

La edición del texto es de lo más pulcra. Presenta a página contigua el original griego con su traducción. De este modo, los dos primeros Opúsculos son acompañados por la traducción italiana que ya había publicado el P. Batllori; los Opúsculos III y IV se acompañan del texto catalán; y los restantes Opúsculos, del V al VIII, vienen con el texto latino. Cada uno de los Opúsculos es presentado por una breve introducción que lo sitúa en el contexto de la obra arnaldiana y, a la vez, con la introducción que precede el texto crítico. Así pues, se toman las preceptivas del *Corpus Christianorum-Series Græca* de Lovaina para realizar la edición e intentar clarificar la dificultad del texto griego que tenemos entre manos, un texto que no deja nada fácil dicha tarea a su editor debido al uso arbitrario de las conjunciones que introducen las oraciones subordinadas, uso de relativos sin antecedente, delicados elementos terminológicos, etc. Sin embargo, aporta el editor un aparato crítico donde manifiesta las correcciones que ha realizado como editor y las incorrecciones que el copista o traductor bizantino realiza en el manuscrito. Ante la intención de Joan Nadal i Cañellas, no de «fer *arnaldisme*, sinó només publicar el manuscrit *Petropolità gr. 113 amb els subsidis necessaris per a una correcta edició textual*» (p. 56), podemos afirmar desde nuestra respetuosa posición que la intención primera se ha logrado con creces y que todo el volumen es un claro ejemplo de la devoción que ha tenido al tratar un personaje como Arnau de Vilanova y el aceptar un encargo que, realmente, ha coronado el descao acariciado durante tantos años por el P. Miquel Batllori i Munné.

JORDI PARDO PASTOR

DA COSTA, R.-ZIERER, A.-ROMANAZI, M., *Mirabilia 2. Revista de Història Antiga e Medieval*. Expresar lo divino: Lenguaje, Arte y Mística. Das Göttliche mitteilen: Sprache, Kunst und Mystik. São Paulo. Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio/J. W. Goethe-Universität Frankfurt/Univeristat Autònoma de Barcelona-Enero de 2003. 239 pp.

Esta revista forma parte de la documentación académica sobre temas clásicos y medievales que puede consultarse en Internet. Publicada por sus editores: Ricardo da Costa, Adriana Zierer y Moisés Romanazi en el 2002 (www.revistamirabilia.com), aparece en su segunda entrega editada en formato convencional y electrónico. El objetivo de la publicación es integrar los estudios medievales y antiguos en una doble dirección: Europa-América. Lo que explica la reunión de investigadores de diversas instituciones y disciplinas que igual escriben en castellano o alemán, en catalán y portugués.

La revista, cuyo nombre alude a la inclinación medieval por lo inusitado, es una construcción intelectual abierta al intercambio académico. Con ese espíritu de diálogo ofrece, en esta edición, un horizonte de reflexiones y estudios sobre las formas de representación de lo sagrado y lo divino en la poesía, el arte, y la filosofía. La coordinación editorial, del número 2, estuvo a cargo de Alexander Fidora (J. W. Goethe-Universität) y Jordi Pardo Pastor (ARCHIVIVM LVLLIANVM-Universitat Autònoma de Barcelona).

Mirabilia desde su primera entrega sigue un estricto orden cronológico en la presentación de sus artículos. Este es un orden adecuado a la hora de reunir diversas colaboraciones en una misma publicación, cuyo eje es la historia. No obstante, es posible agrupar los artículos según la perspectiva que desarrollan sobre el complejo tema de la expresión de lo divino.

Pueden diferenciarse cuatro áreas temáticas, de las que indico en cada punto los autores de los artículos correspondientes: i) las representaciones de lo sagrado, su recepción y las modificaciones a lo largo del tiempo en el imaginario colectivo (C. Dourado, J. De Moura, L. Silverio, O. Manzi, P. Grau-Dieckmann, K. Militzer); ii) las formas personales de relación con lo divino (E. Fernández, P. De Souza, C. Palazzo, J. Pardo, R. Gutiérrez); iii) El espacio de lo sagrado: fantástico y geográfico (A. Zierer, K. Loureiro/Z. Scaramussa, M. Siqueira); iv) El trasfondo místico del conocimiento filosófico (J. Ter Reegen, M. S. Cabral, A. Akasoy).

A pesar de las diversas perspectivas se mantiene una misma relación entre lo divino y sus representaciones: «La visión humana de Dios constituye la explicitación de la visión divina en el hombre: *nec est aliud te videri quam quod videas videntem te*». (208). La visión de Dios puede ser una epifanía, la certeza de un conocimiento innumerable, la figuración de un rostro desconocido, o la peregrinación a un lugar atroz y salvífico. También es una compleja rutina de cánticos y oraciones, o la gimnosofía de la ascensión espiritual. Cada una de estas representaciones contiene en sí misma un retorno sobre lo que intenta mostrar, puesto que un signo de lo divino no deja de ser su propia negación implícita en los límites de la visión del hombre.

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 'Alf Ibn al-Walîd (s. XIII) o de un