



COLECCIÓN CONOCIMIENTO CONTEMPORÁNEO

Los fundamentos de la argumentación,
la retórica y el tercer espacio lógico
en el discurso racional
de los *mutakallimīn*

Abū Al-Hasan Al-Ash'arī
como modelo

Mohamed el Mouden el Mouden

Dykinson, S.L.

LOS FUNDAMENTOS DE LA ARGUMENTACIÓN,
LA RETÓRICA Y EL TERCER ESPACIO LÓGICO EN EL DIS-
CURSO RACIONAL DE LOS *MUTAKALLIMĪN*

ABŪ AL-ḤASAN AL-ASH‘ARĪ COMO MODELO



COLECCIÓN CONOCIMIENTO CONTEMPORÁNEO

LOS FUNDAMENTOS DE LA ARGUMENTACIÓN,
LA RETÓRICA Y EL TERCER ESPACIO LÓGICO EN EL
DISCURSO RACIONAL DE LOS *MUTAKALLIMĪN*

ABŪ AL-ḤASAN AL-ASHʿARĪ COMO MODELO

DR. MOHAMED EL MOUDEN EL MOUDEN

Dykinson, S.L.

2024



Esta obra se distribuye bajo licencia
Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0)

Esta obra se publica con la ayuda del departamento de Filología
de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cádiz.

La Editorial Dykinson autoriza a incluir esta obra en repositorios institucionales de
acceso abierto para facilitar su difusión. Al tratarse de una obra colectiva, cada autor
únicamente podrá incluir el o los capítulos de su autoría.

LOS FUNDAMENTOS DE LA ARGUMENTACIÓN, LA RETÓRICA Y EL TERCER ESPA- CIO LÓGICO EN EL DISCURSO RACIONAL DE LOS MUTAKALLIMĪN ABŪ AL-ḤASAN AL-ASHʿARĪ COMO MODELO

Diseño de cubierta y maquetación: Francisco Anaya Benítez

© de los textos: los autores

© de la presente edición: Dykinson S.L.

Madrid - 2024

1ª edición, 2024

ISBN: 978-84-1170-540-0

NOTA EDITORIAL: Los puntos de vista, opiniones y contenidos expresados en esta obra son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. Dichas posturas y contenidos no reflejan necesariamente los puntos de vista de Dykinson S.L, ni de los editores o coordinadores de la obra. Los autores asumen la responsabilidad total y absoluta de garantizar que todo el contenido que aportan a la obra es original, no ha sido plagiado y no infringe los derechos de autor de terceros. Es responsabilidad de los autores obtener los permisos adecuados para incluir material previamente publicado en otro lugar. Dykinson S.L no asume ninguna responsabilidad por posibles infracciones a los derechos de autor, actos de plagio u otras formas de responsabilidad relacionadas con los contenidos de la obra. En caso de disputas legales que surjan debido a dichas infracciones, los autores serán los únicos responsables.

INDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	7
2. LA TEOLOGÍA ISLÁMICA (‘ILM AL-KALĀM) Y LAS RAZONES DE SU SURGIMIENTO	11
2.1. DEFINICIÓN DE ‘ILM AL-KALĀM (TEOLOGÍA ISLÁMICA)	11
3. CAUSAS DEL SURGIMIENTO Y ESTABLECIMIENTO DE ‘ILM AL- KALĀM.....	19
3.1. EL FACTOR EXTERNO	19
3.2. EL FACTOR INTERNO	21
4. EL FUNDAMENTO PRAGMÁTICO DE LA TEOLOGÍA ISLÁMICA (‘ILM AL-KALĀM)	37
4.1. LAS MANIFESTACIONES PRAGMÁTICAS DEL KĀLĀM ACHAARI	39
4.2. LA NATURALEZA DE LAS PREMISAS EN LA TEOLOGÍA ISLÁMICA (‘ILM AL-KALĀM).....	41
4.3. EL PRINCIPIO DISPOSICIONAL EN ‘ILM AL-KALĀM.....	44
5. EL TERCER ESPACIO LÓGICO EN ‘ILM AL-KALĀM: UNA EXPLORACIÓN SEMÁNTICA DESDE ESTE CAMPO COGNITIVO.....	57
5.1. PENSAR MÁS ALLÁ DE LO BINARIO	57
5.2. LENGUAJE, COGNICIÓN Y EL ROL DEL ÁRABE COMO PARADIGMA.....	58
5.3. MANIFESTACIONES DEL TERCER ESPACIO LÓGICO EN EL PENSAMIENTO KALÁMICO	59
5.4. MÁS ALLÁ DE LA SEMÁNTICA: CONSECUENCIAS FILOSÓFICAS	60
6. JUSTIFICACIÓN DE LA ELECCIÓN DEL LIBRO <i>AL-LUMA’</i> DE ABŪ AL-ḤASAN AL-ASH‘ARĪ.....	63
6.1. EL LIBRO AL-LUMA‘	64
6.2. ABŪ AL-ḤASAN AL-ASH‘ARĪ.....	65
6.3. FUNDAMENTOS DE LA CREENCIA TEOLÓGICA EN LOS ASH‘ARĪES.....	67
7. ANÁLISIS ARGUMENTATIVO DEL LIBRO <i>AL-LUMA’</i>	69
7.1. INTRODUCCIÓN	69
7.2. MANIFESTACIONES DE LA EVIDENCIA ARGUMENTATIVA EN EL LIBRO AL-LUMA‘	71

8. TÉCNICAS DE LA ARGUMENTACIÓN.....	73
8.1. LOS MÉTODOS CONEXOS	74
8.2. LA COIMPLICACIÓN DERIVADA DEL SIGNIFICADO DE LOS TÉRMINOS QUE COMPONEN EL ENUNCIADO.....	89
8.3. LA COIMPLICACIÓN DERIVADA DE LA ESTRUCTURA SEMÁNTICA DEL ENUNCIADO.....	91
8.4. EL RAZONAMIENTO POR ANALOGÍA REPRESENTATIVA	92
9. CONCLUSIÓN	97
10. BIBLIOGRAFÍA	103
10.1 FUENTES CLÁSICAS ÁRABES	103
10.2. CORÁN.....	105
10.3. OBRAS EN OTRAS LENGUAS Y REFERENCIAS MODERNAS.....	105
GLOSARIO DE TÉRMINOS	106

1. INTRODUCCIÓN

Podría decirse que lo que despierta el interés por considerar el legado ash‘arí desde una perspectiva argumentativa es la convergencia de dos cuestiones fundamentales: una, de carácter general, relacionada con la naturaleza del pensamiento racional árabe-islámico; y otra, más específica, vinculada a las particularidades del corpus ash‘arí.

No cabe duda de que el pensamiento ash‘arí forma parte del logro intelectual árabe e islámico alcanzado por la práctica teológica dialéctica (*el kalām*), y representa una manifestación del quehacer científico que caracterizó el pensamiento lógico de los teólogos, junto a otras escuelas que constituyeron los pilares sobre los que se edificó la práctica racional islámica en una etapa floreciente de la historia del pensamiento islámico.

La mirada analítica al corpus intelectual del *kalām* ha estado guiada por trasfondos diversos que oscilan entre la preocupación por la científicidad formal y la carga ideológica. Fue una visión que proyectó una idea de la actividad racional conforme a un concepto tejido por una cultura ajena a la original en la que se produjo el pensamiento árabe-islámico. Dicho de forma más precisa: los criterios de evaluación racional fueron tomados de un ámbito discursivo distinto, con la intención de convertirlos en estándares evaluativos de la práctica racional árabe-islámica, especialmente en la época de los teólogos dialécticos, período de apogeo de la racionalidad islámica.

En este contexto, el razonamiento demostrativo (*burhān*) sigue siendo una de las características definitorias de la esencia del intelecto o de su acción, y así, cualquier acto de pensamiento o razonamiento que se

desvíe del camino demostrativo en la búsqueda del conocimiento no puede ser calificado como racionalidad o como acción del intelecto. Más bien, se trata de otra práctica que podría denominarse expresiva (*bayān*) o gnóstica (*‘irfān*), y que permanece por debajo del nivel de científicidad o del grado de racionalidad que se alcanza mediante la práctica demostrativa¹.

El concepto de racionalidad se estabilizó durante largo tiempo sobre unos fundamentos constantes: los del razonamiento demostrativo (*burhān*), extendiéndose desde Aristóteles hasta Averroes y Descartes, entre otros. Todo acto racional deductivo era valorado en función de estos fundamentos demostrativos y se medía conforme a ellos. Esta concepción se aplicó también a la práctica racional islámica, especialmente debido a la herencia intelectual legada por la institución del *kalām* (teología dialéctica).

Y dado que el método del pensamiento *kalāmī* se desvió de la senda del razonamiento demostrativo con sus leyes formales, se llegó, por consiguiente, a clasificar el pensamiento *kalāmī* en un grado inferior al del pensamiento demostrativo. Esta visión del pensamiento racional del

¹ Esta clasificación de la racionalidad en *burhānī* (demostrativa), *bayānī* (expresiva) y *‘irfānī* (gnóstica) se encuentra diseminada en los escritos del pensador marroquí Mohammed Abed Al-Jabri, especialmente en sus obras *La formación de la razón árabe* y *La estructura de la razón árabe*. En dicha clasificación, Al-Jabri insiste en el grado de diferenciación entre los tres tipos de razonamiento, favoreciendo al *burhān* (demostración), que considera la forma más elevada de racionalidad. Según su visión, todo aquel que no sigue el camino de la demostración no alcanza un conocimiento cierto ni científico.

Al-Jabri parece influido en esta clasificación por la concepción aristotélica del intelecto, que sitúa el discurso demostrativo por encima de todos los demás tipos de discurso. Asimismo, también se percibe en él la influencia de la orientación cartesiana, que promovió el camino matemático (la matematización del discurso) como el más eficaz para alcanzar los fines del conocimiento.

kalām fue repetida en el pensamiento árabe-islámico moderno, bajo la influencia de las concepciones anteriores del intelecto, tanto aristotélicas como cartesianas.

No obstante, la hegemonía de esta visión no comenzó a debilitarse sino con los estudios lógicos contemporáneos, los cuales pusieron en cuestión los pilares del concepto tradicional del intelecto, otorgando una concepción más amplia que abarca leyes que no pertenecen exclusivamente al discurso técnico-formal. El acto del intelecto ya no se limita a seguir un método técnico, es decir, las leyes formales para la producción del pensamiento y el conocimiento, sino que se ha abierto a caminos lógicos naturales.

Según esta nueva concepción lógica, la racionalidad de un discurso no se establece únicamente por su adhesión a los principios de no contradicción y del tercero excluido, ni por su conformidad con las leyes formales y necesarias de implicación, sino que el acto de razonar se vincula también con el aprovechamiento de las condiciones pragmáticas en las que se produce dicho discurso².

En el marco de la nueva concepción de la práctica racional, que bebe en general de las raíces de la teoría de la argumentación y de la lógica natural, nos proponemos replantear el concepto de racionalidad árabe-islámica, mediante el análisis de los procesos argumentativos del pensamiento ash‘arí, guiados por la perspectiva natural del razonamiento. Es decir, partiendo de la teoría de la argumentación, que

² La nueva concepción intelectual y lógica surgió del ejercicio del intelecto dentro del marco de la teoría del razonamiento natural, concretada en la teoría de la argumentación, establecida por los esfuerzos de lógicos contemporáneos como Perelman y Olbrechts-Tyteca, así como por las concepciones modernas en los campos de la filosofía del lenguaje y la pragmática.

posee la capacidad de abarcar las características de la formulación lógica del argumento tal como se desarrolla en el *kalām* (teología dialéctica).

Los fundamentos que justifican la elección del corpus ash‘arí están en sintonía con este debate en torno a la nueva concepción de la práctica racional. Buscamos identificar las manifestaciones de una nueva racionalidad, cuyos rasgos generales emergieron con la lógica natural o la teoría de la argumentación, y rastrear sus orígenes en la práctica teológica ash‘arí.

El discurso ash‘arí ha sido tradicionalmente clasificado entre los discursos teológicos que median, en su metodología de pensamiento y argumentación, entre la revelación (*naql*) y la razón (*‘aql*). Los ash‘aríes dieron preeminencia a la revelación, situándola por encima de la razón. Esta elección metodológica ha sido suficiente, desde la óptica de la evaluación racional tradicional —es decir, desde la perspectiva de las leyes del razonamiento demostrativo (*burhānī*)—, para considerar el pensamiento ash‘arí como una práctica discursiva *bayānī* (expresiva) que no cumple plenamente con las condiciones de la racionalidad, limitándose a las capacidades lingüísticas para desempeñar funciones comunicativas y alcanzar fines teológicos.

Incluso el pensamiento mu‘tazilí, que dio prioridad a la razón sobre la revelación, no escapó a esta clasificación: también ha sido considerado como una práctica *bayānī* que no responde a los criterios de la racionalidad tradicional, aunque proyecta nuevos límites para el concepto de racionalidad, límites que permite explorar el discurso natural y los mecanismos de la lógica natural.

2. LA TEOLOGÍA ISLÁMICA (‘ILM AL-KALĀM) Y LAS RAZONES DE SU SURGIMIENTO

2.1. DEFINICIÓN DE ‘ILM AL-KALĀM (TEOLOGÍA ISLÁMICA)

Uno de los saberes fundamentales más destacados que surgieron del entorno islámico árabe es *‘Ilm al-Kalām* (la teología especulativa islámica). Nasr al-Dīn al-Sarrāj al-Ṭūsī lo consideró una de las cuatro ramas principales de las ciencias religiosas, y lo denominó:

La ciencia de la analogía, la reflexión y la argumentación contra los opositores, y la demostración de pruebas frente a los innovadores y extraviados, en defensa de la religión.³ (al-Sarrāj al-Ṭūsī, 1960, p. 150).

Este saber floreció junto con el auge de la civilización islámica, y decayó cuando el pensamiento de los musulmanes se estancó y se cerraron las puertas del *ijtihād* (esfuerzo interpretativo).

³ Las ciencias de la sharī‘a se dividen en cuatro ramas:

La primera de ellas es la ciencia de la transmisión (*riwāya*), los relatos y las tradiciones, y consiste en el conocimiento transmitido por personas fiables de unos a otros.

La segunda es la ciencia de la comprensión (*dirāya*), que corresponde a la jurisprudencia (*fiqh*) y las normas legales, y es el conocimiento que manejan los sabios y juristas.

La tercera es la ciencia de la analogía, la reflexión y la argumentación frente a los opositores, conocida como la ciencia del debate dialéctico (*ḡadal*), y tiene por objetivo establecer pruebas contra los innovadores y los extraviados, en defensa de la religión.

La cuarta (...) es la ciencia de las realidades y de los desafíos espirituales, la ciencia de las prácticas religiosas y los esfuerzos del alma, de la sinceridad en la obediencia y de la orientación plena hacia Dios —glorificado y exaltado sea— desde todos los aspectos, del retiro hacia Él en todo momento, de la rectitud de las intenciones y voluntades, de la purificación del interior de toda corrupción y del vínculo íntimo con el Creador de los cielos. Véase: Nasr al-Dīn al-Sarrāj al-Ṭūsī, *Al-Luma‘*, 1960, p. 150.

Por ello, al-Ījī lo consideró una de las ciencias más elevadas y nobles, la más útil y provechosa, merecedora de la mayor atención, dedicación espiritual y empleo del tiempo (al-Ījī, s.f., p. 4). Algunos lo equipararon con la jurisprudencia islámica (*fiqh*), considerándolo su complemento, y Abū Ḥanīfa lo denominó: “la gran jurisprudencia” (*al-fiqh al-akbar*). Por su parte, al-Fārābī optó por distinguirlo del *fiqh*, definiéndolo como:

Una facultad que capacita al ser humano para defender las opiniones y actos definidos por el fundador de la religión, y refutar todo lo que los contradiga mediante argumentaciones. Esta disciplina también se divide en dos partes: una dedicada a las doctrinas y otra a los actos establecidos por el fundador de la religión, que se consideran principios de los cuales se deducen otras cosas necesarias. El *mutakallim* (teólogo) defiende estos principios que el *faqīh* (jurista) utiliza como fundamentos, sin necesariamente extraer de ellos otras normas. Si una persona reúne ambas capacidades, será a la vez teólogo y jurista: su defensa de los principios será como teólogo, y su deducción de normas como jurista. (Al-Fārābī, s.f., p. 71).

ʿIlm al-Kalām asumió la responsabilidad de defender la fe y responder a las afirmaciones de los incrédulos y ateos. Las diversas sectas islámicas lo emplearon para fortalecer sus posturas, defender sus planteamientos y refutar las opiniones ajenas, hasta convertirse en una ciencia marcada por una naturaleza dialéctica, en la que se entrelazan afirmación y objeción, prueba y refutación. Su fundamento se asentó sobre la base del razonamiento, lo cual le confirió su carácter racional y científico.

Para lograr una definición precisa de esta disciplina, es necesario seguir las huellas de las definiciones autoritativas. Entre ellas, se encuentra la

que proporcionó Ibn Jaldún en el capítulo décimo de su *Muqaddima*, donde afirma:

Es una ciencia que se ocupa de la argumentación racional en defensa de las creencias de fe, y de la refutación de los innovadores desviados en las creencias, conforme a la doctrina de los *salaf* (piadosos predecesores) y de la gente de la *Sunna* (Ibn Jaldún, s.f., p. 480).

La definición de Ibn Jaldún sobre *‘ilm al-kalām* nos parece decisiva, ya que contiene todas las indicaciones susceptibles de ser aprovechadas para enriquecer la dimensión argumentativa de esta ciencia. Además, destaca por su carácter integrador y su precisión al abarcar todos los componentes de *‘ilm al-kalām*: desde su objeto, pasando por sus fines y objetivos, hasta sus herramientas y mecanismos (Ibn Jaldún, *al-Muqaddima*, p. 327).

Así pues, según la definición de Ibn Jaldún, *‘ilm al-kalām* es una práctica argumentativa (*yataḍamman al-ḥijāḡ*), cuya fuerza reside en la búsqueda de la prueba racional (*bi-l-adilla al-‘aqliyya*) en temas polémicos (*al-radd ‘alā al-mubtadi‘a al-munḥarifīn fī al-i‘tiqādāt*). Estas dos características, la argumentación y la controversia, conducen a *‘ilm al-kalām* hacia una necesidad dialógica, que desemboca en una lógica de prueba y refutación.

Una definición similar es la que ofrece al-Tahānawī cuando lo describe como una “ciencia mediante la cual se adquiere la capacidad de establecer las creencias religiosas frente a otros, mediante la presentación de argumentos y la refutación de ambigüedades” (al-Tahānawī, *Kashshāf iṣṭilāḥāt al-funūn*, pp. 22–23).

La palabra “‘ilm” que aparece en ambas definiciones remite a un nivel de racionalidad que regula la práctica teológica al servicio de los fines que persigue *‘ilm al-kalām*. Sin embargo, esta ciencia toma aquí una orientación práctica, ya que predomina su dimensión dialógica y argumentativa. Está arraigada en cuestiones doctrinales, se expresa en lengua natural, integra saberes diversos y busca influir en la opinión del otro, transformándola mediante la prueba, el argumento y la evidencia.

Las finalidades y funciones que al-Ijī atribuye a *‘ilm al-kalām* refuerzan esta dimensión práctica. Dice que:

Es una ciencia encargada de demostrar la existencia del Creador, Su unicidad, Su trascendencia respecto a los cuerpos físicos, Su caracterización con atributos de majestad y generosidad, así como la profecía, que es la base del Islam, y sobre la que se fundan las leyes y los preceptos religiosos (dimensión doctrinal); y mediante ella se asciende en la fe respecto al más allá, desde el grado de la imitación al de la certeza. Esto es lo que conduce a la guía, al éxito y a la salvación (dimensión práctica) (al-Ijī, *al-Mawāqif*, p. 4).

Partiendo de esta definición, la prueba en *‘ilm al-kalām* se desplaza del plano puramente teórico al ámbito práctico, ya que su finalidad es el éxito y la salvación: valores operativos que el teólogo persigue activamente.

Aunque *‘ilm al-kalām* comparte muchos métodos con otras disciplinas como el fiqh y la filosofía, conserva una especificidad que no contradice la integración y complementariedad características del sistema de conocimiento islámico. Si ya hemos distinguido *‘ilm al-kalām* del fiqh, es preciso ahora hacerlo respecto de la filosofía. Entre ambos hay diferencias que Ibn Jaldún señala claramente:

Sepas que los teólogos suelen razonar, en la mayoría de los casos, a partir de los seres creados y sus condiciones, para probar la existencia del Creador y Sus atributos. Incluso cuando examinan temas naturales, lo hacen en tanto que estos apuntan al hacedor o creador. Por su parte, el filósofo contempla el ser absoluto y lo que implica por sí mismo (Ibn Jaldún, *al-Muqaddima*, p. 327).

A la luz de esta visión, la diferencia entre *‘ilm al-kalām* y filosofía radica en su forma de reflexión y prueba: para los teólogos, la prueba es el mundo como testimonio (*al-‘ālam*), que remite a un ausente (el Creador), mientras que la mirada filosófica se concentra en captar el ser como tal.

Además, el teólogo opera dentro del marco de la *sharī‘a*, ajustándose a las doctrinas reveladas, y luego busca apoyarlas con argumentos racionales. En cambio, el filósofo primero razona y luego cree. Una vez establecido esto, es necesario señalar que la divergencia entre *‘ilm al-kalām*, el *fiqh* y la filosofía no impide reconocer que todas estas disciplinas pertenecen en última instancia al ámbito del discurso natural, es decir, al conocimiento pragmático-comunicativo. Todo saber que opera a través del lenguaje natural es, por tanto, un conocimiento dialógico, lo que permite afirmar que todos ellos comparten un mismo marco inferencial: el de la argumentación natural, que no conoce otro camino que el de la argumentación (*hijāḡ*).

Este es, de hecho, el supuesto que defendemos en este capítulo: demostrar que *‘ilm al-kalām* es una ciencia argumentativa (*‘ilm hijāḡī*), lo cual intentaremos explicar y fundamentar a continuación.

Volvemos así para sintetizar lo que hemos expuesto anteriormente sobre la definición de *‘ilm al-kalām*, y detenernos en las características

clave de las que esta ciencia extrae su especificidad. Estas características son ahora nuestro objetivo, y de ellas partiremos para derivar las implicaciones metodológicas correspondientes, especialmente en lo que se refiere a la naturaleza de la prueba (*dalīl*).

Sostenemos, entonces, que *‘ilm al-kalām*, tal como ha sido definido por diversas fuentes, es una ciencia dialógica que incorpora los principios del diálogo, es conflictiva porque se basa en cuestiones controvertidas que requieren prueba, y es racional, ya que el discurso que la constituye no puede tener lugar sin argumentación.

El carácter dialógico de *‘ilm al-kalām* proviene de la naturaleza del intercambio comunicativo, que solo se da entre dos interlocutores: uno expone su creencia y el otro la crítica. Así, uno actúa como proponente (*‘āriḍ*) y el otro como oponente (*mu ‘tariḍ*), y pueden intercambiar estos roles a lo largo del diálogo (Ṭaha ‘Abd al-Raḥmān, 1987, p. 97).

Esta dimensión dialógica es precisamente la señal de su utilidad, ya que no hay discurso significativo salvo entre dos interlocutores. Incluso puede ocurrir que los dos roles sean asumidos por una sola persona, quien se convierte a la vez en preguntador y respondedor, o en expositor y objetor, como si fueran dos personas (Ṭaha ‘Abd al-Raḥmān, 1987, p. 97).

Pero, ¿qué hace que esta dialógica sea una de las formas discursivas adoptadas por *‘ilm al-kalām* en su ejercicio? La respuesta nos conduce a la segunda característica de *‘ilm al-kalām*: el conflicto. Esta es la raíz de su nacimiento y el motor de su desarrollo dialógico. Solo hay diálogo cuando hay conflicto o problema, lo que implica la necesidad de una solución. Ese deseo de resolución es lo que impulsa el diálogo:

exposición y refutación, afirmación de la creencia y su crítica, hasta alcanzar el acuerdo mediante la persuasión, momento en el cual desaparecen las causas del conflicto y, por lo tanto, cesa el diálogo porque ya no tiene razón de ser (ver trabajos del filósofo belga, 1982, 1986, 1999).

La tercera característica intrínseca a *'ilm al-kalām* es su racionalidad. Con esto nos referimos a que su ejercicio es una práctica racional en la que el discurso se ajusta a los requerimientos de la razón. Los teólogos musulmanes discutieron con argumentos racionales contra quienes disentían de ellos, debatieron con reglas de lógica, polemizaron con cortesía y contrapusieron sus opiniones con objeciones organizadas y refutaciones sistemáticas (al-Ṭūsī, *al-Luma'*, 1960, p. s.n.).

Los requerimientos en el estudio de *'ilm al-kalām* (ciencia de la teología dialectal) solo se satisfacen mediante un argumento. Esta es la manifestación de su racionalidad, es decir, que la práctica inferencial es la fuente de la racionalidad en *'ilm al-kalām*. Pero de esto surge una pregunta que exige especificar el tipo de racionalidad en *'ilm al-kalām*: ¿es teórica o práctica?

Esta cuestión es fundamental y es el tema central que se aborda en este capítulo, pues cuando demostramos que la racionalidad en *'ilm al-kalām* es racionalidad práctica, hemos probado que la práctica inferencial en *'ilm al-kalām* es una práctica argumentativa y no una simple demostración formal. Próximamente, en un capítulo cercano, se presentará un análisis detallado sobre la base discursiva del *'ilm al-kalām*, que saca la práctica racional de su ámbito teórico para situarla en el ámbito práctico.

Sin embargo, entre las tres características que atribuimos al *'ilm al-kalām* (dialógica, conflictiva y racional), una permanece como el origen de las otras dos. Lo que induce al diálogo es el problema, o la pregunta, en palabras de Michel Meyer, o el conflicto, en términos de los teólogos, y es también la causa de la búsqueda de pruebas. Así, el diálogo y la búsqueda de evidencias se enlazan estrechamente y se convierten en exigencias del conflicto que los origina. Por ello, queda claro por todo lo expuesto que el *'ilm al-kalām* está inseparablemente vinculado al conflicto y su coexistencia con este. Ahora, debemos investigar la causa de este conflicto, que no se puede comprender sin anticipar sus orígenes y motivaciones.

3. CAUSAS DEL SURGIMIENTO Y ESTABLECIMIENTO DE *'ILM AL-KALĀM*

Las causas del surgimiento de *'ilm al-kalām* se deben a dos factores: uno externo, generado por el conflicto doctrinal entre musulmanes y no musulmanes de otras religiones, como el cristianismo, judaísmo, entre otros, ya sea para refutar las creencias ajenas o para defender las propias; esto llevó a la creación de una práctica teológica discursiva.

Y otro interno, que surgió dentro del propio entorno islámico, donde los musulmanes se dividieron en grupos con diferencias irreconciliables sobre ciertos temas, dando lugar al surgimiento de sectas y escuelas, cada una defendiendo sus propias opiniones.

3.1. *EL FACTOR EXTERNO*

La revelación descendió sobre el profeta Mohammad (que la paz sea con él) en una península árabe habitada por diversas religiones divinas, como el judaísmo y el cristianismo, así como religiones persas y otras. Rápidamente surgió un conflicto intelectual junto con el conflicto militar entre musulmanes y seguidores de otras religiones, en el que cada grupo intentaba defender los principios de su fe y refutar las pretensiones del adversario. Este conflicto intelectual fue alimentado por las discrepancias entre musulmanes y partidarios de otras religiones en temas de naturaleza teológica.

Por ejemplo, entre musulmanes y judíos surgió el problema de la abrogación (*naskh*), cuando los judíos negaron la profecía de Jesús y Mahoma, afirmando que no habría ningún profeta después de Moisés

ni antes (Al-Shahrastani, 491). Por tanto, no existiría ninguna ley que anulara la ley de Moisés.

También hubo controversias sobre los atributos de Dios. Mientras que los musulmanes afirman que “Dios no es como nada de lo que se imagina”, los judíos le atribuyen cualidades humanas: “Dios creó a Adán a su imagen” (Ibn Hazm, 124).

Entre musulmanes y cristianos también hubo un conflicto teológico provocado por las distintas concepciones sobre Cristo. Mientras los musulmanes intentaban demostrar la humanidad de Cristo, los cristianos se esforzaban en atribuirle la divinidad y defendían la doctrina de la crucifixión, que los musulmanes niegan rotundamente diciendo: “No lo mataron ni lo crucificaron, sino que se les hizo parecer así”. El problema teológico central entre musulmanes y cristianos gira en torno al “Discurso Divino”: si es eterno o creado, pues afirmar la eternidad implica la divinidad de Cristo, algo que los musulmanes rechazan (Mahmoud Sobhi, 1985, p. 56).

El conflicto intelectual entre musulmanes y otras religiones también se extendió a los seguidores de las religiones persas, como zoroastrianos, maniqueos y mazdeístas, donde la controversia se centró en la existencia del mal en el mundo y su atribución a Dios, el único justo, o a otro ser (Mahmoud Sobhi, 1985, p. 60).

Así, se comprende que a partir de las diferencias entre el dogma islámico y otras creencias en múltiples temas teológicos —la trascendencia y la semejanza, la abrogación de leyes, el discurso divino y el origen del mal— surgió el *‘ilm al-kalām*. Este factor externo

desempeñó un papel fundamental en la consolidación de la práctica discursiva dentro del pensamiento islámico.

3.2. *EL FACTOR INTERNO*

Dentro de la comunidad islámica surgieron desacuerdos intelectuales y sectarios sobre temas religiosos y legales, con opiniones diversas y muchas discusiones, lo que llevó a la fragmentación en sectas y escuelas.

El historiador Abu al-Hasan al-Ash‘ari sitúa el inicio del conflicto entre musulmanes en la muerte del Profeta (que la paz sea con él), cuando la gente comenzó a diferir en muchas cuestiones, creando partidos y facciones dispersas, aunque el Islam las reúne y abarca a todas. El primer desacuerdo después de la muerte del Profeta fue sobre la imamat (Abu al-Hasan al-Ash‘ari, 34).

Por otro lado, Al-Shahrastani remonta el inicio del conflicto a la época del Profeta mismo, narrando las disputas entre Dhul-Khuwaysira al-Tamimi y el Profeta (Al-Shahrastani, 21).

Con la muerte del Profeta (la paz sea con él), el desacuerdo entre los musulmanes se intensificó, especialmente en torno a la cuestión del *imāma* (liderazgo), sobre la cual no se ha desenvainado espada alguna en el Islam con base en una doctrina religiosa tanto como se ha hecho respecto a ella en todos los tiempos (Al-Shahrastānī, p. 24). También discreparon sobre el asunto de Fadak, la herencia del Profeta (la paz sea con él), y sobre los que rehusaron pagar el *zakat*: ¿debían combatirseles como a los incrédulos o no?

Sin embargo, las discrepancias decisivas que dieron lugar al surgimiento de sectas y la formación de las distintas escuelas del pensamiento islámico siguen siendo aquellas que surgieron a raíz de la cuestión del *imāma* —ya sea que este se establezca mediante consenso y elección, o mediante designación y texto revelado—, así como aquellas alentadas por las diferencias de opinión respecto a cuestiones fundamentales como el *qadar* (predestinación), los atributos divinos, la eternidad del mundo y la creación del Corán.

Al-Shahrastānī agrupó todas estas cuestiones en cuatro principios que estableció como criterio para organizar su clasificación de las sectas islámicas (Al-Shahrastānī, p. 14).

El primer principio lo dedicó a los atributos y a la unicidad divina (*tawḥīd*), incluyendo los atributos de la esencia, los atributos de la acción, lo que es obligatorio para Dios, lo que es posible y lo que es imposible. En estas cuestiones, discreparon escuelas como los asharíes, karamíes, antropomorfistas (*mujassima*) y mu'tazilíes (Al-Shahrastānī, p. 14).

El segundo principio lo reservó para las cuestiones del *qadar* (predestinación) y la justicia divina, junto con sus derivados como el decreto y el destino, el determinismo y la adquisición (*kasb*), la voluntad del bien y del mal, y lo posible frente a lo conocido. Estas cuestiones generaron diferencias entre los qadariyya, najjāriyya, yabariés, asharíes y karamíes (Al-Shahrastānī, p. 15).

El tercer principio incluye las cuestiones del premio y castigo divino, y lo que se deriva de ellas como la fe y el arrepentimiento, el castigo, el aplazamiento (*irjā'*), la excomuniación (*takfīr*) y la declaración de extravío

(*taḍlīl*). Aquí surgieron disputas entre los murji'ah, wa'īdiyyah, mu'tazilíes, ashariés y karamíes (Al-Shahrastānī, p. 15).

El cuarto principio se fundamenta en cuestiones de razón y revelación, profecía e *imāma*, y las cuestiones derivadas como el juicio moral del bien y del mal (*taḥsīn wa taqbīh*), lo mejor y más conveniente (*ṣalāh wa aṣlah*), y las condiciones del *imāma*. Sobre estas cuestiones discreparon los chiíes, jariyíes, mu'tazilíes, karamíes y ashariés (Al-Shahrastānī, p. 16).

Por lo tanto, es con el *imāma* y las cuestiones fundamentales que surgió el conflicto y la división entre los musulmanes, dividiéndose en setenta y tres sectas, que Al-Shahrastānī redujo a cuatro grandes corrientes principales del Islam, de las que derivan las demás. Estas son: los qadariyya, los safātiyya (atributistas), los jariyíes y los chiíes (Al-Shahrastānī, p. 22–23).

Estas, pues, son las cuestiones polémicas fundamentales que reconocieron quienes se ocuparon del estudio de las doctrinas religiosas y de las sectas, tanto antiguos como contemporáneos, quienes coincidieron en atribuir el origen del *'ilm al-kalām* (teología dialéctica islámica) a las cuestiones del *imāma*, los fundamentos doctrinales, los atributos de Dios, la creación del Corán y otras similares. Estas causas se han consolidado como invariables, sin adición ni reducción.

Aquí precisamente, nos esforzaremos en destacar otra causa, que consideramos como la raíz que determina el establecimiento de los pilares del disenso en el pensamiento islámico en general, y entre los teólogos musulmanes (*mutakallimūn*) en particular. Incluso, la consideramos como el origen de las demás causas atribuidas al

surgimiento de la teología dialéctica islámica (*'ilm al-kalām*), basándonos en algunos resultados alcanzados en los campos de la filosofía del lenguaje y la pragmática⁴ (véase al-Fārābī, citado en al-Shahrastānī, 1984, p. 26). Llamamos a esta causa **ambigüedad y apertura**. Entonces, ¿cómo puede la pluralidad y la apertura ser una causa del surgimiento del disenso en el pensamiento islámico, y, por ende, en *'ilm al-kalām*?

3. 2. 1. *Ambigüedad y apertura*

La cuestión de la ambigüedad ocupó una sección completa en el primer capítulo de este trabajo, donde nos encargamos de definir el significado de la ambigüedad y sus niveles. Lo más importante que concluimos allí fue el reconocimiento de que el discurso natural está sujeto a la ambigüedad, ya que se basa en una lengua natural, la cual está inevitablemente vinculada con la ambigüedad. Las palabras no están fijadas a significados específicos, sino que están arraigadas en distintos usos que, en cada caso, generan una correspondencia semántica particular. Así, el discurso natural está afectado por la ambigüedad, la multiplicidad de sentidos y la posibilidad interpretativa, como cualquier expresión lingüística.

Asimismo, concluimos, al examinar la cuestión de la ambigüedad en los pensadores musulmanes, que el discurso coránico —al ser también un discurso natural— posee manifestaciones de pluralidad y apertura:

⁴ Consúltense los segundos trabajos de Wittgenstein, que reconocen la ambigüedad del lenguaje natural, así como la lógica natural que incorpora el principio de pluralidad en el discurso natural. Asimismo, con la pragmática, que ha aprovechado la apertura del discurso para lograr una metodología rica en la comprensión y recepción del mismo.

"El Corán admite múltiples interpretaciones" (*ḥammāl li-l-wujūh*). Esta cualidad de multiplicidad le confiere una ventaja de riqueza y apertura. Bajo este principio, formulado como: "la infiltración de la apertura en las fibras del noble discurso coránico", procederemos a defender nuestra hipótesis que vincula la ambigüedad y la pluralidad con el surgimiento de *‘ilm al-kalām*.

Los investigadores en *‘ilm al-kalām* han tendido a restringir las causas de su surgimiento a factores políticos y sociales... aquellos que están detrás de las posturas teológicas. Sin embargo, han ignorado completamente el impacto que puede tener la apertura del discurso natural y la multiplicidad de significados de sus términos —hasta el punto de la contradicción aparente en ocasiones— en la divergencia de opiniones respecto a las creencias y juicios doctrinales, y, por consiguiente, en el nacimiento de *‘ilm al-kalām* (al-Shahrastānī, 1984, p. 26).

Nos interesa, al considerar estos factores que respaldan nuestra hipótesis, examinar en primer lugar la legitimidad de la apertura del discurso coránico. Diremos que, si basta desde un punto de vista teórico afirmar que la lengua del texto coránico es una lengua natural, se sigue necesariamente de ello la admisión de su apertura semántica y su capacidad de acoger múltiples significados.

3.2.2. *Lo claro y lo ambiguo*

El propio Corán afirma en la sura Āl ‘Imrān, verso 7, que está compuesto por dos tipos de versículos: unos claros (*muḥkamāt*) y otros ambiguos (*mutashābihāt*). Así lo expresa el Altísimo: “Él es quien ha hecho descender sobre ti el Libro. En él hay versículos precisos, que son la base del Libro, y otros ambiguos...” (Corán 3:7).

3.2.3. Lo ambiguo y lo abierto

Según la definición del imām al-Ḥaramayn, lo *mutashābih* (lo ambiguo) es: “lo que tiene un significado ambiguo y no se puede alcanzar su intención mediante su expresión” (al-Ġuwaynī, 1979, p. 51). Sin embargo, esta definición puede no ser plenamente adecuada para lo que se entiende por *mutashābih* en el Corán, ya que el autor restringe su sentido y lo aplica de manera general, mientras que en el caso coránico no es correcto afirmar que el significado no puede alcanzarse a través de su formulación, ya que esto implicaría que el discurso coránico carece de sentido y sería considerado como vano, lo cual es inaceptable.

Por ello, una mejor definición puede encontrarse en la propuesta de al-Rāzī, quien sostiene que el *mutashābih* es “aquello cuyo entendimiento requiere reflexión y contemplación” (al-Rāzī, t. 7, p. 182); o dicho en nuestras palabras: es aquello cuyo sentido no se puede alcanzar sino mediante una prueba o argumento. Este argumento es el que saca al *mutashābih* del ámbito de los desviados (ahl al-zayġ) y lo protege de la fitna (tentación o confusión). Así, el desvío se opone aquí a la sabiduría, cuyo origen es la razón y cuyo camino es el razonamiento. Una de las formas del razonamiento es la búsqueda de pruebas (istidlāl); por tanto, no accede a la sabiduría quien tiene el corazón inclinado al error, sino quien se llena de las causas de la sabiduría, entre ellas, el razonamiento.

Dios vinculó la fitna con los desviados, pues son ellos quienes reinterpretarán el *mutashābih* conforme a sus pasiones. Así,

El Libro de Dios fue objeto de ataques por parte de los herejes (ahl al-zayġ), quienes lo trataron de forma ligera y banal (...) con mentes débiles, visiones enfermas y razonamientos defectuosos; distorsionaron las

palabras de su lugar, desviándolas de sus caminos, y luego lo acusaron de contradicción, imposibilidad, errores gramaticales y corrupción de la estructura y coherencia (Ibn Qutayba, p. 20).

Por ello, el *mutashābih* lleva a la fitna solo cuando es seguido por los desviados, pero quien lo aborda con racionalidad no llega a la fitna, sino a una sabiduría profunda. Esta es una de las razones por las cuales el Corán contiene versículos ambiguos, lo cual nunca puede considerarse como un discurso vano, atributo que no puede asociarse a la Palabra de Dios. En este contexto, la apertura (*infītāh*) no es un defecto, sino una virtud que enriquece el discurso, fertiliza su recepción y lo hace más capaz de alcanzar múltiples fines comunicativos.

Una manifestación de esta riqueza interpretativa del discurso abierto es su capacidad de acoger múltiples opiniones, siempre que estén justificadas con pruebas y fundamentadas en argumentos. Así, la multiplicidad aquí permanece conectada con la utilidad, no con la arbitrariedad.

En conclusión, el *mutashābih* en el Corán pertenece al tipo de discurso abierto (*infītāh*). Al ser así, se convierte en fuente de disputa, ya que su interpretación es objeto de controversia entre diferentes escuelas y sectas, dado que permite una amplia libertad de interpretación y justificación de las posturas doctrinales y filosóficas (Naqqārī, p. 70). Y no solo hubo desacuerdo entre los teólogos sobre el significado de los versículos ambiguos, sino también sobre cómo distinguir entre lo *muḥkam* (claro) y lo *mutashābih*, pues cada grupo definía ambos conceptos en función de su doctrina. Así, el mu‘tazilí afirma que el versículo: “Quien quiera, que crea; y quien quiera, que no crea” [Qur. 18:29] es *muḥkam*, mientras que “Y no querréis a menos que lo quiera

Dios, el Señor del universo” [Qur. 81:29] es *mutashābih*; mientras que el sunní invierte la interpretación (al-Rāzī, t. 7, pp. 180–181).

De lo anterior se concluye que la ambigüedad, como rasgo que expresa la apertura del discurso y su capacidad de portar múltiples sentidos, no permite determinar su intención salvo por medio de una prueba. Esto condujo a divergencias que dieron origen a las diferentes escuelas teológicas. Así, la apertura del discurso tuvo un papel fundamental en el surgimiento de las escuelas de kalām.

3.2.4. *La contradicción de las pruebas*

Una de las principales preocupaciones de los teólogos (*mutakallimūn*), juristas (*fuqahāʾ*) y otros especialistas al trabajar con el texto coránico, es la extracción de pruebas y normas relativas a cuestiones que constituyen el núcleo de sus intereses. No obstante, a menudo se encuentran en diversas partes del texto con evidencias que generan ambigüedad o contradicción en su significado, ya que algunas parecen oponerse entre sí. Por ejemplo, se encuentran pruebas que conducen al determinismo (*ğabr*), y otras que conducen a la elección (*iḥtiyār*).

Así, encontramos versículos que respaldan la primera postura, como: "Si tu Señor hubiera querido, habría creído toda la gente de la tierra, todos ellos" (Qurʾān, Yūnus 10:95); y otros que respaldan la segunda postura: "Quien quiera, que crea, y quien quiera, que no crea" (Qurʾān, al-Kahf 18:29). También se encuentran aparentes contradicciones respecto a los atributos de Dios. Por ejemplo, un versículo afirma la trascendencia divina y niega toda semejanza: "No hay nada como Él" (Qurʾān, al-Šūrā 42:11), mientras que otro parece afirmar un atributo corpóreo: "Luego se estableció sobre el trono (‘arš)" (Qurʾān, al-Ḥadīd 57:4).

Este enfrentamiento entre pruebas que afirman y niegan una misma cosa da lugar a contradicción y oposición, lo que deriva en pluralidad interpretativa. Para quien se enfrenta a tales textos, determinar el significado preciso se vuelve difícil, especialmente cuando las pruebas enfrentadas son equivalentes en autenticidad y fuerza probatoria. Una de las condiciones esenciales de la contradicción lógica es precisamente la equivalencia entre las pruebas y la oposición entre sus significados (al-Kafawī, p. 850).

Ahora bien, como la contradicción, en su definición lógica, es una característica que conduce a la falsedad —pues “una cosa no puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo”—, era necesario encontrar una justificación que explique cómo puede haber contradicción en el texto coránico. La contradicción lógica que lleva a la falsedad o al error es impensable en relación con Dios y Su Palabra. Al-Ġazālī afirma en *al-Mustasfā*:

Decimos que la contradicción significa oposición; si ocurre en una información, implica que una de las dos debe ser falsa. Por eso, la contradicción no es admisible en las informaciones provenientes de Dios o de Su Mensajero (al-Ġazālī, p. 226).

La razón lógica que sustenta esta posición, según al-Ġazālī y otros, es que: "Todo lo que la razón demuestra claramente no puede estar sujeto a contradicción, ya que las evidencias racionales no pueden ser abrogadas ni contradecirse" (al-Ġazālī, p. 137).

Este enfoque lógico se deriva del razonamiento demostrativo (al-mantīq al-burhānī), en el cual la contradicción se considera como una falla que implica falsedad. Sin embargo, este tipo de lógica es

limitado frente a las particularidades del discurso natural, como el texto coránico, y no puede abarcar su riqueza. Por tanto, la lógica natural y el razonamiento argumentativo (hiğāğ) son más adecuados para comprender las complejidades del lenguaje coránico.

Para ilustrarlo, consideremos el ejemplo: “*El hombre no es hombre*”. Desde el punto de vista lógico-formal, esta afirmación es inválida, ya que combina afirmación y negación (ḥaml wa-naḥī), violando los principios de no contradicción y del tercero excluido. No obstante, en el lenguaje natural esta expresión puede tener sentido, dependiendo del contexto, y es aceptada como un recurso argumentativo válido. Así, el discurso natural permite sentidos figurados y complejos, que el razonamiento lógico-formal excluye.

La contradicción puede entonces llevar a ambigüedad, que a su vez toma la forma de oposición. Aquí, las pruebas se enfrentan de manera tal que una afirma lo que la otra niega. Este fenómeno llevó a los especialistas en uşūl (fundamentos jurídicos) a buscar una solución para eliminar esa contradicción del texto coránico, pues de lo contrario implicaría caos y falsedad, lo cual es inadmisibles respecto a la Palabra divina.

Al-Şāṭibī sostiene en *al-Muwāfaqāt* que:

Todo aquel que alcanza los fundamentos de la šarī‘a verá que sus pruebas casi nunca se contradicen. Quien entiende el fundamento de las cuestiones no encuentra ambigüedad, pues en la šarī‘a no hay contradicción en absoluto. Por eso, no se hallan dos pruebas respecto de las cuales haya consenso musulmán sobre su contradicción (al-Şāṭibī, t. 4, p. 294).

Cuando se evidencia una contradicción entre las pruebas coránicas, al-Šāṭibī no atribuye esto al Corán en sí, sino a los muğtahidūn, quienes no son infalibles (al-Šāṭibī, p. 294). Los especialistas en uṣūl desarrollaron un capítulo denominado “al-Tarğīḥ” (la preferencia), al que se recurre únicamente cuando las pruebas se contradicen. Este capítulo contiene reglas para eliminar la contradicción y clarificar la ambigüedad (Ibn Ḥazm, t. 2, p. 152).

En resumen, la contradicción es una característica que afecta a ciertas pruebas coránicas, colocándolas en una relación de oposición. Sin embargo, esta contradicción no conduce necesariamente a un conflicto lógico que implique falsedad, como sería el caso en el discurso lógico-formal. En el discurso natural — al que pertenece el texto coránico— una afirmación puede oscilar entre prueba afirmativa y negativa sin caer en la inutilidad o el error. Así, cuando se presentan dos versículos que aparentan contradicción, como: “*No hay nada como Él*” y “*Se estableció sobre el trono*”, no implica que el discurso coránico esté perturbado. Más bien, esta tensión revela uno de los secretos del i‘ğāz (inimitabilidad) del Corán, derivado de la riqueza y apertura del lenguaje.

La riqueza, apertura y polisemia del lenguaje natural —y la lengua del Corán forma parte de él— contribuyen a la aparición de contradicciones. Esta ambigüedad influyó profundamente en las diferencias entre los especialistas en uṣūl respecto a la interpretación de las pruebas, favoreciendo la adhesión a una u otra escuela teológica, como se vio en el debate sobre determinismo y libre albedrío. Así, la contradicción aparece como un fenómeno ambiguo

originado en el lenguaje natural, que a su vez generó la divergencia entre las distintas escuelas y sectas teológicas.

3.2.5. *La interpretación (ta'wīl):*

Antes de adentrarnos en el concepto de interpretación, conviene recordar la naturaleza de la relación supuesta entre la multiplicidad y la interpretación. Esta relación se basa en una concepción que afirma la inseparabilidad entre el discurso abierto y la interpretación, ya que comprender un discurso múltiple y abierto requiere especificar su intención y distinguirlo de otros. No existe tal conexión entre la interpretación y otros discursos que carecen de ambigüedad, multiplicidad o posibilidad, como el discurso formal.

A partir de esta introducción, se define la función y el procedimiento de la interpretación como el medio para alcanzar el sentido de los discursos abiertos. Según los diccionarios lingüísticos, la raíz etimológica de "interpretación" (ta'wīl) proviene de la palabra "āla", que significa volver, regresar. Ibn al-Athīr explica que interpretar (awwalahu) es organizarlo y estimarlo, y "āla" indica regresar o convertirse en algo. Además, "al-mā'il" significa gestionar y reformar, y "al-iyāla" es gobierno o reforma (Ibn Manṣūr, 1990, vol. 11, p. 32).

De este listado lingüístico se extraen varios significados: regresar, devenir, reformar, organizar, planear y estimar. El regreso implica un movimiento de un lugar a otro en busca del origen. La reforma y la organización se orientan a corregir, justificando el retorno al origen. Para que este movimiento tenga valor y sea útil, debe estar

mediado por la planificación y la estimación. Así, la interpretación se convierte en un tránsito desde una comprensión superficial o no deseada hacia un significado más profundo y pretendido, siempre que exista una evidencia que lo justifique. En palabras de Ibn Manṣūr, la interpretación es trasladar el significado aparente de una palabra desde su sentido literal hacia otro que necesita de una prueba para abandonar el primero (Ibn Manṣūr, 1990, p. 33).

La determinación del sentido deseado (es decir, la interpretación) sólo se logra mediante una evidencia. Por tanto, la interpretación implica también una actividad argumentativa, ya que el discurso natural es portador de múltiples significados. Es necesaria la interpretación para determinar el sentido correcto, que es el que cuenta con mayor respaldo evidencial. De este modo, cada interpretación es un tipo de argumentación, pues el significado elegido necesita una justificación que lo privilegie por sobre los demás.

Así, puede afirmarse que la interpretación cierra un discurso abierto. La multiplicidad de significados representa un problema para el receptor, que se enfrenta a la cuestión: ¿cuál es el sentido pretendido? La interpretación es entonces una tentativa de responder a esta cuestión, y sólo se presenta cuando un discurso resulta problemático para su receptor, requiriendo un esfuerzo argumentativo para ser comprendido. No sorprende, entonces, que Ibn Qutayba titulara su obra como *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān* (Interpretación de las dificultades del Corán).

Un eco de esta perspectiva se encuentra también en el pensamiento contemporáneo de Gadamer, quien considera que toda interpretación remite esencialmente a una cuestión planteada, y que comprender un texto significa comprender esa cuestión (Mayer, 1993, p. 47-49). Una cuestión es un problema que no se presenta con evidencia inmediata y que no se resuelve con una simple mirada.

Desde esta perspectiva, la interpretación según Ibn Manṣūr (1990, vol. 11, p. 32) se define como estimación, reforma y gobernanza: herramientas indispensables para resolver una dificultad.

El texto coránico, ante los estudiosos que buscan entender sus propósitos y derivar sus normas, se presenta como un texto abierto, con significados múltiples y diversos contenidos. Esto genera una problemática que requiere resolverse mediante la evidencia y la argumentación para evitar la contradicción y eliminar la ambigüedad. Un ejemplo de ello son los teólogos al enfrentar la aparente contradicción entre los versículos: “Laysa kamithlihi shay” (No hay nada como Él) y “Wa-istawā ‘ala al-‘arshī” (Y se estableció sobre el trono). La primera indica trascendencia y negación de corporeidad, mientras que la segunda puede interpretarse como una afirmación de características corporales. La resolución de esta dificultad mediante la interpretación condujo a los mu’tazilīes a aceptar la interpretación metafórica del "establecimiento" para mantener la coherencia y preservar la trascendencia divina.

El pensamiento islámico se ha desarrollado en el entorno del texto coránico, hasta el punto de considerarse que la civilización islámica

es una civilización del texto (Abu Zayd, 1990, p. 219). Dado que el texto se caracteriza por la apertura y la multiplicidad, la interpretación se vuelve imprescindible para alcanzar sus propósitos. Por ello, si se acepta que esta civilización es una civilización textual, también debe aceptarse que es una civilización de la interpretación. Y esta interpretación no se realiza sino mediante la argumentación, ya que la multiplicidad semántica del texto requiere evidencia para privilegiar un significado por sobre los demás.

El pensamiento teológico no pudo evitar el ejercicio interpretativo, dado que su función consistía en derivar principios doctrinales del texto coránico, el cual no proporcionaba siempre evidencias explícitas. Por ello, recurrían a deducciones, ya que el lenguaje del Corán contiene polisemia, metáforas y alegorías. Esto exige la interpretación para eliminar la ambigüedad y alcanzar la claridad conceptual. Para los mu'tazilīes, lo ambiguo provenía del uso del lenguaje figurado, por lo que la metáfora y la interpretación se volvieron inseparables (Abu Zayd, 1996, p. 268).

Asimismo, en el pensamiento místico, la interpretación ocupa un lugar central. Para los sufíes, el texto coránico incluye el nivel de la expresión (al-'ibāra), que es accesible a simple vista, y el nivel de la señal (al-ishāra), que es su significado profundo. El discurso coránico posee entonces un aspecto externo para los que se limitan a la literalidad, y un aspecto interno al que acceden los conocedores, quienes descubren significados espirituales que les conducen hacia la iluminación divina, que es su objetivo final (Abu Zayd, 1996, p. 268).

En consecuencia, la interpretación se confirma como una etapa esencial en el proceso de recepción textual, que sólo ocurre cuando el discurso es abierto y múltiple. Para establecer su sentido pretendido, se hace necesaria la interpretación como vía para desentrañar el significado de un texto complejo. La interpretación se convierte así en una prueba de la apertura del texto sometido a ella. Al final, lo que demuestra la apertura y multiplicidad del discurso coránico es que todo aquel que intenta alcanzar sus significados debe necesariamente recurrir a la interpretación.

4. EL FUNDAMENTO PRAGMÁTICO DE LA TEOLOGÍA ISLÁMICA (*‘ILM AL-KALĀM*)

La determinación del fundamento pragmático de la teología islámica permite establecer la especificidad de esta disciplina y definir sus características, lo cual resulta útil para precisar la naturaleza del razonamiento en ella. Cuando decimos que la teología es una ciencia pragmática, estamos afirmando con ello el carácter argumentativo de las pruebas que operan dentro de su lógica. Esto también implica que la práctica racional teológica es práctica, no teórica, y por tanto, el silogismo formal queda excluido de los métodos d’ilm al-kalām, ya que carece de la flexibilidad lógica necesaria para abarcar las ricas posibilidades discursivas que caracterizan esta disciplina, y es incapaz de captar su amplitud. Como resultado, el razonamiento silogístico formal no se ajusta como método al ejercicio racional de la teología islámica.

El análisis de los aspectos pragmáticos de la teología nos lleva necesariamente a constatar la imposibilidad de aplicar el razonamiento silogístico formal en la práctica argumentativa del *Kalām*, y por tanto, a afirmar que esta ciencia “no busca sustituto a los caminos de la argumentación (*hiġāġ*), pues solo estos son capaces, dentro del marco del uso lingüístico y sus exigencias interactivas, de generar persuasión y conducir a la acción” (‘Abd al-Raḥmān, 1998, p. 60).

Antes de abordar los elementos pragmáticos de la teología islámica, debemos precisar qué entendemos por su “fundamento pragmático” y mostrar cómo el razonamiento formal es incompatible con los métodos

discursivos del *Kalām*, a diferencia del argumento (*hiğāğ*), que sí se adapta a sus mecanismos.

Entendemos por fundamento pragmático la base que define el funcionamiento del discurso dentro de un contexto comunicativo. Hablar de la circulación del discurso implica considerar elementos externos a este, que intervienen en el proceso comunicativo y ejercen funciones dentro de él. Entre estos factores se encuentran los usuarios del discurso, sus circunstancias, creencias, intenciones, así como la lengua utilizada, su naturaleza, y el contexto del intercambio lingüístico (Parret, 1995, p. 5). La pragmática tiende a considerar la comunidad como un contexto específico, al menos en un nivel básico, y el discurso que se produce dentro de esta comunidad queda regido por ese contexto.

Este discurso, al que llamamos discurso pragmático, se compone de dos niveles inseparables: el primero es el nivel del significado (*dalāla*), es decir, el conjunto de contenidos asociados a las formas lingüísticas; el segundo es el nivel del uso (*tadāwul*), que comprende los distintos modos de empleo de los enunciados en los diferentes actos del habla (‘Abd al-Raḥmān, 1997, p. 41). Por el contrario, el discurso no pragmático —el discurso formal o silogístico— se limita al primer nivel y excluye el segundo, ya que no toma en cuenta los contextos del habla ni las condiciones de los hablantes. Asimismo, elimina por completo al razonador humano, reemplazándolo por una máquina lógica abstracta, cuyos contenidos quedan aislados del impacto del lenguaje y de las creencias e intenciones de su usuario.

El fundamento pragmático no significa otra cosa que tener en cuenta las posibilidades comunicativas externas al discurso para determinar

sus intenciones. Decir que la teología islámica es una ciencia pragmática significa que sus discursos, en toda su riqueza y multiplicidad, “han sido producidos y comprendidos por sujetos que piensan, hablan y actúan en una comunidad” (Parret, 1995, p. 5). Esta comunidad, con su lengua, creencias y conocimientos, constituye el marco contextual que desempeña un papel decisivo en la determinación del significado y las finalidades del discurso pragmático.

4.1. LAS MANIFESTACIONES PRAGMÁTICAS DEL *KALĀM* ACHAARI

En su obra *Tajdīd al-manhaj fī taqwīm al-turāī* [Renovación del método en la evaluación de la herencia], Ṭāhā ‘Abd al-Raḥmān define tres fundamentos que determinan la especificidad del campo pragmático del *Kalām*. Los denomina: causas lingüísticas, causas doctrinales y causas epistémicas (‘Abd al-Raḥmān, 1994, pp. 244–245).

Esta clasificación implica una invitación a adoptar una visión integradora del *Kalām*, que no lo separe de su contexto originario, el cual define su naturaleza especial. Esta naturaleza influye directamente en la estructura de esta disciplina, sus conceptos y mecanismos. Es también una crítica a los investigadores modernos que, al estudiar los textos del *Kalām*, han ignorado sus dimensiones pragmáticas, aplicando en su análisis enfoques extraños provenientes de otros contextos culturales y tradiciones intelectuales. Así, han juzgado esta ciencia según criterios que no le corresponden ni le son propios, emitiendo juicios apresurados, superficiales y erróneos (‘Abd al-Raḥmān, 1994).

Estos tres fundamentos pragmáticos deben entenderse como condiciones necesarias para abordar correctamente la teología islámica. El primero es el lenguaje: sin él, no puede existir comunicación

teológica. El *Kalām* nació en lengua árabe, al igual que el Corán y la Sunna, de los que extrajo sus principios fundamentales. Los teólogos hablaban esta lengua y se comprometieron con sus significados y estructuras, construyendo en su interior su propio léxico técnico (*muṣṭalahāt kalāmiyya*).

El segundo fundamento es la doctrina, que guiaba las creencias de los teólogos y a partir de la cual desarrollaban sus planteamientos. Aunque hubo divergencias entre ellos respecto a algunos principios doctrinales, esto no los apartó del marco común de la doctrina islámica, basada en postulados como la unicidad de Dios o la profecía de Muḥammad. Sólo en los casos en que el teólogo se situaba fuera de esta fe (por ejemplo, desde el cristianismo), el oponente solía representar la perspectiva islámica.

El tercer fundamento es el conocimiento, que ayuda a definir el campo pragmático del *Kalām*. Esta ciencia nunca careció de una estructura racional desde la cual desarrolló sus prácticas argumentativas. Además, se nutrió de otros saberes afines, como la retórica, la gramática, entre otros.

Dado que nuestro propósito es mostrar las condiciones que hacen que la prueba usada en el *Kalām* sea argumentativa y no silogística, cabe decir que el primer indicio de ello es que se trata de una ciencia práctica, no teórica. Es decir, su discurso está inseparablemente vinculado con sus efectos y funciones. Su propósito es consolidar una creencia y persuadir al adversario para que la adopte y actúe conforme a ella.

Por tanto, no tiene sentido pensar que se puede aplicar un sistema formal de silogismos en la práctica teológica para alcanzar sus objetivos. Debe respetarse la especificidad del *Kalām* y emplear

herramientas de razonamiento adecuadas a su naturaleza, conectadas con sus elementos pragmáticos y abiertas a ellos. No hay lógica más capaz de cumplir con estas condiciones que la lógica natural, es decir, la lógica del *ḥiğāğ*. Las técnicas argumentativas se fundamentan en datos pragmáticos; operan en lengua natural, como es el caso del *Kalām*, y consideran al razonador humano, sus creencias e intenciones. Además, la argumentación solo tiene sentido en contextos de disenso, y el *Kalām* es una ciencia dialógica y polémica. Su discurso oscila entre creencia y crítica, defensa y objeción, y el debate (*munāzara*) es una de sus principales formas de expresión.

4.2. LA NATURALEZA DE LAS PREMISAS EN LA TEOLOGÍA ISLÁMICA (*‘ILM AL-KALĀM*)

Las premisas constituyen el primer elemento en el proceso de razonamiento, ya que sobre ellas se fundamenta la búsqueda de evidencia y a través de ellas se alcanzan las conclusiones. De hecho, la naturaleza y los tipos de estas premisas determinan la dirección del razonamiento, haciéndolo adoptar un camino u otro. Como se discutió en el segundo capítulo, al analizar los mecanismos y elementos de la argumentación en contraste con los del razonamiento formal, las premisas se dividen en dos categorías cruciales: premisas ciertas y premisas probables.

Las premisas ciertas se basan en proposiciones fundamentales e indiscutibles, mientras que las premisas probables son aquellas sujetas a debate, es decir, susceptibles de múltiples interpretaciones y similares a las proposiciones ciertas, ya sean prácticas o teóricas. También se señaló que las premisas ciertas son adecuadas para el razonamiento

formal, mientras que las premisas probables requieren un enfoque argumentativo.

Es importante destacar que la teología islámica ('Ilm al-Kalām) es una disciplina caracterizada por el debate. Las razones de su surgimiento y las causas de su desarrollo, como se mencionó en las definiciones, evidencian la presencia arraigada del desacuerdo en su estructura. Sin desacuerdo, la teología islámica no habría surgido. De hecho, la comunicación en general se establece cuando existe un problema; mucho más en la teología islámica, donde se intensificó el enfrentamiento entre las diferentes escuelas y sectas, y cada teólogo defendía su creencia con los argumentos y pruebas disponibles, es decir, mediante un proceso de razonamiento destinado a persuadir y refutar.

Para comprender la naturaleza debatida de las premisas utilizadas por los teólogos en sus razonamientos, es necesario presentar ejemplos de estas premisas y compararlas para identificar su carácter debatido. Por ejemplo, la cuestión del Corán, si es creado o eterno, fue un tema de intenso debate entre los teólogos. Los mu'tazilíes, una de las escuelas teológicas más destacadas, afirmaban que el Corán fue creado, basándose en su principio fundamental de la unicidad divina. Según ellos, todo excepto Dios es creado, y solo Dios es eterno. Por lo tanto, el habla de Dios no es una cualidad inherente a Su esencia, y el Corán, siendo Su palabra, es creado y no eterno.

Por otro lado, los hanbalíes sostenían que el Corán es la palabra eterna de Dios y no fue creado. Argumentaban que describir el Corán como creado implicaría que es una invención, lo cual se asocia con la falsedad

y la mentira. Además, señalaban que ni el Profeta Muhammad ni los califas posteriores afirmaron que el Corán fue creado, por lo que no hay obligación de creer en ello.

Este enfrentamiento entre los mu'tazilíes y los hanbalíes sobre la cuestión del Corán demuestra que sus premisas no eran ciertas de manera indiscutible, sino debatidas. Cuando una cuestión admite dos opiniones contradictorias, se considera debatida, y cualquier premisa basada en contenido debatido es probable, es decir, sujeta a duda y susceptible de múltiples interpretaciones y argumentos.

Como se discutió anteriormente al comparar los mecanismos de la argumentación con los del razonamiento formal, las premisas probables incluyen las "famosas", que son proposiciones prácticas que implican acción o abstención, y que, según al-Ghazālī, no serían aceptadas por la razón humana sin factores externos, es decir, sin considerar las condiciones del contexto comunicativo.

También se incluyen las "aceptadas" y las "probables", que, según al-Ghazālī, no son ciertas y solo son adecuadas para cuestiones probables, no para certezas.

El razonamiento basado en estas premisas probables no puede ser sino un razonamiento probable, es decir, argumentativo. El hecho de que sea probable no disminuye su valor científico ni su capacidad para lograr los objetivos del razonamiento y la persuasión. De hecho, la práctica argumentativa es más rica que la del razonamiento formal, que solo se basa en premisas ciertas. La certeza se obtiene por sí misma, por lo que la conclusión es redundante, mientras que la argumentación se requiere

debido a la probabilidad de las premisas y la necesidad de evidencia que determine su veracidad o falsedad.

Dado que las premisas en la teología islámica son debatidas, es decir, probables porque admiten múltiples opiniones, como en el caso de los hanbalíes respecto a la creación del Corán, y dado que estas opiniones pueden ser equivalentes, ambas son probables. Por lo tanto, debido a la probabilidad de las premisas, el razonamiento argumentativo es adecuado para este tipo de premisas, y, en consecuencia, se confirma la naturaleza argumentativa del razonamiento en la teología islámica.

4.3. EL PRINCIPIO DISPOSICIONAL EN 'ILM AL-KALĀM

El principio disposicional, una vez demostrada su inserción en el pensamiento islámico, nos conduce a afirmar la eficacia argumentativa de la prueba en la práctica inferencial d'ilm al-kalām. Pues no hay prueba que iguale al principio disposicional como lo hace la prueba argumentativa, que ella misma está sujeta a una escala disposicional, oscilando entre la prueba más veraz, la veraz y la menos veraz, y viceversa: la más falsa, la falsa y la menos falsa. En cambio, la prueba demostrativa (burhān) no admite jerarquías, ya que solo ofrece dos valores: o es válida o es inválida, sin término medio.

Como es bien sabido, los valores se rigen por una escala disposicional en la que un valor determinado puede presentarse en varios grados, como la generosidad, que admite el más generoso, el generoso y el menos generoso; la valentía, que incluye al más valiente, el valiente y el que lo es en menor grado; y la nobleza, que comprende al más noble, el noble y el menos noble, y así sucesivamente. Estos valores, llamados naturales, se distinguen de los valores artificiales, que no admiten

grados ni jerarquías, sino que se limitan a dos extremos sin un tercero: la verdad o la mentira, la validez o la invalidez.

Ya hemos expuesto en el apartado dedicado al "principio disposicional" dentro del capítulo sobre la argumentación, la especificidad de este principio en cuanto a su asociación con la prueba argumentativa y su incompatibilidad con la prueba demostrativa. Por tanto, nos exime de extendernos más en su desarrollo, y pasamos directamente a mostrar sus manifestaciones en ‘ilm al-kalām.

El principio disposicional ocupó un lugar central en el pensamiento islámico en general y en el pensamiento usulí (fundamentación jurídica) en particular, al punto de que este pensamiento llegó a elaborar una concepción estructurada del razonamiento disposicional, difícilmente comparable con la que encontramos en las ciencias humanas o en la filosofía contemporánea del lenguaje (Ṭāhā, 1998, p. 273). Encontramos las raíces de este pensamiento disposicional incrustadas en sus prácticas inferenciales, en los estudios de la significación (dalāla), en los valores normativos, entre los sufíes en sus estados espirituales y jerarquías místicas, y en los practicantes d’ilm al-kalām en sus principios doctrinales.

Antes de adentrarnos en las manifestaciones del pensamiento disposicional en ‘ilm al-kalām, conviene hacer un breve repaso por su presencia en los estudios de la significación, los valores normativos y la inferencia, aun cuando estos temas están estrechamente relacionados con la práctica d’ilm al-kalām. Pues ¿cómo podría extraerse una significación doctrinal del discurso coránico sin establecer antes una jerarquía de los discursos, o sin vincular los valores con sus formas

lingüísticas? ¿Cómo podría el mutakallim alcanzar el objetivo de probar o refutar una tesis, si no presentara una prueba y luego volviera sobre ella con una más fuerte, ascendiendo así por grados de evidencia hasta alcanzar una prueba que se vuelva irrefutable?

En cuanto al estudio de la significación, esta se presenta en grados que deben ser tenidos en cuenta al extraer los mandatos del texto coránico. Estas jerarquías oscilan entre la claridad y la ambigüedad: lo claro se manifiesta en el *muḥkam* (lo preciso), que tiene una significación inequívoca, sin posibilidad de interpretación ni abrogación; y lo ambiguo se muestra en el *mutashābih* (lo equívoco), que presenta una oscuridad absoluta. Entre estos dos extremos se disponen otros grados: el *mufassar* (lo claramente expresado), que es claro e intencional, sin admitir interpretación, pero sí abrogación; el *naṣṣ* (el texto explícito), que admite tanto la interpretación como la abrogación; el *zāhir* (lo aparente), que es claro, pero no intencional, y admite ambos; y finalmente, el *mujmal* (lo problemático), que requiere una aclaración tanto del intérprete como del legislador (Naqqārī, 1999, p. 133).

Es evidente que los mutakallimūn, al derivar sus pruebas del texto coránico, transitaban por estas jerarquías de significación, y ellos mismos utilizaban diferentes niveles de enunciación según lo exigiera la intención argumentativa. Los mu‘tazilíes, por ejemplo, al enfrentarse con aparentes contradicciones, recurrían a lo ambiguo para derivar sus conclusiones. Así, ante el versículo: "*No hay nada semejante a Él*" [Corán 42:11], que implica el principio de la trascendencia divina, hallaban otro versículo aparentemente contradictorio: "*Se estableció sobre el trono*" [Corán 7:54]. Entonces interpretaban este último en sentido figurado (*ta'wīl*), clasificándolo dentro de los enunciados

ambiguos para anular la contradicción y afirmar la trascendencia. Esta práctica de resolver contradicciones mediante la preeminencia de una prueba sobre otra demuestra claramente la dimensión disposicional del razonamiento en ‘ilm al-kalām.

Asimismo, encontramos este principio reflejado en el análisis riguroso de los mutakallimūn sobre los conceptos de lo bueno (*ḥusn*) y lo malo (*qubḥ*), y sus respectivos criterios racionales y legales (Ṭāhā, 1998, p. 133). El texto normativo que constituye la base del razonamiento en ‘ilm al-kalām revela un carácter marcadamente disposicional, especialmente en lo referente a las normas: la orden y la prohibición, por ejemplo, se organizan dentro de la *sharī‘a* en una estructura jerárquica. Basta citar lo que relata Ibn Ḥazm sobre los grados del mandato en la ley islámica: "Las categorías de los mandatos en la *sharī‘a* son cinco, sin sexta: prohibición (*ḥarām*), que representa un extremo; obligación (*fard*), el otro; y entre ambos hay tres niveles: la desaprobación (*makrūh*), la recomendación (*mandūb*), y lo permisible (*mubāḥ*)" (Ibn Ḥazm, 1998, vol. 1, p. 1).

Dado que la práctica d’ilm al-kalām está íntimamente conectada con todos estos estudios (de la significación, de las normas, del bien y el mal, etc.), todos ellos enraizados en el discurso coránico —fuente principal del razonamiento y de donde se derivan incluso las pruebas—, era inevitable que el pensamiento islámico se impregnara del principio disposicional, tanto en sus valores como en su aparato inferencial, el cual también adoptó este principio, haciendo que las propias pruebas se dispusieran en grados de fuerza y veracidad.

Esta adecuación de la práctica inferencial en ‘ilm al-kalām al principio disposicional proviene de la penetración de este principio en los valores doctrinales y confirma el carácter argumentativo de la prueba. No hay práctica inferencial en ‘ilm al-kalām que no se rija por el principio argumentativo.

Para ilustrar otras manifestaciones del razonamiento disposicional en el pensamiento d’ilm al-kalām, pasamos ahora al conocido principio mu‘tazilí de los cinco fundamentos, en particular al que se denomina "la posición intermedia entre dos posiciones" (*al-manzila bayna al-manzilatayn*). Como sugiere su formulación, este principio implica la existencia de un juicio intermedio entre dos extremos. Esta modalidad revela el carácter disposicional con que se expresa este principio.

Su origen se vincula con el juicio sobre el autor de un pecado grave: ¿es considerado un incrédulo o un creyente? Esta cuestión surgió durante la época omeya y en la confrontación con los jariyíes, quienes declaraban incrédulos a los omeyas por haber tomado el poder mediante la fuerza y el asesinato (Şubhī, 1985, p. 91). Consideraban que quien comete un gran pecado es un incrédulo, lo que justificaba combatirlo. Representaban así un extremo. El otro lo constituían los *murji’a*, quienes posponían el juicio sobre el pecador hasta el Día del Juicio: si Dios quiere, lo castigará; si quiere, lo perdonará. Para ellos, la fe no se ve afectada por los pecados. Decían que el autor de un gran pecado sigue siendo creyente, y que sus actos no niegan su fe (Şubhī, 1985, p. 92).

En medio de estas dos posiciones surge Wāşil b. ‘Aṭā’, fundador de la escuela mu‘tazilí, quien propone un juicio intermedio: el autor del pecado grave no es ni creyente ni incrédulo, sino que ocupa una

"posición entre dos posiciones" (Shahrastānī, 1993, vol. 1, p. 68). Esta formulación obedece a la idea de que la fe consiste en un conjunto de cualidades del bien, que, si se reúnen, otorgan al individuo el calificativo de creyente —un título laudatorio—, pero el pecador no reúne tales cualidades y no merece dicho calificativo, aunque tampoco es un incrédulo, ya que conserva actos de fe como la declaración y otras buenas acciones.

De este modo, este juicio mu‘tazilí subraya la dimensión disposicional de los valores de fe y de incredulidad, ya que la fe puede aumentar o disminuir y el castigo se determina en función del grado de fe. Asimismo, la incredulidad también presenta grados, algunos merecedores del nivel más bajo del infierno y otros del más alto.

En conclusión, hemos observado cómo el principio disposicional se infiltra en múltiples aspectos d’ilm al-kalām: en las jerarquías de significación del discurso coránico, en la estructura inferencial que permite superar contradicciones, y en la formulación doctrinal de los valores y juicios. Por ello, cuando los valores y las pruebas en ‘ilm al-kalām obedecen al principio disposicional, se vuelve evidente que el tipo de prueba dominante en él es la **argumentativa**, no la demostrativa. Esta última no admite grados entre prueba válida y prueba inválida, y carece de la riqueza natural de la prueba argumentativa, ya que se desarrolla en un ámbito rígido, alejado de los contextos de uso y gobernado por un sistema formal estricto.

4.4. Violación del principio de no contradicción

El principio de no contradicción es una característica del discurso lógico tradicional (lógica formal), y constituye un criterio de coherencia y validez del texto. Cuando se infringe este principio, el discurso incurre en una corrupción lógica. La contradicción en lógica implica que una afirmación contenga simultáneamente dos valores opuestos, como ser verdadera y falsa al mismo tiempo, o ni verdadera ni falsa simultáneamente.

Desde la perspectiva de la lógica tradicional, un discurso de este tipo se considera irracional, ya que la condición para que un discurso sea racional es que cumpla con el principio de "no contradicción". Sin embargo, ¿es realmente cierto que cada vez que se infringe el principio de no contradicción, se compromete la racionalidad del discurso? Tal vez la respuesta a esta pregunta ya se abordó en el capítulo segundo de la primera parte, cuando examinamos las características y mecanismos que distinguen la argumentación del razonamiento demostrativo, y anteriormente en el primer capítulo, al observar que el discurso natural puede infringir el principio de no contradicción sin caer en la corrupción lógica o en una perturbación que impida su circulación. La lógica natural, respaldada por una racionalidad natural, permite la infracción de este principio sin que el discurso se invalide, incluso si no se elimina la tercera posibilidad.

La lógica natural es una lógica de múltiples valores, donde, además de la verdad y la falsedad, se añaden diferentes valores intermedios (Abderrahmane, 2000, p. 139). Esto no se considera un defecto lógico, y cuando ocurre en un discurso, indica que dicho discurso es natural y que su argumento es de tipo argumentativo, ya que la argumentación permite que su discurso infrinja el principio de no contradicción. Si

destacamos la arraigada presencia del principio de no contradicción en el discurso teológico ('ilm al-kalām), esto implica que el argumento en 'ilm al-kalām es argumentativo, ya que ningún razonamiento que acepte el principio de no contradicción es otro que el argumentativo. Por otro lado, el razonamiento demostrativo considera inválido y lógicamente corrupto cualquier discurso que infrinja este principio.

'ilm al-kalām, al igual que todo discurso natural, no ha escapado a la infracción del principio de no contradicción. De hecho, esta infracción, así como la no eliminación de la tercera posibilidad, se han convertido en características lógicas profundamente arraigadas en las fórmulas y estructuras del discurso teológico, que contienen creencias que no se ajustan a las fórmulas de la lógica formal, la cual limita el mundo a dos valores: verdad o falsedad, sin término medio. Esta infracción se ha convertido en una manifestación de la riqueza y fortaleza de la metodología lógica de 'ilm al-kalām (Abderrahmane, 2000, p. 188).

Para ilustrar las manifestaciones de la infracción teológica del principio de no contradicción, elegimos uno de los temas más importantes de 'ilm al-kalām donde esto se manifiesta claramente: el tema de "la esencia y los atributos". Este tema ha ocupado un lugar destacado en la estructura del pensamiento teológico y ha evidenciado diferencias significativas, ya que cada escuela teológica presenta su propia interpretación de los atributos de Dios, resultado de su reflexión sobre el discurso divino (el Corán). En este contexto, la infracción del principio de no contradicción se manifiesta de manera evidente.

Dios, el Creador del mundo, posee atributos que son idénticos a Su esencia, definiendo Su divinidad y distinguiéndolo de cualquier

atributo de Sus criaturas. Los teólogos se han esforzado por comprender los atributos de Dios, ya que entender un atributo de Dios es una derivación de Su concepción. El Corán contiene numerosos versículos que describen los atributos de Dios. Estos atributos a veces parecen contradictorios, como cuando un atributo parece oponerse a otro. Por ejemplo, el versículo: "No hay nada como Él" (Corán 42:11) afirma la trascendencia de Dios, indicando que no existe atributo que se asemeje a los de Dios, excepto Sus propios atributos, lo que implica que Dios es único. Por otro lado, el versículo: "El Compasivo se estableció sobre el trono" (Corán 20:5) sugiere, en su interpretación literal, una similitud entre Dios y Sus criaturas en ciertos atributos, como el establecimiento y la posición, que implican forma.

Los mu'tazilíes se esforzaron por purificar a Dios de los atributos que lo asemejan a Sus criaturas, considerando todos los versículos que afirman Su trascendencia como claros y utilizándolos para interpretar aquellos que, en su apariencia, sugieren similitud con las criaturas (Şubhī, 1985, p. 121). Para ellos, los atributos de Dios son diferentes de los de las criaturas, lo que significa que los atributos de Dios pueden combinar elementos contradictorios. Por ejemplo, al-Sijistānī afirma: "La esencia no es ni descrita ni no descrita, y el nombre no es idéntico ni diferente del nombrado, y el atributo no es otro atributo ni diferente de él..." (Abderrahmane, 2000, p. 138). Ningún atributo de las criaturas puede ser simultáneamente él mismo y su opuesto; debe ser uno u otro. Sin embargo, los atributos de Dios pueden poseer dos cualidades contradictorias, lo que es imposible según la lógica tradicional.

En consecuencia, los atributos de Dios violan el principio de no contradicción y el principio del tercero excluido. Esto se evidencia en

la concepción mu‘tazilí de los atributos de Dios: "Él no es sustancia, ni accidente... ni tiene longitud, anchura o profundidad... ni unión ni separación, ni se mueve ni está en reposo..." (al-Ash‘arī, 1980, p. 88). Estos atributos, en su conjunto, se consideran inválidos desde la perspectiva de la lógica tradicional, ya que infringen los principios de no contradicción y del tercero excluido, ambos esenciales para la lógica formal o el razonamiento demostrativo. Cualquier afirmación que infrinja uno de estos principios se considera inválida en forma y falsa en valor. Sin embargo, esto no se aplica a la lógica natural, que permite concebir múltiples estados del ser que se sitúan entre la afirmación y la negación, es decir, donde no se aplica el tercero excluido (Abderrahmane, 2000, p. 139). En este contexto, la contradicción no conduce a la corrupción, sino que puede dar lugar a un tercer estado. Esto se observa en los atributos del poder divino: Abū al-Hudhayl permitió que Dios creara la percepción en la ceguera, y al-Jubbā‘ī aceptó que Dios combinara fuego y algodón sin causar combustión, y que suspendiera una piedra en el aire sin soporte durante un tiempo (al-Ash‘arī, 1980, p. 88).

En resumen, los atributos de Dios no se ajustan a la lógica de los atributos de las criaturas, sino que tienen su propia lógica que garantiza su singularidad y trascendencia. Los teólogos, especialmente los mu‘tazilíes, se esforzaron por afirmar la trascendencia de Dios, haciendo que Sus atributos violaran los principios más fundamentales de la lógica tradicional: el principio de no contradicción y el tercero excluido. Esto implica que el discurso teológico es de naturaleza argumentativa, ya que contiene valores adicionales a la negación y afirmación, verdad y falsedad, es decir, tres valores: verdad, falsedad y

un estado intermedio. Un discurso con estas características es un discurso natural que no busca otra vía que la argumentación. Por lo tanto, si se demuestra que un discurso infringe los principios de identidad, no contradicción y tercero excluido, se concluye que su argumento es de naturaleza argumentativa.

Nuestro objetivo al exponer las manifestaciones discursivas de ‘ilm al-kalām fue demostrar la base discursiva sobre la que se sustenta este conocimiento, lo que confirma la orientación natural del argumento teológico, ya que no hay argumento que opere en un contexto discursivo que no sea natural, o más precisamente, argumentativo. Por lo tanto, el único argumento que se adapta a la práctica argumentativa teológica es aquel que responde a las exigencias discursivas y se adapta a la amplitud y apertura de los contextos de comunicación.

Al-Ghazālī, en su libro "La incoherencia de los filósofos", emitió un juicio sobre la práctica argumentativa de los filósofos en el ámbito de la teología, afirmando que:

Las condiciones que establecieron para la validez del contenido del silogismo en la sección de demostración de la lógica, y las condiciones que establecieron para su forma en el libro del silogismo... no pudieron cumplirlas en sus ciencias teológicas (al-Ghazālī, 1966, p. 4).

Desde la perspectiva de al-Ghazālī, los filósofos no lograron formular argumentos demostrativos en teología, y las herramientas de esta demostración no les permitieron establecer una práctica argumentativa que cumpliera con los requisitos de la lógica formal.

Este juicio de al-Ghazālī sobre los filósofos es correcto, pero no por las razones que él señala. La deficiencia no reside en la incapacidad de los

filósofos para cumplir con los requisitos del argumento demostrativo en teología, sino en la naturaleza del texto teológico en sí, que no responde a las restricciones de la práctica demostrativa. Es un texto vinculado a los mecanismos del discurso natural, como en ‘ilm al-kalām, y, por lo tanto, está sujeto a las mismas reglas que cualquier discurso natural. En consecuencia, los métodos argumentativos y naturales son los más adecuados para la práctica argumentativa en el ámbito de la teología, sin necesidad de buscar alternativas.

5. EL TERCER ESPACIO LÓGICO EN *'ILM AL-KALĀM*: UNA EXPLORACIÓN SEMÁNTICA DESDE ESTE CAMPO COGNITIVO

5.1. *PENSAR MÁS ALLÁ DE LO BINARIO*

Uno de los aspectos más fascinantes de *'ilm al-kalām*, la teología especulativa islámica, es su constante diálogo entre lenguaje, lógica y creencia. Durante siglos, los teólogos musulmanes han trabajado dentro de marcos lógicos que, al igual que otras tradiciones filosóficas, han tendido a moverse entre polos opuestos: bien y mal, fe e incredulidad, permitido y prohibido. Sin embargo, cuando observamos más de cerca los discursos y estructuras del árabe clásico —la lengua que da forma al pensamiento *kalámico*—, empezamos a ver algo distinto: un espacio de significación más amplio, que no se deja atrapar tan fácilmente por la lógica binaria.

Este espacio —al que algunos, como Mohamed El Mouden, han llamado “tercer espacio lógico”— no es simplemente un término medio. Es un lugar conceptual donde los significados pueden coexistir en tensión, en gradación o incluso en ambigüedad, sin que por ello el pensamiento caiga en contradicción o incoherencia. Se trata de una lógica semántica más elástica, profundamente arraigada en la estructura del árabe, y que permite articular la complejidad de lo teológico y lo humano con una sutileza que a veces escapa a las lenguas occidentales.

Como bien observa El Mouden, “el significado en árabe se construye a través de niveles referenciales precisos y múltiples, difíciles de replicar con exactitud en lenguas receptoras como el español, el francés o el inglés” (s.f., p. 2). Este “tercer espacio” no responde al principio lógico

clásico de no contradicción (A o no-A), sino que da cabida a una jerarquía de significados en continua negociación.

5.2. LENGUAJE, COGNICIÓN Y EL ROL DEL ÁRABE COMO PARADIGMA

Los estudios modernos en lingüística cognitiva —especialmente los de autores como Levinson o Jackendoff— han puesto de relieve que el lenguaje no solo representa el mundo, sino que lo moldea. En *‘ilm al-kalām*, como pensamiento de revelación y herramienta teológica por excelencia, proporciona un marco singular para explorar esta idea. Su riqueza léxica, su estructura morfosintáctica y, sobre todo, su lógica semántica, permiten una gran flexibilidad al pensar y al argumentar.

En el *kalām*, esto se traduce en una sensibilidad particular para captar matices. Por ejemplo, la distinción entre “*imān*” (fe) y “*kufi*” (incredulidad) no siempre se traza como una línea nítida. Entre uno y otro, los teólogos introducen figuras como el *fāsiq* (pecador), cuya condición no anula su fe, pero tampoco lo coloca en el ideal del creyente. Es aquí donde el tercer espacio lógico cobra vida: no se trata de una “zona gris” vaga, sino de una estructura semántica que permite graduaciones conceptuales precisas.

El Mouden lo ilustra con un ejemplo revelador: mientras que muchas lenguas europeas reducen el amor a tres o cuatro términos, el árabe distingue más de catorce formas distintas. Esta riqueza léxica no es anecdótica: es sintomática de un sistema de pensamiento que se resiste a las simplificaciones categóricas.

5.3. MANIFESTACIONES DEL TERCER ESPACIO LÓGICO EN EL PENSAMIENTO KALÁMICO

Podríamos definir este “tercer espacio lógico” como una dimensión semántica que no se reduce ni a un extremo ni a un punto medio neutral. Más bien, se trata de una lógica jerárquica, matizada, que admite superposiciones de sentido y permite abordar realidades complejas sin necesidad de forzar dicotomías.

En el *kalām*, este espacio se despliega de varias formas:

- En los atributos divinos, donde se debate no solo su existencia, sino su forma de manifestarse: ¿cómo pueden convivir la misericordia (*rahma*) y la justicia (*‘adl*) sin contradecirse? Aquí, la lógica no es binaria: es relacional, dinámica.
- En las categorías legales, donde términos como *ḥarām*, *makrūh* o *mubāḥ* describen realidades normativas que no se oponen tajantemente, sino que se sitúan en un continuo ético.
- En el estatuto epistemológico de las creencias, donde se distingue entre certeza (*yaqīn*), conjetura (*ẓann*), ignorancia (*jahl*) y duda (*shakk*), construyendo un mapa del conocimiento más rico y matizado que el clásico saber/no saber.

Todo esto, como señala El Mouden, responde a una “estructura lógica que permite la convivencia de niveles de significado aparentemente contradictorios sin caer en la incoherencia” (s.f., p. 2). La lengua árabe, en este sentido, no solo es vehículo del pensamiento teológico, sino modelo epistémico en sí misma.

5.4. *MÁS ALLÁ DE LA SEMÁNTICA: CONSECUENCIAS FILOSÓFICAS*

Aceptar la existencia de este tercer espacio lógico nos obliga a repensar algunos supuestos clásicos de la filosofía del lenguaje. Por ejemplo, la noción de significado como algo fijo, transparente o plenamente traducible se vuelve problemática. En su lugar, emerge una concepción del lenguaje como proceso abierto, contextual y cargado de matices que no siempre pueden ser “resueltos” lógicamente.

Desde un punto de vista hermenéutico, este enfoque permite también un tipo de interpretación más fiel a la complejidad del texto sagrado. No se trata de relativismo, sino de una atención rigurosa a las gradaciones del sentido. El intérprete kalámico, en lugar de optar por una sola lectura “correcta”, se mueve en una gama de posibles sentidos, valorando cada uno según criterios internos al discurso islámico.

Esto no es solo una riqueza académica. En un contexto contemporáneo donde muchas veces se busca una respuesta rápida, binaria, definitiva, el modelo del tercer espacio lógico ofrece una alternativa: una forma de pensar más lenta, más responsable, más atenta a la pluralidad del sentido.

Entre los múltiples ejemplos que podríamos ofrecer, hay tres que ilustran especialmente bien este enfoque:

1. El *fāsiq*, como figura teológica que desafía la dicotomía fe/incredulidad.
2. La coexistencia de atributos divinos aparentemente opuestos, que obliga a pensar desde la complementariedad más que desde la exclusión.

3. Los versículos “mutashābihāt” del Corán, cuya interpretación exige reconocer significados múltiples sin anular su coherencia teológica.

La lógica del *kalām* no busca anular el conflicto o la ambigüedad, sino integrarlos en un marco más amplio, que los contextualiza y los hace operativos.

El tercer espacio lógico no es solo una herramienta conceptual: es una invitación a pensar desde otro lugar. Frente a las lógicas excluyentes, propone una semántica de la coexistencia; frente a los significados cerrados, una hermenéutica de la apertura. La tradición d’ilm al-kalām nos muestra que es posible articular un pensamiento riguroso sin caer en el reduccionismo lógico, y que la lengua árabe, con su estructura compleja y matizada, es un vehículo privilegiado para ello.

Explorar el tercer espacio lógico [...] permite reconsiderar los modelos semánticos tradicionales que restringen el significado a oposiciones binarias. Desde esta perspectiva, el *kalām* no solo es teología: es también una filosofía del lenguaje con enorme potencia crítica y creativa.

6. JUSTIFICACIÓN DE LA ELECCIÓN DEL LIBRO *AL-LUMA' DE ABŪ AL-ḤASAN AL-ASH'ARĪ*

El libro *Al-Luma' fī al-radd 'alā ahl al-zaygh wa-l-bida'* (Los destellos en refutación de los desviados y los innovadores) de Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī es una de las cuatro obras que han sido publicadas de su autoría, junto con *Al-Ibāna 'an uṣūl al-diyāna*, *Maqālāt al-islāmiyyīn* e *Istihṣān al-khawḍ fī 'ilm al-kalām*. Sin embargo, otras fuentes antiguas y modernas —como *Tabyīn kadhib al-muftarī* de Ibn 'Asākir y *Las doctrinas de los islamistas* de 'Abd al-Raḥmān Badawī— señalan que la producción intelectual de Abū al-Ḥasan al-Ash'arī superó las noventa y ocho obras. La mayoría de ellas se centraban en refutar a diversos oponentes teológicos como los mu'tazilíes, los chiíes, los filósofos, los naturalistas, los brahmanes, los mazdeístas, los judíos y los cristianos, en torno a cuestiones del *kalām* como los atributos de Dios, la cuestión del *imāma*, entre otras (Badawī, 1971).

Lo que distingue a estos libros escritos por al-Ash'arī es que constituyen las primeras fuentes de la producción intelectual de la escuela ash'arī en su conjunto, y en ellas se manifiestan claramente los signos de transición y fundación de una nueva doctrina, establecida en oposición al pensamiento mu'tazilí.

Una de las razones fundamentales para elegir el libro *Al-Luma'* es que permite identificar las características de la primera etapa de la historia de la escuela ash'arī, concretamente durante la época del propio Abū al-Ḥasan al-Ash'arī. Además, como indica el autor de *Las doctrinas de los islamistas*, esta obra muestra una mayor madurez que *Al-Ibāna* y se acerca más a la imagen histórica del Ash'arī que influyó en sus

discípulos y fue celebrado por la teología dialéctica (*‘ilm al-kalām*). Se trata de una exposición racional, de argumentación precisa, y no simplemente de una declaración doctrinal (Badawī, 1971, p. 533).

Otros autores han considerado que *Al-Luma‘*, en cuanto a su contenido, es más objetivo, menos cargado de prejuicio, y muestra una mayor madurez, por lo que constituye una expresión más precisa de la auténtica doctrina ash‘arī. No está marcada por las pasiones y reacciones propias del cambio doctrinal reciente, y por tanto, resulta más representativa que las opiniones expuestas en *Al-Ibāna* (Ṣubhī, 1965, pp. 55, 57).

6.1. EL LIBRO AL-LUMA‘

El libro *Al-Luma‘ fī al-radd ‘alā ahl al-zaygh wa-l-bida‘* (Los destellos en refutación de los desviados y los innovadores) es una de las cuatro obras publicadas hasta ahora de Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī. En sus primeras ediciones, como la publicada en Beirut en 1953, la obra apareció bajo el título: *Kitāb al-Luma‘ li-l-shaykh Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī*. Posteriormente, se le añadió el subtítulo *fī al-radd ‘alā ahl al-zaygh wa-l-bida‘*, tomado del libro *Tabyīn kadhib al-muftarī* de Ibn ‘Asākir, en el que se cita la obra bajo su título actual: *Al-Luma‘ fī al-radd ‘alā ahl al-zaygh wa-l-bida‘*. Desde entonces, el libro de al-Ash‘arī ha circulado ampliamente con este título completo (Ṣubhī, 1965).

En cuanto al contenido de *Al-Luma‘*, se organiza en capítulos en los que Abū al-Ḥasan expone y desarrolla cuestiones teológicas como los atributos divinos, la voluntad, el liderazgo religioso (*imāma*), entre otras. El libro consta concretamente de diez capítulos: el primero trata sobre la existencia del Creador y Sus atributos; el segundo aborda el

tema del Corán y la voluntad divina; el tercero amplía la discusión sobre la voluntad en relación con todas las cosas creadas. El cuarto capítulo se centra en la visión de Dios; el quinto trata sobre el decreto divino (*qadar*); el sexto sobre la capacidad humana (*istiṭā'a*); el séptimo sobre la justicia y la injusticia divina; el octavo sobre la fe (*īmān*). El noveno capítulo está dedicado a los conceptos de lo general y lo particular, así como a la promesa y la amenaza divinas. El décimo y último capítulo se reserva para la cuestión del liderazgo religioso (*imāma*) (Ṣubḥī, 1965).

Estas cuestiones teológicas, distribuidas a lo largo de los capítulos del libro, constituyen el núcleo del debate con los mu'tazilíes, marcando la línea divisoria entre ambas corrientes. La postura de Abū al-Ḥasan en estos temas sentó las bases doctrinales de la escuela ash'arí, surgida en oposición a la visión mu'tazilí sobre estas mismas cuestiones. Esta obra también representó un punto de inflexión importante en la historia del pensamiento islámico, ya que la ash'arí se convirtió en la corriente teológica predominante entre los sunníes. Gracias a su fundador, Abū al-Ḥasan, la teología dialéctica (*'ilm al-kalām*) obtuvo legitimidad, llegando a ser reconocida como una de las ciencias religiosas, después de haber sido rechazada por juristas y tradicionalistas (Ṣubḥī, 1965).

6.2. ABŪ AL-ḤASAN AL-ASH'ARĪ

Es 'Alī ibn Ismā'īl ibn Iṣḥāq ibn Sālim ibn Ismā'īl ibn 'Abd Allāh ibn Mūsā ibn Abī Burda ibn Abī al-Ḥasan al-Ash'arī (Badawī, 1971a, p. 43). Así fue presentado por Abū 'Asākir al-Dimashqī en su libro *Tabyīn kadhib al-muftarī fīmā nasaba ilā al-imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī* y también aparece en *Tārīkh Baghdād* de al-Khaṭīb al-Baghdādī y en *Wafayāt al-A'yān* de Ibn Khallikān (Ibíd., 1971a, p. 529; *Al-Ibāna 'an*

uṣūl al-dīna, 1953, p. 5). Nació en Basora en el año 260 H (874-875 d.C.) y creció en la casa de uno de los más famosos líderes del movimiento mu‘tazilí, Abū ‘Alī al-Jubbā’ī, quien se casó con su madre. Fue bajo su tutela que recibió su educación y aprendió la ciencia del kalām (teología dialéctica), por lo que su formación inicial fue mu‘tazilí (*Al-Luma’*, 1953, p. 15).

Cuando Abū al-Ḥasan profundizó en el kalām de los mu‘tazilíes y dominó los secretos de su pensamiento, comenzó a formular preguntas que planteaba a su maestro al-Jubbā’ī, pero no hallaba respuestas satisfactorias. Estas preguntas se fueron gestando y agudizando en su mente, preparándolo intelectualmente para distanciarse y enriquecerse a partir de la escuela mu‘tazilí (Badawī, 1971a, p. 43).

Por otro lado, Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī logró aplicar el pensamiento teológico en el ámbito de las ciencias islámicas en general, en un momento en que el kalām era rechazado y evitado por juristas y especialistas en jurisprudencia (*fuqahā’* y *uṣūlīs*). Este rechazo persistió hasta que al-Ash‘arī escribió su famosa carta *Istihsān al-khawḍ fī ‘ilm al-kalām* (La recomendación de abordar el estudio del kalām). Entonces, la gente empezó a acercarse a esta disciplina y a valorarla (*Al-Luma’*, 1953, p. 15).

Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī dejó un vasto legado teológico plasmado en sus numerosas obras, que según las fuentes mencionadas —*Tabyīn kadhib al-muftarī* de Ibn ‘Asākir, *Wafayāt al-A’yān* de Ibn Khallikān y otras— superan los noventa libros (Badawī, 1971a, p. 529).

6.3. *FUNDAMENTOS DE LA CREENCIA TEOLÓGICA EN LOS ASH'ARÍES*

Por fundamentos de la creencia teológica en los ash'aríes nos referimos a los contenidos doctrinales en los que se basa su escuela teológica. Entre los más destacados está la "afirmación de la existencia del Creador", una de las exigencias teológicas que el pensamiento kalāmi ash'arí ha buscado y se ha esforzado por demostrar. Luego, están los "atributos de Dios", sobre los cuales se dedicaron ampliamente a explicar la singularidad de Dios, exaltado sea, en poseerlos sin comparación con cualquier otro ser. Su principio fundamental es que Dios es único en sus atributos, distinto de su creación; no se le puede aplicar lo que se aplica a sus criaturas, porque si Dios y sus criaturas fueran iguales en los atributos, entonces se le aplicaría a Él lo que se aplica a las criaturas, lo cual es imposible para Dios, exaltado sea (Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, s.f., p. 42).

Entre otras cuestiones teológicas relevantes destaca el tema de la "visión de Dios", una de las disputas teológicas en la que el diálogo se intensificó entre los ash'aríes y los mu'tazilíes debido a la oposición de sus opiniones. Luego está el tema del "discurso (palabra) de Dios", que fue objeto de un prolongado debate entre las sectas teológicas hasta que los ash'aríes intervinieron, atenuando la intensidad de la disputa con los argumentos que presentaron (Ch. Perelman et al., 1958).

Finalmente, la teoría del "kasb" (adquisición), que en la visión ash'arí se basa en un fundamento teológico según el cual los actos de los seres humanos son creación de Dios. O, expresado en las palabras de Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, los actos adquiridos por los siervos son creados por Dios, exaltado sea (Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, s.f., p. 42).

7. ANÁLISIS ARGUMENTATIVO DEL LIBRO *AL-LUMA*⁶

7.1. INTRODUCCIÓN

Si lo primero a lo que se enfrenta quien pretende analizar un texto argumentativo es a determinar la concepción argumentativa desde la cual partirá o que guiará la observación de las vías argumentativas, nosotros nos hemos preparado para ello definiendo una de las corrientes argumentativas como una opción metodológica, mediante la cual procederemos a explorar la ley argumentativa que regula el discurso.

Nuestra elección se ha asentado en el marco teórico de la argumentación construido por los trabajos de Chaïm Perelman y su colaboradora Olbrechts-Tyteca, especialmente en su libro: *“Tratado de la argumentación: la nueva retórica”* (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958). Este libro nos proporciona amplias herramientas analíticas que facilitan la identificación de las leyes argumentativas que rigen todo discurso argumentativo, y permiten comprender las articulaciones lógicas implícitas en la estructura argumentativa del texto. Todo esto lo denominamos el marco argumentativo que regula el funcionamiento lógico del discurso y conduce a la consecución de los fines argumentativos, que suelen ser el motor de cualquier construcción discursiva argumentativa.

Lo más característico del esfuerzo argumentativo de Perelman es que se trata de una concepción derivada del legado lógico aristotélico difundido en su tradición discursiva y dialéctica, y cristalizada en su proyecto argumentativo que surgió bajo la hegemonía del proyecto lógico demostrativo (burhāni). Además, los trabajos de Perelman

marcaron un giro decisivo en la trayectoria de la lógica en general, al revelar que la lógica no se limita a ser solo una práctica demostrativa, sino que también es una práctica argumentativa. La lógica es demostración y argumentación. No toda práctica comunicativa condiciona su racionalidad al cumplimiento de las leyes de la demostración formal, sino que la racionalidad de los discursos — especialmente aquellos basados en elementos naturales como el lenguaje natural— no puede accederse mediante demostración formal, sino que solo es aceptable mediante mecanismos argumentativos que orientan su funcionamiento lógico.

Así, se restituyó el valor a la práctica argumentativa como una práctica lógica que realiza la racionalidad discursiva y garantiza el logro de diversos fines comunicativos sin que ello afecte la credibilidad lógica del discurso.

Otra razón que respalda nuestro apoyo a los esfuerzos argumentativos de Perelman y Olbrechts-Tyteca por encima de otros, es que las capacidades analíticas que nos brinda la argumentación filosófica y retórica derivada de la concepción de Perelman y Olbrechts-Tyteca sobre la argumentación son amplias y permiten abarcar todos los niveles del discurso argumentativo, sin centrarse únicamente en las relaciones lingüísticas (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958), sino que se abren a las relaciones entre los temas del discurso, a las condiciones de los interlocutores y al contexto de sus acciones, e incluso a otras capacidades comunicativas como la imagen y otros elementos. También aprovechan un género comunicativo que son los discursos naturales, que proporcionan a su vez elementos de expresión y transmisión que no son más que mecanismos argumentativos, que

sustentan funciones persuasivas requeridas por todo discurso argumentativo.

Finalmente, otro incentivo que guía nuestra elección del proyecto argumentativo de Perelman es la inclusión de muchos de los mecanismos lógicos desarrollados por los pensadores islámicos en sus prácticas lógicas dentro de una categoría de la evidencia lógica argumentativa que Perelman denominó “evidencia cuasi-lógica”, es decir, aquella evidencia que escapa a la rigurosidad lógica aunque adopte formalmente una apariencia lógica. Esto nos permite aprovechar estas capacidades y mecanismos lógicos islámicos para describir el aparato argumentativo que regula la lógica del discurso en el libro *Al-Luma*’.

Estas son, entonces, las motivaciones metodológicas que sustentan nuestra elección del proyecto argumentativo de Perelman y justifican su adopción para rastrear las huellas del trabajo lógico que sigue Abu al-Hasan al-Ash‘ari en su libro *Al-Luma*’.

7.2. MANIFESTACIONES DE LA EVIDENCIA ARGUMENTATIVA EN EL LIBRO *AL-LUMA*’

La argumentación se define como el esfuerzo por estudiar las técnicas del discurso que tienen por efecto llevar las mentes a aceptar las tesis que se les presentan o aumentar el grado de esa aceptación (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958). Por lo tanto, el discurso argumentativo es, en virtud de esta definición, un discurso constituido por un conjunto de técnicas argumentativas que adopta el hablante para inducir a sus interlocutores a la creencia (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958).

8. TÉCNICAS DE LA ARGUMENTACIÓN

La argumentación ha sido definida como "el conocimiento de las técnicas del discurso que tienen por efecto llevar a las mentes a la aceptación de las proposiciones que se les presentan o aumentar el grado de esa aceptación" (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958). Este límite redujo la argumentación a las técnicas discursivas que buscan alcanzar un fin argumentativo, haciendo de estas técnicas el criterio para confirmar la argumentatividad del discurso en que se basan.

Así, nuestro objetivo de mostrar la argumentatividad de la práctica inferencial en el libro *Al-Luma'* se asocia metodológicamente con la identificación de estas técnicas, demostrar su operatividad y el grado de su penetración en las estructuras lógicas que Abu al-Hasan formuló para alcanzar sus múltiples objetivos comunicativos.

El autor de *Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique* (Perelman y Olbrechts-Tyteca) clasificó las técnicas argumentativas o formas de argumentación en dos tipos: el tipo conexo o adyacente y el tipo disyuntivo (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958). El tipo conexo o adyacente corresponde a técnicas aplicadas en formas de argumentos o pruebas cuasi-lógicas, en argumentos basados en la estructura de la realidad y en argumentos fundados en la estructura de la realidad.

Por otro lado, el tipo disyuntivo corresponde a los métodos argumentativos de ruptura, es decir, a aquellas técnicas utilizadas con el propósito de provocar una separación y romper la cohesión entre elementos que suelen constituir un todo indivisible o, al menos, un

conjunto de partes solidarias dentro de un sistema de pensamiento unificado (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958).

Dado que nuestra lectura analítica del libro *Al-Luma'* de Abu al-Hasan al-Ash'ari pretende identificar las vías argumentativas presentes en él, se hace necesario para ello identificar estas técnicas argumentativas.

Para identificar las vías argumentativas presentes en el texto, se hace necesario observar y registrar estas técnicas argumentativas.

8.1. LOS MÉTODOS CONEXOS

8.1.1. Los argumentos cuasi-lógicos

Se entiende por argumentos cuasi-lógicos aquellos que, en el momento de su formulación, adoptan una forma lógica que se asemeja a los métodos lógicos formales y matemáticos (Abd El-Ilah Soula, s.f., p. 224; Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958, p. 259). Los argumentos cuasi-lógicos extraen su fuerza argumentativa de esta semejanza con los métodos deductivos formales, pues suelen basarse, por ejemplo, en estructuras lógicas tales como: la equivalencia total o parcial, la contradicción, la ley de transitividad, la relación parte-todo, la relación de lo menor a lo mayor, o la relación de recurrencia, todas ellas relaciones matemáticas.

En general, los argumentos cuasi-lógicos se construyen apoyándose en estructuras lógicas y también en relaciones matemáticas.

¿Hasta qué punto están arraigados estos métodos argumentativos en las vías inferenciales del libro *Al-Luma'*? ¿Y en qué medida se ajusta la maquinaria lógica que organiza las leyes del discurso en este libro a esta concepción lógica de la argumentación?

Para responder a estas preguntas, comenzamos a rastrear estos métodos.

8.1.2. *La argumentación mediante la definición y la analogía*

Por argumentación mediante la definición se entiende el procedimiento por el cual el argumentador, en un contexto argumentativo, recurre a definir un concepto de manera que la esencia misma del enunciado funcione como prueba para la tesis que se defiende. Por ejemplo, si decimos: *el déspota es aquel que priva a las personas de sus derechos y ejerce un poder tiránico sobre ellas*, este enunciado explicativo actúa como prueba y argumento contra dicha cualidad, generando así convicción y certeza en cuanto a su rechazo y condena. En este caso, la prueba y el argumento se encuentran implícitos en el corazón mismo de la definición. Por tanto, argumentar mediante la definición consiste en extraer del contenido esencial del enunciado la prueba que sustenta la tesis (Ḥammū, 1991, p. 201).

Al examinar detenidamente el texto teológico de Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī en su obra *al-Luma‘*, advertimos que su práctica argumentativa se apoya en esta forma de argumentación: la argumentación por definición. De hecho, esta aparece como uno de los recursos argumentativos que adopta para alcanzar sus objetivos lógicos y comunicativos. Ante la necesidad de encontrar una prueba sobre la existencia del Creador, al-Ash‘arī recurre a la condición del ser humano y su incapacidad de producir por sí mismo un cambio esencial, como argumento para demostrar la existencia de un agente creador que ha causado esa transformación. En el capítulo sobre la existencia del Creador y Sus atributos, al-Ash‘arī afirma que:

Se ha dicho que la prueba de ello es que el ser humano, a pesar de alcanzar el máximo grado de perfección, fue antes una gota de esperma, luego un coágulo, después un embrión, más tarde carne, huesos y sangre. Y sabemos que no se ha trasladado por sí mismo de un estado a otro, ya que incluso cuando goza de plena fuerza y raciocinio, no es capaz de crearse a sí mismo el oído o la vista, ni de formarse a sí mismo un solo órgano (al-Ash‘arī, s.f., p. 15).

En este pasaje argumentativo, el ser humano ha sido definido como el sujeto del enunciado, y el argumentador, Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī, se ha propuesto delimitar la esencia de dicho sujeto [el ser humano] mediante una serie de definiciones: el ser humano fue una gota de esperma, luego un coágulo, después carne, posteriormente hueso, y sangre. Este es, además, alguien que no se ha trasladado por sí mismo de un estado a otro, debido a su incapacidad y a que tales actos están fuera de su poder. A partir de esta exposición de los límites que conforman la esencia del ser humano, se deduce una prueba de la existencia de un Hacedor. Esto se debe a que las definiciones atribuidas al ser humano lo describen con cualidades que no ha producido por sí mismo, como la creación de órganos o la generación del oído y la vista. Así, su debilidad, manifestada en su propia definición y esencia, revela que ha sido un Hacedor o Creador quien le ha otorgado todo eso. De esta manera, la prueba de la existencia de Dios en este contexto se establece mediante una argumentación basada en la definición, donde a partir de la esencia del ser humano —el sujeto del enunciado— emerge una prueba de la existencia del Creador, es decir, de Dios.

La naturaleza de la relación entre el sujeto y su esencia es una relación de analogía o correspondencia, ya que todo sujeto se asemeja a su esencia. Así, el primer término —el ser humano— se equipara al segundo —su esencia: esperma, coágulo, embrión...

Introducir este tipo de analogía en un contexto argumentativo, desde la perspectiva de la lógica tradicional o del silogismo formal, no se considera más que una tautología, y apenas se le concede valor argumentativo o comunicativo. Sería como decir: “el hombre es hombre”, una proposición que el lógico tradicional no considera portadora de sentido o valor lógico, ya que su significado es previamente conocido y determinado, y por tanto, estático. Esto se debe a que la lógica clásica examina tales enunciados solo desde la relación formal entre los dos términos, sin tener en cuenta la situación comunicativa o el contexto discursivo.

En *al-Luma'* aparecen con frecuencia argumentos de este tipo, basados en la analogía. Así, por ejemplo, cuando Abū al-Ḥasan afirma: “el sabio es sabio” o “el conocimiento es conocimiento”. ¿Acaso significa esto que estas expresiones argumentativas en el discurso teológico desarrollado por al-Ash‘arī son argumentos estáticos por ser meras tautologías?

La expresión “el sabio es sabio” aparece en un contexto argumentativo en el que al-Ash‘arī busca demostrar que “el Creador Altísimo posee un conocimiento por medio del cual conoce” (*al-Luma'*, p. 21). Esta cuestión se inscribe dentro de una problemática teológica mayor relacionada con los atributos de Dios, los cuales,

según los ash‘aríes, no son idénticos al ser divino, pero tampoco son algo completamente distinto de Él.

A partir de esta concepción, se configura un contexto discursivo que permite apreciar el valor argumentativo de la expresión “el sabio es sabio”. Al-Ash‘arī se esfuerza por demostrar que los actos sabios no proceden sino de alguien dotado de conocimiento, y que tales actos no pueden originarse más que de quien posee ciencia. Pues si las acciones sabias que vemos no indicaran que su autor es sabio, entonces tampoco sería posible inferir que quien las realiza posee conocimiento (al-Luma‘, p. 21).

Se trata, por tanto, de un argumento concluyente que Abū al-Ḥasan utiliza para demostrar que los atributos de Dios son inherentes a su esencia, como la vida, el poder, el oído, la vista y todos los demás atributos esenciales. Él mismo afirma:

Una de las pruebas de que Dios Altísimo es sabio por medio de un conocimiento es que no puede no serlo. Pues si Dios fuera sabio por sí mismo, entonces su esencia sería conocimiento. Y si alguien dijera que Dios es sabio en el sentido de que Él mismo no es su conocimiento, entonces ese ‘significado’ debería ser conocimiento. Pero es imposible que el conocimiento sea sabio, o que el sabio sea conocimiento, o que Dios sea simplemente sus atributos (al-Luma‘, p. 20).

De este análisis teológico se desprende que la expresión “el sabio es sabio” constituye una prueba argumentativa que al-Ash‘arī presenta en el marco de una discusión acerca de si el Creador posee un conocimiento real. El argumento gana así su eficacia gracias al contexto situacional y no por su forma lógica interna. Esta es

precisamente la naturaleza de la prueba en la argumentación: está ligada al contexto y a la situación comunicativa.

En cambio, en el ámbito del silogismo formal, desconectado del contexto, repetir una expresión del tipo “A es A” no sería más que una tautología, y por tanto, no aportaría valor argumentativo alguno.

Compárese esto con un ejemplo comunicativo: imaginemos que un hombre ha fracasado en cumplir una tarea que normalmente realiza una mujer, y alguien comenta: “La mujer es la mujer”. En este contexto específico, la frase se transforma en un argumento que puede apoyar afirmaciones como: “No se puede prescindir de la mujer” o “La mujer es un elemento esencial”. Así, vemos que la frase “la mujer es la mujer” adquiere una función argumentativa precisamente por su anclaje en el contexto; mientras que una estructura como “A es A” carece de tal valor si no está inserta en un marco comunicativo que le dé sentido.

Se evidencia, entonces, cómo la definición y la analogía, dentro de un determinado contexto argumentativo, constituyen dos vías de argumentación cuya estructura es cuasi-lógica, ya que los elementos que las componen se relacionan entre sí de forma similar a las relaciones lógicas, sin llegar a ser propiamente tales.

8.1.3. Argumentos de transitividad (Arguments de transitivité)

Los argumentos de transitividad son aquellos razonamientos cuasi-lógicos en los que se transfiere la relación existente entre los dos términos de una primera proposición y los dos términos de una segunda

proposición, hacia una conclusión derivada de ambas. Esto puede representarse en la siguiente forma argumentativa:

A está relacionado con B

y B está relacionado con C

entonces, A está relacionado con C

Aquí, se transfiere la forma de la relación entre A y B, por un lado, y entre B y C por otro, hacia A y C. Por tanto, los argumentos construidos según esta forma lógica se basan en la propiedad de la transitividad, y por ello se califican como cuasi-lógicos.

Los métodos argumentativos utilizados por Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī en la construcción de pruebas y la formulación de evidencias dentro de su obra *al-Luma‘* contienen varios ejemplos de este tipo de argumentos transitivos, que se repiten en múltiples contextos dentro del texto teológico. Es importante detenerse en al menos uno de estos ejemplos, ya que demuestra su aplicabilidad dentro del pensamiento lógico de al-Ash‘arī.

Uno de los pasajes más representativos es aquel donde se estructura un argumento basado en la transitividad, pero con una conclusión que se desvía hacia la negación, es decir, una transitividad invertida, donde la dirección afirmativa inicial de la relación se invierte en la conclusión.

Consideremos el siguiente fragmento argumentativo que al-Ash‘arī expone al tratar la cuestión del *qadar* (el decreto divino), específicamente: *¿Ha decretado Dios las malas acciones y las ha predestinado?* Él dice: “Así también, la incredulidad (kufr) es falsa, y la incredulidad es un decreto de Dios Altísimo en el sentido de que es

creación de Dios. Pero no decimos que el decreto de Dios es falso, porque eso implicaría que el decreto divino no tiene realidad” (*al-Luma* ‘, p. 22).

Analicemos la estructura lógica de este argumento, que adopta la forma siguiente:

A es B,
y B es C,
entonces A no es C.

Aplicándolo al argumento:

- La incredulidad es falsa.
- La incredulidad es un decreto de Dios.
- Entonces, el decreto de Dios no es falso.

Aquí observamos que la transitividad esperada ha sido interrumpida en la conclusión, ya que, siguiendo el patrón clásico, deberíamos concluir: *el decreto de Dios es falso*. Sin embargo, al-Ash‘arī niega esta conclusión y rompe así con la cadena lógica aparente para preservar la trascendencia del decreto divino, desviando la transitividad hacia un sentido teológico distinto.

Lo que determina esta conclusión —“el decreto de Dios no es falso”— no es la relación lógica formal entre las premisas y la conclusión, sino la orientación argumentativa inversa que ha tomado el razonamiento. A pesar de que la lógica del razonamiento podría haber conducido a concluir afirmativamente que *el decreto es falso*, el resultado final fue una negación. Esta inversión del resultado no fue determinada por una

relación formal, como ocurre en la demostración lógica clásica que no toma en cuenta el contexto comunicativo, sino por el contexto discursivo y la situación comunicativa en la que se emitió la conclusión. Es decir, el contexto y el lugar temático donde se produce la inferencia fueron los que guiaron la transformación de la conclusión hacia su contrario lógico, estableciendo que *el decreto de Dios no es falso*.

Así, la transitividad no se produjo por medio de la afirmación, sino por la negación, y la relación formal no fue el elemento que guio la inferencia. Por el contrario, el contenido sustancial de las proposiciones fue lo que determinó la naturaleza de la conclusión como inversión. Esto demuestra que el contenido también tiene un papel fundamental en la dirección del argumento. En este caso, el contenido está representado por una creencia islámica compartida: *el decreto de Dios no puede ser falso*. El razonamiento en el pasaje argumentativo citado se apoya en una premisa implícita: “Todo lo que procede de Dios es verdadero”. Por consiguiente, no es posible, según esta premisa tácita, que se derive una conclusión que contradiga las creencias de los interlocutores, ya sea quien formula el argumento o quien lo recibe.

La naturaleza de esta prueba es, por tanto, puramente argumentativa: la dirección inferencial y su valor retórico están determinados por la consideración del contenido al obtener conclusiones a partir de premisas. Asimismo, se omite una de las premisas porque es implícita, conocida y aceptada por todos los interlocutores que comparten un mismo marco doctrinal, en este caso, el islam, ya que nadie entre ellos aceptaría que algo procedente de Dios sea falso.

Entre las formas más relevantes de relaciones transitivas cuasi-lógicas de carácter argumentativo se encuentra también el entimema retórico (*al-qiyās al-iḍmārī*) o lo que se denomina en retórica clásica *l'enthymème*. Se trata de una operación inferencial retórica y argumentativa que al-Ġazālī define del siguiente modo:

El entimema es un razonamiento compuesto por dos premisas correlacionadas, utilizado suprimiendo una de dichas premisas; se le llama entimema porque quien lo emplea guarda en su interior (de forma implícita) una de sus premisas, sin declararla, basándose en el conocimiento que el oyente ya tiene de la premisa omitida (al-Ġazālī, citado en Şūlah, 2005, p. 329).

De esta definición del entimema se puede deducir una observación fundamental: que la omisión (*iḍmār*) y la condición pragmática están estrechamente vinculadas. De no ser por la consideración del contexto comunicativo —las creencias, conocimientos y posiciones de los interlocutores— no sería posible omitir o suprimir parte del argumento. Sin este marco compartido, el discurso mismo dejaría de tener sentido.

Por ello, el entimema es, por definición, un razonamiento argumentativo, que no pertenece al dominio de la demostración formal, ya que en el razonamiento formal es imprescindible declarar todos los elementos de la prueba; no hay lugar para la omisión ni para la presuposición implícita.

En la obra *al-Luma'*, se multiplican los argumentos y pruebas que adoptan la forma del entimema (silogismo con una premisa implícita). Este tipo de razonamiento se emplea en numerosos pasajes argumentativos, cuya dirección persuasiva varía de una cuestión teológica a otra. Dice Abū al-Ḥasan al-Ash'arī: “Si alguien pregunta:

¿por qué decís que Dios es sabio (‘ālim)? Se le responde: Porque las acciones perfectamente ordenadas no pueden emanar más que de un sabio” (al-Luma‘, p. 21).

Podemos reformular esta frase del siguiente modo: “Dios es sabio, porque las acciones perfectamente ordenadas sólo pueden proceder de un sabio”.

Esta afirmación constituye un enunciado argumentativo del tipo condicional, en el que una de las premisas ha sido omitida. Para explicarlo mejor, podemos reconstruir el razonamiento de la siguiente manera:

- Las acciones perfectamente ordenadas no provienen sino de un sabio.
- Las acciones de Dios están perfectamente ordenadas.
- Por lo tanto, Dios es sabio.

Se observa así que la segunda premisa —en términos aristotélicos, el término medio— ha sido sustraída del razonamiento. Esta premisa es: *“Las acciones de Dios están perfectamente ordenadas”*. Esta estructura argumentativa apunta a demostrar una proposición teológica aceptada tanto por los ash‘aríes como por otras corrientes dentro del islam: que *Dios es sabio*. Así, el argumento se basa en un elemento asumido y compartido por todos los participantes del discurso teológico, incluidos incluso los mu‘tazilíes, con quienes al-Ash‘arī polemiza en esta obra. Este elemento compartido es precisamente: *“Las acciones de Dios están perfectamente ordenadas”*.

El autor del argumento no expone todas las fases de su razonamiento, sino que omite conscientemente una de las premisas, considerada como un dato común y aceptado por todos los interlocutores. De este modo, el contexto externo —esto es, el conocimiento compartido entre los debatientes— se convierte en una condición necesaria para comprender la premisa omitida. Esta omisión no carece de una función persuasiva, pues lo que se deja implícito en un contexto de este tipo suele estar fuertemente asumido y libre de controversia.

La omisión de premisas es, en general, una de las características lógicas del razonamiento argumentativo, y se manifiesta principalmente en el entimema. Este último opera como una estructura inferencial propia de los discursos naturales, ricos en contexto comunicativo, donde la forma y el contenido se entrelazan en la construcción del argumento, en la configuración de las relaciones lógicas y en la determinación de su dirección retórica.

8.1.4. *La argumentación por descomposición*

Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī afirma en *al-Luma‘*, en el capítulo titulado “*Sobre la Voluntad y su extensión a todas las cosas creadas*”:

Si alguien pregunta: ¿Por qué afirmáis que Dios quiere todo aquello que es susceptible de ser querido? Se le responde: Lo afirmamos porque, si la voluntad es uno de los atributos esenciales (de la Esencia divina), tal como ya hemos demostrado, entonces debe necesariamente abarcar todo lo que puede ser objeto de voluntad en su verdad. De igual manera que si el conocimiento es un atributo esencial, entonces debe abarcar todo lo que puede ser conocido en su verdad. Además, se ha demostrado que Dios es creador de toda cosa contingente, y no es admisible que cree algo que no quiere. Dios ha dicho: ‘*Ciertamente, tu Señor hace lo que quiere*’

(Corán, 11:107). Y también: No es admisible que exista en el dominio de Dios algo que Él no quiere, porque si tal cosa existiera, entonces habría que aceptar una de estas dos consecuencias: o bien se afirma el descuido y la distracción, o bien se afirma la debilidad, la incapacidad, la fragilidad o la insuficiencia para lograr lo que Él quiere. Como ninguna de estas opciones puede ser atribuida a Dios, es imposible que haya en Su dominio algo que Él no quiera” (al-Luma^c, p. 21).

Quien analiza detenidamente este pasaje argumentativo, en el que Abū al-Ḥasan se propone probar que Dios quiere todo lo que existe, se dará cuenta de que el razonamiento está estructurado de forma analítica y fragmentaria, descomponiendo la prueba en varios argumentos parciales. Para evidenciar esta construcción descompuesta del argumento, podemos reconstruir la estructura lógica del razonamiento como sigue:

Tesis: Dios quiere todo aquello que puede ser objeto de voluntad.

Argumentos:

1. Si la voluntad es un atributo esencial (de Dios), entonces debe aplicarse a todo lo que puede ser objeto de voluntad, en su verdad.
2. Del mismo modo, si el conocimiento es un atributo esencial, entonces debe abarcar todo lo que puede ser conocido en su verdad.
3. Se ha demostrado que Dios es creador de todo lo contingente, y no se puede crear lo que no se quiere.
4. Prueba textual: “*Dios hace lo que quiere*” (Corán, 11:107).

5. No es posible que exista algo en el dominio de Dios que Él no quiera, porque ello implicaría una de dos consecuencias:
- a) Afirmar el descuido y la distracción.
 - b) Afirmar la debilidad, incapacidad o insuficiencia para lograr lo que desea.

El razonamiento, entonces, se descompone en argumentos parciales que, al combinarse, conforman un argumento teológico dirigida a establecer la Voluntad divina. Se transita desde la voluntad en el primer argumento hacia el conocimiento en el segundo, pasando por la causalidad (creación) en el tercero, una prueba textual en el cuarto, y finalmente al dominio absoluto de Dios en el quinto.

La voluntad es así un atributo esencial que debe aplicarse a todo lo que puede ser objeto de ella. Lo que Dios quiere se realiza; de no ser así, se le atribuiría debilidad o insuficiencia. Análogamente, si el conocimiento es un atributo esencial, entonces todo lo que sucede es conocido por Él sin ignorancia ni oposición a dicho conocimiento, pues Él lo sabe.

Dios crea todo lo que es contingente, y no puede crear algo que no quiere. Asimismo, no puede existir nada en Su dominio que Él no quiera; de lo contrario, se derivarían consecuencias inaceptables como el descuido o la impotencia.

Obsérvese, entonces, cómo el concepto general de voluntad divina incorpora nociones parciales: conocimiento, creación, soberanía. Todas ellas se entrelazan para mostrar que la Esencia divina es volitiva: no hay conocimiento de algo ni creación de algo sin que ello haya sido querido previamente por Dios. Por tanto, la voluntad es condición tanto

para el conocimiento como para la creación: sólo puede conocerse lo que Dios ha querido conocer, y sólo puede existir lo creado que Dios ha querido crear.

8.1.5 El razonamiento por implicación (al-Talāzum)

Cuando una causa y su efecto están estrechamente vinculados por una relación de implicación, esta se convierte en una prueba lógica que permite transferir el juicio de algo que ya se ha constatado a algo que se desea establecer. Este nexo necesario es precisamente lo que otorga valor probatorio al argumento.

Debido a la importancia del principio de implicación en la lógica, se llegó a definir esta disciplina como el “conocimiento que estudia las leyes de la implicación”, e incluso se le denominó “la ciencia de la implicación”.

Conviene señalar que, dado que la lógica se divide en lógica formal (artificial) y lógica natural, la implicación también se presenta en dos formas: implicación artificial e implicación natural.

- La implicación artificial se caracteriza por una relación entre proposiciones basada exclusivamente en su estructura formal, y es típica de los discursos matemáticos y formales, asociada únicamente con la demostración lógica clásica.
- En cambio, la implicación natural se basa en el contenido de las proposiciones, y la legitimidad del paso de una a otra se justifica por el significado. Esta forma de implicación ocurre generalmente en los discursos naturales y se encuentra exclusivamente en el campo de la argumentación.

No faltan en nuestra tradición intelectual —entre lógicos, juristas y teóricos del conocimiento— quienes hayan reflexionado ampliamente sobre el principio de implicación. Ibn Taymiyya, por ejemplo, dedicó un amplio espacio a este tema en su discusión sobre la prueba, estableciendo que la validez de un argumento depende de la existencia de una relación de implicación entre su premisa y su conclusión.

Ibn Taymiyya lo expresa claramente cuando afirma: “El criterio para una prueba válida es que implique su conclusión; todo lo que implica otra cosa puede ser utilizado como prueba de ello”.

Así, la implicación, en el sentido expuesto por Ibn Taymiyya, pone de manifiesto la amplitud conceptual del argumento en el pensamiento musulmán, haciendo de la práctica argumentativa un ejercicio rico y eficaz para alcanzar los objetivos comunicativos.

En este contexto, nos interesa examinar las formas de implicación entre causa y efecto que Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī adopta en su obra *al-Luma‘*, y que se manifiestan en las siguientes modalidades (que se desarrollarán más adelante).

8.2. LA COIMPLICACIÓN DERIVADA DEL SIGNIFICADO DE LOS TÉRMINOS QUE COMPONEN EL ENUNCIADO

Este tipo de coimplicación se repite en múltiples contextos argumentativos del libro *al-Luma‘* (al-Ash‘arī, 1991, p. 50). Se manifiesta en expresiones como: “la incredulidad es falsa” (al-Ash‘arī, 1991, p. 50) y “la fe es buena” (al-Ash‘arī, 1991, p. 44). La implicación contenida en estas fórmulas argumentativas se establece a nivel del vínculo semántico entre los términos dentro del léxico lingüístico. Se trata, por tanto, de proposiciones de necesidad explícita que tienden a

afirmar resultados que constituyen el propósito de dichas expresiones, como por ejemplo: “no sigas la incredulidad” y “ama la fe”.

La falsedad es un significado que se deriva lingüísticamente del término incredulidad, ya que esta implica politeísmo, seguir las pasiones, y establecer la injusticia y la transgresión. Por tanto, la cualidad de falso se atribuye a la incredulidad porque su significado lingüístico y técnico lo requiere, incluso implica otros atributos que el autor de *al-Luma* ‘ menciona en una estructura argumentativa similar: “hallamos que la incredulidad es repulsiva, corrupta y falsa” (al-Ash‘arī, 1991, p. 55).

Asimismo, la fe implica, por su significado lingüístico y técnico, la cualidad de buena, ya que la fe es: veracidad, sinceridad y seguimiento de la verdad. Aquí se asume que el valor ético de la incredulidad y de la fe se determina en base a la referencia ética proporcionada por la doctrina islámica, e incluso por otras religiones reveladas.

La implicación entre incredulidad y falsedad conlleva como resultado la máxima: “no sigas la incredulidad”, lo cual actúa como una *topos* (posición argumentativa) (Ṭaha ‘Abd al-Raḥmān, 1998, p. 91), es decir, un principio admitido que orienta los objetivos y las pruebas del discurso. Lo mismo puede decirse de la fe, que todos recomiendan, al punto de afirmarse: “la fe es buena”.

Estas dos pruebas —“la incredulidad es falsa” y “la fe es buena”— constituyen formas lógico-argumentativas derivadas de las implicaciones semánticas de los términos que componen el enunciado. Se trata de pruebas casi-lógicas que aprovechan un principio de la lógica —la necesidad o coimplicación—, pero en este caso se trata de

una necesidad natural, basada tanto en la forma como en el contenido, lo que le confiere su carácter argumentativo.

8.3. LA COIMPLICACIÓN DERIVADA DE LA ESTRUCTURA SEMÁNTICA DEL ENUNCIADO

Otra forma de coimplicación que encontramos en los textos argumentativos de Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī en *al-Luma‘* es la que se genera por la estructura semántica del enunciado. Este tipo de implicación se produce cuando el enunciado A implica semánticamente al enunciado B, bajo la condición de que la verdad del contenido de A se dé en todos los casos en que también se dé la verdad del contenido de B (Ibn Taymiyya, 2005, p. 166).

Un ejemplo citado por el autor se encuentra en el siguiente pasaje: “No he dicho que mi adquisición sea creación mía; por tanto, no se sigue que yo sea su creador. Más bien, he dicho que fue creada por otro. Entonces, ¿cómo puede seguirse que, siendo creación de otro, yo sea su creador?” (al-Ash‘arī, 1991, p. 48).

La prueba aquí se resume en esta frase argumentativa: “Fue creada por otro, entonces ¿cómo puede seguirse que yo sea su creador?”. Lógicamente, puede expresarse así: “Si fue creada por otro, entonces no soy yo quien la creó”. El primer enunciado implica al segundo por necesidad semántica: que otro haya creado algo significa que yo no lo creé, sino que otro lo hizo.

Por tanto, la veracidad del segundo enunciado depende de la del primero. No se puede afirmar que “fue creada por otro” sin que también se afirme “yo no la creé”. Esto se confirma por el hecho de que unir el primer enunciado (“fue creada por otro”) con la negación del segundo

(“yo la creé”) genera una contradicción lógica. ¿Puede aceptarse, desde un punto de vista lógico y pragmático, esta frase: “fue creada por otro, por lo tanto, yo la creé”?

Estas, pues, son algunas formas de coimplicación en las que se manifiesta el razonamiento por implicación en *al-Luma'* de Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī, y se repiten en múltiples contextos del libro, por lo que los ejemplos presentados bastan para ilustrarlas.

El razonamiento por implicación pertenece al género de las pruebas cuasi-lógicas, ya que toma formas lógicas sin atenerse por completo a los requisitos del razonamiento formal. De hecho, la mayoría de las implicaciones presentadas en este libro —incluidos los dos ejemplos mencionados— son implicaciones naturales que convierten el argumento en una prueba retórica y persuasiva.

La prueba de que esta implicación es natural y argumentativa es que no se invalida al aplicar el principio de “inversión de la necesidad”, es decir, que también puede expresarse del modo inverso: “no soy su creador” implica “fue creada por otro”, sin que eso conduzca a corrupción o contradicción alguna. Esto contrasta con el razonamiento formal, que sí entra en contradicción cuando se aplica ese principio a sus enunciados, como han señalado autores como Ṭaha ‘Abd al-Raḥmān (1998, p. 91) y otros.

8.4. *EL RAZONAMIENTO POR ANALOGÍA REPRESENTATIVA*

El razonamiento por analogía representativa (*qiyās tamthīlī*) es uno de los procedimientos inferenciales adoptados por la racionalidad teológica e islámica en general para alcanzar sus objetivos. Se define como "atribuir a un caso particular un juicio que ya ha sido atribuido a

otro caso particular" (al-Kafawī, *al-Kulliyāt*, p. 716). Ibn Taymiyya lo considera el fundamento de todos los demás tipos de analogía, como la analogía inclusiva (qiyās al-shumūl), y lo declara explícitamente: "La analogía inclusiva se reduce en realidad a una analogía representativa" (Ibn Taymiyya, *Naqd al-manṭiq*, p. 235), mediante la adición de un análogo al término menor que actúa como "origen".

Los lógicos influidos por la tendencia aristotélica en la definición de la analogía —entre ellos al-Ghazālī— consideraron la analogía representativa como una analogía probable, y por tanto más débil que la analogía inclusiva. Ibn Taymiyya señala al respecto: "Lo que mencionan sobre debilitar la analogía representativa y argumentar en su contra, es algo dicho por sus autores posteriores cuando vieron que los juristas la usaban con frecuencia, especialmente en contextos de conocimiento probable (ẓannī). Sin embargo, esa probabilidad proviene del contenido y no de la forma lógica de la analogía. Si esos mismos contenidos se expresaran mediante analogía inclusiva, también seguirían siendo solo probables. Pero estos pensaron que la debilidad provenía de la forma, por lo que consideraron la forma de su analogía como cierta, y la de los juristas como dudosa" (Ibn Taymiyya, *al-Radd 'alā al-manṭiqiyyīn*, p. 364).

Ibn Taymiyya refuta las afirmaciones de los lógicos sobre la superioridad de la analogía inclusiva frente a la analogía representativa, demostrando que esta última es más expresiva y más extensa. Lo explica diciendo: "La verdad es que la analogía representativa transmite mejor el conocimiento y la certeza que la analogía inclusiva, aunque esta última abarque más. La analogía representativa en el razonamiento racional es como la vista en el conocimiento sensorial, y la analogía

inclusiva es como el oído. No hay duda de que la vista es más poderosa y completa, mientras que el oído es más amplio y abarcador. Así, la analogía representativa es como la vista, como se dice: ‘quien compara lo no visto con lo visto’; mientras que la analogía inclusiva se parece al oído por su carácter general” (Ṭaha ‘Abd al-Raḥmān, *Tajdīd al-manhaj fī taqwīm al-turāth*, p. 177).

Como es sabido, la analogía representativa adopta tres formas principales: analogía de lo igual, cuya implicación general es que lo que se aplica a uno se aplica a su igual; analogía de lo más fuerte, que implica que lo que se aplica al menor se aplica al mayor; y analogía de lo más débil, que sostiene que lo que se aplica al mayor se aplica también al menor.

Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī otorgó a la analogía representativa un lugar destacado dentro de la estructura inferencial que fundamenta el carácter persuasivo de su discurso en *al-Luma‘*, y la utilizó para comunicar sus objetivos teológicos. Trataremos de explicar esto señalando primero los recursos que la evidencian antes de deducir su operatividad argumentativa. Podemos identificar en *al-Luma‘* varios tipos de recursos representativos, entre los que destacan: herramientas de comparación explícita, y otros recursos implícitos o contextuales que remiten a un segundo término. Es útil presentarlos para ilustrar su función argumentativa.

Observemos, por ejemplo, la función argumentativa que cumple la palabra "**así**" (*ka-dhālika*), como en la siguiente cita de al-Ash‘arī:

Si fuera posible que las obras bien ordenadas surgieran sin que un sabio las realizara, no sabríamos si todas las obras de los animales, su

planificación y sus actos surgen de ellos sin conocimiento alguno. Pero como esto es imposible, ello indica que las obras bien ordenadas no provienen sino de un sabio. Así tampoco es posible que surjan sino de un ser vivo y poderoso, porque si fuera posible que surgieran de alguien que no lo es, no sabríamos si todo lo que aparece en los humanos aparece en ellos siendo incapaces y muertos. Pero como esto es imposible, las obras indican que Dios, exaltado sea, está vivo y es poderoso (al-Ash‘arī, *al-Luma‘*, p. 19).

Este fragmento contiene dos afirmaciones: la primera busca probar que las obras bien ordenadas no pueden proceder sino de un sabio —por lo tanto, Dios es su autor—; la segunda busca demostrar de igual modo que no pueden proceder sino de un ser vivo y poderoso —por tanto, Dios lo es. Ambas comparten la misma finalidad argumentativa: afirmar que Dios es sabio y poderoso. Esta afirmación común se justifica por la similitud estructural de las dos proposiciones, lo que permite trasladar el juicio de una a otra: un juicio sobre un caso particular se transfiere a otro similar.

Otra herramienta representativa usada en *al-Luma‘* es el término explícito "**como**" (*mithl*), que aparece en varias ocasiones, como en este pasaje:

Se ha dicho: si se pareciera a ellas [las criaturas], entonces el juicio respecto al accidente se aplicaría también a Él. Y si se pareciera a ellas, no podría evitar parecerse a ellas total o parcialmente. Si se pareciera a ellas en todos los aspectos, entonces sería creado **como** ellas en todos los aspectos (al-Ash‘arī, *al-Luma‘*, p. 16).

Aquí la palabra *mithl* indica una comparación entre dos términos: las criaturas (que son creadas) y Dios (quien hipotéticamente podría parecerse a ellas). Si Dios se pareciera a ellas, compartiría con ellas la

característica de ser creado. Pero como Dios no se parece a las criaturas en absoluto, no puede ser creado. La expresión *mithl* aquí implica la transferencia condicional de una característica de un término a otro bajo la hipótesis de semejanza. Como esta semejanza no existe, la característica tampoco se transfiere.

Así se despliegan estas herramientas representativas dentro de un marco argumentativo que conforma uno de los métodos inferenciales más distintivos del pensamiento racional islámico: la analogía representativa. Ibn Taymiyya la consideró uno de los procedimientos más ricos, amplios y eficaces para alcanzar fines persuasivos y comunicativos.

9. CONCLUSIÓN

En este trabajo nos hemos encargado de demostrar la hipótesis sobre el funcionamiento del argumento dialéctico en las vías inferenciales del discurso teológico de Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī en su obra *al-Luma‘*. Esto requirió seguir los pasos de su metodología, comenzando con la delimitación del marco teórico del argumento, bajo cuya luz se identificaron las manifestaciones del funcionamiento argumentativo en *al-Luma‘*. Luego definimos los niveles del análisis argumentativo, limitándolos a dos: el nivel de la estructura dialógica del texto teológico y el nivel de la estructura argumentativa, los cuales se exigen mutuamente. No hay argumentación sin diálogo, ni diálogo que no conduzca a la argumentación.

Antes que todo, justificamos la elección del texto teológico con fundamentos metodológicos basados en la respuesta del texto ash‘arī a las orientaciones del nuevo criterio lógico representado en la argumentación. Seguimos para ello las líneas del enfoque argumentativo desarrollado en las obras de Perelman y la compañía Tética, pues nos pareció un enfoque adecuado para la riqueza y amplitud de la práctica inferencial entre los teólogos, y en particular en al-Ash‘arī en *al-Luma‘*.

De ello resultaron varias conclusiones, entre las que destacamos:

- La dialogicidad que estructura el texto teológico en *al-Luma‘* es dialógica y argumentativa, evidenciada en el dispositivo argumentativo que encarna la dialógica del discurso. Este dispositivo contiene características como: la orientación directa

al interlocutor y la abundancia de conceptos y términos con contenido argumentativo, que usualmente sustentan la práctica operacional de los debates.

- El texto teológico en *al-Luma'* opera con técnicas argumentativas de diversos tipos: lógicas, cuasi-lógicas e incluso retóricas, que todas resaltan la profundidad argumentativa de la evidencia y manifiestan la conformidad del texto con las exigencias del argumento dialéctico. Por ello afirmamos que la identidad lógica de la práctica racional en Abū al-Ḥasan al-Ash'arī es una identidad argumentativa y no formalmente demostrativa.
- La evidencia argumentativa en *al-Luma'* se caracteriza por su amplitud y riqueza, observada en la movilización de todos los recursos discursivos del lenguaje, el significado y el intercambio comunicativo. El contexto y las situaciones discursivas son aprovechados para formular la orientación argumentativa de la evidencia. Probablemente esta amplitud no se da con la evidencia demostrativa, marcada por su formalidad y carencia de potenciales comunicativos para alcanzar los objetivos.

Este libro constituye una invitación a reflexionar sobre el legado racional-teológico de los ash'aríes, no desde la óptica de la lógica formal tradicional —que durante mucho tiempo monopolizó los criterios de evaluación racional en el pensamiento islámico—, sino desde los efectos del desvío metodológico respecto a ese paradigma y a la luz de los aportes de la lógica contemporánea, especialmente la lógica natural o, más propiamente, la teoría de la argumentación.

En este marco, se introduce también el concepto de *tercer espacio lógico*, entendido como una zona intermedia y alternativa que trasciende la dicotomía entre la lógica formal (deductiva, binaria) y la lógica natural (contextual, pragmática). Este espacio permite pensar el razonamiento teológico no como una anomalía lógica, sino como una forma legítima de racionalidad que responde a exigencias discursivas propias, particularmente en el ámbito del *kalām* islámico.

Esta invitación se fundamenta en la hipótesis de que la teoría de la argumentación, al ser una teoría de la práctica inferencial natural, ayuda a comprender la práctica inferencial en la teología y su amplitud. Coinciden la teoría de la argumentación y el razonamiento teológico racional en que ambas transgreden las leyes demostrativas tradicionales y superan la tendencia judicialista que anula la capacidad de responder a las particularidades del pensamiento y discurso naturales.

Esto significa que adoptar las leyes de la lógica tradicional para evaluar la práctica racional teológica fue una limitación metodológica, pues no se tuvo en cuenta la diferencia entre la práctica racional demostrativa formal y la práctica racional natural, es decir, entre el discurso natural y el discurso artificial.

Esto nos llevó a organizar este trabajo en capítulos y secciones que se complementan para ofrecernos una visión integral del tema. Por ello comenzamos dedicando un capítulo a las características del discurso natural, consideradas decisivas para definir el tipo de evidencia que exige. La ambigüedad, elipsis y la relación del discurso natural con las condiciones pragmáticas —como el contexto de comunicación y las

creencias de los interlocutores— son leyes del discurso natural, que solo admite como evidencia la argumentativa.

El segundo capítulo se dedicó a un análisis detallado de la naturaleza de la evidencia requerida por la práctica discursiva natural, mostrando en qué se diferencia de la demostración tradicional y cuáles son sus características que le permiten responder a las exigencias del discurso natural.

De los dos primeros capítulos obtenemos un resumen metodológico: solo la argumentación es adecuada para el discurso natural.

Para mostrar que la práctica argumentativa es un método inferencial arraigado en la estructura lógica de la teología, fue necesario guiarse por dos líneas: la primera fue explicar qué hace que la evidencia en la teología sea argumentativa, razón por la cual denominamos al tercer capítulo “La argumentatividad de la evidencia”. Si la teología es un discurso basado en las leyes del discurso natural, entonces la evidencia que opera en ella es evidentemente argumentativa, conclusión a la que arribó este capítulo.

La segunda línea fue llevar a la práctica las conclusiones obtenidas en el tercer capítulo, que se concretan en el cuarto capítulo al descender al texto teológico ash‘arí de Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī: *al-Luma‘*, para explorar sus vías argumentativas.

De hecho, observamos múltiples mecanismos de razonamiento argumentativo adoptados por Abū al-Ḥasan en la construcción de su discurso teológico, concluyendo finalmente que la práctica inferencial en la ciencia teológica es una práctica argumentativa caracterizada por

su riqueza inferencial, su amplitud discursiva y su capacidad para alcanzar múltiples objetivos comunicativos.

En nuestra evaluación de la práctica racional teológica a través del modelo ash'arí, seguimos una metodología que estudia el diseño discursivo del texto, sin detenernos en su contenido para permitir la evaluación ideológica o recomendaciones prefabricadas, sino rastreando las huellas de los mecanismos que producen estas ideas y contenidos, de los cuales se determina el valor que puede atribuirse a la naturaleza del razonamiento, considerado un mecanismo de producción del discurso teológico.

10. BIBLIOGRAFÍA

10.1 FUENTES CLÁSICAS ÁRABES

- Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī. (1993). *al-Ibāna ‘an uṣūl al-dīyāna* [La exposición de los fundamentos de la religión] (Bashīr Muḥammad ‘Uyūn, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī. (2000). *al-Luma‘ fī al-radd ‘alā ahl al-zaygh wa al-bida‘* [Los destellos en refutación a los desviados e innovadores]. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī. (s.f.). *al-Luma‘* [Los destellos] (pp. 20–22). [Sin editorial especificada].
- Abū al-Walīd al-Bājī. (1987). *Kitāb al-minhāj fī tartīb al-ḥujaj* [El libro del método en la organización de los argumentos] (‘Abd al-Majīd Turkī, Ed.). Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāhā. (1987). *Fī uṣūl al-ḥiwār wa tajdīd ‘ilm al-kalām* [Sobre los fundamentos del diálogo y la renovación de la teología]. Casablanca: Al-Mu‘assasa al-Ḥadītha li-l-Nashr wa-l-Tawzī‘.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāhā. (1994). *Tajdīd al-minhāj fī taqwīm al-turāth* [Renovación del método en la evaluación de la herencia]. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāhā. (1998). *al-Lisān wa al-mīzān aw al-takāthur al-‘aqlī* [La lengua y el criterio o la multiplicidad racional]. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. (1996). *al-Ittijāh al-‘aqlī fī al-tafsīr ‘ind al-Mu‘tazila* [La orientación racional en la exégesis de los mu‘tazilīs]. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- al-‘Āmidī, Abū al-Ḥasan ‘Alī. (1990). *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām* [La perfección en los fundamentos del juicio]. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- al-Ījī, ‘Aḍud al-Dīn. (s.f.). *al-Mawāqif fī ‘ilm al-kalām* [Las posturas en la teología]. Beirut: Dār al-Ma‘rifa.
- al-Fārābī, Abū Naṣr. (s.f.). *Iḥṣā’ al-‘ulūm* [Enumeración de las ciencias] (‘Uthmān Amīn, Ed.). El Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī.
- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid. (n.d.). *al-Mustaṣfā min ‘ilm al-uṣūl* [Lo esencial del conocimiento de los fundamentos]. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (1965). *Mi‘yār al-‘ilm fī fann al-manṭiq* [El criterio del conocimiento en el arte de la lógica]. El Cairo: Dār al-Ma‘ārif.

- al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid. (s.f.). *Takwīn al-‘aql al-‘arabī* [La formación del pensamiento árabe]. Beirut: Dār al-Ṭalī‘a.
- al-Juwaynī, Imām al-Ḥaramayn. (1979). *al-Kāfiya fī al-jadāl* [Lo suficiente en la dialéctica] (Fawqīyya Maḥmūd, Ed.). El Cairo: Maktabat al-Khānjī.
- al-Kafawī, Abū al-Baqā‘. (1982). *al-Kullīyyāt: Mu‘jam fī al-muštalaḥāt wa al-furūq al-lughawīyya* [Los universales: Diccionario de términos y diferencias lingüísticas] (‘Adnān Darwīsh Muḥammad, Ed.). Damasco: Al-Resalah Publishers.
- al-Mawqif al-ḥujāj fī al-Qur‘ān al-karīm. (1991). *Mawāqif al-ḥujāj wa-l-jadal fī al-Qur‘ān al-karīm* [Las posturas argumentativas en el Corán]. Túnez: Maṭābi‘ al-Naḥḍa.
- al-Nashshār, ‘Alī Sāmī. (1964). *Manāhij al-baḥth ‘ind mufakkirī al-Islām* [Métodos de investigación entre los pensadores del Islam]. Beirut: Dār al-‘Ārif.
- al-Shahraṣṭānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm. (1942). *al-Milal wa al-niḥal* [Las religiones y sectas]. Sociedad para la Publicación de Textos Orientales.
- Badawī, ‘Abd al-Raḥmān. (1979). *Madhāhib al-Islāmiyyīn, al-juz‘ al-awwal: al-Ashā‘ira wa al-Mu‘tazila* [Doctrinas islámicas: los asharíes y los mu‘tazilíes]. Beirut: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn.
- Ibn Ḥazm, ‘Alī ibn Aḥmad. (n.d.). *al-Aḥkām fī uṣūl al-aḥkām* [Los juicios sobre los fundamentos del juicio] (Vol. 2). Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda.
- Ibn Ḥazm. (s.f.). *al-Faṣl fī al-milal wa al-ahwā‘ wa al-niḥal* [El juicio sobre religiones y sectas] (Vol. A). El Cairo: Maktabat al-Khānjī.
- Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān. (s.f.). *al-Muqaddima* [La introducción]. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Maṣṣūr, Muḥammad. (1990). *Lisān al-‘Arab* [La lengua de los árabes] (Vol. II). Beirut: Dār Ḥādir.
- Ibn Rushd, Abū al-Walīd. (1964). *Manāhij al-adilla fī ‘aqā‘id al-milla* [Métodos de demostración en las creencias de la comunidad] (Maḥmūd Qāsim, Ed.). El Cairo: Dār al-Ma‘ārif.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad. (n.d.). *Kitāb al-radd ‘alā al-manṭiqiyyīn* [Refutación a los lógicos]. Beirut: Dār al-Ma‘rifa.
- Jamāl al-Dīn, Muḥammad Muḥammad ‘Abd al-Laṭīf. (n.d.). *Qiyās al-uṣūliyyīn bayn al-muthabbitīn wa al-nāfi‘* [El silogismo entre los afirmadores y los negadores]. Egipto: Mū‘assasat al-Thaqāfa al-Jāmi‘iyya.
- Naqqārī, Ḥamū. (1991). *al-Minhājiyya al-uṣūliyya wa al-manṭiq al-yūnānī* [El método fundacional y la lógica griega]. Wilada.

Şubhī, Maḥmūd. (1985). *Fī 'ilm al-kalām: dirāsa falsafīyya* [Sobre la teología: un estudio filosófico]. Beirut: Dār al-Nahḍa al-'Arabiyya.

Şūlah, 'Abd al-Ilāh. (2005). *al-Marja 'al-maḍkūr* [La fuente mencionada] (p. 329).

El Mouden, M. (s.f.). *El tercer espacio lógico en las lenguas naturales: el árabe como paradigma*.

10.2. CORÁN

Al-Qur'ān al-Karīm. (n.d.). *Surat Yūnus* [10:95]; *Surat al-Kahf* [18:29]; *Surat al-Shūrā* [42:11]; *Surat al-Hadīd* [57:4]; *Surat al-Anbiyā'* [21:22]; *Surat Qāf* [50:3]; *Surat Yā Sīn* [36:78]; *Surat al-Rūm* [30:27]; *Surat Yūnus* [10:99].

10.3. OBRAS EN OTRAS LENGUAS Y REFERENCIAS MODERNAS

Aristóteles. (1979). *al-Khiṭāba* [Retórica] ('Abd al-Raḥmān Badawī, Ed.). Beirut.

Aristóteles. (1980). *Manṭiq Aristū* [Lógica de Aristóteles] ('Abd al-Raḥmān Badawī, Ed.). Beirut: Dār al-Qalam.

Chatterjee, A. (2001). Language and space. *Trends in Cognitive Sciences*, 5(2), 55–61.

El Mouden, M. (2024). Los signos culturales árabes e islámicos, el tercer espacio y la tiranía interpretativa en los discursos de los medios de comunicación en el Mediterráneo. *DeSignis: Publicación de la Federación Latinoamericana de Semiótica (FELS)*, (40), 149–168.

Jackendoff, R., & Landau, B. (2010). Spatial language and spatial cognition. In *Semiotic landscapes*.

Lawson, B. (2007). *Language of space*. Oxford : Architectural Press.

Levinson, S. C. (1996). Language and space. *Annual Review of Anthropology*, 25, 353–382.

Manin, Y. I., & Marcolli, M. (2016). Semantic spaces. In *The Princeton Companion to Mathematics* (pp. 846–849). Princeton University Press.

Mayer, M. (1993). *Hermeneutics and the Problem of Understanding*. Berlin: Springer.

Parret, H. (1995). *La communauté en parole*. Paris : Klincksieck.

GLOSARIO DE TÉRMINOS

GLOSARIO DE TÉRMINOS EN ‘ILM AL-KALĀM (علم الكلام)

علم الكلام (‘Ilm al-Kalām)

Disciplina teológica islámica que busca defender y explicar las creencias religiosas mediante el uso del razonamiento lógico. Se desarrolló para responder a dudas, herejías y otras corrientes filosóficas.

دليل عقلي (al-dalīl al-‘aqlī)

Prueba racional basada en la lógica y el razonamiento puro, utilizada para demostrar la validez de una creencia sin recurrir a textos sagrados.

دليل نقلي (al-dalīl al-naqlī)

Evidencia basada en la revelación divina, como el Corán y la Sunna. Es fundamental para sostener doctrinas en el marco de la tradición islámica.

متكلمون (al-mutakallimūn)

Teólogos que practican ‘ilm al-kalām. Emplean argumentos racionales y textuales para discutir y clarificar asuntos de fe.

منطق الإسلامی (al-mantiq al-islāmī)

Sistema de lógica adaptado a la tradición islámica que fusiona el razonamiento griego con las necesidades teológicas del islam.

عقلانية (al-‘aqlāniyya)

Corriente dentro del pensamiento islámico que prioriza el uso de la razón como fuente válida para entender la religión.

شبهات (al-shubhāt)

Dudas, objeciones o confusiones que podrían poner en cuestión una doctrina. La teología se esfuerza por refutarlas con argumentos.

جدل (al-jadal)

Método dialéctico de debate basado en la confrontación de ideas y el uso riguroso de la lógica para refutar o defender creencias.

عقيدة (al-‘aqīda)

Conjunto de creencias fundamentales del islam que forman el núcleo doctrinal del credo musulmán (como la unicidad de Dios, la profecía, etc.).

صفات الإلهية (al-ṣifāt al-ilāhiyya)

Atributos que describen a Dios (como el conocimiento, la voluntad, el poder). Su interpretación ha sido objeto de debate entre escuelas teológicas.

علم التوحيد (‘Ilm al-Tawḥīd)

Rama específica del Kalām que se centra en estudiar la unicidad y trascendencia absoluta de Dios, excluyendo cualquier forma de asociación.

ATRIBUTOS DIVINOS Y CREENCIAS TEOLÓGICAS

الإرادة (al-irāda)

Voluntad divina que rige el universo. Según las distintas escuelas, Dios quiere libremente lo que sucede en el mundo.

قدرة (al-qudra)

Poder absoluto de Dios para realizar cualquier cosa sin limitación. Es uno de los atributos esenciales de la divinidad.

علم (al-ilm)

Conocimiento total y eterno de Dios sobre todo lo que fue, es y será, incluyendo los pensamientos humanos.

عدل (al-ʿadl)

Justicia divina. Para los muʿtazilíes, es incompatible con el mal; para otros, Dios crea el bien y el mal según su sabiduría.

نبوة (al-nubuwwa)

Creencia en los profetas como mensajeros de Dios. Reciben revelaciones para guiar a la humanidad en asuntos religiosos y morales.

معجزة (al-muʿǧiza)

Fenómeno sobrenatural que sirve como prueba de la autenticidad del mensaje profético, como los milagros de Moisés o Jesús.

حساب (al-ḥisāb)

Juicio divino final en el que los actos humanos serán evaluados para determinar la recompensa o castigo en la otra vida.

شفاعة (al-shafā‘a)

Intercesión, especialmente del Profeta Muhammad, en favor de los creyentes el Día del Juicio, para obtener perdón o mayor recompensa.

عصمة (al-‘iṣma)

Inmunidad divina otorgada a los profetas (y en el chiismo a los imames), protegiéndolos del error y del pecado.

رؤية (al-ru‘ya)

Visión beatífica de Dios en el más allá. Aceptada por los sunníes, pero negada por grupos racionalistas como los mu‘tazilíes.

قدر (al-qadar)

Doctrina del destino. Todo lo que ocurre ha sido predeterminado por Dios, aunque se debate su compatibilidad con la libertad humana.

كسب (al-kasb)

Teoría asharí que intenta reconciliar la voluntad divina con la responsabilidad humana: el acto es creado por Dios, pero “adquirido” por el ser humano.

تجسيم (al-tajsīm)

Atribución antropomórfica a Dios, como cuerpo o forma física, rechazada por la mayoría de las escuelas teológicas ortodoxas.

ESCUELAS Y CORRIENTES DE ÍLM AL KALĀM

معتزلة (al-Mu‘tazila)

Escuela racionalista que enfatiza la justicia y la unidad de Dios. Defendía el libre albedrío y la razón como guía principal.

الأشاعرة (al-Ashā‘ira)

Escuela teológica sunní que busca un equilibrio entre razón y revelación. Fue la corriente dominante en el islam sunní clásico.

ماتريدية (al-Māturīdiyya)

Escuela cercana a los ash‘aríes pero con énfasis más fuerte en la razón y la justicia divina. Influyente en el islam hanafí.

جهمية (al-Ġahmiyya)

Grupo extremado que negaba todos los atributos de Dios, considerándolo absolutamente trascendente. Considerados heréticos por otros teólogos.

كرامية (al-Karrāmiyya)

Escuela que afirmaba algunos atributos corporales de Dios. Enfrentaron fuerte rechazo de las corrientes principales.

الخوارج (al-Khawāriġ)

Primera secta islámica escindida del islam mayoritario. Defendían una visión rigorista y extrema de la fe y el castigo.

مرجئة (al-Murġi'a)

Grupo que postergaba el juicio sobre los pecadores. Valoraban más la fe que las obras y se oponían a los juicios apresurados.

شيعة (al-Shī'a)

Corriente islámica que cree que la autoridad legítima tras el Profeta recae en 'Alī y sus descendientes.

زيدية (al-Zaydiyya)

Rama chií moderada, cercana al pensamiento suní. Creen que el imam debe levantarse contra la injusticia.

الإمامية (الاثنا عشرية) (al-Ithnā 'Ashariyya)

Principal rama del chiismo que cree en una línea de 12 imames infalibles y ocultos, con un imam esperado al final de los tiempos.

الإسماعيلية (al-Ismā'īliyya)

Rama chií que difiere en la línea sucesoria de los imames. Tiene doctrinas esotéricas y jerarquías místicas.

CONCEPTOS LÓGICOS Y RETÓRICOS USADOS EN ÍLM AL KALĀM

الإدعاء (al-iddi‘ā)

Afirmación o proposición que requiere ser demostrada mediante un argumento racional o textual.

الاعتراض (al-i‘tirāḍ)

Objeción que se presenta frente a una afirmación para señalar su debilidad o falta de justificación.

المقدمات (al-muqaddimāt)

Premisas fundamentales de un razonamiento. Sobre ellas se construye una inferencia o prueba lógica.

النتيجة (al-natiġa)

Conclusión derivada lógicamente a partir de premisas. Es el resultado final de un argumento bien estructurado.

الحكم (al-ḥukm)

Juicio lógico o normativo que relaciona un sujeto con un predicado, afirmando o negando una cualidad.

الاستدلال (al-istidlāl)

Proceso de razonar o deducir una verdad a partir de datos previos. Es el núcleo del método argumentativo del Kalām.

الاستلزام (al-istilzām)

Relación lógica por la cual una proposición implica necesariamente otra. Utilizado para mostrar consistencia o contradicción.

الحد (al-ḥadd)

Definición precisa de un concepto que delimita su significado en relación con otros conceptos cercanos.

ذات (al-dhāt)

Esencia o sustancia interna de algo. En teología, se refiere a la realidad íntima e incognoscible de Dios.

الإلهية (al-ilāhiyya)

Lo que pertenece a Dios o tiene carácter divino. Abarca atributos, actos y esencia de la divinidad.

منزلة بين منزلتين (al-manzila bayna al-manzilatayn)

Término mu‘tazilí que designa una situación intermedia entre fe y apostasía. El pecador grave no es creyente ni infiel.

المحكم (al-muḥkam)

Texto claro en su sentido, sin ambigüedad. Se usa como base para interpretar textos ambiguos.

متشابه (al-mutashābih)

Texto con significados múltiples o metafóricos. Su interpretación requiere prudencia y conocimiento contextual.

