

LOS DEBATES INTELECTUALES MEDIEVALES EN EL PENSAMIENTO JUDÍO

Joaquín Lomba

Catedrático Emérito de la Universidad de Zaragoza

1. LOS DEBATES ENTRE JUDÍOS CONVERSOS Y ORTODOXOS

Para empezar, quiero aludir someramente a las disputas habidas entre los judíos conversos al cristianismo y los ortodoxos que permanecieron fieles a su fe. No es el tema central de mi exposición, pues no se trata de las discusiones que tuvieron lugar dentro mismo del pensamiento judío. Sin embargo, el asunto es importante, por cuanto que ambas partes, la de los conversos y la de los ortodoxos, arrastraban tras de sí una larga tradición judía que de una u otra manera afloraba en sus debates. Así, me limitaré a recordar brevemente tres hechos: Uno, el de Pedro Alfonso, otro, el de Yishaq ben Mosheh ha-Levi¹ y, finalmente, las dos famosas disputas de Barcelona y Tortosa. Luego pasaré a los debates propiamente tales entre los mismos judíos.

Pedro Alfonso, bautizado a los cuarenta y cuatro años de edad, llamado antes de su conversión Mosheh Sefardí, tuvo el privilegio de vivir la cultura

¹ Para la transcripción de palabras y nombres hebreos y árabes utilizo el sistema de transcripción simplificado, que es el habitualmente usado en este tipo de publicaciones, para mayor comodidad del lector.

musulmana de su ciudad natal, Huesca, hasta la ocupación cristiana, además de la judía de origen. Convertido al cristianismo, escribió *Dialogus contra iudaeos*², entre los muchos libros del mismo género realizados por conversos en Castilla y Aragón, pero que, en el caso de Pedro Alfonso, constituye un auténtico monumento de polémica contra su antigua fe, la judaica, y la que le rodeaba, la musulmana. Precisamente, otro judío de Huesca, este no converso, Yaqob ben Reuben, posiblemente dirigió su libro *Sefer milhamot ha-shelem*, *Libro de los combates del Señor*, compuesto tal vez en 1170, para refutar las tesis de Pedro Alfonso, si no una a una, al menos en su conjunto.

El segundo caso es el de Yishaq ben Mosheh ha-Levi o Profiat Duran (m. h. 1414) originario de Cataluña que, obligado por las enormes presiones que siguieron al gran pogrom de 1391, se convirtió al cristianismo, tomando el nombre de Honoratus de Bonafide, poniéndose al servicio del rey Juan I de Aragón como astrólogo de la corte. Pero pronto, al cabo de doce años, alrededor de 1403, volvió a su antigua fe consagrándose como un destacado polemista contra los cristianos, tal como lo muestra en obras como *Al tebi ka-aboteka*, *No seáis como los Padres*, dedicada a su antiguo amigo convertido definitivamente al cristianismo, David Bonet Bonjorn, y *Kelimat ha-goyyim*, *El oprobio de las naciones*. En ambas critica la actitud de la Iglesia a forzar a las conversiones y al interpretar de manera incorrecta la Biblia.

Por lo que respecta a las polémicas públicas, en las que, aparte de los «cristianos viejos», intervinieron judíos fieles a su fe y conversos, la primera y más famosa fue la de Barcelona. Ya desde 1240, los dominicos, movidos por el afán de conversión de los judíos, habían promovido en la Corona de Aragón una campaña de sermones dirigidos a los judíos en los que se demostraba que ya había venido el Mesías y que debían, por tanto, convertirse al cristianismo. Pero, en vista de que a lo largo de esos sermones menudeaban los insultos y ofensas a los judíos, Jaime I comenzó a defenderlos con diversas ordenanzas. Pero en 1263, el judío converso Pablo Cristiano, junto con el dominico Ramón Martí, autor de la famosa *Pugio fidei contra iudaeos*, *Puñal de la fe contra los judíos*, convenció al Inquisidor General, el dominico Raimundo de Peñafort, y a Jaime I para que organizaran una disputa pública.

² Pedro Alfonso, *Diálogo contra los judíos*, Introd., texto latino, Trad. de Lacarra, M.J., Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 1996, p. 198.

Ordenada ésta, los judíos eligieron a Mosheh ben Nahman o Nahmánides como defensor de las tesis judías, al cual previamente Jaime I le garantizó total libertad de expresión. Así, la disputa se celebró los días 20, 27, 30 y 31 de Julio de 1263 en Barcelona. Asistieron, como presidentes de la misma, Raimundo de Peñafort, el Rey Jaime I y el Superior de los franciscanos, Fray Pedro de Janua. La disputa fue dura y se desarrolló en un clima de alto nivel teológico, constituyendo en su conjunto un rotundo fracaso para la parte cristiana. En consecuencia, no hubo sesión de clausura porque ante los abucheos y desórdenes de los más fanáticos, Fray Pedro de Janua aconsejó al Rey que no se celebrase. A pesar de todo, el monarca tuvo la elegancia de felicitar a Mosheh ben Nahman «por lo bien que había defendido una causa equivocada»³, dándole en premio trescientos sueldos. No sólo eso, sino que el propio rey, el sábado siguiente del fin de la Disputa, asistió a los servicios religiosos de la Sinagoga.

A partir de este momento, comenzaron a arreciar los controles sobre las actividades religiosas e intelectuales de los judíos, sometiéndolos a la vigilancia y persecución los dominicos y la Inquisición, los cuales aumentaron su afán de convertirlos al cristianismo, aparte de que subió el tono de las fobias populares antijudías.

La otra disputa fue la de Tortosa que se desarrolló entre 1413 y 1414, habiéndola organizado el Papa Benedicto XIII y el rey Fernando de Aragón. El gran promotor y protagonista de la misma fue el judío converso Jerónimo de Santa Fe (antes de su conversión Yehoshua ha-Lorqi). En esta disputa participaron, por la parte judía, dos ilustres personalidades de la aljama de Zaragoza: Mattiyahu ben Mosheh ha-Yishari, el médico y exegeta Zerahyah ben Yisshaq ha-Levi, rabino de su ciudad natal y discípulo y sucesor de Hasday Crescas en la dirección de la aljama zaragozana, y el tudelano Mosheh ben Abbas. Igualmente intervinieron en la disputa: Yosef Albo de Daroca, Astruc ha-Levi de Alcañiz, rabino de esta ciudad que redactó un memorandum. Del mismo modo hay que citar entre los intervinientes a Bonjuda (Bonagua) de Tortosa, Yahsel Hacaslari de Gerona, Vidal ben Benveniste ibn Labi y Yisshaq ben Mosheh ha-Levi (o Profiat Duran).

³ Texto tomado de Suárez, L., *Judíos españoles en la Edad Media*, Rialp, Madrid, 1980. p. 125.

Del lado cristiano intervinieron los siguientes judíos conversos: Jerónimo de Santa Fe y Pablo de Santa María, Obispo de Burgos que antes de su bautismo se llamaba Shelomoh ben Yisshaq ha-Levi. La disputa resultó un tanto más favorable para los cristianos, lo cual sirvió para que éstos se envalentonasen más aún contra los judíos arreciándose así la persecución y odio y las coacciones para que se convirtieran al cristianismo. Y, como consecuencia, el nivel y prestigio intelectual de los judíos comenzó a decaer, a pesar de las ordenanzas de Alfonso V de Aragón y de Juan II de Castilla que, por intereses económicos, favorecían la reconstrucción de las aljamas. Y al lado del hundimiento del judaísmo hispánico, crece llamativamente el poder de los judíos conversos, a pesar de las tensiones entre éstos y los cristianos viejos, culminando todo en la lamentable expulsión definitiva de los judíos en 1492.

Sin embargo, el auténtico tema de los debates intelectuales dentro de las comunidades judías durante la Edad Media, que es el tema que me propongo exponer, se centra, sobre todo, en torno al asunto de la confrontación entre razón y fe, similar al que se desarrolla en la Europa Cristiana, entre racionalistas y anti-racionalistas. Sólo que en España la situación se enfoca desde una perspectiva más concreta, a saber: desde el racionalismo planteado por los dos cordobeses contemporáneos, el musulmán Averroes (1126-1198) y el judío Maimónides (1138-1204), ambos basados en Aristóteles.

2. PRIMERA ASIMILACIÓN DE LA LÓGICA ARISTOTÉLICA EN EL PENSAMIENTO JUDÍO

Pero, el tema del uso de la razón en el pensamiento judío venía ya de muy atrás, antes de la aparición de Averroes y Maimónides. Aristóteles y su lógica, más o menos combinada con el neoplatonismo, había hecho su aparición, por ejemplo, en manos del musulmán zaragozano Ibn Bâyya o Avempace (h. 1070-1138) o de la escuela médica de al-Râzî que se impuso en al-Andalus y de la introducción por el médico al-Kirmânî, del siglo X-XI, de las *Rasâil ijwân al-safâ* o *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*, obra shîita, compuesta en Oriente en el s. X.

Este racionalismo encontró gran aceptación en dos autores: primero, en el judío malagueño, vecindado de por vida en Zaragoza, Ibn Gabirol (h. 1070-

1141), sobre todo en sus dos libros, escritos originariamente en árabe, *Kitáb isláh al-ajlâq*, *Libro de la corrección de los caracteres*⁴ en que demuestra un gran sentido de la razón médica y biológica aplicada a la moral, y en su *Yanbu al-hayât*, *La fuente de la vida*, enclavada dentro del neoplatonismo y que ejerció un gran influjo en el pensamiento medieval cristiano⁵. Segundo, en *Bahya ben Yosef ibn Paqûda* (fl. 1080) en su libro escrito también en árabe *Kitáb al-hidâya ilâ farâid al-qulûb*, *Libro de los deberes de los corazones*, más conocido simplemente como *Los deberes de los corazones*⁶ y que fue traducido al hebreo por Yehûdah ibn Tibbon con el título de *Hobôt ha-lebabôt*. En él trata de fundamentar una auténtica vida religiosa en el interior de la conciencia, por encima y como base previa de las prácticas externas culturales, basándose en la razón. Ambos autores se expresan decididamente partidarios de ésta, sin ambage alguno. Basten estos dos textos. Uno, de Ibn Gabirol:

«La nobleza [que tiene] la razón es evidente para todo el que tenga juicio, porque es ella la línea que separa al hombre de los animales, ya que con ella somete [el hombre] su naturaleza y reprime sus pasiones. Con la razón consigue el hombre los beneficios de las ciencias, [...], logra reconocer la unidad de su Señor y alcanza un gran parecido con la manera de ser de los ángeles [...] Por consiguiente, estando así las cosas, conviene que el hombre se entregue con todo interés en grabar en sí mismo este carácter [de la razón]. Debe preferirlo a todas sus otras cualidades naturales y darle mayor valor que a todos los demás caracteres, puesto que con él llegará a muchas virtudes, quedando escondidos todos los vicios»⁷.

El otro es de Ibn Paqûda:

«En cuanto a la cualidad que nos ha tocado en suerte y que se refiere a la razón, digo que son muchas sus ventajas, por cuanto con ella podemos demostrar que tenemos un Creador, Sabio, Único, Señor, Inmutable, Eterno, Poderoso [...]. Según sea la mente y discernimiento del hombre, así sobre-

⁴ Ibn Gabirol, *La corrección de los caracteres*, Trad., Introd. y notas de Lomba, J., Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1990.

⁵ Ibn Gabirol, *La fuente de la vida*, Trad. de Castro, F., Ed. revisada, Barcelona, 1987.

⁶ Ibn Paqûda, *Los deberes de los corazones*, Introd., Trad. y notas de Lomba, J., Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994.

⁷ Ibn Gabirol, *La corrección de los caracteres*, op. cit. p. 87.

vendrá el juicio y estimación de Dios y quien pierde su razón pierde todas las excelencias propias del hombre, así como todos sus deberes, premios y castigos. De entre las virtualidades de la razón se encuentra el que con ella capta el hombre todos los perceptibles, tanto sensibles como inteligibles [...]. Con la razón distingue el hombre entre la verdad y la falsedad, entre la virtud y el vicio, entre el bien y el mal, entre lo bello y lo feo, entre lo necesario, lo posible y lo imposible»⁸.

Hay que notar que este racionalismo no suscitó polémica alguna, sobre todo en el caso de Ibn Paqûda, cuyo libro sigue siendo de lectura habitual aún hoy día, después de haber sido traducido a todos los idiomas del mundo y de tener más de doscientas ediciones en árabe (la lengua en que fue escrito) y en hebreo.

3. CONFRONTACIÓN DEL RACIONALISMO Y LA FE. SUS ORÍGENES

Sin embargo, no es este el racionalismo que suscitó polémicas dentro de la comunidad intelectual judía del Medievo, sino el vertido por Averroes y Maimónides, como he dicho al comienzo. Pero para que encuadremos mejor los términos de las disputas, haré un muy breve resumen del pensamiento de ambos.

3.1. Averroes

He aludido antes a Avempace como precursor de Averroes en la tarea de comentar e interpretar a Aristóteles. Pero lo hizo dentro de ciertos parámetros neoplatónicos, además de seguir la línea del oriental al-Fârâbî (h. 870-950) quien marcó por primera vez una clara separación entre filosofía y religión, concibiendo a ambas como dos caminos paralelos conducentes a la misma Verdad, a Dios. Averroes, por su parte, y siguiendo a Avempace, culminó una tarea hermenéutica de la obra del Estagirita de una manera completa y exhaustiva.

El nombre completo de Averroes era Abû-l-Walîd ibn Rushd. Nació en Córdoba en 1126 y murió en Marrâkush en 1198. Fue nombrado cadí de Sevilla y de Córdoba por los almohades, cayendo luego en desgracia de los mismos, por

⁸ Ibn Paqûda, *Los deberes de los corazones*, op. cit., p. 113-114.

motivos complejos no muy aclarados todavía. En consecuencia, en 1195, después de 27 años de disfrutar del favor de los sultanes, fue desterrado a Lucena, sede de una floreciente comunidad judía, hasta que en 1198 es llamado por el sultán a Marrákush, perdonándole. Al poco tiempo murió en ese mismo año y ciudad.

En su labor de comentarista, despojó cuanto pudo a Aristóteles de toda adherencia neoplatónica, haciendo tres tipos de comentarios: Resúmenes (*yawā-mi*), Comentarios medios (*taljísât*) y Comentarios grandes (*tafsîrât*). En todos ellos, incluye la opinión de otros comentaristas griegos y árabes y, sobre todo, la suya propia.

Exponente de su defensa de la filosofía es su *Tahâfut al-tahâfut*, *Destrucción de la destrucción*, escrito en contra del libro de al-Gazzâlî (1058-1111) *Tahâfut al-falâsifa*, *Destrucción de los filósofos*⁹. Aparte de esta obra hay que indicar: *Fasl al-maqâl fi mâ bayn al-asharîa wa-l-hikma min al-ittisâl*, *Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la sabiduría*, *Kashf an manâhiy al-adilla fi aqâid al-milla*, *Libro de la exposición de los caminos que conducen a la demostración de los artículos de la fe*, *Amîma li-masalat al-ilm al-qadîm*, *Carta a una amigo sobre la ciencia de Dios*, aparte de otras obras filosóficas y de derecho.

La temática de Averroes es sumamente extensa. Pero los puntos principales de su pensamiento que afectan al tema que nos ocupa son los siguientes:

Primero: El concepto de sabiduría, como ideal humano, centrado en la razón científica y lógica de tipo aristotélico.

Segundo: Racionalidad de la fe y de la verdad, dado que verdad no hay más que una a la cual se puede acceder por la religión y por la razón filosófica y científica. En consecuencia, la verdad no puede contradecir a la verdad y, por tanto, religión y filosofía tienen que coincidir, para lo cual extrema la prudencia a la hora de establecer los criterios de interpretación de la Escritura para que no se dé tal contradicción. Por lo demás, como buen creyente, sostiene que todo filósofo debe profesar alguna religión, siendo para él la más auténtica la islámica.

⁹ Averroes, *Destrucción de la Destrucción*, trad. ingl. de Van den Bergh. Oxford University Press, Londres, 1969. Hay un estudio muy interesante sobre esta obra de Idoia Maiza Ozcoidi, *Concepción de la filosofía en Averroes. Análisis crítico del Tahâfut al-tahâfut*, Trotta, Madrid, 2001.

Tercero: Por tanto, concluye en la proclamación de la independencia de la filosofía y de la razón con respecto a la autoridad y a la religión.

Cuarto: El mundo es eterno y la creación del mismo por parte de Dios consiste en que éste une la materia y la forma de las cosas y las pone en movimiento, tesis muy similar a la de Aristóteles.

Quinto: La universalidad del Intelecto Agente y Posible o material¹⁰. Los conocimientos individuales no son sino la plasmación de éstos en la imaginación de cada uno, por cuyo medio pasan a acto en el entendimiento posible.

Sexto: Por otro lado, el ideal del sabio es la unión filosófica con el Intelecto Agente, dando la impresión de que Averroes defendió la fusión de todos los sabios-creyentes en un solo ser, dando pie así a la falsa interpretación de que el individuo perdía su inmortalidad personal. De este modo, Alberto Magno (1206-1280) y Tomás de Aquino (1225-1274) se opusieron declaradamente contra esta tesis en numerosos escritos.

3.2. Maimónides

Rabbi Mosheh ben Maimón (1135-1204), conocido como Maimónides, nació en Córdoba en el año 1135. Se le conoce con la abreviatura de Rambam y se le llama «el Segundo Moisés» haciendo referencia con ello a su excelsa calidad humana e intelectual, comparable a la del Profeta Moisés. Maimónides será, como veremos, junto con Averroes, el gran centro de la controversia dentro del mundo intelectual judío.

Educado desde la niñez en medicina, filosofía, matemáticas y astronomía, aparte de las ciencias religiosas y del Talmud, tuvo que emigrar tras la con-

¹⁰ El Intelecto Agente, según Aristóteles, sería el encargado de iluminar al intelecto material y en potencia del hombre para conseguir los conceptos universales de la ciencia. Ahora bien, el Estagirita no dejó claro si ese Intelecto Agente era uno sólo para todos o si cada uno tenía el suyo. Y, si era común, tampoco dijo si estaba separado del hombre o no. Los intérpretes, tanto griegos como musulmanes, dieron las más diversas soluciones, viéndolo unos como el mismo Dios y otros como un intermediario filosófico entre la divinidad y el hombre, residiendo y gobernando la esfera de la luna, la cual, a su vez, dirige nuestro mundo. Averroes opta por la tesis de que es uno para todos y separado, siendo, así mismo, un intermedio filosófico entre Dios y el hombre.

quista de su ciudad natal en 1148, perseguido, como Averroes, por los ultraortodoxos almohades. Así, pasó por diversas ciudades de al-Andalus para llegar al final a Fez. Pero la persecución almohade tampoco le dejó permanecer allí por mucho tiempo y huyó de nuevo en 1165 a Egipto, donde fundó una escuela filosófica en al-Fustat, El Cairo, a la vez que fue médico de Saladino y jefe de las comunidades judías de aquel país. Finalmente, el 16 de Septiembre de 1204 moría en Alejandría. Fue enterrado en Tiberias, siendo su tumba un lugar de peregrinación durante muchos años.

Las obras que más polémica suscitaron, entre las muchas que compuso, la mayor parte en árabe, aunque luego se tradujeron al hebreo, son: *Maqâlat al-saâda*, *Tratado sobre la felicidad*, *Iggeret ha-semad*, *Carta sobre la apostasía*, *Kitâb al-farâid*, *Libro de los preceptos*, *Kitâb al-sharîa*, *Libro de la Ley*, *Risâlat al-Yamaniya*, *Carta a los [judíos] del Yemen*, *Maqâla fî sinâat al-mantiq*, *Tratado sobre el arte de la lógica*, *Thalâth ashara qâida*, *Trece principios*, *Mishneh Torah*, *Comentarios a la Torah*. Esta última, junto con la compuesta en árabe *Dalalât al-hairîm*, *Guía de perplejos*, traducida luego al hebreo en 1204 por Shemuel ibn Tibbon, con el título de *Moreh Nebûkîm*, serán tal vez, las que en torno a ellas más se centren luego las polémicas. Por otro lado, la *Guía de los perplejos* ejerció una influencia muy especial incluso en la Escolástica y en Tomás de Aquino, quien le cita a él y a Averroes con mucha frecuencia aceptando algunas tesis de ambos, pero sobre todo del primero.

Ante todo, hay que dejar bien asentado que Maimónides fue un creyente sincero. Su intento fundamental fue el de explicar la Revelación, con las categorías mentales y filosóficas de Aristóteles. Ésto es lo que hace que se asimilen Maimónides y Averroes. Sin embargo, su lectura de Aristóteles es menos intelectualista y racionalista que la de Averroes. Más bien se trata de un aristotelismo enmarcado en un neoplatonismo del tipo aviceniano. Es tal vez ésta la razón por la que Tomás de Aquino y otros escolásticos tuvieron muy en cuenta las opiniones de Maimónides, más que las de Averroes.

Un punto en que coincide con Averroes que suscitará grandes controversias entre los judíos y que impactará en el Occidente cristiano es la separación entre filosofía y teología. Porque Verdad, para él, como para Averroes, no hay más que una y a ella se puede llegar por dos conductos totalmente independien-

tes: por el de la religión revelada y por el de la razón. De este modo, la autonomía de la filosofía y de la razón y su desligamiento de la teología, quedaban fijados para siempre. Incluso puede y debe aplicarse la razón filosófica también a la interpretación de los textos sagrados. Todo lo cual iba en clara oposición de quienes defendían sobre todo la Tradición y la fidelidad al texto revelado sin más razonamiento y apelando sólo a los argumentos de autoridad.

Ésto lleva a Maimónides a tener que admitir que en la Sagrada Escritura hay dos tipos de textos: unos que hay que leerlos al pie de la letra y otros que se deben interpretar filosófica y alegóricamente. Sólo así se alcanzará el verdadero sentido oculto de la palabra de Dios, al cual, por cierto, no podemos conocer en sí mismo y del todo sino sólo por aproximaciones, tal como vamos a ver ahora.

Porque Maimónides asienta la absoluta transcendencia de Dios, el cual se sitúa por encima de todo lo creado y de toda categoría concebible por la razón humana. De Él sólo podemos conocer el hecho de que existe. Para lo cual, Maimónides echa mano de las pruebas ya presentadas por Aristóteles y Avicena para demostrar la existencia de Dios por la vía de la necesidad de un primer motor, por la causalidad de todos los seres del mundo, por la distinción entre ser posible y necesario y entre potencia y acto. De estas pruebas tomará buena nota Tomás de Aquino, el cual reproducirá algunas de ellas, con algunas pequeñas matizaciones, en sus famosas «cinco vías» para demostrar la existencia de Dios.

Los atributos de Dios se dividen, según Maimónides, en esenciales y operativos. Los segundos nos dan alguna pista de cómo sea Dios, por cuanto el que hace una cosa se manifiesta de algún modo en la obra realizada. Sin embargo, en el caso de Dios, aun los atributos operativos son tan sublimes que el hombre no puede captarlos íntegramente. En cambio, los esenciales sólo podemos alcanzarlos por la vía negativa: de Dios únicamente podemos conocer lo que no es, no lo que es. Si queremos remontarnos a un conocimiento superior, habrá de esperar a la otra vida o a la unión mística en ésta.

Por otra parte, en Dios, la esencia y la existencia se identifican mientras que en las creaturas son distintas: en éstas, la esencia no exige el existir sino que la existencia le es añadida, desde fuera, como algo extrínseco. Los seres creados son simplemente posibles, contingentes, a los cuales Dios les regala gratuitamente la existencia. En cambio, Dios se define por su existencia, siendo así el

único ser Necesario, es decir que su esencia exige radicalmente el existir. Esta idea, tomada de Avicena, será transmitida a Tomás de Aquino, que fundará en ella su famosa distinción entre *essentia* y *esse*.

Maimónides defiende a ultranza, a diferencia de Averroes, la creación del mundo por Dios, rechazando cualquier tipo de eternidad del mismo aunque a la hora de ordenarlo adopta el sistema jerárquico del neoplatonismo, estructurándolo en diez inteligencias puras, exentas de materia, y escalonadas en orden decreciente de perfección, nueve de las cuales están ligadas a otras tantas esferas celestes, las cuales están hechas de éter o de una materia sutil. Estas esferas se mueven a impulsos de la inteligencia que las informa. La última de ellas es la de la Luna la cual, del mismo modo que en la tradición filosófica islámica anterior, constituye la sede del Intelecto Agente, que es el encargado de hacer pasar de la potencia al acto los seres materiales del mundo en que vivimos. Dios, por su parte, transmite su influjo y sus mensajes a través de estas inteligencias, en particular por el Intelecto Agente, que es el encargado directo de los fenómenos proféticos.

En efecto, el Intelecto Agente, como en Averroes, produce los conocimientos en las inteligencias individuales de cada sujeto humano. Pero, por encima de éstas, puede iluminar también de otra manera para que el hombre alcance conocimientos superiores divinos. Con ello, el fin y perfección humanos consisten en una cualidad intelectual, cual es el conocimiento. Pero bien entendido que el hombre no puede llegar por sí sólo y con la razón al conocimiento supremo, al de Dios mismo. Este es incognoscible y lo más que puede hacer el hombre es, por medio de él, llegar indirectamente a Dios. Así explica la unión mística del hombre y el fenómeno de la profecía. Y en ésto consiste también la felicidad suprema del hombre en la otra vida: en la contemplación intelectual de Dios, a través del Intelecto Agente.

4. LAS PRIMERAS DISPUTAS EN TORNO A MAIMÓNIDES

Supuesto lo dicho sobre Averroes y, en particular, sobre Maimónides, empezaré desbrozando la primera polémica que se entabla entre los maimonideanos y antimaimonideanos.

Así, ya en vida de Maimónides, surge en Provenza una fuerte corriente que advierte severamente de los peligros que hay en seguir sus doctrinas, dividiéndose acaloradamente las opiniones en favor y en contra del maestro. Y la polémica se entabló en dos frentes: en el del valor y autonomía de la razón y de la filosofía para explicar la fe y en determinados problemas relacionados con la interpretación de la Ley y la Escritura, expuestos en su obra *Mishneh Torah, Comentarios a la Torah*.

Y el primero en arremeter contra Maimónides fue Abraham de Posquières (h.1125-1198), padre de Yishaq el Ciego (el que habrá de ser el inspirador de la cábala, sobre todo en el Círculo de Gerona, como veremos luego), el cual criticó duramente el código legal de Maimónides en su libro *Hassagot, Retrocesos*. A este ataque se unieron Mosheh ha-Kohen y el toledano Meir ben Todros ha-Leví Abulafiah (h. 1165-1244) que, a pesar de que admiraba a Maimónides, escribió en 1202 a los estudiosos de Lunel, en Francia, los cuales estaban en contacto vivo con Maimónides, para que obligasen a éste a retractarse. Pero uno de ellos le contestó con dureza defendiendo a Maimónides, en vista de lo cual Meir ben Todros, no dándose por vencido en su antimaimonideísmo, se dirigió en los mismos términos condenatorios a los estudiosos del norte francés, obteniendo la misma respuesta e incluso provocando un entusiasmo mayor por el maestro cordobés. A partir de este momento, Meir ben Todros abandonó la polémica.

Un destacado jurista que también salió en defensa de Maimónides, contra Meir ben Todros, fue Sheshet ben Yishaq ben Yosef Benveniste (1131-1209), miembro de una ilustre familia de la Corona de Aragón. Médico y poeta, alfaquí de Alfonso II y de Pedro II e ilustre mecenas, se opuso e incluso ridiculizó a los antimaimonideanos de Toledo y de Castilla.

Pero cuando la lucha entre maimonideanos y antimaimonideanos se entabla más abiertamente es cuando Shelomoh ben Abraham, maestro de Talmud en Montpellier, y sus discípulos Yonah ben Abraham Girondí (ilustre cabalista del Círculo de Gerona) y David ben Shaul, en torno al año 1232, se enfrentan a los racionalistas partidarios de Maimónides logrando que los rabinos del norte de Francia condenasen a los seguidores de éste y a los que estudiasen las ciencias profanas. Pero a esta postura de Shelomoh ben Abraham se opuso una fuerte

corriente aragonesa y catalana en la que había que encuadrar, entre otros, a Bahya Alconstantini, perteneciente a una influyente familia de Zaragoza, el cual lanzó un rotundo anatema contra aquel.

Por ello, esta lucha que nace en el sur de Francia y que cuenta con la incomprensión del norte, por su lejanía con el mundo árabe de al-Andalus, se extiende pronto a Cataluña, sólo que dividiéndose socialmente las posturas: las familias de la alta aristocracia y con más recursos económicos apostaron por el racionalismo maimonideano, mientras que la nueva burguesía, apoyada por el pueblo, se atrincheró contra los primeros, aferrándose a la tradición, a la piedad y a la mística propiciada por la cábala. Es la razón de que el Círculo cabalista de Gerona fuese uno de los baluartes del antirracionalismo, como veremos. Recordemos que Meshullam ben Selomoh de Piera (muerto hacia 1260) escribe a los rabinos de Aragón, Castilla y Navarra subrayando los peligros que conlleva el seguimiento de Maimónides. No obstante, Nahmánides, a la vista del prestigio del cordobés y del valor de su doctrina, impide que se prohíba la lectura de la *Guía de perplejos*. Su prestigio personal y una cierta doble actitud de Nahmánides como veremos más adelante, hicieron que tanto los maimonideanos como sus enemigos acudieran a él en busca de apoyo. No obstante, en general Nahmánides es más proclive a la mística y a la teología tradicionales que al racionalismo filosófico.

Por otro lado, es interesante indicar que los defensores del maimonideismo del norte del Ebro y Provenza acudiesen a Castilla para convencer a sus correligionarios del gran valor de la filosofía racionalista, pero no lo consiguieron. El ambiente era demasiado tradicional en esta parte de la Península, salvo contadas excepciones.

Un destacado defensor de Maimónides es Abraham Shemuel ha-Levi ibn Hasday, barcelonés del siglo XII-XIII. Pertenecía a una familia de un gran prestigio intelectual y recibió una excelente formación tanto de la cultura árabe como de la latina. Tomó partido en seguida en favor de Maimónides polemizando por escrito con algunos de los antimaimoniedanos más destacados, como Yehudah ibn Alfakar y Meir ha-Levi Abulafiah. Abraham Shemuel ha-Levi ibn Hasday fue uno de los que escribieron desde la Corona de Aragón a las comunidades de Castilla, defendiendo a Maimónides e incluso pidiendo castigo para sus

adversarios. Además, salió en defensa de David Qimhi, víctima de los antimaimonideanos. En efecto, a éste, dedicado en Narbona a la enseñanza de la Biblia y del Talmud, se le envió a España para que buscara apoyos al anatema contra los antimaimonideanos lanzado, como dije arriba, por Shelomoh ben Abraham de Montpellier. Su apología de Maimónides encontró apoyo en Aragón, pero en Castilla se le opusieron tajantemente.

Otro ilustre intelectual promaimonideano fue Yom Tob ben Abraham Ashbili (h.1250-1330) que, además de su ocupación fundamental como *dayyan* de Zaragoza, se interesó también por la filosofía. Conoció a fondo la obra de Maimónides y escribió un libro llamado *Sefer ha-zikkaron, Libro del recuerdo*, en que defendía la *Guía de perplejos* contra los ataques de sus enemigos.

Hay tres personajes que, nacidos en la Corona de Aragón, se instalaron fuera de ella transmitiendo el racionalismo de Maimónides incluso fuera de España. El primero es Yosef ben Yehudah ben Yaaqob ibn Aknin (h. 1150-1220) que, nacido en Barcelona, marcha con su familia al norte de África, instalándose en Fez, donde oculta su origen judío. Se dirige luego a Marrâkush, donde se encuentra personalmente con Maimónides y recibe sus enseñanzas de modo directo.

El segundo es Zerayah ben Yishaq Hen o Gracián (s. XIII) nacido en Barcelona de una familia aristocrática. Médico y filósofo, marcha a Roma en 1277 y traduce varias obras filosóficas y médicas del árabe al hebreo de Aristóteles, Avicena, Galeno y otros Traduce la *Guía de perplejos* y la comenta, haciéndose partidario acérrimo de Maimónides al que interpreta en sentido averroísta, sobre todo en su distinción entre filosofía y religión.

El tercero es Yosef ben Mari ibn Kaspi (1279-1340) que, nacido en L'Angentièrre (Languedoc), fue conocido como En Bonafocus de Langentera. Fue buen filósofo, gramático y comentarista bíblico. Vivió en Aragón, Cataluña y Mallorca, marchando luego a Fez y Egipto, siendo siempre un fiel seguidor de Maimónides, sobre todo en la distinción a la vez que armonización entre la fe y la filosofía. Entre sus numerosas obras figura *Kevutsat kesef, Colección de plata*, la cual le ganó en ocasiones el calificativo de hereje. Escribió también dos comentarios a la *Guía de perplejos*, además de otras obras, entre las que se encuentran *Maskiyot kesef, Imágenes de plata* y *Ammude kesef, Valoración de la plata*.

La quema de los libros de Maimónides por orden de la Inquisición en 1233 frenó la polémica externa y pública, continuando la discusión de modo más suave. Sin embargo, dejó para lo sucesivo una profunda huella su pensamiento. En esta línea de cierto influjo maimonideano se sitúan los autores siguientes.

Uno de ellos es Nissim ben Reuben Girondí el cual, nacido en Gerona hacia el año 1310, se estableció en Barcelona, donde murió tal vez en 1375. Fue rabino en esta ciudad dirigiendo una prestigiosa academia Rabínica, de la cual salieron discípulos de la talla de Sheshet Perfet, Hasday Crescas, Shimon ben Semah Duran, Yosef ibn Habíb, Abraham ben Yishaq ha-Levi y otros. Ejerció la medicina incluso en la corte. También practicó la astronomía y el derecho, adquiriendo en esta materia un gran prestigio pues se sabe que se le consultó sobre cuestiones jurídicas en varias ocasiones.

Nissim ben Reuben Girondí, aunque se declaró antirracionalista trató de armonizar la fe con un aristotelismo moderado. Compuso varias obras, como por ejemplo: un comentario a las *Halakot* y a diversos tratados talmúdicos, setenta y siete *Responsa* y un *Comentario al Génesis*. Fue uno de los pensadores más independientes de su época y, a través de su obra, se puede reconstruir la vida de las comunidades judías de su momento.

Yonah ibn Bahlul (de mediados del s. XIII), nacido en Molina de Aragón, defendió también la postura de Maimónides en su libro *Minhat qenot, Ofrenda de celos*, en el cual subraya los efectos positivos que tuvo en España el pensamiento maimonideano, criticando a antirracionalistas como Meir ben Todros Abulafiah.

Y, finalmente, un autor del siglo XIV, Vidal Yom Tob de Tolosa, famoso rabino catalán, compuso un comentario a la *Mishneh Torah* de Maimónides en el que expone las fuentes de éste así como responde a las objeciones que se hicieron contra él. Desde 1509 suele acompañar a las ediciones de esta obra maimonideana por su claridad y precisión de ideas. Este libro mereció toda la consideración de los estudiosos de los siglos siguientes.

5. LA CÁBALA Y SU RELACIÓN CON LOS DEBATES INTELECTUALES

Aunque el fin de la cábala no es el de la polémica que hasta aquí he venido desarrollando, sin embargo, es importante hablar de ella, dado que, en su actitud esotérica y mística, supone un elemento importante dentro de las disputas descritas hasta aquí.

Para abordar el tema, es importante que haga antes una exposición muy sumaria de la cábala, sobre todo de aquellos puntos que más afectan al tema de mi exposición.

La cábala consiste en la versión esotérica y mística del judaísmo, como lo es, aproximadamente, el sufismo en el islam o la mística cristiana occidental, siendo, a la vez, uno de los temas más intrincados de la historiografía judaica. Podríamos decir que la cábala es un sistema simbólico y místico de interpretación de la Escritura, heredado desde antiguo por la tradición oral y que se desarrolló, sobre todo, a partir del siglo XIII, relacionándose en cierto modo con la filosofía.

El término proviene de la raíz hebrea *qabal* que significa «recibir» y en tal sentido *qabbalah* significa «recepción» y, por tanto, «tradición». Así, podríamos decir que la cábala es el conjunto de palabras de los Profetas recibidas de Dios, llamadas *dibrê qabbalah*, «palabras recibidas» por vía oral.

Es importante subrayar el carácter esotérico de la cábala, pues, fundamentalmente, se trata de un saber de lo oculto, de lo misterioso y, por tanto, primordialmente esotérico, que luego, además, se asocia con elementos mágicos, astrológicos, quirománticos y otros propios de las ciencias ocultas. El misticismo es una consecuencia derivada de dicho esoterismo. Por tanto, la cábala podemos ya intuir que puede enfrentarse, en algún momento, a la razón, pese a que en muchas ocasiones, como veremos, adquiere un carácter teórico e, incluso, sus orígenes más próximos y en ciertos aspectos, se hunden en la filosofía.

Pieza fundamental de la cábala es el concepto de los *sefirot* o «números-letras». Se parte del hecho de que el lenguaje normal, al margen de su función semántica, encierra, por un lado, otro sentido oculto, misterioso, que pone al hombre que habla en conexión directa con el hablante pero, sobre todo, en este caso, con el Dios que habla, que, en este sentido, es Palabra; y, por otro, una

dimensión directamente práctica, no teórica. Cuando se habla, no sólo se dicen enunciados con sentido, sino que, con la palabra, se producen cosas, se sumerge el hablante en la realidad fáctica. De hecho, en el Génesis, cuando describe la creación de un mundo bello y armónicamente estructurado por parte de Dios, se lee: «Dios dijo y fue hecha la luz»¹¹ y así sucesivamente cada una de las cosas del universo el cual, por tanto, es palabra de Dios creadora de un todo real cósmico, estructurado con una armonía numérica. De este modo, uniendo esta dimensión práctica y la del sentido oculto de lenguaje (soldados en una sola pieza), la creación se presenta a los ojos de los cabalistas no como un mundo de significados obvios sino como un conjunto de símbolos de letras y números con substancialidad propia que lanzan al que los contempla a un nivel esotérico y oculto de verdades, a su vez simbólicas de otras verdades también ocultas. Con lo cual, esta contemplación, para el cabalista, no mueve sólo a la inteligencia, sino que obliga a buscar significados a través de la imaginación, sensibilidad y conocimiento-praxis en otros niveles superiores al de la razón. Esta visión del mundo y de la realidad ya nos puede poner en la pista de la posible implicación de la cábala en las polémicas antirracionalistas descritas hasta aquí.

La cábala, por otro lado, parte del principio de que Dios es el gran oculto, el gran incognoscible para la pura razón humana: es el *En-Sof*, «el infinito» que habla-creando un mundo estructurado según los *sefirot*, a través de cuya interpretación oculta, esotérica y mística, se puede llegar de algún modo a la divinidad. Más aún: por medio de esta visión esotérica, el hombre, «microcosmos», que habla y descubre lo oculto de la palabra-acción-creadora de Dios, se incorpora al gran mundo o «macrocosmos». Es la inserción en el todo del individuo a la vez que el acceso del hombre al que originó la totalidad de los seres hablando-creando y produciendo los *sefirot*.

A pesar de todo este entramado esotérico y místico, en la historia posterior de la cábala, a partir de los siglos XI y XII, se dejará influir por la filosofía. Pero se tratará de la filosofía judía inspirada, sobre todo, por la griega aristotélica, neoplatónica y estoica, más algún que otro elemento de la propia filosofía judía y del esoterismo musulmán, como veremos en seguida, profundamente judaizados e insertos en las enseñanzas del Talmud.

¹¹ Génesis, I, 3 y ss.

En efecto, buscando las fuentes literarias y en gran medida o totalmente filosóficas más claras de la cábala, la primera es el *Sefer Yesirah* o *Libro de la Creación*, de importancia capital para comprender el desarrollo posterior de la filosofía judía, tanto mística como racional. La redacción de esta obra hay que situarla entre el año 450 y 700 de nuestra era, siendo al parecer su autor Rabbí Aqiba, aunque muchos piensan que se trata de un autor desconocido. Posteriormente, ya en los siglos que van del X al XII, George Vajda cita las siguientes fuentes: primero, la moral ascética del zaragozano Ibn Paqûda. Segundo, las numerosas especulaciones místicas que realizaron los tudelanos Yehudah ha-Levi y Abraham ben Ezra, entre otros, en torno a los nombres divinos, siendo el último autor citado, eximio filósofo a la vez que experto en astrología. Tercero, la doctrina de la voluntad del Verbo o Logos, proveniente de Ibn Gabirol y de Yosef ibn Saddiq. Cuarto, la interpretación de la historia de la creación del barcelonés Abraham bar Hiyya, según la cual el mundo surge de modo emanativo desde el primer principio, Dios, uniéndose progresivamente la materia y la forma para constituir las cosas concretas. Quinto, el emanatismo y psicología neoplatónicos. Sexto, la doctrina del Intelecto Agente y la interpretación de la profecía de Maimónides. Séptimo, la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza* de la que he hablado antes. Octavo, finalmente, el medio intelectual teológico y filosófico islámico que rodeaba a los judíos.

Una vez instalada la cábala en occidente, aparecen dos tendencias: una especulativa, la *qabbalah iyunit*, y otra práctica-experimental o *qabbalah maasit*, predominando particularmente la cábala práctica (*qabbalah maasit*) hasta que en el siglo XIII fue superada por la especulativa (*qabbalah iyunit*) de Provenza y España. Esta cábala occidental tiene varios centros, a saber: uno es el de Italia, en la cual se instaura la cábala a mitad del IX por Aarón ben Shemuel ha-Nasí. Otro es el de Alemania, donde la introduce Mosheh Kalonimo, instruido por el citado Aarón ben Shemuel ha-Nasí. Otro, el de los países de habla árabe (concretamente al-Andalus) donde prevalece de modo especial estando en contacto, sobre todo, con la filosofía greco-árabe.

La *qabbalah iyunit* nos va a interesar mucho porque afecta de lleno y en gran medida al tema que nos ocupa. Entre las obras más importantes de esta forma de cábala occidental están las siguientes: el *Sefer ha-bahir*, *Libro de la*

claridad, escrito a principios del s. XIII por un discípulo de Yisshaq el Ciego, considerado como padre de la cábala, tal como veremos, el *Sefer ha-temuna*, *Libro de la imagen*, de finales del s. XIII, atribuido a Nehunya o a Pérez Cohen, y el *Maarehet Elohut*, *Orden divino*, de autor desconocido y de la misma época.

Pero una de las obras más importantes occidentales es el *Sefer ha-Zohar*, *Libro del resplandor*, conocido más comúnmente como el *Zohar*, compuesto en Castilla, probablemente por Mosheh de León (1240-1305), el cual dijo que este libro había estado escondido durante trece años en la cueva en que vivieron Shimon ben Yohai (al que también se le atribuía la autoría del libro) y su hijo Elâzâr.

6. CÍRCULO CABALÍSTICO DE GERONA Y SU ENFRENTAMIENTO CON EL RACIONALISMO

Este grupo de cabalistas, que será uno de los más importantes, se forma a comienzos del XIII, de manera remota, a impulsos de las enseñanzas del provenzal Yisshaq el Ciego (muerto en 1235) y de su sobrino Asher ben David, los cuales predicaron una mística contemplativa basada en la meditación de los *sefirot* y en la interpretación simbólica de la Biblia. Y, de forma más próxima, el círculo se creó gracias a un grupo de discípulos de Yisshaq el Ciego, que se asentó en Gerona. El resultado fue la creación de una cábala muy específica, merced a la fusión en ella de elementos orientales y de una tendencia especulativa, *qabblah iyunit*, frente a la cábala práctica, o *qabbalah maasit*, que se llevaba a cabo, anteriormente, sobre todo en Castilla. Así, pues, pronto se ponen por escrito en esta ciudad por primera vez las teorías cabalistas, con lo cual logran una difusión más amplia entre personas que antes estaban al margen de este movimiento místico.

Ante estos hechos, el Maestro Yisshaq el Ciego envió una carta a través del sobrino antes citado, Asher ben David, protestando por dicha difusión y recomendando que se enseñase la cábala en círculos más restringidos, sin darla a conocer a todo el mundo. En cualquier caso, la cábala gerundense influyó poderosamente en el judaísmo posterior hispano, por su carácter muy personal y por estar vinculada en gran medida a las disputas en torno a Maimónides.

Haré a continuación un recuento resumido de los cabalistas más destacados de este círculo gerundense. Los dos primeros miembros del mismo fueron Ezra ben Shelomoh (1160- h. 1235) y el probablemente yerno de éste Azriel (s. XII-XIII), discípulos ambos de Yisshaq el Ciego, aunque con tendencias un tanto diferentes los dos. El primero, Ezra ben Shelomoh, compuso un *Comentario al Cantar de los Cantares*, un Comentario a las *Haggadot del Talmud*, aparte de otro al *Sefer Yesirah*. El segundo, Azriel, fue, posiblemente, el autor más representativo del grupo pues, muy unido al tal vez su suegro, aparte de ser el responsable, por un lado, de la mayor difusión de la cábala (a él se dirigió Yisshaq el Ciego con la carta antes mencionada), y, por otro, del nivel especulativo y de alta precisión conceptual de sus escritos introduciendo, además, en la cábala elementos neoplatónicos y gnósticos. Según algunos, conoció la obra del cristiano Scoto Erígena que también pensaba que Dios era el gran incognoscible pudiéndose conocerlo, de manera remota, mediante la teología negativa: de Dios no podemos saber lo que es, sino lo que no es, al modo como lo formuló Maimónides. Azriel escribió numerosas obras, entre las cuales se pueden citar las siguientes: *Shaar ha-shoel*, *La puerta del que pregunta*, en que hace una exégesis de los *sefirot*, un comentario al *Sefer Yesirah*, y otro a los *Aggadot del Talmud* en que da normas para la meditación mística, *Sod ha-qorban*, *Misterio de la ofrenda* que explica los misterios del sacrificio, un *Comentario a la liturgia cotidiana* y un *Poema didáctico sobre la cábala*. Entre otras cosas, Azriel es el primero en introducir el concepto en España de *En-sof* (infinito) referido a Dios, aprendido de su maestro Yisshaq el Ciego.

Otro autor digno de mención es Yaqob ben Sheshet Girondí, del siglo XII-XIII, comprometido en las controversias frente al racionalismo de Maimónides. Así, compuso un libro con el título de *Meshib debarim*, *Elogio de las palabras*, en que ataca a Shemuel ibn Tibbon, defensor y traductor de la *Guía de Perplejos* de Maimónides, y defiende la creación del mundo en términos cabalísticos. Igualmente escribió una obra titulada *Sefer ha-emunah we-ha-bittahon*, *Libro de la creencia y de la esperanza*, en que se pone a favor de una libre interpretación de la Ley. Finalmente, es el primer autor que escribe en prosa rimada un tratado cabalístico, titulado *Shaar ha-shamayim*, *La puerta de los cielos*. Parece ser que, como efecto de las críticas que le hizo Yisshaq el Ciego, moderó el esoterismo simbólico de algunas de sus obras y tesis.

Otro de los personajes más relevantes e influyentes de la cábala, no integrado en el grupo de Gerona aunque en contacto directo con él y coincidiendo en gran medida con sus ideas, fue Meshullam ben Selomoh de Piera (muerto hacia 1260), llamado también En Vidas de Gerona. Igual que Yaqob ben Sheshet Girondí, se destacó por su lucha contra el intelectualismo de Maimónides en favor de la cábala. Fue así mismo un insigne poeta cantando en sus versos distintos temas y atacando en ellos a la filosofía racionalista de su tiempo.

Pero, indudablemente, la figura de más prestigio y categoría intelectual fue uno del que hablé más arriba, en el marco de las disputas entre maimonideanos y antimaimonideanos. Se trata de Mosheh ben Nahman, que, nacido en Gerona en 1194, fue conocido como Nahmánides y como Ramban. Su fama fue tal que se le llamó Abí ha-hokmah, «Padre de la Sabiduría». Así, Nahmánides, por sus conocimientos talmúdicos, se erigió en la cabeza del grupo gerundense, manteniendo una relación muy estrecha con el antimaimonideano Meir ben Todros ha-Levi Abulafia de Toledo, siendo, al principio, un convencido antirracionalista, en concreto de Maimónides, situándose claramente en favor de la mística y de la cábala. Pero, a la vista de la intransigencia de los antimaimonideanos, como dije más arriba, decidió defender a Maimónides, teniendo al final una postura un tanto dudosa que oscilaba entre el maimonideísmo y el antimaimonideísmo. A partir de 1264 fue rabino mayor de Cataluña, representando al judaísmo ante los reyes de la Corona de Aragón. Intervino, además, como protagonista principal en la Disputa de Barcelona, tal como dije en su momento, frente al converso Pablo Cristiano. Por orden del Obispo de Gerona escribió un resumen de la misma, titulado *Sefer ha-wikkuah*, *Libro de la discusión*, que irritó tanto a los círculos cristianos que fue condenado al destierro, marchando así a Tierra Santa en 1267, muriendo, finalmente, en Akko hacia 1270.

Entre sus numerosas obras pueden citarse diversos Comentarios a la Biblia como son el *Biúr al ha-Torah*, *Comentario a la Torah*. El impacto de las ideas contenidas en este escrito en el ámbito de la cábala fue enorme pues en él defendía la interpretación cabalística de los libros sagrados, aunque estaba convencido de que tales enseñanzas sólo se debían impartir entre unos pocos y selectos alumnos y, además, únicamente de forma oral. En su *Comentario al libro de Job* expone la doctrina cabalista de la transmigración de las almas. Sobre cues-

tiones cabalísticas: escribió un *Comentario al Sefer Yesirah*, *Osar ha-hayyim*, *El tesoro de la vida*, *Saare ha-gemul*, *Las puertas de la recompensa*, *Derashah*, *Investigación*, *Sidrê ha-yesua*, *Ordenes de la salud*, *Sefer ha-emuna we ha-bit-tahôn*, *El libro de la verdad y de la esperanza*, *Gan Elohim Eden*, *Paraíso de Dios*, *Sosan sodot*, *El libro de los secretos*, *Sefer ha-qes*, *El libro del fin*. Entre las obras de carácter moral y de buenas maneras de conducirse se encuentran: *Torat ha-adam*, *La Ley del hombre*, en que exponen normas para conducirse en las enfermedades, muerte, tristeza etc., *Tepuhe zahab*, *Manzanas de oro*, *Sefer ha-zakut*, *Libro de la pureza*, obra dirigida a su hijo Salomón que era un alto funcionario de la corte y en el que ensalza la pureza de vida y recomienda la lectura de la Biblia, *Iggeret ha-qodes*, *Epístola sobre la santidad*. Sobre Maimónides escribió *Iggeret ha-hemdah*, *Epístola del deseo*, en que defiende a Maimónides frente a los rabinos franceses. Sobre derecho compuso *Milhmot Adonay*, *Las guerras del Señor*. Además de todo lo dicho, compuso una buena colección de poemas de gran calidad. Algunas de su poesías se incorporaron a la liturgia.

También hay que aludir al primo de Nahmánides, Yonah ben Abraham Girondí, cabalista interesado sobre todo en la ética. Nació en Gerona hacia el año 1200 de familia de la alta burguesía. Estudió en Francia con el talmudista Shelomoh ben Abraham de Montpellier, convencido antimaimonideano, con el cual colaboró en su lucha y discusiones contra los provenzales partidarios de Maimónides. Pero cuando éstos condenaron a Shelomoh ben Abraham, Yonah se refugió en Barcelona. En sus luchas contra Maimónides le apoyaron Nahmánides y Meshulam de Piera. Los cinco últimos años de su vida los pasó en Toledo donde murió en 1263. Esta marcha, junto con la de Nahmánides, supuso prácticamente el cierre del círculo de Gerona, pasando el centro de interés cabalístico a Barcelona y al resto de la Corona de Aragón.

7. OTROS CABALISTAS IMPLICADOS EN LOS DEBATES

Una vez iniciado el declive del grupo de Gerona, Yisshaq ben Todros de Barcelona, que vivió en el siglo XIII-XIV, fue el continuador de la cábala gerundense en su ciudad natal. Experto, además, en temas jurídicos, fue uno de los fir-

mantes de uno de los anatemas levantados en Barcelona en 1305 contra el estudio de la filosofía antes de la edad de treinta años, promovido por Shelomoh ben Abraham ben Adret.

Otro pensador que perteneció al grupo de Gerona pero que tuvo que huir a Palestina con motivo del pogrom de 1391, fue el talmudista y poeta litúrgico Abraham ben Yisshaq ha-Levi, nacido tal vez en Barcelona a comienzos del siglo XIV. Al final de su vida volvió de nuevo a España donde murió en 1393.

Un representante en la misma línea del anterior es Yisshaq ben Yaaqob ha-Kohen, natural de Soria, que vivió en Provenza, siendo uno de los más destacados representantes de la cábala gnóstica y uno de los más señalados propagadores de la misma en Castilla, desde su centro de formación provenzal. Entre sus obras figuran *Maamar al ha-asilut ha-semalit*, en que atribuye el mal que sobreviene al mundo por unos demonios contra los cuales luchará el Mesías, alcanzando al final la victoria.

Otro autor que recibió un gran influjo del círculo cabalístico de Gerona es Shem Tob ben Abraham ibn Gaon, del siglo XIII-XIV. Nacido también en Soria, emigró en 1312 a Palestina escribiendo la mayor parte de su obra en Safed, aunque antes de abandonar su tierra natal compuso un libro titulado *Keter Shem Tob, Corona de Shem Tob*, que era un comentario cabalístico al *Comentario al Pentateuco* de Nahmánides del cual, por lo demás, recibió un gran influjo. Otro tratado cabalístico suyo es el titulado *Badde ha-aron u-migdal Hananel*, concluido en Safed en 1325. También estuvo muy influido por Selomoh ben Adret, del cual fue discípulo directo, y de Yisshaq ben Todros. Sin embargo, tal vez su obra más conocida es *Migdal oz, Torre poderosa*, que es un comentario a la *Mishneh Torah* de Maimónides.

Tampoco es perteneciente al grupo de cabalistas de Gerona el igualmente soriano Yaqob ben Yaqob ha-Kohen, del siglo XIII que, emigrado durante algún tiempo a Segovia, se asentó en Provenza en busca de las más antiguas tradiciones de la cábala de la región, muriendo en Beziers entre 1270 y 1280.

Pero Abraham ben Shemuel Abulafia es tal vez el místico más representativo de la *qabbalah maasit* o cábala práctica y de la profética. Según M. Idel, su mística representa una de las orientaciones más espiritualistas aparecidas durante la Edad Media con la cual transforma libremente el texto bíblico y lo

convierte en una especie de historia de la vida espiritual del alma. Shemuel Abulafia es algo anterior a la aparición del *Zohar* del que también se diferencia en muchos puntos. Y, en todo caso, es una de las personalidades más relevantes y que más influjo ejercieron en su momento. Su fuerte personalidad ha despertado en la actualidad el más vivo interés por el estudio de su obra.

Nacido en Zaragoza en 1240, se traslada con su familia a Tudela, donde recibe su primera formación. A los dieciocho años pierde a su padre y en 1260 emprende un viaje que él llama místico a Palestina, Grecia, donde se casó, e Italia, en la cual estudió varias obras entre las que se encuentran la *Guía de los perplejos* de Maimónides, bajo la dirección de Hillel de Verona, los tratados cabalísticos, sobre todo del castellano Yehudah ha-Kohen, y el *Sefer Yesira*. En 1271 vuelve a Barcelona y en 1273 marcha a Sicilia y de nuevo a Grecia. En 1280 se le encuentra en Capua y Roma, donde trata de convertir al judaísmo y a la cábala al Papa Nicolás III, por lo que se le condena a muerte, de la cual escapa al morir el Pontífice. No sólo eso sino que al anunciar la venida del Mesías para el 1290, le llueven nuevas condenas, a la vez que Shelomoh ben Adret escribe a sus correligionarios advirtiéndolo de lo peligroso de sus doctrinas. A partir de 1291, nada se sabe de él.

Compuso más de cincuenta obras, de las cuales, unas se han perdido y, de las que quedan (alrededor de treinta), la mayor parte todavía están por publicar. Entre sus escritos más importantes se pueden citar los siguientes: *Imre sefer, Palabras del libro*, que es un compendio de sus enseñanzas en que expone las combinaciones de letras del nombre de Dios en forma de círculos concéntricos; *Sefer hayye ha-olam ha-ba* o llamado también *Sefer ha-shem, Libro del nombre*, en el que explica con métodos cabalísticos el nombre divino; *Get ha-shemot, Lugar de las palabras*; *Sitre Torah, Documento de la Torah*, que contiene un comentario místico a la *Guía de perplejos* de Maimónides; *Sifre nebuah, Libros de las profecías*, consistente en una serie de tratados místicos escritos durante su permanencia en Grecia; *Or ha-shekel, Luz de la inteligencia*, acerca de las combinaciones de las cuatro letras del nombre de Yahweh; *Sefer osar eden ganuz, Libro que prohíbe el placer*, que contiene mucho material autobiográfico; *Sefer ha-heshek, Libro de la oscuridad*, *Sefer ha-ot, Libro del guarismo*, de talante profético; *We-zot li-Yehudah, Fondo de Judá*; *Sheba netibot ha-Torah, Siete cami-*

nos de la Ley; Sefer mafttehot, Libro de las llaves, que es un comentario a la *Torah*; *Gan naul, Jardín cerrado*, que es un comentario al *Sefer Yesirah*; mas otras muchas obras que sería prolijo enumerar aquí pero que dicen mucho de su gran personalidad y arraigo en la cábala, al margen del grupo de Gerona.

Dentro de su concepción práctica de la mística, para Abulafia lo importante no es conocer la interioridad de Dios sino fijar los medios y técnicas para llegar a la unión con El. Con este fin, comienza leyendo la Biblia recombinaando las letras para darles una ordenación original que proporcione un nuevo significado al texto. De este modo, busca la síntesis entre la cábala tradicionalmente enfrentada a la filosofía y la vía metafísica de Maimónides pero en lugar de dedicarse a especular como hicieran los cabalistas catalanes, se entrega a buscar métodos prácticos de unión con Dios.

Para Abraham Abulafia, el fin último y supremo del hombre es la unión mística y profética. Para ello, concibe el Intelecto Agente como una emanación de Dios que influye por medio de una iluminación en el intelecto e imaginación del hombre. Este Intelecto Agente lo identifica con el Ángel que tiene en sus manos la clave de las verdades esotéricas, el universo de los *sefirot* cabalísticos. Ahora bien, este influjo divino a través del Intelecto Agente puede sobrevenir al hombre en su parte intelectual, dando lugar así a los conocimientos científicos, o también en el intelecto y en la imaginación a la vez, llamándose entonces este influjo «Palabra divina» incorpórea que desciende sobre el Profeta. Pero esta palabra no es oída físicamente sino que es producto de la imaginación del profeta. Ésta es la razón de que para Abulafia, por un lado, la imaginación ocupe un lugar muy privilegiado y, por otro, que la meditación de las letras de la palabra de Dios que emerge en la imaginación, al ser iluminado también el intelecto, conduzca a las demás ciencias, como las matemáticas y la filosofía, mejor de lo que lo pueda hacer la sola razón sin la imaginación. La *Torah*, en este contexto, ha sido dada al hombre, a través de los profetas, mediante la iluminación del intelecto y de la imaginación de los mismos. Y, en este sentido, la *Torah* tiene un contenido esotérico que hay que desentrañar analizando la combinación de los nombres divinos.

La misión, por tanto, del hombre es la de entrar en el sentido de la Ley, a través de los siguientes pasos: Primero, analizando el sentido exotérico de la

misma, poniendo en funcionamiento para ello, tanto el intelecto como la imaginación. Segundo, penetrando en el mundo divino esotérico mediante la unión mística con el Intelecto Agente. Tercero, abordando la intelección de los nombres divinos en un nivel supremo esotérico perteneciente a la profecía. De este modo, el ideal humano consiste en la unión mística y en la profecía, mediante la unión con el Intelecto Agente. Es un proceso en que entran a formar parte, como vemos, el intelecto y la imaginación, el amor intelectual y el humano, la parte más sublime del hombre y la más baja, uniéndose no sólo el intelecto humano con el Intelecto Agente, como en algunos filósofos musulmanes, sino con el mismo Dios.

Este proceso místico va acompañado de una serie de técnicas muy parecidas a las del sufismo, del que tiene claros influjos, y del yoga, como es la recitación de letras combinadas, la pronunciación de los nombres divinos, el control de la respiración, la concentración, la contemplación de círculos y esferas, ciertos movimientos rítmicos de la cabeza y del cuerpo.

Junto a todos estos métodos da gran importancia Abraham ben Shemuel Abulafia a la música y al canto en el camino y meta de la unión mística, uniendo la combinación de determinadas letras con ciertas melodías.

Igualmente es de notar el hecho de que suele describir con palabras de contenido erótico la experiencia mística, al igual que el sufi Ibn Arabî de Murcia (1165-1240) e incluso algunos místicos cristianos, puesto que piensa que el placer sexual es el que mejor expresa el goce inefable de la unión mística. Así, por ejemplo, emplea muchos términos como el «beso», «cópula», «semen», «impregnación», «hijo», «nuevo nacimiento», la unión íntima y amorosa del hombre y la mujer, etc.

Otra ilustre figura que oscila entre la cábala y el racionalismo maimonideano y que es de suma importancia es Shem Tob ben Yosef ibn Falaqerah..

No se sabe casi nada ni de la fecha de nacimiento ni de su vida. Pero, al parecer, nació en el norte de España, hacia 1225, de una familia oriunda de Tudela. Se sabe que vivió en Cataluña o Provenza y tal vez en el mismo Tudela, muriendo alrededor de 1295. La familia Falaqerah era una de las más adineradas, nobles e influyentes en el gobierno de Tudela a finales del siglo XIII. Sin embargo, Shem Tob llevó una vida sumamente austera y alejada de los avatares de la

vida social. De sus actividades se sabe que fue poeta y médico. Conocía muy bien la cultura árabe y hebrea y, en especial, la obra de Ibn Gabirol cuyo libro *La fuente de la vida* tradujo al hebreo. Está así mismo muy al corriente del pensamiento de Maimónides, a quien sigue en lo fundamental. Pero, sin embargo, es un tanto ecléctico pues admite también, junto a ciertos elementos aristotélicos, el neoplatonismo y algunos temas de astrología. Sin embargo, filosóficamente es muy poco original y su tarea consiste muchas veces en recoger elementos de la filosofía árabe que él vierte al hebreo. A través de sus obras se puede advertir que se presenta como un hombre sencillito, abierto a toda ideología, nada fanático y acercando el saber al pueblo llano.

Entre sus obras se pueden citar, aparte de sus poemas, los siguientes libros: *Iggeret ha-wikkuah*, *Epístola sobre la discusión* en que defiende la necesidad de que los judíos piadosos estudien la filosofía; *Moreh ha-moreh*, *Guía de la Guía*, en que enseña a leer la *Guía de perplejos*; *Miktab al dêb ha-moreh*, *Libro de las palabras de la guía* en que hace lo mismo que en la obra anterior; *Reshit ha-hokmah*, *El principio de la sabiduría*, en que muestra cómo la felicidad está en dedicar la mente a la filosofía; *Iggeret ha-musar*, *Carta de la admonición*, dedicada a dar normas de buena conducta, inspiradas en la literatura árabe; *Sori ha-yagon*, *El hedor de la tristeza*, en que defiende la resignación en todos los contratiempos de la vida; *Iggeret ha-halom*, *Epístola del sueño*; *Batte hanhagat ha-nefesh*, *Medidas de la conducta del alma*, consistente en una selección de normas de higiene y moral para la salud física y psíquica; *Sefer ha-mâlot*, *Libro de los grados*; *Sefer ha-mêbaqqesh*, *Libro del estudioso*, que es su obra más importante constituyendo una introducción al estudio de la filosofía, mezclando, a la vez, poemas, epigramas, diálogos, etc.; *Sefer ha-nefesh*, *Libro sobre el alma*, que contiene veinte capítulos dedicados a la psicología; *Sefer ha-âsamim ha-hâmishah*, *Libro de las cinco substancias sobre las substancias del Pseudo-Empédocles*; *Deot ha-pilosofim*, *Teorías de los filósofos*, atribuida a él y que consiste en un repertorio de las principales tesis de algunos filósofos, sobre todo de Aristóteles y Averroes; *Megillat ha-zikkaron*, *Libro del recuerdo*, en que relata los sufrimientos del pueblo judío. Se han perdido sus *Comentarios al Pentateuco* y la explicación filosófica de algunas partes del Talmud, titulada *Sefer ha-derash*, *Libro de la investigación*. Traduce, también, además de la *Guía de perplejos* de Maimónides, *La fuente de la vida* de Ibn Gabirol.

En su *Deot ha-pilosofim, Teorías de los filósofos*, describe su posición intelectual:

«Es bien conocido el admitir por todos, tanto por la ley Revelada como por los Sabios, que la felicidad suprema y verdadera del hombre es conocer al Creador y llegar a El por el pensamiento, en la medida en que el intelecto humano es capaz de ello. Además, los verdaderos sabios están de acuerdo en decir que este conocimiento llega al hombre por la aprehensión de las acciones divinas y su representación intelectual, ya que quien se separa de la materia no es objeto de la aprehensión humana más que por las acciones»¹².

Para Falaquerah hay dos caminos para llegar a la verdad: el de la profecía y el de la ciencia, separando así, claramente ambos ámbitos. El profeta recibe por iluminación de su intelecto las verdades reveladas. El científico analiza el mundo cuidadosamente para desde él, ascender a la verdad divina. Y con este fin, hay que hacer dos cosas: una, escrutar con todo detalle la realidad que le rodea y otra, tomar en cuenta las opiniones de los filósofos y científicos, vengan de donde vengan, aun del mundo no judío. No hay que asustarse de las novedades, ni de aquellas ideas que pugnen con nuestra educación anterior la cual, a pesar de ésto, para Falaquerah es sumamente importante. Es preciso examinar todo porque pudiera ser que se hallase la verdad o parte de ella en todas esas opiniones que a primera vista nos sorprenden o aún repugnan.

Según Falaquerah el filósofo debe reunir en sí dos cualidades: la capacidad intelectual y las virtudes morales. En la tradición judía a este tipo de hombre se le llama *hasid*, hombre piadoso. Ahora bien, el ignorante puede ser virtuoso, pero, debido a su falta de conocimiento, no podrá llegar a ser el tipo de sabio que se está exigiendo. Ahora bien, situados dentro ya de la filosofía, para Falaquerah, la cima de la misma se logró con Aristóteles. Por eso, sigue sus doctrinas tal como las interpreta al-Fârâbî, Maimónides y, sobre todo, Averroes, al cual sigue en sus comentarios al Estagirita. Con lo cual se muestra una vez más, como un decidido maimonideano.

La finalidad de su libro *Teorías de los filósofos* es, en primer lugar, reunir y exponer las ideas filosóficas de modo que se puedan discriminar y elegir

¹² Citado por Sirat, C., *La philosophie juive médiévale en pays de Chretiené*, CNRS, París, 1988, p. 42.

entre las verdaderas y las falsas. Y, en segundo término, pretende dar una buena traducción hebrea de las doctrinas filosóficas. La lengua hebrea tiene sus dificultades para verter la verdad obtenida por la filosofía, así como también las tuvieron los árabes al comienzo con su lengua. Es la razón de que la versión tanto al árabe como al hebreo haya traicionado a veces el verdadero sentido de las palabras y expresiones griegas.

Tomando la temática de la creación del mundo planteada por Maimónides, Falaquerah cree que es un tema básico en la religión y que filosóficamente sólo puede demostrarse por la contingencia del universo el cual, siendo simplemente un ser posible, precisa de un Ser Necesario que le dé la existencia, tal como lo había propuesto al-Fârâbî. Ésta es la única prueba filosóficamente válida para Falaquerah, pues la otra del movimiento del mundo que exige un primer motor nos puede conducir a la conclusión de un mundo eterno, al modo como lo defendió Aristóteles y Averroes, lo cual no es admisible bajo el punto de vista de la religión.

Como dice Colette Sirat, Falaquerah suele plantear los temas intentando siempre la conciliación entre los extremos, quitando hierro a los problemas y armonizando la religión con la filosofía, al contrario que Yishaq Albalag que tenderá a crispar las cuestiones y a poner en primer plano las asperezas de los problemas¹³.

Y, finalmente, otra postura moderada con respecto a la cábala y al anti-racionalismo y antimaimonideísmo es el rabino Shelomoh ben Abrahám ben Adret, al que he citado ya varias veces. Nació en Barcelona hacia el año 1235 en el seno de una conocida y distinguida familia y se le llamó Rashba. Fue discípulo y sucesor de Nahmánides, siendo una de las más distinguidas figuras del judaísmo catalán. Pasó toda su vida en Barcelona siendo rabino de esta ciudad durante cincuenta años, a la vez que participó activamente en las finanzas. Experto en derecho, fue partidario de la estructura aristocrática del gobierno de las aljamas. Murió en Barcelona en 1310.

Había escuchado las enseñanzas del cabalista Yonah ben Abraham Girondí y de Mosheh ben Nahman. Sin embargo, no expuso la cábala en sus

¹³ Sirat, C., *La philosophie juive médiévale en pays de Chretiené*, op. cit. p. 46.

escritos (salvo en un poema) pues creía que este asunto estaba reservado solamente para iniciados y minorías, en lo cual coincidía con su maestro Nahmánides. Por otro lado, se enfrentó a la cábala expuesta por Abraham Abulafia y a la interpretación alegórica de la Escritura. Los antirracionalistas enemigos de Averroes y Maimónides trataron de ganárselo pero no pudieron pues adoptó una postura moderada, primero, al defender a Maimónides de los ataques que le hicieron en el Sur de Francia y en Palestina; pero, segundo, se opuso a la vez en 1305 a que se enseñara la filosofía griega y las ciencias a los demasiado jóvenes antes de que cumplieran los 30 años, tal como he indicado arriba.

Conocía el latín, el derecho romano y el sistema jurídico vigente en España en aquel momento, hasta el punto de que el Rey de Aragón, Pedro III, le consultó varios asuntos concernientes a las relaciones entre las aljamas judías y la comunidad cristiana.

Tuvo como discípulos a personajes del renombre de Yom Tob ben Abraham Ashbili, Shem Tob ibn Gaon, Bahya ben Asher y otros.

Entre sus obras se encuentran numerosas *Responsa* (unas once mil, de las cuales se conservan tres mil) que constituyen una fuente óptima para conocer la historia judía de esta época no sólo española sino universal. Compuso también comentarios a diecisiete tratados del Talmud y las siguientes obras: *Hiddushe haggadot ha-shash*, *Seis nuevas narraciones*, que es un comentario a las leyendas contenidas en el Talmud, *Torah ha-bayit*, *La ley de la casa*, *Shaar ha-bayit*, *Puerta de la casa*, *Abodat ha-qodesh*, *El culto de lo Santo*, *Pisqe hallah*, sobre ciertas observancias rituales, aparte de conservarse una buena parte de su correspondencia.

8. CONCLUSIÓN

Con lo dicho, creo haber dado una síntesis, sumamente abreviada, de una parte de los debates intelectuales medievales en el interior del pensamiento judío. Son los mismos debates que se desarrollaron en el musulmán y los que durante el medievo cristiano tuvieron lugar en Europa. La pugna era lógica, habida cuenta de los dos conceptos tan distintos que están en juego, como es la fe reli-

giosa, producto de un acto libre y voluntario, y la razón que sólo sabe de argumentos puramente lógicos y necesarios. La realidad es que, al fin, en las tres culturas, musulmana, judía y cristiana, el racionalismo, la filosofía, la ciencia, distinguida perfectamente y siendo autónoma, se combinó de una u otra forma con la teología y la religión. Es un fenómeno que aprendió Europa, en manos de Tomás de Aquino, sobre todo, bajo la enseñanza de los grandes maestros musulmanes y judíos que nos entregaron el legado griego, corregido y perfeccionado.