

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-rabinico, 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

iniciales, pudiendo llegar incluso a justificar su completa *refutación* en el caso de encontrar algún hecho en particular que los contradiga absolutamente. Ni que decir tiene que ahora se considera que el Islam sale reforzado de la prueba a la que se le somete, dada la gran vitalidad que la *experiencia profética* ha demostrado a lo largo de su historia.

A este respecto se concibe el Islam como una religión que hace de la *experiencia profética* el núcleo esencial de su mensaje, asignándose un tipo de *racionalidad máxima* mediante la que aspira a lograr una efectiva confirmación *experiencial* de sus propios postulados, sin poder dejar de sacar a partir de aquí todas las consecuencias pertinentes, especialmente una: su legitimidad para poder ser enseñada sin los conatos de inferioridad frente a otras formas de religiosidad aparentemente más racionales (p. 62). Es más, ahora se utiliza este concepto de la *racionalidad profética* como punto de partida desde donde se analizan algunos puntos tradicionalmente polémicos del Islam, pero que con posterioridad de los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 se habrían desorbitado hasta el paroxismo, sobre todo si se admite el pretendido «choque de civilizaciones» (Huntington).

Por ejemplo, la viabilidad de una interpretación *literal* del Islam que el propio Corán parece desmentir, la legitimidad del tipo de autoridades reguladoras a las que los creyentes islamistas suelen recurrir en estos casos, el sentido religioso de la Jihad o lucha santa frente al infiel o no creyente, el polémico tema de los mártires suicidas por motivos religiosos, de la tolerancia con la esclavitud, de la poligamia y otras formas degradadas de matrimonio o de la discriminación negativa de la mujer hasta límites intolerables. A este respecto ahora se admite la posibilidad de una interpretación *dialógica pluralista y contextual* del Corán, que a su vez sea compatible con una *creatividad interpretativa* de los anteriores procesos de *contracción y expansión*, con la consiguiente denuncia de sus excesos o de sus posibles defectos.

Se defiende así una posible interpretación *dialógica o abierta* del Corán, y de sus correspondientes *autoridades interpretativas*, en razón de las distintas finalidades y competencias que en cada caso se les asignan: a) la fijación del mensaje *esencial* que sólo corresponde al *profeta* en cuanto tal y al que haga sus veces; b) la aplicación del mensaje *accidental* en diversos contextos culturales cuya regulación correspondería a los *imanes* y a los denominados *guardianes del Islam*, dando así lugar a un posterior proceso de *contracción o expansión* en el modo de concebir el Islam; c) la valoración de estos anteriores tipos de mensaje por parte del *místico*, como especialmente sucede en la *mística* de Rumi, a fin de valorar los anteriores procesos de *contracción y expansión* acaecidos en el modo de concebir el Islam.

En cualquier caso este problema no es algo nuevo en el Islam, sino que se viene planteando desde la Edad Media. Se destaca así el papel tan señalado en la fijación del Islam desempeñado por los *imanes*, especialmente cuatro: Imam Ali (s. VII), Ghazali (Algazel), Ibn Arabi (Abenarabi), o el ya mencionado místico Rumi (s. XIII). Todos ellos reflexionaron sobre la naturaleza y la finalidad de la *experiencia profética*, concebida ahora como fundamento sapiencial último al que se remite el Islam. Pero por encima de la institución de los imanes ahora se destaca la tradición *neo-racionalista y semi-filosófica* de Mu'tazilah y sus seguidores, iniciada en la segunda centuria del Islam (s. IX). Fue entonces cuando se distinguieron los elementos *esenciales* respecto de los *accidentales* dentro de sus correspondientes doctrinas. O cuando se valoró el posible sentido de los *milagros* y se denunciaron las posibles *incongruencias* del Corán, sin tampoco poder evitar la aparición de numerosas *desviaciones* a la hora de interpretarlo. Posteriormente en este contexto se sitúan las aportaciones de algunos filósofos, fundamentalmente Al Farabí y Avicena, que reflexionaron sobre el papel de la *revelación* respecto de la justificación de una *experiencia profética* de este tipo. Finalmente este tipo de reflexiones también estarían en el punto de partida de algunas interpretaciones modernas del Islam con fines *revolucionarios*, especialmente dos: el islamismo de Iqbal respecto del renacer del nacionalismo paquistaní; y el de Khomeini, Motahari y otros Ayatollah, respecto a la llamada revolución cultural de los clérigos en Irán.

En cualquier caso ahora se atribuye al pensamiento contemporáneo el haber llamado la atención respecto de este proceso autocrítico que también tuvo lugar en el Islam, sin tampoco compartir el punto de vista *reformista o liberal* cuando indiscriminadamente se declara a favor de cualquier *cambio legislativo*, sin necesidad de examinar su contenido. En su lugar más bien se opina que una auténtica actitud *reformista* debería comenzar por llevar a cabo una verdadera recuperación de sus propias *tradiciones*, profundizando en lo que ahora se considera su *mensaje profético esencial*, sin confundirlo en ningún caso con elementos meramente *accidentales* o *coyunturales*. A este respecto el Islam no establecería una contraposición entre la *fe* y la *razón*, como si se tratase de *dos fuentes* de conocimiento distintas, con sus respectivos procedimientos heurísticos de investigación, como en la tradición occidental ocurre con la *revelación* y la *demostración*. En su lugar más bien ahora se afirma la existencia de una *única racionalidad*

con distintos *contextos de descubrimiento* y de la *justificación*, según se recurra a procedimientos de tipo *directo*, basados en la autoridad de Dios o en su caso del Arcángel Gabriel, o a otros procedimientos *indirectos* característicos del discurso práctico, a fin de atribuir a la *experiencia profética* una *racionalidad* similar a las demás formas de discurso.

En este sentido la nueva teología *neo-racionalista* islamista tampoco habría adoptado una actitud monolítica de sumisión total ante las propuestas de la «modernidad», ni tampoco habría puesto al mismo nivel la «*sahria*» y la *democracia*. En su lugar se reconoce la resistencia numantina que el Islam tradicionalmente a estas nuevas formas de racionalidad, pero se opina que este divorcio se podría evitar si se otorga a la «*sahria*» un papel *esencial* respecto de la pervivencia del Islam, mientras que a la *modernidad* y a la *democracia* se las concibe como algo *accidental*, que admitiría a su vez muchas formas posibles de conciliación. En cualquier caso se sigue sin rebajar el nivel de exigencia de aquel *núcleo esencial* ahora considerado plenamente racional e irreformable.

A este respecto ahora se defienden varias presuposiciones y principios: 1) La existencia de un *paso gradual* entre los elementos internos y externos que configuran cualquier *experiencia religiosa*, desde su *núcleo esencial* permanente hasta aquellos otros *elementos periféricos* meramente accidentales; 2) La *revelación* se identifica con la *experiencia profética* de los creyentes, ya actúen como sujetos activos o pasivos respecto de la ulterior transmisión de este tipo de mensajes. De ahí que la validez de la *experiencia profética* siempre esté subordinada a la peculiar *personalidad o carácter del profeta*, aunque evidentemente siga siendo necesaria en todo momento la colaboración del resto de los creyentes a fin de poder *ampliar ilimitadamente* su posible ámbito de acción; 3) Por su parte la *experiencia profética*, al igual que la *escritura*, contiene elementos esenciales y accidentales; es decir, a la vez que procura lo *mínimo necesario* para la salvación, también deja en manos de los creyentes el dotarla de la *máxima virtualidad o perfección* posible en razón de la extensión e intensidad con que se aplique.

Para justificar estas conclusiones la obra se divide en doce capítulos, agrupados a su vez en dos partes. La primera parte analiza la relación existente entre la *experiencia profética* y el *texto transmitido*, poniendo así de manifiesto el carácter *gradual, histórico y vivencial* de este tipo de experiencia. A partir de aquí se defienden siete tesis: 1) El carácter *expansivo* de la *experiencia profética* justifica su carácter *evolutivo y dialógico*, sin poder circunscribirla en unos límites culturales fijos; 2) La experiencia profética tiene por *finalidad* confirmar la *autoridad de profeta*, siendo inseparable del peculiar carácter psicológico y moral de dicha persona; 3) La *legislación religiosa* tiene a su vez por finalidad confirmar la legitimidad de la *experiencia profética*, aunque no se pueda garantizar en todos los casos que su aplicación sea necesariamente correcta; 4) Se debe separar lo *esencial* y lo *accidental* de la *experiencia profética*, ya sea en razón del idioma, de los conceptos usados, de los conocimientos científicos de la época, de sus posteriores adaptaciones a otras culturas; 5) Se debe distinguir entre el *mínimo necesario* que garantiza la experiencia profética y el *máximo suficiente* al que deben aspirar los creyentes cuando contribuyen a su ulterior difusión; 6) Se debe distinguir también entre el *pluralismo positivo* respecto de aquel *máximo suficiente* al que debe seguir aspirando todo creyente y el *pluralismo negativo* que cuestiona los *mínimos necesarios* que siempre se deben presuponer en esta forma de experiencia profética; 7) La existencia de un *pluralismo religioso* en el modo de concebir este anterior tipo de *máximos suficientes* no debe ser un motivo de pérdida de confianza en la experiencia profética por parte de esta nueva forma de *neo-racionalismo islamista*, sino que más bien debe tomarse como una confirmación de la *profunda sabiduría* que encierran los textos en cada caso transmitidos.

La parte segunda analiza las relaciones entre la *razón, el amor y la religiosidad* en el contexto de la experiencia profética, defendiendo cinco tesis: 8) Existen *diversos niveles* a la hora de participar de la *experiencia profética*, a saber: su uso meramente pragmático o instrumental; su uso discursivo o reflexivo; y, finalmente, el uso *experiencial* al que en última instancia se remiten los otros dos; 9) Los *ritos* son la *quintaesencia* de la religiosidad en la medida que contribuyen a difundir y hacen presente la *experiencia profética*; 10) La *misión del profeta* es *paradójica*, ya que ante todo su finalidad es que se respete la *autoridad del profeta*, aunque se tenga que mantener una cierta *tolerancia* con las posibles desobediencias a sus mandatos; 11) La *fe religiosa* también es *paradójica*, ya que aumenta su credibilidad en razón del ulterior seguimiento de los preceptos legales mediante los que se rige la comunidad, aunque no vengán motivados en todos los casos por una auténtica rectitud de corazón; 12) Los *guardianes del Islam* tienen una *doble función* espiritual y política, ya que son inseparables la autoridad interior detentada por el profeta con el control externo del efectivo seguimiento de la *sahria*.

Finalmente se añaden *cinco apéndices* dedicados a diversos debates que el autor mantuvo con el Ayatollah Sobhani sobre diversos temas: las diversas interpretaciones posibles del Islam, el sentido de la Jihad o guerra contra el infiel, la valoración de la mujer y del matrimonio, la libertad religiosa en los países de mayoría islamista, el sentido de la experiencia profética, el valor otorgado a los milagros, las posibles incongruencias o defectos del Corán, la peculiar inmediatez de la revelación coránica, el papel desempeñado por el Arcángel Gabriel; y, finalmente, el sentido de la contraposición entre la metáfora del *papagayo* y de la *abeja* para expresar la diferencia entre la lectura *literal* y la interpretación *dialogica* del Corán, como con anterioridad ya había sido señalado por la mayor parte de los filósofos árabes, desde Alfarabi hasta Avicena.

Para concluir una reflexión crítica. Evidentemente Soroush propone una interpretación *neo-racionalista o racionalista-crítica* del Islam en un contexto *terrorista* muy violento donde se han vuelto muy polémicas las propuestas *fundamentalistas* a favor de una lectura *literal* del Corán y de su posterior aplicación a través de la *sahria*. En este contexto el uso que ahora se hace del *racionalismo-crítico* popperiano puede parecer peculiar, pero en ningún caso es excepcional. Más polémico puede resultar el tipo de *revisiónismo autocrítico* que desde el propio Islam se debería exigir a los anteriores procesos de *contracción-expansión* que ahora se proyectan sobre la *experiencia profética*, haciendo recaer la posible función de vigilancia sobre la *mística*, cuando a su vez tampoco parece que el ejercicio de esta función sólo genera una *autoridad* muy difusa, sin asignarle una potestad institucional concreta. De todos modos resulta muy meritorio resaltar en este contexto el recurso que Alfarabí y Avicena hicieron de la metáfora del *papagayo* y de la *abeja* para justificar una interpretación *dialogica* lo más abierta posible del Corán, frente a las interpretaciones estrictamente *literales* de los planteamientos *fundamentalistas*. Pero también se advierte que esta estrategia discursiva ya entonces se enmarcó en las propuestas *revisionistas* de Mu'tazilah y sus seguidores que tampoco pudieron evitar la aparición de *graves desviaciones*, como al menos ocurrió con la teoría de la *doble verdad* de Averroes. Pronto esta estrategia discursiva fue abandonada y considerada una *peligrosa herejía*, cuando posiblemente era la única forma posible de abordar uno de los retos más acuciantes que desde entonces arrastra el Islam. En cualquier caso esperemos que a esta nueva corriente de *neo-racionalismo islámico* fomente una actitud más *autocrítica* ante estos anteriores procesos de *contracción-expansión*, a fin de poner unos *límites institucionales* más precisos a las posibilidades que ofrece este tipo de *experiencia profética*.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

FIDORA, A. – RUBIO, J. E. (eds.): *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*. CCCM 214, *Supplementum Lullianum* II. O. de la Cruz, F. Domínguez, J. Gayà, M. Romano, J. E. Rubio (contr.), R. Hughes, A. Akasoy, M. Ryan (trad.). Turnhout. Brepols, 2008, 570 p.

Coincidiendo con el 50 aniversario del Raimundus-Lullus Institut (Freiburg) y en honor a su fundador, Helmut Riedlinger, se ha editado este volumen dedicado a la vida y obra del insigne filósofo medieval. Se trata de una compilación de trabajos escritos por un grupo interdisciplinar que se propuso ofrecer una biografía intelectual de Ramon Llull. La piedra de toque de los diversos textos se halla en la intención de vindicar, de entre los nombres más conocidos del pensamiento medieval, a Llull como un filósofo y teólogo, un teórico de la vida social y política, haciendo especial énfasis en la invención del *Ars*: cumbre y síntesis de las artes liberales. A estas contribuciones temáticas se suman indispensables herramientas al servicio del investigador como el *Catálogo Cronológico* de la obra luliana, en el que aparecen reseñadas las ediciones críticas de cada obra, así como las ediciones en otras lenguas y en diversos soportes. La bibliografía contiene, además, un apartado de recursos virtuales, páginas web de instituciones e investigadores, dedicados a la edición de textos lulianos y a la publicación de artículos que tratan distintos aspectos de su pensamiento.

Cada una de las contribuciones a la *Introduction* deja interesantes detalles como, por ejemplo, la de Fernando Domínguez, director de la edición crítica de la obra luliana, quien desmiente —apoyado en la documentación histórica que demuestra el origen burgués de la familia de Llull— que «senescallus» sea un título nobiliario de Llull, a pesar de que aparezca citado en la *Vita coetanea*; Josep E. Rubio presenta la imagen de la figura S del *Ars demonstrativa* según el manuscrito de la Biblioteca Nazionale Marciana