



**Filosofía islámica y decolonialidad: resistencias contra el
epistemicidio y el orientalismo en el patrimonio intelectual
islámico¹**

Islamic Philosophy and Decoloniality: Resistance against
Epistemicide and Orientalism in Islamic Intellectual Heritage

Tzitzí Janik Rojas Torres

Facultad de Música / Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Correo electrónico: janikrojas@filos.unam.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6480-5295>

Resumen

1

Este trabajo examina críticamente el orientalismo como un dispositivo epistémico de poder que ha distorsionado y marginado la filosofía islámica en los estudios académicos. A partir de los aportes de Edward Said, Boaventura de Sousa Santos y Walter Mignolo, se denuncia el epistemicidio ejercido por el paradigma eurocéntrico moderno que ha invisibilizado la rica tradición filosófica del islam. Se propone una relectura de la filosofía islámica desde una perspectiva decolonial, reconociendo su pluralidad, profundidad espiritual y dimensión ética. El texto

¹ El presente artículo es una re-edición del primer capítulo de mi tesis de maestría en el posgrado en filosofía de la UNAM, titulada "La idea de al Insan al Kamil en una selección de la obra de Mevlana Yalal al Din Rumi". El texto ha sido revisado, corregido y aumentado para su publicación independiente por su valor como aproximación a la filosofía islámica.



visibiliza la necesidad de desmontar prejuicios racistas, esencialistas y reduccionistas que impiden comprender la verdadera contribución del islam al pensamiento universal, y destaca la importancia de una epistemología plural que permita diálogos inter-civilizatorios más justos, reconociendo la riqueza de la falsafa, el kalam, el irfan y el tasawwuf en el universo intelectual islámico.

Palabras Clave: Filosofía islámica, decolonialidad, orientalismo, resistencias, epistemicidio.

Abstract

This paper critically examines Orientalism as an epistemic mechanism of power that has distorted and marginalized Islamic philosophy in academic studies. Drawing on Edward Said, Boaventura de Sousa Santos, and Walter Mignolo, it denounces the epistemicide perpetrated by the modern Eurocentric paradigm that has erased the rich intellectual tradition of Islam. A decolonial rereading of Islamic philosophy is proposed, emphasizing its plurality, spiritual depth, and ethical dimension. The text highlights the urgency of dismantling racist, essentialist, and reductionist biases that obscure Islam's contribution to universal thought, and advocates for a plural epistemology that fosters more equitable inter-civilizational dialogue, recognizing the richness of falsafa, kalam, irfan y tasawwuf within the Islamic intellectual tradition.

2

Keywords: Islamic philosophy, decoloniality, orientalism, resistance, epistemicide.



The conquest of the earth, which mostly means taking it away from people with different colored skin or flatter noses, is not a pretty thing when you think about it. The only good thing about it is the idea behind it. Not some pretty words you can use to describe it, but a real and powerful idea that men will unselfishly sacrifice themselves for—something that men will bow down to and worship. . .

Joseph Conrad, *Heart of Darkness*.

Desarrollo

Epistemicidio es la sistemática destrucción, negación, omisión expresa, apropiación y falta de reconocimiento de la cultura y saberes de un determinado grupo. Se trata de un acto profundamente violento donde se ejerce humillación, control, represión y se puede alcanzar el aniquilamiento total de los saberes y culturas de una comunidad. Éste desprende a los individuos de uno de los rasgos humanos más significativos y dadores de sentido: la identidad. Cuando sistemáticamente es negado el reconocimiento a un conjunto de conocimientos y cultura, la identidad que se construye sobre tales bases epistémicas se debilita y, tras el paso del tiempo, colapsa. El epistemicidio es una de las formas de violencia representacional desplegada históricamente por el colonialismo.²

Bajo el colonialismo subyace como causa un determinado ejercicio racional; la razón moderna, ilustrada, que construyó lo real sobre la naturalización de dicotomías que justificaban su control; lo occidental frente a lo oriental, lo

² Cfr. Boaventura De Sousa Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, (Montevideo, Ediciones Trilce, 2010), 29-60.



masculino frente a lo femenino, el hombre blanco frente a cualquier otro color de piel, la civilización frente la barbarie, la mente frente al cuerpo, lo racional frente a lo irracional, la creación original frente a la copia, lo bueno frente a lo malvado, lo terrible; la mismidad frente a la otredad, *tan otro*. Siguiendo esta lógica, los matices y las graduaciones no existen. Los puntos medios son falsos; o se pertenece al proyecto eurocéntrico de civilización y se experimenta el mundo a través de su razón "secular" y emancipadora, o se permanece en el oscurantismo. De acuerdo con la crítica canónica de Adorno y Horkheimer, una de las características principales de la razón ilustrada es su voluntad de dominio: "La esencia de la Ilustración es la alternativa, cuya ineludibilidad es la del dominio. Los hombres habían tenido siempre que elegir entre su sumisión a la naturaleza y la sumisión de ésta al *sí mismo*".³ La razón posmoderna hizo frente a las pretensiones de universalidad de la razón ilustrada y situó a su proyecto como un ejercicio de control de la naturaleza en el marco de dicotomía civilización-barbarie, hombre-naturaleza; sin embargo, esta voluntad de dominio no se restringiría a la relación del hombre con la naturaleza y sus recursos; sino a la construcción misma de la realidad y a la relación con *el otro*. En 1978, treinta y cuatro años después de la publicación de *La dialéctica de la ilustración*, y valiéndose tanto sobre el análisis de la teoría crítica como sobre las propuestas del posestructuralismo, Edward Said publicaría su libro *Orientalismo*, mismo que se ha ubicado como un parteaguas en la discusión poscolonial y un antecedente para la decolonialidad. En él, se articulan

³ Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. Sánchez Juan José, (Madrid: Cátedra, 2009), 85.



los temas de la dominación colonial, el Medio Oriente islámico, y la labor intelectual y académica como un acto político-ideológico.

En su obra, Said visibiliza de qué manera históricamente los estudios sobre el pensamiento islámico se han realizado desde un prejuicio epistémico racista que no sólo distorsiona y falsea las investigaciones sino que produce una justificación ideológica para actos político-económicos y socio-culturales de dominación y discriminación que destruyen y merman la dignidad de la amplia comunidad que, de acuerdo con Henry Corbin, habita las tierras el islam: la historia y estudio de la filosofía islámica son la historia de una larga negligencia y prejuicio académicos.

El conocimiento producido a través de las dinámicas descritas por Said es una herramienta de control y opresión. Aunque el término de epistemicidio no se encuentra explícito en la obra del intelectual palestino, se puede deducir que, si tales dinámicas se dan a largo plazo, éstas constituirán una herramienta epistemicida. No sólo imponen una determinada identidad al otro, sino que lo aliena de su identidad real. De acuerdo, con Boaventura de Sousa Santos: "la identificación de las condiciones epistemológicas permite mostrar la vastísima destrucción de conocimientos propios de los pueblos causada por el colonialismo europeo —lo que llamo epistemicidio—"⁴, además de que "el fin del colonialismo político no significó el fin del colonialismo en las mentalidades y subjetividades, en la cultura y en la epistemología, y que por el contrario continuó reproduciéndose de modo endógeno."⁵

⁴ De Sousa Santos, *Descolonizar el saber*, 8.

⁵ De Sousa Santos, *Descolonizar el saber*, 8.



De Sousa Santos va a continuar la crítica a la razón ilustrada de Adorno y Horkheimer para aplicarla no sólo a la relación de ésta con su entorno, sino a la dominación occidental y a la colonización. En términos poscoloniales, la necesidad de dominar de la razón moderna la lleva a generar discursos que justifiquen el control de grupos humanos con los que no se identifica; ese conocimiento va a ser generado bajo las falsas pretensiones de neutralidad, científicidad, objetividad y universalidad. Para Sousa:

La epistemología occidental dominante fue construida a partir de las necesidades de la dominación capitalista y colonial y se asienta en lo que designo pensamiento abismal. Este pensamiento opera por la definición unilateral de líneas radicales que dividen las experiencias, los actores y los saberes sociales entre los que son visibles, inteligibles, olvidados o peligrosos (los que quedan del otro lado de la línea). Así, la realidad social es dividida en dos universos, el universo de 'este lado de la línea' y el universo del 'otro lado de la línea'. La división es tal que el 'otro lado de la línea' desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente. El pensamiento abismal sigue vigente hoy en día, mucho tiempo después del fin del colonialismo político.⁶

6

El conocimiento producido dentro de los territorios del islam es interpelado por la descripción de Sousa: el islam quedo tras el otro lado de la línea. En los medios de

⁶De Sousa Santos, *Descolonizar el saber*, 8.



comunicación, éste es reducido al otro peligroso, al atacante y al machista, en la academia y los círculos intelectuales, en la mayoría de los casos, el islam es una civilización cuyo esplendor e importancia se dio sólo gracias a la copia y traducción de los griegos —cuna de occidente— y sin mayor aportación que ser puente vacío para otras civilizaciones. La gran herencia islámica hacia la humanidad —y hacia Europa— ha sido omitida y silenciada de la historia universal, el currículo educativo y los proyectos académicos.⁷

Tal forma de construcción occidental del conocimiento subyació a muchos de los estudios sobre Medio Oriente. Sólo a partir de discusiones que presenten la injusticia epistémica que sufren las distintas comunidades y minorías, podemos comenzar a cambiar la agenda académica y, a largo plazo, materializar un cambio

7

⁷ Dada su extensión y hondura, considero que no es este el lugar para entrar en detalles sobre el tema. Basta con mencionar, por ejemplo, la casi completa desaparición en las historias universales y compendios de temas como el rol de la civilización islámica en la producción del papel necesario para los libros —históricamente el objeto fetiche estrella para los intelectuales—, los estudios de óptica realizados por Ibn al-Haytham que permitieron la revolución visual de la perspectiva en el renacimiento europeo, o la inspiración y reproducción de la historia y motivos de la ascensión del profeta Muhammad, el viaje del *Miraj*, por Dante Alighieri en la *Divina Comedia* —obra maestra de la literatura universal—. La tradición europea ha sido la de silenciar o eliminar sus influencias y raíces islámicas —o de cualquier otro origen no occidental— antes que reconocerlas: en lugar de encontrar en ellas un espacio de diversidad que refleje cómo la identidad, cultura y conocimiento humanos se dan en un *continuum*, parece tener un profundo miedo a la diversidad genealógica. La identidad europea se construye en el imaginario artificial de un linaje uniforme, lineal, con un origen unívoco y sin más antecedentes que las antiguas civilizaciones griegas y romanas. La crisis de la identidad europea, tanto en su expresión política como cultural y social, se genera en la artificialidad de su fundamento mismo. Respectivamente: Cfr. Bloom M. Jonathan, *Paper before Print. The History and Impact of Paper in the Islamic World*, (New Haven/London: Yale University Press, 2001), Saliba George, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2007), Asín Palacios, Miguel, *La escatología musulmana en la divina comedia ; seguida de historia y critica de una polémica*, (Madrid: Hiperion, 1984).



político y social que nos acerque a una sociedad —y a una universidad— menos reduccionista y más multicultural, plural e inclusiva.⁸

De acuerdo con el intelectual y semiólogo argentino Walter Mignolo, la crítica decolonial, en conjunto con otros proyectos críticos como lo poscolonial y otros "post" — como la posmodernidad y el posestructuralismo— deben articularse para dar fundamento a los proyectos intelectuales a venir: se deben atender preguntas como: "¿Desde qué perspectiva (disciplinaria, étnica, genérica, sexual, nacional, etc.) produciremos tal conocimiento o comprensión?" o "¿Con qué fin? ¿Produciremos conocimientos y trataremos de comprender para 'avanzar el conocimiento', para 'llegar a la verdad' o para incidir en la transformación social y, en consecuencia, el conocimiento-comprensión producido estará en relación con los problemas y asuntos que nos exige la historia, la sociedad y las genealogías intelectuales en las que elegimos inscribirnos?"⁹ Estas preguntas, precisa Mignolo, dan por sentado que la producción de conocimiento no es neutra y que acontece *in situ* de acuerdo no sólo con tradiciones y presupuestos epistémicos sino que también está marcada por la subjetividad del investigador desde color de piel, género, sexualidad, nacional, lengua y un sin número de eventualidades que nos marcan y condicionan. Sin duda, la definición de decolonial y poscolonial, así como su diferencia, es debatible tanto como término, metodología e incluso como

⁸ Cfr. Walter Mignolo, "Los estudios culturales: geopolítica del conocimiento y exigencias/necesidades institucionales", *Revista Iberoamericana*, Vol. LXIX, Núm. 203, (abril-junio 2003).

⁹ Mignolo, "Los estudios culturales: geopolítica del conocimiento y exigencias/necesidades institucionales", 413.



área disciplinar. El adjetivo de "poscolonial" ha sido usado muchas veces de forma laxa, confusa o al menos ambigua;¹⁰ aquello que se define como poscolonial no es definitivo pues depende de cómo se conciben ideas claves como lo "colonización", "enculturización" o "dominio", o de distinciones metodológicas relacionadas con paradigmas de geopolítica, economía e historia. No obstante, la contribución más notable de la crítica poscolonial radica en el cambio de postura ética sobre la que se construye: la exigencia aquí es, de manera rigurosa y racional, escuchar a los que no han sido escuchados; visibilizar a los invisibilizados, redescubrir lo que no pudo ser descubierto porque estaba enterrado bajo el peso de centurias de prejuicios, clichés, simplificaciones y miedos. Por otro lado, lo decolonial si bien parte de un fundamento teórico compartido con lo decolonial parece llevar esa crítica a una praxis teórico política definida de des-colonización del paradigma de mundo, el proyecto en sí, se enunció desde Latinoamérica, sin embargo, sería difícil definir un movimiento sin el otro y sus límites, en muchos sentidos son fluidos. No siendo aquí lugar para discutir esto, es importante mencionar que no podríamos ya pensar lo decolonial únicamente como un proyecto latinoamericano pues en la actualidad existen autores como Abnur Prado o Sirin Adlbi que llevan proyecto de filosofía islámica decolonial.

¹⁰ Para ver algunas de las críticas al poscolonialismo véase: Stuart Hall, "¿Cuándo fue lo postcolonial?", en: Comp., Sandro Mezzadra, *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, (Madrid: Traficantes de sueños, 2008), 121-144, y Walter Dignolo, "La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales", en: *Revista Chilena de Literatura*, No. 47, (2016): 91.



El "cambio radical epistemo/hermenéutico en la producción teórica e intelectual",¹¹ que propuso en su momento la teoría poscolonial, posibilita tomar conciencia de la estructura que subyace a muchos de los estudios sobre el pensamiento islámico y se conforma no solo como un primer paso metodológico para emprender este tipo de investigaciones, pero también para restablecer un cierto tipo de justicia epistémica. Las ausencias, diría Boaventura de Sousa Santos, también se construyen.¹²

1. La falacia orientalista

En su *Segunda Carta-relación al Emperador Carlos V*, al describir una calle de Tenochtitlan, Hernán Cortés afirma: "la calle, que es muy ancha y muy hermosa y derecha, que de un cabo se parece el otro y tiene dos tercios de legua, y de la una parte y de la otra muy buenas y grandes casas, así de aposentamientos como de mezquitas".¹³ No se trata de la única mención de mezquitas para describir las ciudades prehispánicas; de hecho, fue frecuente en la prosa de Cortés el uso de términos comunes para describir el mundo musulmán, ya en Cozumel hablaría de las casas como "amoriscadas" y usaría deliberadamente el término de mezquita para designar teocallis y lugares de culto.¹⁴ Repetidamente en las relaciones cortesianas se mencionarían mezquita y sacrificios humanos a la vez. Hernán

¹¹ Mignolo, "La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales", 91.

¹² Mignolo, "La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales", 91.

¹³ Hernán Cortés, *Segunda carta-relación de Hernán Cortés al Emperador Carlos V*, (Biblioteca Virtual Universal, Editorial del cardo, 2003), 2.

¹⁴ William Mejías López, "Hernán Cortés y su intolerancia hacia la religión azteca en el contexto de la situación de los conversos y moriscos", en: *Bulletin Hispanique*, Tomo 95, N°2,(1993), 631.



Cortés interpretaría la religión prehispánica con el mismo código de antagonismo y rechazo utilizado tanto para moros como judíos en España: en enero de 1492, los Reyes Católicos lograron la capitulación de Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Abi il-Hasan 'Ali, sultán de Granada, también conocido como Boabdil "el chico", hecho seguido de un período de agresivas persecuciones, represiones y conversiones forzadas, no sólo en Europa, sino también en América.¹⁵ El catolicismo era concebido como única verdad espiritual válida, antagonista de toda otra expresión religiosa: de aquí que las palabras utilizadas por Cortés estaban ya cargadas de una connotación. El conquistador construía el nuevo mundo —y a sus habitantes— desde las categorías culturales y sociopolíticas de las que disponía para *experienciar*¹⁶ el mundo. La crítica de Edward Said a la literatura de viajes de los siglos XVIII y XIX puede aplicarse a las relaciones cortesianas en el sentido de que ambas imponen una determinada identidad, una alteridad extrema, al otro que "descubren" o que "construyen" en una estructura lista para ser colonizada. Este ejercicio de poder puede rastrearse en las muchas de las relaciones entre occidente y los *otros mundos*, mucho antes incluso de lo que Said ubica concretamente como orientalismo. El orientalismo del que habla Said conforma un área de estudio concreto, cuyo surgimiento se da en el siglo XIX, y que implica un conocimiento instrumentalizado que responde a la necesidad de los poderes coloniales —de ahí

¹⁵ Mejías López, "Hernán Cortés y su intolerancia hacia la religión azteca", 624.

¹⁶ Prefiero el verbo "experienciar" frente a "experimentar" para referirme a las experiencias humanas en un sentido holístico, con un énfasis en la experiencia subjetiva. "Experimentar" por otro lado, no sólo tiene la carga semántica del lenguaje científico positivista, sino que puede tener una connotación dentro del lenguaje filosófico más inclinada en la percepción de las sensaciones sensibles.



que se pueda identificar en toda relación colonial previa o no a la ubicación temporal que da Said. El orientalismo estudia al otro desde el horizonte epistémico de una estructura de poder dada y una postura de privilegio y superioridad moral y cultural.¹⁷

La literatura de viajes, como el ejemplo cortesiano, es tan solo uno de los géneros dentro de las diversas disciplinas que crítica Said: todo el conocimiento producido en occidente sobre Medio Oriente a partir de las ciencias humanas, sea literatura, antropología, sociología, historia, economía —por denominar algunas— se ubica dentro del "Orientalismo". Éste, más que un campo disciplinar, es para Said una denominación ideológica que tiene repercusiones prácticas: el conocimiento construido desde ahí esconde bajo falsas pretensiones de científicidad y objetividad la meta invisible de dominar al otro.¹⁸ El orientalismo, definido según Said como área de estudio de las humanidades, surge en el siglo XIX como un conocimiento instrumentalizado que responde a la necesidad de los poderes coloniales. De ahí que éste contribuyera más a los intereses de estos últimos que a la comprensión real de Medio Oriente; la meta del orientalismo no era la comprensión sino la construcción de una identidad quimérica que no sólo justificaba el dominio, sino que glorificaba la acción civilizadora. Más que la comprensión de Oriente se trató de un proceso de institucionalización de las

¹⁷ Edward Said, *Orientalismo*, (Barcelona: Random House Mondadori, 2008), 52.

¹⁸ Edward Said, *Orientalismo*, (Barcelona: Random House Mondadori, 2008), 52.



imágenes, ideas y prejuicios que Occidente¹⁹ creaba sobre el otro. Para Said, la verdadera comprensión de Medio Oriente, como cultura, sociedad y patrimonio intelectual debe comenzar por desmontar los prejuicios etnocentristas anquilosados a través de siglos y siglos de orientalismo.

Así como mencionamos la imposibilidad para Hernán Cortés de despegarse de sus códigos y estructuras culturales y sociales para conocer —y construir— al *nuevo mundo* en el siglo XVI; así la idea de oriente contemporánea surge “a partir de los estudios académicos, exposiciones a los museos, reconstrucciones en la oficina colonial, ilustración antropológica, biológica, lingüística, racial e histórica”.²⁰ Oriente es creado carente para ser completado por Occidente; la identidad que se le construye a éste se subsume a esa dinámica. De acuerdo con Said:

13

Para empezar, puede decirse que Occidente, durante los siglos XIX y XX, asumió que Oriente —y todo lo que en él había—, si bien no era manifiestamente inferior a Occidente, sí necesitaba ser estudiado y rectificado por él. Oriente se examinaba enmarcado en un aula, un tribunal, una prisión o un manual ilustrado, y el orientalismo era, por tanto, una ciencia sobre Oriente que situaba los asuntos orientales en

¹⁹ El concepto de “Occidente” es en sí ya problemático y no tan homogéneo como frecuentemente se presupone en las discusiones filosóficas. Un excelente recuento de las irregularidades y cuestiones en torno al concepto de “Occidente” y su problemática relación con Oriente se puede encontrar en: Cfr. Corm, Georges, *L'Europe et le mythe de l'Occident. La construcción d'une histoire*. La Découverte, Paris, 2012.

²⁰ Said, *Orientalismo*, 27.



una clase, un tribunal, una prisión o un manual para analizarlos, estudiarlos, juzgarlos, corregirlos y gobernarlos.²¹

El conocimiento construido así no era un conocimiento neutro, sino que se empleaba como útil de dominio. El colonizador no conocía su objeto, sino que lo verificaba; aun cuando el objeto fuera contingente e histórico —y por lo tanto en constante cambio— se partía del supuesto de que lo ontológicamente esencial en él era atemporal, intransformable y opuesto al paradigma identitario del colonizador. Esta postura esencialista argumenta desde una petición de principio; conocemos al otro de antemano y por lo tanto tenemos la autoridad para investigarlo y producir conocimiento sobre él. En palabras de Said: "Conocer así un objeto es dominarlo, tener autoridad sobre él, y autoridad aquí significa, para "nosotros", negarle autonomía —al país oriental—, porque nosotros lo conocemos, y en cierto sentido, existe tal y como nosotros lo conocemos." ²²

14

Categorías estéticas, éticas y políticas como lo sensual, lo pasivo, lo exótico, lo bárbaro, lo salvaje, la tendencia natural al despotismo y al machismo —entre otras tantas— han sido sistemáticamente incorporadas a la identidad que se conceptualiza de oriente, "orientalizándolo" aún más. Este Oriente no es real: no existe fuera de los procesos enunciativos del discurso orientalista que al ser instrumentalizado tiene repercusiones políticas, sociales, culturales y académicas muy específicas. No sólo se justifica el dominio geopolítico a través de la pretendida incapacidad de las naciones orientales para ser soberanos política y

²¹ Said, *Orientalismo*, 69.

²² Said, *Orientalismo*, 59



económicamente, sino que también produjo un bucle académico; una paradoja disciplinaria. El orientalismo debe analizarse como un conjunto de limitaciones epistémicas y no únicamente como una simple doctrina:²³ Como Medio Oriente es *en sí* "inferior", estudiarlo más allá de la verificación de los prejuicios epistémicos ya concebidos históricamente no es necesario. Si se le estudiaba, por tanto, se le estudiaba mal o —históricamente— con el fin de demostrar de qué manera era inferior como religión, cultura o pensamiento.²⁴

Quizás un ejemplo sintomático del tipo de relación de dominación que estableció Europa frente a los países musulmanes, lo podemos encontrar en toda la serie de nombres con los que se ha denominado tanto a la cultura como a los creyentes: desde sarracenos —habitante del desierto—²⁵, moros —procedentes de la mauritana, antigua región de África—²⁶, o mahometanos —y de ahí el uso arcaico de mahometismo para designar a la religión, como lo creyentes en Mahoma. Esta última designación, mahometismo, fue utilizada contra el deseo de los musulmanes pues establecía un paralelismo falaz entre la figura de Jesucristo en el cristianismo y la del profeta Muhammad en el islam, y construía sobre tal idea una religión ficticia, inexistente. De acuerdo con Carl W. Ernst, el término de islam se comenzó a usar en las lenguas europeas como el equivalente de

²³ Said, *Orientalismo*, 71

²⁴ Un ejemplo interesante son las distintas traducciones a lenguas europeas del Corán: la primerísima —y muy poco rigurosa— traducción del Corán al Cfr. Sylvette Larzul, « Les premières traductions françaises du Coran, (XVIIe-XIXe siècles) », en : *Archives de sciences sociales des religions*, No. 147, (julio-septiembre, 2009).

²⁵ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.2 en línea]. [<https://dle.rae.es>]

²⁶ RAE, *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.2 en línea]. [<https://dle.rae.es>]



cristianismo hasta el siglo XIX; su introducción y uso en las discusiones orientalistas se dio como parte de la construcción de la dicotomía occidente-islam propia de la expansión colonialista.²⁷

Basada en los presupuestos anteriores se encuentra la concepción erradísima de que la filosofía islámica puede reducirse simplemente a una colección de traducciones de la filosofía griega sin aportaciones originales y limitada a una "variación poco original", o en palabras de Ángel Poncela González, profesor de la Universidad de Salamanca:

Oriente debe a Europa el haber alcanzado su esplendor cultural, y una vez que declinó la tutela, camina ineluctablemente hacia su decadencia. Esta visión regresiva de lo oriental ha forjado en las conciencias de los historiadores europeos la creencia de que la totalidad de la filosofía islámica se erigió únicamente sobre las ruinas del ágora ateniense.²⁸

16

Aunque afortunadamente este prejuicio ha sido ampliamente refutado, todavía resuena en algunas aulas y textos la idea de que la filosofía islámica fue un simple puente vacío para que la filosofía griega —en especial la aristotélica y neoplatónica— hiciera puerto en el medievo europeo. Este prejuicio discriminatorio es resultado inmediato de la dinámica identitaria occidental de

²⁷ Ernst Carl W., *Rethinking Islam in the Contemporary World*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), 10–11.

²⁸ Ángel Poncela González, "La filosofía islámica como problema historiográfico" en: *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, Vol. IX, (Salamanca: Universidad de Salamanca, 2015), 30.



"minimizar" las capacidades intelectuales —morales y sociales, dicho sea de paso— de los pueblos que no se quiere reconocer como europeos. Esta idea no solo implica una concepción ficticia del acto de traducción: aun cuando se tratara solo —que no es el caso— de traducciones, la traducción acertada es ya un acto de profunda comprensión, apropiación y creación por parte del traductor, que hace del texto traducido un texto paradójico que es el mismo y también otro nuevo, creado. Sin embargo, un vistazo concienzudo y objetivo a las aportaciones de los pensadores musulmanes debería bastar para notar la discriminación injusta que se construye sobre un racismo velado y una concepción terriblemente estrecha de lo que se entiende por filosofía. Hoy en día se comienza a difundir y a comprender la aportación original, importante e influyente de la filosofía islámica, más allá de su papel vital como transmisora y preservadora de la filosofía griega.

17

Sin embargo, la filosofía occidental no siempre fue racista. Park. K. J. Peter recuenta que tradicionalmente, "desde tiempos de Marsilio Ficino (1433-99) hasta la muerte de Étienne Bonnot de Condillac (1715-80), la convención predominante entre historiadores era comenzar la historia de la filosofía con Adán, Noé, Moisés (o los judíos), o los egipcios".²⁹ De hecho, en algunas de las primeras historias modernas de la filosofía, Zoroastro o algún filósofo oriental aparecían como los primeros filósofos.³⁰ Por su parte, Lloyd Strickland, profesor de filosofía e historia intelectual de la Universidad Metropolitana de Manchester, explica que hasta antes

²⁹ Peter Park. K. J., "Introduction", en: *Africa, Asia and the History of Philosophy. Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780-1830*, (New York: SUNY Press, 2013).

³⁰ Park. K. J., "Introduction", en: *Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780-1830*.



del siglo XVIII, tradicionalmente, los compendios e historias de la filosofía habían incluido varios pensadores de Asia y África,³¹ por ejemplo, en 1687, Thomas Stanley publicó la primera historia de la filosofía en inglés que abarcaba desde caldeos, persas y sabeos y en quienes ubicaba a los ancestros a partir de los cuales la filosofía griega se había desarrollado.³² Cuarenta y un años más tarde, André-François Deslandes, filósofo francés precursor de los enciclopedistas, publicaría una historia de la filosofía cuyo alcance abarcaría años de pensadores anteriores a los griegos: etíopes, egipcios, libios, árabes y chinos.³³

El siglo XVIII trajo a Kant (1724-1804) y con él una nueva visión racionalista de qué debe ser la filosofía y quienes pueden ejercerla: Kant dejó como herencia lineamientos que apuntaban a su proyecto filosófico como la meta final de toda filosofía anterior: "De un solo golpe, estos criterios se aseguraron de que virtualmente todo el pensamiento no-occidental no calificaría más como filosófico, lo que hizo a la filosofía una tarea exclusivamente europea"³⁴. La filosofía producida fuera del canon europeo-occidental fue rápidamente eliminada de las historias de la filosofía y silenciada por, al menos, un siglo completo.³⁵

³¹ Lloyd Strickland, "How Western Philosophy Became Racist. Starting with Kant, western philosophers have erased non-western thinkers from history", en: *Iai news. Changing How the World Thinks. An online magazine of big ideas*. 10-01-209, [Consultado en: <https://iai.tv/articles/the-racism-of-the-western-philosophy-canon-auid-1200>]

³² Strickland, "How Western Philosophy Became Racist. Starting with Kant".

³³ Strickland, "How Western Philosophy Became Racist."

³⁴ Strickland, "How Western Philosophy Became Racist."

³⁵ No siendo este el lugar para analizar el racismo del iluminismo alemán y las diferentes formas de injusticia y discriminación epistémica que tuvieron lugar ahí, referimos a quien le interese el tema a la citara obra de Park. K. J. Peter, *Africa, Asia and the History of Philosophy. Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780-1830*.



Tras haber desaparecido de las discusiones intelectuales occidentales en el siglo XVIII, cuando finalmente en el siglo siguiente, los pensadores de Asia y África fueron retomado por el orientalismo debido a las necesidades coloniales, éste a partir de su postura esencialista concretizó una nueva categoría en las humanidades y ciencias sociales conocida como "lo árabe": hasta la segunda mitad del siglo XX³⁶ se hablaba de "Arte árabe", "Filosofía árabe" y de toda disciplina cuyo campo fuera el Medio Oriente geográfico con el epíteto de "árabe" —o en el mejor de los casos "oriental"—. Esta designación simplista es nuevamente un ejercicio de poder que reduce todo un extenso abanico de identidades, culturas, sociedades y expresiones humanas a lo largo de la historia a un adjetivo único. En congruencia con la crítica saidiana, el uso del adjetivo "árabe" como un término que designa todo lo acontecido en Medio Oriente se ha disparado desde 1800 hasta un 400% ³⁷, sin embargo, éste uso suele darse con muy poca rigurosidad. Aquello que el imaginario designa como "identidad árabe" implica en realidad 22 países, con una población étnica y religiosamente diversa, de casi 381 millones y que hablan no sólo 35 variantes dialectales del árabe sino diversos idiomas de familias lingüísticas distintas, a lo largo y ancho de Medio Oriente y África del norte.³⁸

³⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present. Philosophy in the Land of Prophecy*, State (New York: University of New York Press, 2006), 17.

³⁷ Barakat, Neheda, "Let's banish the term "Arab world". What does it mean anyway", *The Guardian*, 18 de abril 2018. (<https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/apr/18/lets-banish-the-term-arab-world-what-does-it-mean-anyway>)

³⁸ Barakat, Neheda, "Let's banish the term "Arab world". What does it mean anyway"



El islam como religión se ancla en la lengua árabe pero no en la etnicidad árabe³⁹: esta característica tiende a confundir eruditos que falsamente realizan una equivalencia entre la etnicidad, la lengua y la religión como si se tratara de una triada esencial e irrompible de musulmán-habitante de Medio Oriente-arabófono.⁴⁰ Sin embargo, religión no es etnicidad y no son términos intercambiables. En realidad, es necesario volver —una vez más— a las estructuras escondidas del orientalismo: el uso del término de “árabe” para designar la generalidad de un “mundo árabe” —o más general aún, “lo árabe”— tiene que ver con posturas geopolíticas. En el siglo XIX, el término fue utilizado como herramienta para romper la identidad comunitaria del imperio otomano, más tarde en 1967 durante la guerra entre Israel y Palestina, Israel utilizó el término para forjar la idea de todo un *mundo* —el árabe— en su contra y lograr el fantasma de una enorme fuerza militar.⁴¹ También el panislamismo esgrimido por la liga árabe y Arabia Saudita utilizó el término de “mundo árabe” con el fin de unificar conceptualmente territorios distantes y dar la percepción de continuidad cultural —nuevamente un fantasma— desde África del norte hasta Medio Oriente.⁴² Cuando hablamos de

³⁹ De hecho su comunidad, la *umma* es una comunidad de creyentes, no una comunidad étnica.

⁴⁰ Esta tríada imaginaria entra en crisis constantemente con la presencia de las comunidades musulmanas en Europa y otros lugares fuera de medio oriente. De hecho, los países con mayor número de población musulmana no se encuentran en Medio Oriente, sino en Asia, Indonesia con 204 847 000 millones, seguida de Pakistán con 178 097 000, India con 177 286 000, y Bangladesh con 148 607 000. Barakat, Neheda, “Let’s banish the term “Arab world”. What does it mean anyway”.

⁴¹ Barakat, Neheda, “Let’s banish the term ‘Arab world’. What does it mean anyway”.

⁴² Hirano, Junichi, “Historical Formation of Pan-Islamism: Modern Islamic Reformist Project for Intra-Umma Alliance and Inter-Madhahib Rapprochement”, en: *Kyoto Working Papers on Area Studies: G-COE Series* (2008).



filosofía, denominaciones como "filosofía árabe" o "filosofía oriental" tienen el mismo problema conceptual: ¿Con qué bases designamos dentro de la misma categoría de "árabe" a un larguísimo espectro de pensadores que abarcan geográficamente Asia, Europa y África? ¿Dónde termina oriente, dónde es lejano, dónde es cercano? ¿Oriente —y cercano o lejano— respecto a qué centro? Vale la pena recordar que muchos pensadores del Magreb que consideramos "orientales" se encontraban ya geográficamente en lo que en árabe se designaba como occidente: la palabra Magreb, usada para designar la región de África del Norte, viene de *al-Maghrib* "poniente"⁴³, el lugar donde se pone el sol. Muchos de los más reconocidos filósofos designados por la tradición orientalista como árabes podrían no sólo no son árabes étnicamente, sino que en muchos casos su lugar de nacimiento dista mucho de lo que hoy en día designamos como "mundo árabe" y/o su lengua materna era una distinta a la lengua del Corán: Ibn Rushd, por ejemplo, nació en Córdoba y era de origen beréber, mientras que Ibn Sina nació en lo que hoy es Uzbekistán y su lengua materna era el persa; por otro lado, Mevlana Yalal al Din Rumí, místico al que se dedica esta tesis, fue persa y aunque escribió su obra en farsi, la mayor parte de su vida y enseñanzas tuvieron lugar en Konya, Turquía; el abanico de pensadores musulmanes se despliega en un vasto trasfondo geográfico y dentro de una gran variedad de etnicidades, lenguas, variantes dialectales, e incluso discrepancias religiosas. No se trata únicamente de árabes o arabófonos sino también de turcos, iraníes, egipcios, afganos, uzbekos, pakistaníes,

⁴³ Pedro López Aguirrebengoa, "El Magreb y el proceso euromediterráneo: Una perspectiva europea y española." en: *Cuadernos de estrategia*, No. 106, (2000), 237-266.



argelinos, marroquíes e incluso —si pensamos en la escena contemporánea— de europeos, por mencionar tan sólo algunos.⁴⁴

La categoría de "Filosofía árabe" —o cualquier otra adjetivación del tipo, como "arte árabe", "literatura árabe", etc.— de usarse, debe de serlo únicamente para quienes se identifiquen a sí mismos con ella y no como imposición de un término simplificador que borra la pluralidad, complejidad y riqueza de pensadores cuyo denominador común es una cercanía geográfica o espiritual con el islam y/o a sus expresiones sociales y religiosas. Esta categoría particulariza el saber: mientras que el arte occidental es considerado siempre en primer lugar universal y después endémico de cierta cultura o comunidad, cuando se habla la producción artística y expresiva de Asia y África, ésta es concebida al revés: siempre será en primer lugar un arte, una literatura y una música africana, árabe o del lejano oriente, y sólo después de esta clasificación y a partir de la buena fe del clasificador, podrá aspirar a ser universal:⁴⁵ el canon de lo universal está forjado a partir de la muy particular estructura occidental. Es por lo que para saldar tal falacia orientalista, el filósofo francés Henry Corbin propone hablar no de "Filosofía árabe" o "Filosofía oriental" sino de "Filosofía islámica"⁴⁶ si lo que se

⁴⁴ Poncela González, "La filosofía islámica como problema historiográfico", 29.

⁴⁵ Nasr, "The Meaning and Role of Philosophy in Islam", *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*, 33

⁴⁶ Un ejemplo interesante del cambio ideológico que ha llevado la crítica orientalista y la discusión poscolonial puede encontrarse en el cambio de nombre de la sala dedicada al arte de medio oriente de "Antiquités orientales" hasta 1984, para después pasar a la creación de la sala "Arts de l'islam", bajo el entendido de que en francés la palabra "islam" no sólo designaría la religión sino una civilización y comunidad cultural. La historia de la exposición del arte islámico en el Louvre refleja de cierta manera las distintas posturas ideológicas por las que ha pasado la comunidad intelectual



quiere poner en énfasis es el factor en común de la pertenencia a la religión islámica de los pensadores o de "Filosofía en tierra del islam"⁴⁷ para incluir a todo pensamiento nacido a lo ancho y largo de las tierras por donde el islam como religión y expresión socio-cultural ha dejado su marca sin importar si se es o no musulmán practicante.⁴⁸

Recapitulemos: la falacia orientalista nace mucho antes que el orientalismo mismo. Desde un horizonte de racismo del racionalismo europeo y a partir de un ejercicio de poder se discriminó y excluyó fuera de la filosofía al pensamiento que no se identificaba con la filosofía entendida según determinados lineamientos lógicos-racionalistas; esta discriminación llevo a la eliminación del panorama de discusión filosófico-académica al pensamiento asiático y africano —por usar una denominación geográfica—, solo para luego ser "redescubierto" en el siglo XIX por el orientalismo guiado por necesidades colonialistas. Como la serpiente que se muerde la cola, el orientalismo re-creo los prejuicios del siglo XVIII, sólo que adornó los proyectos colonialistas con los pretendidos fines pedagógicos de "civilizar" y "educar". Esta brevísima revisión de la falacia orientalista nos permite ver la historia de un prejuicio, y nos lleva a su vez a la pregunta sobre cómo estudiar la filosofía islámica fuera de tal prejuicio, sin cometer las mismas injusticias. Tal y como cuestiona Said:

23

francesa con respecto al tema del islam y el medio oriente. Cfr. *Les Arts de l'Islam au musée du Louvre*, Musée du Louvre, (Juillet, 2005). [Consultado en : https://www.louvre.fr/sites/default/files/medias/medias_fichiers/fichiers/pdf/louvre-dossier-presse-les-arts.pdf]

⁴⁷ Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, (Paris : Gallimard, 2010).

⁴⁸ En la presente tesis, se usarán ambas denominaciones cuando sea pertinente.



¿Cómo se transmite o reproduce el orientalismo de una época a otra?

En fin, ¿cómo podemos estudiar el fenómeno cultural e histórico del orientalismo considerándolo como una *obra humana voluntaria* -y no como una especie de razonamiento en el vacío; con toda su complejidad histórica y con todo su detalle y valor, sin, al mismo tiempo, perder de vista la alianza entre la acción cultural, las tendencias políticas, el Estado y las realidades específicas de dominación?⁴⁹

En la respuesta a esta pregunta subyace un principio metodológico tanto para el conocimiento producido en los territorios del islam como para los estudios islámicos contemporáneos: una de las obligaciones éticas-epistémicas de los estudiosos de Medio Oriente en tiempos poscoloniales y decoloniales — se adhieran o no a tales perspectivas epistémicas— es desentrañar y evidenciar las relaciones de poder político y subyugación cultural sumisas a las lógicas coloniales escondidas en el saber erudito producido sobre Medio Oriente y la periferia no occidental.⁵⁰

⁴⁹ Edward, *Orientalismo*, 38

⁵⁰ Para una revisión completa de cómo se ha estudiado la filosofía islámica, los distintos períodos de estudio y sus perspectivas véase: Nasr, "The Study of Islamic Philosophy in the West in Recent Times: An overview", *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present. Philosophy in the Land of Prophecy*.



2. Filosofía islámica y las disciplinas intelectuales del islam

Un *carrefour* de culturas, etnias, lenguas y tradiciones religiosas fue la cuna del islam; así también su filosofía se formó a partir de múltiples vetas del pensamiento humano: fue la gran heredera —y en algún sentido salvaguarda— de la filosofía griega, sin embargo no sólo se embebió de la tradición helena; a lo largo de su historia sus pensadores se han visto igualmente influenciados por otras filosofías como el pensamiento *advaita vedanta* de la filosofía hindú y el maniqueísmo, así como por el pensamiento cristiano, judío y persa mazdea.⁵¹

Indudablemente la filosofía islámica heredo mucho de la filosofía y ciencias griegas.⁵² En un primer período, gracias a las traducciones del siríaco al árabe o incluso del griego al árabe realizadas por los cristianos orientales.⁵³ Posteriormente durante el califato abasí — 750-1258 d. C./ 132-659 A.H.— a través del gran y sistemático esfuerzo realizado en los siglos IX al XI⁵⁴ por los eruditos de Casa de la Sabiduría —en árabe *Bayt al-Hikmah*—. Fundada por el califa Harún al-Rashid — 766-809 d.C.— fue centro de reflexión y encuentro intelectual donde se estudiaron, discutieron y tradujeron textos tanto de disciplinas científicas —alquimia, física,

⁵¹ Cfr. Mostafa Vaziri, *Rumí and Shams' Silent Rebellion. Parallels with Vedanta, Buddhism, and Shaivism*. (New York: Palgrave Macmillan, 2015).

⁵² Maravillas Aguiar Aguilar, "Los árabes y el pensamiento griego: las traducciones del siglo VIII en Bagdad", en: *Ciencia y cultura en la Rumí de la Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia. Actas VIII y X*, (Canarias 2003), 119.

⁵³ Luis Xavier López-Farjeat, "La tradición siríaca como intermediaria en la transmisión del pensamiento filosófico griego al entorno islámico: las Categorías de Aristóteles" en: *Estudios de Asia y África*, Vol. 54, No. 1/168, (2019), 31.

⁵⁴ López-Farjeat, "La tradición siríaca como intermediaria en la transmisión del pensamiento griego", 31.



matemáticas, óptica, entre las que destacan, por mencionar algunas, la medicina de Galeno, la astronomía y geografía ptolemaicas, la geometría euclidiana⁵⁵— como de disciplinas humanísticas —sobre todo filosofía e historia— y de religión.⁵⁶ En ella, musulmanes de diversas etnicidades —por ejemplo, persas, árabes y de los pueblos túrquicos— y cristianos orientales se encontraron en un ambiente pluricultural, interreligioso y plurilingüístico⁵⁷ — se trabajó en griego, siríaco, árabe, persa medio, copto y sánscrito⁵⁸— para seleccionar y traducir las obras más relevantes para el desarrollo de un pensamiento teológico, filosófico y científico islámico, pero también universal. Este esfuerzo no fue producto del azar o de la mera cercanía geográfica, de acuerdo con el islamólogo español Rafael Guerrero, fue un “fenómeno social, apoyado por la sociedad abasí en su conjunto [...] sabiamente programado, con una metodología rigurosa y casi científica en términos modernos”.⁵⁹

26

En realidad, el islam como religión era un suelo fértil y propio para acoger la cosmología racional griega: en el islam, la lógica y el pensamiento racional son concebidos como una de las herramientas del hombre para conocer y comprender

⁵⁵ Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, 9.

⁵⁶ López-Farjeat, "La tradición siríaca como intermediaria en la transmisión del pensamiento griego", 29.

⁵⁷ López-Farjeat, "La tradición siríaca como intermediaria en la transmisión del pensamiento griego", 31.

⁵⁸ Aguiar Aguilar, "Los árabes y el pensamiento griego: las traducciones del siglo VIII en Bagdad", 119-120.

⁵⁹ Rafael Ramón Guerrero, "Neoplatonismo árabe. Al-Farabi y su lectura de Aristóteles", en: *Anais do I Encontro Nacional de Estudos Neoplatônicos. Ontologia e Liberdade*, (Brasil, Aracaju: Editora Universidade Federal de Sergipe, 2006), 1-2.



la creación divina y en ese sentido acercarse a Dios. La unidad de Dios o *tawhid*, principio teológico fundamental del islam, puede leerse como una formulación del principio de identidad de la lógica griega clásica muy a la manera en la que lo formuló Parménides: un Dios uno, único, necesario e indivisible. Filósofos como Al Kindi o Ibn Rushd encontraron también en la filosofía neoplatónica de Proclo y Plotino argumentos ineludibles a favor del *tawhid*.⁶⁰ Aunque cabe recordar que la idea de la unidad divina se encontraba ya también en el mazdeísmo y otras religiones contemporáneas y previas.⁶¹

Por otro lado, las dos fuentes del dogma islámico —El Corán y la *sunna* conformada por el cuerpo de hadices⁶²— recaen de una u otra manera en el ejercicio racional. Con respecto al Corán, o exégesis coránica o *tafsir*, a través del ejercicio o esfuerzo de interpretación del *iytihad*⁶³ recurre al uso de silogismos de la lógica clásica, comparaciones, asociaciones, e inferencias a las que se debe recurrir para comprender el mensaje revelado.⁶⁴

⁶⁰ Apud. Endress, G., "The Defense of Reason. The Plea for Philosophy in the Religious Community", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 6, 1990, 6-7, Citado en: D'Ancona, Cristina, "Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy", en: Ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), [Consultado en: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/arabic-islamic-greek/>]

⁶¹ Dra. Mohammadi Shekoufeh (Comunicación oral, 2019).

⁶² "Sunna" significa "Tradición" y se trata de un concepto polivalente. Puede ser sinónimo de hadiz como la tradición del profeta Muhammad y de la *sahaba*, sin embargo, también tiene la significación de "recomendado" -de acuerdo con la tradición- en la *sharia*, por ejemplo.

⁶³ Montserrat Abumalham, *El islam. De religión de los árabes a religión universal*, (Madrid: Trotta, 2007), 101

⁶⁴ Cfr. Rosalind Ward Gwynne, "2. Reasoning in the Quran", en: *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, Eds. Taylor C. Richard y López-Farjeat Luis Xavier, (New York: Routledge, 2016).



La sunna está conformada por hadices. El hadiz —del árabe *ḥadith*, cuya raíz *hdz* significa al mismo tiempo hablar y acontecer—⁶⁵ está conformado por un extenso cuerpo de narraciones sobre los comportamientos y dichos del profeta Muhammad y la primera comunidad de creyentes o *Sahaba*.⁶⁶ Aunque el Corán tiene la primacía como fuente principal, los distintos libros de hadices conforman la otra gran fuente desde la que se nutren las distintas disciplinas islámicas y a la que se puede recurrir para esclarecer la revelación coránica.⁶⁷ La historia de la formación de los distintos libros de hadices es ejemplar si se quiere entender qué papel juega la razón en la relación del musulmán con su religión y Dios: la fijación de un hadiz dentro de uno de los libros canónicos implicó un exhaustivo proceso de investigación —de metodología histórica en muchos sentidos— para establecer la cadena de *isnad* —transmisores autorizados— que remonta hasta la *sahaba*. Ello implicaba un cuidadoso análisis de los testigos que transmitían las narraciones que abarcaba aspectos como la contemporaneidad temporal, geográfica, profesión de fe o conversión al islam, así como un proceso de cuidado lingüístico del *matn* o núcleo del hadiz para limpiarlo de añadidos y equívocos.⁶⁸ Así mismo, se estableció un rango de veracidad para clasificar la veracidad y confirmación de todos los dichos, distinguiendo entre hadices aceptados en general por la comunidad y otros dudosos y sin una aceptación unánime. Es cierto, que la crítica

⁶⁵ Abumalham, *El islam. De religión de los árabes a religión universal*, 76.

⁶⁶ Tradicionalmente la *sahaba* corre todo musulmán que fue contemporáneo del profeta Muhammad y tuvo oportunidad de seguirlo en vida y que vivió y murió como musulmán creyente.

⁶⁷ Abumalham, *El islam. De religión de los árabes a religión universal*, 36.

⁶⁸ Abumalham, *El islam. De religión de los árabes a religión universal*, 77.



histórica y antropológica moderna dan constancia de múltiples equívocos y problemas historiográficos en la sunna,⁶⁹ también es cierto que no existe un consenso entre las distintas ramas del islam y que, por ejemplo, shííes y suníes no comparten todos los hadices. Sin embargo, más allá de tales dificultades es vital reconocer que los libros de hadices nacen de una voluntad de investigación y búsqueda de la verdad en relación con la revelación islámica. En el islam, la revelación tiene también una dimensión en la historia y los musulmanes se apoyaron de ciertos métodos históricos en su búsqueda por comprenderla. Dentro de los hadices mismos existen numerosos relatos que recopilan afirmaciones del profeta Muhammad con respecto a la sabiduría, el ejercicio del pensamiento y la educación entre los musulmanes como una tarea importante para su desarrollo espiritual y su cercanía con Dios como: "El dicho sabio es la propiedad pérdida del creyente, así que donde sea que éste lo encuentre tiene derecho sobre él"⁷⁰, "A Aquel que tome un camino con el fin de obtener conocimiento, a él Dios le facilitará el camino al paraíso",⁷¹ o "Buscar conocimiento es una obligación de todo musulmán".⁷²

⁶⁹ Abumalham, El islam. De religión de los árabes a religión universal,⁷⁷.

⁷⁰ Del inglés: "The wise statement is the lost property of the believer, so wherever he finds it, then he is more worthy of it", Jami'at-Tirmidhi, Vol. 5, Libro 39, Hadiz 2687 [Consultado en: <https://sunnah.com/tirmidhi/41> , el 16-05-2018]

⁷¹ Del inglés: "Whoever takes a path upon which to obtain knowledge, Allah makes the path to Paradise easy for him", Jami' at-Tirmidhi, 2646, Vol. 5, Libro 39, Hadiz 2646 [Consultado en: <https://sunnah.com/tirmidhi/41> , el 15-05-2018]

⁷² Del inglés: "Seeking knowledge is a duty upon every Muslim", Ibn Majah, Vol. 1, Libro 1, Hadiz 224 [Consultado en: <https://sunnah.com/urn/1252230>]



Esta vocación por la comprensión de la revelación dio lugar a la formación de toda una serie de disciplinas de estudio en torno al Corán y la *sunna* con el fin de construir un conocimiento firmemente basado en tales fuentes que diera guía a los musulmanes en todos los aspectos de su vida. Es así como ya antes de la conformación de la *falsafa* o filosofía islámica existía todo un grupo de disciplinas de estudio como el *tafsir* o exégesis coránica, la *sharia* correspondiente a la ley islámica y la *fiqh* o jurisprudencia⁷³ y el *kalam* o teología islámica, muchas veces equiparado con el término más general de sabiduría o *hikmath*.⁷⁴

No se puede negar el ánimo de inclusión cultural, lingüística y étnica del islam; éste lleva en sí una curiosidad natural y un amor por la belleza y la sabiduría sin importar su procedencia —famoso es el hadiz que incita a los musulmanes a buscar conocimiento *incluso si se debe ir hasta la China*⁷⁵. Paradójicamente, este ánimo coexiste con profundo apego por la conservación de

⁷³ Es un error común confundir *Shariah* y *Fiqh*: Mientras que la Sharia es la ley islámica general en un sentido amplio y su fuente directa son el Corán y el hadiz y como tal tiene un sentido universal atemporal, la jurisprudencia o Fiqh hace referencia a la interpretación humana de la Sharia para casos específicos y problemas acotados, es contingente y emitida por el jurista, o *muftí*, quien emite *fatuas*, es decir dictámenes muy particulares sobre cuestiones determinadas. En sus inicios, la *sharia* era más bien un proceso *ijtihadi* (de *ijtihad* o esfuerzo de interpretación y comprensión) moldeable, en constante contextualización y reinterpretación. El modelo de *sharia* como ley de estado surgió a partir de la colonización británica de la India, especialmente a finales del siglo XVIII. Cfr. Thalib Prawitra, "Distinction of Characteristics Sharia and Fiqh on Islamic Law" en: *Yuridika Fakultas Hukum Universitas Airlangga*, Vol. 33, No. 3, (Septiembre 2018): 438-451, DOI: 10.20473/ydk.v33i3.9459

⁷⁴ Seyyed Hossein Nasr, "Al-Ḥikmat Al-Ilāhiyyah and Kalām", en: *Studia Islamica*, No. 34 (1971): 139. [Obtenido de: <http://www.jstor.org/stable/1595329> el 19-05-2018]

⁷⁵ La veracidad de este hadiz es problemática y los estudiosos rigoristas lo consideran falso. Desde mi perspectiva, sin embargo, aun cuando su estatus no sea verificable, su supervivencia a lo largo del tiempo en la comunidad islámica refleja una vocación por el conocimiento.



la tradición islámica y las bases sentadas en la época dorada; la del *Al-julafa al rasidun* o del período de los califas antes del cisma entre shiíes y suníes, la de la *sahaba*.⁷⁶ La convivencia de estos dos rasgos del carácter del islam no ha sido fácil ni mucho menos siempre equilibrada; el arraigado rechazo de las "formas y modos extranjeros" ajenos a la época dorada del islam se ha encontrado siempre en danza —a veces violenta— con la concepción de que la sabiduría del islam es universal y por lo tanto implica ya dentro de sí otras sabidurías no necesariamente nacidas en su seno y otras interpretaciones más profundas al dogma superficial; desde esta perspectiva, éstos no solo pueden apoyar a confirmar los paradigmas islámicos sino que incluso pueden ayudar a profundizar la comprensión de algunos de los distintos niveles de la revelación y lo real, el *haqiqah*, la verdad de Dios. En palabras de Ibn Rushd: "la verdad no contradice a la verdad; más bien, concuerda con ella y le sirve de testigo".⁷⁷

31

Para el islam filosofía y verdad se tejen sobre el eje dorado de la dimensión espiritual. Esto nos devuelve a la discusión postcolonial orientalista sobre la imposición de categorías y lineamientos: si queremos encontrar en la filosofía islámica bajo los lineamientos de la filosofía moderna —a partir del proyecto

⁷⁶ El período de *Al julafa al rasidun* o los califas bien guiados y de la *sahaba* constituyen en el imaginario musulmán la época de oro, referente indiscutible y ejemplar del que se tiene constante nostalgia. Es importante mencionar que las posturas con respecto a cuántos y quienes fueron los califas bien guiados cambian de rama a rama del islam.

⁷⁷ Traducción del árabe del doctor Luis Xavier López-Farjeat de: Averroes, *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, Ed. Butterworth Charles, (Utah, Provo: Brigham Young University Press, 2001), citado en: López-Farjeat, Luis Xavier, "Razones y argumentos: una relectura del *Fasl al-maqal* de Averroes", en: *Estudios de Asia y África*, vol. XLIX, no. 1, (enero-abril, 2014), 105.



kantiano—, entendiendo por ésta la actividad intelectual a través del cual el ser humano construye conocimiento laico y da sentido a su vida exclusivamente a través del uso de la razón y las facultades sensibles, alejado del conceptos como lo sagrado, la gracia y la iluminación divina —y por lo tanto de la idea de Dios—⁷⁸, no encontraremos tal filosofía dentro del ejercicio intelectual islámico clásico sino como una mera “actividad periférica”.⁷⁹ Sin embargo, si ampliamos el rango de nuestra mirada y nos permitimos maravillarnos de nuevo con todos las distintas expresiones de la filosofía más allá del racionalismo ilustrado, la filosofía islámica se sienta a la misma mesa, parte el mismo pan que por ejemplo Parménides, considerado uno de los padres de la filosofía occidental o que Pitágoras, Heráclito, Empédocles o tantos otros filósofos antiguos: su filosofía no puede ser desprendida de las dimensiones esotéricas de una vivencia religiosa,⁸⁰ la presencia de lo divino, de los Dioses y de un aspecto misterico . Hay un cierto sentido profético en sus mensajes:⁸¹ Parménides es el mensajero de la Diosa, mientras que tanto Pitágoras, como Empédocles y Heráclito se dirigen a una comunidad de iniciados que comprenden los misterios del logos: el logos griego es tanto racional como divino. De ahí que según el filósofo iraní Seyyed Hossein Nasr, si comprendemos por

⁷⁸ En el presente texto utilizó “Dios” con mayúscula para designar al Dios abrahámico. Aunque mucha de la tradición hispana utiliza el vocablo en árabe “Allah”, considero que esto ha llevado a la confusión popular de se trata de un Dios distinto al de la tradición abrahámica.

⁷⁹ Nasr, “Chap. 2.The Meaning and Role of Philosophy in Islam”, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*, 32.

⁸⁰ Nasr, “Introduction”, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*, 4.

⁸¹ Nasr, “Introduction”, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*, 4.



filosofía la acepción clásica tradicional, el universo filosófico se verá enriquecido por la tradición islámica:

Si por filosofía nos referimos a la filosofía tradicional que se basa en la certidumbre en lugar de la duda, donde la mente del ser humano es continuamente iluminada por la luz del intelecto divino y la revelación, y protegido del error por la gracia provista por un mundo tradicional en el que él o ella respiran, entonces verdaderamente tenemos una filosofía islámica que posee ilimitados horizontes y es una de las tradiciones intelectuales más ricas del mundo, una filosofía que está por necesidad preocupada por las realidades religiosas y la profecía así como por la lógica, las ciencias naturales, y demás, y que ha sido a menudo unida con la iluminación (ishraq) y la gnosis ('irfan). Si vemos la filosofía bajo esta luz, entonces el título de "filósofo" no puede ser negado a aquellos en el islam que son llamados los "falasifah" [...] ⁸²

33

Más allá de toda discusión, el origen más prístino de la filosofía como amor a la sabiduría está indudablemente presente en la academia islámica. Se tratará entonces de una *falsafa* —término árabe para filosofía, heredado directamente de la palabra griega— en la que *hikmah* —sabiduría—, *Ilahiyyah* —metafísica o conocimiento divino—, y *kalam* —o teología— se construyen en íntima relación y diálogo y muchas veces no se distinguen o tomen el lugar una de la otra. De acuerdo

⁸² Nasr, "Chap. 2. The Meaning and Role of Philosophy in Islam", *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*, 32.



con Seyyed Hossein Nasr, los filósofos islámicos han dado distintas definiciones de filosofía: 1) Filosofía como el conocimiento de todo lo existente en tanto que existente, 2) Filosofía como conocimiento de las cuestiones relacionadas con lo divino y de lo humano, 3) Filosofía como una aceptación de la muerte, es decir un amor hacia la muerte —y en este sentido un desapego por lo material y corpóreo, 4) Filosofía como una manera de ser lo más cercano y parecido a Dios dentro de los límites de la habilidad humana, 5) Filosofía como el arte entre los artes y la ciencia entre las ciencias, y 6) Filosofía como predilección por la *hikmah* —sabiduría—. ⁸³

Para los fines de este artículo es importante notar que las definiciones dos, tres y cuatro implican dentro de la esencia de la filosofía su dimensión ética. En el Corán, la *hikmah* es muchas veces mencionada por las implicaciones de virtud para el creyente: la sabiduría en concordancia con la revelación no puede más que hacer al hombre virtuoso. El filósofo peripatético Al-Kindi describió la filosofía como “el conocimiento de la realidad de las cosas dentro de las posibilidades de las personas, porque el fin de los filósofos con el conocimiento teórico es obtener la verdad y con el conocimiento práctico, comportarse de acuerdo con la verdad”. ⁸⁴ Esta unidad entre conocimiento teórico y práctica ética fue ampliamente aceptada entre los filósofos musulmanes, quienes fueron enriqueciendo tal definición y agregándole precisión de acuerdo con sus posturas filosóficas.

⁸³ Nasr, "The meaning and concept of philosophy in Islam", en: *Islamic Philosophy Online. Philosophia Islamica*, [Consultable en: <http://muslimphilosophy.org/concept-nasr>]

⁸⁴ Ahmed Fouad El-Ehwany, "Al-Kindi", en: *A History of Muslim Philosophy*, Ed. M. M. Sharif, vol. 1, 424. Citado en: Nasr, "Chap. 2. The Meaning and Role of Philosophy in Islam", *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*, 35-36.



Este entrecruzamiento entre el conocimiento teórico y la práctica ética será uno de los ejes vitales de la práctica de la mística islámica o *tasawwuf*. Denominado en occidente como sufismo, *tasawwuf* y *falsafa* se acompañan a lo largo de gran parte de la jornada por el conocimiento, allí donde la *falsafa* se detiene, el *tasawwuf* sigue, y salta el límite de la razón y el pensamiento teórico para alcanzar el conocimiento directo de Dios. De ahí que este tipo de sabiduría se le designe el término especial de *irfan* o gnosis islámica.

El *irfan* conforma, junto con la *falsafa* y el *kalam*, uno de los tres elementos constituyentes del universo intelectual islámico:⁸⁵ entre estas tres sabidurías sus límites son difusos, en la mayoría de los casos dialogan, se traslapan, se apoyan o refutan, pero sobre todo se transforman mutuamente. La discusión intelectual islámica era notoriamente interdisciplinaria y en muchos casos *shari'a* —ley—, *fiqh*—jurisprudencia—, y *tafsir*—exégesis coránica—, por mencionar algunas, participaban también en la discusión. La teología islámica ha mantenido tradicionalmente el rol de dar un fundamento sólido a las creencias religiosas islámicas y se ha preocupado por temas de rango muy variado como la naturaleza del Corán, la escatología islámica, la legitimidad del poder político: desde su inicio estuvo confrontada a discusiones con otras religiones de la región, por lo que se vio obligada a construir con rapidez un discurso racional que le permitirá defender la legitimidad del islam frente a los discursos teológicos de otras religiones con las que el islam comparte la raíz abrahámica:⁸⁶ esto, aunado a la rápida expansión

⁸⁵ Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*, 119.

⁸⁶ Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*, 121.



geográfica del islam llevó a los creyentes y teólogos tempranos a dar un énfasis especial a la reflexión racional centrada en el conocimiento de Dios y las pruebas de su existencia, en resumen, a la temprana formación del *kalam*.⁸⁷

El *kalam* precede temporalmente a la *falsafa*, y contiene en sí la implicación de una relación racional con la revelación, sin embargo, si la *falsafa* hunde una de sus raíces en el *kalam*, otra raíz no menos importante se abraza y entierra profundamente en la filosofía griega. Los filósofos islámicos se volcaron sobre los grandes problemas universales de la filosofía haciendo un énfasis especial en la metafísica, en la política y en la ética, sumergidos siempre en un ambiente donde prevalecía la divinidad de la revelación. El Dios de la revelación, de acuerdo tanto con teólogos y filósofos como sufís, quiere ser conocido racionalmente: a Adán, que fue creado del barro e insuflado del halo divino, le fue concedida la habilidad de nombrar las cosas de la creación. Esta capacidad racional para construir conocimiento con respecto a la creación reflejaba la multidimensionalidad del ser humano, y el deseo divino de que el ser humano ejerciera sus capacidades racionales y conociera a Dios a través de su creación.⁸⁸ Serán los sufís los que llevarán el deseo divino de ser conocido a sus últimas implicaciones humanas: el *tasawwuf* busca no el conocimiento de Dios, sino la experiencia de él, la unidad con el uno creador donde el individuo, ergo su racionalidad individual, se desvanecen.

⁸⁷ Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*, 121.

⁸⁸ Corán, 2:31.



Conclusiones

El velo del orientalismo ha impedido durante mucho tiempo una divulgación apropiada de la intelectualidad islámica por si misma: la riqueza y complejidad de su filosofía, y cómo esta se entrelaza y dialoga con otras disciplinas islámicas, es muy poco conocido y discutido en los espacios donde el paradigma epistémico es aún eurocéntrico y colonial. De esta manera, se entra en un círculo vicioso desde donde se perpetua el epistemicidio orientalista: desde el esencialismo negacionista del orientalismo, no se conoce la riqueza cultural, civilizatoria e intelectual producida en espacios de enunciación islámicos, y como no se le conoce no se le puede estudiar, comprender y reivindicar y, en caso de que se tuviera acceso a alguna información, esta era difícilmente comprendida por no tener ni las herramientas hermenéuticas ni la tradición epistémica que permitieran su asimilación e incorporación.

37

Frente a este escenario devastador que perduro durante mucho tiempo en la academia occidental -y occidentalizada, como la nuestra-, hay, sin embargo, esfuerzos esperanzadores en los ejercicios de descolonización no sólo del paradigma epistémico imperante, sino también del islam mismo, en proyectos de descolonización del islam. Desde ahí, se abren brechas de reivindicación y del islam y posibilidades de diálogos sur-sur que, como una suerte de espejos, nos permitan ver al otro y volver la vista a uno, para descolonizarnos también -y con ello nuestra mirada y comprensión de la alteridad, desde donde se crea la identidad misma.



Este trabajo buscó simplemente dar un panorama de las problemáticas orientalistas en torno al estudio de la filosofía islámica y presentar, desde un atisbo desde el interior del complejo y exuberante mundo intelectual islámico, como base mínima para pesquisas futuras.

Bibliografía

Abumalham, Monserrat, *El islam. De Religión de los árabes a religión universal*. Trotta, Madrid, 2007.

Aguilar Aguilar Maravillas, "Los árabes y el pensamiento griego: las traducciones del siglo VIII en Bagdad", en: *Ciencia y cultura en la Rumí de la Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia. Actas VIII y X*, Canarias, 2003.

Aguirrebengoa, Pedro López. "El Magreb y el proceso euromediterráneo: Una perspectiva europea y española." en: *Cuadernos de estrategia*, No. 106, 2000, pp. 237-266. [Consultado el 18-10-2018 en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/582640.pdf>]

Barakat, Neheda, "Let's banish the term "Arab world". What does it mean anyway", *The Guardian*, 18, abril, 2018. [<https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/apr/18/lets-banish-the-term-arab-world-what-does-it-mean-anyway>]

Burckhardt, Titus "Sufi Doctrine and Method", *Sufism: Love and Wisdom*, Michon Jean Louis (ed.) y Gaetani Roger (ed.), World wisdom, 2006.



Carl W. Ernst, *Rethinking Islam in the Contemporary World*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004.

Cruz Hernández, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. Tomo I. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*, Alianza Editorial; Madrid, 2011.

Cruz Hernández, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. Tomo II*, Alianza Editorial; Madrid, 2011.

D'Ancona, Cristina, "Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy", en: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [Consultado en: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/arabic-islamic-greek/>]

De Sousa Santos Boaventura, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Ediciones Trilce, Montevideo, 2010.

Grosfoguel, Ramón, "Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales", en: *Tabula Rasa*, No.14, Bogotá, enero-junio, 2011, pp. 341-355.

Gordon, John-Stewart, "Modern Morality and Ancient Ethics", en: *Encyclopedia of Philosophy*, marzo, 2013 [Consultado en: <https://www.iep.utm.edu/anci-mod/>]

Guerrero, Rafael Ramón, "Neoplatonismo árabe. Al-Farabi y su lectura de Aristóteles", en: *Anais do I Encontro Nacional de Estudos Neoplatônicos. Ontologia e Liberdade*, Editora Universidade Federal de Sergipe, Aracaju, Sergipe, Brasil, 2006, pp. 26-44.



Heráclito, *Fragmentos de Heráclito*, Trad. José Gaos, Ed. Crítica Enrique Hülz Piccone, 1968.

History of Islamic Philosophy, Nasr Hossein Seyyed y Leaman Oliver (eds), Routledge History of World Philosophies, Volume 1, Routledge, New York, 2008.

Hirano, Junichi, "Historical Formation of Pan-Islamism: Modern Islamic Reformist Project for Intra-Umma Alliance and Inter-Madhahib Rapprochement", *Kyoto Working Papers on Area Studies: G-COE Series* (2008) 10: 1-43.

López-Farjeat Luis Xavier, "La tradición siríaca como intermediaria en la transmisión del pensamiento filosófico griego al entorno islámico: las Categorías de Aristóteles" en: *Estudios de Asia y África*, Vol. 54, No. 1 (168), 2019, Pp. 27-56

40

López-Farjeat, Luis Xavier, "Razones y argumentos: una relectura del *Fasl al-maqal* de Averroes", en: *Estudios de Asia y África*, vol. XLIX, núm. 1, enero-abril, 2014, pp. 99-103.

Mignolo, W., "La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales", en: *Revista Chilena de Literatura*, No. 47, 2016, Recuperado de: <https://revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/39564/41158>

Mignolo, Walter, "Los estudios culturales: geopolítica del conocimiento y exigencias/necesidades institucionales" en: *Revista Iberoamericana*, Vol. LXIX, Núm. 203, Abril-Junio 2003. [Consultado el 20 de junio del 2019 en:



<http://revista->

[iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/5667](http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/5667)]

Nasr, Seyyed Hossein, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present. Philosophy in the Land of Prophecy*, State University of New York Press, New York, 2006.

Nasr, Seyyed Hossein, "Shi'ism and Sufism: Their Relationship in Essence and in History" en: *Religious Studies. Cambridge University Press*, Vol. 6, No. 3, Sep., 1970, pp. 229-242 [Consultado en: <http://www.jstor.org/stable/20004827>]

Park. K. J. Peter, *Africa, Asia and the History of Philosophy. Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780-1830*, Suny Press, New York, 2013.

Parry, Richard, "Ancient Ethical Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edición de otoño 2014), Edward N. Zalta (ed.), [Consultado en: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/ethics-ancient/>]

41

Peñas Mora, Julián, "El declinar del Panarabismo", *Boletín de Información*, ISSN 0213-6864, N°. 234, 1994, p. 61-83.

Pew Research Center, "The future of the Global Muslim Population, Projections for 2010, 2030", *Forum on religion & Public life* Pew Research Center, January 2011, Washington. [Consultado el 13 de agosto del 2018 en: <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2011/01/FutureGlobalMuslimPopulation-WebPDF-Feb10.pdf>]

Poncela González, Ángel, "La filosofía islámica como problema historiográfico" en: *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, Vol. IX, Universidad de Salamanca, 2015.



The Routledge Companion to Islamic Philosophy, Taylor C. Richard y López-Farjeat

Luis Xavier (Eds.), Routledge, New York, 2016.

Said, Edward, *Orientalismo*, Random House Mondadori; Barcelona, 2008.

Strickland, Lloyd, "How Western Philosophy Became Racist. Startin with Kant, western philosophers have erased non-western thinkers from history", en: *Iai news. Changing How the World Thinks. An online magazine of big ideas*. 10-01-209 [Consultado en: <https://iai.tv/articles/the-racism-of-the-western-philosophy-canon-auid-1200>]

Uzdavinys, Algis, "Sufism in the Light of Orientalism", en: *Acta Orientalia Vilnensia*, Vol 6, No.2, pp. 114-125 [Consultado el 28 de octubre del 2018 en: <http://www.journals.vu.lt/acta-orientalia-vilnensia/issue/view/492>]