantivo de la prohibición indica que la raíz de la palabra es la causa del estatuto (2000, p. 161). Para entender esto hay que tener en cuenta cómo en árabe las raíces de las palabras (es decir, sus letras principales) son de suma importancia, pues por medio de ligeras variaciones podemos obtener un verbo, un lugar, una acción, entre otras, todas estas basadas en las mismas

letras centrales y que, en la mayoría de los casos, conservan un significado cercano a la raíz. Por lo tanto, lo que los shafíes asumen es que, cuando el estatuto regula un sustantivo, todas las demás palabras que deriven de ese sustantivo tienen el mismo estatuto.

En cambio, los malikíes añaden a la característica de ser un alimento la de ser almacenado, o incluso dos: ser almacenado y ser un alimento esencial, como hicieron los juristas de Bagdad. Esto se debe a que consideraban que si hubiera sido la intención del Dador de Leyes prohibir la usura en los alimentos en general, hubiera bastado mencionar uno solo en el texto y no los cuatro enlistados. Pero como se enlistaron cuatro, debe haber una causa implícita que relacione los cuatro y sea aplicable a otros bienes (2000, p. 161).

Aquí se puede ver, más bien, una suerte de inducción, en la cual se intenta buscar, a partir de los bienes mencionados por el profeta la causa por la cual éstos han sido prohibidos, con la finalidad de regular los demás bienes que no han sido mencionados en el texto pero que guardan similitud con aquellos que sí fueron mencionados.

Estos tres ejemplos (el monto mínimo de la dote, el castigo por beber vino y la usura) pueden parecer simples ejemplos de casuística, no obstante, en todos ellos Ibn Rushd identifica el uso del *qiyās* y hace un análisis minucioso sobre los argumentos que han dado las diferentes escuelas de jurisprudencia a favor de una u otra interpretación. Incluso vemos cómo critica algunas posturas por considerar que no existe realmente la similitud que intentan establecer o que es una similitud débil.

Conclusión

A lo largo de la tesis expuse brevemente el desarrollo de la jurisprudencia islámica y resalté aspectos relevantes como las discusiones que había entre los juristas acerca de si era adecuado interpretar la Ley o no, y cuáles serían las herramientas para interpretarla. También se resaltó cómo los juristas ya practicaban la dialéctica para establecer la mejor interpretación de los textos. Esta práctica se vio refinada y sistematizada cuando los tratados lógicos de Aristóteles se tradujeron al árabe. Este contexto histórico también facilitó la comprensión de la relevancia que tenían para Ibn Rushd los problemas de la jurisprudencia puesto que estaba al tanto de los debates de su época entre los literalistas y las diferentes escuelas de jurisprudencia.

Por medio del estudio de los comentarios a las obras lógicas de Ibn Rushd establecí, por un lado, que sus comentarios no son sólo una simple exégesis de Aristóteles sino que, de acuerdo con Brunschvig, son parte de una larga tradición que busca exponer su propia filosofía por medio de comentarios a otras obras. También noté cómo para Ibn Rushd la inducción es un razonamiento que permite pasar de lo particular a lo general, y que la cantidad de casos particulares que necesitamos analizar para tener una inducción correcta depende de la materia que se estudia. Además, revisé el papel de la dialéctica y su relación con la retórica. Con esto, procuré resaltar la importancia de ambas para generar asentimiento en las personas y provocar en ellas acciones buenas. Por último, mostré que la metáfora es una relación entre dos objetos y cómo tiene una mayor carga epistemológica que en Aristóteles, puesto que considera la metáfora como

una herramienta para darnos conocimiento de cosas que no están presentes o que son difíciles de conocer. Además, se vio que la finalidad de la retórica es práctica, pues su distintivo no se encuentra en los tipos de argumentos que utiliza sino en las acciones que provoca, las cuales deben ser en beneficio de quien escucha.

Con el estudio de las obras jurídicas concluí que hay cierto cambio de postura entre el *Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh* y la *Bidāyat al-mujtahid*. Por un lado, la postura de Ibn Rushd es similar en ambas e incluso en el *Faṣl al-maqāl* en cuanto a que considera que interpretar es, en la mayoría de los casos, leer metafóricamente el Corán y la *sunna*. También, tanto en el *Ḍarūrī* como en la *Bidāyat al-mujtahid* Ibn Rushd toma en cuenta la crítica de los literalistas y afirma que su crítica no aplica a la mayoría de las interpretaciones precisamente porque se basan en metáforas, las cuales parten de un uso común de la lengua árabe que nadie puede negar. No obstante, acepta que en algunas ocasiones los juristas sí hacen un verdadero *qiyās*, el cual interpreto como silogismo, y que en estos casos sí pueden objetar en su contra porque representa un uso de la razón para relacionar casos que no están explícita ni implícitamente relacionados por el texto mismo.

En cambio, considero que sí hay una ligera diferencia entre ambas obras de Ibn Rushd porque en el *Ḍarūrī* considera que lo que llaman los juristas *qiyās* de similitud no es realmente un *qiyās*. En cambio, en la *Bidāyat al-mujtahid* sí acepta esto como un *qiyās*, al igual que el *qiyās* de causa (2015, §272).

Además, el análisis de estos casos también aclara dos cosas. La primera es por qué Ibn Rushd considera que muchas veces las

substituciones se basan en la lengua árabe, pues vimos cómo algunos juristas utilizan la raíz de la palabra como motivo para prohibir una serie de elementos que no fueron mencionados explícitamente. La segunda es por qué considera que los silogismos de los juristas suelen ser débiles y no pueden legitimarse como la única interpretación válida, como menciona en el *Faṣl al-maqāl*. Se mostró cómo muchas veces no hay un motivo fuerte para relacionar dos cosas, por lo que los silogismos propuestos por los juristas muchas veces eran débiles, como quienes relacionaban la dote con una ofrenda o con una amputación.

Otra explicación sobre este cambio de postura la propone Ziad Bou Akl en “Averroes on Juridical Reasoning”. Sostiene que el cambio de postura que tiene Ibn Rushd del *Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh* la *Bidāyat al-mujtahid* y el *Faṣl al-maqāl* es aparente y que, en realidad, la diferencia que establece Ibn Rushd entre el *qiyās* jurídico y la substitución se explica por la influencia de al-Fārābī, quien presenta el razonamiento de los juristas como un uso del paradigma aristotélico.

De acuerdo con Bou Akl, Ibn Rushd sigue la postura de al-Fārābī respecto a las inferencias legales pues mantiene su misma taxonomía y cita los mismos tres ejemplos de inferencia legal (la dote, la usura y el castigo para quien bebe vino [2019, p. 56]). Al-Fārābī identifica el caso en el cual se substituye un particular por otro particular como el *exemplum* aristotélico y los demás (universal por universal, universal por particular y particular por universal) como operaciones lingüísticas²⁴. Por lo tanto, Ibn

²⁴ Para un análisis detallado del razonamiento jurídico en al-Fārābī revisar Lameer, J. (1994).

Rushd habría encontrado en él la diferencia entre operaciones lingüísticas y un caso de inferencia.

Aunque esto suena plausible, es cierto que Ibn Rushd no llama a esto un ejemplo (*mithāl*) sino un *qiyās al-fiqh*. Para Bou Akl esto se debe a que al-Fārābī buscaba una sistematización de las inferencias jurídicas que embonaran perfectamente con los tratados lógicos, por lo que adecua su vocabulario y los analiza estrictamente bajo esta luz. En cambio, Ibn Rushd era más sensible a los debates de su época y por eso adopta un vocabulario jurídico (2019, pp. 58—9).

Si bien los argumentos expuestos por Bou Akl son sólidos y considero que sí hay una influencia de al-Fārābī en Ibn Rushd, no creo que el *qiyās al-fiqh* haga realmente referencia al paradigma aristotélico. Si esto fuera así, Ibn Rushd no tendría por qué admitir que los literalistas pueden negar el *qiyās* por ser un uso de la razón. Además, si no había tenido ningún problema en mencionar que la mayoría de los razonamientos de los juristas son metáforas, ¿por qué se molestaría en decir entre líneas que los otros casos de *qiyās* son más bien paradigmas? Es cierto que en el *Comentario medio a la Retórica* Ibn Rushd establece que el ejemplo y el entimema son los silogismos de la retórica (2023, p. 34), y en ese sentido puede ser que cuando Ibn Rushd hable de un *qiyās* jurídico esté pensando en un paradigma. Considero que, si bien puede haber casos en donde el *qiyās* jurídico sea un paradigma, creo que en otros casos el tipo de silogismo que se construye para relacionar el caso de base con el nuevo caso no es equiparable a un paradigma y más bien es similar a una inducción, como en el caso de la usura; o incluso a una deducción, como en el caso del castigo de quien bebe vino.

A pesar de todo esto, sí se puede ver un cambio en el uso de la palabra *qiyās* en el *Faṣl al-maqāl* respecto a las otras dos obras jurídicas. Considero que esto se debe, en parte, al tipo de público al cual está dirigido el *Faṣl*. Como mencioné, este tratado parece estar dirigido a los juristas, por lo que es de esperarse que Ibn Rushd adapte un poco su lenguaje a este tipo de público y utilice términos con los cuales están más relacionados. Sin embargo, es importante notar cómo a pesar de esas diferencias en el vocabulario, mantiene las ideas centrales expuestas en el *Ḍarūrī* y retomadas en la *Bidāyat al-mujtahid*: 1) que la interpretación es, principalmente una lectura metafórica; 2) que la interpretación metafórica es algo natural al la lengua árabe y por eso los literalistas no pueden negarlo; 3) que en algunos casos los juristas sí hacen un *qiyās*.

Quizá una de las diferencias más fuertes en este tratado sea que sí le da un papel preponderante al filósofo en tanto que es él quien conoce la demostración, idea que no aparece en las otras dos obras. Considero que esto no es sorprendente si consideramos, por un lado, la importancia que Ibn Rushd le daba a la lógica y la confianza que tenía en la demostración. Además, recordemos que en el *Comentario medio a la Retórica* Ibn Rushd hace un estudio minucioso de los tipos de relaciones en los cuales se basan las metáforas, y varios de ellos podrían esclarecerse por medio de un estudio lógico, como la relación de causalidad. Si la interpretación jurídica en la mayoría de los casos es una metáfora y las metáforas se basan en relaciones, quien mejor podría evaluar si esas relaciones están bien establecidas o no es el filósofo por su conocimiento de lógica. Esta misma idea es reforzada por su afirmación de que quien mejor emplea la dialéctica y la retórica es quien conoce los tipos de silgismos y sus partes.

Con todos estos elementos se puede decir que Ibn Rushd es una persona que vivía su filosofía y, por lo tanto, aquellas cosas que aprendía de Aristóteles no sólo las usaba para hacer exégesis aristotélica sino que las aplicaba en otras áreas de su vida, en particular, en la jurisprudencia. Además, se ve también que hay una continuidad entre sus obras de jurisprudencia tempranas con las tardías, pues encontramos ideas que permanecieron sin cambios sustanciales a lo largo de más de dos décadas.

En cuanto a su compromiso con la religión, también se observa cómo el filósofo es quien mejor puede interpretar la ley, precisamente por el conocimiento de lógica que posee, el cual le permite hacer una mejor interpretación metafórica de los textos sagrados y determinar qué silogismos utilizados por los juristas son válidos y cuáles no. Sin embargo, también hice énfasis en que el carácter metafórico del Corán no es una deficiencia, sino todo lo contrario, es una herramienta para que pueda provocar el asentimiento en los tres tipos de alma y, de esa manera, conducir a los seres humanos a la felicidad.

Referencias

- 'Alī Makkī, M. (1993) Contribución de Averroes a la ciencia jurídica musulmana. En *El encuentro de Averroes* (ed. A. Martínez Lorca), (pp.15-38). Trotta.
- Al-Fārābī (1953). *Catálogo de las ciencias (Iḥṣā' al-'ulūm)*. (Trad. A-González Palencia). Editorial Maxtor.
- Aristóteles (1988a). *Analíticos Primeros*, en *Tratados de Lógica (Órganon)*. (Trad. M. Candel Sanmartín), (vol. II). Biblioteca Clásica de Gredos.
- , (1988b). *Analíticos Segundos*, en *Tratados de Lógica (Órganon)*. (Trad. M. Candel Sanmartín), (vol. II). Biblioteca Clásica de Gredos.
- , (1988c). *Sobre la Interpretación*, en *Tratados de Lógica (Órganon)*. (Trad. M. Candel Sanmartín), (vol. II). Biblioteca Clásica de Gredos.
- , (1988d). *Tópicos*, en *Tratados de Lógica (Órganon)*. (Trad. M. Candel Sanmartín), (vol. I). Biblioteca Clásica de Gredos.
- , (1990). *Retórica*. (Trad. Q. Racionero). Biblioteca Clásica de Gredos.
- Averroes (1977). *Short Commentary on Topics*. En *Averroës' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics"*. (Trad. C. E. Butterworth). State University of New York.
- , (1979). *Taljīṣ kitāb al-ýadal (Comentario medio a los Tópicos)*. (Ed. C. E. Butterworth). The General Egyptian Book Organization.
- , (1998a). *Exposición de la "República" de Platón*. (Trad. M. Cruz Hernández). Editorial Tecnos.
- , (2000). *The Distinguished Jurist's Primer (Bidāya al-Mujtahid)*. (Trad. A. Khan Nyazee), (vol. 2). Garnet.

- , (2002). *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*. (Ed. y trad. M. Aouad) (vol. 2). Vrin.
- , (2008). *Decisive Treatise*. (Trad. C. E. Butterwoth). Brigham Young University.
- , (2010). *On Aristotle's Metaphysics: An Annotated Translation of the So-Called Epitome*. (Ed. y trad. R. Arnzen). De Gruyter.
- , (2015). *L'Abrégé du Mustasfā*. En *Averroès: le Philosophe et la Loi : Édition, Traduction et Commentaire de l'Abrégé du Mustasfa*, (ed. Y Bou Akl, Z.). Walter de Gruyter
- , (2023). *Middle Commentary on Aristotle's Rhetoric*. (Trad. L. El Yazghi Ezzaher). Southern Illinois University Press.
- Black, D. (1990) *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*. Brill.
- , (1991). Aristotle's *Peri Hermeneias* in Medieval Latin and Arabic Philosophy: Logic and the Linguistic Arts, *Canadian Journal of Philosophy* (21), 25-83.
- Bou Akl, Z. (2012). Averroès à propos de la définition de l'acte légal: le miracle comme levier d'adhésion à la Loi. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, (64), 239-260.
- , (2015). Commentaire. En *Averroès: le Philosophe et la Loi : Édition, Traduction et Commentaire de l'Abrégé du Mustasfa*, (ed. Bou Akl, Z.), (pp. 329-474). Walter de Gruyter.
- Brunschvig, R. (1962) Averroès juriste. En *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, (vol. 1), (pp. 35-68). G. P. Maisonneuve et Larose.

- Charles, E. Butterworth (2008). Translator's introduction to the *Decisive Treatise*. En *The Book of the Decisive Treatise: Determining the Connection between the Law and Wisdom*, (pp. xvii-xxxviii). Brigham Young University Press.
- Chatti, S. (2019). *Arabic Logic from al-Fārābī to Averroes: A study of the early Arabic categorical, modal and hypothetical syllogistics*. Birkhäuser.
- Cortés, J. (2005). *Corán*. Biblioteca Islámica "Fátimah Az-Zahra".
- D'Ancona, C. (2022). "Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition). <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-greek/>
- Déroche, F. (2006). Written Translation. En *The Blackwell Companion to the Qur'an*, (ed. A. Rippin), (pp. 172-186). Wiley-Blackwell.
- Di Giovanni, M. (2012). Averroes and Philosophy in Islamic Spain. *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, (ed. J. Marenbon), (pp. 95-110). I. B. Tauris.
- El-Rouayheb, K. (2010). *Relational syllogisms and the history of Arabic logic, 900-1900*. Brill.
- El-Shamsy, A. (2013). *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*. Cambridge University Press
- Elamrani-Jamal, A. (1983). *Logique aristotélicienne et gammaire arabe (Étude et documents)*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- Endress, G. (2004). "If God will grant me life", Averroes the Philosopher: Studies on the History of His Development. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, (XV) 227-253.

- F. B. Ahmed y R. Pasnau. (2021). "Ibn Rushd [Averroes]", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Ed. E. N. Zalta), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/ibn-rushd/>
- Goitein, S. D. (2004) *The Birth Hour of Muslim Law? An Essay in Exegesis*. En *The Formation of Islamic Law*, (Ed. por W. B. Hallaq). Taylor & Francis Group.
- Goldziher, I. (1981) *Introduction to Islamic Theology and Law*. (Trad. Andras y R. Hamori) Princeton University Press.
- Griffith, S. H. (2022). *Cristianos y musulmanes en el mundo del islam*. (Trad. L. X. López-Farjeat y V. Ruiz González), Editorial NUN.
- Gutas, D. (1998). *Greek thought, Arabic culture: The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and Early 'Abbasid society (2nd-4th/5th-10th C.)*. Taylor & Francis Group.
- Hallaq, W. B. (1987). A Tenth-Eleventh Century Treatise on Juridical Dialectic. *Islamic World*, vol. 77, (3-4).
- Harvey, S. (1997). Averroes' use of the Examples in his Middle Commentary on the Prior Analytics, and Some Remarks on His Role as Commentator. En *Arabic Sciences and Philosophy*, (vol. 7) (pp. 91-113). Cambridge University Press.
- Hoyland, R. (1997). *Seeing Islam as Others saw It: A survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. The Darwin Press, INC.
- Ihsanoğlu, E. (2023) *The Abbasid House of Wisdom: Between Myth and Reality*. Routledge.
- Inati, S. (2003). "Logic". En *History of Islamic Philosophy*. (Ed. S. H. Nasr y O. Leanan), (vol. 1), (pp. 802-23). Routledge.

- Jokisch, B. (2018). Origins of and Influences on Islamic law. *The oxford handbook of Islamic law*. Oxford University Press.
- Khalil Samir, S. y W. Nasry (eds.) (2018). *The Patriarch and the Caliph: An Eight-Century Dialogue between Timothy I and al-Mahdī*. Traducido por Fr. Wafik Nasry. Bringham Young University Press.
- Khan Nyazee, A. (2000). Introduction. En *The Distinguished Jurist's Primer (Bidāya al-Mujtahid)*, (vol. 2). Garnet.
- Laks, A. “¿Qué es cognitivo en la metáfora según Aristóteles?”, *Archai* (30), 2020.
- Lameer, J. (1994). *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice*. Brill.
- López-Farjeat, L. X. (2000). El silogismo poético y la imaginación en Alfarai. *Tópicos: revista de filosofía*, (18), 97-113.
- , (2005). Alfarabi y el rol de la poética. *Tópicos: revista de filosofía*, (28), 273-303.
- , (2018) *Razones, argumentos y creencias. Reflexiones a partir de la filosofía islámica clásica*. Eunsa.
- , (2022). *Classical Islamic philosophy: A Thematic Introduction*. Routledge.
- Lowry, J. E. (2013) “Al-Shāfi‘ī (D. 204/820)”. En *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists*. (Eds. D. Powers, S Spectorsky & O. Arabi). BRILL.
- Motski, H. (2004). The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law. En *The Formation of Islamic Law*. (Ed. W. B. Hallaq). Taylor & Francis Group.

- Powers, D., S. Spektorsky y O. Arabi (eds.) (2013). *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists*. BRILL.
- Puig Montada, J. (2002) El proyecto vital de Averroes: explicar e interpretar a Aristóteles. *Al-Qanṭara*, (23), 11-52.
- Ramón Guerrero, R. (1998) ¿Qué es la filosofía en la cultura árabe?. En *Akten des X. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*. (Ed. J. A. Aertsen y A. Speer), (pp. 257-270). De Gruyter.
- Rapoport, Y. (2013) Mālik B. Anas (D. 179/795). En *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists*. (Eds. D. Powers, S. Spektorsky y O. Arabi). BRILL.
- Rescher, N. (1963). *Studies in the history of Arabic logic*. University of Pittsburg Press.
- Ross, D. (1995). *Aristotle*. Taylor & Francis Group.
- Sachacht, J. (1982) *An Introduction to Islamic Law*. Clarendon Press.
- , (2004) “Foreign Elements in Ancient Islamic Law”. En *The Formation of Islamic Law*. (Ed. W. B. Hallaq). Taylor & Francis Group.
- Sheibani, M., A. Toft, A. El-Shamsy (2018). “The classical period: scripture, origins and early development”. *The oxford handbook of Islamic law*.
- Spektorski, S. A. (2013) Aḥmad B. Ḥanbal (D. 243/855). En *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists*. (Eds. D. Powers, S. Spektorsky y O. Arabi). BRILL.
- Street, T. (2005). “Logic”. En *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. (Ed. P. Adamson y R. C. Taylor). Cambridge University Press.

Referencias

- Stroumsa, S. (2019). *Andalus and Sefarad: On Philosophy and Its History in Islamic Spain*. (Ed. M. Cook, et al). Princeton University Press.
- Taylor, R. (2000) Truth does not contradict Truth: Averroes and the Unity of Truth. *Topoi: An International Review of Philosophy*, 19(1), 3-16.
- Watt, J. W. (2016). The Syriac Aristotelian Tradition and the Syro-Arabic Baghdad Philosophers. En *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*, (Ed. D. Jamos), Brill.
- Yanagihashi, H. (2013) Abū Ḥanīfa (D. 150/767). En *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists* (Eds. D. Powers, S Spectorosky y O. Arabi). BRILL.
- Young, W. E. (2017). *The Dialectical Forge: Juridical Disputation and the Evolution of Islamic Law*. Springer.
- Zysow, A. (2013). *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*. Lockwood Press.