

denes religiosas; f) El nuevo estilo *positivista-lógico* de la filosofía aristotélico-escolástica; g) El impacto de la medicina, cirugía y anatomía en el antiaristotelismo de los nuevos métodos científicos *nominalistas*.

Para concluir una reflexión crítica. Sin duda el esfuerzo de síntesis cultural llevado a cabo por Casañ es el principal mérito a resaltar, junto al reconocimiento explícito del débito contraído con estas épocas oscuras del pensamiento que, justo por ello, quizás fueron las más heroicas. En su opinión, todo ello fue resultado de una *revolución continua* con altibajos, pero sin interrupciones o finales abruptos o apoteósicos, como en ocasiones de pretende. Especialmente significativo a este respecto es la reconstrucción llevada a cabo de la filosofía medieval. Y en este sentido cabría plantear: ¿Realmente el pensamiento contemporáneo ha sabido valorar el carácter interdisciplinar, intercultural, discursivo, dialógico, positivista (democrático), lógico, que, con sus luces y sombras, nos legó el pensamiento escolástico, o más bien se ha vanagloriado de haberlo sustituido por un criticismo escéptico que presume de todo lo contrario, como también sigue ocurriendo hoy día en la autoproclamada *postmodernidad*? En cualquier caso en la modernidad hubo autores que supieron reconocer este legado, como Brentano, Peirce o Frege, aunque fueran los menos.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI  
Universidad de Navarra

NADLER, Steven – RUDAVSKY, T.M. (eds.): *The Cambridge History of Jewish Philosophy. From Antiquity through the Seventeenth Century*. Cambridge University, Cambridge, 2009. 904 pp.

Se trata de un primer volumen especialmente dedicado a la filosofía judía hasta el siglo XVII, fijándose especialmente en la filosofía medieval. El segundo volumen abarcará hasta el momento presente. En cualquier caso la obra recoge veintitrés colaboraciones, ordenadas sistemáticamente, dedicadas a analizar la lógica, la filosofía natural, la epistemología, la metafísica y la filosofía práctica, después de una larga sección introductoria dedicada a analizar los presupuestos griegos, árabes, hermenéuticos, bíblicos y místicos de la filosofía judía. A este respecto se atiende la sugerencia de Steven Schwarzschild, cuando atribuye a esta tradición de pensamiento una temática verdaderamente *filosófica* —y no meramente hermenéutica o interpretativa—, resaltando algunos rasgos verdaderamente *judíos*, como son la prioridad otorgada a determinados elementos de la *filosofía práctica*, especialmente la elección por parte de Dios de Israel como pueblo elegido, la importancia de la ley o de la rectitud del corazón, sin tampoco dejarse llevar a este respecto por criterios meramente raciales o culturales. No se comparten en cualquier caso las tesis de Julius Guttmann y de Isaac Husik, cuando admiten la existencia de filósofos que a la vez pueden ser judíos, pero de igual modo que niegan la existencia de una física judía, también rechazan la pervivencia de una identidad permanente tras aquel conjunto de filósofos judíos.

A este respecto ahora se asigna a la filosofía judía una *identidad cultural* que va más allá del interés despertado por el problema identitario en el s. XIX, a pesar de reconocer la existencia de épocas, especialmente la Edad Media, donde este sentido de pertenencia a una tradición de pensamiento estaría muy debilitado, como al menos ocurriría en los casos de Saadia ben Joseph, Ibn Gabirol y Maimónides. Se adopta así un criterio flexible en la caracterización de lo específicamente judío y filosófico de esta tradición de pensamiento, dejándose llevar por criterios hermenéuticos de tipo pragmático. Por otro lado, esta «guía» se caracteriza por su carácter sistemático, centrada específicamente en los problemas estrictamente filosóficos, aunque sin dejar de prestar atención a otros problemas que también fueron determinantes para el posterior desarrollo de la filosofía judía en cuanto tal. No sólo las cuestiones referidas a la astronomía, sino que ahora se comprueba como la mayor parte de estos filósofos estuvieron muy condicionados por su respectivo contexto cultural. Se justifica así el carácter fuertemente neoplatónico de la filosofía de Filón, el islamismo de Saadia y Maimónides, o el escolasticismo de Gersonides.

En cualquier caso la *génesis histórica* de una filosofía específicamente judía habría tenido un origen más bien tardío, entre el siglo VIII y el XII, en un contexto cultural predominantemente neoplatónico e islamista, preocupado por la conservación, la transmisión y la traducción de textos, pero con una actitud bastante refractaria ante algunas innovaciones y disquisiciones introducidas por la filosofía cristiana en este tipo de debates. En cualquier caso se trataría de una tradición de pensamiento que abarcaría un área de influencia muy extensa, desde Irak, Egipto y Túnez, hasta España, Francia e Italia. Además, en su mayor parte los filósofos judíos habrían tendido a una interpretación literal y metafórica de la Biblia, especial-

mente en el caso de Ibn Ezra y Maimónides, teniendo que esperar este proceso de progresiva racionalización filosófica hasta Spinoza. El misticismo por su parte está representado por Judah Halevi y el propio Maimónides, ya sea a través del «ojo interior» o del propio conocimiento metafísico, alternando entre un concepto de Dios como lo más cercano y lo más lejano a nosotros mismos. Estos cuatro puntos de vista son abordados por Stroumsa, Zonta, Kreisel y Gottlieb.

Respecto a la *lógica* y a la *filosofía del lenguaje* se comprueba el influjo determinante de Aristóteles y de la escolástica, especialmente en Garsonides y Judah Messer Leon, respectivamente. Sin embargo fue entonces cuando empieza a surgir una conciencia de la historicidad de los propios argumentos lógicos, sin interesarse solamente por las cuestiones de pura lógica formal. También surgió entonces el interés por el significado, por los subsiguientes mecanismos de transmisión y por la gramática especulativa, destacando a este respecto Profiat Duran entre otros. Estos tres aspectos son abordados por Manekin, Samuelson, Stern.

Respecto de la *filosofía natural* predominó la visión negativa de la corporalidad, especialmente en Maimónides, Gersonides y Filón, aunque otros le asignaron un papel neutral, como Nahmanides, Abraham ibn Ezra y Cresca; o incluso un papel positivo, como fue el caso de Ibn Gabirol, Isaac Israeli y Simba de Troya. Además, se completaron estos puntos de vista con la contraposición que entonces se estableció entre los cuerpos celestes y la mera astrología, alcanzando en cada caso un tipo de justificación muy distinta, como al menos ocurrió en el caso de Saadia, Solomon ibn Gabirol, Abraham Bar Hiyya, Abraham ibn Ezra y Maimónides. El problema de los milagros y de su posible justificación racional también le interesó a Saadia, Judah Halevi, Maimónides y Gersonides. El problema del tiempo, del espacio y del continuo se puso en relación con la omnisciencia divina, la creación del mundo y la eternidad divina. Los fenómenos metereológicos se justificaron a partir de dos principios opuestos, como lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo. Se analiza especialmente el caso enigmático de Ibn Tibbon que, sin duda, también estuvo muy influido por las propuestas de Averroes. Estos cinco puntos de vistas ahora son abordados por Pessin, Freudenthal, Ackerman, Rudavski y Fontaine.

Respecto a la *epistemología* y la *psicología* se analiza el tránsito desde las creencias a las certezas en las respectivas teorías del conocimiento de Saadia, Maimónides, Gersonides; se otorga un valor determinante a factores psicológicos de orden moral, comparándolos a su vez con las propuestas posteriores de Spinoza. También se analiza la peculiar forma bíblica de conocimiento profético, denotando un fuerte influjo por parte de los aristotélicos y escolásticos, especialmente en los casos de Isaac Israeli y Judah Halevi, aunque en su caso se adopte una actitud de clara apología del judaísmo. También se reconstruyen algunos debates medievales acerca de la unidad y la inmortalidad del alma, ya sea en contraste con el mundo islámico o con el cristiano. Estos tres puntos de vista ahora son abordados por Dobbs-Weinstein, Kogan y Robinson.

Respecto de la *metafísica* y la *filosofía teológica* ahora se analizan distintas vías usadas por Filón, Saadia, Maimónides para demostrar la existencia de Dios y sus atributos, contraponiendo el Dios de la razón y el de la Biblia, comparándolos a su vez respecto de Spinoza. Igualmente se analiza el problema de la Creación y de la emanación, a través de Filón, Ibn Gabirol, Maimónides, Gersonides y Crescas, desde planteamientos preferentemente neoplatónicos, y con un progresivo distanciamiento respecto de la noción de creación, como también acabará ocurriendo en Spinoza. Por su parte el análisis providencia conduce a un replanteamiento del problema del mal y de la predestinación, especialmente en Saadia, Maimónides y Gersonides, al igual que después en Spinoza. En este contexto también se replantea el problema del conflicto de la libertad humana respecto de la omnipotencia y la omnisciencia divina, para concluir en el carácter irreversible del pasado y la radical indeterminación de los futuros contingentes, como ahora se analiza en Gersonides, Isaac Abravanel, Maimónides y Hasdai Crescas. Estos cuatro puntos de vista ahora son abordados por Fraenkel, Goodman, Nadler y Feldman.

Respecto de la *filosofía práctica* ahora se muestra la mutua dependencia entre la teoría de la virtud y la felicidad, identificando el amor a la sabiduría con el efectivo cumplimiento de la Torah, que ahora también conlleva la promesa de la inmortalidad, abarcando desde Filón hasta Spinoza. También se analiza la filosofía política y la teoría del Estado, con un fuerte influjo de los planteamientos holistas neoplatónicos e islamistas, identificando el rey sabio platónico y el profeta salvador judío, sin admitir el tipo de contraposiciones aristotélicas que caracterizaron a la tradición de filosofía cristiana. Finalmente, se contraponen el sentido de la ley divina en la tradición rabínica y antirrabínica, representadas respectivamente por Maimónides y Spinoza, otorgándole en el primer caso un claro sentido positivo de reforzamiento de una tradición; en el otro por el contrario de una progresiva liberación universal (católica) de tales prejuicios mediante su uso negativo aún más autocrítico de la razón. Estos tres puntos de vista ahora son abordados respectivamente por Tirosh-Samuelson, Melamed y Frank.

Para concluir una reflexión crítica. Sin duda la historia de la filosofía judía tiene un interés cultural de primer orden, no sólo para comprender mejor el pasado, sino también el presente y el futuro, aunque a este respecto aún haya que esperar a la publicación de la mencionada segunda parte. Por otro lado, es indudable que la filosofía judía se movió en un ambiente cultural más diversificado y tolerante respecto del neoplatonismo y el propio islamismo, que el de la filosofía cristiana, lo que explica muchos de los rasgos diferenciales que caracterizan a sus respectivas tradiciones. De ahí que esta tradición de pensamiento careciera de las motivaciones teológicas añadidas tan precisas de la filosofía cristiana, careciendo en ocasiones de la brillantez de aquella, aunque a la larga se demostrase aún más resistente, especialmente durante la modernidad.

A este respecto Nadler y Rudavsky sitúan a Spinoza en el centro de la historia de la filosofía judía, tanto respecto de los que le precedieron como respecto a los que le proseguirán. Por su parte sitúan en el centro de la filosofía medieval a Maimónides, concibiéndolo como el filósofo judío que alcanzó una síntesis racional más abarcadora de los innumerables problemas con que el pensamiento judío medieval se tuvo que enfrentar. De todos modos ahora se nos advierte que en Spinoza se quebró esta visión positiva de la historia de la filosofía judía, para dar lugar a una dinámica opuesta con un sentido claramente anti-rabínico, rompiendo la continuidad existente hasta entonces en esta tradición de pensamiento. Y en este sentido cabría preguntar: ¿Realmente se puede posponer hasta Spinoza, o incluso hasta Maimónides, o hasta Filón, la consolidación de una filosofía judía, en dependencia siempre de distintas tradiciones de pensamiento islamista y neoplatónico, cuando los rasgos característicos de su modo de pensar hunden sus raíces en una tradición cultural bíblica mucho más antigua, a la que ahora se presta escasa atención? Y en este sentido, ¿el análisis del pensamiento de la tradición judía rabínica anterior puede quedar reducido a un simple elemento del contexto cultural, otorgándole el mismo relieve que tuvo el neoplatonismo o el misticismo de las distintas religiones en general?

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI  
Universidad de Navarra

SOROUGH, Abdulkarim: *The Expansion of Profetic Experience. Essays on Historicity, Contingency, and Plurality in Religion*. Brill, Leiden, 2009. 355 pp.

Abdulkarin Soroush es una figura emblemática de la cultura iraní actual. Especialista en química y filosofía de la ciencia por la Universidad de Teherán, pasó un largo periodo de formación en Londres para volver posteriormente a Irán en plena Revolución cultural de Khomeini, en 1979, llegando a formar parte por cuatro años del Comité asesor de dicha revolución, para pasar más tarde al College de Profesores de la misma Universidad. Durante esos años se significó por su defensa filosófica del *islamismo*, incluido el *misticismo* de Rumi, respecto de las *críticas del materialismo marxista*, sirviéndose para ello de las *teorías de la ciencia* de Popper, Lakatos y similares. Al menos así le presenta Forough Jahanbakhsh en la «Introducción».

En este contexto elaboró una nueva *teología islamista neo-racionalista*, que a su vez toma como punto de partida un análisis de la *experiencia religiosa*, concretamente de una experiencia de tipo *profético*, analizada desde unos presupuestos *racionalistas-críticos* de tipo falsacionista. A partir de estos presupuestos defendió dos propuestas, que a su vez se corresponden con sus dos publicaciones más conocidas: a) «*Contracción y expansión del conocimiento religioso*» (1987-1989), donde puso de manifiesto la *bipolaridad reguladora* de las vivencias religiosas en general, según presten su atención a un *núcleo esencial* o logren expandir sus intereses hacia ámbitos periféricos *accidentales* cada vez más alejados, tratando de proyectar la transmisión de aquel mensaje inicial en un contexto cultural diferente; b) «*Expansión de la experiencia profética*» (1997-1999), donde se reconstruye el *núcleo esencial* de su teoría, al menos respecto del *islamismo*, valorándolo desde un punto de vista estrictamente *racionalista-crítico*, *falsacionista* o *neo-racionalista*, como ahora se prefiere denominar.

En este contexto se concibe la *experiencia religiosa* como un tipo de *experiencia profética circular*, similar a otros muchos tipos de *experiencia práctica*, cuya valoración se puede ver reforzada por el posible éxito de sus posteriores *aplicaciones prácticas*, como de hecho también ocurre en los mecanismos de ratificación propios de la retórica, de las actividades artísticas, de la ética o de la política. En cualquier caso el enfoque *falsacionista* o *neo-racionalista* que ahora se adopta exige mantener una actitud *revisionista* sobre los ulteriores procesos de *contracción* o de *expansión* generados por sus propios postulados