

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA
CONICET (Buenos Aires)

IBN GABIROL: UN APORTE A LA FILOSOFÍA JUDEO-CRISTIANA

En la tradición filosófica occidental hay un punto esencial común a filósofos judíos y cristianos: acordar la filosofía griega con la Biblia (con respecto al Corán, igual preocupación acusan los filósofos musulmanes)¹. En este sentido podemos interpretar toda la «filosofía medieval» — dándole los parámetros tempoespaciales habituales y quizá un poco más dilatados hacia atrás y hacia oriente — como un permanente esfuerzo intelectual por lograr una síntesis entre la racionalidad griega y el pensamiento semita que está en la base de las tres grandes religiones monoteístas occidentales. Si estamos de acuerdo en que quien primera y exitosamente se lo propuso (hasta donde sabemos) fue Filón de Alejandría, estaríamos dispuestos a considerarlo el «padre» de la «filosofía occidental»². Este auspicioso comienzo judío en la tarea fue interrumpido

¹ En el mismo sentido se expresa Colette Sirat, para quien la filosofía judía de la Edad Media es el esfuerzo por conciliar la filosofía (en alguno de sus sistemas históricos) con el texto revelado. Cf. *La philosophie juive au moyen âge selon les textes manuscrites et imprimés*, París, CNRS, 1983, p. 18. Esto justifica, en la obra de la autora, la estructuración expositiva y las denominaciones de los pensadores, según su adhesión a uno u otro de los sistemas griegos antiguos.

² También Sirat estima que Filón fue el primer encuentro entre filosofía griega y judaísmo. La misma tesis sostiene J. P. MARÍN, en *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*, Buenos Aires, 1986: su obra es un cruce de caminos, hasta el punto de que ha sido considerada entre platonismo y neoplatonismo, entre rabinismo y cábala, entre judaísmo y cristianismo, entre filosofía griega y filosofía moderna.

durante varios siglos³, época precisamente en que la Patrística cristiana tomó la delantera. Pero también durante una época filosóficamente «oscura», el pensamiento griego fue escasa e inadecuadamente conocido y difundido en el ámbito cristiano⁴. Si nos situamos alrededor de los comienzos del segundo milenio (saltando nada menos que mil años desde Filón), hallaremos de nuevo un florecimiento de los esfuerzos sintéticos. En posesión de un *corpus* griego mucho más completo que en siglos anteriores, y aprovechando las innegables ventajas del pluriculturalismo, la península ibérica aparece como un gran crisol donde este proyecto filosófico toma cuerpo, concretándose en varios modelos filosóficos⁵.

³ El pensamiento judío de la diáspora, antes del s. IX, se dedicó a enriquecer la tradición, a veces inspirándose en los teólogos musulmanes. Aunque Saadía Gaón escribió comentarios bíblicos que incluyen algunas ideas filosóficas (la existencia de un Dios inmaterial y creador y la justicia divina, que da al hombre una ley), Isaac Israelí es el primero, después de Filón, en reintegrar al pensamiento judío ideas filosóficas tomadas directamente de las fuentes griegas. Isaac nació en Egipto en el 850 e.c. Desde entonces hasta Ibn Gabirol median aún dos siglos de escasa recepción filosófica griega. Por otra parte, no parece que la — por otros conceptos — importante escuela rabínica de oriente, que floreció entre 800 y 1200, se haya interesado en este aspecto del pensamiento (Cf. C. SIRAT, *La théorie des visions surnaturelles dans la pensée juive du Moyen Âge*, Leiden, 1969, p. 20 ss.).

⁴ Es sabido que la obra aristotélica se conservó a través de traducciones sirias que pasaron al mundo árabe. Un estudio clásico sobre este punto son los dos primeros capítulos de *La filosofía árabe* de M. CRUZ HERNÁNDEZ, Madrid, 1963. Por lo que hace al pensamiento científico, v. De L. O'LEARY, *How greek Science passed to the Arabs*, London, 1964. Las primeras traducciones latinas fueron indirectas, y el monumental *Corpus* del *Aristoteles Latinus* nos permite apreciar el lento y no siempre seguro proceso de purificación, hasta la obtención, ya en el s. XIII, de copias griegas fidedignas sobre las cuales hacer versiones directas.

⁵ En los últimos lustros las investigaciones hispanas sobre este punto se han incrementado notablemente. No quiero pasar por alto que este sincretismo intelectual es visto precisamente como el aspecto original de la ciencia y la filosofía de España medieval, en relación a la cultura transpirenaica. El aporte judeo-árabe español sería precisamente una síntesis entre misticismo e intelectualismo, entre razón y fe, en la constitución de una visión racional del universo, que si no logró consolidarse fue por las disensiones políticas y los choques entre los poderes civiles y religiosos, tanto en el mundo cristiano como en el árabe (Cf. por ej. B. MUÑOZ LÓPEZ, *La originalidad de la ciencia y la filosofía en la España Medieval y sus relaciones con la ciencia y la filosofía europeas*, en *Actas II Congreso de Teoría y Metodología de la Ciencia*, Oviedo, 1984, p. 109-113, donde sostiene que la edad media española, gracias a esa síntesis, fue más original que la europea, pero esa situación se deterioró, al romperse el equilibrio entre las tres culturas, dando origen a la crónica carencia cultural española de los siglos siguientes). En cuanto a la persistencia de la simbiosis, aún en la época considerada

Los modos de acordar la filosofía griega con la revelación y los puntos en que se hacen coincidir las afirmaciones de ambos ámbitos determinaron escuelas que pueden considerarse universales, en el sentido de que trascienden religiones y pueblos, mostrando una notable coherencia interna. Hay más proximidad dentro de una misma corriente, sean sus partidarios judíos, musulmanes o cristianos, que entre dos judíos, o cristianos, partidarios de diferente enfoque. Ibn Gabirol fue iniciador de una de ellas, y sus continuadores latinos muestran la misma impronta⁶. Por eso en su filosofía hay puntos que constituyen contactos y coincidencias objetivas y precisas con el pensamiento cristiano. Esta corriente es un caso claro de convivencia intelectual — no por implícita menos profunda — que muestra la posibilidad de elaborar una base teórica común a dos teologías que dividen a hombres que comparten la creencia en el mismo Testamento.

Como otros pensadores cristianos, contemporáneos y posteriores a él, Ibn Gabirol reconoce tres fuentes o influencias: en primer lugar sus creencias religiosas; en segundo término la filosofía neoplatónica (Plotino, Proclo)⁷ y en tercero el peripatetismo árabe. Este orden de enunciación indica su importancia confrontadora. Pero filosóficamente la influencia predominante es el neoplatonismo; en cuanto al aristotelismo (de donde tomará el hilemorfismo), hay que tener en cuenta que cuando Ibn Gabirol escribía, Aristóteles era estudiado a

de «estancamiento cultural», ella resulta innegable sobre todo en la literatura y el arte (menos comprometidos directamente en problemas de ortodoxia, donde la lírica y el drama reflejan recursos alegóricos de origen judeocristiano. Cf. D. CVITANOVIC, *Simbiosis cultural en el alegorismo hispano medieval*, en *Cuadernos del Sur*, n. 14 (1981), p. 183-203.

⁶ Conocido como Avicibrón o Avicébrol, fue admirado por Guillermo de Auvergne (que lo creía árabe o cristiano) e inspiró a Amalrico de Bene y David de Dinant. En Europa cristiana Juan Scoto Erígena, Adelardo de Bath, Bernardo de Chartres, Alano de Lila, y desde luego la escuela oxoniense franciscana del s. XIII postularon ideas muy semejantes y hasta casi con los mismos términos. En muchos de estos casos la relación se basa en el conocimiento directo. Entre los judíos, le dedicaron elogios Moise ben Ezra de Granada (s. XII) y lehuda Ha-Levi, así como Abraham ibn Ezra, que lo cita en varios pasajes de sus comentarios bíblicos (Cf. S. MUNK, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, París, 1955, p. 262-265, aunque este autor considera poco seguro que efectivamente lo hubiesen leído). Según Munk (p. 273), a pesar de estos apoyos, la crítica de Abraham ben David al concepto de «materia universal» desacreditó a Gabirol entre los judíos.

⁷ Cf. S. MUNK, *ob. cit.*, p. 233, e I. HUSIK, *A history of mediaeval Jewish Philosophy*, New York, 1968, p. 59 ss.

través de comentaristas neoplatónicos y con un *corpus* infectado de apócrifos⁸.

El pensamiento filosófico de Ibn Gabirol como síntesis greco-semita

Hay tres puntos que constituyen la originalidad filosófica de Ibn Gabirol: el hilemorfismo universal, la analogía entre el mundo superior e inferior y su concepción de la Voluntad divina. Las bases teóricas — como es claro — son por una parte del hilemorfismo aristotélico y por otra el emanatismo neoplatónico. Pero el uso que hace de ellas lo separa de sus fuentes, dando a esas doctrinas un sentido bastante diferente al original. La extensión del hilemorfismo a todas las sustancias, simples y compuestas, excede el marco en que esta teoría fue enunciada por Aristóteles. De allí que aparezca vinculada a las nociones de «materia universal» y «forma universal», a modo de paradigmas, lo que constituye un acercamiento a Platón a través de Proclo⁹.

Por otra parte, el emanatismo neoplatónico, de cuño panteísta, debe ser esencialmente modificado para conciliarlo con la doctrina bíblica de la creación. Ibn Gabirol postula una materia universal que abarca todas las sustancias (simples y compuestas) y que es obra inmediata de la Voluntad creadora. El causalismo emanatista neoplatónico es transformado así en un acto volitivo (libre) compatible con el Dios bíblico.

En los párrafos siguientes analizaré en especial dos doctrinas que me parecen casos claves de este intento de síntesis: el hilemorfismo universal y la Voluntad creadora como primera hipóstasis de la divinidad. En ambos casos intento mostrar que la primera condición del acuerdo entre filosofía griega y religión bíblica es salvaguardar el punto inicial y esencial de la revelación divina: la trascendencia absoluta de Dios y su radical diferencia con todo lo creado, diferencia que no parece quedar

⁸ P. M. de Contenson ha señalado que esta confusión autoral proviene de la atribución aviceniense en sus comentarios aristotélicos. La autoridad del árabe reforzó el error (Cf. *Avicennisme latin et vision de Dieu au début du XIII^e siècle*, en *Arch. Hist. Doctr. Lit. Moyen Âge*, 34 (1959), p. 29-97).

⁹ Según Munk, las coincidencias con Proclo no significan que Ibn Gabirol lo hubiese conocido en textos directos, puesto que sus obras no estaban traducidas cuando se escribió el *Fons vitae*, y en cuanto a Plotino, los árabes sólo poseían la traducción de sus *Elementos de Teología*. Le parece más probable que este conocimiento le viniera de los comentaristas neoplatónicos de Aristóteles (*ob. cit.*, p. 240).

suficientemente salvaguardada en las doctrinas griegas, al menos tal como él las concebía.

1. El hilemorfismo universal

Ibn Gabirol dedica a este tema el V Libro del *Meqor Hayyim* (*Fons vitae*)¹⁰ obra prácticamente dedicada a este tema ¹¹, que en su libro prime-

¹⁰ Conocido en Occidente como *Fons Vitae* de Avicbrón, filósofo supuestamente árabe, la verdadera identidad del autor fue tardíamente descubierta, quizá debido — como dice Schlanger — a que la abstractez de la obra hace difícil conciliarla con la visión del poeta que de él se tenía (v. Prólogo a *Livre de la source de vie*, traduc., int. et notes J. DE SCHLANGER, Paris, 1970, p. 11). La traducción latina es anterior a los *Extractos* hebreos que compuso Ibn Falaquera, y que hoy se consideran núcleo de toda reconstrucción crítica ya que, como lo señala SCHLANGER (*ob. cit.*, p. 20), no se trata de resúmenes sino de citas textuales, y por tanto sirven para corregir o mejorar el texto latino. En 1845 S. Munk descubrió un manuscrito con esta traducción en la Biblioteca Nacional de París y por fin se aclaró la identidad de Ibn Gabirol y Avicbrón (Cf. MUNK, *ob. cit.*, p. 151 ss. e I. HUSIK, *ob. cit.*, p. 61). Sobre la versión hebrea, v. J. BLUVSTEIN, *Hebrew translation of Gabirol's 'Fons vitae'*, Jerusalén, 1926; este autor realizó también una nueva traducción hebrea, igual lugar y año, prologada por Klausner. Recientemente se ha vuelto a estudiar la traducción latina en el estudio preliminar de Sabine S. Gehlahaa a la traducción de O. LAHAN, ed. *Die Lebensquelle*, Cuxhafen, Studentexte Philosophie, 1989. Además de la versión francesa de Schlanger, ya mencionada, en castellano tenemos la antigua de Federico de Castro y Fernández, que se ha reeditado con revisión e introducción de Carlos del Valle (Barcelona, 1987). En este trabajo citamos los textos por la edición hebrea de Munk, que tiene su propia traducción francesa, ya que para el Libro V, objeto de nuestro análisis, el extracto de Ibn Falaquera es prácticamente completo. Cuando Munk se aparta del hebreo hemos seguido en lo posible la literalidad, y hemos confrontado con la versión latina, teniendo también en cuenta la versión francesa de Schlanger sobre el latín.

¹¹ Referencias indirectas e ideas paralelas pueden rastrearse también en sus otras obras. Además del *Meqor Hayyim*, Gabirol compuso un tratado de ética titulado *Tikkum Middot ha Nefesh*, del cual se conserva la traducción hebrea de Juda Ibn Tibbon y el original árabe que fue editado por Stephen S. Wise en 1901. Este trabajo fue más conocido entre los judíos, y es citado por el sabio Iedaia Penini, de Béziars, a fines del s. XIII (MUNK, *ob. cit.*, p. 274). Además de los extractos, Ibn Falaquera citó muchos pasajes de Gabirol en su *Moré ha-Moré*. Además debemos mencionar el *Mibhar ha-peninin*, (cuyo original árabe *Mujtar al-jawahir* se ha perdido, conservándose la versión hebrea de Ibn Tibbon), traducido al castellano por D. GONZALO MAESO (*Selección de perlas*, Barcelona, 1977), y *Kéter Malkut*, recientemente traducido al castellano por C. MAILLARD Y G. EMETH (*La kábala del Kéter-Malkut*, Málaga, 1983). Escribió poesía profana y poemas religiosos, pero se ignora si además de los pasos exegéticos de sus escritos, escribió también algún comentario bíblico. Las relaciones más interesantes entre las obras son sin duda entre el *Meqor Hayyim* y el *Kéter Malkut*, en cuanto allí intenta una síntesis

ro define conceptos, en el segundo trata el hilemorfismo corpóreo, en el tercero establece la existencia de sustancias intermedias entre los cuerpos y la divinidad y en el cuarto prueba su composición hilemórfica.

Después de haber procedido descriptiva y cuasi-inductivamente al tratamiento del tema, en el último libro trata estos conceptos en general y en cuanto son aplicables absolutamente a todos los seres creados. El primer párrafo es claro en cuanto a la finalidad de esta determinación hilemórfica:

«El fin de este libro es hablar de la forma universal y de la materia universal, abstrayendo una de la otra, y hacer conocer la esencia de cada una y las significaciones que es preciso darles, de modo que ello nos sirva como escala para ascender al conocimiento de la Voluntad y al de la sustancia primera» (Ed. Munk, p. 89, n. 1)¹².

Esta división tripartita de la ciencia había sido expuesta en el párrafo 3 del Libro I, donde afirma que en el ser sólo hay tres aspectos o «regiones»: la materia con la forma (los seres creados), la sustancia primera (Dios) y la Voluntad, intermediario entre los dos extremos. La razón de esta división tripartita es que no puede haber efecto sin causa y sin un intermediario. La causa es la sustancia primera, el efecto los seres creados (hilemórficos), el intermediario es la Voluntad¹³. Vemos

entre filosofía y mística, como veremos. También hay consonancia temática entre el *Meqor* y algunos temas poéticos. Para Meléndez Pelayo, la poesía de Gabirol no es más que una forma de su filosofía y en parte Schlanger comparte esta opinión, al decir que en la obra filosófica analiza, en la poética suspira y anhela la sabiduría, mientras que en *Kéter Malkut* se aúnan ambas direcciones (*ob. cit.*, p. 12-13). Maillard - Emeth señalan diversos paralelismos entre el *Meqor* y los poemas, pero sostienen que el *Kéter* es diferente, resumen de su propia vida y sus conocimientos esotéricos (*ob. cit.*, p. 31).

¹² *Essentia* y *substantia*, que se usan diversamente en la versión latina, aparecen en la hebreo indistintamente como *esem*. Schlanger, siguiendo el latín traduce «essence première»; Munk, a quien sigo aquí, prefiere «sustancia» para marcar el paso lógico entre el conocimiento de la «esencia» de cada cosa y lo referido a Dios, a quien siempre se menciona como «subsistente».

¹³ Ext. Lib. I, n. 3 (ed. MUNK, p. 6). En el n. 56 del Libro V repite la misma idea: «Las fuentes de la ciencia y sus raíces son tres: la primera ciencia es la de la materia y de la forma, y es aquella parte de la ciencia que adquirimos al principio; la segunda es la ciencia de la palabra eficiente, es decir, la Voluntad; la tercera ciencia es la de la sustancia primera. Aquel a quien le ha sido posible comprender estas tres ciencias generales abarca todas las cosas por el conocimiento, en cuanto le permita la facultad de la inteligencia humana...» (*Ibid.*, p. 131).

pues, que aplicando una teoría filosófica (la aristotélica hilemórfica en su expresión causal) toda la creación aparece como un polo contra-puesto a la primera sustancia.

Ahora bien ¿cómo llegamos a este hilemorfismo universal y cómo se justifica? Ibn Gabirol se apresura a indicar que no se trata de un conocimiento sensible, una experiencia sensitiva, sino una intelección, es más, una auténtica *reflectio* intelectual. Reconoce que es un proceso difícil y por eso recomienda al discípulo comenzar por aproximaciones:

«La idea que debes hacerte de la esencia de la materia, es que es una facultad espiritual subsistente por sí misma, sin tener una forma; la idea que debes hacerte de la forma, es que es una luz existente (por sí misma), que otorga [su] característica a la cosa en la cual está, y le atribuye las ideas de especie y forma» (Ex-trac. Lib. V, Ed. Munk, p. 90-91, n. 3)¹⁴.

Notamos en este texto la influencia cruzada del aristotelismo y el platonismo, unidos a la interpretación lumínica de la forma que tanto éxito tuvo en las escuelas espirituales latinas¹⁵.

Recogemos la idea aristotélica de que un ser se constituye en su especie y en su esencia propia por la forma, pero la conceptualización del hilemorfismo va más allá. Ibn Gabirol añade, inmediatamente a lo citado, que esta comprensión se asemeja a la de las cosas intelectuales, y no debe intentarse una captación sensible (imaginativa), pues estas realidades exceden ese ámbito. Más adelante precisa el carácter de este conocimiento:

¹⁴ Al hablar de la materia «subsistente por sí misma», traduzco en consonancia con Munk el original *qayam be asmo*, interpretación de Falaquera que no concuerda con la versión latina, que trae *considerata in se*. Schlanger también traduce en sentido existencial «qui existe en soi» (p. 259).

¹⁵ La analogía entre la inteligencia y la luz, que Ibn Gabirol menciona explícitamente en el n. 41 (p. 121), tiene dos fundamentos o explicaciones: por una parte la «palabra» (la Voluntad divina), de la que emana la forma, es una luz inteligible (y así los rabinos solían explicar el «hágase» del Génesis, idea que aprueba y retoma Maimónides en la *Guía I*, cap. 65). En *Kéter-Malkut* la luz es mencionada en la Primera Parte, donde se exponen los atributos de la divinidad: unidad, existencia, vida, grandeza y luz. Como vemos, estos temas están en el *Meqor*, obra al parecer anterior a la esotérica. Por otra parte, es propio de toda luz descubrir (patentizar) la forma de las cosas, que sin ella quedaría oculta. Esta idea fue retomada, en un sentido ontológicamente aún más fuerte y preciso por Roberto Grosseteste en su *De luce* y por San Buenaventura con sus analogías lumínicas.

«Definir la materia universal y la forma universal no es posible, porque por encima de ellas no hay ningún género que pueda servir como principio de su definición. Pero es posible hacer [su] descripción por las propiedades que les pertenecen» (Ext. Lib. V, Ed. Munk, p. 107-108, n. 29).

Ya Aristóteles había indicado, a propósito de la materia, que no es susceptible de definición, precisamente por ser indeterminada¹⁶. Además, de acuerdo con sus principios, sólo las formas específicas integran los géneros. El mismo Aristóteles nos da su famosa descripción negativa de la materia primera, pero Ibn Gabirol prefiere la propia:

«Así, la descripción de la materia universal, tomada de sus propiedades, es esta: es una sustancia subsistente por sí misma, comportando diversidad, y que es numéricamente una; también se puede describirla como una sustancia que recibe todas las formas» (Ext. Lib. V, Ed. Munk, p.108, n. 29)¹⁷.

Notemos algunos puntos acordes con el aristotelismo histórico: la materia universal (como la materia prima) es numéricamente una para todos los seres. Parece, pues, que Ibn Gabirol ha llegado a su noción de materia universal, desde el punto de vista filosófico, por una universalización de la materia primera de la *Physica* aristotélica¹⁸. Pero en el mismo

¹⁶ La descripción es como una definición imperfecta, dice Aristóteles en el cap. IV del Libro VI de la *Tópica* y la razón es que, en lugar de diferencia específica, la descripción emplea un propio o un accidente como elemento definidor.

¹⁷ Falaquera usa dos términos que distinguen «definir» de «describir»: *hagdarah* (definición) y *risum* (descripción). En este sentido significaría describir por una propiedad.

¹⁸ En realidad, Ibn Gabirol nos habla de cuatro clases de materia, que van descendiendo en generalidad: 1.— La materia universal absoluta, que abarca todos los seres, corporales y espirituales; 2.— la materia universal corporal, a la cual corresponde una primera forma corporal (la «forma corporeitatis» de los oxonienses); 3.— la materia común a todas las esferas celestes; 4.— La materia universal del mundo sublunar (corruptible): Así interpreta también MUNK (*ob. cit.*, p. 229); en cambio Sirat divide la cuarta clase en dos, distinguiendo la materia sublunar corruptible general (la de los elementos) y la materia particular natural (de los compuestos) (*ob. cit.*, *La philosophie juive ...*, p. 96). Pero considero que no hay igual diferencia entre esas dos clases y entre ellas y las demás, por lo cual prefiero la división cuatrimembre. Por otra parte, estas cuatro clases no son tampoco específicamente clausas sino que se relacionan entre sí derivativamente, de acuerdo a la doctrina emanatista, y siguen la ley del «descenso

texto la denomina *sustancia* (hay coincidencia en este término entre la versión hebrea y la latina, e inclusive el mismo término aplicado a la forma da origen a una objeción) subsistente por sí misma, lo que podría interpretarse en el sentido de que constituye un sustrato universal. Sustrato que, sin embargo, no puede propiamente *existir* por sí mismo, como lo ha dicho unos párrafos antes:

«Ahora bien, como la cosa no tiene existencia sino por su forma, no es posible que la materia despojada de forma exista en sentido absoluto; y si a veces es posible sin ella, hay que decir que existe en potencia, o sea que cuando recibe la forma pasa al acto, y entonces existe en acto» (Ext. Lib. V, Ed. Munk, p. 96, n. 12).

Este ambiguo carácter de la materia universal, que no existe, pero sí subsiste por sí misma, nos la presenta como una especie de correlato necesario de toda forma, para que ésta no sea absolutamente pura o perfecta. La materia (universal) es, pues, el *inferior absoluto* (ontológico) del *superior absoluto*. Creo que así hay que entender un párrafo que, en la redacción, queda vinculado más bien a la noción del intelecto activo:

«Es necesario que lo inferior sea una materia para lo que le es superior, puesto que lo superior es un eficiente para lo que le es inferior. Por eso los sabios han dicho que sólo el intelecto primero responde a la idea de forma verdadera, y es el que llaman intelecto activo» (Ext. Lib. V, Ed. Munk, p. 106, n. 25)¹⁹.

Me explico. En una concepción filosófico-ontológica muy influida del gradismo neoplatónico, donde el movimiento de emanación determina en

de perfección». En este sentido SCHLANGER ha mostrado (en *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol. Etude d'un néoplatonisme*, Leiden, 1968) cómo todos los conceptos gabirolianos, aún los más cercanos al aristotelismo deben ser leídos en clave neoplatónica.

¹⁹ Hay que tener en cuenta, como ya lo advirtió Schlanger explícitamente (p. 25) que *hyle* se refiere siempre a la materia corporal (es decir, no incluye el concepto más general, o materia universal absoluta). Por tanto *yesod* significa tanto *materia* como *elementum*, aunque en plural *yesödöt* quedaría reservado a *elementos*, y no *materias*. En cambio *homer* usado en forma general, podría significar *materia* en cuanto correlato de *forma*, componiendo así una dupla trascendental. Sería necesaria una comparación más cuidadosa de los términos del traductor, pero quizá podría inferirse que Falaquera quiso hacer algún distingo. Si fuera así, *hyle* = *yesod* sería la vertiente más aristotélica, permanentemente compensada con la corrección trascendental apuntada.

cierto modo una escala *homogénea*, un pensador judío debe poner alguna restricción teórica que determine un corte ontológico, es decir, que de alguna manera transforme el monismo emanatista en un dualismo a la altura del Ser absoluto. Creo que el concepto de «materia universal» cumple esta función, pues es precisamente aquello que tienen en común todas las creaturas y que *no* tienen en común con el Creador. Si entendemos, en sentido aproximadamente platónico, que las formas pueden considerarse como ideas en la mente del creador, es precisamente la composición lo que establece la peculiaridad del acto creador: dice Gabirol que «en el conocimiento del Creador Muy-Alto, la forma estaba primero sola, e inmediatamente fue compuesta con la materia, todo ello sin intervención temporal» (*ibid.*, n. 34). Se produce así un movimiento homogéneo posterior, con la materia permeando toda la realidad ontológica: nos dice Gabirol que «la materia tiene dos extremidades, una que llega al límite de la creación — es decir, hasta el límite de la unión de la materia con la forma — y la otra descendiendo hasta el límite de la cesación» (*ibid.*, n. 38)²⁰. Como se ve, la explicación emanatista, que determina un universo homogéneamente descendente, resulta aplicable a la creación, a lo creado, pero no a la totalidad de lo existente. El monismo se ha transformado en dualismo.

Esta solución de Ibn Gabirol no resultó del agrado de todos. En lo que tenía de sospechosa por sus expresiones demasiado atrevidas, despertó la suspicacia del judaísmo religioso ortodoxo. Desde el punto de vista filosófico, que es el que más nos interesa, fue susceptible de dos tipos de crítica. Una, que podríamos llamar histórico-crítica, que pone de relieve la errónea interpretación del hilemorfismo aristotélico. Una segunda, más importante, cuestiona el rigor y la validez filosóficos de la solución. En este caso, parece inapropiado hablar de «materia espiritual» (pues no otra cosa será la materia de los seres no corporales), ya que de ese modo se desnaturaliza el concepto propio y específico de materia. Maimónides entre los judíos y Tomás de Aquino y Alberto Magno entre los latinos llevaron a cabo estas dos direcciones críticas²¹.

²⁰ En todos estos pasajes, en que se describe el proceso ontológico (emanación *real*) Falaquera usa *yesod*. Nótese el dualismo del texto, en relación a otros paralelos neoplatónicos.

²¹ Por lo que hace a Maimónides, aunque en su *Guía* no cita a Gabirol implícitamente rechaza su principio hilemórfico universal, al aceptar el hilemorfismo natural aristotélico en su versión histórica (sobre este aristotelismo *histórico* de Maimónides v. A. J. HESCHEL, *Maimónides*, Barcelona, 1984, cap. 14 y L. DUJOVNE, *Maimónides*, Buenos

El mismo Aquinate, buscando una solución definitiva en la línea aristotélica, pero *comprendiendo muy bien* el objetivo de Gabirol, concluyó que la dicotomía esencial entre Creador y creatura no era el criterio de materialidad sino el de potencialidad, y afirmó que sólo Dios es acto puro, mientras que todo lo creado es compuesto de potencia y acto.

Naturalmente tampoco esta solución satisfizo a todos, porque, entendida en sentido estrictamente aristotélico, la «potencia» parece algo dotado de muy poca entidad — por así decirlo — como para determinar una diferencia *real* entre Dios y la creatura. Por esta razón Scotto retoma explícitamente el hilemorfismo de Gabirol²². Es una solución que está fuera de nuestro cometido, pero que constituye un aval histórico más, a nuestra tesis interpretativa.

2. La teoría de la Voluntad

Es otro de los puntos en que Ibn Gabirol se apartó de las fuentes filosóficas y llegó a una conceptualización de la creación bíblica que no implica ningún tipo de mutación por parte de Dios. En efecto, me parece que el problema filosófico principal que enfrentaban los pensadores creyentes (tanto judíos como cristianos) es que, de acuerdo al pensamiento griego, toda acción de Dios *ad extra* significaría una mutación incompatible con su perfección y sobre todo con su trascendencia, ya que de algún modo aparecería como determinado por su obra. Por otra parte, Dios en sí mismo está infinitamente por encima de nuestro intelecto, y un intento de aprehenderlo en forma directa e inmediata sería casi una blasfemia. Ibn Gabirol nos dice:

«Elevarse hasta la sustancia primera y suprema es imposible; elevarse a lo que está cerca de ella es difícil» (Ext. Lib. V, Ed. Munk, p. 130, n. 55).

Aires, 1967, p. 14 ss., refiriéndose a las pruebas de la existencia y determinación de la esencia divina a partir de postulados aristotélicos). Alberto Magno cuestionó expresamente el hilemorfismo universal, en *De causis et processu universalitatis* I, Tract. I, cap. 6; y Tomás de Aquino en su *Tractatus de substantiis separatis* (cap. 5-7) y en *De spiritualibus creaturis* (arts. 1 y 3). Esta disputa ha sido estudiada por P. FERRER RODRÍGUEZ en su tesis doctoral de la Universidad de Navarra (Cf. *La inmaterialidad de las sustancias espirituales. Santo Tomás versus Avicébron*), en *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia*, 15, 3, (1988), p. 153-220.

²² *De rerum principio*, Q. 8, art. 4, *passim*. La inautenticidad de esta obra ha sido al parecer ya definitivamente establecida. No obstante, la temprana adscripción y la posible

No podemos conocer a Dios mismo, pero podemos conocer su obra, en lo que tiene de más universal (el hilemorfismo creado), y también podemos conocer, de alguna manera, la obra misma de la creación. Este es el punto importante. El problema que Gabirol intenta resolver con su teoría de la Voluntad es, a mi juicio, el de dar una explicación filosófica suficientemente satisfactoria de la creación (para que la fe en ella no aparezca como una adhesión totalmente irracional), pero que a la vez salvaguarde la absoluta trascendencia e incognoscibilidad divinas. Tal como sucedía con el hilemorfismo, la Voluntad no puede definirse pero sí caracterizarse:

«Definir la Voluntad es imposible; pero a partir de lo anterior [las pruebas de que existe la Voluntad] se la puede describir: ella es una facultad divina, que produce la materia y la forma y las une, que penetra tanto en lo alto como en lo bajo, así como el alma penetra en el cuerpo y allí se expande, que mueve todo y conduce todo» (Ext. Lib. V, Ed. Munk, p. 134, n. 60)²³.

compatibilidad (aunque algunos la nieguen) con la doctrina del *Opus Oxoniense* permiten vincular esta elaboración gabiroliana con la defensa scotista de la «forma corporeitatis».

²³ Ya hemos indicado la diferencia entre definición y descripción, que Falaquera mantiene cuidadosamente (nota 17). El texto latino trae las dos veces *describere*, pero quizá se trate, como conjeturó ya Munk (p. 34, n. 1) de una inadvertencia, porque en otros casos se distingue claramente. En este pasaje, sin embargo, el hebreo va acorde con el latín y usa *risum* la primera vez (que traducimos *definir* de acuerdo también con Schlanger, que sigue el latín), pero para la segunda vez se usa *ti'er* (que traducimos como *describir*), con lo cual la versión hebrea marca una distinción. Boünker considera que *describere* equivale a *definir*, cosa que Schlanger no acepta (p. 312), manteniendo la distinción que usa el latín en otros pasos, aunque no en este. Por su parte Munk, ateniéndose al paralelismo con el n. 29 (definir la materia es imposible, pero se puede describir), considera que también aquí hay que distinguir en el mismo sentido, con lo que estamos de acuerdo. En cuanto a los términos hebreos aquí empleados, admite que la palabra propia para designar la definición es *geder* (como en el n. 29) pero en este paso la equivalencia la marca la distinción entre los dos vocablos indicados. Por su parte Schlanger opina que la diferencia estaría en que *rasam* significaría describir una propiedad (si ella fuera esencial, añadimos, la descripción equivaldría a una definición; esto justificaría hablar de *rasam* en el caso de la materia, ya que lo enunciado de ella son propiedades, aunque negativas e indeterminadas), en cambio *ti'er* sería describir por una acción, lo cual cuadra precisamente al caso de la Voluntad (no a la materia, que por sí no puede decirse activa).

Tenemos aquí algunas reminiscencias del demiurgo platónico y también del «alma del mundo» de inspiración platónica y neoplatónica. La función de la Voluntad es doble: inicialmente (por así decirlo, y hablando en sentido ontológico y no cronológico) produce la unión de la materia y forma universales, y luego (también ontológicamente) produce el movimiento expansivo del mundo creado. Citamos dos textos entre los varios referidos a esto:

«La Voluntad es la fuente de toda la forma del intelecto, que es la forma perfecta [lat.: sabiduría perfecta]; es la Voluntad la que obra todo y pone todo en movimiento. La creación de las cosas por el Creador Muy-Alto, quiero decir, la manera en que la forma surge de la fuente primera, que es la Voluntad, y se expande en la materia, puede compararse a la manera como el agua sale de su fuente y se expande poco a poco a lo que está cerca de ella»

(...)

«La materia recibe la forma de la sustancia primera por la intermediación de la Voluntad, que da la forma, que se establece sobre ella y allí reposa» (Ext. Lib. V, Ed. Munk, ps. 138 y 144, n. 64 y 70).

Si ahora queremos hacer una reconstrucción más ajustada y sintética de la teoría filosófica de la creación según Ibn Gabirol, debemos componerla en dos pasos. En primer lugar, el acto creador en cuanto relativo a Dios (o primera sustancia). En segundo, en cuanto a la Voluntad y en su resultado *ad extra*. En realidad ambos pasos son difícilmente conceptualizables, y el mismo Gabirol nos ofrece más bien analogías casi metafóricas. Refiriéndose a la creación:

«Ya he comparado la creación al agua que brota de una fuente y a la figura que se refleja en un espejo. — Aún puede ser comparada a la palabra pronunciada por un hombre; pues, cuando un hombre pronuncia una palabra, su forma y su sentido se imprimen en el oído y la inteligencia del oyente. Y así se dice, por aproximación, que el Creador Muy-Alto ha pronunciado una palabra, cuyo sentido se ha impreso en la esencia de la materia, que la retuvo; es decir, que la forma creada ha sido trazada e impresa en la materia» (Ext. Lib. V, n. 71, Ed. Munk, p. 145).

Y en cuanto a la Voluntad, una comparación semejante:

«La Voluntad que obra, puede compararse al escribiente; la forma, producto de la acción, es como la escritura, y la materia que le sirve de sustrato es como la tablilla o el papel»²⁴ (*Ibid.*, p. 135, n. 62).

Además de estas analogías, tenemos algunas afirmaciones. Puesto que por una parte ha dicho que el Creador está presente en todo el universo (por su omnipotencia), por otra que la Voluntad todo lo penetra, y que la forma penetra toda materia (pues la materia no existe sin forma), es necesario aclarar el sentido de estas tres onnipresencias. Es decir, hay que distinguir entre Voluntad y forma por una parte, y por otra entre Creador y Voluntad. La relación que establece Gabirol es la siguiente: así como la Voluntad penetra toda forma (en cuanto la une a la materia), así Dios es omnipresente en el universo por la Voluntad:

«Así se dice que el Creador Muy-Alto se encuentra en todo; pues la Voluntad, que es facultad suya, se comunica a toda cosa y penetra en toda cosa, y ninguna cosa está vacía de ella»

(...)

«Así como la Voluntad penetra y ella emana de la fuente primera, penetra con ella misma la materia y la forma; la una y las otras están en todo y nada está vacío de ellas» (Ext. Lib. V, n. 62, Ed. Munk, p. 137)

De este modo la omnipresencia divina queda, diríamos, más atrás de las manifestaciones divinas que constituyen su operar *ad extra*; nuestra filosofía se detiene en los umbrales de lo innumerable²⁵.

²⁴ Para aclarar mejor el sentido de este texto, hay que tener en cuenta que antes (n. 61) habló de la materia y la forma en relación a la Voluntad. Por tanto, aquí, y a través de estas metáforas, está tratando de indicar en qué sentido la Voluntad se distingue de la forma, puesto que de ambas ha dicho (n. 61) que penetran la materia.

²⁵ En el Lib. I, n. 20, adelantando esta idea dice: «No se podría comprender el misterio de la Voluntad sino después de haber adquirido el conocimiento de la universalidad de la materia y la forma; pues es la Voluntad que hace la materia y la forma y las pone en movimiento. La doctrina de la Voluntad supone la de la materia y la forma, como la del intelecto supone la del alma...» (*Ibid.*, p. 27).

Conclusión

Este somero análisis nos permite establecer la importancia que para Ibn Gabirol tenía la filosofía como elemento de comprensión racional de la fe. Si la fe es también una explicación del universo (explicación sujeta en una doctrina salvífica, aunque no objeto propio de la revelación divina)²⁶, y si la filosofía o comprensión racional del mundo es la ciencia suprema asequible al hombre, debe haber un puente o medio intelectual (filosófico) que nos asegure ese acuerdo inicial que hace de la realidad un mundo (o cosmos): un todo ordenado.

Para Ibn Gabirol, como para casi todos sus contemporáneos, adeptos al monoteísmo espiritualista, el mundo como creación presenta una estructura y un complejo sistema de relaciones entre sus partes, que nos remiten a su primera causa. La metafísica, la ciencia suprema, tiene por objeto la comprensión y explicación racional de esta estructura. En síntesis (con sus propias palabras), la explicación que propone Gabirol es la siguiente:

«Está claro, por todo lo anterior, que en los seres creados no hay sino materia y forma; es claro también que el movimiento es una fuerza emanada de la Voluntad, y finalmente que la Voluntad es una facultad divina que penetra todo como la luz penetra el aire, el alma al cuerpo y el intelecto al alma» (Ext. Lib. V, n. 72, Ed. Munk, p. 146).

²⁶ Ibn Gabirol no ha tematizado explícitamente, como Maimónides, las relaciones entre fe y razón. Otros filósofos judíos neoplatónicos (Dumas ben Tamin, Isaac Israelí, Abraham Ibn Ezra) interpretaron la revelación desde aquella teoría, y en general, con una gnoseología platónica. Así, para Isaac Israelí el profeta (Moisés) tuvo un conocimiento intuitivo, mientras que el conocimiento filosófico es adquirido; pero ambos se refieren a la misma realidad, bajo distintos aspectos (Cf. C. SIRAT, *Les théories des visions...*, cit., p. 67). Una teoría más elaborada la ofrece en el s. XII Abraham bar Hiyya, para quien hay tres mundos (o grados de la realidad) que son correlativos a tres grados de conocimiento que podría llamarse *profético*: 1. el mundo luminoso (correspondiente a la revelación de Moisés o *sobrenatural*); 2. mundo del *logos* (Palabra), corresponde al segundo grado de profetas (los creyentes perfectos) y 3. el mundo del conocimiento (experencial), que corresponde a los justos y también a los gentiles (*ibid.*, p. 82). Como se ve, en la concepción judía la revelación tiene un objeto propio pero no aislado de la comprensión total del universo; los filósofos judíos de orientación neoplatónica, como Ibn Gabirol, explicaban esa totalidad según la teoría de los grados de perfección.

Tenemos aquí las tres grandes afirmaciones de su filosofía: el hilemorfismo necesariamente universal; la explicación de la estructura y el dinamismo universales originados en la acción de la Voluntad y la teoría de la Voluntad misma, como hipóstasis *ad extra* de una primera causa absolutamente trascendente. Pero esta ciencia, con toda su dignidad y valor, no es sino un primer paso para llegar al mundo de la divinidad. La tarea filosófica es una ascesis de la psiquis, que permitirá una experiencia mística. El posible panteísmo ontológico quedaba soslayado con la introducción del dualismo; el panteísmo gnoseológico quedará soslayado con la salida mística²⁷. Como preparación a esta bienaventuranza, se recomienda la conversión a lo espiritual, el apartamiento de lo inferior.

«El fruto de este trabajo es escapar a la muerte y alcanzar la fuente de vida. Si me preguntas de qué modo se llega a esta sublime esperanza: es necesario que te separes de las cosas sensibles, esforzándote en las inteligibles y acercándote a quien te proporciona el bien; pues si haces esto, él lanzará su mirada sobre tí y te hará el bien, pues es la fuente de todo bien»²⁸. (Ext. Lib. V, nn. 73 y 74, Ed. Munk, p. 148).

²⁷ Quizá sea esta veta mística la que atrajo a los cabalistas hacia *Meqor Hayyim*, al cual pudieron leer en la perspectiva del *Kéter-Malkut* (aún no conociendo la identidad de autores). En esta segunda obra Gabirol une las dos tradiciones ocultas: la herética y la cabalística (Cf. MAILLARD - EMETH, *ob. cit.*, p. 33) ya que ofrece perspectivas astrológicas junto con la teoría del *árbol* y las *esferas*. Aquí Gabirol muestra que la mística es el camino, el modo de recuperar la parte divina que anida en cada uno, y que se ha perdido al romperse la unidad originaria. Este retorno a la unidad es el auténtico conocimiento, que no es privativo de ninguna religión positiva o filosofía histórica determinada, sino que es un proceso de superación de los conflictos que abarca todos los planos: cósmico, humano y moral. Acerca de las posibles mutuas influencias de Gabirol y los cabalistas podría discutirse bastante. Según MUNK (*ob. cit.*, p. 276 ss), el *Zohar* se habría inspirado en el *Meqor Hayyim* mucho más de lo que en su época se había visto. Hoy, que los estudios crítico-históricos han clarificado más el origen y la circunstancialidad del cabalismo en las comunidades judías de Al-Andalus, esta hipótesis vuelve a tomar cuerpo y es merecedora de ulteriores análisis.

²⁸ Este final difiere en la versión hebrea y latina. En lugar de *ki hu meqor hahataba* (*pues es fuente bienhechora*), el latín pone *sicut convenit illi* (y así traduce SCHLANGER en p. 322). Preferimos la versión hebrea que parece más acorde no solo con el título sino con la orientación de toda la obra, claramente explicitada en esta apertura mística ulterior.

Más de un siglo después de la muerte de Gabirol, a mediados del s. XII, Raimundo, Arzobispo de Toledo, encarga a Domingo Gundisalvo, un judío converso, la traducción de esta obra. Allí comienza la otra historia del neoplatonismo judeo-cristiano.