

Sin que pueda ser considerado un filósofo en sentido preciso (en el sentido en que lo son Avempace, Averroes y otros *falásifa*), Ibn azm es, sin duda, uno de sus nombres de mayor peso y proyección. A él consagrado, el escrito de J. Lomba Fuentes, que busca un constante apoyo en la fenomenología estética contemporánea y tiende a precisar las diferencias existentes entre el pensamiento islámico medieval, el griego antiguo y el cristiano que le es coetáneo, es también, y por lo mismo, uno de los más sugerentes. Se analiza en él la estética de Ibn azm (que distingue entre la belleza formal y la belleza interior o del alma, fundamento de la primera) en tanto que punto de partida de su teoría sobre el amor; la relación entre lo estético, lo ontológico y lo ético; la inmanencia de la belleza en lo sensible frente a todo ejemplarismo y la prolongación y culminación de lo estético en el sentimiento amoroso. De la doctrina del sabio cordobés acerca de la realidad del amor se estudian sus fuentes, con especial atención al amor *'udri*; su distinción entre los géneros transitorios del amor y su esencia eterna; su estatuto horizontal o intrahumano y, finalmente, el modo en que él constituye la cifra por excelencia del misterio constitutivo de la vida.

En la mesa redonda se habló de los elementos de la filosofía andalusí que fructificaron en la filosofía europea posterior, del averroísmo latino (que constituyó el principal cauce de tal influencia), de las razones que explican la extinción de la *falsafa* y del papel que jugó al respecto el *kalâm* o teología dogmática (la polémica en torno a la eternidad del universo, a la noción de causa, al conocimiento divino de los particulares y a otras cuestiones afines terminó por inclinarse históricamente a su favor, gracias, en parte, a una propaganda demagógica cuyas consecuencias no se hicieron esperar, pero aún así la actitud del *kalâm* fue contestada por los filósofos), de la existencia o no (más probablemente lo segundo) de una influencia directa de la política de los *falásifa* en las primeras utopías modernas, de la obra de Asín Palacios (pendiente hoy de ser reevaluada: he ahí, de hecho, una de las tareas que está obligado a afrontar el arabismo español), y de la comprensión actual del fenómeno islámico (tantas veces desconcertante a ojos de los occidentales educados en la puesta en práctica de las libertades civiles).

Un interesante libro, en suma, a cargo de prestigiosos especialistas, que contribuirá a difundir el conocimiento de la tradición filosófica andalusí y española en nuestro país y en los países de habla hispana.

Carlos A. SEGOVIA

RAMÓN GUERRERO, R.: *Filosofías Árabe y judía*. Madrid, Síntesis, 2001 (303 págs.).

Tras haber publicado en 1985 una breve *Historia de la filosofía árabe* (Madrid, Cincel), y en 1996 una más amplia *Historia de la filosofía medieval* (Madrid, Akal), Rafael Ramón Guerrero, Catedrático de Filosofía Árabe y Medieval de la Universidad Complutense de Madrid, ofrece ahora al lector interesado en ambas

materias una excelente historia del pensamiento filosófico desarrollado en el mundo islámico y en el contexto de la tradición judía a lo largo de la Edad Media.

En su Introducción, y reconociendo el carácter polisémico del término filosofía, su autor defiende la necesidad de "*plantarse previamente qué ha entendido el mundo islámico por filosofía*" para mejor delimitar, así, el ámbito de estudio que éste, su hasta la fecha último libro, aborda a lo largo y ancho de sus algo más de trescientas páginas. A tal fin, R. Ramón Guerrero discute la tesis según la cual las diferentes manifestaciones del pensamiento islámico que nacieron de "*la reflexión ante la situación hermenéutica que planteó a los musulmanes el texto revelado*" merecerían, todas ellas y sin mayor distinción, el nombre de filosofía, identificando a continuación a ésta con la autodenominada por los musulmanes *falsafa*. Sometida a las leyes de la lógica y de la demostración, fue ella, nos recuerda R. Ramón Guerrero, la que no sólo dejó "*una influencia más o menos perceptible en la cultura occidental, sino que también determinó en gran medida el propio desarrollo de ésta, al integrarse en ella y al configurarla de manera esencial*". Las otras formas de pensamiento desarrolladas en el mundo islámico que no obstante incorporaron ciertos elementos filosóficos a su propio discurso, exceden tal definición, y no fueron de hecho recibidas por la cultura medieval latina. Con todo, en ésta su última obra, que se cierra con un breve pero detallado estudio relativo a la historia de la filosofía judía medieval, se dedican algunas páginas clarificadoras a esas otras formas del pensamiento islámico generalmente ignoradas por los historiadores occidentales de la filosofía islámica.

Once capítulos y una bibliografía final componen el libro. Los dos primeros, de carácter introductorio, analizan el Islam como cultura y su recepción del pensamiento griego antiguo. El tercero, complementario con respecto a lo antes dicho, estudia los otros campos teóricos que coexistieron con la *falsafa* en el Islam. A partir del capítulo cuarto, y hasta el noveno, se examinan, una a una, las principales figuras de la *falsafa*: de Al-Kindî a Ibn Rushd (Averroes) pasando por Al-Fârâbî e Ibn Sînâ (Avicena), así como la aportación de otros filósofos y pensadores, tanto orientales como andalusíes, de los que los historiadores generales de la filosofía y los medievalistas centrados en el estudio del pensamiento latino apenas se ocupan. Mientras que los dos últimos capítulos se consagran, según lo ya apuntado, a la filosofía medieval judía, tomando como eje divisorio, en lo diacrónico, a Mošeh ben Maymon (Maimónides). El conjunto es una obra de perspicaz enfoque, ágil en su lectura aunque sumamente erudita y rigurosa en el tratamiento de los problemas teóricos, cuya complejidad nunca es eludida, y, en definitiva, muy completa.

A lo largo del primer capítulo se estudian los orígenes del Islam y sus rasgos a un tiempo religiosos, políticos y culturales, destacándose la importancia del legado griego en la formación de la civilización islámica. Con ello se prepara el tránsito al segundo capítulo.

Cien años después de su aparición, el Islam se extendía desde la península Ibérica en el Oeste hasta la frontera natural del río Indo en el Este. "*El dominio del Islam sobre esta vasta área no significó [empero] una ruptura de la vida intelectual de estas zonas, sino que, por el contrario, poco a poco muchos elementos procedentes de ellas*

se integraron y fueron consolidando la nueva civilización”, escribe R. Ramón Guerrero. Destacaron en este sentido, sobre todo, Egipto, Siria y Persia, lugares en los que la sabiduría griega había sido ampliamente cultivada a lo largo del periodo helenístico. Dos factores es obligado tener en cuenta en este punto: la tolerancia que caracterizó al Islam de la época y el carácter marcadamente ecléctico del *corpus* filosófico griego que él recibió, que no fue sin embargo el único. Lo que al Islam llegó del mundo antiguo, y en concreto del mundo cultural griego, provino de y contribuyó a delimitar una vez incorporado, en efecto, muy diversos ámbitos: la agricultura, el álgebra, la alquimia, la astrología, la astronomía, la botánica, la farmacología, la filosofía, la geografía, la geometría, la gramática, la literatura y la teoría literaria, la magia, la matemática, la medicina, la meteorología, la mineralogía, la música, la óptica, la teología, la veterinaria y la zoología. Por lo que hace a la filosofía, se supo desde fecha temprana de la existencia y doctrinas de los filósofos griegos: desde Empédocles y Pitágoras hasta Simplicio y Temistio, pasando por Sócrates, Platón y Aristóteles (de quien fue conocida casi toda su obra), e, indirectamente, Plotino y Proclo; merecen ser asimismo destacados, entre otros, los nombres de Diógenes, Pirrón, Alejandro de Afrodisia o Porfirio. Pero fue Aristóteles (un Aristóteles altamente neoplatonizado a causa de serle atribuidos algunos textos de Plotino, Porfirio y Proclo), el “maestro primero” de los *falásifa*, quienes desde el principio se interesaron por los aspectos ético-políticos de la filosofía (capaz de brindar a la comunidad musulmana un modelo de organización social y de vida individual), por la lógica (en tanto que *méthodos* del pensar que busca la verdad) y por sus relaciones con la revelación (una sola verdad, se dirá, pero dos vías para acceder a ella: la religiosa y la filosófica, de las que la segunda será, las más de las veces, considerada superior a la primera). De todas estas cuestiones y otras afines se ocupa el capítulo segundo.

En el tercer capítulo, en el que se describen las principales disciplinas no filosóficas sobre las que la filosofía griega influyó no obstante a su modo: la teología (que se desarrolló a partir de una confrontación con la teología cristiana y la lógica griega adaptada por ella), la historia (inicialmente considerada como un instrumento auxiliar de la exégesis coránica, pero que fue progresivamente ampliando su horizonte), el esoterismo (*ḍi'íta* de un lado, en cuyo marco la tradición filosófica fue reestructurada y conservada así hasta nuestros días, y *súfi* de otro, siendo numerosos en este caso los préstamos), la *zandaqa* (movimiento racionalista y antirreligioso que fue pronto sofocado y que a la larga apenas dejó huella), la alquimia (que representa en parte otro capítulo del esoterismo) y las ciencias físico-matemáticas y aplicadas.

Los capítulos cuarto, quinto y sexto presentan las contribuciones respectivas de Al-Kindí, Al-Fârâbî e Ibn Sînâ a la *falsafa*. Del primero se estudia el modo en que planteó en su obra las relaciones entre fe y razón, sus doctrinas acerca del alma y del intelecto y su metafísica (deudora, como ocurre con todos los filósofos islámico-orientales, del neoplatonismo). Del segundo son examinadas su metafísica, su antropología, su noética, su comprensión del vínculo existente entre filosofía y revelación (que difiere de la de Al-Kindí) y alcance ético-político de su pensamiento. Del tercero expónese su metafísica, su antropología y su labor sistematizadora de las cien-

cias, a la par que son evaluadas las diferentes lecturas que sus textos han suscitado en Occidente tras el descubrimiento, a finales del siglo XIX, de sus escritos simbólicos. Así como refiérense de todos ellos, amén de su biografía y obras principales, los diferentes contextos filosófico-culturales en que una y otras dieron en inscribirse, lo que resulta de gran interés y utilidad.

A causa de las críticas que dirigieron contra ella la teología *ash'arí* y ciertas escuelas jurídicas como la *anbalí* (crítica de la que Al-Gazzâlî, el Algazel de los latinos, fue el máximo pero no el único exponente), la *falsafa* apenas sobrevivió a Avicena en el Oriente de la *dâr al-islâm*. “Esto no quiere decir que la filosofía, en un sentido más amplio, tuviera fin allí. Continuó desarrollándose, incluso de una manera muy fructífera [en la escuela de Ifahân durante los siglos XVI y XVII, por ejemplo]. Pero esta filosofía no puede ser considerada, en puridad, falsafa”, apunta el profesor granadino. De las tierras orientales del Islam se desplazó la *falsafa* a Al-Ándalus, donde se tenían algunas noticias de su existencia desde tiempo atrás y donde floreció en la época de los reinos de taifas, durante el periodo almorávide y una parte del almohade. Fueron sus primeros receptores, aunque parciales, el gnóstico Ibn Masarra, Ibn Hazm y Abû Salt; e Ibn al-Sid, Ibn Bâyya (Avempace) e Ibn Tufayl los primeros filósofos andalusíes. Todo esto (la transición a Al-Ándalus y el despertar allí de la *falsafa*) se estudia en los capítulos séptimo y octavo con el necesario detenimiento.

Mención aparte merece, por la relevancia y por la repercusión que tuvo su pensamiento en el Occidente cristiano, Ibn Rušd, a cuya vida y obra se consagra por entero el capítulo noveno, en el que se analiza su aristotelismo (que representa un punto sin retorno con respecto a la *falsafa* anterior), la réplica filosófica que dirigió a la crítica que Al-Gazzâlî había dirigido a su vez a la filosofía, su metafísica y su noética (dependientes del primero) y, por último, su política y la figura de un discípulo suyo, Ibn umlûs de Alcira.

Tras ellos habría que buscar la verdadera herencia de la *falsafa* en el Occidente latino, “que recibió en herencia gran parte de la filosofía elaborada por los [falásifa]... gracias a las traducciones que de sus textos, junto con las versiones de textos griegos a través del árabe, fueron realizadas en varias ciudades de la España medieval y de Italia -señala R. Ramón Guerrero-... La actividad de pasar al latín las obras árabes fue de suma importancia para el pensamiento latino, porque hizo posible el encuentro entre la filosofía árabe y la latina, que permitió restablecer la continuidad de la tradición neoplatónica y aristotélica; porque dio a conocer la obra de Aristóteles en su totalidad, lo que causó una profunda conmoción en el mundo latino al minar las bases sobre las que se asentaba su pensamiento, de tradición platónico-agustiniana; y, finalmente, porque introdujo el tema de la razón, tal como éste se había planteado en el mundo árabe, con su autonomía respecto a la religión revelada, lo que permitió la posibilidad del pensamiento moderno. Las consecuencias que todo esto tuvo en la Europa medieval se manifestaron a través de la diversidad doctrinal del siglo XIII”.

Un papel destacado en las traducciones de textos árabes lo desempeñaron los

judíos hispanos, “*verdaderos mediadores entre las obras árabes y latinas*”. Del desarrollo de tal actividad y de la idiosincrasia de la filosofía judía medieval, que se desarrolló básicamente en el seno de la cultura islámica y que presenta de suyo importantes paralelismos con la elaborada por los filósofos musulmanes, se ocupan los capítulos décimo y undécimo del libro que venimos reseñando.

Asunto fundamental para los pensadores judíos, que ya en época alejandrina tuvieron contacto con la *epistème* griega, fue la búsqueda de una armonía entre la tradición religiosa y el pensamiento filosófico. Las primeras manifestaciones de éste en época medieval estuvieron vinculadas al desarrollo de la teología islámica, principalmente *mu‘tazilí*, y a la polémica anti-cristiana emprendida por ésta. Los primeros en abordar el estudio de la filosofía fueron, al parecer, Saadia Gaon e Isaac Israeli. En Al-Ándalus despuntaron, con anterioridad a Maimónides, Ibn Gabirol, Bayá ben Paqúda, Mošeh ben ‘Ezra’, Yhudah ha-Levi de Tudela, Abraham bar iyya’ (“*el primer judeo-español que escribió una obra de carácter filosófico en hebreo*”) y Abraham ben Daud (introdutor del aristotelismo en la filosofía judía). Todos ellos son tratados por R. Ramón Guerrero en el capítulo décimo de su libro.

Junto con la de Avicena y Averroes, la obra de Mošeh ben Maymon”*se constituyó en base e inspiración de la filosofía elaborada en Europa a partir de la recepción del legado griego, árabe y judío... Toda la filosofía judía posterior tiene que ver con la suya, bien por tomarse como punto de partida de nuevos desarrollos, bien por ser punto de fricción y de desacuerdo en la comprensión de la realidad*”. De él se ocupa con algún detalle el capítulo undécimo.

Exiliados de Al-Ándalus a causa de la persecución almohade, muchos judíos sefardíes se establecieron en el siglo XIII en Cataluña y el Sur de Francia, donde fueron vertidas al hebreo (lengua de la que los judíos españoles habían perdido el uso hacia el siglo XI) numerosos escritos filosóficos árabes de autores judíos y musulmanes que después fueron traducidos al latín; también en la corte napolitana de Federico II y su hijo Manfredo se realizaron importantes traducciones. Fueron tres, por lo demás, los autores cuyos textos concentraron la mayor parte de tales esfuerzos: Aristóteles, Averroes y el propio Maimónides, cuyo pensamiento dio lugar al averroísmo judío. “*En diálogo con ellos, bien para aceptar sus opiniones, bien para rechazarlas, se constituyó el pensamiento filosófico judío de los siglos XIII al XV*”. Hay que citar en este punto (con tales referencias concluye el libro del medievalista español) a Šem ob ben Yosef ben Falaqera, Yhudah ha-Kohen, Hillel ben Samuel de Verona, Mošeh ben Yosef ha-Levi, Isaac Albalag, Levi ben Gerson (Gersónides), Moisés de Narbona, asday Crescas, Yosef Albo y Elia del Medigo. “*Después de él, los judíos o se volvieron hacia la tradición religiosa rabínica, como hizo Isaac Abravanel, padre de León Hebreo, que mantuvo una dura oposición hacia la filosofía averroísta por su postura anti-racionalista, o se incorporaron a la modernidad, como hizo, ya en el siglo XVII, Baruch de Spinoza*”.

Hasta aquí nuestro resumen. A buen seguro, el lector sabrá extraer provecho de este magnífico libro, que es, junto con la de M. Cruz Hernández (que explora asimismo otros vectores del pensamiento islámico y en parte también las otras formas

de filosofía desarrolladas en la *dâr al-islâm*), la de Henry Corbin (que concede una especial atención a estas últimas y sirve de modelo a aquella en cuanto a lo segundo), y la editada hace escasos años por S.H. Nar y O. Leaman (que recoge la contribución de diversos autores occidentales y orientales) la más amplia y completa historia de la filosofía islámica disponible en cualesquiera lenguas occidentales. Un dato a favor de ella: es, quizá, la más constante en cuanto al estilo y la más ponderada en el tratamiento de las cuestiones que su escritura plantea (la de Cruz Hernández es en ocasiones, aunque muy extensa y detallada, abrupta en cuanto a sus nexos teóricos y a veces parcial en sus consideraciones: al tratar el pensamiento *iðrâqî* o al sobrevalorar la crítica de Averroes a Avicena, por ejemplo; la de Corbin resulta, pese a que extraordinariamente sugerente, por momentos muy esquemática; y la de Nar y Leaman desigual en razón de su pluralidad constitutiva). Es, además de esto, la única que estudia, aunque sucintamente, el pensamiento filosófico desarrollado en el contexto de la cultura islámica por la comunidad judía, y ya se ha visto cuál fue, históricamente, su importancia. Y la única que adopta una actitud realmente equidistante (aunque rasgos de esto hay también en Cruz Hernández) entre la de quienes consideran que lo que, prolongando a su modo aunque sin ser la *falsafa* ciertos elementos y teorías hermético-filosóficas procedentes de Grecia y del mundo helenístico debe considerarse, no obstante, filosofía, y la de quienes defienden lo contrario. Tal es, seguramente, la postura hermenéutica más ajustada a la realidad, pues las razones aducidas por unos y otros no pueden obviarse. Otra cosa es que en el contexto de esa continuación parcial de la tradición filosófica pueda asistirse a la reorientación de determinadas cuestiones teóricas que pugnan hoy por verse debatidas a una nueva luz y cuyo alcance rigurosamente filosófico quizá sobrepase, en ciertos aspectos, lo intuído por los *falâsifa*.

Carlos A. SEGOVIA

RESCHKE, Renate : *Denkumbrüche mit Nietzsche. Zur anspornenden Verachtung der Zeit*. Akademie Verlag, Berlin, 2000, 406 S.

El título del presente libro rubrica en forma de reverencia la influencia de la estética y filosofía de Schopenhauer en Friedrich Nietzsche, influencia indiscutible en el desarrollo estético del pensamiento del filósofo que la autora retoma claramente en la obra como ejemplo básico y fundamental de su pensamiento, hecho que además convierte a F. Nietzsche en una de las grandes figuras de las formas de sublevación del espíritu e indignación, además de como advertencia crítica que pone ya sus ojos en un punto de vista más lejano y futuro como será el desarrollo de la filosofía del siglo XX. Su pretensión "tener que ser la protesta contra su tiempo", aspecto que aparece tratado de forma magistral en el contexto de la obra, y que igualmente ligado al tiempo bajo la palabra clave del menosprecio como gesto filosófico, es tratado además como potencial metódico de Nietzsche, con el fin de formular su bien razonada crítica a la cultura de la modernidad. Se estructura con ello la sospecha como principio de