



Tópicos, Revista de Filosofía
ISSN: 0188-6649
kgonzale@up.edu.mx
Universidad Panamericana
México

Fernández Diez, Casandra

Luis Xavier LÓPEZ-FARJEAT: ¿Qué sé?: Filosofía árabe islámica, México: Publicaciones Cruz O., S. A. 2007, 164 pp.

Tópicos, Revista de Filosofía, núm. 33, 2007, pp. 219-227
Universidad Panamericana
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323028509011>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

Luis Xavier LÓPEZ-FARJEAT: *¿Qué sé?: Filosofía árabe islámica*, México: Publicaciones Cruz O., S. A. 2007, 164 pp.

La secularización de los lenguajes religiosos, el análisis de los fundamentos morales del Estado y la convivencia del pensamiento liberal al lado de las creencias religiosas han apuntado a un necesario diálogo filosófico que dé cabida a la discusión sobre los distintos estados cognitivos en las relaciones fe-razón, asunto que observamos en la conversación que sostuvieron Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger en 2004. Dos años después de este encuentro apareció —por parte de teólogos, gobernantes e intelectuales musulmanes— la carta abierta dirigida a Benedicto XVI (al cabo de su lectura en la Universidad de Regensburg) sobre las insoslayables relaciones entre el Islam y el Cristianismo, y su inevitable apertura a un discurso racional que propicie un mutuo entendimiento de respeto y convivencia.

La recurrencia e importancia en torno al Islam se muestra en el presente libro a través de un minucioso estudio que hace el autor, en un recorrido de cinco capítulos, sobre el desarrollo de la filosofía. A diferencia de lo ocurrido en Occidente, la filosofía en dicho entorno surgió en el siglo VIII aproximadamente y se desarrolló hasta el XII, es decir, en un contexto religioso en el cual ya se habían asentado determinadas creencias reveladas, por lo que la filosofía presentó de inmediato una lectura renovada del *Corán*, que ofrecía parámetros de interpretación sobre el comportamiento de los fieles dentro de una ciudad cuyo gobernante era además autoridad religiosa.

En el primer capítulo, López Farjeat hace un análisis de la definición del Islam como sumisión ante Dios e identidad sociopolítica —independientemente de la región geográfica a la que pertenecen los musulmanes, en donde el *Corán* es el punto de encuentro de la diversidad racial y cultural en una serie de costumbres y principios doctrinales— para aclarar en seguida su enfoque sobre los aportes filosóficos árabes de la época medieval, influidos en todo momento por los pensadores griegos (pp. 5-10).

Tras la muerte del Profeta surgió la preocupación de dar continuidad a sus enseñanzas sobre asuntos que apelaban a una urgente

especificación así como interpretación del Libro, para adecuar la normatividad religiosa a los casos prácticos, dando lugar a la jurisprudencia como ciencia primera derivada del Islam. La evidente reflexión y razonamiento natural desprendidas de dicha actividad requirió de todo el apoyo que la filosofía y teología pudieran ofrecer. A pesar de que los musulmanes cultivaban cierta sabiduría (*hikma*), no era el correlato preciso de la filosofía, dado que la primera tan sólo se centraba en un conocimiento de la tradición del Profeta y del *Corán*; por lo que la filosofía árabe islámica —comenta el autor— surgió como herencia o descubrimiento de aquélla sostenida por los griegos (*Falsafah*), entre los que encontramos a Platón, Aristóteles, los estoicos y neoplatónicos, principalmente (pp. 11-13).

Al cabo de una manifiesta exposición de motivos, el autor dedica el capítulo segundo a “Los árabes, la ciencia y la filosofía” y menciona la variedad de saberes, como la medicina, literatura, poesía, música, astrología, matemáticas, ciencia jurídica y teología. Estos saberes circundaban al científico árabe y su valoración no era de exagerarse, en la medida en que apreciaba la dimensión teórico-práctica del conocimiento, desarrollaba una ciencia experimental a la par de los primeros avances matemáticos (como los algoritmos y el álgebra), hacía estudios anatómicos y médicos, cirugías estéticas y los primeros esquemas cerebrales y del sistema nervioso, mismos que más tarde utilizaría Tomás de Aquino en sus comentarios al *Tratado acerca del alma aristotélico* (pp. 15-16).

La continua expansión musulmana que llegó hasta el territorio sirio, fue también una conquista de sabiduría que la puso en contacto con un Cristianismo dividido entre monofisitas y nestorianos que promovieron el legado filosófico occidental a través de innumerables traducciones. Sin embargo, el cuidadoso trabajo filológico así como el seguimiento de las fuentes clásicas y la influencia de los sabios refugiados de la Escuela de Atenas y el florecimiento de la Escuela de Bagdad, dieron lugar a múltiples traducciones del siriaco al árabe y, en algunos casos, directamente del griego, al igual que una creatividad incomparable en la adaptación de los términos originales. La transmisión de los tratados filosóficos griegos la estudia López Farjeat en dos registros representativos

de la época: en el *Fihrist* (*Catálogo*) de al-Nadīm por un lado, y en el *Kitāb Tabaqāt al-umam* (*Libro de las categorías de las naciones*) de Sā'īd al-Andalusī por el otro (pp. 17-24).

Además de las dos obras citadas, el autor echa mano del lógico al-Fārābī para profundizar en la recepción árabe tanto de Platón como de Aristóteles. El desarrollo conjunto no resulta del todo espurio, si comprendemos la continua tensión neoplatónica de armonizar ambas posturas, en este caso, también con el Islam.

Del primero expone brevemente sus intenciones generales acudiendo a *Falsafah Aflātūn* (*La filosofía de Platón*), donde aparece un listado de los diálogos platónicos, completos o en síntesis, que se conocían hasta el siglo X: *República*, *Leyes*, *Téages*, *Laques*, *Cárquines*, los dos *Alcibíades*, *Eutidemo*, *Gorgias*, los dos *Hipias*, *Ion*, *Protágoras*, *Eutifrón*, *Critón*, *Fedón*, *Teeteto*, *Clitofonte*, *Cratilo*, *Sofista*, *Timeo*, *Parménides*, *Fedro*, *Menón*, *Minos*, *Hiparco*, *Menéxeno*, *Político*, *Critias*, *Hermócrates* y *Filebo*. Al-Fārābī ofrece una lectura sobre el tema central de la filosofía platónica: la felicidad, con aspectos tanto teóricos como prácticos a la hora de defender un conocimiento donde no impera lo opinable y que además revierte sobre la apreciación de lo útil y lo bueno para el hombre, en un trasfondo político (pp. 26-32).

De Aristóteles sabemos que para el siglo X, todo el *Órganon* había sido traducido, buena parte a manos de Abu Bishr Matta. La *Física* fue protagonista en las discusiones entre creacionistas y emanacionistas, y se tradujo junto con el comentario de Alejandro de Afrodísias. A la mano se tenían *Sobre el cielo*, *De la generación y corrupción* y los *Meteorológicos*. Sin embargo, el tratado más influyente fue *Sobre el alma* traducido por Hunayn. Al-Kindī mandó traducir la *Metafísica*, y las éticas fueron estudiadas a fondo (pp. 33-35). Aunque, sobre la *Política*, López Farjeat anuncia que sólo se conoció de nombre y que no existe testimonio de que fuese traducida al árabe, Rafael Ramón Guerrero afirma que pudo ser conocida a partir del siglo X, tal como prueban los vestigios de algunos pasajes tanto de al-Fārābī como de al-‘Amirī¹.

¹Cfr. Rafael RAMÓN GUERRERO (ed.): “Introducción” en AL-FĀRĀBĪ: Obras filosófico-políticas, Madrid: Editorial Debate 1992, p. XIV.

Dato interesante es que son dieciséis los textos apócrifos que se le atribuyen, aunque el autor no duda de su procedencia neoplatónica al destacar uno de ellos: *De pomo* o *Libro de la manzana* en el cual Aristóteles juega el mismo papel que Sócrates, en el *Fedón*, a la hora de manifestar su punto de vista sobre la inmortalidad del alma, la vida después de la muerte, el rapto que procurará el otro mundo y al elucidar que no hay diferencia esencial entre virtud y su conocimiento, como tampoco entre el vicio y la ignorancia (pp. 35-37).

El objetivo de la filosofía del Estagirita lo menciona al-Fārābī en su *Falsafah Aristutālis* (*La filosofía de Aristóteles*) que no es otro distinto al “deseo que hay en el hombre de conocer las causas de toda la realidad: tanto de las cosas sensibles como de lo que se ve en el cielo y en la tierra y, además, de lo que hay dentro de su alma” (p. 37), dividiendo las disciplinas en teóricas o ciencias naturales y en las prácticas o ciencias humanas y volitivas, donde el ideal filosófico de vida apunta a la contemplación y a la necesaria transmisión de conocimientos a través de distintos recursos argumentativos (pp. 38-42), tema que no puede ignorarse si se pretenden comprender los legados de al-Fārābī, Avicena y Averroes.

La lectura farabiana de Aristóteles respecto de la ciencia y la demostración varía a lo largo de sus obras en la medida en que hay una ampliación en la noción de filosofía, no limitada a la ciencia demostrativa sino entendida también como disciplina argumentativa².

Hasta este punto el lector dará cuenta del paso de un discurso expositivo a una reflexión filosófica, con una indagación erudita sobre el planteamiento y reconocimiento de los problemas que postularon los filósofos árabe-islámicos, comenzando el tercer capítulo con aquellos que surgieron en Oriente por ser los representantes de la primera generación. El autor emprende la revisión con el planteamiento de al-Kindī (800-870) en cuyo contexto aparecen los teólogos *mu'tazilíes* quienes recurrieron a la filosofía griega con el fin de hacer apologética y refutar a

²Cfr. Luis Xavier LÓPEZ FARJEAT: “Faith, Reason and religious Diversity on al-Fārābī’s Book of Letters”, pro manuscrito; y M. GALSTON: “Al-Fārābī on Aristotle’s Theory of Demonstration” en Parviz Morewedge (ed.): *Islamic Philosophy and Mysticism*, New York: Caravan Books 1981, pp. 24-25.

quienes se oponían al Islam; sólo así entenderemos cómo su filosofía está marcada por entrelazamientos teológicos (pp. 43-45).

En la constante división de la filosofía heredada por los griegos, vemos también en al-Kindī una distinción entre un saber teórico y uno práctico, por lo que el verdadero filósofo es aquél que “aprende a vincular su sabiduría teórica con su modo de actuar” (p. 46). Reconoce que la parte más elevada de esta ciencia es aquélla que estudia la divinidad; en este sentido tiene un punto de encuentro mas no de choque con la religión, pues ambas apuntan a la Causa Primera, pero con metodologías diferentes, respetando la superioridad de la última —a diferencia de lo que sucede en la filosofía farabiana. Su lógica, apoyada de los tratados aristotélicos con la misma ordenación propuesta por Alejandro de Afrodisias, colabora con los teólogos no tradicionalistas para defender los tópicos religiosos —como la pluralidad de los atributos divinos sin olvidar la unicidad— en contraste con los teólogos *hanbalíes* quienes se inclinaban por una lectura literal del Corán (pp. 47-49).

En su escrito *Sobre la filosofía primera* retoma planteamientos de Aristóteles para luego cuestionar la eternidad del mundo y defender una creación *ex nihilo* a través de una causa primera y perfecta, que sostenga en la existencia a todo lo creado, a saber, tanto a la esfera supralunar como la infralunar, rechazando a la par cualquier resquicio de la eternidad del movimiento. Posteriormente dedica unos párrafos a la psicología de al-Kindī anunciando que fue el primero, en el mundo islámico, en tratar el tema del intelecto distinguiendo cuatro tipos: en acto, en potencia, adquirido y patente —asunto que se verá reflejado en las obras de los demás autores de esta corriente filosófica; así también se verá —sin que lo mencione el autor—, el interés epistémológico de al-Kindī por el presunto dualismo alma-cuerpo y su posible reconciliación, tema abordado en su *De Intellectu et Intellecto* (pp. 50-54).

Más adelante nuestro autor profundiza en el filósofo que —a mi parecer— resulta el más interesante de esta corriente árabe-islámica. Al-Fārābī (870 ó 873-950), lógico de primer orden, pasó a la historia como el fundador y figura central de la filosofía política islámica quien, como buen neoplatónico, armonizó a lo largo de sus obras y comenta-

rios el contenido del *corpus* aristotélico junto con el de algunos diálogos de Platón, entrelazando su cosmología, lógica, ética y política con una continuidad metafísica (pp. 54-58).

La ordenación que presenta de la filosofía la expone en *Ihsā' al-'Ulūm* (el *Catálogo de las ciencias*) para reconocer aquéllas que son instrumento para el entendimiento (Ciencias del lenguaje, Lógica, Matemática), las que describen el mundo físico (Física), las que estudian las realidades sin materia (Metafísica), las que a pesar de su sustento teórico, son eminentemente prácticas (la Política, el Derecho y la Teología); lo anterior con el fin de saber cuál de ellas es la más excelente, cuál la más útil, cuál la más endeble y problemática, entre otras (pp. 58-61).

Como en al-Fārābī todas sus obras tienen un ordenamiento metafísico-político, de igual manera sus tratados lógicos se verán orientados a esta finalidad: la consecución de la ciudad ideal a partir de un conocimiento verdadero asistido por ocho usos lógicos que nuestro filósofo presuntamente turco divide según los tratados aristotélicos, a saber: *Categorías*, *Sobre la interpretación*, *Analítica primera*, *Analítica segunda*, *Tópicos*, *Sofística*, *Retórica* y *Poética*; donde los tres primeros refieren al silogismo y los cinco restantes a las diversas artes argumentativas que provocan distintos grados cognitivos respectivamente (pp. 61-67); en los cuales, cabe reconocer, entra la religión como modelo discursivo —de lenguaje simbólico— destinado al vulgo con el fin de que los ciudadanos se acerquen a la verdad. En este sentido, no resta decir que para al-Fārābī el saber demostrativo es superior y está reservado para los filósofos (p. 76).

Para la explicación cosmológica, metafísica y psicológica, López Farjeat asume la propuesta farabiana de una metodología que parte de las explicaciones de los cuerpos físicos —la distinción entre los naturales de aquéllos artificiales y las diferencias entre propiedades necesarias y accidentales— para dar un paso cualitativo a una metafísica enfocada en los principios de la demostración y en las sustancias separadas, que a su vez darán pie a un modelo emanacionista y que culminará con el ser humano —cuyo grado de perfección será la felicidad suprema, tema capital de su filosofía práctica. Obras representativas en las que trata es-

tos asuntos son: el *Libro de la política*, el *Libro de la religión*, *La ciudad ideal*, *El camino de la felicidad* y *La filosofía de Platón y Aristóteles* (pp. 67-75).

El cierre de este capítulo lo hace con Avicena (980-1037), filósofo viajero, de gran formación lógica y en cuya familia se respiraba un ambiente intelectual con prolongadas discusiones sobre las tensiones islámicas entre los chiítas y los sunitas; López Farjeat cuenta que el sultán de Bujára le abrió las puertas a su biblioteca como recompensa por sus servicios médicos, situación que lo convertiría en un gran estudioso de asuntos como las naturalezas del alma y del intelecto, las relaciones entre fe y razón, y algunas de las apropiaciones que la Teología hizo del neoplatonismo (pp. 76-80).

De Avicena llaman la atención la implicación entre Metafísica y Teología con el ser necesario como punto de partida, la innovadora diferencia entre esencia y existencia, la distinción —que a la fecha nos deja mucho de qué hablar— entre la Matemática y la Física a partir de la abstracción de la materia (recurrente en el medioevo), así como los distintos usos argumentativos y sus respectivos asentimientos —de clara impronta estoica— con la intención expresa de señalar la continuidad entre los discursos teórico-prácticos (pp. 81-89).

Como apunta López Farjeat, *Acerca del alma* de Aristóteles influyó en la filosofía árabe-islámica, pero la lectura de Avicena en la medida en que retoma el papel del alma como “principio de operación de un cuerpo organizado” al igual que “perfección primera” se aparta de él en dos puntos: por un lado, en su teoría de la percepción —tanto de sentidos internos como externos— influida por la medicina galénica; por el otro, en un hilemorfismo neoplatónico de corte dualista, en donde impera el alma que se concibe a sí misma de manera intuitiva, manejando curiosamente un discurso semejante al “pienso, luego existo” cartesiano. De esta manera su filosofía práctica se orienta a una vida contemplativa en unión mística con Dios (pp. 89-98).

El capítulo cuarto —al que me referiré de manera general— está dirigido a la filosofía desarrollada en Al-Andalus “tiempos de esplendor y libertad de pensamiento”. López Farjeat menciona datos generales de

los dos primeros autores de la época: Ibn Masarra e Ibn Hazam (pp. 99-102), para detenerse en Ibn Bājjā —mejor conocido como Avempace— y posteriormente en Ibn Tufayl. De Avempace sabemos que fue el primero en estudiar al Estagirita en Occidente y en dar a conocer la filosofía farabiana. Sus preocupaciones intelectuales están reservadas al ideal de vida humana, manifiestas principalmente en el *Régimen del solitario* y en la *Carta del adiós* (pp. 103-114). Del último sólo se conserva su *Epístola de Hayy, hijo de Yaqzān, sobre los secretos de la filosofía oriental*, conocida también como *El filósofo autodidacto*, enfocada en el conocimiento de Dios con influencias de la mística sufí (pp. 114-119).

El último capítulo está reservado para el cordobés Averroes, quien pasó a la historia como el principal comentador aristotélico, cuyos textos tienen tres presentaciones: los epítomes y los comentarios medios y mayores. Paradójicamente a la vez de corregir constantemente las equivocaciones de al-Fārābī y Avicena, los reivindica de las críticas que al-Gazālī hizo en su obra *La inconsistencia de los filósofos*, a lo que López Farjeat dedica un resumen de los argumentos que Averroes ofrece, a favor de una misma verdad entre ley divina y el discurso filosófico o demostrativo, en su *Inconsistencia de la inconsistencia* (pp. 121-140).

Las aportaciones de Averroes frente a la psicología aristotélica son “una explicación más puntual de la sensación” por un lado, y una lectura más profusa de los sentidos internos por el otro; conclusiones epistemológicas que revierten en la resolución del dilema fe y razón, y en una racionalidad práctica que debe interpretar la ley que proviene de Dios y su Profeta para aplicar los principios generales a los particulares (pp. 140-156).

López Farjeat logra exponer la vigencia y talento de estos filósofos al vincular problemas metafísicos con la historia de las influencias culturales y los descubrimientos médicos, y al presentar la filosofía árabe-islámica en las peculiaridades de su contexto: una pretensión de religión revelada en naciones cuyo gobernante es a la vez el jerarca religioso. El libro presenta a los autores más importantes del pensamiento árabe-islámico en su valor intrínseco y en su repercusión para la transmisión de las ideas griegas al medievo latino. Si bien, como es propio

de la colección “Qué sé”, el libro es introductorio, ofrece a la vez datos eruditos y remite a una bibliografía abundante, lo cual es meritorio cuando se trata de una tradición filosófica a menudo negligentemente poco considerada. El volumen es provechoso no sólo para los interesados en el pensamiento árabe, sino para los estudiosos de las relaciones fe-razón, de las conexiones entre teología y política, para los interesados en otra forma de comentar e interpretar a Platón y a Aristóteles, y para todos aquellos lectores inquietos por el pensamiento profundo de otros contextos y latitudes, en sus semejanzas y diferencias con nuestro propio horizonte cultural.

*Cassandra Fernández Diez
Universidad Panamericana*