

LA TENSIÓN FE-RAZÓN EN LA FILOSOFÍA JUDEO-MUSULMANA DE AL-ANDALUS

Jorge M. Ayala
Universidad de Zaragoza

El encuentro de las tres religiones monoteístas (cristianismo, judaísmo e islamismo) con la filosofía no se produjo de la misma manera en cada una de ellas. Las tres religiones semitas parten de una concepción de Dios que se revela a los hombres a través de Profetas como un Ser Personal, Uno y Transcendente que entabla relaciones de amistad con los hombres. Es un Dios-Voluntad que nos indica cómo quiere ser reconocido por los hombres. El Dios de la filosofía griega, en cambio, es un Dios-Motor, Pensamiento Pensante y estático, propio de la razón.

En sus orígenes, las tres religiones partieron de una vivencia excepcional de Dios. La filosofía no formaba parte de ese núcleo vivencial. Sólo cuando esas vivencias fueron transmitidas y se perdió el contacto con lo originario, dieron lugar a configuraciones mentales que exigían por parte de los creyentes una reflexión discursiva. Así fueron surgiendo o planteándose problemas religiosos que eran también problemas metafísicos. Naturalmente, en ese estadio todavía no se puede hablar de reflexión filosófica, porque ésta implica voluntad de ver *las cosas como cosas*, o de intentar dar solución a las dudas e inquietudes desde una actitud *libre de todo prejuicio*, en el sentido fenomenológico de la palabra. En las tres religiones monoteístas la filosofía no surgió, pues, como una exigencia interna de la propia religión sino como efecto de un encuentro histórico con otra *conformatio mentis*, cual era la filosofía.

En el caso del cristianismo, la doctrina evangélica se presentó desligada de todas las demás sabidurías; por eso, fue considerado el Evangelio por los no cristianos como «una locura». Posteriormente, en su acción *ad extra*, el cristianismo sintió la necesidad de adoptar el lenguaje y las categorías de las doctrinas de su época. Así, en el cuarto Evangelio resuena ya el eco del *Logos*. Igualmente, a los comienzos del neoplatonismo corresponderían los sistemas gnósticos que pretendían instalar a Cristo en el centro de las concepciones antiguas. Al momento de la madurez del neoplatonismo logrado por Plotino corresponden las vastas síntesis de Clemente y Orígenes en Alejandría.

Contra la contaminación filosófica del cristianismo, en especial, la pretendida por los gnósticos, que tomaron el cristianismo como una cosa más, como una religión entre las muchas integrantes (sincretismo oriental), reaccionaron los apologetas destacando la sublimidad del mensaje divino: la única filosofía es el cristianismo (*vera philosophia*). Las demás verdades son sólo verdades humanas. En aquel ambiente iluminístico del mundo antiguo, en que la filosofía no era ya una explicación teórica del mundo, sino más bien un modo de vivir y hasta de saber morir, los cristianos podían contraponer la doctrina de Cristo como el método acabado de vivir y de morir. Cuando en el Edad Media, el cristianismo vio la necesidad de defender científicamente su dogma, el cristianismo acudió a la especulación platónica y aristotélica, dando lugar a una «filosofía cristiana» con transfondo teológico.

Islamismo y judaísmo son dos concepciones teocráticas de la existencia presididas por la idea semita de un Dios-Voluntad. Si en el Cristianismo, la revelación tuvo su culminación en Jesucristo, Dios hecho hombre, en el Islamismo y Judaísmo la revelación se hizo a través de hombres-profetas. Aquí está la diferencia: el Evangelio es Palabra de Jesús, es decir, Palabra de Dios. Es una palabra esencial, significativa. En cambio, la Torá y el Corán son palabras que hablan de Dios en sentido figurado, simbólico, estando, por tanto, sujetas a la interpretación.

Mahoma incorporó a los árabes, pueblos nómadas, a la historia despertando en ellos el sentimiento de pertenencia a la gran familia de pueblos semitas elegidos por Dios para revelar al mundo su verdad. Posteriormente, fue desarrollando el Islam el pensamiento racional «como consecuencia de la necesidad de comprender la Palabra de Dios comunicada a los hombres a través del profeta Mahoma. Los esfuerzos desplegados por los exegetas árabes fructificaron en la elaboración de diversas ciencias más o menos sistematizadas hacia finales del siglo VIII». ¹ En su rápida expansión por tierras del Oriente, los árabes entraron en comunicación con otras culturas, especialmente con la griega. En el siglo X, casi todo el saber griego estaba ya vertido a la lengua árabe. Una de las primeras obras que se vertieron al árabe fueron los primeros libros del *Organon* de Aristóteles. Con todo, los árabes recibieron el pensamiento aristotélico cuando ya habían asimilado una *forma mentis* neoplatónica, una síntesis que incluía elementos filosóficos, aristotélicos y estéticos, fundidos y amalgamados con componentes de tipo religioso. Por eso se dice que la originaria fuente de la filosofía en el Islam está en el Pseudo-Aristóteles, ² es decir, en aquellos escritos que fueron imputados al de Estagira, en los que se exponen doctrina neoplatónicas. Por consiguiente, la filosofía musulmana evolucionó desde la síntesis neoplatónica hacia el aristotelismo puro. Si el sincretismo neoplatónico ofrecía cierta afinidad con el pensamiento religioso islámico, debido a que en ambas doctrina figura la Unidad de Dios como su dogma esencial, sin embargo, el descubrimiento del *Organon* aristotélico fue un hecho decisivo para la convalidación de la razón filosófica entre los árabes. En efecto, el *Corán* enseña que el conocimiento es algo que también puede adquirirse, y que, por tanto, el hombre no debe limitarse a lo recibido por la revelación.

1 Ramón Guerrero, R., *El pensamiento filosófico árabe*, Cincel, Madrid, 1985, p. 19.

2 Rubio, L., *Pseudo-Aristóteles. Teología*, Ed. Paulinas, Madrid, 1978.

Entonces, nada mejor que la lógica aristotélica para la formación del conocimiento científico. El descubrimiento del *Logos* o razón discursiva les llevó en un segundo momento al descubrimiento del *Nous* o facultad humana del conocimiento, que la concibieron como una facultad intermedia que se une con el Intelecto Agente, entidad separada y subsistente que sirve de enlace entre el mundo sensible y el mundo inteligible.

El primer filósofo de los árabes fue Al-Kindi (795-870), por ser el primero en llevar a cabo la mediación entre el mundo helénico y el mundo árabe, al transformar los enunciados de la revelación coránica en proposiciones racionales formales de la Filosofía griega.³ Con ello dio comienzo a una nueva forma de entender el Islam.

El filósofo Al-Farabi (m. 950) «naturalizó» definitivamente la integración de la filosofía en el pensamiento musulmán,⁴ y el filósofo Avicena «recogió las aportaciones de sus antecesores y las organizó en un sistema completo, siguiendo la clasificación aristotélica de las ciencias. El desarrollo del intelectualismo filosófico entre los árabes tuvo como contrapunto al «antifilósofo» Algazel (1058-), que puso en guarda a sus correligionarios contra el uso abusivo de la razón que venía haciendo la filosofía. Algazel significó el fin de la filosofía árabe en Oriente. La reacción al irracionalismo de Algazel se dio en Al-Andalus. «Aquí la filosofía encontró continuación y desarrollos nuevos, especialmente en el siglo XII, que es el siglo auténticamente filosófico del Islam español, cuya prolongación natural habrá que verla ya en el mundo cristiano latino».⁵

El pueblo judío tampoco llegó por su propio impulso al pensamiento filosófico. Para ellos, la idea de Dios llenaba y explicaba suficientemente el devenir del mundo y de la historia. Por eso no tuvieron necesidad de una compulsión racional sistemática hasta que entraron en contacto con los círculos helenísticos.

La historia de la filosofía hebrea señala dos recepciones de la filosofía por parte de los judíos: la primera de estas recepciones tuvo lugar en la época helenística y su resultado fue la religión judeo-helenística que se orientó en dos direcciones: una, orientada a la hermenéutica bíblica, y otra a la especulación propiamente dicha. La segunda no tuvo continuidad. Se extinguió rápidamente porque el judaísmo rabínico puso sus miras en otra tarea más absorbente y vital: clarificar y codificar la ley moral y escrita para defenderla de las ironías y ataques de Epicuro y de su escuela. La segunda y definitiva recepción de la filosofía les llegó a los judíos al contacto con los musulmanes. Estos impulsaron definitivamente a los judíos a contrastar sus creencias con las opiniones de los filósofos, descubriendo la Razón como nueva fuente de la verdad. El primero en esta arriesgada aventura fue Sa'adia de Fayyum (882-942), y el culminador de la misma fue Maimónides (1135-1204).⁶

3 Ramón Guerreiro, R., *o. c.*, p. 70.

4 *Ibidem*, p. 88.

5 *Ibidem*, p. 137.

6 Dujovne, L., *Introducción a la Historia de la Filosofía judía*, Ed. Israel, Buenos Aires, 1949. Agnis, J.B., *La evolución del pensamiento judío*, Paidós, Buenos Aires, 1969. Hajoun, M.-R., *La philosophie médiévale juive*, PUF, Paris, 1991. Valle, Carlos del, *El mundo judío*, UNED, Madrid, 1976.

En su *Libro de las creencias y de las convicciones* Sa'adia se muestra deslumbrado ante los nuevos horizontes e ingenuamente optimista. Comienza por enunciar su teoría del conocimiento. Podemos llegar a un conocimiento adecuado de la realidad de los seres evadiéndonos del caos de las imágenes y de las ideas confusas, por medio de cuatro fuentes de conocimiento: la percepción sensible, la evidencia intelectual, la deducción racional basada en las dos anteriores e igualmente evidente y, por último, la tradición y la autoridad auténtica. Por esta última, implícita en las tres anteriores, la Biblia y la Tradición hebrea pueden reducirse a la primera fuente del conocimiento. Se parte de un criterio de credibilidad histórica en virtud del cual el espíritu puede disponerse a reconocer, en cuanto tal, el contenido sobrenatural de la revelación. Pero, la aceptación de la revelado se funda no tanto en la sobrenaturalidad cuanto en la aprehensión real, natural e histórica de las teofanías y experiencias singulares y colectivas. Con ello la verdad religiosa deviene una forma particular de la verdad.

Sin embargo, Sa'adia no pretendió racionalizar la revelado, encajándolo en la razón. Para él, incluso en el contenido intrínseco del mensaje divino, no existe el problema conciliatorio: su filosofía simplista, inspirada en lo musulmán, excluye todo choque; es más, la razón conlleva las verdades de la revelación y, ésta, a su vez, cubre, superándolas, las etapas de aquélla. El papel de la Ley es más bien pedagógico, enseñando de una manera directa verdades a las que por vía normal llegarían lenta y laboriosamente sólo unos cuantos.

Los métodos exegéticos para lograr esta coincidencia general nos sorprenderían hoy no poco. Este punto de vista no podía sostenerse más que con la limitada perspectiva filosófica de Sa'adia. Al ampliarse este contorno, el mundo de la razón se va dibujando neto e inflexible ante el mundo de la Palabra divina: la brecha, momentáneamente cerrada, se rasga en proporciones de abismo.

Ibn Paqūda está todavía en la línea de Sa'adia. Con cierta gallardía ingenua confía en la fuerza de la razón; cree de buen grado que los datos del entendimiento y los de la revelación se complementan mutuamente. Los dos planos pueden coincidir en el hombre entendido. Como Anselmo de Canterbury considera negligencia huir de la especulación sobre el dogma y, llevando al último extremo su idea, llega a ver una imposición formal en algunos textos de la Escritura, singularmente en el *Deuteronomio* (4,39): «Reconoce y reflexiona que Yahwé es el (solo) Dios arriba en los cielos y abajo sobre la tierra: no hay otro».

Pero muy pronto el dogma no se justificará con probar el carácter creado del mundo, la unidad de Dios y su acción voluntaria y soberana sobre el ser y el devenir histórico. El aristotelismo va ganando terreno con la lentitud propia de estos siglos, mixto de neoplatonismo en Alfarabi y con características peculiares en Avicena. El mundo, por necesidad interna, dimana eternamente de un Ser Primero. Basta esto, por ejemplo, para derrocar el edificio de Saadia: la revelación, un Dios ético, la creación, la vida ultraterrena y el galardón por las obras, y otros dogmas quedan un poco en el aire. Hay que plantear de nuevo la cuestión sobre bases más amplias y prometedoras.

La tendencia racionalista de Sa'adia halló su culminación en Abraham Ibn Daúd de Toledo (+ 1180).⁷ Su *Emuná Ramá* (La Fe Sublime) es la primera producción judía en que domina netamente el aristotelismo en su forma aviceniana. El autor trata de convencer que la doctrina religiosa, el judaísmo, contiene cuanto la filosofía enseña de verdadero. Pero, es ilusorio aspirar a una identificación plena. Ya sólo es posible una no-contradicción entre filosofía y fe.

El plan ambicioso de Ibn Daúd no se desarrolló en su plenitud ni planteó el problema en toda su profundidad. Su obra fue muy pronto eclipsada por Maimónides, cuya gran obra teológica es el máximo esfuerzo llevado a cabo para conciliar la contradicción aparente entre la filosofía y la religión. Es una *guía* para los que han llegado a la fatal encrucijada de donde arrancan los caminos de la duda tanto religiosa como filosófica. Para Maimónides hay evidentemente una oposición entre la religión judía y la filosofía peripatética, mas, en realidad la fe de Israel y la sabiduría griega no son adversarios inconciliables. En su esencia son idénticas, es más: la filosofía es el solo medio de que dispone el hombre para asimilar el contenido de la fe. Se trata, pues, de hallar la filosofía en los textos revelados, no ya de buscar la concordia. La fe es un *modus sciendi*. Los objetos de este *modus sciendi* son aprehendidos en su inmediatez sólo por la ciencia filosófica, cuyos grados son al mismo tiempo los de la certeza religiosa. La filosofía es una *via in Deum*, un elemento esencial de la religión. Postura ultrarracionalista, pero sólo en apariencia. Porque para Maimónides el conocimiento metafísico no es simple resultado de investigaciones discursivas metódicamente dirigidas: es como una intuición fulgurante, una iluminación intermitente, y, en manera alguna, un saber que pueda decirse nunca definitivamente adquirido. La intuición profética es simplemente un grado superior al de la intuición filosófica.

Estamos ante una especie de misticismo filosófico, como lo llama Vajda; fondo místico y reverente que aflora en otros pasajes sobre su racionalismo a ultranza. El Libro divino es el que hará ceder la balanza en puntos dudosos como el de la creación, porque el entendimiento no nos obliga en este caso a tergiversar o interpretar de otro modo el texto sagrado. Ibn Paquda había puesto de relieve la fuerza de la palabra divina y de la tradición rabínica junto con la de la razón, y el temor a romper con las fórmulas recibidas le hace encajar en los moldes tradicionales sus atrevidas afirmaciones. En Maimónides parece haberse roto el dique: la creencia es para él la adhesión a una verdad establecida por demostración. Nada de asentimiento voluntario al misterio.

Puestos en esta situación, sólo caben dos soluciones: adentrarse en el abismo del racionalismo o salvarlo de nuevo mediante la intuición oculta y la mística. Esta será la tarea del misticismo teosófico judío, de la Cábala, que surge justamente con tendencia definida en la misma época de Maimónides. Donde desfallecen metafísica y doctrina religiosa comúnmente aceptada comienza la ascensión del teósofo cabalista hacia «las profundidades divinas». El problema de la razón y de la fe se plantea con ello en su máxima tensión. Es otro intento a lo Yehūda ha-Levi, agravado aún más ahora por el desarrollo de la filosofía con que habrán de contar, quieran o no, los teósofos cabalistas.

7 Kinoshita, N., *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*, UPS, Salamanca, 1988.

Avempace (m. 1138). Al-Andalus quedó al margen de la crítica destructiva iniciada por Algazel. Desde el siglo VIII la filosofía había penetrado en Al-Andalus a través de diversas doctrinas y sectas. Las primeras noticias que nos transmiten los biógrafos árabes se refieren tan solo a la lógica, destacando la figura del cordobés Ibn Hazm por su intento de adoptar y aplicar la lógica griega. En el siglo XI aparece el zaragozano Avempace (+1138), llamado con todo derecho el primer filósofo andalusí: «El primero que sentó las bases firmes mediante la recepción y difusión del pensamiento de Al-Farabi, para el desarrollo original del aristotelismo en el España musulmana, que sólo alcanzaría su máxima expresión por obra de Averroes.⁸ En los escritos filosóficos conservados, Avempace desarrolla una psicología y una ética de claro signo aristotélico. En su obra más conocida *El Régimen del solitario*, Avempace parece ir a contrapié del misticismo algazeliiano, demostrando justamente lo contrario: que el hombre alcanza la perfección moral y la felicidad mediante el desarrollo de sus facultades intelectuales y el cultivo de la ciencia.

Avempace centró su filosofía en la cuestión moral, debido, seguramente, a su dependencia ideológica respecto de Al-Farabi. La intención de Al-Farabi fue la misma que movió a Platón: fundamentar la sociedad, el Estado sobre bases filosóficas. Si el hombre es un ser social por naturaleza, ello quiere decir que sólo podrá alcanzar su perfección, su felicidad, viviendo en sociedad. Por eso es necesario el estudio científico de la naturaleza, del fundamento y de las estructuras de la sociedad humana, y del lugar de ésta dentro del orden del universo. Así es cómo la razón adquiere un papel superior al de la religión. La sociedad ideal, perfecta, no es la que describe la religión, sino la que dicta la razón. La religión seguirá siendo una guía social necesaria para aquellos que no alcanzan el nivel intelectual de los filósofos. Estos, en cambio, conducirán su comportamiento social de acuerdo con los postulados de la razón, «que es lo divino que hay en el hombre en tanto que es reflejo e imagen de la razón universal».

La experiencia política y cultural que le tocó vivir a Avempace, aparentemente muy floreciente, pero muy tensa en el fondo, contradecía la confianza que Al-Farabi había depositado en la razón política como guía de la conducta humana y medio de llegar a la felicidad. Avempace imprimió un giro estoico a su pensamiento filosófico, convirtiendo la razón ética individual en la fuente más segura de la felicidad. La razón sigue siendo para el hombre la fuente de la felicidad, pero no es ya la razón política (Al-Farabi) sino la razón ética. La sociedad perfecta, ideal, no es realizable como entidad política, colectiva. La perfección y la felicidad es un estado individual, un privilegio que poseen sólo algunos hombres. Estos son llamados «solitarios», porque son como «extranjeros viviendo en la sociedad imperfecta», o como «plantas que florecen de modo espontáneo en un campo sembrado de otras semillas». En *El Régimen del solitario* analiza Avempace la naturaleza del hombre desde el punto de vista metafísico, psicológico y moral hasta llegar al conocimiento racional de lo que el hombre debe hacer y omitir si quiere alcanzar la felicidad. Esta es fruto del conocimiento, como ya enseñó Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*.

8 Ramón Guerrero, R., o. c., p. 144. Lomba, J., *Avempace*, DGA, Zaragoza, 1989.

Ibn Gabirol (1021-1058).⁹ La filosofía hispanojudía estuvo dominada en gran medida por las corrientes filosóficas dominantes en la Península (neoplatonismo y aristotelismo). Salomón Ibn Gabirol fue el primero en componer un sistema filosófico inspirado en el neoplatonismo difundido en España, incluso antes que los propios musulmanes. Poeta romántico según unos y filósofo racionalista según otros, la verdad es que Gabirol fue poeta y filósofo. En sus doctrina revela tanto una excepcional aptitud discursiva como un raro temperamento lírico. Su principal obra filosófica es *Fons Vitae*. El tono especulativo, filosófico de esta obra nos muestra el horizonte de intelección en el que se movía Gabirol. Como judío, Gabirol sigue la corriente interpretativa más liberal del judaísmo en ese momento, la karaita (tendencia de libre examen racionalista); pero como hombre judío enraizado en la cultura musulmana, Gabirol refleja la mentalidad neoplatonizante de la filosofía musulmana. Seguramente, Gabirol encontró en el neoplatonismo estructuras válidas para resolver problemas comunes a las tres religiones nacidas del tronco bíblico.

La *Fons Vitae* es un monumento del silogismo y el raciocinio, muy similar a las creaciones de la filosofía escolástica. Gabirol fue más original en el manejo de las ideas neoplatónicas que en la creación de nuevas ideas. En cambio, la trascendencia histórica de la obra ha sido importante. Los judíos consideraron la *Fons Vitae* como una obra impropia de un judío ortodoxo por su falta de calor religioso, y por eso la desautorizaron. Algunos teólogos cristianos vieron en ella una fuente de temas comunes y de posibles soluciones filosóficas.

La irrupción del aristotelismo tras la muerte de Gabirol, cambió la estimación de los musulmanes hacia el filósofo judío. Avempace y Averroes ignoraron a Gabirol. Maimónides lo siguió en algunas ideas pero sin citar siquiera su nombre. A los musulmanes les pareció Gabirol demasiado místico, es decir, neoplatónico. En cambio, los judíos siempre lo consideraron como un filósofo racionalista. Maimónides (m. 1204), más racionalista que Gabirol, fue más cauto que éste y supo compaginar la elucubración filosófica con las palabras de la Biblia. La ortodoxia judía nunca asumió que Gabirol no mencionara en la *Fons Vitae* la Palabra revelada.

La ciencia buscada por Gabirol no es un presuntuoso conocimiento humano acerca de Dios sino una ciencia «sagrada»: acceso reverente a la Sabiduría divina manifestada en la razón humana creada por Dios. La filosofía de Gabirol rezuma emoción religiosa porque él está convencido de que Dios está presente en sus pensamientos. Por eso, la metafísica de Gabirol diluye los límites racionales en la creencia religiosa mezclando armoniosamente los dos usos de la razón: el filosófico y el teológico. En la *Fons Vitae* Gabirol escribe de Dios como objeto de la teología natural, pero en el poema filosófico-religioso *La Corona Real* Gabirol tiene en cuenta también al Dios de la Biblia, al Dios revelado.

Ibn Gabirol fue un hombre de carácter difícil: irascible, emotivo, de reacciones violentas. Tal vez sea ésta la raíz de su psicoética, en la que mezcla elementos introspectivos, teorías

9 Gabirol, Ibn, *La Fuente de la Vida*. Traducción de Carlos del Valle, Riopiedras, Ed., Barcelona, 1987. *La corrección de los caracteres*. Traducción de Joaquín Lomba, PUZ, Zaragoza, 1990. *Poesías seculares*. Prólogo de Dan Pagis; notas de Elena Romero, Alféguara, Madrid, 1978.

médicas, ideas morales griegas, aforismos orientales y ética sapiencial bíblica. En *Selección de perlas* se muestra Gabirol como un profundo moralista, dominador de un arcano saber cuya eficacia está probada por una experiencia secular. En *Corrección de los caracteres* Gabirol aparece más psicólogo. Pero en ninguno de los dos casos puede ser tachado Gabirol de racionalista, puesto que su fuente de inspiración son los principios éticos del libro de la Sabiduría, los proverbios orientales y las ideas médicas de Galeno sobre los cuatro humores. No hay propiamente en Gabirol un desarrollo sistemático de principios éticos, ni existe una concepción totalitaria del cuerpo humano de la que se pueda desgajar una moral natural o utilitaria. Al contrario, ambas obras están guiadas por una intuición religiosa: la adquisición de las virtudes o la victoria sobre los vicios es algo necesario para servir a Dios con corazón limpio. El microcosmo humano debe aspirar a que sus acciones reflejen el mismo equilibrio existente entre las partes del cuerpo humano y entre éste y el firmamento celeste. El equilibrio es orden, el orden es perfección y la perfección se traduce en felicidad.

En la *Corrección de los caracteres* dibuja Gabirol un cuadro de virtudes y de vicios en relación con los 5 sentidos y con los 4 humores. La obra tiene sentido moral y educativo: conocer la propia naturaleza, y si es necesario, corregirla para lograr un equilibrio psicosomático, soporte del equilibrio espiritual.

Ibn Paqūda (n. 1050).¹⁰ La filosofía de Sa'adia se enriqueció y ahondó merced a los profundos acentos de piedad que aparecen en el clásico popular: *Deberes de los corazones* de Ibn Paqūda. Paqūda se muestra tan optimista acerca del auxilio que la religión puede recibir de la reflexión racional como su ilustre predecesor si no aun más. Su preocupación principal no reside en la exposición de un sistema de pensamiento sino en la minuciosa aplicación del pensamiento religioso y filosófico a los problemas reales de la vida. El principal propósito que persigue Paqūda es dirigir la atención hacia el servicio interior que el hombre le debe a Dios, sacando a relucir los componentes emocionales e intelectuales de la piedad, sin los cuales la observancia mecánica de los Mandamientos carece de sentido. La religión es filosofía llevada al nivel del entendimiento de las masas. Para este propósito es preciso que se hable de Dios en términos corpóreos de modo tal que todos, tanto el común de las gentes como el hombre cultivado, se sientan movidos a adorarlo.

El intelectualismo de Paqūda está enderezado hacia la espiritualización de la fe judía. La mera observancia de los Mandamientos es para él sólo la introducción a la piedad, no su esencia y ni siquiera su expresión. Para Paqūda la razón es algo más que un auxilio para la comprensión del verdadero significado de la Torá. En la apasionada búsqueda de la verdad total a que se lanza el intelecto del hombre, Paqūda reconoce una respuesta del alma humana al llamamiento de Dios. Paqūda describe en lenguaje figurado una conversación entre la razón y el alma, en la que la primera guía a la última hacia niveles cada vez más profundos de verdad religiosa.

Paqūda habla de un número infinito de Mandamientos, por cuanto los preceptos prácticos del judaísmo son para él sólo el comienzo del servicio verdadero del Señor. Las exigencias de

10 Paqūda, Ibn; *Los deberes de los corazones*. Traducción, notas e introducción de Joaquín Lomba (en prensa).

la Torá no son más que ejercicios preliminares; preparan al judío para los grados más altos del servicio divino, los cuales se traslucen en el interior del alma. El servicio interior del corazón es de suprema importancia para Paqūda. La escrupulosa observancia de las *mitsvot* era esencial, pero constituía sólo los pasos iniciales en la aventura de la piedad. Los *mitsvot* del judaísmo constituyen expresiones exteriores de los deberes de los corazones interiores si bien la relación entre acto e intención no siempre aparece manifiesta.

CONCLUSIÓN

Las tres escolásticas: cristiana, musulmana y judía se propusieron conciliar la concepción semítica de Dios, de sus relaciones con el mundo y el destino del hombre que de ellas se desprende con las exigencias de la razón, con las exigencias cumbres del pensamiento griego. Maimónides advirtió claramente esta coincidencia de problemas: «no cabe duda de que hay cosas que pueden interesar por igual a las tres comuniones, es decir: a los judíos, cristianos y musulmanes, como por ejemplo el dogma de la novedad del mundo... y otros».¹¹

El primer filósofo musulmán de Al-Andalus fue Ibn Avempace, seguidor de las huellas aristotélicas. La perfección del hombre radica en el ejercicio del entendimiento humano, capaz de merecer unirse al Intelecto Agente, divino. Los «solitarios» viven su condición mortal con una razón desinteresada, trascendiendo, así, su condición de mortales. El bien, la perfección y la felicidad consisten exclusivamente en la vida intelectual. Averroes apostó por la autonomía total de la razón filosófica frente a la religión.

Los judíos de Al-Andalus se sintieron influídos por el aristotelismo musulmán, pero, en general, no rompieron el equilibrio entre la Fe y la Razón a favor de una de ellas. La filosofía no tiene por objeto aclarar los dogmas sino probar su racionalidad. La especulación filosófica judía se resume en dos grandes temas: metafísica (problemas religiosos planteados y discutidos a la luz de la metafísica) y ética (regulación racional de la conducta humana trazada por la Ley). Ibn Gabirol e Ibn Paqūda no alcanzaron el intelectualismo de Maimónides, es decir, una visión casi exclusivamente filosófica de la religión, muy en consonancia con la filosofía aristotélica. Si los dos primeros hablan de la razón en términos religiosos y hasta místicos (neoplatonismo), el segundo pone en un mismo nivel religión y filosofía. Para él, ambas tienen el mismo objetivo: conocer a Dios filosóficamente por deducción lógica, y religiosamente obedeciendo los preceptos de la Ley. Por otra parte, Al-Andalus fue también semillero de todas las reacciones antirracionalistas, como las iluminísticas y las cabalísticas.

11 Maimónides, *Guía de perpelejos*. Traducción de David Gonzalo Maeso, E.N., Madrid, 1984. Ortega Muñoz, Juan Fernando, «La presencia de Gabirol en Maimónides» en *Philosophica Malacitana* vol. III (1990), pp. 177-200.