

La visión de Dios en sus representaciones es el retorno de la visión humana al «vacío» de la representación, de ahí que no sorprenda la incomunicabilidad de lo divino: «*Na alma não há imagen nem figura de Deus*» (124). Por ello una visión sobrenatural es muy confusa, tal como la descripción luliana de los padecimientos del amor divino: «*splaer en el dolor*» (171). Esa mortificación gratificante no está muy alejada de la combinación de éxtasis y temor generada por los relatos del Evangelio: «The account doesn't refer to the miracle, but to an 'ecstatic admiration before a divine epiphany that happened in Jesus'. Similarly an implicit epiphanic element behind the miracle stories is what gives origin to the reactions of fear» (75).

El carácter negativo de la visión humana se repite en una sentencia platónica: la «Lei de Adrastéa»: toda alma que sigue a de um deus, contempla algunas verdades, mas quando não pode seguer, se enche de vício e esquecimento» (40). En cambio quienes pueden recordar y expresar las sensaciones de su visión, cuentan historias sobre mundos que no existen. Mundos creados por el anhelo de la salvación o con el fin de moralizar el ambiente social en el que viven.

Sin embargo, hay un camino en medio del carácter negativo de la representación. Tal itinerario demuestra que la imposibilidad de representar a Dios exige más de una visión o perspectiva de lo divino, algo como una sucesión de negaciones que componen el mismo Ser: «Por una parte, tenemos en cada individuo con la perspectiva que le es propia, y, por otro a Dios como el fundamento de la posibilidad de toda perspectiva» (207). Finalmente quien es representado, lo divino, se representa en quien tiene la posibilidad de representarlo. De esta manera, el hombre se depara con la visión de lo divino en sí mismo por la necesidad de un ascenso espiritual; en el mundo por la repetición anímica de las epifanías, y en la visión de la unidad mística con Dios. Éste parece ser el camino que establece, con acierto y haciendo honor a su nombre, la inquietante sucesión de textos de *Mirabilia*.

JOSÉ G. HIGUERA RUBIÓ

JULES JANSSENS-DANIEL DE SMET: *Avicenna and His Heritage. Acts of the International Colloquium Leuven-Louvain-la-Neuve, September 9-11th, 1999*. Leuven University Press, 2002. 341 pp.

Avicena (m. 1037) bien merece un coloquio, sin necesidad de esperar algún aniversario, tanto por el valor de su filosofía en sí misma, como por su influencia en oriente y occidente, y en el coloquio organizado en 1999 por J. Janssens y D. De Smet, los investigadores se ocuparon debidamente de estos tres aspectos.

En cuanto al primero, M. Cruz Hernández plantea la cuestión de la definición de la metafísica por Avicena, y sostiene la tesis de que la idea de Dios como el ser necesariamente existente, una idea fundamental en Avicena, se remonta a las discusiones del Kalam sobre los nombres divinos.

En cuanto a la física, Ahmad Hasnawi ofrece una sinopsis del libro correspondiente en la enciclopedia del *Shifâ*. Según Hasnawi, el tratamiento de Avicena es distinto del de Aristóteles, sobre todo porque opta por un método «positivo», y no dialéctico. Avicena parte de unos principios, que la metafísica debe justificar, y expone unas teorías. Para explicar la teoría hilemórfica, Avicena no parte del análisis del cambio, como en Aristóteles, sino de unos principios aceptados: materia, forma, corporeidad.

Miklos Maróth examina el silogismo poético, haciendo una historia del mismo en la *falsafa*, y determinando las peculiaridades de este silogismo en Avicena: se basa en la relación entre género y especie, y no vale para metafóras que se reducen a la similitud de relaciones.

Bekir Karliga estudia la ética de Avicena en base a un manuscrito que descubrió en Istanbul, entre los libros pertenecientes a Behdjjet Efendi, médico director del hospital de Estambul, y que vivió entre 1774 y 1833. La obra presenta algunos rasgos comunes con el *Tahdhīb al-Akhlaq* de Miskawayh, y Al-gacel la utiliza abundantemente en su *Mizân al-A'mâl*.

El mayor peso del coloquio corresponde, sin embargo, a la contribuciones sobre el legado de Avicena, su influencia, en el mundo islámico, cristiano y judío. Cecile Bonmariage dedica la suya a la crítica que Mullâ Şadrâ dirige a Avicena por rechazar el segundo la unificación e identificación del que entiende con la cosa entendida.

Daniel De Smet analiza la cuestión del supuesto ismaelismo de Avicena, algo que algunos estudiosos habían afirmado, y a pesar de los ataques de los propios ismaelíes contra Avicena. De Smet prueba que la filosofía de Avicena no es ismaelí pero que en sus obras existen elementos que se prestan a una interpretación ismaelí. Cita la *Casida del alma* y las interpretaciones de 'Alî Ibn al-Walîd (s. XIII) o de un

anónimo comentador como ejemplos de esta interpretación ismaelí de un texto que De Smet nos presenta editado de manera crítica y traducido con precisión.

Dimitri Gutas sostiene en su contribución que la edad de oro de la filosofía islámica empieza con Avicena y continúa durante más de tres siglos. La filosofía de Avicena tiene tanto éxito por tres razones — según Gutas: por la combinación de neoplatonismo y aristotelismo, por la integración del islam en la filosofía, y por utilizar un lenguaje técnico pero asequible. Gutas señala también que Avicena utiliza no sólo el método expositivo, sistemático, en sus obras sino también otro, aporético, y pone como ejemplo las *Mubâhathât* y las *Ta'liqât*.

Avicena no encontró tan sólo seguidores, sino también adversarios entre los medios islámicos, pero ello prueba según Gutas su éxito y dice que «el conflicto es la mejor señal de que unas ideas tienen importancia». Su artículo esboza un cuadro de la filosofía «árabe» entre los siglos IX y XVIII con datos suficientes para quitar fuerza a la tesis de que en el islam, la filosofía desaparece en el siglo XIII. La actividad filosófica continúa, aunque no tenga repercusión en occidente.

En el medievo cristiano, en cambio, Avicena tuvo gran repercusión gracias a la traducción latina de una parte notable de su *Kitâb ash-Shifâ'* (*Libro de la curación*), realizada en la segunda mitad del siglo XII. La edición crítica del texto latino está en marcha, y tras el fallecimiento de Simone van Riet, Jules Janssens se encarga de ella, habiendo entregado a la imprenta *Liber primus. Tractatus secundus. De motu et de consimilibus*, de la *Física*. En la obra reseñada, Jules Janssens examina las denominadas «traducciones dobles» latinas, que el editor debe tener muy presentes.

Aunque se es consciente de la influencia de Avicena en la filosofía latina medieval, y existan estudios, queda mucho por hacer como demuestran diversas contribuciones del coloquio. Amos Bertolacci se plantea la cuestión de si S. Alberto Magno conocía los prólogos de Avicena al *Shifâ'*, contestándola positivamente e ilustrándonos sobre el compromiso de S. Alberto como comentador.

S. Tomás de Aquino es estudiado por Carlos Steel en relación con el problema del mal. Steel señala que la concepción aquiniana del mal como privación está inspirada en Avicena, si bien es reelaborada con su claridad y agudeza características. En el caso de Guillaume d' Auvergne, Roland Teske constata la influencia aviceniense, incluso en los argumentos que emplea contra los cátaros.

Duns Scoto, un pensador de importancia comparable a S. Tomás, recibió también la influencia aviceniense. Thérèse-Anne Druart lo prueba en relación con la prueba de la existencia de Dios basada en la imposibilidad de un regreso infinito de causas, mientras Jean-Michel Counet se plantea la cuestión general. Si la metafísica en Aristóteles oscila entre ser una ciencia universal, de todas las realidades, y una ciencia de las causas últimas, y de una causa última, Dios, Avicena concibe la metafísica como una ciencia rigurosa —dice Counet— donde una realidad y su causa no pueden ser su objeto, de modo que Dios es estudiado en la metafísica no como causa sino como una clase de existente, el ser de existencia necesaria por sí, y los demás seres corresponden a una segunda clase, la de los posibles por sí. Counet entiende que la concepción de Scoto de los trascendentales disyuntivos, cuya originalidad no discute, se hace eco de la distinción aviceniense «necesario por sí mismo-posible por sí mismo».

Si las opiniones que expresa Counet y de las que he dado un ejemplo son esclarecedoras para entender a Duns Scoto, las de Jos Decorte nos ayudan a entender el problema de la ontología relacional en Avicena y en Enrique de Gante, y demuestran su profundo conocimiento de la historia del problema de la 'relación', desde Aristóteles, e incluyendo otros filósofos latinos: Gil de Roma y Duns Scoto. Las *Categorías* de Aristóteles nos presentan la categoría relacional como un accidente que puede verse desde el punto de vista lógico, algo «que se predica de otra cosa», aplicable a muchísimos conceptos, y desde el punto de vista ontológico «llamamos relativo aquello cuya relación para con otro es condición necesaria de su existencia» (*Cat.* 8 a 39). Avicena escoge el segundo aspecto en su *Metafísica* (III.10) y escapando de la alternativa entre realismo —la relación es un ente intermedio— y nominalismo, resuelve que la relación es una *intentio*, cuya esencia es el estar dirigido a otro. Enrique de Gante define de dos maneras la relación, y la segunda refleja —según Decorte— la teoría aviceniense. Relación en *Quodl.* IX., q.3 un *respectus caracterizatus*, pero Decorte señala que la expresión traduce otra de Simplicio, de modo que «Enrique simplemente ha sustituido una fórmula de Simplicio por otra de Avicena».

Avicena fue conocido de los judíos, tanto los que residían en tierras musulmanas como en tierras cristianas. Iddit Dobbs-Weinstein lanza la tesis del conocimiento e influencia de Avicena en Maimonides. Mauro Zonta examina preferentemente la otra vertiente, la de los pensadores judíos en la Europa cristiana, en la baja edad media.

El coloquio destinó también una sección al Avicena médico con aportaciones de Floréal Sanagustín, Danielle Jacquart y Remke Kruk. Las contribuciones, en general, son tanto sólidas como novedosas, y considero que la parte más importante del coloquio es la dedicada a la influencia de Avicena, tanto si era acep-

tado como debatido, en el mundo islámico y en el mundo cristiano. En el mundo islámico, su influencia es decisiva y en el espacio iraní perdura durante siglos, y en el mundo cristiano es quizá aún mayor. El volumen muy valioso para conocer la pervivencia de la filosofía de Avicena.

JOSEP PUIG MONTADA

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Martín, y VARELA OROL, Concha: *Heterodoxos e malditos. Lecturas prohibidas na Universidade de Santiago*, Transcripción de documentos por M^a de Lourdes Pérez González, Santiago de Compostela, Serv. de Public. da Universidade de Santiago (Col. Fonseca, Textos Históricos, n^o 9), 526 pp.

El libro que aquí presentamos nos traslada a la Modernidad, desde el siglo XVI al siglo XVIII, siendo su tema central el de la censura y su proyección sobre la historia de la filosofía y el debate filosófico, además del análisis del papel jugado por las Universidades en el control ideológico de las ideas en dicho periodo histórico. Precisamente los autores de este Libro-Catálogo partieron de un supuesto, elevado luego a rango de principio metodológico o heurístico, bautizándolo como «tercer grado de la hermenéutica» y que se basa en la sospecha de que, tras el seísmo estructuralista, cuestionadas las categorías de «autor» y «sistema», quizás los tiempos exigen dirigir la mirada ahora, y consiguientemente la investigación, a un tercer nivel: hacia la «recepción de los textos»; o dicho en categorías de la lingüística, más allá de la morfología (fonética y sintaxis) y de la semántica, lo que realmente les interesó fue el nivel «pragmático» del texto, del discurso. Cómo funciona en un espacio y tiempo concretos: la Galicia del Antiguo Régimen reflejada en el «espejo encantado», como diría Bacon, de la Biblioteca Universitaria. Cómo eran recibidos los textos, qué debates ideológicos provocaban, qué estrategias generaban. De ahí su interés, no tanto por la cuestión de la mecánica de la censura, que también, sino especialmente por las «notas marginales» a los textos proscritos y malditos de Biblioteca Universitaria de Santiago.

La contribución a este trabajo del Prof. Martín González Fernández, Coordinador del volumen y miembro de las Sociedades, Internacional y Española, de Filosofía Medieval, se centra en dos colaboraciones: La primera de ellas es una Introducción General, rotulada «Galería de heterodoxos e malditos», en la cual se indica la estructura del mismo. El Libro, en efecto, está dividido en tres partes: en la Primera Parte, que firma Concha Varela Orol, titulada «Poder y censura: *Prohibitorum Libraria*», se estudian el contexto y avatares de «La Biblioteca prohibida» de la Universidad de Santiago; en la Segunda Parte, que firma también el Prof. Martín González, titulada «Catálogo razonado de espíritus fuertes», se analizan las razones de la censura y prohibición de los libros integrados en los Catálogos de proscritos de la misma; y, finalmente, en la Tercera Parte, apartado de documentos, titulada «Índices de Libros Prohibidos de la Universidad de Santiago», se reproducen, transcritos por María de Lourdes Pérez González, bibliotecaria de la Universidad, los tres Catálogos existentes (1801, 1804-1805 y 1813); colaboradora a quien hay que agradecer una labor de documentación y de transcripción, limpia y ejemplar. También, en esta Introducción General, en tres cuadros escénicos («Herejes», «Paraísos perdidos» y «Tolerancia, valor de uso, valor de cambio»), intenta Martín González dar algunas claves para entender la función y alcance de la censura, de las censuras, en el Antiguo Régimen.

La Primera Parte, trabajo de investigación realizado sobre fondos universitarios, especialmente de archivo, la firma Concha Varela. Del contenido de su trabajo destaca el hallazgo de dos de los Catálogos que presenta el Libro, los de 1801 y 1813, hasta ahora desconocidos. La Segunda Parte del libro también se debe a Martín González. Es la más extensa y se titula «Catálogo razonado de espíritus fuertes». Se reconstruye en ella el proceso de censura y condena de los libros que configuraban el «Infiernillo» de la Biblioteca Universitaria. Se indica allí que los tres Índices o Catálogos de Libros prohibidos de la Universidad de Santiago delimitaban un complejo y rico «territorio de lo prohibido», precisamente el que en esta Segunda Parte se explora. Se centran sus análisis en el Catálogo que el Bibliotecario mayor D. Joseph Francisco Pedrosa Montenegro y Aguiar elabora, en torno al 1804, en las vísperas de la revolución liberal española. Dos razones de peso, para el estudioso, avalarían esta elección. El tratarse del último Índice del Antiguo Régimen. Incorpora, además, todos los libros incluidos en el anterior Catálogo, también de la mano de Pedrosa, de 1801, siendo el último que mantiene una programada y explícita voluntad censoria. El tercero, por lo menos en la intención de su primer redactor D. Joaquín María González Patiño, se limita a presentarnos, casi de modo testimonial, la colección proscrita. Difícilmente podía sospechar Patiño, bibliotecario liberal, que pocos años después, con la restauración borbónica, dicho Catálogo vol-