

nes del ser, del *lógos* y del tiempo, una trabazón en la cual la sustancia aparece como centro básico de referencia y punto de convergencia de tales órdenes.

El capítulo XIV es un breve comentario (423–435) a la reconstrucción tetraivalente de la asertórica aristotélica hecha por Niels Offenberger. Vigo repasa las líneas maestras del proyecto y muestra cierto escepticismo sobre su alcance. El modelo tetraivalente no captura la distinción entre verdades absolutas y verdades generales, tan importante en la epistemología aristotélica. La física sublunar sólo tiene validez para la gran mayoría de los casos (*hos epí tò polú*) y la lógica tetraivalente no captura este matiz.

El libro de Vigo es valioso por muchas razones. Un primer motivo, que no es menor, es que su autor pasa revista a la bibliografía especializada en español, francés, alemán e inglés. Una costumbre que, lamentablemente, se está perdiendo entre ciertos especialistas proclives a prescindir de las magníficas obras publicadas en alemán y francés. En este mismo terreno de la bibliografía, el autor demuestra su familiaridad con los comentarios clásicos y medievales del *corpus*, combinación que no resulta tan frecuente como podría esperarse.

Un tercer aspecto que destacar es la claridad a la hora de analizar textos y de hilvanar argumentos. El estilo conciso de Vigo va más allá del mero análisis filológico y plantea problemas teóricos. El volumen es, pues, un texto sugerente y sólido.

HÉCTOR ZAGAL
Facultad de Filosofía
Universidad Panamericana
hzagal@mx.up.mx

Al-Aṣṣāṣ, *Contra heterodoxos (al-Luma') o lo que deben creer los musulmanes*, traducción de Carlos A. Segovia, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, 253 pp.

La filosofía (*falsafa*) considerada como disciplina autónoma y estrictamente racional fue, en el contexto árabe-musulmán del medioevo, un saber heredado de los helénicos. Antes del siglo VIII, para los musulmanes existían solamente dos disciplinas derivadas de la religión: la teología (*kalām*) y la jurisprudencia (*fiqh*). Ambas fungieron y fungen como herramientas para comprender la revelación coránica y establecer algunos criterios de acción que no son del todo claros en el Libro. Las escuelas jurídico-teológicas se diversificaron rápidamente, de modo que para el siglo VIII había ya sectores religiosos bien integrados que discutían la ley contenida en el Libro. Algunos de esos sectores vieron con suspicacia la ciencia filosófica. El grupo religioso denominado *mu'tazilī* fue el primero en abrirse a la filosofía y en romper con la interpretación literal del Corán admitiendo el uso de los argumentos dialécticos para su labor exegética.

Su apertura generó algunas dificultades con los religiosos más tradicionalistas, representados en el siglo IX por Ahmed ibn Hanbal. Este personaje se negó a introducir en la teología las teorías lógicas heredadas de la filosofía y optó por la literalidad. Ibn Hanbal sostuvo, además, que el Corán era eterno, increado y que en Él se encontraba la verdad absoluta. Los enfrentamientos entre *mu'tazilíes* y tradicionalistas se fueron acentuando. Un *mu'tazilí* retirado, Al-Aš'arī, intentó mediar entre *mu'tazilíes* y *hanbalíes*. Al-Aš'arī (873–935) es una de las figuras más representativas del sector musulmán sunnita, el más numeroso incluso en nuestros días. Es propiamente un teólogo; pero, como es obvio, sus obras tocan una serie de problemáticas filosóficas que van desde la creación del mundo hasta el conflicto entre el determinismo divino y la libertad humana.

La edición del *Kitāb al-Luma'* que aquí reseño es la primera que se presenta en castellano. Existen dos traducciones inglesas anteriores, la de W.C. Klein de 1940 y la de R.J. McCarthy de 1953. La aparición de este libro en lenguas occidentales es una aportación valiosa: estamos ante una obra sumamente útil para comprender las relaciones entre filosofía y teología en el entorno musulmán y para reconocer el trasfondo filosófico del sunnismo. La obra de al-Aš'arī se conoce poco en los ambientes filosóficos. Sus planteamientos son aprovechables, sobre todo para quienes nos dedicamos al estudio de la filosofía árabe-islámica. No obstante, la urbanidad filosófica nos invita a todos a conocer cómo es que se abordan problemas perennes de la filosofía en el contexto musulmán y, en este caso, cómo lo hace un personaje que pretende armonizar, aunque falle en su objetivo, la argumentación filosófica con la religión: al-Aš'arī instrumentalizará la filosofía con fines apologeticos. Por ello, el lector prejuiciado podrá argüir, no sin algo de razón, que la obra de al-Aš'arī es apologetica del islam y que por ningún motivo debiéramos los filósofos tolerar que los teólogos instrumentalizaran nuestra disciplina. No obstante, falla quien renuncia a estudiar obras como ésta por prejuicios como éste: la religión es un *factum*. Es un *factum*, también, la expansión del islam en el mundo occidental. Dada esta situación, resulta pertinente aproximarse al *lógos* islámico.

El *Kitāb al-Luma'* o *Contra heterodoxos* (como lo titula el traductor Carlos A. Segovia) se divide en diez capítulos a lo largo de los cuales al-Aš'arī se propone, tal como lo advierte desde el prólogo, resumir “los argumentos que permiten reconocer lo que es verdadero (*ḥaqq*) y refutar... [lo que es falso]” (§ 2, p. 93). El capítulo primero está dedicado a presentar la prueba (*dalīl*) que confirma que este mundo creado tiene un Dirigente (*mudabbir*). Para al-Aš'arī, el modo en que un ser humano maduro evoluciona de un estado a otro (semen-embrión-feto-carne, huesos y sangre), y que ello no se haga de manera voluntaria, exige la intervención de otro agente que haya dispuesto ese orden. Este argumento apoya la doctrina musulmana según la cual *Allāh* es hacedor y ordenador del mundo. Por tanto, no puede concebirse según al-Aš'arī, la preexistencia eterna del semen: de ser así, el semen no sería capaz de mutar por sí mismo. Es preciso, pues, postular una causa distinta del semen que permita la mutación y el cambio: dicha causa será el Creador (*al-Bārī*), un

agente completamente diferente de las criaturas, eterno, increado y, además, uno (*aḥad*). Si no fuese uno solo, el gobierno del mundo no podría ser armónico. Esta clase de argumentos resultan familiares para quienes conocemos la filosofía escolástica y su preocupación por esgrimir argumentos de inspiración platónico-aristotélica para demostrar la existencia de Dios. No obstante, en el conjunto de problemas discutidos en el interior del islam aparecen algunos aspectos distintos de los que se discuten en la filosofía medieval cristiana. Así sucede con la temática que aparece en el capítulo segundo (dedicado al Corán y a la voluntad divina). Me explico: en la escolástica latino-cristiana se argumentó la necesidad de que la causa primera fuera increada; los musulmanes comparten ese mismo parecer, pero en el islam se suma un problema extra, a saber, la condición increada del propio Corán. En efecto, la palabra de *Allāh* también debe ser increada:

el *Qur'ān* es Su palabra, y no es posible que Él haya hablado a Su palabra, ya que para ello habría necesitado del concurso de una segunda palabra [con la cual dirigirse a ésta y] con respecto a la cual deberíamos [entonces] afirmar lo mismo que [hemos afirmado] con respecto a la primera, y [postular] en consecuencia [la existencia de] una tercera palabra relacionada con ella [mediante la que Él habría hablado a la segunda]; ahora bien, esto requeriría palabras [sucesivas y] sin término, lo cual es falso. Y si es falso, es falso también que el *Qur'ān* sea creado (§ 27, pp. 111–112).

Argumentos como los que presenta al-Aṣ'arī forman parte, desde mi punto de vista, de los llamados “argumentos de causalidad” que suelen formularse en tiempos de la escolástica para demostrar la existencia de Dios y, en el caso de los musulmanes, también la condición increada del Corán. En efecto, el argumento de causalidad no es el más consistente y si bien su presentación parece bastante sólida, es cierto que podrían encontrarse algunas inconsistencias si lo sometemos a una prueba lógica: de entrada, habría que afinar lo que los escolásticos en general entendieron por ‘causalidad’ y revisar a fondo si los argumentos a favor de la eternidad (en el caso de al-Aṣ'arī, de la eternidad del semen) —dicho sea de paso, admisibles en la física aristotélica— son vulnerables debido a alguna inconsistencia. No obstante, aunque esta clase de problemas sería oportuna para debatir filosóficamente, en el trabajo de al-Aṣ'arī tiene un enfoque distinto: los argumentos de al-Aṣ'arī no son demostrativos, son dialécticos. En este sentido, está cumpliendo con la labor propia de un teólogo: está formulando argumentos “razonables”, “convincientes” y “persuasivos”, con la intención de que los creyentes asienten sus convicciones. En esta dirección, y sin la intención de descontextualizar a al-Aṣ'arī, me parece que es posible una lectura contemporánea del *Kitāb al-Luma'*: el creyente busca argumentos razonables y asimilables desde el sentido común. La argumentación dialéctica de al-Aṣ'arī es laxa porque la religión incluye premisas que no son completamente demostrables. Propondría, pues, leer el *Kitāb al-Luma'* con estos antecedentes:

la filosofía exige argumentos demostrativos, mientras que la teología recurre a los dialécticos; podemos ponderar, pues, qué tan sólido podría resultar un argumento dialéctico y cómo es posible que en ocasiones sea capaz de engendrar un estado mental cercano a la certeza, tal como sucede en el caso de la fe.

Los capítulos tercero y cuarto son preparatorios para abordar el tema que, a mi parecer, constituye la parte más filosófica y el núcleo del *Kitāb al-Luma'*. Me refiero al tema del determinismo divino *versus* el libre albedrío que se discute en los capítulos quinto, sexto y séptimo. El capítulo tercero versa sobre la voluntad divina y el modo en que abarca todas las cosas. La voluntad es uno de los atributos divinos y, por tanto, *Allāh* quiere todo cuanto existe porque Él no puede crear aquello que no quiere. Ahora bien, a lo largo de este capítulo hay una idea implícita, muy común entre algunos sectores musulmanes y que puede encontrarse lo mismo en al-Aš'arī que en el teólogo islámico más conocido, al-Ghazālī: la voluntad divina lo abarca absolutamente todo, incluyendo las acciones humanas. Es así como aparece el problema del determinismo divino. Al-Aš'arī presenta este problema para debatir con los *mu'tazilites*: algunos de éstos sostienen que *Allāh* ordena los actos de sus criaturas, mientras que otros piensan que no; estos últimos, dice al-Aš'arī, piensan que los actos no son resultado de una coerción divina (cfr. § 61, p. 137).

El capítulo cuarto abre un paréntesis para hablar sobre la visión de *Allāh* en la otra vida: ésa será la retribución para quienes actúen bien. Dicha visión representa una dificultad: ¿cómo es posible “ver” algo que es inmaterial e increado? Las explicaciones de al-Aš'arī para justificar la ‘visión de lo oculto’ se asimilan más a una descripción místico-espiritual que a la presentación de argumentos estrictamente filosóficos. El capítulo quinto retoma el problema planteado en el capítulo tercero: el determinismo divino. Aparece ahí la explicación de la doctrina *kasb*, particularmente útil para plantearnos una filosofía de la acción en el entorno musulmán (cfr. L.X. López-Farjeat, “La razón práctica en la filosofía árabe-islámica medieval: creencias, acciones y racionalidad”, Universidad Autónoma Metropolitana, México, en prensa). En resumen, esta doctrina sostiene que todo acto ha sido creado por Dios para una voluntad libre. De este modo, se intenta armonizar la voluntad divina con la humana consiguiendo con ello, a mi parecer, un “determinismo moderado” que, a fin de cuentas, no deja de ser determinismo. Escribe al-Aš'arī:

Los actos han de tener necesariamente un agente que los cree, ya que no pueden prescindir de éste. Y si el agente que crea el acto tal como es no puede ser el cuerpo, tiene que serlo *Allāh*, ensalzado sea. Pero el acto no necesita de alguien que lo adquiera tal como es en el mismo sentido en que [decimos que] necesita de un agente que lo cree tal como es, de modo que si se trata de una adquisición (*kasb*), *Allāh* debe ser su adquisidor (§ 88, p. 162).

El sexto capítulo es una interesantísima disquisición sobre el modo en que el ser humano puede actuar, en vista de que sus actos son una adquisición (*kasb*).

Al-Aš'arī intenta justificar por qué, a pesar de que Él es causa de todos los actos, *Allāh* no impone nada a sus criaturas:

Allāh, ensalzado sea, no impone nada a nadie que pueda resultarle una carga excesivamente severa, como por ejemplo, expulsar [sin más] del alma aquellos pensamientos que [nos] invitan al mal, pues *Allāh* puede disculpar éstos y ser generoso con los musulmanes acerca de la desobediencia a la que [en ocasiones] se ven llevados [los hombres] caso de que finalmente no la cometan tras resultarles ella una carga. Luego el significado de Sus palabras: “*Allāh* no pide a nadie más allá de sus posibilidades” es: sólo nos pide lo que Él hace que sea posible para nosotros. Pues lo que *Allāh*, ensalzado sea, ordena hacer a Sus criaturas no es excesivamente difícil para ellas, y ellas no son incapaces de hacerlo. Según algunos de entre nosotros, la frase “*Allāh* no pide a nadie más allá de sus posibilidades” significa [en realidad]: sólo nos pide lo que legalmente podemos hacer. (§ 149, pp. 211–212)

En este largo pasaje se expresa de manera concisa la doctrina *kasb*: Dios ha dispuesto lo que podemos hacer, y, en la mayoría de las escuelas jurídico-teológicas musulmanas, esto es lo que está expresado de manera concisa en la ley. De modo que, en resumidas cuentas, nuestro libre albedrío está determinado por la ley divina (lo mismo que decir: por la voluntad divina). Dado que, tal como se explica en esta doctrina, *Allāh* no dispone nada que esté fuera de nuestras posibilidades, se sigue que Él es justo. De ello trata el capítulo séptimo, de la justicia divina.

Los tres últimos capítulos tratan sobre la fe, la promesa del paraíso y la amenaza del infierno y, por último, el imāmato. La fe consiste en el asentimiento (*taṣdīq*) de cuanto fue revelado en lengua árabe en el Corán. La noción de asentimiento es central en la tradición islámica (y también en la judeocristiana) y supone la “libre” asimilación de un conjunto de creencias a las que un musulmán no renuncia y que considera ciertas porque provienen de una autoridad divina. Quien asiente a la ley divina está, como decíamos, determinado a actuar conforme a ésta. Puede darse, sin duda, que alguien renuncie a esa ley: a éstos, los infieles, los que niegan la revelación, *Allāh* les espera con el *Fuego de la Gehena*, el infierno. El vocablo árabe *islām* significa sumisión, es decir, someterse “voluntariamente” a la ley divina: ¿será que quien renuncia a la ley ha actuado libremente? He aquí una discusión ardua.

El último capítulo presenta razones para legitimar el imāmato de Abū Bakr. Se trata, en el fondo, de una misiva en contra de los šī'itas, para quienes, como es sabido, solamente un descendiente directo del Profeta podría tomar el mando supremo. Los sunnitas —casi el noventa por ciento de los musulmanes— piensan que basta con que el imām sea un descendiente de la tribu de Mahoma.

La traducción del *Kitāb al-Luma'*, a cargo de Carlos A. Segovia, es estupenda. Las traducciones del árabe representan varias dificultades que no es necesario

comentar, y Segovia las supera haciendo una serie de precisiones sumamente oportunas a pie de página. Su estudio introductorio, con el que comienza el libro, es un trabajo útil y bien logrado en el que se apuntan varios antecedentes para aprovechar más la lectura de al-Aš'arī desde una visión menos teológica y más filosófica.

LUIS XAVIER LÓPEZ FARJEAT
Facultad de Filosofía
Universidad Panamericana
 llopez@up.edu.mx

Avicena (Ibn Sīnā), *Cuestiones divinas (Ilāhiyyāt)*, traducción de Carlos A. Segovia, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, 195 pp.

La obra filosófica más conocida de Avicena es su *Kitāb aš-Šifā'* o *Libro de la curación*. La *Šifā'* es una obra monumental en la que Avicena dedica un buen número de páginas a la lógica, la física, las matemáticas y, para concluir, a la metafísica. El filósofo persa no utiliza el término “metafísica”, sino un vocablo árabe, *Ilāhiyyāt*, que, en su edición, Carlos A. Segovia traduce como “cuestiones divinas”. Y, en efecto, la sección final de la *Šifā'* está dedicada al estudio de la divinidad. En el libro que aquí reseño, Segovia se ha dado a la tarea de seleccionar algunos pasajes de esa última sección. En 1950, Miguel Cruz Hernández se había encargado ya de otra selección de textos que publicó la Revista de Occidente con el título *Sobre metafísica*. Esta versión castellana ha sido tomada en cuenta para esta nueva edición. Segovia también ha consultado ediciones completas que por mucho tiempo han sido referentes obligados entre los arabistas. Me refiero a la edición de G.C. Anawati (*La Métaphysique du Šifā'*, 1978–1985) y a la de Horten (*Die Metaphysik Avicennas: das Buch der Genesung der Seele*, 1907). Asimismo, se ha apoyado en una versión más actual, la trilingüe (árabe, latín, italiano) de O. Lizzini, publicada en 2002. Detectadas estas ediciones, la situación es la siguiente: los lectores hispanohablantes podemos celebrar las selecciones de textos de Cruz Hernández y de Segovia; no obstante, no tenemos ninguna versión completa de esta cuarta sección de la *Šifā'* o metafísica de Avicena, una de las disciplinas que más influyó a los filósofos latinos del medioevo.

Esta nueva selección de textos funge como un trabajo introductorio, una primera aproximación a la metafísica aviceniana. Quienes requerimos una edición crítica con el texto completo tendremos que seguir recurriendo a las ediciones de Anawati, Horten, Lizzini y, sin duda, a la que es hoy por hoy una de las mejores ediciones (no consultada por Segovia), la bilingüe árabe-inglés de Michael E. Marmura, *The Metaphysics of the Healing*, publicada en 2005. A pesar, pues, de que no tenemos una versión completa de la metafísica de