

la Introducción.

Sobre el conocido trabajo, vertido al castellano, de G. Vajda, *La teología ascética de Bahya Ibn Paqūda*, Madrid-Barcelona, CSIC, 1950, que es un estudio de *Los deberes de los corazones*, hace el Dr. Lomba algunas precisiones que conviene tener en cuenta: No considera totalmente adecuada la calificación de "ascética" pues más bien lo que trata Ibn Paqūda es de que se viva la religión desde la interioridad, y eso no es exactamente ascética. Lo de "teología" habría de entenderse no en un sentido estricto de hermenéutica de textos sagrados. En cuanto a la calificación de "místico" que hace Vajda de Ibn Paqūda, está de acuerdo el Dr. Lomba, pero haciendo las siguientes consideraciones: 1) que no fue, ni lo pretendió, un místico; 2) que *Los deberes de los corazones* constituyen un preámbulo para la cabbala o mística judía; y 3) que una de las fuentes principales de Ibn Paqūda es la mística musulmana.

Como conclusión para caracterizar la polivalencia de esta obra piensa el Dr. Lomba que es una obra de sabiduría, *ḥikma* (árabe), *ḥokma* (hebreo), concepto que va más allá de la filosofía, entendida en un sentido estricto, es decir, que esta obra "se trataría de un ejercicio racional, de un pensar sobre el lugar de Dios y del hombre en el mundo, sobre la conducta de éste respecto a Aquel, sobre la vida, felicidad, sociedad y destino terreno y ultraterreno humanos" (p. XLIX).

Unas páginas dedicadas a la Bibliografía sobre esta obra y unos índices de nombres y de citas de la *Biblia*, *Mišná* y *Talmud* completan esta espléndida traducción provista de las oportunas notas a pie de página que facilitan al lector la comprensión de términos, conceptos y el contexto cultural en el que surge.

EMILIO TORNERO

MARÓTH, Miklós, *Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1994, 274 págs.

Cómo se desarrolla el pensamiento árabe partiendo de unos orígenes greco-helenísticos es una de las tareas principales del historiador de la filosofía; aún más, no se comprende este pensamiento árabe sin entender su génesis.

Por ello es de agradecer todo trabajo que contribuya a una mejor explicación de este fenómeno, distinguiendo los factores de continuidad de los de innovación, y este es el caso del estudio de M. Maróth. Su título, "Los árabes y la teoría antigua de la ciencia" nos adelanta ya el ámbito de su investigación. Esta se centra en tres grandes temas: uno primero (caps. I y II) acerca del género de las *Isagoges*, otro segundo sobre el papel de los *Segundos Analíticos* y de los *Tópicos*, y otro tercero acerca de la organización del universo, físico o social.

En el género de las *Isagoges*, o introducciones a la filosofía, Maróth distingue dos clases, las de origen estoico y las de origen aristotélico. La *Isagoge* estoica se basa en las categorías del sujeto, la cualidad, la disposición y la relación y por ellas nos preguntamos con "¿existe?" "¿qué es?" y "¿cómo es?". Porfirio, según Maróth (p. 18) es "bastante fiel" a la tradición estoica, a pesar de

su reconocido neoplatonismo. El neoplatonismo, en cambio, sigue la división aristotélica en diez categorías y las *Isagoges* cambian de contenido. Neoplatónicos posteriores, como Elías o David, añaden, por ejemplo, una cuarta pregunta "¿para qué, por qué?".

Entre los árabes abundan las *Isagoges*, que insisten en la clasificación de las ciencias y Christel Hein en su tesis *Definition und Einteilung der Philosophie* (Frankfurt-Berna-Nueva York, 1985) ha efectuado un extenso estudio de las mismas. Por esto Maróth hace un estudio selectivo, en el que concluye que las *Isagoges* árabes por una parte siguen la tradición peripatética y neoplatónica (p. 65), formulando las cuatro cuestiones, pero por otra son distintas: los árabes consideran en sus respuestas propiedades y accidentes (p. 68).

La parte, a mi juicio, más importante de la obra de Maróth es la segunda, o sea, la que examina la función de los *Segundos Analíticos* y de los *Tópicos*. En los *Analíticos II*, Aristóteles quiere investigar el cómo, el por qué, si existe y qué es, y por otra parte, aplica el silogismo a la ciencia y lo utiliza para dar validez a sus demostraciones. La demostración es posible cuando encontramos el término medio del silogismo, y de este término medio resulta la respuesta a una cuestión sobre la existencia o la causa (Maróth, p. 74).

Entre los comentaristas posteriores, Filópono insiste en la respuesta: identificar unas sustancias y sus características; otro, Eustratio, resalta la función del término medio en el silogismo. En el fondo, unos y otros coinciden en que el término medio es la causa del fenómeno expuesto en la conclusión. Maróth (p. 79) sostiene que los filósofos árabes tienden a acentuar las diferencias entre Filópono y Eustratio. Así Avicena, siguiendo a Filópono, habla de las cuatro cuestiones y las precisa, mientras Averroes con Eustratio, busca el término medio como la clave.

Sin embargo, Maróth (pp. 79-80) ve un común acuerdo en que solamente el silogismo puede contestar científicamente estas preguntas. A la pregunta por el cómo, corresponde un silogismo que prueba la esencia, y a la pregunta por el por qué, un silogismo que prueba la causa. Partiendo de Boecio, llega a Filópono como el comentarista que con más detalle distingue entre estas dos clases de silogismo y uno esperaba que Maróth siguiera la pista en la filosofía árabe, pero éste está preocupado por otra dimensión:

El silogismo que contiene en su término medio la *ratio essendi* es una demostración deductiva, basada en el método de síntesis, mientras que el silogismo cuyo término medio es la *ratio cognoscendi* es una prueba analítica, y para su interpretación Maróth se apoya en la obra de J.M. le Blond, *Logique et méthode chez Aristote* (París, 1939).

Constata Maróth luego que estos dos tipos de silogismo reflejan una arquitectura metafísica, que se puede recorrer en sentido ascendente o descendente, y cita a Albino (p. 89) como eslabón de enlace con Proclo y el neoplatonismo en general. Para Maróth, (p. 91) Proclo procura conjugar la metafísica neoplatónica con la silogística aristotélica y la *Tabula Porphyriana* es el necesario punto de articulación. En el árbol de Porfirio, la sustancia (opuesta al accidente) es la categoría más alta, y por división se descende hasta el individuo concreto. Toda la realidad responde a la jerarquía ejemplificada por el árbol de Porfirio, de

modo que el silogismo encaja en ella. Cuando ascendemos por ella, los silogismos son analíticos, y cuando descendemos, son sintéticos. Más aún, la ciencia se convierte en la ordenación jerarquizada de definiciones y divisiones y

La construcción de la ciencia en este espíritu es idéntica por completo con la construcción de la *Isagoge* neoplatónica-peripatética (p. 97).

Maróth sostiene que también los filósofos del Islam vinculan la demostración con el sistema jerárquico del árbol de Porfirio, y entre ellos cita a Alfara-bi, Avicena (influido por Filópono), Averroes (relacionado con Eustratio) y Suhrawardī.

El autor de ocupa también de los principios de la demostración y de la organización de las ciencias en la tradición que va de la filosofía griega a la árabe. Completando la segunda parte, considera los *Tópicos* de Aristóteles y en especial, la interpretación de su discípulo Teofrasto (p. 174). Para éste, el "topos" o lugar común era un fórmula lógica válida, mediante la cual se obtenían las premisas de una demostración silogística. La tesis de Maróth indica que los filósofos árabes, y en concreto Alfarabi y Averroes, siguen a Teofrasto y desarrollan una ciencia previa a la demostrativa, cual es la dialéctica.

En su parte final, Maróth analiza tanto aspectos cosmológicos como histórico-sociales desde su perspectiva metodológica. Su examen de Ibn Khaldūn resulta, por ello, muy llamativo: el autor observa que el movimiento caracteriza el sistema social de Ibn Khaldūn, a diferencia de teorías anteriores. Las sociedades humanas están sujetas a cambio y transformación y Maróth dibuja un cuadro de esta evolución que resulta parecido a un árbol de Porfirio, por lo que sostiene que detrás de la explicación de Ibn Khaldūn se encuentra una construcción silogística de acuerdo con la *Tabula Porphyriana*.

El estudio de M. Maróth es rico en ideas, y aunque pueda haber quien no las comparta, reconocerá que cuanto menos son dignas de ser discutidas. Por encima de ello es un trabajo sólido sobre la continuidad de las teorías de la ciencia en cuanto arte demostrativa.

JOSEP PUIG MONTADA

MARTINEZ LILLO, Rosa-Isabel, *Cuatro autores de la "Liga Literaria": Yubran Jalil Yubran, Mija'il Nu'ayma, Iliya Abu-Madi, Nasib 'Arida*, Cantarabia y Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales U.A.M., Proyecto Mahyar/Al-Andalus, 1994, edición de quinientos ejemplares numerados, 84 pp.

En la Introducción a este breve estudio en torno a cuatro figuras relevantes de la literatura emigrante árabe de comienzos del siglo XX, la autora señala que "*los componentes de la Liga pueden ser considerados como los padres de la nueva literatura árabe, de la literatura árabe moderna, tanto en lo más puramente formal, en lo que más atañe al aspecto, como en lo más profundo o conceptual*" y, sin ninguna duda, tiene razón.