

BELLINGER, C. K., *The Genealogy of Violence: Reflections on Creation, Freedom, and Evil*. Oxford University Press, New York, 2001, pp. 157.

Los ataques del 11 de septiembre de 2001 dejaron atónita a la humanidad. ¿Cómo el hombre puede ser capaz de llegar a tales barbaridades? ¿Cómo los terroristas estuvieron dispuestos a entregar sus vidas para cometer tales actos?

Muchos sociólogos, politólogos, antropólogos y psicólogos se han interesado por el tema de la violencia. Consideran una amplia gama de variables y factores que pueden contribuir y moldear las conductas violentas. Pero muy pocos se han acercado al problema de la violencia en la manera que lo hace Bellinger en este libro.

Bellinger se aparta de enfoques psicológicos, antropológicos o sociológicos, y se centra en un enfoque *teológico*. Bellinger argumenta que sólo a través de la teología podemos comprender de lleno la violencia.

Tras una revisión de importantes autores seculares como Alice Miller, Ervin Staub, Carl Jung, Erich Neumann y Ernest Becker, entre otros, Bellinger demuestra las deficiencias que estos enfoques tienen a la hora de entender la violencia. Para Miller, los individuos violentos son aquellos que en su niñez sufrieron violencia a manos de sus padres y en la adultez proyectan esa violencia hacia otros. Bellinger demuestra la deficiencia de esta aproximación al señalar casos de asesinatos que tuvieron infancias felices. Ervin Staub señala que la violencia viene a ser un producto de difíciles condiciones sociales, pero, Bellinger insiste en la superficialidad de esta aproximación al no penetrar de lleno en el problema de la violencia. Jung y Neumann argumentan que la violencia es un producto del afán del ser humano de querer eliminar las 'sombras' presentes en el inconsciente. Todos tenemos partes inconscientes que nos hacen sentir incómodos y queremos deshacernos de ellas. Estas sombras las proyectamos hacia nuestras víctimas mediante la violencia. Bellinger insiste que este enfoque deja de lado muchas implicaciones del problema en sí. Finalmente, Becker entiende la violencia en base a la idea de 'temor a la muerte'. Los seres humanos ansiamos la inmortalidad. Las víctimas vienen a ser representaciones de la mortalidad. Es decir, al matar a otros, creemos que de algún modo alcanzaremos nuestra propia inmortalidad. Bellinger considera que este enfoque es muy respetable, pero señala casos de homicidas-suicidas que emprenden actos de violencia e inmediatamente se auto-sacrifican, demostrando que en

realidad no existe un temor a la muerte entre ellos (tal es el caso de muchos terroristas, incluidos los del 11 de septiembre).

Tras esta revisión y respuesta crítica, Bellinger se adentra en la obra del danés Søren Kierkegaard para abordar el problema de la violencia desde una perspectiva teológica. Para Kierkegaard, la Creación es un proceso inacabado. El Creador sienta las bases de su obra, pero el hombre la debe concluir. Dios crea a los animales, y hasta cierto sentido, los priva de libertad. Los animales son creados de una vez por todas y carecen de posibilidad para continuar el proceso de la Creación. Los animales no tienen futuro, y por tanto, no tienen necesidad de decidir. Dios les ha privado de ello.

El hombre, por otra parte, está incompleto. A diferencia de los animales, Dios le ha otorgado una libertad. Dios inicia la Creación, pero el hombre debe completarla. El hombre debe decidir, el hombre tiene futuro. Dios le permite al hombre alejarse de su seno y tomar responsabilidad propia. Pero, lejos de ser una situación provechosa, se convierte en problemática. Frente a la posibilidad y obligación de decidir y enfrentarse al futuro, el hombre siente *angst* (un término cuya traducción no es recomendable, pero se aproxima a la idea de angustia y/o ansiedad). *Angst* es una emoción exclusivamente humana. Los animales pueden sentir temor, pero nunca sienten *angst*. Los humanos sentimos esta emoción debido a la incertidumbre que la decisión y la proyección hacia el futuro causa en nosotros. No sabemos y no queremos actuar hacia el futuro.

El hombre hará cualquier cosa por aliviar el sentimiento de *angst*. En cierta medida, el hombre quiere ser animal, no quiere tener futuro, no quiere tener que decidir. El hombre se rehusa a continuar el proceso de Creación y bloquea cualquier posibilidad de crecer espiritualmente. El hombre quiere mantener un 'ego inmaduro', puesto que la idea de crecimiento espiritual le resulta angustiosa.

En este sentido, para Bellinger, el hombre siente 'furia contra Dios'. Dios le ha dado la oportunidad de crecimiento al hombre, pero éste no la quiere, la rechaza. La violencia viene a ser, entonces, un acto de furia contra Dios. La violencia, es a fin de cuentas, un intento desesperado por interrumpir y resistir el continuo proceso de Creación.

Resulta interesante el hecho que entre los delincuentes, los homicidas son aquellos que con mayor frecuencia se suicidan. La violencia, antes de

ser una 'violencia hacia otro', es una 'violencia hacia uno mismo', hacia nuestro propio 'ego'. Es un mecanismo de bloquear el proceso de Creación.

La segunda parte del libro introduce la obra del pensador francés René Girard en un diálogo con la obra de Kierkegaard. Para Girard, la violencia es un producto de la mimesis que pasa a ser conflictiva. Bellinger elabora una astuta búsqueda de puntos en común entre la obra de estos dos autores.

Girard contribuye a la idea de Kierkegaard de 'rechazar la Creación' y de 'furia contra Dios'. Girard es bien reconocido por su idea del *mecanismo de la víctima propiciatoria*. Para Girard, en el origen de lo sagrado se encuentra la eliminación colectiva de una víctima. Esta idea encuentra su paralelismo en la noción de Kierkegaard "*la multitud es la mentira*". De acuerdo a Bellinger, el hombre busca esconderse de Dios y del proceso de Creación penetrándose en la chusma. En este sentido, al emprender acciones colectivas violentas, el hombre cree resistir el proceso de Creación.

Bellinger se hace crítico del carácter secular que mantienen muchas aproximaciones al problema de la violencia. Especialmente se refiere a la ambigüedad del tono de la obra de Girard. Éste quiere hablar desde la perspectiva de la Revelación cristiana, pero manteniendo un tono secular. Bellinger se hace eco de las palabras de Kierkegaard: "... o lo uno, o lo otro". Girard y otros pensadores pseudo seculares deben entrar de lleno en el lenguaje teológico. Personalmente le pregunté a Bellinger sobre este tema. Su respuesta fue: "A través del libro, he dicho que la violencia es un producto de la furia del hombre contra Dios. Cómo puedo expresar esta idea sin hablar de Dios?".

Los últimos capítulos del libro se aproximan a un entendimiento histórico de la violencia. Kierkegaard era un severo crítico de la Cristiandad hipócrita y corrupta de su época. Pero a diferencia de Feuerbach, Marx o Nietzsche, Kierkegaard no pretendía destruir la Cristiandad, sino reformarla bajo el carácter auténtico del Cristianismo, el cual se había perdido por casi 1800 años. Bellinger prosigue bajo estos parámetros. Demuestra con datos y breves reseñas históricas las barbaridades que la Cristiandad occidental ha cometido. Igual que Kierkegaard, señala que los "cristianos" de hoy han permanecido tan paganos como los pueblos germánicos anteriores a la expansión del Cristianismo. La violencia de la Inquisición o las Cruzadas seguía siendo un acto de 'furia contra Dios', un intento por esconderse de Él y bloquear el proceso de Creación.

De igual manera rescata la crítica que Girard ha hecho de la Cristiandad. Para Girard, la mayoría de los cristianos han seguido percibiendo la muerte de Cristo como un sacrificio necesario. Esta “lectura sacrificial” ha dado pie a las barbaridades que la Cristiandad ha cometido a lo largo de su Historia.

Muy interesante es el análisis kierkegaardiano que Bellinger hace de la violencia en el siglo XX. Bellinger examina el Nazismo y el Estalinismo en términos de los niveles estéticos y éticos entendidos por Kierkegaard.

El Nazismo obedece a un predominio de la personalidad estética. La Alemania de Hitler era un laboratorio de experimentos estéticos. Estas características estéticas dejaron sin moralidad al Estado alemán, permitiendo el auge de una figura demoníaca y a la vez carismática como Hitler. La incertidumbre estética y el rechazo a crecer espiritualmente dieron pie a que el pueblo alemán se escondiera de Dios en la multitud que sacrifica víctimas.

Bellinger plantea que el individuo estético busca eliminar a un ‘otro’. Este ‘otro’ es su propia sombra, pero, “no la sombra del pasado, sino la sombra del futuro, *su propio futuro*” (traducción nuestra, p. 121). En su afán por rechazar el proceso de Creación, el individuo estético se siente amenazado por la imagen de alguien que represente su ‘ego’ maduro. Esos individuos nos angustian porque representan la materialización del proceso de Creación del cual tratamos de escapar. Esos individuos fueron los judíos, gitanos y homosexuales en la Alemania Nazi.

El Estalinismo se caracterizó por un predominio de la personalidad ética. “El eticista busca controlar el proceso de creación al compararse continuamente con otros que son ‘inferiores’ a sí mismo. Se centra en el ‘mal’ de otros y teme más que nada darse cuenta de su propia falibilidad” (traducción nuestra, p. 122). Mientras que el esteticista busca y se siente amenazado por una sombra de su futuro, el eticista busca y se siente amenazado una sombra de su pasado. El eticista busca individuos “malos” para él mismo resaltarse como “bueno”.

Stalin, y la ideología marxista-leninista en general, presentan este tipo de características. “Stalin demandaba las muertes de otros para evitar ser el otro de sí mismo” (traducción nuestra, p. 125). Mediante la exterminación de la burguesía, el proletariado cree haberse realizado por completo y cree innecesario continuar el proceso de Creación. Lo “malo” ha sido superado por lo “bueno”, y ya no es necesario continuar el proceso de Creación.

Tal como lo menciona Bellinger, Kierkegaard está sujeto a varias interpretaciones, muchas de las cuales pueden resultar confusas. La insistencia de una interpretación existencialista de la obra de Kierkegaard ha dejado de lado muchos otros aspectos que han permanecido inexplorados. Por otra parte, la obra de Girard es poco conocida en comparación con la de otros antropólogos y filósofos contemporáneos. Antes de la publicación de este libro, nadie se había preocupado por establecer un diálogo entre Kierkegaard y Girard. Bellinger lo hace de una manera muy inteligente, y sobre todo, nos deja un aliento de esperanza frente al problema de la violencia.

**Gabriel Andrade**  
**Universidad del Zulia, Venezuela**

BAUDRILLARD, J., *Pantalla Total*. Barcelona, Editorial Anagrama, 2000, pp. 239.

Una imagen vale mil palabras, y dado el difícil estilo literario de Jean Baudrillard, cargado de ironías, metáforas de difícil seguimiento, rincones oscuros y opiniones sobre acontecimientos exclusivos de su Francia natal, he preferido empezar esta reseña describiendo la genial foto que la Editorial Anagrama ha incluido como portada del libro. La foto de la portada se titula: "Lash Jewels, Yeah!", tomada por Ellen von Unwerth en 1993, y diseñada por Julio Vivas. La foto presenta a una atractiva mujer de raza negra, con pelo corto y una sonrisa picaresca. La mujer tiene puesto en su mano derecha un extraño guante blanco, y con esa misma mano, sujeta una pequeña foto *close-up* de unos ojos muy sensuales. La mujer se coloca esa foto sobre su cara, de manera tal que no alcanzamos ver sus ojos reales. Es prácticamente un retrato de esa hermosa mujer, con la excepción de que, en vez de ver los ojos de la mujer, vemos los de la foto postiza que ella sujeta con su mano.

Creo que muy pocas otras imágenes podrían resumir de manera tan magistral el pensamiento de Jean Baudrillard. A través de 41 ensayos sobre una amplia gama de temas, de actualidad, de estética, de historia, de economía, y de política (¡e inclusive de deportes!), Baudrillard elabora un esquema informal y algo desorganizado de sus propuestas generales como pensador.

El hilo que conduce todo este libro de Baudrillard, es la preocupante situación por la cual atraviesa la sociedad occidental contemporánea. Vivimos constantemente en un simulacro. Simulamos ser reales, pero no lo somos. Construimos lo virtual, y nos llega a dar la ilusión de que lo virtual es

lo real, pero de vez en cuando surgen fenómenos que nos hacen recordar que lo virtual definitivamente dista de ser real.

Estamos en la continua búsqueda del *look*. No nos importa cuáles son los verdaderos ojos de la mujer que aparece en la portada, siempre y cuando, sus ojos virtuales permanezcan ahí. “Lo que se busca no es tanto la belleza, o la seducción, sino el *look*” (p.21).

Nos encontramos en un empeño por borrar los acontecimientos, apresurar el paso de la Historia. Borramos el pasado, pero también borramos el futuro y el presente. De hecho, borramos *todo*, y damos paso a la “prótesis”, como Baudrillard lo llama, un simulacro de lo real.

Lo virtual se hace real, y lo real se hace virtual. Los acontecimientos pierden su realidad, inclusive, dudamos de la existencia de ellos. Lo virtual y lo real se confunden, se indiferencian. Es así como muchos acontecimientos, para Baudrillard, “no han tenido lugar”, siendo uno de los más célebres la Guerra del Golfo.

El terrorismo, el crac de los índices bursátiles, el sida, las vacas locas, y muchísimos otros males que la sociedad occidental padece, son en consecuencia, resultados del extraño fenómeno que Baudrillard describe. Las bolsas de valores no guardan ninguna relación con la realidad de los mercados. Existen deudas absurdas, que, en el plano de la realidad, jamás podrán ser compensadas.

Una metáfora muy repetida por Baudrillard a lo largo de este libro es la de un cuerpo biológico que continuamente recibe “prótesis” para protegerse, pero “el exceso de protección conlleva a la pérdida de las defensas y de las inmunidades” (p.109). En cierto sentido, aunque no explícitamente, Baudrillard nos habla de un ‘sida social’. La sociedad no se cansa de sobreprotegerse a sí misma: derechos humanos, libertades, progreso, ciencia, etc. Pero todas estas ‘prótesis’ encuentran su colapso. Lo virtual se devuelve con efectos nefastos. Grandes calamidades como el sida (no en un sentido metafórico, sino la enfermedad biológica en sí), el terrorismo, entre otros, se nos hacen cada vez más irreales. Muy controvertido, divertido y sarcástico es el ejemplo de las vacas locas que Baudrillard usa para expresar sus ideas. La vaca ha dejado de ser una vaca. Para nosotros, la vaca viene a ser una especie de ‘carne viviente’ esperando a ser degollada, lo virtual se ha apoderado de ellas. “La vaca nunca ha soportado haberse convertido hace poco, en función de este ideal carnívoro, en un simulacro

de vaca” (p.198). En venganza, la vaca desarrolla un virus que extermina todas las prótesis y lo virtual. Los ‘virus’ son una amenaza que nunca antes habíamos encontrado.

Especialmente interesantes son las reflexiones de Baudrillard sobre el terrorismo y el tema de la violencia en general. Mediante el simulacro, lo borramos todo, incluidas las diferencias, y por ende, la alteridad. El Otro deja de serlo para convertirse en el Mismo. Todos resultamos ser iguales. El Otro es tan sólo un ‘clon’ de mí mismo. Pero, para vivir y funcionar, necesitamos al Otro. En nosotros crece un resentimiento descomunal por haber destruido al Otro. “[El odio] intenta compensar desesperadamente la pérdida del otro mediante el exorcismo de un otro artificial... el odio intenta resucitar la alteridad, aunque sea para destruirla” (p. 110). Antes de odiar a otros, nos odiamos a nosotros mismos.

Por último, no quisiera dejar por fuera otra muy curiosa metáfora que Baudrillard emplea. Imaginemos una mosca que quiere pasar de un espacio a otro, pero cada vez que lo intenta, falla, porque se tropieza con un vidrio transparente. La mosca no comprende que efectivamente, existe una barrera entre los dos espacios. Nosotros somos tal mosca. Lo virtual y lo real están tan confundidos e indiferenciados, que continuamente nos golpeamos contra el vidrio que separa a los dos campos, vivimos en un brutal estado de confusión. Muy chistosamente, Baudrillard comenta que el alboroto de los media fue tan grande en el caso de O.J. Simpson, que “el propio Simpson ya no debe saber exactamente... si es culpable o no” (p. 127-128). Confusión total. Prótesis que, en un principio, nos pueden dar la ilusión de estar protegidos, pero que, a la larga, colapsan y permiten el flujo de virus monstruosos.

**Gabriel Andrade**  
**Universidad del Zulia, Venezuela**

RAMÓN GUERRERO, Rafael: *Filosofías árabe y judía*, Editorial Síntesis, Madrid, 2001; pp. 303.

Un nuevo libro del eminente arabista español Rafael Ramón Guerrero enriquece el conjunto de obras dedicadas a la filosofía árabe y el pensamiento islámico. Esta es un área del trabajo filosófico en la cual España se ha destacado notablemente en los últimos treinta años a través de las obras de una destacada generación de intelectuales dedicados al pensamiento de

la filosofía en el Islam. Éstos han recogido de egregios maestros como Miguel Cruz Hernández y Miguel Asín Palacios, ejemplos y lecciones para continuar una tarea nada fácil –nunca lo es la tarea del trabajador de la filosofía, ni tiene por qué serlo, evidentemente. Dicha tarea exige, por un lado, un grado de conocimiento de la lengua árabe –cuando no a veces de otras lenguas como el persa o el siríaco– para poder entrar en comunicación y diálogo con las obras de los pensadores del pasado islámico clásico, así como con lo que se ha escrito en la cultura árabe contemporánea. Y por otro lado, está el estudio del contenido filosófico de dichas obras, que suele pertenecer al área de la más densa metafísica, y exige, por ello, no sólo un avezado conocimiento del pensamiento griego, sobre todo el de Platón y Aristóteles, sino también el de sus pensadores más tardíos, especialmente en la corriente neoplatónica.

Pero, además, esta nueva obra de Ramón Guerrero nos introduce también al pensamiento judío, del cual también ha habido en España notables estudiosos, como David Gonzalo Maeso, entre otros. El autor dedica al pensamiento filosófico del pueblo de Israel los dos últimos capítulos (10 y 11) del libro. Señala los orígenes de dicho pensamiento, más que en la Biblia (desde cuyos textos otros autores inician la disquisición sobre los contenidos filosóficos elaborados en el judaísmo), en la reflexión de carácter filosofante que sobre temas bíblicos y tradicionales se inició tras el contacto de la cultura judía con la cultura griega. La figura principal de dicho contacto o relación cultural fue la del sabio Filón de Alejandría (m. ca. 50 d.C.), pero, como señalan otros autores, y Ramón Guerrero reitera, el pensamiento de Filón no tuvo tanto asidero o arraigo en la cultura judía como lo tuvo en la cristiana, donde sus ideas, especialmente sus reflexiones acerca de las alegorías, influyeron en la conformación de la tradición exegética cristiana. Por ello, el autor empieza ya más en detalle su exposición acerca del pensamiento filosófico judío desde el siglo IX de nuestra era, cuando el mundo judío de medio oriente entró en contacto con el Islam. Y puede decirse que hubo desde esa época varios pensadores judíos que, compenetrados con otros musulmanes y cristianos en el estudio de la filosofía, compartieron este esfuerzo por comprender los textos filosóficos de los pensadores griegos, especialmente en su relación con los contenidos religiosos de su respectiva fe. Como dice Ramón Guerrero con relación a esos pensadores judíos iniciales: “La principal ocupación de estos autores fue discutir la cuestión de si la filosofía es compatible con la ley religiosa” (p. 253). Luego de



estas referencias a los inicios de la filosofía judía, entre las que incluye breves notas sobre pensadores como Saadia Gaón e Isaac Israeli, Ramón Guerrero hace análisis más densos del pensamiento de filósofos como Bahya Ibn Paquda e Ibn Gabirol (conocido también como *Avicebrón*), y luego sobre Yehuda Haleví. Finalmente dedica el último capítulo de su obra a Maimónides, no sólo el principal filósofo judío, sino además uno de los más importantes filósofos de la humanidad. Termina la obra con breves señalamientos a pensadores judíos posteriores a Maimónides, muchos de ellos oriundos de la Cataluña española y francesa, como Gersónides, Moisés de Narbona y Hasdai Crescas. Como el autor dice al principio de la obra, su exposición sobre la filosofía judía desde sus orígenes hasta el Renacimiento es un esbozo de los aspectos que él considera más destacados de la misma.

Pero es la parte dedicada a la filosofía árabe –que abarca nueve capítulos de la obra– la que nos parece principal, teniendo en cuenta que es un área que el autor ha trabajado desde hace muchos años en distintas obras, ya de manera general, ya en temas y autores específicos de ella. Comienza con una discusión sobre “El Islam y su cultura”, y luego pasa a examinar temas más específicos, como el referido al Islam y su relación con el pensamiento griego, las ciencias y tradiciones del saber en el Islam, como el *Kalâm*, la mística, y la elaboración historiográfica. En esta última dedica acertados y puntuales señalamientos a la filosofía de la historia de Abderrahmán Ibn Jaldún. Luego, del capítulo 4 en adelante, expone sus síntesis sobre autores específicos de la filosofía árabe, como Al Kindi, Al Farabi, Avicena y Averroes (a cada uno de los cuales dedica un capítulo), amén de referencias a varios pensadores menos relevantes, pero no menos interesantes, entre los cuales están Algazel, Ibn Hazm, Avempace e Ibn Tufail, el autor de una de las primeras novelas filosóficas escritas en la historia: *Hayy Ibn Yaqdan* (traducida y conocida también como *El filósofo autodidacto*, y que llegó a ser una especie de “Best Seller” en ciertos ambientes del medioevo).

Es difícil ser original cuando se trabaja en temas de historia de la filosofía, o estudios filosóficos sobre temas cuya importancia es de carácter histórico. Creemos que buena parte de esa originalidad consiste en que el autor pueda transmitirnos o comunicarnos una nueva perspectiva desde la cual colocarnos y mirar de manera nueva lo que ya ha sido mirado repetidamente desde décadas y siglos atrás. Ello, para, desde ese nuevo punto de vista al que hemos sido llevados, poder descubrir nuevas avenidas de reflexión sobre lo dicho y pensado por quienes nos precedieron en el tiempo. A

nuestro juicio, es un periplo intelectual al cual Rafael Ramón Guerrero nos lleva magistralmente, especialmente en su tratamiento a autores como Al Farabi y Averroes. A pesar de que nos separan hasta mil años de esos autores, el tratamiento por parte del autor a las ideas de los mismos no es la exposición de un pensamiento muerto o embalsamado, o de conceptos vacíos o devaluados *a priori*, sino que logra presentarnos esas ideas como algo vivo, palpitante, y sugestivo en su conexión sistemática y coherente. Así el valor y la originalidad de esos pensadores clásicos y de sus ideas se nos muestran de manera más evidente y clara. A tal respecto, dice el autor “Todo lo aquí expuesto se apoya en la creencia de que la mayor parte del saber y todas sus interpretaciones no son sino hipótesis de trabajo cuya depuración constante es la verdadera esencia del esfuerzo intelectual y en las que el principal criterio de valor no es tanto su posible verdad como su grado de utilidad para orientar nuevas investigaciones posteriores” (p. 16).

Por otro lado, queremos hacer referencia especial a la introducción de la obra reseñada. En ella el autor hace un detallado deslinde de los temas que labora en la obra. La pregunta que está virtualmente allí planteada es ésta: ¿qué ha entendido el mundo islámico por filosofía? Es una pregunta pertinente, habida cuenta de la amplitud del nombre “filosofía”, no sólo en nuestra modernidad (e inclusive posmodernidad) sino también porque la ambigüedad de lo que llamamos filosofía ya era un problema en tiempos pretéritos. Así lo recoge el autor al iniciar su obra con la referencia al escritor portugués del siglo XVIII Teodoro de Almeida, quien ya planteaba entonces la versatilidad del término “filosofía”, entendido de diversas maneras y atribuido más o menos justamente a distinta clase de obras y esfuerzos a lo largo del tiempo. Incluso antes de este autor lusitano, uno de los sentidos más comunes del término “filosofía” era, precisamente, el de un sentido de la vida, una lucidez especial ante la existencia, como cuando Shakespeare, en su obra *As you like it*, hace que su personaje Touchstone pregunte a Corin: “¿Tienes alguna filosofía en tí, pastor?” (Acto III, escena II).

El autor ha separado de su concepto de *filosofía árabe* todos aquellos contenidos que, a pesar de haber sido considerados por otros autores como parte de un *corpus* filosófico, él juzga que no pertenecen en rigor al mismo, sino a otras ciencias, disciplinas y ramas del conocimiento que, si bien no carentes de mérito, no eran lo que el autor considera netamente *la* filosofía que se hacía en medios islámicos, y en lengua árabe. Esta filosofía era la *Falsafa*, nombre derivado de *philosophia*, y con el cual los árabes llamaron

a la filosofía que hicieron en su medio, y que, como puede deducirse, seguía la tradición griega de un pensamiento y unos métodos puramente racionales para establecer conjeturas y conocimientos acerca de la realidad de las cosas. Era, como dice el autor, “un saber por sí mismo, que tiende a dar explicación de lo real con la ayuda de los medios de conocimiento propios del hombre, por lo que es un saber racional, en la medida en que proviene de lo más específico del hombre, su razón.” (p. 11) En este sentido, “los filósofos árabes fueron conscientes de que en su quehacer filosófico no hacían más que continuar una tarea que había sido emprendida en Grecia” (*Ibid.*) Por otro lado, la raíz del interés de los musulmanes por la filosofía nacía de un móvil religioso, de la impetración islámica de buscar el conocimiento allí donde lo hubiere, de aprender de otros pueblos sus sabidurías. Pero llegó un momento en que la filosofía, parada sobre sus pies racionales, se podía ver como algo independiente de la perspectiva religiosa integral. En el caso del Islam, este hecho podía originar el problema del origen de un conocimiento que soslayaba la preeminencia de la revelación en la obtención de las verdades sobre el mundo y la vida. De allí que también en el Islam, pero de manera distinta que en occidente, se planteó el problema de una supuesta oposición entre fe y razón. Como recuerda el autor, los filósofos árabes *stricto sensu*, los *falâsifa* (plural de *failûsuf*, filósofo) “como novedad frente al mundo antiguo, [...] recogieron, asimilaron, consideraron, expusieron y explicaron, desde nueva perspectiva y en formas diversas, lo recibido de la Antigüedad. Lo que se les había dado en la revelación les proporcionó enfoques y visiones nuevas, representaciones y sugerencias originales, y les abrió las puertas para que diferentes y novedosas orientaciones enriquecieran y completaran lo alcanzado por los antiguos. Este hecho se dio en todas las culturas medievales en las que se desarrolló un pensar a partir de una revelación: la cristiana, la musulmana y la judía” (pp. 11-12).

Así pues, la “filosofía”, la *falsafa*, en la cultura árabe, fue vista como un saber “independiente y autónomo de las restantes expresiones del pensamiento islámico, pero también como un género heterodoxo” (p. 12). De allí que importantes pensadores musulmanes, como Ibn Qutayba, Algazel, Ibn Jaldún e Ibn Taimiyya (este último, precursor de algunas corrientes musulmanas “fundamentalistas” de la actualidad) hayan criticado a los *falâsifa*, y hasta escribieran capítulos y obras en contra de ellos. Ello, porque la filosofía era entendida en ese medio como “un pensar exclusivamente humano, sometido a las leyes de la lógica y de la demostración, no sujeto a los prin-

cipios de la revelación divina, por lo cual debía ser rechazada como ajena a la cultura islámica” (p. 13). Mas también era entendida como “un preciso y concreto movimiento de pensamiento que pretendía explicar la realidad entera por medio de la razón natural, extendiéndose desde la investigación sobre el bien humano y político hasta la contemplación de cómo se constituyó el universo, en un despliegue que necesariamente implicaba conflicto con los más apegados a la tradición religiosa, quienes consideraban que todo se había hecho explícito en la revelación y no había necesidad de otro tipo de conocimientos” (*Ibid.*).

Sin embargo, resalta, entre muchas, una diferencia interesante entre el desarrollo del pensamiento filosófico en el Islam del desarrollado en occidente, y es que en la cultura islámica no había esa prescripción (que a menudo se tradujo en persecución) que prohibía el cultivo de la filosofía o castigaba a sus estudiosos, como sucedió varias veces en Occidente. Ciertamente hubo episodios de intolerancia, pero resaltan ante una situación en la cual la discrepancia no se traducía necesariamente en la agresión al opositor. A pesar de lo cual, el esfuerzo de la *Falsafa* no continuó después de Averroes. Encontramos, ciertamente, estudiosos de la filosofía después de la muerte del sabio cordobés nombrado, pero no eran precisamente *filósofos*, *falâsifa*. Y las filosofías que se siguieron estudiando y elaborando estaban más conectadas con lo religioso que con lo netamente racional (como en el Irán, donde la tradición filosófico-teosófica produjo un Mulla Sadra Shirazí, un Sabzavari, y otros pensadores filosóficos notables).

Por otro lado, para el autor es importante el hecho de que la *Falsafa* influyó en occidente, pues, como él dice: “algunos elementos de la *Falsafa* se han integrado en el pensamiento filosófico occidental, en el que, quiérase o no, estamos insertos. Fueron pensados, meditados, discutidos, analizados y, finalmente, asimilados por los pensadores que constituyen un eslabón en la cadena filosófica que nos lleva y enlaza con los orígenes de Occidente” (p. 14).

Estos, pues, son los límites que el autor establece a la hora de afirmar qué entiende por *filosofía árabe*: Por un lado, ella es el movimiento que continuó la misma tradición de la filosofía griega que es la nuestra, y por otro lado, él termina su estudio allí donde acaba dicho movimiento, que antes de morir tuvo una influencia y presencia decisiva en el pensamiento occidental.

Queremos citar por último unas líneas del autor que nos recuerdan algo que hay que recalcar, y que para mí, tiene un eco de cosas que en nues-

tro medio se han dicho mucho con relación a la vocación de un pensar filosófico de y desde nuestra América. Dice Ramón Guerrero que la *Falsafa*

“No se limitó, como a veces se ha dicho, a repetir lo que recibió del mundo griego, lo que supondría afirmar que los árabes fueron incapaces de elaborar una filosofía, sino que los *falâsifa* supieron repensar los grandes problemas filosóficos a la luz de su propia cultura. Hubo en ellos una respuesta a las cuestiones que vivían y sobre las que pensaban. Adoptar y adaptar el pensamiento griego significó, para ellos, encontrar soluciones concretas a las dificultades y obstáculos con los que se tropezaba el desarrollo y la evolución de las ideas en el mundo musulmán. Por su madurez, la filosofía griega supo proporcionarles respuestas adecuadas a las múltiples preguntas que surgían en la sociedad de su época. La asimilación, uso y transformación de materiales ajenos a su cultura original tuvo como resultado la elaboración de un conjunto de doctrinas que respondían a las grandes cuestiones planteadas en esa cultura: las relaciones entre la palabra racional y la palabra revelada, la formación y constitución del universo, la naturaleza y fin del hombre, la justificación racional del hecho profético, el gobierno y dirección de la comunidad musulmana. La *Falsafa*, pues, fue un capítulo nuevo en la historia del pensamiento en el mundo islámico, que tuvo su originalidad propia” (p. 14).

Quizá el ejemplo de otra cultura, como la de los árabes, que supieron recrear en su medio, en y para sus circunstancias, el pensamiento perenne de Grecia, pueda servirnos de ejemplo y acicate en nuestra América, para acometer una tarea que la historia ya nos ha dicho que es posible realizar, porque otros lo han hecho.

**Luis Vivanco**  
**Universidad del Zulia - Venezuela**

REBETEZ, René: *La odisea de la luz. Ciencia y Sufismo*, Ediciones Martínez Roca, Santafé de Bogotá, 1997; pp. 521.

Con el nombre de sufismo se conocen un conjunto de doctrinas y prácticas de carácter místico y en algunos casos, esotérico, que han sido cultivadas en el Islam desde el inicio de esa religión. El sufismo consta de varias “escuelas” o *Tariqas*, que son comunidades donde se continúan las

enseñanzas y métodos de antiguos fundadores y maestros. Aunque los métodos y disciplinas seguidos por esas escuelas difieren de una a otra, la finalidad de todas ellas es la de capacitar a sus seguidores para alcanzar una elevación de espíritu que les permita acceder a una experiencia de éxtasis a través del amor a Dios. No hay muchos libros de sufismo en nuestro medio, y casi todos los existentes son traducciones de autores europeos, principalmente británicos, quienes, ya de manera más distanciadamente académica o ya de una manera nacida de una involucración directa con el sufismo, tratan sobre los temas del mismo. Por esa doble circunstancia es por lo que nos parece que debe ser bienvenido este libro de René Rebetez, quien por ser latinoamericano (Bogotá, 1933) y por haber transitado los caminos de la literatura, el periodismo, la producción y dirección cinematográfica, además de sus estudios de Economía y Ciencias Sociales en la Universidad de Ginebra, nos ofrece en esta obra no sólo una visión culta y profunda del sufismo, sino que además nos narra su propia experiencia dentro de una escuela sufí, de modo que nos está hablando de lo que él mismo ha vivido, no sólo de una investigación puramente libresca.

El planteamiento inicial de Rebetez es prudente. Quiere destacar y presentar los contenidos e ideas del sufismo que piensa puedan ser de utilidad y provecho para el hombre actual, sumido en un mundo con perspectivas reductivas y ominosas, que a la vez que apuntan a las mayores posibilidades de libertad de la humanidad, con respecto a épocas anteriores, por otro lado, no dejan de señalar la presencia de peligros e incertidumbres que convierten la luz del momento actual de la humanidad en una linterna que simplemente alumbra mejor las cárceles que son el mundo y la condición humana para el hombre.

Rebetez comienza rechazando la dicotomía “materia-espíritu”, que suele o solía aquejar a todos los planteamientos espirituales y religiosos, dotándolos de un prejuicio que difícilmente podía aprovechar los aportes de las ciencias y otras fuentes de conocimiento. Dice en un punto:

“La absurda disputa en relación a si somos materia o energía es la misma que agobia al pensamiento binario de occidente desde el comienzo de la filosofía, respecto a “idealismo y materialismo”. Constatar que las partículas de los átomos son energía y materia simultáneamente, llevó a los físicos a concluir que en todo el universo una parte de la realidad no existe sin la otra, lo que naturalmente sucede con nosotros mismos” (p. 16).

Asimismo, rechaza el autor la oposición tradicional entre “Oriente” y “Occidente”: “No hay Oriente ni Occidente, como no hay antes ni después. Son sólo ilusiones forjadas por nuestro deambular en el Cosmos. Nosotros transcurrimos y creemos que el paisaje cambia cuando lo dejamos atrás, lo tenemos presente o se encuentra por venir.” (ibid.) Rebetz encuentra una complementación en el relato que las ciencias actuales, especialmente la física cuántica, hacen del universo, a los relatos de los sabios y poetas místicos del sufismo, cuyas imágenes y metáforas, a la luz de los descubrimientos científicos actuales, no parecen abusar de un sentido figurado, sino afianzar la idea de una realidad construida poéticamente.

**Luis Vivanco**  
**Universidad del Zulia - Venezuela**