

IBRAHIM Taufic - SAGADEEV Arthur, *Classical Islamic Philosophy*. Moscú: Progress Publishers, 1990, 350 págs.

El aislamiento ha marcado el periodo soviético en Rusia y en consecuencia, nuestro desconocimiento de la actividad intelectual en aquel país sigue siendo enorme. Esta circunstancia se da también en el caso de los estudios dedicados al pensamiento islámico. El desconocimiento se agrava por la dificultad de la lengua y por el escaso número de traducciones. Así pues, la obra de reseña debería contribuir a nuestro mejor conocimiento de la investigación rusa puesto que se nos ofrece en una buena traducción inglesa de lord Campbell Creighton.

Taufic Ibrahim, de origen sirio, es de formación científica y desde sus años de estudiante, vive en Moscú. Arthur Sagadeev, de origen tártaro, tiene una formación literaria; sus publicaciones son muy numerosas. Las traducciones de textos filosóficos al ruso han ocupado parte importante de su actividad, y por el interés para al-Andalus, cito su traducción de Ibn Tufayl, *Povest o Haye sine Yaqzana*, Moscú 1988. Entre sus escritos originales, destacó sus monografías *Ibn Rushd*, Moscú 1973, e *Ibn Sina*, 2<sup>a</sup> ed. Moscú 1985, y su introducción a *Bahmanyar al-Azerbaydjani*, 3 vols. Bakú 1983, donde además tradujo diversos escritos del discípulo de Avicena.

*Classical Islamic Philosophy* está dividida en tres grandes secciones: *Kalām*, *Falsafa* y *Taṣawwuf*. Aunque no se atribuye cada una de las tres a uno de los dos autores, parece que T. Ibrahim es el autor principal de la parte de *Kalām*. Su exposición de "los átomos y el continuo" es, dentro de la brevedad del libro, completa y bien estructurada. Quiero señalar la relación que ven entre el límite a la divisibilidad de los cuerpos y el límite al conocimiento y poder divinos, siguiendo a Abū Ḥudhayl al-'Allāf. Como sólo se puede alcanzar un conocimiento completo de lo que es finito y Dios tiene un conocimiento completo, la realidad tiene que ser finita y no infinitamente divisible. Esta sería, para los autores, la principal razón por la que el *Kalām* asumiría el atomismo (p. 80).

En la segunda parte, *Falsafa*, se revela la autoría de Sagadeev, que conoce bien las fuentes y hace un notorio esfuerzo de reflexión filosófica sobre su base. Así se pregunta cómo es posible que, antes de Averroes, ninguno de los *falāsifa* fuese capaz de expurgar el pensamiento aristotélico de los elementos neoplatónicos con que estaba mezclado. Examinando la producción de al-Fārābī, (Sagadeev) cree que este sentía dudas sobre la atribución de la llamada *Teología*, una paráfrasis de las *Enéadas* IV, V y VI de Plotino, y que estaba convencido de su carácter apócrifo. A pesar de sus serias dudas, al-Fārābī aceptaría la Teología por razones prácticas de orden político: su estructura teorético-práctica se adaptaba al proyecto religioso y político de al-Fārābī, tal como lo expone en su obra *La ciudad ideal*. En ella, el jefe del estado se identifica con el filósofo, capaz de unirse al entendimiento agente y de integrarse en el proceso emanatista. El sistema sería aceptable para la šī'a del momento y así el reino ḥamdānī de Alepo, que era regido por una dinastía šī'í, acogió a al-Fārābī. Por ello piensa (Sagadeev) que este, dejando de lado sus dudas,

optó por integrar la *Teología* del Pseudo-Aristóteles en su sistema, pues le aseguraba las bases de proyecto político-religioso (p. 134).

Conviene observar que tanto la sección dedicada al *Kalām* como la dedicada a la *Falsafa* están organizadas en subdivisiones temáticas, mayoritariamente. Dentro de ellas, se consideran las posturas de los distintos pensadores, sin perder de vista aquellas características que puedan ser comunes. Un buen ejemplo puede ser el tratamiento de la materia en Avicena y Averroes (pp. 180-86), cuestión en la que el primero desarrolla la teoría de la materia corpórea. Otro ejemplo puede ser el examen de la inmortalidad del hombre, donde (Sagadeev) interpreta a Averroes negando que, para este, la inmortalidad fuera algo propio de un entendimiento "universal" que existiría como sustancia independiente. Habla de una humanidad eterna en cuanto especie y animada por un entendimiento activo y otro material, eternos (p. 218).

La última sección, consagrada al sufismo, se estructura, en cambio, por figuras del mismo y tres son las grandes figuras: Algacel, Suhrawardī e Ibn al-‘Arabī. En el estudio del murciano Ibn ‘Arabī, quisiera señalar el análisis de las *a'yān tābita*, que traduce por "noumenal essences". donde nuestros autores consideran las referencias de esta doctrina con la mu'tazilí de las *ma'dūmāt*, "no existentes", hecho que, por lo demás, ya reconocía Ibn ‘Arabī. Obviamente, ellos lo indican y además tiene en cuenta la polémica de Ibn Taymīya entorno a las *ma'dūmāt*.

A nivel formal, echo de menos unos índices y también una bibliografía, al final, recogiendo al menos las fuentes utilizadas. A través de las notas, veo que las barreras entre este y oeste también se hacen notar en la bibliografía; si a la extinta Unión Soviética no llegaban muchas publicaciones del oeste, todavía menos nos llegaban sus publicaciones. Finalmente quiero resaltar que, aunque el libro pueda tener el aspecto de una obra de divulgación y, de hecho, cualquier lector culto pueda adentrarse en él, es una obra densa, fruto de muchos años de estudio y reflexión.

JOSEP PUIG MONTADA

JANSSENS Jules L., *An Annotated Bibliography on Ibn Sina (1970-1989)*. Leuven: University Press, 1991, XVIII + 354 págs.

El pensamiento de Avicena, su obra escrita, su extraordinaria influencia y aún la vida del gran pensador iraní han dado lugar a una tan extensa como variada bibliografía. Ni siquiera las conmemoraciones milenarias, la primera de 1935 a 1953, y la segunda conocida como *Milenario-UNESCO* (1980) agotaron la bibliografía. Libros como el de Michot (1986) o el de Gutas (1988) han replanteado muchos problemas. Las bibliografías de Anawati (1950) y Mahdavi (1954) necesitaban una continuación, pues hasta los especialistas encuentran serias dificultades a la hora de