

Escudé, Carlos

Working Paper

Neoplatonismo y pluralismo filosófico medieval: Un enfoque politológico

Serie Documentos de Trabajo, No. 475

Provided in Cooperation with:

University of CEMA, Buenos Aires

Suggested Citation: Escudé, Carlos (2011) : Neoplatonismo y pluralismo filosófico medieval: Un enfoque politológico, Serie Documentos de Trabajo, No. 475, ISBN 978-987-1062-70-6, Universidad del Centro de Estudios Macroeconómicos de Argentina (UCEMA), Buenos Aires

This Version is available at:

<http://hdl.handle.net/10419/84423>

Standard-Nutzungsbedingungen:

Die Dokumente auf EconStor dürfen zu eigenen wissenschaftlichen Zwecken und zum Privatgebrauch gespeichert und kopiert werden.

Sie dürfen die Dokumente nicht für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, öffentlich zugänglich machen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Sofern die Verfasser die Dokumente unter Open-Content-Lizenzen (insbesondere CC-Lizenzen) zur Verfügung gestellt haben sollten, gelten abweichend von diesen Nutzungsbedingungen die in der dort genannten Lizenz gewährten Nutzungsrechte.

Terms of use:

Documents in EconStor may be saved and copied for your personal and scholarly purposes.

You are not to copy documents for public or commercial purposes, to exhibit the documents publicly, to make them publicly available on the internet, or to distribute or otherwise use the documents in public.

If the documents have been made available under an Open Content Licence (especially Creative Commons Licences), you may exercise further usage rights as specified in the indicated licence.

**UNIVERSIDAD DEL CEMA
Buenos Aires
Argentina**

Serie
DOCUMENTOS DE TRABAJO

Área: Ciencia Política y Relaciones Internacionales

**NEOPLATONISMO Y PLURALISMO FILOSÓFICO
MEDIEVAL: UN ENFOQUE POLITOLÓGICO**

Carlos Escudé

**Diciembre 2011
Nro. 475**

ISBN 978-987-1062-70-6
Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Copyright – UNIVERSIDAD DEL CEMA

www.cema.edu.ar/publicaciones/doc_trabajo.html
UCEMA: Av. Córdoba 374, C1054AAP Buenos Aires, Argentina
ISSN 1668-4575 (impreso), ISSN 1668-4583 (en línea)
Editor: Jorge M. Streb; asistente editorial: Valeria Dowding <jae@cema.edu.ar>

Escudé , Carlos

Neoplatonismo y pluralismo filosófico medieval : un enfoque politológico . - 1a ed. -
Buenos Aires : Universidad del CEMA, 2011.

65 p. ; 22x15 cm.

ISBN 978-987-1062-70-6

1. Ciencias Políticas. I. Título.

CDD 320

Fecha de catalogación: 27/12/2011

Neoplatonismo y pluralismo filosófico medieval: un enfoque politológico*

Por Carlos Escudé**

ABSTRACT

This working paper documents research on inter-denominational philosophical convergences and intra-denominational philosophical divergences among the three main monotheistic faiths during the Middle Ages (600-1500), in the Mediterranean World and beyond. It surveys Jewish, Christian and Islamic answers to the so-called first questions: “what sort of being is God”, “how was Creation unleashed”, and “how and when will the End-times come to be”, focusing on monotheistic ideas originated on the Neoplatonic paganism of Late Antiquity. The findings suggest that the different answers to these questions were not determined by differences in the religious creeds of the various philosophers. Regarding these very major religious issues, some Jewish (or Christian, or Islamic) philosophers agreed with some of their colleagues from other Abrahamic faiths, while disagreeing with some philosophers of their own creed. This crisscrossing among creeds of theological, cosmogonical and eschatological ideas was present in a vast region of the world, all the way from Iberia to Persia and from Ireland to Egypt, taking place despite the frequent religious fundamentalism of the political units involved. This region is approximately equivalent to the by then long-lost Greco-Roman civilization, and indeed, the findings suggest that this Middle Age philosophical pluralism was a very late manifestation of the said civilizational unit, on the throes of final extinction.

RESUMEN

Este trabajo documenta una investigación sobre convergencias filosóficas inter-religiosas y divergencias filosóficas intra-religiosas entre los tres credos monoteístas principales, durante el Medioevo (600-1500), en el Mundo Mediterráneo y su periferia nórdica. Releva respuestas judías, cristianas e islámicas a las llamadas primeras preguntas: “qué clase de ser es Dios”, “cómo se desencadenó la Creación”, y “cómo y cuándo se producirá el Fin de los Tiempos”, concentrándose en ideas monoteístas originadas en el paganismo neoplatónico de la Antigüedad Tardía. Los hallazgos sugieren que las diversas respuestas a estas preguntas no estuvieron determinadas por diferencias en los credos religiosos. Respecto de estas cuestiones religiosas fundamentales, algunos pensadores judíos (como también cristianos y musulmanes) coincidieron con sus colegas de otros credos abrahámicos, a la vez que discreparon de pensadores de su propio credo religioso. Este entrecruzamiento, entre credos, de ideas teológicas, cosmogónicas y escatológicas, se registró en una vasta región del mundo, desde Iberia hasta Persia y desde Irlanda hasta Egipto, produciéndose a pesar del frecuente fundamentalismo religioso de los Estados. Se trata de una región aproximadamente equivalente a la por entonces ya fenecida civilización greco-romana. Los hallazgos sugieren que este pluralismo filosófico medieval fue una manifestación muy tardía de esa gran unidad civilizatoria.

* NOTA: Las opiniones expresadas en este trabajo son del autor y no necesariamente reflejan las de la Universidad del CEMA.

** Director del CEIEG (UCEMA), e Investigador Principal del CONICET.

INTRODUCCIÓN

Esta investigación politológica versa sobre la discusión medieval (600-1500 EC), en el mundo mediterráneo y su periferia nórdica, acerca de “qué clase de Ser o Cosa es Dios”, “cómo se desencadenó su Creación” y “cómo habrá de precipitarse el Fin-de-los-tiempos”. El estudio se centra en la influencia del neoplatonismo sobre filósofos provenientes de los tres credos abrahámicos,¹ y se detiene especialmente en el aporte transreligioso del judío malagueño Salomón Ibn Gabirol (1021-1068), conocido como Avicébrón entre los latinos.²

Se trata de una cuestión de interés politológico, sociológico y antropológico, en tanto durante varios siglos las trincheras de estas disputas no estuvieron determinadas por el credo judío, cristiano o islámico de los diversos pensadores, sino por sus razonamientos y opciones ideológicas personales. En este sentido (y sólo en este sentido), durante un largo período tuvo vigencia un paradójico “pluralismo” en el plano del pensamiento, que contrastaba con las crueles discriminaciones y persecuciones religiosas conducidas por los Estados, y que posteriormente fue quebrado por la creciente radicalización de las culturas católica e islámica, destruyendo la unidad civilizatoria del mundo mediterráneo.³

Por cierto, estas discusiones teológicas, cosmogónicas y escatológicas entre pensadores de los tres credos abrahámicos transcurrieron como si las diferencias religiosas no tuvieran nada que ver con sus divergencias filosóficas.⁴ Las más de las veces, los razonamientos de sabios de diferentes creencias religiosas confluyeron, a la vez que divergieron de los de otros sabios que compartían sus respectivas creencias. Además, en las capas educadas de la sociedad existía consenso acerca de la importancia crucial de la reflexión en torno de las preguntas centrales, “Qué es Dios”, “cómo se desencadenó la Creación” y “de qué manera habrá de sobrevenir el regreso a Dios de lo creado”.

Estas preguntas definieron una gran unidad civilizatoria multicultural que abarcó la totalidad de Europa, Medio Oriente y Norte de África. Su territorio era aproximadamente equivalente al de la fenecida civilización grecorromana, de la que

¹ Una definición de diccionario del neoplatonismo diría que éste es la última manifestación del platonismo antiguo, al que se agregan aportes doctrinarios de Pitágoras, Aristóteles y Zenón, unidos a un misticismo de origen hindú y judío. Los detalles específicos irán surgiendo en el texto.

² En la bibliografía especializada se llama “latinos” a los exponentes del cristianismo occidental capitaneados por el Vaticano, que durante la Antigüedad Tardía y el Medioevo se comunicaban entre sí en latín eclesiástico. La denominación incluye no sólo a filósofos y religiosos católicos de regiones de lengua romance, sino también (entre otros) a ingleses, alemanes, mesorientales y norafricanos.

³ Existe una compilación que aborda una temática próxima aunque claramente diferenciada del presente ensayo. Véase José Ignacio Cabezón (comp.), *Scholasticism: Cross-Cultural and Comparative Perspectives*, SUNY Press, 1998.

⁴ Wayne J. Hankey documenta lo contrario: diferencias entre neoplatonismos que reflejan diferencias teológicas entre los credos abrahámicos. Aunque muchas veces tal es el caso, desde mi punto de vista mucho más significativo es el análisis de las divergencias dentro de un credo y las convergencias con filósofos que son fieles de otro credo. Véase W.J. Hankey, “*Ab Uno Simplici Non Est Nisi Unum*: The Place of Natural and Necessary Emanation in Aquina’s Doctrine of Creation”, en Willemien Otten, Walter Hannam y Michael Treschow (comp.), *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought: Essays Presented to the Rev’d Dr Robert D. Crouse*, Studies in Intellectual History (Leiden: Brill, 2006).

heredaba el recuerdo de una matriz filosófica pagana a la que intentaba recuperar y adaptar al monoteísmo.

Por cierto, en el permanente discurrir monoteísta acerca de lo divino, los orígenes paganos estuvieron permanentemente presentes, principalmente a través de las doctrinas de Aristóteles y de los neoplatónicos de la Antigüedad Tardía. Cada sabio monoteísta tomaba de las fuentes antiguas lo que su raciocinio e inclinación personal le aconsejaban, con un margen sorprendente de libertad, sin que la medida de su deuda con esos sistemas paganos estuviera predeterminada por su credo religioso, excepto en lo que refiere al monoteísmo común a los tres credos.

Este pluralismo filosófico generó un alto nivel de desarrollo en este exquisito ámbito del saber humano. No sorprende entonces que puedan identificarse algunos hallazgos significativos para la era de globalización actual, que intentaremos rescatar en la última sección de este ensayo.

Contemporáneamente, sin embargo, el poder de los Estados impuso las discriminaciones más crueles contra quienes no ejercían la religión oficial del reino, principado, califato o emirato. No porque sea cliché deja de ser verdadero que el milenio medieval estuvo signado por el fanatismo religioso más extremo. Sin embargo, no es esto lo que se registra en la discusión teológica, cosmogónica y escatológica relativa a las “primeras preguntas”.

En la primera parte de este ensayo pasaremos una breve revista al contexto de las persecuciones político-religiosas en que se encuadra el notable pluralismo filosófico de esta historia. El nuestro no será un catálogo completo sino apenas un muestrario que ubique al lector en el paradójico contraste entre la comunidad filosófica interreligiosa que por entonces existió, y la extrema persecución político-religiosa llevada a cabo por los Estados. En la segunda, tercera y cuarta parte, realizaremos un relevamiento de algunos de los ejes centrales de este debate teológico, cosmogónico y escatológico, anclado en la versión medieval de las doctrinas neoplatónicas.

PARTE I - El contexto político-religioso

Como se dijo, el extraño pluralismo filosófico medieval se desarrolló en un contexto de intolerancia extrema, muchas veces asesina, jalonado por cruzadas, yihads, y guerras de conquista y reconquista en las que las dos religiones monoteístas asociadas con Estados diversos fueron el justificativo para alevosos crímenes, que hoy llamaríamos de lesa humanidad. Simultáneamente, emergió una fuerte asimetría frente al único de los tres monoteísmos sin poder territorial: el judaísmo.

Las peripecias de nuestros pensadores

En tales circunstancias, no es extraño que muchos de los grandes hombres en cuyo pensamiento nos detendremos en este escrito hayan vivido perseguidos por el fanatismo de sectores religiosos cristianos e islámicos encaramados en el poder. Esto es especialmente cierto de los judíos pero no se limita a ellos. La intolerancia religiosa del largo período de dominio almorávide y almohade en al-Andaluz y el Magreb (1090-1269), por ejemplo, afectó incluso a musulmanes caídos en desgracia ante el poder de turno. A comienzos del siglo XII, por ejemplo, el emir almorávide Alí Ibn Yúsuf ordenó la quema de las obras del pensador islámico Abū al-Ghazali (Algazel), admiradas por los almohades.

Un perseguido célebre fue el judío Abraham Ibn Ezra (1092-1167). Tuvo que dejar el taifa de Zaragoza, donde había nacido, para deambular por el norte de África, Tierra Santa, Italia, la Provenza e Inglaterra. Finalmente regresó a su España natal, donde murió en la cristiana Calahorra. Y si bien Ibn Ezra encontró tranquilidad en tierras de dominio católico, con el gerundense Najmánides (1194-1270) ocurrió lo contrario: perseguido por los dominicos y el papa en su suelo natal catalán, debió terminar sus días en Tierra Santa, dominada entonces por los mamelucos.

En la generación anterior le había tocado huir al incomparable Maimónides (1135-1204). Siendo niño, él y su familia debieron escapar de la violencia almohade desatada en 1148 sobre su Córdoba natal, dirigiéndose a otros dominios musulmanes más tolerantes, para nunca más volver a la ciudad de sus ancestros. Pasó por Almería, Fez, y finalmente recaló en Egipto, instalándose primero en Alejandría y después en Fustat (El Cairo). Durante su paso por Almería brindó hospitalidad a su gran coterráneo cordobés, el musulmán Aberroes (Ibn Rushd, 1126-1198), quien por añadidura era su maestro: todo un símbolo de solidaridad interreligiosa en tiempos de persecución.

Una lista completa de perseguidos judíos ilustres sería larguísima y excedería el espacio disponible en este ensayo. Por eso, avanzando en el tiempo para cerrar el tema, recordemos el caso paradigmático de la distinguida familia de Judá León Abravanel (León Hebreo, 1460-1530), que fue obligada a huir de España a Portugal, donde él nació, y luego de allí nuevamente a España, donde el niño fue sometido a una conversión forzosa. El clan huyó entonces a Nápoles, y después otra vez a Venecia, perseguido por los españoles, que habían tomado control del sur de Italia. El suyo es un ejemplo particularmente notorio, por lo ilustre, de las catástrofes colectivas que se desencadenaron sobre los judíos españoles a partir de los sanguinarios pogromos de 1391.

El dominio musulmán sobre judíos y cristianos

En general, salvando excepciones como las conversiones forzosas al islam impuestas por los almohades (1121-1269), en las tierras gobernadas por musulmanes los judíos y cristianos podían practicar su religión y manejar sus propios asuntos dentro de ciertos límites. Se les reconocía una condición inferior al musulmán, debían pagar el tributo especial impuesto a todos los no musulmanes, y no podían portar armas ni dar testimonio en procesos judiciales en los que había musulmanes involucrados. A partir del año 1100 el califa bagdadí obligó a todos los judíos a usar ropas especiales. Era posible convertirse al islam, pero la conversión de un musulmán a otra religión conllevaba la pena de muerte. Además, toda “ofensa contra el islam” era merecedora de la pena capital, como en el famoso caso de los “mártires (cristianos) de Córdoba”, entre 850 y 859.

En el califato de Córdoba el período más largo de tolerancia hacia los judíos comenzó después de 912, durante los reinados de Abd-ar-Rajman III y su hijo, Al-Hakam II. En esos tiempos puede haber habido persecuciones intermitentes, pero las fuentes no son concluyentes hasta que, hacia el s. XI, se deterioró la situación. A partir de ese momento, con las campañas de “purificación” religiosa en al-Andaluz y el norte de África perpetradas por las tiranías sucesivas de los almorávides y los almohades, hubo pogromos reiterados. Algunos fueron contra cristianos, pero más graves y frecuentes fueron los perpetrados contra judíos, entre ellos el de 1011 en Córdoba, el de 1033 en Fez, el de 1066 en Granada, y los de 1276 y 1465, otra vez en Fez.

Por otra parte, a partir de la reconquista de Toledo (1085) las guerras entre moros y cristianos llegaron a una intensidad tal que, en 1189, el califa almohade capturó en Lisboa unas 3000 mujeres para esclavizarlas, y en 1191 el gobernador de Córdoba esclavizó una cantidad similar en Silves, la antigua capital del Algarve.⁵

El dominio cristiano sobre los musulmanes

El trato dispensado por los cristianos a musulmanes y judíos fue, en todo caso, peor. A partir de la captura de Jerusalén en 1099, durante la Primera Cruzada, llevaron a cabo matanzas despiadadas en Tierra Santa, al punto de que casi no quedaron musulmanes en Jerusalén.

La reconquista cristiana de Sicilia dio lugar a desmanes similares, produciéndose sangrientos pogromos, conversiones forzadas y deportaciones de los islámicos a partir de 1160, lo que resultó en la eliminación de la presencia musulmana en la isla hacia el siglo XIV.

Por último, en la España cristiana la legislación varió según diversas capitulaciones locales. En algunas partes se permitió la supervivencia de poblaciones musulmanas por algún tiempo, con restricciones. No obstante, en Aragón se masacró a decenas de miles de musulmanes hacia fines del siglo XV, obligando a otros tantos a renunciar a su religión. A partir de 1566 se obligó a los moriscos a abandonar el uso del arábigo, mantener abiertas sus puertas el viernes (para obstaculizar la celebración de oficios religiosos prohibidos) y demoler sus baños públicos y privados (para impedir sus ritos de purificación). Se penó gravemente la posesión de papeles en arábigo, y a partir de 1568 se obligó a los curas a reclutar niños musulmanes para imponerles el castellano y el cristianismo en escuelas católicas. Finalmente, entre 1609 y 1614 los moriscos fueron expulsados de España, prohibiéndoseles llevar consigo dinero, metálico y alhajas.

La persecución cristiana de herejes cristianos

Por otra parte, en tierras dominadas por cristianos la acusación de herejía era una espada de Damocles que pendía sobre todo pensador cristiano que desplegara independencia. Entre los filósofos citados en este estudio, la más clara víctima de este tipo de represión eclesial fue el irlandés Juan Escoto Erígena ([810-877](#)), cuyas doctrinas fueron condenadas dos veces durante su vida, por los concilios de Valencia (855) y Langres (859), y otras dos veces después de su muerte, por los de Vercelli (1050) y París (1225).

Pero para los herejes impenitentes las cosas podían ser mucho peores. En la Occitania del siglo XIII ser cátaro era un pasaporte seguro a la hoguera, por orden del papa y de su vasallo el rey de Francia. La asesina cruzada contra cristianos europeos se llevó a cabo con el beneplácito de Domingo de Guzmán, posteriormente titulado santo, al son de su lema “donde no prevalece la convicción, prevalecerá el bastón”. Y más tardíamente, en 1420, el papa Martín V proclamó una cruzada contra los husitas, lolardos y otros herejes de Bohemia.

Los judíos, mucho más vulnerables a la hora de los pogromos y expulsiones, no eran “herejes” para la Iglesia: simplemente cultivaban una religión “equivocada” pero lícita

⁵ Véanse Norman A. Stillman, *The Jews of Arab lands: a history and source book*, Jewish Publication Society, 1979, y Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton University Press, 1994.

cuya misión histórica era atestiguar la grandeza del cristianismo. Debían mantener la cerviz siempre gacha, sufrir graves injusticias y en infinidad de ocasiones padecer la pena capital de la manera más arbitraria. Pero el hereje cristiano impenitente era acreedor de la hoguera por definición.

El dominio cristiano sobre los judíos

No obstante, de todas las dimensiones de la intolerancia religiosa medieval, el trato propinado a los judíos por cristianos en las tierras por ellos dominadas es el capítulo más cruel. En fecha tan temprana como el año 581, apoyándose en una decisión previa del rey franco Childeberto I (que reinó entre 511 y 558), el Sínodo de Macon estableció en su canon 14 que desde el Jueves Santo hasta el Domingo de Pascuas los judíos no podrían aparecer en las calles ni en lugares públicos.

Muchos decretos de esta naturaleza fueron emitidos en sínodos posteriores. El Cuarto Concilio Laterano (1215), recordado más adelante en este texto porque estableció el dogma católico de *creatio ex nihilo*, es un buen ejemplo de las normativas impuestas por la Iglesia para el trato a judíos y musulmanes. Proclamado por Inocencio III, su canon 67 discriminaba comercialmente contra los judíos y los obligaba a pagar un diezmo a la Iglesia. Su canon 68 ordenaba tanto a los judíos como a los sarracenos de todas las provincias cristianas a vestir distintivos para evitar que los fieles los confundan a la hora de entablar una relación sentimental, a la vez que les prohibía aparecer en público durante los tres días anteriores a la Pascua. Su canon 69 prohibía a los judíos el ejercicio de cargos públicos, ordenaba castigar a los cristianos que permitieran el acceso de un judío a tal cargo, y prohibía a los cristianos todo trato con funcionarios judíos. Y su canon 70 ordenaba a los prelados a impedir que aquellos judíos que habían sido bautizados regresaran a sus ritos previos. Como si con esto no alcanzara, en 1227 el Sínodo de Narbona reiteraba en su canon 3 la obligación de los judíos de vestir un distintivo oval de un dedo de ancho y media palma de alto, prohibiendo asimismo que salieran de sus casas en Semana Santa y que trabajaran en domingos y días festivos.⁶

Sin embargo, por terribles que fueran las disposiciones legales, en términos de su “crueldad relativa” éstas fueron secundarias al lado de:

- 1) La “cruzada alemana” de 1096 (que fue el sangriento coletazo antijudío en centro-Europa de la Primera Cruzada), la Segunda Cruzada de 1147 (que expulsó y masacró judíos en Alemania), la Tercera Cruzada de 1189 (que masacró judíos en Inglaterra) y la “cruzada de los pastores” de 1320 (que aniquiló judíos en Francia como pasión campesina sin auspicio oficial);
- 2) El verdadero holocausto que, por sus dimensiones, significó la expulsión de los judíos de España en 1492, a la que debemos sumar las reiteradas expulsiones perpetradas en casi todos los demás países del continente europeo antes y después del infame edicto español: Inglaterra, 1290; Francia, 1182, 1254, 1322 y 1394; Varsovia, 1483; Sicilia 1492; Lituania, 1495; Portugal, 1496;

⁶ Véase H. J. Schroeder, *Disciplinary Decrees of the General Councils: Text, Translation and Commentary*, St. Louis: B. Herder, 1937, pp. 236-296, y Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, Filadelfia, 1933.

Brademburgo, 1510; Praga, 1541; Nápoles, 1541; Génova, 1550 y 1567; Estado del Vaticano 1569 y 1593; Baviera, 1551;⁷

- 3) La persecución de judíos como chivos emisarios acusados de diseminar la peste negra de 1348, y
- 4) Las “calumnias de sangre”, reiteradas por toda Europa desde 1144 hasta 1946, en que se acusaba a judíos de asesinatos rituales, para luego matarlos, violar mujeres y destruir comunidades enteras: Norwich, Inglaterra (1144); Londres y York (1189-90); Blois (1171); Fulda, Alemania (1235); Flandes (1250); Lincolnshire (1255); Margraviato de Baden (1267); Alsacia (1270); Oberwesel, Lorena (1286); Poznan, Polonia (1399); Suiza (1400); Tirol (1492); Trentino (1475); La Guardia, Castilla (1490-91); Hungría (1494).⁸

La paradoja

Es asombroso que en este contexto de intolerancias asesinas pueda haberse gestado un pluralismo filosófico en el que la religión judía, cristiana o islámica de un pensador no incidiera en sus razonamientos y conclusiones a la hora de discurrir acerca de las “primeras preguntas” de la teología, la cosmogonía y la escatología: las convergencias y divergencias entre filósofos respecto de estos temas no parecen haber estado condicionadas significativamente por las diferencias de credo.

En verdad, por un lado se registraron eruditas discusiones acerca de “Qué es Dios”, “cómo se gestó la Creación” y “cómo se producirá el retorno al Ser Supremo”, en las que se manifestó una unidad civilizatoria que abarcaba a toda Europa, el Medio Oriente y el Norte de África. En ese vasto territorio poblado por culturas y etnias diversas, filósofos judíos, cristianos y musulmanes no sólo pensaban sobre temas teológicamente cruciales como si no existieran diferencias entre ellos, sino que además abrevaban en las fuentes paganas que trabajosamente intentaban recuperar, perdidas hacía siglos en la debacle del Imperio Romano. Por el otro lado, los poderes territoriales asociados a dos de los credos vigentes se abocaron a despiadadas persecuciones político-religiosas que desgarraron a esa gigantesca unidad civilizatoria. Finalmente, ésta se quebró y dividió, al punto de que en nuestros días nadie reconocería a los países islámicos como pertenecientes a la misma civilización que los de Europa occidental.

Por lo menos en lo que refiere a su extensión geográfica tricontinental, el pluralismo filosófico medieval, protagonizado por monoteístas abrahámicos, parece haber sido la última manifestación de la grandiosa unidad civilizatoria grecorromana, ya en los umbrales de su extinción definitiva. Su tejido sería desgarrado sísmicamente por el orden emergente, violento y fundamentalista, separando las tierras dominadas por cristianos de las dominadas por musulmanes, y dejando a los judíos entre ambos, sin protección.

⁷ Posteriormente, ya fuera del período de nuestro interés, se perpetraron expulsiones de judíos en Viena (1670), Bohemia (1744) y Rusia (1885). La demencia genocida, obviamente, culminó con las Leyes Raciales de Nüremberg de 1935 y su sucedánea, la Shoah, entre 1941 y 1945.

⁸ Posteriormente, ya fuera del período que analizamos, se registraron las calumnias de sangre de Metz (1670); Confederación Polaca-Lituania (1690); Sandomierz, Polonia (1712); Rodas (1840); Saratov, Rusia (1853); Tiszaeszlár, Hungría (1882); Xanten, Alemania (1891); Bohemia (1899, caso Hilsner); Kiev (1911); Kielce, Polonia, (1946 contra sobrevivientes de la Shoá que pretendían recuperar las propiedades que les habían sido usurpadas durante la ocupación nazi).

Si tal interpretación fuese acertada, estaríamos frente a una nueva paradoja: la última manifestación del orden grecorromano no se habría producido al momento de las invasiones germanas del Imperio Romano, sino a lo largo de un milenario Medioevo en el que la reflexión sobre Dios y su Creación eclipsó a todas las demás discusiones, uniendo a los referentes filosóficos de los diversos credos monoteístas.

Pasemos, entonces, al meollo de la cuestión: la discusión religiosa que unió a nuestro mundo medieval, en aquellos tiempos en que las convulsiones emergentes de los conflictos político-religiosos lo desangraban.

PARTE II – La reflexión acerca de “Qué es Dios” cómo punto nodal de una civilización multicultural

¿Quién es Dios? Esta es una pregunta de fácil respuesta desde una fe. En las tradiciones abrahámicas, Dios es el Creador que se nos revela en el Pentateuco (Torá) o en el Corán, ordenándonos el cumplimiento de una Ley.

Mucho más difícil es contestar la pregunta: ¿Qué es Dios? Por cierto, ¿qué “Cosa” o qué clase de Ser es Éste al que nos referimos cuando hablamos de Dios? ¿Cuáles son Sus atributos? ¿Cómo podemos describirlo y definirlo? Esta ya no es cuestión de fe sino de inteligencia, y el intento de dar respuesta a estos interrogantes es el comienzo de la reflexión teológica.

Por cierto, en *Ciudad de Dios* (Libro VIII: i), Agustín de Hipona (354-430) define la teología como el razonamiento o discusión sobre la Deidad. La teología sin fe puede carecer de sentido, pero la fe sin teología nos deja sumidos en una ignorancia que no satisface del todo al *homo sapiens*, que no en vano fue creado por la Divinidad con el anhelo de comprender, al menos desde que Adán y Eva comieron del fruto. Por lo tanto, el estado de la reflexión teológica y cosmogónica (que refiere a la manera en que nació lo creado) resulta de importancia central a la hora de definir una civilización y su nivel de desarrollo.

En este plano, nuestra civilización ha sufrido una marcada involución frente a la Edad Media. Es cierto que, por aquellos entonces, se conocía muy poco sobre el universo físico, al que los sabios antiguos y medievales llamaban “mundo sublunar”. Pero ese desconocimiento se compensaba con un permanente ejercicio de pensamiento, que hoy hemos perdido, acerca del “mundo supralunar”.

En verdad, a lo largo de mil años, entre la Antigüedad Tardía y el nacimiento de la Edad Moderna, tuvo lugar entre nosotros una portentosa ebullición. Lejos de ser una “edad oscura”, como la pinta la mitología de la Ilustración, aquel milenio fue un período turbulento pero fértil en que el esplendor del pensamiento teológico, cosmogónico y escatológico condujo a una retroalimentación permanente entre las fuentes grecorromanas (recuperadas principalmente por persas y árabes) y el creciente acervo filosófico de los tres monoteísmos abrahámicos. Se plasmó así una vibrante Civilización Mediterránea, hoy quebrada y fenecida, cuya substancia filosófica exploraremos ahora.

Un temprano y paradigmático ejemplo de esta compleja unidad civilizatoria es el judío egipcio Saadia Gaón (882 - Bagdad, 942), cuya obra *Emunoth ve-Deoth* fue el primer

intento de integrar la teología judía con la filosofía griega, a pesar de ser él un seguidor de la escuela racionalista islámica de los Mu'tazili. Esta esclarecida corriente musulmana, que mucho aportó al pensamiento judío, sostenía que las verdades del Corán son accesibles a la razón, y tendía a interpretar la letra de esa Escritura en forma metafórica.

Otro ejemplo emblemático es el sevillano Abraham Ibn Daud, que vivió entre 1110 y 1180. Trabajó principalmente en Toledo y fue conocido también como Johannes Avendehut Hispanus,⁹ siendo recordado como el “primer judío aristotélico”. Estuvo fuertemente influido por Saadia Gaón, por la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza* (compendiada por una sociedad secreta de filósofos islámicos con sede en Basora), y por las enseñanzas de peripatéticos musulmanes que combinaron concepciones aristotélicas con neoplatónicas. Sus principales referentes entre los filósofos monoteístas fueron el ilustre persa Avicena (en su lengua, Ibn Sina, 980-1037), y el recordado “padre del neoplatonismo islámico”, el árabe Abū Naṣr al-Farabi (872-951, latinizado Alfarabius).

Aunque esta civilización tuvo gran pujanza intelectual en la Provenza, Irlanda, Inglaterra, Baviera, París, Constantinopla, Alejandría, Palestina, Damasco, Bagdad, Basora, Bujará y otros lugares, su centro filosófico estuvo en España hasta que las fieras persecuciones ibéricas del siglo XIV, y las expulsiones de judíos y moriscos de los siglos XV y XVII, terminaron con su deslumbrante y creativo pluralismo.

Y bien, ¿Qué es Dios?

Como se sugirió, uno de los principales ejes a través de los cuales se construyó aquella compleja unidad civilizatoria pretérita fue la reflexión en torno de la pregunta teológica “¿Qué es Dios?” Y una de las respuestas medievales más interesantes fue la del filósofo y poeta judío Salomón ibn Gabirol (conocido por los escolásticos católicos como Avicbrón o Avencebrolis). En este ensayo le prestaremos especial atención porque su influencia sobre el pensamiento de numerosos filósofos cristianos es un ejemplo importante de la unidad civilizatoria que nos proponemos documentar, y porque su teoría del “hilemorfismo universal” fue revolucionaria y de algún modo es una metáfora de algunas enseñanzas de la física actual.¹⁰ Por cierto, no es menos contra-intuitiva que la teoría de la relatividad o la idea de que habitamos un espacio curvo.

Nacido en Málaga en 1021 y muerto en Valencia en 1068, Ibn Gabirol concibió a Dios como el Uno-sin-fin trascendente, absolutamente indiferenciado. También llamado la Primera Esencia y el Primer Factor, el Dios Excelso y Santo que postula el andaluz es anterior a la creación de la materia y la forma. Es forzosamente “simple”, ya que lo “com-puesto” (*cum-positus* = puesto junto) requiere de una causa eficiente que lo componga, y como Primera Causa, el Uno es incausado.

⁹ Johannes Hyspalensis, Johannes Hispanicus, Johannes Toletanus, Avendehut, Juan Hispano y Juan Hispalense israelita fueron otros aliases de Ibn Daud. No existe certeza de que Juan Hispano y Juan Hispalense fueran la misma persona.

¹⁰ Como se verá más adelante, se llama “hilemorfismo” a la doctrina aristotélica que sostiene que todo lo físico (y los objetos matemáticos y geométricos) está constituido por materia forma. Ibn Gabirol innovó en la cuestión enseñando que *todo* lo creado, incluyendo las “substancias espirituales” no corpóreas, está hecho de materia y forma. El fundamento de estas doctrinas y sus diferencias se explicará en el texto.

Por eso, y al igual que el Dios que un milenio antes postulara el también judío Filón de Alejandría (15/19 AEC-45/50 EC), el Primer Principio de Avicibrón no es comparable a nada y no puede describirse en términos de género próximo más diferencia específica. Carece de predicados. Por lo tanto, no puede conocerse excepto a través de sus aconteceres y productos. Y su esencia es totalmente indeterminada, porque cualquier atributo o determinación introduciría en Él tanto la limitación como la multiplicidad.¹¹ Del Uno procede todo, pero no por un proceso de creación directa, que sería un acto de la voluntad incompatible con la Unidad del Uno, sino por vía de una emanación. Al pensarse a sí mismo, el Uno se desdobra hacia afuera, engendrando una imagen de sí. Aplicando la terminología de nuestro tiempo, casi podría decirse que el Uno se clona.¹² Así nació la hipóstasis *Voluntas*. Según el modelo, ésta reconoció al Uno y se reconoció a sí misma como imagen del Uno. Y así nació la primera dualidad de la Creación: la de sujeto y objeto.

Esta Divina Voluntad, emergida del desdoblamiento del Primer Factor, es intrínsecamente igual al Uno, pero es no obstante inferior a Él en la instancia de crear. Es *Voluntas* quien engendra la Materia y la Forma, las que a su vez se conjugan en la hipóstasis *Intellectus*, que es la primera substancia de existencia plena. Este Intelecto Universal, creado por la Divina Voluntad y “com-puesto” de materia y forma espirituales, lo sabe todo, albergando las “formas” de todo lo creado.¹³

Como es bien sabido, estas ideas no surgieron por generación espontánea en la mente del judío malagueño. Son una versión corregida de los sistemas paganos del alejandrino Amonio Saccas (172-242 EC), el alejandrino Plotino (205-270 EC), el griego damasceno Jámblico de Calcis (c. 245-325 EC) y el constantinopolitano Proclo (412-485 EC).¹⁴ Y a su vez, estos pioneros tomaron prestado el concepto de emanación de los

¹¹ Como todos los neoplatónicos monoteístas, Ibn Gabirol a veces se contradice o es ambiguo respecto de cuestiones que pueden entrar en conflicto con las Escrituras. Hay instancias en las que se expresa acerca de la voluntad divina como si fuera un atributo y no una hipóstasis de Dios. No es esto lo que se colige, sin embargo, de la mayor parte de sus referencias a *Voluntas*. En este trabajo no especializado, nos limitamos a resumir la interpretación que se infiere con mayor facilidad de la lectura de sus textos.

¹² Bernard McGinn, “Ibn Gabirol: The Sage Among the Schoolmen”, en Lenn Evan Goodman (comp.), *Jewish and Islamic Philosophy: Crosspollinations in the Classic Age*, Edinburgh University Press, 1992, pp. 90-92, y C.K. Mathis II, “Parallel Structures in the Metaphysics of Iamblichus and Ibn Gabirol”, en L.E. Goodman (comp.), *op. cit.*, 1992, pp. 68-69.

¹³ La Creación se desdobra, en orden descendiente, en “alma”, “cuerpo celestial” y “cuerpo terrenal”. Véase Mathis II, *op. cit.*, p. 67.

¹⁴ Amonio Saccas, un converso del cristianismo al paganismo, suele ser reconocido como el fundador de la escuela, pero no dejó obra escrita pues transmitía su pensamiento en secreto. Por eso, su discípulo Plotino (que consideraba a Saccas un “teodidacta” cuyas enseñanzas provenían directamente de Dios) a menudo lo reemplaza en la memoria histórica como fundador de la escuela. Proclo fue un seguidor de Plotino oriundo de Constantinopla, que retomó los conceptos de éste y confeccionó un listado de proposiciones encadenadas. En la Proposición 1 de sus *Elementos de Teología*, afirma que “todo lo que es múltiple participa de algún modo de la Unidad”, y en su Proposición 2 agrega que “todo lo que participa de la Unidad es a la vez uno y múltiple”. En su Proposición 11 compara el Uno y lo que de Él emana con un árbol y sus ramas. Jámblico fue discípulo de Porfirio y fundó una escuela en Siria. Gran parte de su obra se ha perdido. Su sistema ha sido reconstruido recientemente por John Dillon a través de las citas y menciones de su obra realizadas por el pagano damasceno Damascio (458-538) y el cristiano constantinopolitano Miguel Psellos (1017-1078), ambos neoplatónicos importantes, el primero pagano (último escolarca de la Escuela de Atenas, perseguido por el emperador Justiniano) y el segundo cristiano. Para Jámblico, existen dos Primeros Principios, el Absolutamente Inefable y el Uno-y-Simple. Luego sigue la diáda de “El Límite y lo ilimitado” o “El Uno y los muchos”, y sólo después el Uno-Existente, que es simultáneamente la última instancia del ámbito del Uno y la primera instancia del ámbito intelectual (o

estoicos tardíos, especialmente del sistema de Posidonio (135-51 AEC), aunque eliminando la dimensión materialista de esa escuela.¹⁵

El judío alejandrino Filón (15/19 AEC-45/50 EC), que fue anterior a estos, también puede considerarse precursor, aunque no fue la fuente en que se inspiraron los neoplatónicos monoteístas medievales, quizá porque sus escritos estuvieron extraviados durante mucho tiempo. Según Filón, Dios es infinitamente perfecto pero no puede actuar sobre el mundo de manera directa sino a través de fuerzas (*pneuma*) que no son idénticas a Él pero que de Él proceden.

Esta concepción se confunde con la doctrina emanatista de los neoplatónicos, y por ser cronológicamente anterior a Saccas y Plotino (convencionalmente reconocidos como los fundadores de la escuela), Filón debe considerarse un proto-neoplatónico. El *pneuma* primigenio es el *Logos*, pero no queda claro en su obra si se trata de una substancia emanada de Dios o de un atributo de la Divinidad. Para el judío alejandrino, la Naturaleza es una procesión que va hacia abajo desde el *Logos*, en una sucesión de derivaciones. Las creaturas somos copartícipes de la Sustancia Divina, pero somos una versión inferior de la misma. Aunque en la concepción emanatista de Filón las creaturas no comparten la Naturaleza Divina, Dios no crea el mundo de la nada sino a partir de Sí mismo.¹⁶

A su vez, para el pagano Plotino entender la Creación como la obra de un supremo artesano era filosóficamente inaceptable. Dios es el Uno infinito, razonaba, y no puede verse reducido a la condición de simple arquitecto que diseña seres y cosas finitas. No obstante, observó que ¡lo Perfecto debe crear algo fuera de Sí para ser cabalmente perfecto! Por eso, concluyó el estudioso, el Uno debió irradiar una suerte de hálito que, por su mera existencia, engendrara una diversidad inexistente hasta ese momento primigenio.

Pero esa emanación no habría sido el producto de la voluntad de Dios, sino que sería necesaria más allá de toda voluntad, de la misma manera en que la luz emana del sol sin que medie una voluntad que ordene ese manar. En el sistema de Plotino esa hipóstasis sería la primera inteligencia (o *Nous*). Al igual que el Uno, el Principio-Intelectual emanado es uno, pero a diferencia suya, al mismo tiempo alberga la multiplicidad, incluyendo en sí el mundo platónico de las ideas. En *Enéadas* (V, 9.6), Plotino compara al Principio-Intelectual con una semilla en la que todas las partes de una planta se encuentran indiferenciadas en el todo:

“El Principio-Intelectual (*Nous*) incluye a todas las cosas juntas y también por separado, porque cada una de ellas tiene su propia potencia. El Principio-Intelectual total las incluye del mismo modo en que un género incluye a una especie y un todo a sus partes. La relación entre el Principio-Intelectual y aquello que abarca puede

noético). Véase John M. Dillon, *Iamblich Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, Leiden: Brill, 1973.

¹⁵ Véase A.H. Armstrong, “‘Emanation’ in Plotinus”, *Mind* 46 (181):61-66. Como lo indica su nombre, el neoplatonismo se arraiga también en platónicos medios como Plutarco (46-120 EC), y asimismo en neopitagóricos como Numenio de Apamea (siglo II EC).

¹⁶ Véase David Winston, “Philo’s Conception of the Divine Nature”, en Lenn E. Goodman (comp.), *op. cit.* 1992. Filón introdujo al judaísmo conceptos platónicos, estoicos y neopitagóricos. No hay evidencia que indique que Plotino haya recibido su influencia, ni tampoco la de los gnósticos cristianos que adoptaron ideas platónicas, como Valentino y Basilides.

ilustrarse con las potencias de una semilla: no hay distinciones en su unidad, (...) y sin embargo en ella están subsumidos el principio del ojo, el principio de la mano, cada uno de los cuales se revela como una potencia separada a través de su producto material específico.”¹⁷

De esta emanación primigenia habría salido otra emanación, y de la segunda una tercera, cada vez más lejos del Uno. De *Nous* (Intelecto) emanó el Alma Universal, o sea el principio universal del deseo de objetos externos al agente del deseo, que el filósofo supuso el punto de transición entre el mundo de las ideas y el de los sentidos. De ésta emanaron las almas individuales. Y finalmente de estas almas emanó la materia, que en un principio era indeterminada, pero que sería “in-formada” por la forma de cada una de estas cosas.¹⁸

Y así, según las ardientes especulaciones de uno de los padres del neoplatonismo, habría surgido lo múltiple y “com-puesto”, a pesar del carácter indiferenciado del Uno. La cadena emanatista, preñada de necesidad, proseguiría hasta dar cuenta de todo lo creado. En este encadenamiento, el ser derivado es siempre inferior al que lo precede. No obstante, al dar nacimiento a una sucesión inagotable de seres, la Fuente (el Uno) no pierde su perfección.

Discípulos de Plotino como Ibn Gabirol corrigieron este sistema, cada cual según su particular imagen y semejanza. El monoteísmo del malagueño lo alentó a acercar la hipóstasis *Voluntas* al Uno, desplazando al *Nous* de la primogenitura. Al mismo tiempo, adoptó la audaz idea de Jámblico de Calcis de que esta primera emanación representa un desdoblamiento del Uno-y-simple. No es para nada el caso del *Nous* de Plotino. En el sistema de nuestro malagueño, el clon de Dios mira al Uno, se reconoce a sí mismo como idéntico al Primer Factor, y musita: “¡Uy! ¡Somos dos!” Y así, con la emergencia de la distinción entre sujeto y objeto, lo Uno se convierte en múltiple y nace la Creación.

Ab uno simplici non est nisi unum

Las conjeturas neoplatónicas medievales sobre la emanación de sucesivas hipóstasis de Dios surgieron con las dudas acerca de cómo un Uno perfecto pudo avenirse a crear otros múltiples e imperfectos. La misma excelsitud y “completud” de Dios era un problema angustioso, porque parece incompatible con la creación de seres inferiores. ¿No es acaso contradictorio que lo perfectamente único y completo se exteriorice en múltiples imperfectos? Semejante acontecimiento, ¿no contradice su perfección? Y además, ¿como se explica que un Uno sin necesidades ni pasiones se lance a la empresa de la Creación?

Por eso, en su intento por hacer comprensible la obra de Dios, algunos pensadores judíos, cristianos e islámicos convergieron con los neoplatónicos paganos en postular un principio de intermediación similar al de Plotino, a través de una sucesión de hipotéticas emanaciones divinas. Según su entender, el origen directo de la Creación no podría haber sido el Uno mismo, sino una proyección, espejo o hipóstasis suya.

¹⁷ *Enéadas* (V, 9.6). *Enneads*, traducción al inglés de Stephen MacKenna y B.S. Page, Digireads.com Book, 2009, p. 336. Mi traducción desde el inglés.

¹⁸ Tanto Proclo como Jámblico agregaron varias hipóstasis a las tres del sistema de Plotino.

No sólo estaba en juego la dignidad divina, una cuestión que afectaba más a los pensadores monoteístas que a los paganos. También estaba en juego el rigor lógico. Si como postularon los peripatéticos islámicos al-Farabi y Avicena—seguidos por judíos como Azriel de Gerona (1160-1238), y católicos como el bávaro Alberto Magno (1193-1280)—es válida la premisa de que “de lo que es Uno-y-simple sólo puede surgir la unidad” (*Ab uno simplici non est nisi unum*), ¿cómo se explica que de Dios—el absolutamente simple Uno, anterior a la materia y a la forma—haya surgido una Creación múltiple y finita?¹⁹ Suponerlo parecía casi blasfematorio para algunos pensadores monoteístas, a la vez que lógicamente contradictorio para algunos de sus predecesores paganos.

Para comprender el problema y acercarnos al fondo de la paradoja, debemos analizar la cuestión con el cuidado con que se pensaban estas cosas en el Medioevo. Obsérvese que cuando los seres humanos creamos (o producimos), la “esencia” de lo que creamos ya está en nosotros.²⁰ Por ejemplo, producimos conceptos que nos ayudan a comprender y objetos que contribuyen a satisfacer nuestras necesidades. Nuestra “esencia” está implícita en lo que hacemos, a la vez que todo lo que producimos nos sirve de alguna manera.

Pero ese no es el caso del Ser-sin-predicado, que por ser anterior a la materia y la forma no está “com-puesto” y es absolutamente simple. La Creación es “com-puesta”, y como tal, es todo lo contrario del Uno-y-simple: no participa de su “esencia”.

¿Pero cómo pudo haberse dado ese salto desde lo Uno-y-simple hasta lo diverso y “com-puesto”? Si el Uno-y-simple creara cualquier cosa con predicado, en lugar de cualesquier otros “algos” dotados de otros predicados, adquiriría un predicado propio y

¹⁹ W.J. Hankey, *op. cit.*, p. 317. Dice Hankey: “Those, like Albert and Siger, who identify themselves with the Peripatetics, regard the law as indisputably true.”

²⁰ GLOSARIO EXPLICADO DE TÉRMINOS FILOSÓFICOS CORRIENTES EN EL MEDIOEVO – Aristóteles y los filósofos monoteístas medievales distinguían entre “substancia”, “esencia” y “accidente”. La “substancia” es “la unidad que sirve de soporte a las características de una cosa”, o sea el “quid” del que se dice esto o aquello: lo que Tomás de Aquino llamaba la “quiddidad” (*quidditas*). Y toda “substancia” tiene una “esencia” y “accidentes”, a la vez que “materia” y “forma”. “*Essentia*”, de donde proviene “esencia”, es una palabra inventada por los romanos Quintiliano y Séneca para traducir una extraña frase de Aristóteles, “*to ti ên einai*”, que significa “el ser de lo que era” o “lo que era el ser” de una cosa *antes del agregado de los predicados accidentales*, o sea, lo que la cosa es en sí, en su esencial suficiencia (o puesto en otros términos, su “forma substancial”). Aristóteles y los medievales heredaron de Platón la idea de que las “esencias” son eternas, y son impresas a la cambiante “materia” de las cosas a través de las “formas” que la “in-forman”. La gran divisoria entre Aristóteles y los medievales, sin embargo, reside en que para el griego el universo (que es puesto en movimiento y gobernado por Dios) es eterno, mientras para los monoteístas abrahámicos el universo es creado. De ahí que, para el Aquinate, una substancia sea un “com-puesto”: una “esencia” (eterna) a la que le ha sido conferida la “existencia”, una operación por la cual lo “posible” se convierte en “actual”. Es así como emergen los “existentes”. Para Tomás, en el caso de los cuerpos físicos, una “forma” recibe la “materia”; para Ibn Gabirol, esto es extensivo también a las substancias espirituales: toda substancia, física o espiritual, tiene materia y forma. Por lo tanto, para los medievales hay una correlación entre las díadas de “esencia y existencia”, “potencia y acto” y “forma y materia”. En contraste con los monoteístas abrahámicos, Aristóteles no concibe la idea de que la “existencia” (*esse*) sea conferida a una “esencia” (*essentia*) para dar nacimiento a una “substancia”, porque la idea de “creación” le es ajena. Para los monoteístas medievales, en cambio, el hecho de que una “esencia” eterna esté plasmada en un “existente” es un hecho contingente: la única excepción es Dios, para quien “esencia” y “existencia” son idénticas.

perdería su “esencia”, lo que es absolutamente imposible. Si el Uno crea, crea algo uno y simple, como Él.

En otras palabras, ¡si Dios creara en forma directa algo que fuera menos que Él, dejaría de ser Dios! Un Dios que crea “esto” en lugar de “aquello” adquiere un predicado. De ahí que muchos neoplatónicos sostuvieran que de lo que es Uno y simple sólo puede surgir lo que es uno y simple. Pero siendo ése el caso, ¿cómo puede haber surgido una Creación “com-puesta” por objetos múltiples y “com-puestos”? Porque después de todo, el dato empírico es que el cosmos y el hombre existen y son “com-puestos”.

Paradójicamente, esta “ley” que supone que “de lo que es Uno-y-simple sólo puede surgir la unidad”, originalmente formulada por algunos filósofos islámicos, adoptada por algunos pensadores judíos y cristianos, y criticada por otros islámicos, judíos y cristianos, fue simultáneamente un fuerte estímulo y un poderoso impedimento para postular una Creación por vía de sucesivas emanaciones de Dios. Fue un estímulo porque si de lo que es Uno y simple sólo puede surgir lo que es uno y simple, parece obligatorio postular una causa intermedia entre Dios (la Primera Causa absolutamente simple) y la Creación (irremediamente “com-puesta”, aunque más no sea porque está “con-formada” por materia y forma).

Y fue también un obstáculo, porque la ley antedicha es tan contundente en términos lógicos que la hipótesis emanatista parece una manera forzada y artificiosa de salir de la trampa intelectual que el mismo filósofo se ha tendido: como arguyeron algunos, de lo que es Uno-y-simple *no puede* surgir la diversidad a no ser que reconozcamos que, sin que medie emanación alguna, Dios está dotado de una voluntad que da el primer paso en la creación de lo “com-puesto” y diverso.

Fue en este contexto de indagación filosófica sincera que la mayoría de los principales pensadores de las tres religiones abrahámicas adoptaron alguna variante del neoplatonismo, originalmente pagano. Para ello, debieron disponer no sólo de amplitud de criterio individual, sino también de cierto margen de libertad intelectual en el contexto político e institucional en que vivían. En términos lógicos, la discusión culminaría recién en el siglo XVI, con la postulación de la doctrina del Tsimtsum de la cabalá luriánica.²¹ Entre la formulación de Plotino y ese desarrollo ulterior

²¹ La doctrina del *Tsimtsum* converge con los precursores reconociendo que, antes de la Creación, Dios, el Uno-sin-fin, el *Ain Sof*, era Todo. Siendo Dios TODO, sin embargo, la nada no existía. Y si la nada no existía y Dios era todo, ¡el Señor no pudo haber creado desde una nada inexistente, sino desde sí mismo! En otras palabras, sin la existencia de la nada, la única creación posible es la de un cosmos compuesto de la misma Sustancia Divina. Evitando ese panteísmo, Isaac Luria (1534-1572) llegó a la conclusión de que, antes de crear la materia y la forma, Dios debió crear la nada. Según la doctrina luriánica, esto se habría ejecutado mediante una contracción de Dios, el *Tsimtsum*. Fue este encogimiento del Todo, producido en el centro del *Ain Sof*, lo que produjo la nada. Este hipotético suceso sería lo opuesto de una emanación y habría sobrevenido antes del desencadenamiento de la sucesión de emanaciones: en el momento inicial de la Creación, Dios se habría metido adentro de Sí Mismo para engendrar un “afuera” que antes no existía. Sólo a partir de esa instancia pudo ser posible una Creación desde la nada, que diera lugar al parto de un Cosmos que no fuera parte de la sustancia divina. Algunos cabalistas no adhirieron a la doctrina del Tsimtsum, como tampoco Baruch Spinoza (1632-1677). Al son del lema *ex nihilo nihil fit* (de la nada, nada se puede crear), aceptaron el panteísmo que les ordenaba su razón, afirmando que Dios creó al mundo a partir de Su propia substancia, que es la única que existe. Según esta concepción, todo sería parte de Dios. No obstante, y a pesar de los rumores de que Spinoza fue en secreto un cabalista discípulo de Abraham Cohen de Herrera, la diferencia entre esa escuela mística y Spinoza sigue siendo de la mayor importancia, ya que para aquélla la Substancia Divina es espiritual, mientras que para Spinoza

transcurrieron 1300 años. Como se aprecia, la civilización del mundo mediterráneo debió transitar caminos pluriseculares antes de avanzar en el desarrollo de un concepto de Dios que resultara intelectualmente satisfactorio, aún para nuestras limitadas mentes.

“Entre Atenas y Jerusalén”

No obstante, entre los neoplatónicos monoteístas hubo desacuerdo en cuanto a cuál habría sido el orden de las emanaciones. Algunos de ellos, incómodos con el carácter necesario de la Creación en el sistema de Plotino y deseosos de aproximarse más al texto literal del Libro del Génesis, arguyeron que la voluntad de Dios fue la Causa directa de la gestación del cosmos, enseñando que el “puntapié inicial” de la Creación habría sido un acto libre del Señor, y sólo después habría sucedido la cadena necesaria de emanaciones.

Tal fue el caso del egipcio Isaac Israeli (855-955), uno de los primeros neoplatónicos judíos, que se adelantó a Maimónides postulando que el Primer Intelecto habría surgido como consecuencia directa del poder y la voluntad divinas, a los que supuso atributos de Dios (lo que expuso al filósofo a la posible objeción de que si el Uno tuviera atributos sería predicable, lo que implica que sería “com-puesto”, y por lo tanto no sería la Primera Causa). Por cierto, en *El libro de las definiciones*,²² Israeli enseña que Intelecto habría sido “la primera substancia creada desde el poder del Creador sin mediador, sirviendo como el substrato de la diversidad”.

Más aún, según el fragmento iv, folio 8(r) del *Libro de las substancias*, habría habido un acto creador previo al que engendró a Intelecto, porque: “el intelecto está compuesto de materia y forma (...) y por lo tanto está claro que la materia y la forma le preceden por naturaleza”. Y abundando en el tema, en el fragmento iv, folios 4(v) y 5(r), Israeli enseña que: “el Intelecto es la más noble de las substancias, del rango más elevado y encumbrado; es la que está más cerca de la innovación y creación desde la nada, y está muy particularmente afectado por la acción, sin mediación, del poder y la voluntad”.

Este concepto se reitera en *El libro de las definiciones*,²³ donde el judío egipcio afirma que: “el género primordial está creado por el poder del Creador sin mediaciones”. Según el sistema de Israeli, sería sólo a partir de este estadio que comienza el proceso de emanaciones necesarias típicamente neoplatónico, en el que Dios ya no tiene participación directa.²⁴ De esta manera, el filósofo adhirió a la mayor racionalidad que creyó encontrar en el neoplatonismo, sin por ello renunciar a la tradición abrahámica de *creatio es nihilo* como acto libre de Dios.

Cada neoplatónico judío elaboró un sistema propio que, no obstante, convergió en lo esencial con el pensamiento de los demás neoplatónicos, ya fueran paganos, judíos, cristianos o islámicos. En orden cronológico, entre los filósofos judíos más importantes de esta escuela, el egipcio Israeli fue seguido por:

es material. Véase Richard Popkin, “Spinoza, Neoplatonic Kabbalist?”, en Goodman, comp., *op. cit.*, pp. 386-409.

²² (Capítulo 2, líneas 107-109)

²³ (Capítulo 3, líneas 5-11)

²⁴ Véase Isaac Israeli, *Libro de las definiciones y Libro de las substancias*, publicados en inglés en Alexander Altmann y Samuel Miklos Stern, *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Chicago: University of Chicago Press 2009, pp. 27, 32, 86, 88.

1. El zaragozano Bahya ben Joseph ibn Paquda, que floreció en la primera mitad del s. XI, y estuvo influido por Saadía, Ibn Gabirol, y los islámicos Hermanos de la Pureza.
2. El malagueño Salomón ibn Gabirol (1021-1058), ya mencionado, que fue apenas unos años menor que Bahya.²⁵
3. El zaragozano Abraham ibn Ezra (1092-1167), filósofo, poeta, gramático, médico, matemático y astrónomo, titulado el Sabio, el Grande y el Admirable por sus comentaristas. Basó algunas de sus enseñanzas en las de Ibn Gabirol, a la vez que algunos de sus conceptos pueden rastrearse al sistema de Proclo (en especial uno de los dos usos que le da al vocablo hebreo *kol* – demiurgo).²⁶
4. El cabalista Azriel de Gerona (1160-1238), que fue el más importante discípulo del provenzal Isaac el Ciego (1160-1235) a la vez que maestro del gran gerundense Najmánides (1194-1270). Azriel combinó las ideas de Ibn Gabirol acerca de la precedencia de la Voluntad como primera emanación de Dios, con nociones cabalistas preexistentes acerca de las diez *Sefirot* emanadas del Uno-sin-fin. Además, fue el primer cabalista en hablar del “*Ain Sof*”, o Infinito, un concepto afín al *Pleroma* de los antiguos gnósticos, que el gerundense aparentemente tomó del Uno-sin-fin de Ibn Gabirol.²⁷
5. El cordobés Maimónides (1135-1204), que (como veremos) era menos aristotélico y más neoplatónico que lo que él mismo sabía, porque en sus tiempos había una gran confusión acerca de qué ideas eran del estagirita y cuáles de Plotino o de Procto.
6. El toledano Isaac ibn Latif (1210-1280),²⁸ que tuvo gran influencia sobre varios cabalistas importantes, entre ellos el zaragozano Abraham Abulafia (1240-c. 1291) y el castellano Joseph ben Abraham Gikatilla (Chiquitilla, 1248-c. 1305).

²⁵ Algunos de los poemas místico-eróticos de Ibn Gabirol pueden leerse en castellano en Eduardo Paniagua, *Ibn Gabirol (Avicibrón) 1021-1053 – caballero de la palabra*, Madrid: Ed. Pneuma/Almuzara, 2009.

²⁶ Los siguientes trabajos estudian la dimensión neoplatónica de la obra de Ibn Ezra: E.R. Wolfson, “God, the Demiurge and the Intellect: on the usage of the word ‘*kol*’ in Abraham Ibn Ezra,” *Revue des études juives* 149: 77-111 (1990); Israel Levin, *Abraham ibn Ezra: His Life and Poetry* (en hebreo), Tel Aviv: Ha-kibbutz ha-meuchad, 1969, y “‘Cling to the Ladder of Wisdom’ (The Influence of Neoplatonic Psychology on the Poetry of Abraham Ibn Ezra),” en *Te‘udah*, vol. 8 (*Studies in the Work of Abraham Ibn Ezra*), I. Levin (comp.), Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 1992; y Hermann Greive, *Studien zum jüdischen Neuplatinismus. Die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Ezra*. Berlin-New York: De Gruyter, 1973.

²⁷ Según Azriel, el *Ain Sof*, que es el originador de todas las cosas, no puede albergar intención, deseo, pensamiento, palabra ni acción. No obstante, el universo está latente en la esencia del *Ain Sof*. Por eso, Azriel sostuvo que, en el acto de la creación, Dios no produjo nada nuevo, ya que como enseñó Aristóteles, de la nada nada sale. A diferencia de Ibn Gabirol, Azriel afirmó que Dios no creó de la nada, sino que dio existencia actual a un universo que ya existía, en potencia, en su seno. No hubo verdadera creación sino emanación: un eflujo (*azilut*) del mundo intelectual al físico, subdividido en varias etapas.

²⁸ Sobre Ibn Latif véase principalmente los trabajos de S.O. Heller Willensky, “Isaac Ibn Latif’s the Gate of Heaven: A Mystical Guide of the Perplexed,” en M.A. Shulvas (comp.), *Perspectives in Jewish Learning*, vol. 2 (1996), 17–25; “Isaac Ibn Latif: Philosopher or Kabbalist?” en A. Altmann (comp.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (1967), 187–223; “The Guide and the Gate: The Dialectical Influence of Maimonides on Isaac Ibn Latif and Early Spanish Kabbalah,” en R.L. Salinger

7. El castellano Moisés de León (1250-1305), autor de la paradigmática obra pseudoepigráfica *El Zohar*.²⁹ Piedra basal de la cabalá teosófica, ésta prácticamente canonizó el *Ain Sof* como concepto de la teología judía.
8. El portugués de origen castellano Judá León Abravanel (1460-1530), también conocido como Leone Ebreo, cuya obra en ladino, casi inmediatamente traducida al italiano como *Dialoghi d'amore*, tuvo tanta difusión que pronto fue traducida también al francés, hebreo, latín y castellano.
9. Las muchas obras, de diversos autores, de la influyente escuela luriánica de Safed, y
10. Otras creaciones emblemáticas, como *Puerta del Cielo*, la deliciosa obra escrita en castellano por el cosmopolita marrano Abraham Cohen de Herrera (1570-1635).³⁰

Y así, siglo tras siglo, la impronta neoplatónica quedó grabada para siempre en la matriz teológica judía. Ibn Gabirol, por lo tanto, fue sólo un peldaño de un incesante flujo evolutivo. No obstante, ocupa un lugar especial entre los eslabones judíos de esa evolución, entre otros motivos por la influencia que ejerció sobre el escolasticismo católico a través de su doctrina del hilemorfismo universal.

Explicando a Ibn Gabirol

La adhesión del malagueño al sistema de Plotino fue más completa que la de su predecesor Isaac Israeli.³¹ No obstante, como en su caso, las diferencias más importantes entre el judío Avicebrón y el pagano alejandrino respecto del proceso cosmogónico parecen surgir de la necesidad del judío de desarrollar un sistema más compatible con la Revelación.

Por cierto, en sus poesías místicas Ibn Gabirol afirma que Dios crea desde la nada. Y aunque en su obra filosófica no apela a argumentos religiosos, su adhesión a un credo abrahámico se vislumbra en el Tratado III de *Fons Vitae*,³² donde dice explícitamente: “El acto del Primer Factor es la creación desde la nada”.³³

(comp.), *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture in Honor of Arthur Hyman* (1988), 266–78, y “The First Created Being in Early Kabbalah and Isma’ilian Sources,” en *Binah*, 3 (1994), 65–77.

²⁹ Véase Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nueva York, Schocken Books, 1954, quinta conferencia (“The Zohar I: The Book and its Author”).

³⁰ También conocido como Alonso Núñez de Herrera y Abraham Irija.

³¹ Según investigaciones recientes, Ibn Gabirol también estaría endeudado intelectualmente con Jámblico de Cálcis. Véase C.K. Mathis II, *op. cit.*, 1992.

³² Véase Salomón ibn Gabirol, *The Fountain of Life*, Charleston, SC: Forgotten Books (BiblioLife), 2008 (versión abreviada que corresponde sólo a la parte tercera de la obra de ese nombre, traducida del latín al inglés por Harry E. Wedeck), p. 15. “*simplicivm*”

³³ *Fons Vitae*, Tratado III: 3: (16). El *Tractatus Tertius* se titula: “*De assertione svstatiarvm*” y en 3: (16) dice así: “*Facere factoris primi est creare aliquid ex nihilo*”. Continúa a punto seguido sin mayúsculas: “*et substantia quae sustinet praedicamenta composita est ex suis simplicibus. ergo non est creata ex nihilo.*” Estas líneas provienen de la versión traducida del árabe al latín por Domingo Gundisalvo y Juan Hispalense (que según los expertos es mucho más completa que el extracto hebreo producido por Sem Tob Falaquera). El ejemplar consultado fue publicado en 1895 Münster bajo la dirección del Dr.

Esta afirmación es llamativa, ya que un sistema emanatista sugiere más fácilmente la idea opuesta: como las emanaciones se consideran intermediarios necesarios entre el Uno y su Creación, y son de substancia divina, muchos concluyeron que esto significa que Dios no crea desde la nada sino desde su propia substancia, que se va degradando a medida que, después de sucesivas hipóstasis, de lo Uno (que es simple e infinito) va surgiendo lo múltiple (que es “com-puesto” y limitado).

Sin embargo, Avicibrón evita este camino contrario a los credos abrahámicos. Introduce la idea de *creatio ex nihilo* a la manera de un postulado. Y luego va conduciendo su razonamiento con maestría, intentando demostrar la necesidad de la emanación o hipóstasis a partir de la premisa de una creación desde la nada.

Por cierto, en un lenguaje que intentaremos explicar en párrafos subsiguientes, incomprendible para la típica persona educada de nuestro tiempo, el malagueño nos dice:

“(16) El acto del Primer Autor es la creación desde la nada. La substancia que sirve como soporte de las categorías está compuesta por sus elementos simples. Por lo tanto, no está creada desde la nada. (17) Entre dos eslabones contrarios hay siempre un eslabón intermedio. A su vez, el Primer Autor es lo opuesto a la substancia que sirve de soporte a las categorías, porque el Primer Autor es solamente autor, mientras que la substancia que sirve de soporte a las categorías es solamente efecto. Por lo tanto, debe necesariamente existir un intermediario entre los dos, que sea tanto causa como efecto”.³⁴

Analícemos. Primero, el malagueño aporta la susodicha premisa: Dios crea desde la nada. Luego nos dice que “la substancia que sirve como soporte de las categorías está compuesta por sus elementos simples.” ¿Qué quiere decir esto?

Recordemos que Aristóteles y los escolásticos medievales distinguían entre “substancia”, “esencia” y “accidente”.³⁵ La “substancia” es “la unidad que sirve de soporte a las características de una cosa”, o sea el “quid” del que se dice esto o aquello: lo que Tomás de Aquino llamaba la “quiddidad” (*quidditas*). Y toda “substancia” tiene una “esencia” y “accidentes”, a la vez que “materia” y “forma”.³⁶

Clemente Baeumker, profesor de la Universidad de Breslau, bajo el título: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Avicbronis (Ibn Gebirol), Fons vitae ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino. Ex codicibus Parisinis, Amploniano, Columbino primum edidit Clemens Baeumker. Monasterii, formis Aschendorffianis*. Originalmente, la obra se publicó dividida en varios opúsculos a lo largo de diferentes años de la última década del siglo XIX. La cita corresponde a la p. 79 de esta edición.

³⁴ *Fons Vitae* III: 3: (17) “*Omnia dua opposita medium habent, quod est simile utrique. sed factor primus est oppositus substantiae quae sustinet praedicamenta, quia factor primus est factor tantum, et substantia quae sustinet praedicamenta est facta tantum. ergo necessarium est ut sit inter ea medium, quod sit factor et factum*”.

³⁵ Aunque entre los especialistas hay discusiones acerca de si Ibn Gabirol modifica o no, de manera implícita, algunos conceptos aristotélicos, esa reflexión no es pertinente en el marco de este ensayo.

³⁶ De aquí en más, todos los vocablos que deban interpretarse en su acepción antigua o medieval, y no en una acepción moderna paralela, serán entrecomillados. El mismo vocablo, sin comillas, refiere al significado moderno.

La vaca, por ejemplo, es una substancia natural. ¿Qué es la vaca? Es una “especie” rumiante diferenciada de las ovejas, jirafas, bisontes y otros rumiantes, por características biológicas específicas. Su “esencia” es lo que la diferencia de estos otros rumiantes: la “vaquedad”.³⁷ Si se desata una tormenta y una cierta vaca se moja, sigue siendo vaca: una “vaca mojada”. En tal caso, “mojada” es un “accidente” de un animal definido por su “vaquedad”. Cuando se seca, sigue siendo vaca, aunque pierde un accidente y adquiere uno nuevo: deviene en “vaca seca”. Pero si se muere, sobreviene un “cambio substancial”. Pierde su “forma substancial” y también su “esencia”. El bife que comemos no es una vaca sino parte de algo que alguna vez fue una vaca.³⁸

En otras palabras, la “substancia” es la cosa en sí, la “esencia” es lo que hace que la cosa sea la cosa, y los “accidentes” son las características de una cosa-en-particular que no son esenciales para que la cosa sea la cosa.

Por otra parte, como ya se dijo, la substancia está “com-puesta” de “materia” y “forma”. Y a su vez, la forma puede ser substancial o accidental. La “forma substancial” coincide con la “esencia”, a la vez que las formas accidentales no son esenciales y pueden cambiar sin que la cosa deje de ser lo que es.

Ahora bien, hay diferentes tipos de “accidentes”, y cada tipo tiene que ver con alguna dimensión de la forma de una cosa que no es esencial para que la cosa sea la cosa. En total, los tipos de accidente son nueve: cualidad, cantidad, relación, acción, pasión, posesión, posición, lugar y tiempo. Y las “categorías” son el conjunto de las diez “maneras de ser” que obtenemos si sumamos la “substancia” a los nueve tipos de “accidente”.

Por lo tanto, la “substancia” identifica al sujeto respondiendo a la pregunta “¿qué es?”. Y las otras nueve “categorías” son accidentes que especifican al sujeto, indicando cómo es, dónde está, en qué momento del tiempo se encuentra, etc. Hay, obviamente, una diferencia cualitativa entre substancia y accidentes, porque es la substancia lo que sustenta a los accidentes. Se entiende, pues, que cuando Ibn Gabirol dice:

“El acto del Primer Autor es la creación desde la nada; la substancia que sirve como soporte de las categorías está compuesta por sus elementos simples; por lo tanto, no está creada desde la nada,”

nos está diciendo que como la cosa creada (o sea el quid, la “substancia”) tiene “esencia” y “accidentes” (además de “materia” y “forma”), ¡no está creada desde la nada! Obsérvese la paradoja: Dios crea desde la nada, pero la cosa creada no está creada desde la nada.

³⁷ Obsérvese la teleología implícita en este concepto. Para el hombre antiguo y el medieval, la vaca tenía que tener una razón de ser. No cabía en su cabeza lo que para el hombre contemporáneo parece obvio: que la vaca es un accidente (sin comillas) de la evolución de la vida en la Tierra.

³⁸ Pasando al caso metafísicamente más problemático de las substancias artificiales, un ejemplo posible es el automóvil. ¿Qué es el automóvil? Es un vehículo hecho por el hombre para el transporte mecánico, por tierra, de pasajeros. Su “esencia”, que es su capacidad de transportarnos, está presente en todos los especímenes de la “especie automóviles”. Y su color es un “accidente”. Un automóvil puede ser verde o marrón. Si cambia de color, sigue siendo un automóvil. Pero si pierde para siempre su capacidad de transportarnos, deja de ser automóvil.

Entonces sigue la segunda parte del razonamiento del judío malagueño. Nos dice que Dios, el Primer Autor, es la antítesis de la substancia que sirve de soporte a las categorías, porque Dios es pura Causa, y la susodicha substancia es puro efecto. Entonces, razona, se necesita un eslabón intermedio entre los dos, que sea tanto causa como efecto. Y esta sería la primera emanación, *Voluntas*, una hipóstasis de Dios que crea desde la nada, ya que esa es la premisa de la que Avicibrón ha partido: que Dios crea desde la nada.³⁹

La Creación según Ibn Gabirol

Y es así como Ibn Gabirol se las ingenia para argüir que, en el tránsito desde la nada hasta el mundo que conocemos, el Uno-y-simple impredicable requiere un intermediario, es decir, una emanación. De este modo, conjuga emanatismo con monoteísmo abrahámico, postulando una cadena emanatista pura, sin introducir en el Uno atributos que desnaturalizarían el concepto de Dios porque lo harían predicable. Aunque por momentos se muestra ambiguo y contradictorio, de sus escritos más importantes se deduce que, al contrario de Israeli, no considera a la voluntad como un atributo divino.⁴⁰

En otras palabras, a diferencia de Israeli, en el sistema que plasma en sus escritos filosóficos, el malagueño pone la voluntad fuera de Dios. De esa manera intenta evitar que el Uno-sin-fin pierda su infabilidad y su carácter de impredicable. Por otra parte, como también vimos, si lo comparamos con el pagano precursor Plotino, el filósofo monoteísta se mantiene fiel a la lógica de éste, pero asciende a Voluntad, que desplaza al *Nous* (Intelecto) en la posición de primera hipóstasis, con lo cual se acerca un poco, aunque no lo suficiente, a la idea de que la Creación fue un acto libre de Dios.

Seguramente fueron estos matices los que, siglo y medio más tarde, hicieron de Avicibrón un pensador atractivo para algunos teólogos católicos influyentes, que asociaron su doctrina con algunas enseñanzas superficialmente similares de Agustín de Hipona. En *Fons Vitae* (que es un encantador diálogo entre maestro y discípulo), Ibn Gabirol razona que, como emanación del Uno, *Voluntas* es también un uno, pero que su unidad no es la misma que la del Uno porque su existencia es una resultante necesaria del Uno. Es esta Voluntad Divina quien plasma lo Otro, engendrando la Díada Primigenia de la Materia y la Forma. ¡Y éste es el comienzo de la Creación que conocemos!

No obstante, el paralelo con Plotino es importante, porque como en el caso del *Nous*, la mediación de *Voluntas* es necesaria para transitar el abismo que separa el Ser-único-sin-predicado de lo múltiple-con-predicados, ya que, como se dijo, lo imperfecto no puede ser creado por lo Perfecto sin desmedro de la perfección. Siguiendo a Platón y a Proclo, el maestro que protagoniza el diálogo de Ibn Gabirol le enseña a su discípulo que:

“Por cada cosa creada debe haber una causa y algo intermedio entre ambas. La causa es la Primera Esencia, la cosa creada es la materia y la forma, y lo que media entre ellas es la Voluntad. (...) Si no hubiera un intermediario entre la esencia del Primer

³⁹ Como veremos más adelante, para resolver la contradicción encerrada en este razonamiento hay que remitirse a las ideas del hereje católico irlandés Juan Escoto Eriúgena.

⁴⁰ Véase C.K. Mathis II, *op. cit.*, pp. 68-69.

Hacedor y la substancia que sostiene los predicados, la esencia del Primer Hacedor se uniría a la de la substancia creada”.⁴¹

Reflexionando sobre estos pasajes, Bernard McGinn observa que tanto para el judío Ibn Gabirol como para el islámico Avicena, la trascendencia de Dios impide a Éste crear substancias inferiores en forma directa. Podemos concluir, por lo tanto, que aunque a veces es ambiguo, Avicena tiende a adherir al principio de los peripatéticos islámicos que afirma que “*ab uno simplici non est nisi unum*”. Como se verá, esa fue también la interpretación de la postura del judío malagueño que hizo el católico bávaro Alberto Magno.

En contraste, ya desde otra generación, en el Capítulo 22 de la Parte II de la *Guía de Perplejos*, Maimónides respondía a todos los que adherían a esta teoría: “Respecto de (...) la afirmación de que (la primera emanación) es la causa de la segunda, la segunda la causa de la tercera, y así sucesivamente... aunque hubiera miles de emanaciones, la última indudablemente seguiría siendo simple.” La ‘com-posición’ y la multiplicidad, argüía el Rambam, sólo pueden haber sobrevenido con un acto libre de la voluntad de Dios. En esto el judío cordobés concordaba con el católico rocasecano Tomás de Aquino (1225-1274), el musulmán persa Abū al-Ghazali (latinizado Algazel, 1058-1111), y el musulmán cordobés Ibn Rushd (latinizado Aberroes, 1126-1198).

Pero Ibn Gabirol hubiera contestado ¿cómo puede la Causa Incausada, que es anterior a la materia y la forma, y a toda diversidad, estar dotada de un atributo como la voluntad, que es propia de un ser “com-puesto”? Si el Uno poseyera atributos, no sería absolutamente “simple”, lo que significaría que no sería Dios, porque habría habido una Causa anterior que lo “com-puso”. La abstrusa pregunta que quedaba flotando, sin respuesta posible, es si puede haber un atributo que ontológicamente no sea totalmente un atributo, para zanjar la angustiada cuestión con ese artificio.

Contradicciones y controversias como éstas son consecuencias típicas de los malabarismos intelectuales que los monoteístas abrahámicos debían realizar para, sin abandonar sus creencias básicas, acuñar una teología racional, que en este caso desembocaba en el neoplatonismo. Las preguntas fundadoras, “qué es Dios” y “cómo se desencadenó su Creación”, inevitablemente los conducían a paradojas de difícil solución, especialmente si deseaban compatibilizar las respuestas con la Biblia o el Corán.

De más está decir, esta tensión filosófica no podía aliviarse con medidas autoritarias y dogmáticas, como la que en 1215 impuso la jerarquía eclesiástica católica cuando se expidió a través del Cuarto Concilio Laterano, afirmando el dogma de *creatio ex nihilo*. Cada filósofo, fuera religioso o lego, le encontró su propia vuelta de tuerca más o menos tramposa a la cuestión, combinando algún tipo de creación desde la nada con algún tipo de sistema emanatista, sin el cual Dios dejaba de ser Dios, porque perdía su dignidad y su carácter de Esencia impredicable. Pero las doctrinas de Ibn Gabirol, acuñadas aproximadamente un siglo y medio antes de dicho Concilio, estaban vacunadas de la ira vaticana gracias al artificio de ubicar la Divina Voluntad en el primer plano.

⁴¹ *Fons Vitae*, I: 7: (10) 1-4, y III: 9: 97, 2-5.

El neoplatonismo entre los islámicos I: los Hermanos de la Pureza

Las numerosas variantes judías, islámicas y cristianas del neoplatonismo no se apartaron mucho de la matriz reseñada. Como se afirmó al principio, a pesar de las feroces persecuciones religiosas que plagaron a las sociedades donde florecieron, los sistemas neoplatónicos de los diversos pensadores no se diferenciaron tanto en función del credo de sus creadores como de criterios personales no dogmáticos.

Entre los musulmanes, uno de los primeros documentos neoplatónicos es la compilación conocida como las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza y amigos sinceros* (*Rasâ'il Ikhwân al-Safâ' wa Khullân al-Wafâ'*), originada en la ciudad mesopotámica de Basora pero de fecha y autoría inciertas. Se desconoce cuántos *Ikhwân* (hermanos) contribuyeron al texto. Aunque se sabe que el grupo estaba activo en los siglos X y XI, la compilación puede haber sido anterior a los rastros supérstites. Entre las hipótesis que adjudican la obra a un solo autor, hay atribuciones al medinés Ja'far ibn Muhammad al-Sâdiq (702-765), el persa Abu Musa Jâbir ibn Hayyân (721-815) y el madrileño Maslama al-Majriti (m. 1008). Pero es más probable que haya sido un producto colectivo. El bagdadí Ali ibn Mohammed ibn Abbas, que murió en 1023, la creía obra de un grupo.⁴²

La de los *Ikhwân* fue una sociedad secreta que desarrolló una filosofía de clara extirpe neoplatónica con ribetes aristotélicos y neo-pitagóricos. Su concepción cosmogónica, que combina un emanatismo corregido con el interés pitagórico por la creación de los números, lo dice todo:

“Sabe, oh hermano, que lo primero originado por el Creador e inventado desde la luz de Su unidad fue una esencia simple llamada el Intelecto Activo, junto con el (número) dos, que (el Creador) produjo a través de la repetición del uno. Entonces, a partir de la luz del Intelecto, creó el Alma Celestial Universal, junto con el (número) tres, a través de la suma de uno más dos. Luego creó la Materia Primordial a partir del movimiento del Alma, junto con el (número) cuatro, a través de la suma de uno más tres”.⁴³

Por otra parte, en estas *Epístolas* también está patente el aristotelismo neoplatónico de los *Ikhwân*, que nos recuerda párrafos citados de Ibn Gabirol:

“Sabe, oh hermano, que los estudiosos han dicho que todas las cosas son de dos tipos, substancias y accidentes, y que todas las substancias son de un tipo y auto-existentes, mientras los accidentes son de nueve tipos, están presentes en las substancias y son atributos de las mismas. Pero sabe también que el Creador no puede ser descrito como accidente ni como substancia, porque Él es el Creador y causa eficiente de toda substancia y accidente”.⁴⁴

¡Creían en el mismo Dios, filosóficamente definido como no lo está en las Escrituras! Y al igual que Isaac Israeli y Maimónides entre los judíos, los Hermanos de la Pureza se debatieron angustiosamente entre atribuir el primer paso de la Creación a la voluntad

⁴² Véase Ian Richard Netton, *Muslim neoplatonists: an introduction to the thought of the Brethren of Purity (Ikhwân al-afâ')*, Routledge 2002, pp. 2-4

⁴³ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 21.

divina, cayendo en un Dios predicable que violenta la lógica de la filosofía neoplatónica, o apartarse del espíritu de las Escrituras abrahámicas, adhiriendo sin excepciones a la concepción de emanaciones necesarias que no son el producto de un acto libre de la voluntad del Uno. El punto de equilibrio encontrado por los *Ikhāwan* es típicamente ambiguo: afirmaron que la Creación fue voluntaria, no necesaria, pero que fue voluntaria de una manera especial: ¡en un sentido metafórico!⁴⁵

El neoplatonismo entre los islámicos II: desde al-Kindi hasta al-Ghazali

Avanzando o retrocediendo en el tiempo (según la fecha que verdaderamente corresponda a la compilación de las *Epístolas* de los *Ikhwân*), encontramos las doctrinas del recordado “padre de la filosofía islámica”, el árabe Abū al-Kindi (Alkindus, 801-873), que también están empapadas de neoplatonismo.⁴⁶ Aunque reivindicaba a Aristóteles como la primera autoridad filosófica, al-Kindi se nutría de dos apócrifos erróneamente atribuidos al estagirita:

- 1) la *Teología de Aristóteles*, un compendio en arábigo de parte de *Las Enéadas* de Plotino, producido en el siglo IX,⁴⁷ y
- 2) el *Liber de causis* (“Libro de las causas de la bondad pura”), un compendio de los *Elementos de Teología* de Proclo, producido hacia el año 850 y traducido del arábigo al latín entre 1167 y 1187 por Gerardo de Cremona (m. en 1187).

El Dios de al-Kindi es el Uno de los neoplatónicos, y aunque su teoría de la Creación no es típicamente emanatista, se ha demostrado que seguía las enseñanzas del alejandrino Juan Filópono (490-566), un neoplatónico cristiano discípulo del también alejandrino Amonio Saccas (172-242), quien a su vez fue el maestro de Plotino.⁴⁸

Un siglo más tarde, con las complejas jerarquías emanatistas desarrolladas por el árabe al-Farabi (872-951) y el persa Avicena (980-1037), que analizaremos en el próximo acápite, el neoplatonismo islámico llegó a su plenitud. Y posteriormente, estas doctrinas emanatistas fueron retocadas por sucesores islámicos como el también persa Shabab al-Din al-Suhrawardi (Sohrevardi, 1155-1191) y el sevillano Muhyi al-Din ibn al-'Arabi (1165-1240).⁴⁹ Éste empleó terminología neoplatónica para enfatizar la Unidad del Ser.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 39-40.

⁴⁶ Sobre al-Kindi y el neoplatonismo, véanse Jules Janssens, “Al-Kindi's Concept of God,” *Ultimate Reality and Meaning* 17, 4-16 (1994); Alfred Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics*, Albany: SUNY Press, 1974, y Emilio Tornero Poveda, *Al-Kindi: la transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

⁴⁷ Véase Zimmerman, F.W., 1986, “The Origins of the So-Called *Theology of Aristotle*,” en Krayer et al. (comp.), *Warburg Institute Surveys and texts XI: Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, Londres: Warburg Institute (1986), pp. 110–240.

⁴⁸ Sobre Juan Filópono y el neoplatonismo, véase Frans A.J. de Haas, *John Philoponus' New Definition of Prime Matter: Aspects of its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition*. Leiden y Nueva York: E.J. Brill, 1997 y Herbert A. Davidson, “John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation,” *Journal of the American Oriental Society* 89 (1969), pp. 357-91.

⁴⁹ Sobre el neoplatonismo islámico, véase Bello, I.A., *The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy*, Islamic Philosophy and Theology Texts and Studies vol. III, Leiden: Brill, 1989; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 2da. ed., Londres: Longmans; Nueva York: Columbia University Press, 1983; Majid Fakhry, *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works, and Influence*, Oneworld Publications (Great Islamic Thinkers), 2002; Lenn E. Goodman, *Avicenna*, Ithaca: Cornell University Press, 2005; Nanji, A., ‘*Isma'ili Philosophy*’, en S.H. Nasr y O. Leaman (comps.), *History of Islamic Philosophy*, Londres: Routledge, 1996, cap. 9, 144-54; Netton,

Y Al-Suhrawardi, el “maestro de la Iluminación”, postuló una compleja jerarquía de luces en la que lo divino y lo cuasi-divino siempre se describen en términos lumínicos. Dios es la Luz de las Luces y de Él emana la Primera Luz, de la que fluye la Segunda, la Tercera, etc. La precedencia de una luz sobre otra es ontológica, pero no es temporal.

Por otra parte, en lo que refiere al gran aristotélico cordobés Averroes (Ibn Rushd, 1126-1198), hay consenso entre los especialistas en que, hasta por lo menos el año 1180, adhirió a las principales ideas neoplatónicas, incluyendo:

- 1) el concepto de Dios como el Uno y simple, infinito e impredicable, que no puede crear en forma directa, y
- 2) el concepto de emanación, como mecanismo por el que del Uno fluyen suertes de clones de Dios provistos de Intelecto, que engendran la primera dualidad de la Creación y son la causa directa de las demás etapas de la misma.

Hasta entonces, su concepción era esencialmente la de su predecesor Avicena. Sin embargo, a partir de 1180 su opinión sobre el modelo emanatista comenzó a cambiar al son de las detalladas críticas difundidas por un gran transmisor islámico de Aristóteles, el persa Al Ghazali (Algazel, 1058-1111). Desde ese momento, aunque Averroes siguió usando un lenguaje emanatista, criticó cada una de las premisas de la causación neoplatónica y llegó incluso a renunciar al concepto de un Dios infinito, aproximándose un poco a la postura del verdadero Aristóteles (cuyas enseñanzas llegaban a estos sabios de manera distorsionada por los escritos apócrifos mencionados, de cuño neoplatónico).⁵⁰

Por cierto, si Dios no es el Uno absolutamente simple e infinito, entonces *no es* válido el principio que establece que “de lo que es Uno y simple sólo puede surgir lo que es uno y simple”. En tal caso, Dios podría ser la causa directa de la Creación sin necesidad de un intermediario de Su propia substancia. ¡Pero tal divinidad no sería el Dios abrahámico, porque aunque fuese soberano del universo entero, sería coeterno con otras cosas! Además, no sería el Creador de todo. Una vez más, el intento de compatibilizar la Revelación con una teología racional engendraba tensiones filosóficas difíciles.⁵¹

Finalmente, se imponen algunas palabras sobre el propio al-Ghazali, que tanta influencia ejerciera sobre Averroes. Entre los principales filósofos islámicos de aquellos siglos, quizás haya sido quien más se opuso a las ideas neoplatónicas. No obstante, su rechazo tuvo límites, en tanto el fundamento de su metafísica radica en emanaciones. Como posteriormente argüiría el judío cordobés Maimónides, lo cuestionable no es la cadena de emanaciones sino su primer eslabón, que por una cuestión de fe no puede concebirse como necesario sino como un acto de la voluntad de Dios.⁵² Excepto en ese

I.R., *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Londres y Nueva York: Routledge, 1989; Shayegan, Y., *The Transmission of Greek Philosophy into the Islamic World*, en S.H. Nasr y O. Leaman (comps.) *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 1996, cap. 6, 98-104.

⁵⁰ Sobre Averroes y al-Ghazali, véase Majid Fakhry, [Averroes: His Life, Works, and Influence, Oneworld Publications \(Great Islamic Writings\)](#), 2001; Leaman, O. (1988) *Averroes and his Philosophy*, Oxford: Clarendon Press; 2da edición, Richmond: Curzon, 1997, y Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Nueva York: Oxford University Press, 2010.

⁵¹ Véase Barry S. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, SUNY Press, 1985, pp. 248-254.

⁵² Lenn Evan Goodman, *Jewish and Islamic Philosophy: Crosspollinations in the Classic Age*, Edinburgh University Press, 1999, p. 98.

primer paso, que sería un acto libre del Creador, para al-Ghazali el proceso de Creación es uno en el que la existencia se derrama desde la fuente de la divina munificencia sobre todas las esencias receptivas.

No obstante, a pesar de la tardía convergencia entre Averroes y al-Ghazali, no hubo armonía intelectual entre estos dos correligionarios musulmanes. El persa escribió un libro intitolado *La incoherencia de los filósofos* que enfureció al cordobés. Allí, al-Ghazali advierte sobre lo que llama las “argucias” de los “filósofos” (en realidad, una escuela musulmana). Admoniza severamente que... ¡Dios no necesita del mundo! Lo crea por su libre voluntad. La idea de que la primera emanación fuera necesaria, en vez de un acto de libre voluntad, le parecía intolerable.⁵³ Aunque a esas alturas Averroes estaba de acuerdo con al-Ghazali en lo principal, respondió mordazmente a su competidor con un nuevo libro titulado *La incoherencia de la incoherencia*.

Por otra parte, complementando estos piadosos pero encendidos reproches mutuos, y en plena consonancia con la hipótesis sociológica y politológica de este ensayo sobre el pluralismo medieval, comprobamos que las enseñanzas del islámico cordobés llegaron mucho más allá de su comunidad religiosa. Fueron la principal inspiración del católico flamenco Siger de Brabante (c. 1240-1280), un herético rector de la Universidad de París que, por su averroísmo y aristotelismo extremos, se granjeó las antipatías de Alberto Magno y Tomás de Aquino.

En 1277 Siger fue condenado y debió huir junto a otro hereje averroísta, el dinamarqués Boecio de Dacia (s. XIII).⁵⁴ Murió en Orvieto, asesinado por un secretario demente que le clavó una pluma de ganso en el pecho, esparciéndose la especie de que era justicia que así muriese, ya que tanto daño había causado con su pluma. Su memoria fue inmortalizada por el Dante, que en *Il Paradiso* (x. 134-6) informa que la muerte le llegó muy lentamente. No obstante estas admoniciones, hubo reincidencias, y en el siglo XIV surgieron los “averroístas de Padua”,⁵⁵ recordados a su vez por Petrarca, quien comentó con cuánta franqueza éstos expresaron su desdén por el cristianismo.⁵⁶ Tal fue el destino manifiesto del gran islámico cordobés.

Las emanaciones de al-Faravi y Avicena frente a las *Sefirot* de la cabalá judía

Tanto Alfarabius como Ibn Sina enseñaron que son diez los Intelectos que emanan de un Ser Necesario. Según al-Farabi, Dios es la Primera Causa. Es un Uno-y-simple cuya actividad consiste en la auto-contemplación. Porque es Uno-y-simple, de Él sólo puede surgir lo que es uno y simple. Pero en su intenso proceso de auto-contemplación, de Él fluye automáticamente una emanación, un Intelecto, que también es un uno-y-simple. Y

⁵³ Uno de los libros de al-Ghazali se tituló *La incoherencia de los filósofos*. A pesar de que él y Averroes mantuvieron posiciones convergentes frente a al-Farabi y Avicena, Averroes respondió con furia a esta obra con un libro al que mordazmente tituló *Incoherencia de la incoherencia*. Véase Arthur Hyman, “From What is One and Simple Only What is One and Simple Can Come to Be”, en Lenn E. Goodman (comp.), *op. cit.*, pp. 116-117.

⁵⁴ Dacia se empleaba como latinización de Dinamarca.

⁵⁵ Por ejemplo, Jacopo Zabarella y Archangelus Mercenarius. Véase James M. Lattis, *Between Copernicus and Galileo: Christoph Clavius and the collapse of Ptolemaic cosmology*, Issue 12677, Chicago: University of Chicago Press, 1994, p. 94 y 109.

⁵⁶ Christopher Dawson, *The Crisis of Western Education*, Franciscan University Press, 1989 y CUA Press, 2010, p. 36.

cuando esta primera emanación simultáneamente se percibe a sí misma y al Uno, emerge la diversidad. ¿Suena conocido?

Por otra parte, siempre según al-Farabi, las diez emanaciones encadenadas que proceden eternamente del Uno generan las esferas ptolemaicas y sus respectivas almas o ángeles, que las ponen en movimiento. El cielo exterior precede a las estrellas fijas, que a su vez son seguidas por Saturno, Júpiter, Marte, el Sol, Venus, Mercurio y la Luna. Según el orden de su emanación, éstas están cada vez más lejos de Dios. Pero al llegar al “mundo sublunar”, que es el universo físico que nosotros conocemos, la jerarquía de seres se invierte. En el “mundo supralunar” lo más alto es lo que se crea primero. En el sublunar, en cambio, lo que es creado primero es lo más bajo, y en él se asciende desde la materia inanimada hasta el ser humano, pasando por estadios intermedios como las plantas y los animales.⁵⁷ Este sistema fue adoptado por los *faylasufs* o “filósofos” (el movimiento musulmán criticado por al-Ghazali), que se definía por su creencia en que el Dios de la filosofía griega es idéntico al del islam.⁵⁸

A su vez, Avicena, uno de los más importantes *faylasufs*, introdujo variaciones interesantes en el sistema de al-Farabi. Al igual que en el caso de su predecesor, el Dios del ilustre persa es el Uno-y-simple de los neoplatónicos: no puede ser adjetivado, descompuesto ni descripto por medio de atributos. Por lo tanto, como en el caso de los neoplatónicos judíos y cristianos, podemos decir más sobre lo que Dios no es que sobre lo que es: el camino más productivo hacia Su conocimiento es el de la “teología negativa”. Pero como de Él salen todas las cosas, y a las cosas sí las conocemos, hay algunas descripciones positivas de Dios que, aunque limitadas, nos podemos permitir.

En este tren, razonaría Avicena: “Sabemos que lo bueno existe. Sabemos que, como todo lo que existe, lo bueno está creado por Dios. Y por eso podemos suponer que Dios es Bondad esencial y necesaria. También conocemos la razón. Por otra parte, sabemos que, como todo lo existente, la razón está creada por Dios. Y por ello, podemos concordar con Aristóteles en que Dios es la Razón pura.” Etcétera.

No obstante, como Dios es un Uno-y-simple trascendente que sólo se contempla a sí mismo, está muy por encima del conocimiento en detalle del mundo de los hombres. No podría conocer las minucias del mundo sin dejar de ser el Inefable: ¿se contagiaría de finitud y predicabilidad! Es así como, también entre estos peripatéticos islámicos, surge la típica tensión entre filosofía y Escritura, que tanto afectó a los neoplatónicos judíos y cristianos.

Avicena buscó y encontró una vuelta de tuerca que resuelve la mitad del problema. Enseñó que no obstante el eterno acto de auto-conocimiento del Uno, y a pesar de estar por encima de las minucias de los aconteceres de nuestro mundo, Dios sí aprehende todo lo que ha emanado de Él, conociéndolo en términos generales. Pero aun así, esta noción de Dios es demasiado abstracta para las necesidades del monoteísmo

⁵⁷ Véase Karen Armstrong, *A History of God*, Nueva York: Ballantine Books, 1993, p. 175. En estos párrafos sobre al-Farabi y Avicena, seguiré principalmente el útil y hábil resumen de Armstrong.

⁵⁸ Los *ismailis*, una rama del islam chiita, llegaron a la conclusión de que los *faylasufs* incurrieron en un exceso de racionalismo. Por eso, adaptaron el emanatismo de al-Farab a una nueva mitología en la que el Profeta Mahoma encarnaba la primera emanación, Alí la segunda y luego seguían siete imanes. La décima emanación era Fátima, hija del profeta y mujer de Alí.

abrahámico, cuyas Escrituras nos presentan un Dios personal. ¿Cómo avanzar hacia la resolución del problema?

El persa respetaba las experiencias de los místicos islámicos. Los sufís, por ejemplo, se sentían en contacto con Dios. Inspirado en esa realidad y deseoso de encontrar una convergencia entre el Dios de la filosofía y el de la Revelación, Avicena postuló una teoría de psicología religiosa, anclada en el pensamiento de Plotino, para explicar la experiencia de la profecía.

Según ésta, las diez Inteligencias puras que emanan del Uno, junto con los ángeles que ponen en movimiento las esferas ptolemaicas, constituyen un ámbito intermedio entre el hombre y Dios que corresponde al mundo de realidades arquetípicas imaginadas por los místicos (y por Platón). Resumiendo la útil descripción de Karen Armstrong del sistema del gran peripatético islámico, estas Inteligencias poseen imaginación: una imaginación del más alto orden. Es a través de este ámbito de la imaginación, y no a través del discurso racional, como el ser humano tiene el conocimiento más íntimo de Dios. Siempre según Avicena, la última de las Inteligencias es nuestra propia esfera. Se corresponde con el Santo Espíritu de la Revelación, conocido como Gabriel, que es la fuente de la luz y del conocimiento.⁵⁹

Ahora bien, digo yo, ¿no nos encontramos aquí en un territorio muy afín al que poco después postularía la cabalá teosófica judía? Recordemos que según Azriel de Gerona (1160-1238), el Uno-sin-fin (al que llama *Ain Sof*, o sea El Infinito) no puede crear en forma directa. Por lo tanto, para que la Creación sea posible, entre el *Ain Sof* y el mundo corpóreo hay intermediarios necesarios: las *Sefirot*, que fluyen del Uno-sin-fin. ¡Y estas *Sefirot* que emanan del *Ain Sof* son diez, como las emanaciones de Alfarabius e Ibn Sina!

Más aún, en consonancia con la Trinidad cristiana, ¡las *Sefirot* más importantes son tres! Se trata de *Kether* (el Supremo), *Biná* (la Madre Celestial) y *Hokhmá* (el Padre Celestial). Las seis siguientes son de otro nivel de relevancia cosmogónica: los seis días de la Creación. Y el divino conjunto culmina con *Malkuth*, también concebida como la *Shekhiná*.

Como se sabe, las diez *Sefirot* son una construcción muy antigua del misticismo judío. Sus orígenes se encuentran en el *Sefer Yetzirá* (Libro de la Creación),⁶⁰ que según la leyenda dataría por lo menos del siglo VI. Sin embargo, según los investigadores su difusión recién comenzó en el siglo X, y esto nos ubica temporalmente entre al-Farabi y Avicena.⁶¹

Poco importa de dónde haya salido la idea de las *Sefirot*. Lo importante es que la hermandad y mutua fecundación entre las religiones abrahámicas se pone de manifiesto otra vez en este caso, tanto frente a las diez emanaciones de los peripatéticos islámicos cuanto frente a la Trinidad cristiana.

⁵⁹ Véase K. Armstrong, op. cit., pp. 183-184.

⁶⁰ Véase la versión en inglés, traducida por Aryeh Kaplan (San Francisco: Weiser Books, 1997).

⁶¹ Scholem señala que un comentario de Sabbatai Donnolo demuestra que el *Sefer Yetzirah* se conocía en Italia en el s. X. Véase op. cit., p. 84.

En realidad, ni siquiera corresponde hablar de mutua fecundación, ya que hemos comprobado que, en materia filosófica, estas religiones no estaban en compartimentos separados: en estos temas por lo menos, casi siempre había disensos en el interior de un credo, junto con consensos con pensadores de otros credos. Hasta cierto punto y en cierto sentido, en el plano de las “primeras preguntas” las religiones abrahámicas eran la misma cosa.

Por otra parte, si avanzamos un poco en el calendario encontramos aún más paralelos entre esta dimensión del neoplatonismo de al-Farabi y Avicena, y el misticismo judío de la cabalá. Por cierto, nos recuerda Gershom Scholem que en *El Zohar* (la casi canónica obra del castellano Moisés de León, de principios del s. XIV),⁶² el mundo de las *Sefirot* se describe como un organismo místico. El diagrama con que suelen representarse las diez emanaciones de Dios es a veces un árbol, otras veces es el esqueleto del universo, y otras aún es un hombre arquetípico, *Adam Kadmon*, el hombre primordial.

La revelación bíblica de que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios es consonante con esta representación, que sugiere que el poder de las *Sefirot* está activo en el hombre, y que Dios el Creador puede ser visualizado en el hombre creado. En la opinión de Scholem, esto tiene la ventaja de suministrar al cabalista una justificación de los antropomorfismos de las Escrituras.⁶³

Como vemos, tanto las funciones socio-religiosas como la estructura de las construcciones de los místicos judíos y los peripatéticos islámicos son muy cercanas entre sí. Como se dijo, para Avicena la última de las Inteligencias es la esfera de Gabriel, el Santo Espíritu de la Revelación, fuente de la luz y el conocimiento. A su vez, para los *ismailis*, una rama del islam chiita que llegó a la conclusión de que los filósofos caían en un exceso de racionalismo, esta décima emanación es encarnada por Fátima, hija del profeta Mahoma (primera emanación) y mujer de Alí (segunda emanación).⁶⁴ Como vemos, hay vínculos amorosos entre estas emanaciones.

Y según *El Zohar*, la última de las *Sefirot* es la *Shekhiná*: la dimensión femenina de Dios. Ésta habría copulado con Moisés cuando su añosa mujer superó la etapa sexual de su vida.⁶⁵ Por cierto, según la autorizada palabra de Gershom Scholem:

“Hay sólo una instancia en que *El Zohar* se refiere a las relaciones de un mortal con la Divinidad, específicamente, con la *Shekhiná*, en términos de simbolismo sexual. Esta excepción está provista por Moisés, el hombre de Dios; de él y sólo de él se dice, en una sorprendente frase, que tuvo relaciones sexuales con la *Shekhiná*.”

Además, Dios tiene relaciones consigo mismo, en tanto su dimensión masculina las tiene con su dimensión femenina. Siguiendo otra vez a Scholem:

⁶² *El Zohar* fue “descubierto” y distribuido por Moisés de León, quien lo atribuyó a Shimon bar Yochai, un rabino del s. II. El análisis filológico de Gershom Scholem, que identificó en *El Zohar* vocablos castellanos y hebreos típicos de la prosa del mismo de León, conduce a la conclusión de que se trata de una obra pseudoepigráfica escrita por el mismo de León, en un arameo del s. II muy rudimentario, recreado a partir de la media docena de libros en ese idioma que circulaban por Iberia en el s. XIII.

⁶³ Véase G. Scholem, *op. cit.*, pp. 114-115.

⁶⁴ K. Armstrong, *op. cit.*, pp. 178-179.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 226-227.

“Los cabalistas no hesitan en describir la relación de Dios consigo mismo en el mundo de las *Sefirot*. El misterio del sexo, tal como aparece en la cabalá, tiene un significado profundo. Este misterio de la existencia humana es para el cabalista nada más que un símbolo del amor entre el divino ‘Yo’ y el divino ‘Tú’, el Ser Bendito, bendito sea, y su Shekiná.”⁶⁶

Las semejanzas con el erótico religioso católico no son, obviamente, mera coincidencia. Fueron místicos cristianos como Bernard de Clairvaux (1090-1153) quienes tomaron la delantera en interpretar el Cantar de los Cantares como un diálogo entre Dios y el alma (un criterio luego adoptado por la cabalá luriánica, ya en el siglo XVI). Y basta buscar una imagen de Internet de “El éxtasis de Santa Teresa”, el famoso grupo escultórico del ilustre napolitano Gian Lorenzo Bernini (1598-1660), que puede visitarse en la iglesia romana de Santa Maria della Vittoria, para comprobar los paralelos. La santa goza de un intenso orgasmo en el instante de ser atravesada por un dardo de amor divino. Miembros de la familia Cornaro, que encargaron esta obra a Bernini, aparecen esculpidos en un balcón que enfrenta a la escultura principal. Desde allí observan con fruición el rictus amoroso de la santa. La obra consagró al gran arquitecto y escultor que posteriormente diseñó la imponente columnata de la Plaza de San Pedro. Cuando la Iglesia se volvió más pacata, “El Éxtasis” también sirvió para desacreditarlo.



El neoplatonismo entre los cristianos

En el cristianismo, la primera referencia al emanatismo surge directamente del Antiguo Testamento. El *Libro de la Sabiduría*, un libro deuterocanónico que, a pesar de su prosapia judía, no fue canonizado por el judaísmo rabínico debido a que está escrito en griego, dice:

“Pues la sabiduría es más móvil que cualquier movimiento y, en virtud de su pureza, atraviesa y penetra todo. Es un soplo del poder de Dios, una *emanación* pura de la gloria del Omnipotente; por eso, nada contaminado le afecta. (7:24-25)”

No sorprende entonces que, entre los filósofos de cepa cristiana, haya habido exponentes muy tempranos de un pensamiento neoplatónico en el que la impronta de Plotino se observa claramente. Aunque el magrebí Agustín de Hipona (354-430)

⁶⁶ Véase G. Scholem, *op. cit.*, p. 227.

rechazó la teoría emanatista, aceptó la jerarquía de seres típica del neoplatonismo. La influencia del pagano alejandrino se observa claramente en *Ciudad de Dios*, 12:2:

“Dado que Dios es existencia en grado supremo, es decir, dado que Él supremamente es y es por lo tanto inmutable, se deduce que le dio la existencia a todo lo que creó de la nada, pero sin darle Su existencia absoluta. A algunas cosas les dio existencia en grado más alto que a otras, y así armó una escala de existencias de varias naturalezas”.⁶⁷

Y tanto el romano Boecio (Anicius Manlius Severinus Boethius, 480-524) como el Pseudo Dionisio Areopagita (Siria, siglos V-VI) llegaron más lejos que Agustín en la adopción del pensamiento de Plotino y Proclo, adoptando conceptos emanatistas. El lenguaje neoplatónico de Boecio, por ejemplo, es patente cuando afirma en *De Consolatione* que las cosas son buenas porque fluyen (*defluxit*) de la voluntad del primer Bien, cuya identidad es idéntica a la del Uno. Todas las cosas deben su existencia a la emanación del Bien, que comparte su abundancia.⁶⁸

A su vez, Dionisio coincide con Boecio cuando afirma que el Primer Bien produce todo lo demás al hacerlo partícipe de Sí, comunicándole su bondad. Por cierto, la “Existencia” es el primero de los regalos de la Divina Bondad, anterior a otras expresiones de lo Bueno como la “Vida” y la “Sabiduría.” Y esto coincide, no por casualidad, con una proposición del *Liber de causis*, el compendio de Proclo mal atribuido a Aristóteles. Allí se afirma que “la primera de las cosas creadas es la existencia.”⁶⁹

En el caso de Dionisio, cabe consignar que durante largo tiempo fue confundido con un obispo y mártir de la Atenas del siglo I, cuyo nombre fue usado en forma pseudoepigráfica por el filósofo de los siglos V-VI. Sus obras fueron consideradas casi de valor apostólico porque el Dionisio Areopagita original—que figura en los *Hechos de los Apóstoles*, 17:32-34—fue el primer discípulo de Pablo de Tarso, y el carácter apócrifo de los libros se conoció recién en el siglo XVI. Ya para entonces, su neoplatonismo había tenido una fuerte influencia sobre el escolasticismo, muy especialmente sobre figuras tan determinantes como Alberto Magno (1193-1280) y Tomás de Aquino (1224-1274). Con candor, ambos plasmaron sendos libros sobre la obra del impostor, siendo Tomás secretario de Alberto cuando éste escribía sobre Dionisio, seguro de que se trataba del beato neo-testamentario del siglo I.⁷⁰

⁶⁷ Véase traducción al inglés de Henry Bettenson, *Saint Augustine, City of God*, Londres: Penguin Books, 1973, 12:2, p. 473.

⁶⁸ Rudi A. TeVelde, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Volumen 46, pp. 21-22. Véase también *Convenit Internacional*, 5, dedicado en su totalidad a la temática de Boecio y el Medioevo. En especial, el artículo de Stephanie Vesper, “Christliche Emanationslehre und Trinität in den Traktaten *De Hebdomadibus* und *De Trinitate* I und II des Boethius” está dedicado al emanatismo en Boecio.

⁶⁹ Véase *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, Mahwah NJ: Paulist Press, 1987; obras completas traducidas al inglés por Colm Luibheid, con prólogos por Paul Rorem y René Roques, e introducciones por Jaroslav Pelikan, Jean Leclercq y Karlfried Froehlich.

⁷⁰ Alberto Magno, *Commentary on Dionysius' Mystical Theology*, traducción al inglés de Simon Tugwell incluida en S. Tugwell, *Albert and Thomas: Selected Writings* (Nueva York: Paulist Press, 1988), y Tomás de Aquino, *In librum Beati Dionysii de divinis nominibus exposition*, traducción al inglés de Sarrazin, Ed. Pera (Roma, 1950)

Un párrafo célebre de Dionisio, citado por el Aquinate en el libro que le dedicó, ilustra la impronta neoplatónica de su pensamiento:

“Por cierto, así como el sol no incurre en raciocinio ni en actos de voluntad sino que ilumina todas las cosas con su propio ser, dándole a cada una de ellas su participación en la luz en la medida de sus respectivas capacidades, también ocurre que lo Bueno, que existe mucho más allá del sol y que es un arquetipo separado de éste, está más allá de su oscura imagen y envía sus rayos a todas las cosas vivientes a través de su esencia y en una medida proporcional a cada una de ellas.”⁷¹

Avanzando en los siglos, otro sembrador de neoplatonismo entre los cristianos fue el irlandés Juan Escoto Erígena (o Eriúgena, 810-877). Lo fue no sólo en virtud de sus propios escritos, entre los que descuella *Periphyseon*,⁷² sino también porque fue el traductor del griego al latín de la totalidad de la obra del Pseudo Dionisio Areopagita, como también de la del padre capadocio Gregorio de Nisa (330-394).

Erígena fue un pensador audaz e independiente que pudo sobrevivir las acusaciones de herejía de dos concilios sucesivos gracias a que gozó de la protección del rey Franco, Carlos el Calvo, a cuya corte parece haber huido debido a los saqueos vikingos de su tierra natal. Fue un opositor de la doctrina de la transustanciación, aduciendo que la idea de que el cuerpo de Cristo está presente en la Eucaristía es sólo una metáfora, lo que le valió una condena.

Uno de los aspectos más innovadores de su pensamiento fue su interpretación de la doctrina de *creatio ex nihilo*, a la que adhirió firmemente. En la Parte III de *Periphyseon* hay todo un tratado sobre la nada en el que sustenta su apoyo a esta teoría nutriéndose en parte en los aportes de sus traducidos, Dionisio y Gregorio.⁷³ Dios crea desde la nada porque es anterior a todas las cosas, nos dice el irlandés, y la nada es simplemente la ausencia de toda cosa.

Por cierto, a tal punto entendemos a la nada como la ausencia de toda cosa, que en lengua inglesa el equivalente del latín *nihilo* es “*nothing*”, es decir “*no-thing*”, o sea “ninguna-cosa”.⁷⁴ Como Dios es “ninguna-cosa”, ¡Dios es la nada, y por lo tanto, siendo la nada, Dios sólo podría haber creado desde la nada! Dios es una nada super-esencial, trascendente e inmanente. Pero es nada no por privación sino por excelencia; es nada pero es más que ser. En las palabras de Deidre Carabine, una estudiosa de Erígena, para el irlandés Dios es una nada superlativa, inefable, incomprensible, que con brillo

⁷¹ Aquinas, *ibídem*, p. 85: “*Etenim sicut noster sol, non ratiocinans aut praeeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia, participare lumine ipsius secundum propriam rationem valentia, itaque et bonum, super solem, sicut super obscuram imaginem segregate archetypum, per ipsam essentiam omnibus existentibus proportionaliter immittit bonitatis ratios.*” Véase también Sarah Coakley y Charles M. Stang (comp.), *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, Oxford: Blackwell, 2009, p. 108.

⁷² Hay traducciones al inglés, entre ellas la de Maya L. Uhlfelder, John Scottus Eriúgena, *Periphyseon – On the Division of Nature*, Bobbs-Merrill, 1976.

⁷³ Véase John Meyendorff, “Remarks on Eastern Patristic Thought in John Scottus Eriúgena”, en McGinn y W. Otten, *Eriúgena East and West*.

⁷⁴ El inglés *nothing* efectivamente proviene del inglés antiguo “*naþing*”, que proviene de *nan* (“*not one*”) + (*þing* “*thing*”). *Nothing* significa “ninguna cosa”, es de origen germánico y no proviene del latín. Hay otro término en inglés que significa “nada” o “nulo” y que sí proviene directamente del latín *nihilo*, aunque su uso es más limitado: “*nil*” (que se emplea, por ejemplo, para referirse a la cantidad “cero”, como cuando se dice “ganamos cinco a cero”).

inaccesible irradia la Divina Bondad.⁷⁵ Y siguiendo a Donald Duclow, otro estudioso del sofisticado pensador de aquella Edad presuntamente oscura, si Dios es una nada que crea desde la nada, *creatio ex nihilo* se convierte en *creatio ex Deo*: es la procesión de la negatividad trascendente a la otredad diferenciada del ser y la esencia.⁷⁶ ¡Muy ingenioso!

La unidad entre Dios y creaturas es una constante en el pensamiento de Erígena, aunque está claro que, porque la Creación está segmentada y es múltiple, Dios y sus creaturas no existen en el mismo nivel ontológico. Cómo dice Carabine, para el irlandés “la creación no es algo distinto de Dios sino la participación ontológica de la creatura en Dios.”⁷⁷

Este panteísmo se apoyaba en la autoridad de Basilio de Cesárea, que había enseñado, como Erígena medio milenio después, que la Palabra es la Causa del mundo y se encuentra en la naturaleza de todas las cosas. En el diálogo entre discípulo y maestro de *Periphyseon*, el instructor intenta tranquilizar a su instruido respecto de la peligrosidad de las ideas que están elaborando, señalando que son conceptos que cuentan con el aval de ese padre capadocio declarado santo por la Iglesia. Pero esto no alcanzó, y estas doctrinas de Erígena fueron condenadas.

No obstante, el irlandés dejó un legado importante que no se perdió. Hizo suya la teoría emanatista que heredó de Dionisio, que supone que hay un solo Ser que, a través de una serie de emanaciones sustanciales, produce todas las cosas. Instaló esta teoría en el occidente latino no sólo a través de su obra sino también por medio de su traducción del falso Areopagita, que (como dijimos) hasta el siglo XVI se supuso que era el Dionisio que figura en *Hechos de los Apóstoles* como el primer discípulo de Pablo. Y como consecuencia, ya sin los ribetes panteístas de Erígena, tanto Alberto Magno como Tomás de Aquino desarrollaron doctrinas con fuertes elementos neoplatónicos.

El caso del peripatético católico Alberto Magno, *Doctor Universalis*

Por cierto, según Thérèse Bonin, el ilustre bávaro consideraba que el emanatismo es un correctivo al panteísmo y que la Creación es el caso más perfecto de emanación.⁷⁸ El suyo es un ejemplo frecuentemente ignorado de una influencia tan profunda de esta escuela que algunos estudiosos han afirmado hiperbólicamente que todo el escolasticismo, que presume de aristotélico, fue en realidad un ejercicio encubierto de neoplatonismo corregido.

Es una deliciosa paradoja. Las principales fuentes de inspiración neoplatónica de Alberto Magno fueron el Pseudo Dionisio Areopagita (un bienintencionado impostor) y el falsamente aristotélico *Liber de causis*. Bonin comenta que, como su proyecto era hacer a Aristóteles inteligible para los latinos a través de una serie de paráfrasis, el

⁷⁵ Véase Deidre Carabine, *John Scottus Eriugena*, Nueva Cork y Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 47.

⁷⁶ Donald Duclow, “Divine Nothingness and Self-Creation in John Scottus Eriugena”, *Journal of Religion* 57 (1977), pp. 114-115, cf. D. Carabine, *op. cit. loc. cit.*

⁷⁷ D. Carabine, *op. cit.*, p. 48.

⁷⁸ Thérèse Bonin, *Creation as Emanation. The Origin of Diversity in Albert the Great's On the Causes and the Procession of the Universe*, *Publications in Medieval Studies* 29, Notre Dame, 2001, p. 2.

Doctor Universalis no podía excluir el *Liber de causis*, al que consideraba un texto muy importante del estagirita, en el que reconocía curiosos paralelos con los conceptos de peripatéticos islámicos como al-Farabi y Avicena.

En el contexto de ese esfuerzo, una muestra elocuente de la fuerte impronta neoplatónica del pensamiento de Alberto es el título que eligió para su obra sobre el “Libro de las causas”: *De causis et processu universitatis a prima causa – Sobre las causas y la procesión del universo desde la primera causa*. Con este título, el ilustre católico bávaro hace suyos los conceptos centrales de la teoría neoplatónica de la Creación.

Más aún, es en esta obra donde Alberto también hace suyo el principio peripatético de que “de lo que es uno y simple sólo puede surgir lo que es uno y simple”.⁷⁹ En tal sentido, Hankey rescata un pasaje clave del ilustre bávaro, donde sostiene, cual indiscutible juicio de autoridad, que ninguno de los filósofos que lo antecedieron, ni siquiera Ibn Gabirol en *Fons Vitae*, había discrepado del célebre teorema:

“*Omnes concesserunt Peripatetici,*” (y más aún) “*omnes ante nos philosophi supposuerunt, scilicet quod ab uno simplici immediate non est nisi unum secundum naturae ordinem. Hanc enim propositionem nemo unquam negavit nisi Avicbron in fonte vitae.*”⁸⁰

Por otra parte, muestra de la permanente interacción filosófica entre los tres monoteísmos es el hecho de que el peripatético católico Alberto tenía razones para creer que el *Liber de causis* había sido compendiado por un misterioso personaje a quien llamaba “David el Judío”. Está identificado con Johannes Avendauth, o sea Johannes Hyspalensis, que a su vez probablemente fuera uno de los pseudónimos cristianos del filósofo sevillano Abraham ibn Daud, ¡ni más ni menos que el colaborador de Gundisalvo en la traducción de la obra de Ibn Gabirol!⁸¹

Según la hipótesis de Alberto Magno, David el Judío habría tomado las proposiciones filosóficas enumeradas en una carta perdida de Aristóteles, la *Epistula de principio universo esse*; luego habría agregado conceptos provenientes de los islámicos al-Farabi, Avicena y al-Ghazali, y finalmente habría sumado sus propias pruebas filosóficas al material compendiado. Así habría sido compilado el *Liber de causis*.⁸²

Las cosas sólo se aclararon cuando, en 1268, Guillermo de Moerbeke (1215-1286) terminó de traducir los *Elementos de teología* del árabe, y Tomás de Aquino pudo demostrar que el *Liber de causis* era, en realidad, una adaptación monoteísta de esa obra de Proclo. A pesar de ello, el propio Tomás siguió citando al compendio como obra de autoridad filosófica.⁸³

⁷⁹ T. Bonin, *op. cit.*, p. 36.

⁸⁰ W.J. Hankey, *op. cit.*, p. 317.

⁸¹ Véanse notas 9 y 33.

⁸² Posteriormente se comprobó que la adjudicación a Aristóteles de la mencionada *Epístola* provino de un error en la traducción al latín del *Liber de philosophia prima* de Avicena, donde es mencionada. Los árabes se la atribuían al pagano peripatético Alejandro de Afrodisías (c. 200 EC).

⁸³ Hankey cita *Summa theologiae* 1.45.5: “*Unde etiam dicitur libro de causis, quod neque intelligentia vel anima nobilis dat esse, nisi in quantum operatur operatione divina.*” La referencia es a la proposición 3. Véase también *Scriptum super libros Sententiarum* lib. 2, dist. 1, q. 1, a. 3, corp., donde Tomás usa *Liber de causis*, proposición 4.

El siempre disimulado neoplatonismo de Tomás de Aquino, *Doctor Angelicus*

El enorme impacto del neoplatonismo en la teología católica siguió vigente en la obra del Aquinate, el más influyente de todos los escolásticos. Como en el caso de los pensadores judíos e islámicos, en el campo cristiano cada pensador armó su sistema a su propia imagen y semejanza: Tomás fue discípulo de Alberto pero eso no significa que fueran neoplatónicos de la misma manera. De lo que hay pocas dudas es que ambos profesaron un neoplatonismo adaptado a las exigencias del monoteísmo abrahámico.

La influencia neoplatónica sobre el rocasecano se observa en temas de la mayor importancia teológica para la Iglesia, entre ellos las disputas católicas del siglo XIII acerca de la Trinidad. Una de las dos escuelas en pugna, suscripta principalmente por los franciscanos y objetada por la mayoría de los dominicos, afirmaba que el Padre posee la Esencia divina por sí, que el Hijo y su Esencia divina emanan del Padre por vía de Intelecto o Naturaleza, y que el Espíritu Santo emana del Padre y el Hijo a través de una espiración pasiva que le transfiere la Esencia divina.⁸⁴

Esta doctrina trinitaria neoplatónica está parcialmente inspirada en la Escritura cristiana. Uno de los términos empleados en los Evangelios para designar a la Segunda Persona de la Trinidad es “Palabra” (Juan, 1:1), y la palabra emana de quién la emite. La interpretación de Tomás de Aquino de este pasaje es que el Hijo es generado por el Padre de una manera similar a cómo la mente humana engendra un concepto cuando accede a un conocimiento natural.

Más aún, en la presentación a la Cuestión XXXIV (“La Persona del Hijo”) de la Parte I de la *Summa Theologiae*, dice el Aquinate: “Tres nombres son atribuidos al Hijo—a saber, Hijo, Palabra e Imagen”.⁸⁵ Recordemos que, al igual que Palabra, “Imagen” también nos remite al emanatismo neoplatónico.

Y en el Art. 2 de la misma cuestión, el Aquinate afirma con contundencia:

“Contesto que: Palabra, dicha de Dios en su sentido propio, es usada personalmente, y es el nombre propio de la persona del Hijo. Significa una emanación del intelecto, y la Persona que procede en Dios por medio de una emanación de intelecto se llama el Hijo, y esta procesión se llama generación, como demostramos antes. Por consiguiente, viene de suyo que en Dios sólo el Hijo se llama con propiedad Palabra.”⁸⁶

⁸⁴ Véase Russell L. Friedman y Lauge Olaf Nielsen (comp.), *The medieval heritage in early modern metaphysics and modal theory, 1400-1700*, Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 101-104. Entre los teólogos franciscanos que adhirieron a esta doctrina se encuentran Walter de Brujas (m. 1307), Guillermo de la Mare (m. después de 1282), Rogelio Marston (m. 1303) y Juan Duns Escoto (1265-1308).

⁸⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, qu. xxxiv, proemio. En traducción al inglés, puede consultarse en Anton C. Pegis, *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, Tomo I, Indianapolis y Cambridge: Hackett Publishing Company (primera edición Random House), 1945, p. 332.

⁸⁶ *Ibidem*, I, qu. xxxiv, art. 2 (“Si ‘Palabra’ es el nombre propio del Hijo”, en la p. 336 en la edición en lengua inglesa citada): “*Respondeo dicendum quod verbum proprie dictum in divinis personaliter accipitur, et est proprium nomen personae filii. Significat enim quandam emanationem intellectus, persona autem quae procedit in divinis secundum emanationem intellectus, dicitur filius, et huiusmodi*”

Por otra parte, en materia cosmogónica el lenguaje empleado por Tomás también es explícitamente neoplatónico. En la Cuestión XLV de la Primera Parte de *Summa Theologiae*, titulada “El modo de emanación de las cosas desde el Primer Principio”, el Aquinate afirma que:

“Sobre el modo de emanación de las cosas a partir del primer principio (...) afirmo que, como se dijo arriba, debemos considerar no sólo la emanación de un ser en particular a partir de un agente en particular, sino también la emanación de todos los seres a partir de la causa universal, que es Dios, y a esta emanación la designamos con el nombre de creación.”⁸⁷

Por cierto, tan importante fue el impacto del pensamiento de Plotino y de Proclo en el Aquinate, que según Juan Cruz Cruz toda su obra consiste en el desarrollo de un proyecto neoplatónico, enunciado en *Summa Contra Gentiles* con las siguientes líneas:

“Como en Dios, vértice supremo de las cosas, se encuentra la unidad más perfecta; y como cada cosa, cuanto es más una, tanto es más potente y más digna, se sigue que cuanto más se alejan del Primer Principio las cosas, tanta mayor diversidad y variedad se encuentran en ellas. Conviene, por lo tanto, que el proceso de la emanación (*processum emanationis*) que deriva de Dios se unifique en el mismo principio, pero que se multiplique según las cosas más inferiores en las cuales termina.”⁸⁸

Como señala Hankey, y al contrario de lo que piensan muchos, resulta claro que no hay una verdadera oposición entre neoplatonismo y teología cristiana.⁸⁹ Por el contrario, el neoplatonismo, condenado por concilios diversos, es una de sus principales fuentes, como lo es también de las variadas teologías judías y musulmanas.

Otra comparación interreligiosa

Por cierto, si comparamos los conceptos recién citados de Tomás con los de neoplatónicos musulmanes, nos encontramos con que el celeberrimo católico del Lacio dice sustancialmente lo mismo que había escrito cuatro siglos antes el árabe musulmán al-Farabi en su tratado sobre *El Estado Perfecto*:

“(...) La substancia del Primero es tal que todos los existentes, cuando emanan de él, están organizados por orden de rango y que todo existente obtiene de él su cuota y rango de existencia. Comienza con el existente más perfecto y es seguido por algo

processio dicitur generatio, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod solus filius proprie dicatur verbum in divinis.” (El “como se dijo arriba” refiere a la Cuestión 44, art. 2).

⁸⁷ *Ibidem*, I., qu. xlv., art. 1 (pág. 433 en la edición en lengua inglesa citada): (*De modo emanationis rerum a primo principio*): “*Deinde quaeritur de modo emanationis rerum a primo principio, qui dicitur creatio. (...) Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus: et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis.*”

⁸⁸ Tomás de Aquino, CG, IV 1 (Proemio), cf. Juan Cruz Cruz, “Emanación: ¿un concepto neoplatónico en la metafísica de Tomás de Aquino?”, en *Anuario Filosófico*, 2000 (33), pp. 461-489. Hankey cita el mismo pasaje: “*Et quia in summo vertice Deo perfectissima unitas invenitur; et unumquodque, quanto est magis unum, tanto est magis virtuosum et dignius: consequens est ut quantum a primo principio receditur, tanto maior diversitas et variatio invenitur in rebus. Oportet igitur processum emanationis a Deo uniri quidem in ipso principio, multiplicari autem secundum res infimas, ad quas terminatur.*”

⁸⁹ Hankey, *op. cit.* p. 312.

menos perfecto. Después es seguido sucesivamente por más y más existentes imperfectos hasta que se llega a la etapa final, a partir de la cual ya no hay substancia posible.”⁹⁰

Y cronológicamente, entre ambos filósofos podemos ubicar al judío malagueño Ibn Gabirol, cuya vida transcurrió aproximadamente dos siglos después que la de al-Farabi y dos antes que la del Aquinate. Sus silogismos, matemáticamente precisos y bellamente enunciados, se ensamblan perfectamente con los de su predecesor islámico y su sucesor cristiano:

“Todo lo que procede de otra cosa es posterior al poder del cual procede; y todo lo que es posterior a algún poder es menos perfecto que el principio de poder del cual procede. Por lo tanto, todo lo que procede de otra cosa es menos perfecto que el principio del que procede. Entonces tomo esta proposición y afirmo: todo lo que procede de otra cosa es menos perfecto que el principio del que procede. Ahora bien, todo lo que es menos perfecto que el principio del que procede es imperfecto. Por consiguiente, todo lo que procede de otra cosa es imperfecto. Similarmente, tomo esta proposición y afirmo: todo lo que procede de otra cosa es imperfecto. Ahora bien, a cada cosa imperfecta le corresponde algo más perfecto. Por lo tanto, a todo lo que procede de otra cosa le corresponde alguna otra cosa que es más perfecta.”⁹¹

Y esta coincidencia entre las concepciones del judío Ibn Gabirol, el católico Tomás de Aquino, el musulmán al-Farabi y otros monoteístas neoplatónicos, se extiende a las ideas del pagano Proclo, que vivió cuatro siglos antes que al-Farabi y ocho antes que el Aquinate. Por cierto, en la Proposición 72 de sus *Elementos de Teología* nos dice:

“Todo aquello que tiene la capacidad de subyacer a un gran número de cosas procede de una causa más universal y perfecta. Cada causa que es una causa de más cosas es más universal, más fuerte y más cercana al Uno que una causa que causa cosas menos importantes y en menor número (prop. 60). Pero aquellas Causas que dan subsistencia a aquellas que son a su vez el antecedente de otras son las fuentes de un número más grande de efectos. Por consiguiente, estas son causas más perfectas y más totales entre las causas.”⁹²

Y así se sigue, según el griego pagano, el judío malagueño, el católico del Lacio y el árabe musulmán, ¡hasta llegar a la Primera Causa, Dios, el Uno-sin-fin impredicable, que a diferencia de todo lo que le sigue en la cadena de emanaciones, no tiene materia ni forma!

El soslayado neoplatonismo del peripatético judío Maimónides⁹³

⁹⁰ Abu Nasr al-Farabi, *On the Perfect State (Mabadi ara ahl al-madina al-fadila)*, Introduction, Translation and Commentary by Richard Walzer, Oxford: The Clarendon Press, 1985, pp. 95-96.

⁹¹ *Fons Vitae*, III. 9 (51), pp. 97-98 de la citada edición de la versión latina, y pp. 30-31 de la traducción citada al inglés.

⁹² Proposición 72 de Proclo, *Elementos de Teología*. Puede consultarse la traducción al inglés de D.R. Dodds (*The Elements of Theology: A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary*), Oxford University Press (Clarendon Paperbacks), 1992, p. 69.

⁹³ El provenzal Levi ben Gerson (Gersónides, 1288–1344) y el catalán Moisés de Narbona fueron otros pensadores judíos que pueden rotularse como peripatéticos.

Con el gran judío cordobés Moshé ben Maimón (1135-1204) sucede algo parecido a lo registrado con Tomás de Aquino en el campo católico. Por cierto, la filosofía de ambos coincidió en numerosas cosas (incluyendo el rechazo de las doctrinas de uno de los principales protagonistas de este ensayo, Salomón ibn Gabirol). Constatando una vez más nuestra afirmación acerca de la vigencia, durante el Medioevo, de una enorme unidad civilizatoria mediterránea, el rocasecano Tomás, que fue posterior a Maimónides, citó muchas veces al sabio andaluz, casi siempre en forma aprobatoria.

El caso del Rambam, como el del Aquinate, amerita un análisis mayor al que hemos adjudicado a la mayoría de sus colegas porque las características de sus argumentos contra parte del acervo neoplatónico ayudan a comprender aspectos fundamentales de nuestra temática, a la vez que ilustran de qué manera se cruzaban las convergencias y divergencias entre pensadores de diferentes credos.

Por cierto, en medida no menor que en la obra de Tomás, algunas afirmaciones del cordobés han conducido a la equivocada creencia de que sus posturas están en las antípodas del neoplatonismo. Sin embargo, un análisis más fino, como los realizados por Alfred L. Ivry para el caso de Maimónides y por Wayne J. Hankey para el del Aquinate, demuestra lo contrario.

Desde muy temprano en su vida, Maimónides debió haber recibido ecos de Plotino y Proclo a través de pensadores islámicos. La teología chiita de fuerte acento neoplatónico que predominaba en el Egipto fatimí y post-fatimí en que transcurrió gran parte del exilio del Rambam no pudo haberle pasado desapercibida. Además, se sabe que Maimónides conoció al islámico bagdadí ‘Abd al-Latif al-Baghdadi (m. 1231), cuya *Metafísica* cita y parafrasea la apócrifa *Teología de Aristóteles*, que como sabemos era en realidad de Plotino.⁹⁴ Y aquella mal atribuida compilación había circulado por todo el mundo islámico y gran parte de la diáspora judía desde los tiempos de al-Kindi (siglo IX).

Inevitablemente, en la obra de Maimónides encontramos estos mismos equívocos, que más atrás señalamos para el caso del católico Alberto Magno, y que debido al carácter fragmentario del material del que disponían, eran generalizados en la época. Un ejemplo patente se encuentra en el Libro II, Capítulo 22 de la *Guía de Perplejos* (ya citado en el contexto del análisis de otro tema), donde dice:

“Hay un teorema sobre el que Aristóteles y todos los que se han llamado filósofos concuerdan: que por necesidad, de una cosa simple sólo puede surgir una cosa simple. Si una cosa es compuesta, entonces las cosas que procedan de ellas lo harán en el mismo número que los elementos simples de los que está compuesta. (...) De acuerdo a este teorema, Aristóteles dice que sólo una inteligencia simple, y nada más, puede derivar directamente de Dios.”⁹⁵

⁹⁴ Alfred L. Ivry, “Maimonides and Neoplatonism: Challenge and Response”, en L.E. Goodman (comp), *op. cit.*, p. 138.

⁹⁵ Puede consultarse en la edición de la *Guía de Perplejos* traducida al inglés del árabe por Chaim Rabin y comentada por Julius Guttman, Indianápolis y Cambridge, 1952, p. 110-111 (texto de la *Guía*, II: 22) y p. 216 (comentarios de Guttman).

Como sabemos, esta atribución a Aristóteles es equivocada. El estagirita jamás enunció ese principio, que tiene su origen, muy posterior, en los neoplatónicos islámicos al-Farabi y Avicena.

La confusión no termina allí. Cuando líneas más abajo, Maimónides agrega “después de estos comentarios introductorios, analizaré la afirmación de Aristóteles de que la primera inteligencia es la causa de la segunda, y que ésta es la causa de la tercera”, incurre en un nuevo error de atribución. La cadena emanatista es totalmente ajena a Aristóteles, siendo como dijimos una creación posterior de los estoicos tardíos, adoptada por los paganos creadores del neoplatonismo y luego retomada por los monoteístas abrahámicos medievales que estudiamos.

En verdad, ocurre en significativos pasajes que, cuando Maimónides cree discrepar de Aristóteles, en realidad disiente de los neoplatónicos, y cuando cree estar de acuerdo con el estagirita... en realidad coincide con neoplatónicos medievales que difundieron ideas de Plotino y Proclo creyendo que eran de Aristóteles.

Es por esto que, en cuanto analizamos la visión de Dios provista por el cordobés en su *Guía de Perplejos*, verificamos que, como en el caso de Tomás de Aquino, su pensamiento está preñado de neoplatonismo corregido. En su concepto, el Señor está dotado de voluntad. En eso el judío Maimónides se diferencia del pagano Plotino, el judío Ibn Gabirol y los peripatéticos islámicos al-Farabi y Avicena. Pero no obstante, coincide con todos éstos en que Dios es Uno y simple:

“Afirmo que ha sido probado que Dios existe por necesidad; que es no-compuesto, como demostraremos, y que sólo podemos saber que Él *es* pero nunca *Qué* es. Resulta por lo tanto absurdo adjudicarle atributos positivos, por cuanto no es algo por fuera de lo que es, de modo que el atributo pueda valer para alguno otro que Él. Mucho menos puede ser de carácter compuesto, de manera que el atributo se refiera a alguna de sus partes. Y aún menos puede servir de substrato a accidentes, de manera que el atributo los indique. Por lo tanto, no hay lugar para atributo positivo de tipo alguno.” (*Guía*, Parte I, Capítulo LVIII).⁹⁶

Más aún, como señala Julius Guttman, el Rambam sigue a Avicena en su discusión acerca de la relación entre la existencia de Dios y Su esencia. El siguiente párrafo de la *Guía* (Parte I, Capítulo LVII) es Avicena puro:⁹⁷

“Siempre que la existencia de una cosa se debe a una causa, su existencia está sobre-agregada a su esencia. Pero aquello que posea una existencia que no se deba a causa alguna—y tal es el caso de Dios únicamente, porque es esto lo que queremos decir cuando afirmamos que Dios necesariamente existe—es tal que su existencia es su esencia y carácter, y su esencia es su existencia. Una cosa tal no está sujeta al accidente de existir, como para que su existencia pueda ser sobre-agregada a su esencia. Existe necesaria y perpetuamente, y no porque la existencia le haya llegado desde afuera o le haya afectado como un accidente. Por lo tanto, existe sin existencia, y similarmente vive sin vida, es poderoso sin poder y conoce sin conocimiento. Todo esto se deriva de un único concepto sin multiplicidad, como luego explicaremos.”

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 80.

⁹⁷ *Ibíd.*, comentario p. 211.

El Dios de Maimónides es la Primera Causa que, al conocerse a sí misma, es voluntariamente responsable de la emanación del mundo. En esto, como se dijo, el Rambam se aparta del neoplatonismo puro. Pero en otros conceptos cruciales es tan neoplatónico como el que más. Dicho en las autorizadas palabras de Alfred Ivry:

“El Dios de Maimónides (...) no tiene relación con la materia, que es ajena a su naturaleza, de modo que se relaciona con el mundo a través de sus formas universales y no se vincula directamente con los individuos como tales. Por ello, la Providencia se expresa en general pero no en particular. Dios no es responsable del mal en el universo, que emerge del carácter recalcitrante de la materia y de la voluntad del hombre, ambas las cuales son fuentes de libertad. La libertad de Dios, sin embargo, está inevitablemente comprometida con el carácter necesario de Su ser. Y es a este Dios, finalmente, al que todas las creaturas vivas regresan, siendo el conocimiento de lo divino la fuente de la más grande felicidad.”⁹⁸

Al pensar de tal manera, el brillante pero piadoso Rambam se creó a sí mismo un problema existencial, porque aunque esté dotado de voluntad, ¿ese Dios trascendente e impersonal no es el de la Revelación! Es por eso, sugiere Ivry, que Maimónides presentó estas ideas de manera disimulada en su *Guía*. Como lo demostró Moshe Halbertal, el Rambam era bastante dado al esoterismo y no trepidaba en disimular sus verdades si creía que éstas podían dañar a la gente sencilla.⁹⁹

Además, él mismo necesitaba ser fiel, simultáneamente, a su razón y a la Revelación. Tal como lo demostró Leo Strauss, la tensión entre ambas lo hizo ocultar algunas conclusiones en lenguaje cifrado.¹⁰⁰ Y para colmo, las confusiones de la época entre aristotelismo y neoplatonismo inadvertidamente acentuaron sus desvíos, de modo que es difícil saber qué pensaba realmente el Rambam sobre ciertos temas.

Esto es especialmente válido respecto de las cuestiones teológicas y cosmogónicas básicas planteadas hasta aquí: “¿Qué es Dios?” y “¿cómo se desencadenó la Creación?”. Es obvio que, como monoteísta, había soluciones paganas que Maimónides prefería evitar, como la idea aristotélica de que existen esferas subordinadas a Dios pero que son coeternas e incluso divinas. Era teológicamente preferible que Dios fuera responsable de *toda* la Creación. Pero eso implica que Dios debe ser anterior a la materia y la forma. Siendo ése el caso, Dios debe ser Uno-y-simple, como postularon los neoplatónicos (a quienes confundió con Aristóteles). Y entonces, el principio según el cual “de lo que es Uno-y-simple sólo puede surgir lo que es uno y simple” no es tan fácil de descartar, porque el Uno-y-simple no puede crear en forma directa sin dejar de ser Esencia impredicable y sin forma.

Pero por otra parte, si aceptamos el controvertido principio, Dios solamente puede proyectarse en un segundo uno-y-simple, que habría operado como intermediario entre el Uno y la Creación, sin que mediara un acto de voluntad de Dios. En ese caso, la

⁹⁸ Ivry, *op. cit.* 1992, p. 138-139.

⁹⁹ Véase Moshe Halbertal, *Concealment and Revelation: Esotericism in Jewish Thought and its Philosophical Implications*, Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2007, especialmente el capítulo 7, “Double Language and the Divided Public in the *Guide of the Perplexed*”.

¹⁰⁰ Leo Strauss, “The literary character of the *Guide for the Perplexed*”, en Salo W. Baron (comp.), *Essays on Maimonides: An Octocentennial Volume*, Nueva York: Columbia University Press, 1941.

Creación sería un producto necesario y automático del Uno-y-simple. ¡Y eso no es lo que enseña la Torá, ni tampoco el Corán!

Maimónides estaba consciente de la dificultad del problema. Comprendía cabalmente la problemática que había conducido a acuñar la teoría emanatista neoplatónica (que él creía de Aristóteles). Y al mismo tiempo, sabía que los sistemas emanatistas no habían conseguido resolver el problema, por lo menos en una medida aceptable para los adeptos a la Biblia o el Corán.

Maimónides versus Avicena

Este drama filosófico se constata también en el predicamento de Avicena, peripatético islámico que precedió a Maimónides en más de medio siglo. Como vimos, el Rambam estaba muy familiarizado con su obra.

Avicena intentó resolver el problema postulando un esquema emanatista que simultáneamente vinculara a Dios al mundo y lo mantuviera apropiadamente separado. En su sistema, Dios se relaciona con las formas del mundo pero no con sus contrapartes materiales, que son creadas por emanaciones suyas. A diferencia del sistema de Maimónides, la primera emanación de Avicena es tan necesaria como la luz que emana del sol, cuyo flujo no depende de un acto de voluntad solar.

Como vimos al estudiar el caso de Ibn Gabirol, con este recurso se resuelve parcialmente el problema de que “de lo que es Uno y simple sólo puede proceder lo que es uno y simple”. Pero no del todo. Quizá inquieto porque la solución de los neoplatónicos generaba el grave problema teológico de negarle un papel a la voluntad de Dios en el acto creativo, el Rambam señaló que si de lo que es uno y simple sólo puede surgir lo que es uno y simple, entonces aún después de miles de emanaciones no puede haber diversidad en la Creación.

Otro de los elementos que el Rambam no podía aceptar en el pensamiento de Avicena es la idea de que Dios fuera el eterno “autor” del universo pero no su “originador”. Esta postura tiene su origen en un largo debate previo acerca de si el universo ha sido creado de la nada o es coeterno con Dios. Como se dijo, los griegos, incluyendo Aristóteles y Proclo, tendían hacia el “eternalismo”.

Este eternalismo era difícil de rebatir porque, como lo explica Goodman, la doctrina de *creatio ex nihilo* “implica suponer que el universo nació de repente, engendrando un principio del principio, requiriendo alguna materia de la que crear la materia, o tratando a la nada como si fuera materia, y de tal modo preñando el vacío con todo lo que habría de nacer”. Para evitar este problema (que en los tiempos actuales nos remiten al *Big Bang*), los eternalistas postularon que Dios ejecuta un acto de creación perpetuo, siendo coeterno con un universo que existe gracias a él.¹⁰¹

Los adversarios de esta doctrina respondieron, entre otras cosas, que el creacionismo no supone que el poder creador provenga de la nada, sino de Dios. Y Maimónides, apoyándose en el pensamiento de numerosos predecesores ansiosos de defender el concepto de *creatio ex nihilo*, cuestionó eruditamente los argumentos eternalistas pero

¹⁰¹ L.E.Goodman , *op. cit.* 1999, p. 93.

sin descalificarlos, afirmando que ni una ni otra doctrina puede demostrarse mediante un mero ejercicio de la lógica.

No obstante, el Rambam se inclinó por la solución teológicamente correcta con un argumento filosóficamente convincente. Si Dios es el Autor eterno del mundo pero no es su Originador, ¿cuál es el papel que le queda al acto creativo de Dios? ¿Hace alguna diferencia que Dios esté o no en el tablero?

Siguiendo una línea discursiva similar, en su *Incoherencia de los filósofos* el islámico al-Ghazali acusó de ateísmo a los peripatéticos islámicos. En cambio, el judío Maimónides se limitó a optar por el creacionismo, reconociendo sin embargo que no es posible demostrarlo.

Pero otra vez extremando la paradoja... ¡tanto el persa como el cordobés usaron la teoría de las emanaciones necesarias en su metafísica de inteligencias incorpóreas! Sólo la rechazaron para explicar la primera emanación desde el Uno-y-simple. Al final de la historia, ni el judío Maimónides ni el islámico al-Ghazali (como tampoco los católicos Alberto Magno y Tomás de Aquino) podían despojarse del neoplatonismo.

Una vez más, comprobamos que los cruces entre doctrinas filosóficas no estaban determinados por los credos religiosos. Esto está particularmente claro para el caso de Maimónides gracias a un erudito rastreo realizado por Lenn E. Goodman, en el que se identifica a los autores en cuyos argumentos se apoyó el Rambam para su refutación de Avicena.

Entre los sabios cristianos e islámicos cuyos escritos ayudaron al judío Maimónides a defender el creacionismo, se encuentran el cristiano bizantino Juan Filópono (490-566), los musulmanes persas Muhammad ben Zakariya al-Razi (865-952) y Abu al-Ghazali (1058-1111), el islámico granadino Abu ibn Tufayl (1105-1185), e indirectamente también el árabe islámico Abu al-Kindi (801-873), que influyó sobre al-Ghazali. Y entre los judíos cuyos escritos también contribuyeron a plasmar la defensa del creacionismo del Rambam, podemos nombrar al egipcio Saadia Gaón (882-942), el toledano Jehuda Halevi (1085-1140) y el sevillano Abraham Ibn Daud (1110-1180).¹⁰²

El Rambam y su sofisticada ambigüedad posmoderna

Avicena fracasó. Pero a pesar de la legión de aportes de que se nutrió el Rambam en su esfuerzo por encontrar una solución, tampoco él pudo resolver el problema. Prisionero de un predicamento filosófico tremendo, Maimónides criticó a los neoplatónicos por negar la libertad de Dios pero no pudo dejar de enseñar que Dios es Uno-y-simple. Y nunca se ocupó de explicar cómo podía afirmar que Dios es Uno-y-simple si argüía simultáneamente que la primera emanación es obra de la voluntad divina, es decir, de un atributo divino que por su mera existencia implica que Dios es un ser “com-puesto”, con predicado. Ivry concluye que la principal diferencia entre Avicena y Maimónides es que el primero intentó defender las doctrinas neoplatónicas, mientras el Rambam las adoptó en forma parcial sin intentar demostrarlas.¹⁰³

¹⁰² L.E. Goodman, *op. cit.* 1999, pp. 89-118.

¹⁰³ Ivry, *op. cit.* 1992.

Típico de su caso es el paraguas con que se protege en la *Guía* (Libro III, Capítulo XX), después de presentar un listado negativo de qué es lo que la forma de conocer propia de Dios *no* es:

“Cualquier elemento de esta enumeración que parezca contradictorio debe atribuirse sólo a la estructura de nuestro conocimiento, que con excepción del nombre, nada tiene en común con Su conocimiento.”¹⁰⁴

En otras palabras, sabemos tan poco acerca de Dios que cuando tratamos de desentrañar su esencia nos contradecimos. Pero en ese caso, ¿qué sentido tiene presentar el listado? Desde la fe es perfectamente razonable que se diga que la Torá (el Pentateuco), Palabra de Dios, es indescifrable, y que lo que en ella parece contradictorio debe atribuirse a nuestro limitado entendimiento a la hora de interpretar Su palabra. ¡Pero el listado en cuestión no es la Palabra de Dios, sino la palabra de Maimónides!

No obstante, si optamos por interpretar al sabio con empatía, podemos decir en su defensa que su método no es cartesiano o “procliano”. No pretende deducir “ideas claras y distintas” a partir de una sucesión cuasi-matemática de proposiciones. El suyo es un discurrir dialéctico que intenta *aproximarnos* al conocimiento, de manera creciente pero por definición imperfecta. Visto desde esta perspectiva, Maimónides es asombrosamente sofisticado y posmoderno.

Lo mismo vale respecto de la adjudicación de atributos a Dios. El Señor, Uno-y-simple, es impredecible. Ya hemos visto que el Rambam lo reconoce de manera clara y explícita. ¡Pero también hemos visto como, sin advertirnos, da una marcha atrás parcial sobre sus palabras cuando afirma que Dios “existe sin existencia, y similarmente vive sin vida, es poderoso sin poder y conoce sin conocimiento”! (*Guía*, Parte I, Capítulo LVII).

Así, como Isaac Israeli mucho antes que él, Maimónides ingresó al ambiguo terreno de los atributos que ontológicamente no son atributos. Este es un despeñadero que ya habían explorado los islámicos autores del Kalām, que a partir del siglo IX buscaron desarrollar una teología racional con un método dialéctico, estudiando las doctrinas del Corán a través de una lente filosófica.

Quizás tenga razón el católico Tomás de Aquino cuando, en vez de intentar explicar algunas cosas, invoca la vigencia irremediable del misterio. Al fin de cuentas, es lo que hace el Rambam, que con palabras diferentes también enseña que con la razón no alcanza.

De lo que no cabe duda es que todos ellos, judíos, cristianos y musulmanes, estuvieron hermanados por el más sólido de los vínculos intelectuales y espirituales.

Parte III – La revolución gabiroleana

La doctrina del hilemorfismo universal

¹⁰⁴ Traducción citada de la *Guía* al inglés, p. 163 (Libro III, Capítulo XX).

Como vemos, la civilización del Mediterráneo generó un *ethos* en que las diferencias religiosas entre los neoplatónicos adherentes a los tres credos abrahámicos eran casi tan irrelevantes, en tanto condicionantes de sus ideas, como el color de su pelo, peso o estatura. Y como dijimos más arriba, en ese contexto emergió un pensador especialmente importante, porque, sin saberlo, se distinguió de los demás al dar en la tecla de un concepto que es un anticipo del carácter contra-intuitivo de los desarrollos de la física teórica del siglo XX: el judío malagueño Salomón ibn Gabirol.

Su sistema neoplatónico tuvo una enorme influencia sobre pensadores católicos influyentes, generando grandes controversias entre los más granados escolásticos. El alboroto, que fue de envergadura, surgió a partir de la traducción al latín de su principal obra filosófica. El texto había sido escrito en arábigo un siglo antes. Pasó inadvertido hasta que Raimundo, arzobispo de Toledo, ordenó su traducción al latín a Dominico Gundisalvo (1110-1181), arcediano de Segovia y uno de los más fervientes admiradores católicos del filósofo y poeta malagueño. En la tarea de traducción, Gundisalvo fue asistido por el importante filósofo judío sevillano Ibn Daud, ya mencionado, que trabajaba amparado en un pseudónimo cristiano, Juan Hispano.¹⁰⁵ Es posible que ni Gundisalvo ni sus interlocutores católicos supieran que estaban difundiendo y discutiendo la obra de un judío, ya que ellos lo conocían por su nombre latinizado, Avicibrón, a la vez que no tuvieron acceso a sus poesías místicas, de clara inspiración mosaica.

Para comprender la doctrina del hilemorfismo universal postulada por Ibn Gabirol, recordemos que, en virtud de carecer de predicados, Dios es incomprensible excepto a través de sus acciones y productos. Por eso, en este y otros sistemas neoplatónicos, la reflexión en torno de lo Otro, o sea la Creación, es central. En el contexto de la filosofía medieval, ésta incluye tanto el universo inteligible (o espiritual) como el sensible (también llamado físico o corpóreo).¹⁰⁶ A la vez, el universo sensible (que es inferior) es considerado un reflejo del inteligible (que es superior), y por este motivo el mundo inteligible puede estudiarse a partir del sensible: lo inferior refleja lo superior en una cadena sinfín que en última instancia nos remite a Dios.

Este principio neoplatónico, que siguiendo a McGinn podemos llamar “ley de la coherencia”, postula que hay una escalera de cosas creadas, desde las más bajas y corpóreas hasta las más altas y espirituales. Lo inferior siempre está contenido por lo superior hasta llegar al Principio, el Uno-sin-fin, que está pero no está en lo que crea, poseyendo sin ser poseído. En las palabras de Ibn Gabirol:

“Las formas inferiores deben existir para que estén todas presentes en las formas superiores, grado a grado, hasta llegar a la Forma Universal, donde se encuentran todas las formas. Pero Allí las formas no están en un lugar, mientras aquí lo están. Allí están unidas en la unión de la sustancia espiritual. Aquí están desparramadas en la dispersión de la sustancia corpórea.”¹⁰⁷

¹⁰⁵ Véase la Introducción de Theodore E. James a la traducción abreviada al inglés de *Fons Vitae*, p. 1; y también Juan Riera Palmero, “El influjo greco-árabe en la filosofía latina medieval”, en Miguel Ángel García Guinea (comp.), *Vida cotidiana en la España medieval: actas del VI Curso de Cultura Medieval*, Ed. Santa María la Real, 1998, pp. 63-64.

¹⁰⁶ Para Filón, el universo inteligible (o espiritual) del Logos es la imagen de Dios, y el universo sensible (o físico) es la imagen del Logos.

¹⁰⁷ S. Ibn Gabirol, *The Fountain of Life*, *op. cit.*, Parte III, p. 68.

Resumiendo los principales conceptos del sistema de nuestro judío malagueño, decía el católico Gundisalvo:

“Todo lo creado debe ser diferente del Creador. Ya que el Creador es verdaderamente Uno, la unidad no puede corresponder a las creaturas. Como el Creador es Uno-en-sí-mismo, la creatura que le sigue debe ser dual”.¹⁰⁸

¿Qué significa esto? Pues que incluso la primera emanación, que es una imagen del Uno, adquiere consciencia de la dualidad de Objeto y sujeto al percibirse a sí misma como reflejo del Uno; y que posteriormente, al avanzar en el encadenamiento de emanaciones, *todo* lo creado, tanto lo espiritual como lo físico, tiene materia y forma, sin lo cual no hay predicados.

Por cierto, en el marco conceptual del malagueño (que a mi parecer es menos intuitivo pero de última más convincente que el de Aristóteles), la doctrina de que *todo* lo creado, tanto espiritual como físico, contiene materia y forma, es de monumental importancia para comprender la Creación, porque identifica una de las principales diferencias entre lo creado y el Creador.

Como se dijo, a diferencia de su Creación, que es compuesta, Dios es simple, porque lo “com-puesto” requiere de una causa eficiente que lo “com-ponga”. Para Ibn Gabirol, Dios es la *única* substancia que no está constituida por materia y forma. A diferencia (reitero) de la concepción aristotélica, llamada hilemorfismo, según la cual la “materia” es aquello de lo que están hechos el universo físico y los objetos matemáticos y geométricos, para Ibn Gabirol “forma” y “materia” están presentes en *todo* lo creado, incluyendo el mundo espiritual. Ni la “materia” puede existir sin la “forma”, ni la “forma” sin la “materia”.

Para ser más precisos, ya sabemos que la “materia” es el substrato que “recibe” o “sostiene” una forma: lo nuevo es que para Ibn Gabirol esto es válido para ambos universos, el físico y el inteligible, por lo que puede sostenerse que hay “materia” sensible y “materia” espiritual. Descendiendo al nivel de los ejemplos, lo dicho significa que (suponiendo que tales seres existan) un ángel no puede ser pura “forma” sin “materia”, porque si un ser tiene “forma” debe haber un substrato que sea “in-formado”, ya que como se dijo, no puede haber “forma” sin “materia”. *Es ese substrato lo que se denomina “materia”, tanto en el universo físico como espiritual.*

En verdad, como polemizaba el franciscano inglés Guillermo de la Mare (m. circa 1284) frente a Tomás de Aquino, “si un ángel no tiene materia, es inmutable, y por lo tanto es Dios”.¹⁰⁹ Por consiguiente, como los ángeles no son Dios, ¡deben tener “materia”! Algún tipo de “materia”: *materia espiritual.*

¹⁰⁸ McGinn, *op. cit.* p. 94. Aunque inserto en el sistema de Ibn Gabirol este corolario no está realmente opuesto al teorema peripatético de que “de lo que es uno y simple sólo puede surgir lo que es uno y simple”, el enunciado es paradójico y llevó a la confusión a Alberto Magno, que fue un defensor del principio. Por cierto, en este punto el bávaro es contradictorio en su interpretación de Avicibrón. T. Bonin (*op. cit.*, p. 36) cita un pasaje en el que Alberto afirma que el malagueño fue el único entre los filósofos que negara el famoso teorema peripatético, mientras que W.J. Hankey (*op. cit.*, p. 317) la rebate delicadamente, transcribiendo otro pasaje en el que el católico afirma que “ni siquiera” Ibn Gabirol rechazó el teorema.

¹⁰⁹ McGinn, *op.cit.* p. 95.

Prosiguiendo con el razonamiento, tanto en el mundo espiritual como en el físico, diversas formas “in-forman” la “materia”. En el espiritual, por ejemplo, no sólo hay ángeles (unos seres que interesaban sobremanera a los filósofos religiosos medievales, porque observaban que su existencia está “documentada” en la Biblia), sino también *pensamientos*, cada cual con su “forma”. Y si cada pensamiento tiene su “forma”, debe haber una “materia” a la que la forma “in-forme”. Por eso, para el sabio malagueño, *¡el pensamiento es un tipo de materia “in-formada”!*¹¹⁰

Un milenio más tarde, los físicos convergerían simétricamente con esta tesis, postulando un principio análogo pero diferente: que la materia está hecha de energía. Así, *Fons Vitae* aportó intuiciones acerca de colosales descubrimientos por venir.

La controversia

El “hilemorfismo universal” representó un desafío paradigmático que suscitó adhesiones y oposiciones, a las que se sumaba la discusión, ya tratada más arriba, acerca de qué hipóstasis, Voluntad o Intelecto, es la primera emanación de Dios, y por lo tanto la autora directa de la Creación.

Entre los primeros en reaccionar contra la doctrina de Avicbrón estuvieron Alberto Magno y su discípulo Tomás de Aquino. Objetaban tanto al hilemorfismo universal como al neoplatonismo “voluntarista” de Ibn Gabirol, adhiriendo al concepto aristotélico de que la voluntad siempre está regida por el intelecto, que viene primero.

Para Ibn Gabirol, en cambio, la hipóstasis Intelecto es posterior a Voluntad y emerge de la combinación de la Forma y la Materia primigenias. A su vez, Intelecto es la Inteligencia Universal porque contiene las formas de todas las cosas, ‘*non-loco*’ y ‘*non-tempore*’. Todo lo sabe. En las palabras de C. K. Mathis II, el Intelecto de Ibn Gabirol “está engendrado en la interacción de la Díada, contiene todas las formas, y es la existencia en la que participan los compuestos inferiores, tanto espirituales como corpóreos.”¹¹¹

Aunque en un primer momento la mayor parte de los escolásticos había discrepado del hilemorfismo universal, la influencia de Ibn Gabirol creció hacia 1230, cuando dominicos y franciscanos comenzaron a reconocer que algún tipo de “materia” debe constituir a todos los seres creados. Rolando de Cremona (m. 1259), primer maestro dominico de la Universidad de París, afirmó que los ángeles están compuestos por “forma” y “materia” espiritual, y lo mismo fue enunciado por el inglés Alejandro de Hales (1185-1245), el creador de la escuela franciscana en París, también conocido como *Doctor Irrefragabilis* y *Theologorum Monarcha*.

Por cierto, a pesar de la oposición del *Doctor Universalis* (Alberto) y de su discípulo el *Doctor Angelicus* (Tomás), las doctrinas de Avicbrón ganaron la adhesión entusiasta de muchos analistas influyentes, como el obispo y teólogo Guillermo de Auvernia (1190-1249), consejero de Luis IX de Francia, que consideraba a Ibn Gabirol como “el

¹¹⁰ John M. Dillon, “Solomon Ibn Gabirol’s Doctrine of Intelligible Matter”, en L.E. Goodman (comp.), *op.cit.*

¹¹¹ Véase C.K. Mathis II, *op. cit.*, p. 73.

más noble de los filósofos”.¹¹² Ingresando a la polémica, otro difusor cristiano del pensamiento del judío malagueño, el mencionado inglés Guillermo de la Mare (m. circa 1284), refutó a Tomás afirmando desde la Universidad de París que, en ambos ámbitos, el espiritual y el físico, “materia” es contingencia, composición y posibilidad de cambio.¹¹³

Por el mismo camino siguieron los franciscanos Rogelio Bacon (1214-1294), Juan Peckham (o Pecham, 1220-1290), Bonaventure de Bagnoregio (1221-1274), Matteo de Aquasparta (1240-1302), Ricardo de Mediavilla (o Middleton, 1249-1308) y Juan Duns Escoto (1266-1308), como también el pseudo-Grosseteste (que floreció entre 1265 y 1275). Estos analistas interpretaron que el hilemorfismo universal de Avicibrón y el papel que éste adjudicaba a *Voluntas* en la Creación tenían un linaje agustiniano. Por aquellos entonces, decir agustiniano era decir casi canónico y por lo tanto verdadero, de modo que se alinearon a favor del filósofo judío, y contra las “novedades” de Alberto Magno y Tomás de Aquino.

Durante el siglo siguiente, la posición predominante entre los escolásticos fue la del malagueño, cuya principal contribución personal al pensamiento consistió en esta audaz versión de la temática del hilemorfismo. Su argumento se resume en que sin diferencias de formas no habría diversidad, y que aún en el caso de seres puramente espirituales, sus diferentes formas deben necesariamente “in-formar” algún sustrato, que es lo que llamamos “materia”.

A pesar de su perdurable influencia posterior en el pensamiento católico, en su propio tiempo ni Alberto Magno ni Tomás de Aquino lograron convencer a la mayor parte de sus interlocutores respecto de estas cuestiones, perdiendo ideológicamente frente a la embestida agustiniana contra el tomismo de la segunda mitad del siglo XIII.¹¹⁴ El arma intelectual decisiva para la resolución de este diferendo fue la filosofía de un poeta judío malagueño que escribía en arábigo. Tal el asombroso pluralismo filosófico del Medioevo, y tal la no menos asombrosa “globalización” de la filosofía de aquellos tiempos en que las ideas circulaban y los pensadores se desplazaban por la geografía de un mundo vastísimo.

¹¹² Véase Bernard McGinn, en L.E. Goodman (comp.), *op.cit.*, p. 97, y T. Benin, *op. cit.*, p. 97.

¹¹³ McGinn, *op.cit.* p. 95.

¹¹⁴ Véase McGinn, *op. cit.*, p. 97.

PARTE IV – La relevancia del neoplatonismo en nuestro tiempo

“Materia y forma” vs. “materia y energía”

Para explicar el hallazgo de Ibn Gabirol en términos más accesibles para la matriz intelectual actual, ahora debemos rebobinar, repasando algunos conceptos escolásticos y sus diferencias con el lenguaje culto de nuestro tiempo. Para hacerlo, vamos a ir y venir de las definiciones medievales a las de la física actual, hasta llegar a una convergencia que permita la comunicación entre ambos lenguajes.

Para comenzar, debemos recordar que la díada medieval por antonomasia es el binomio aristotélico de la materia y la forma, mientras que la díada más representativa de la física moderna es la de la materia y la energía. Además, debemos tener presente que estas díadas son muy diferentes entre sí, porque “forma” y energía no son la misma cosa, a la vez que el concepto moderno de “materia” es muy diferente del medieval.

Por otra parte, recordemos que la “forma” de una cosa se desdobra en “forma substancial” y “accidente”, y que la “forma substancial” es lo que hace que la cosa sea lo que es: se corresponde con su “esencia”. La reflexión moderna sobre la materia y la energía tiene poco que ver con esto.

Por otra parte, pasando a la “materia”, recordemos que para Aristóteles y los escolásticos medievales, materia es “aquello de lo que están hechas las cosas”. En nuestro tiempo, “materia” tiende a definirse de otra manera: es “aquello que tiene masa y ocupa volumen”. La materia así concebida se descompone en moléculas, átomos y partículas subatómicas.

Claramente, pues, la discusión actual sobre la materia pierde la dimensión ontológica de la concepción medieval. Para el hilemorfismo (o sea, para Aristóteles y sus seguidores medievales), materia es el “sustrato” de todo el universo físico. Para el hilemorfismo universal (o sea, para Ibn Gabirol y sus seguidores), materia es el “sustrato” de todo lo creado (es decir de ambos “universos”, el corpóreo y el espiritual). En contraste, la física actual, que es empirista, no se mete con los “substratos” y mucho menos con el “espíritu”: en lo que hace a la materia, sólo reconoce la masa y el volumen.

Ahora profundicemos. En su *Metafísica*, Aristóteles afirmó que cuando se generan “com-puestos” de materia y forma, tanto la “materia” como la “forma” de la nueva “substancia” deben preexistir: lo que hacemos se limita a imponer la “forma” sobre una materia “in-forme”. Arguye que la “forma” de toda “substancia” nueva, tanto natural como artificial, debe preexistir, porque de lo contrario, ¿de “qué” la hacemos?¹¹⁵

Para el hombre moderno, semejante razonamiento parece un sinsentido. Frente a la postura de Aristóteles y los medievales, un ingeniero de nuestro tiempo podría

¹¹⁵ Aristóteles, *Metafísica*, Libro Z:9, 1034b12. Aristóteles sostiene que la “forma” de una “substancia artificial” como una casa preexiste en el alma del artesano, porque “el arte de la construcción es la forma de la casa” (Z.9, 1034a24) y “la forma está en el alma del artesano” (Z.9, 1032b23). Según el estagirita, lo que el constructor hace es ponerle materia a la forma (Z.8, 1033a30-b9), que ya está en su mente, pero él no crea ni la materia ni la forma (Z.9, 1033b18 y 1034b12). Véase también Errol G. Katayama, *Aristotle on Artifacts: a Metaphysical Puzzle*, Albany: SUNY Press, 1999.

preguntar: “¿y en qué lugar se encuentra esa forma preexistente?” Pero frente a esa incredulidad, nuestros amigos antiguos podrían reiterar con candor: “y si la forma no preexiste, ¿con ‘qué’ se hace?” Afirmarían que la identificación del “lugar” en que la “forma” preexiste es un problema posterior y secundario.

La energía irreductible

Pasando al otro término de la popular diada de la física moderna, una definición aceptable de energía es “la medida de la capacidad de un sistema físico para cambiar otro sistema físico”. Otra vez, se trata de un fenómeno empírico y mensurable. Lo podemos ilustrar con la energía proveniente del sol. Nuestra estrella es un sistema físico que emite luz, calor y fuerza gravitacional, que son tipos de energía que modifican los sistemas físicos de los planetas que giran en torno suyo. Junto a otras causas, la energía emitida por el sol hace posible la vida en la Tierra. También mantiene en órbita los planetas.

Ahora bien, si fuéramos a traducir esta definición de energía de la física moderna a un lenguaje medieval, deberíamos decir que la energía es “la medida de la capacidad de un sistema físico *para reemplazar la forma que ‘in-forma’* a otro sistema físico”. Las dos definiciones parecen casi idénticas pero no lo son. Decir “reemplazar la forma que ‘in-forma’ a otro sistema físico” es decir más que decir “cambiar otro sistema físico”, aunque el resultado sea el mismo, porque la primera expresión nos remite a un marco teórico y conceptual que está ausente en la segunda. A los efectos de mayor economía de prosa, de aquí en más la acción de “reemplazar la forma que ‘in-forma’ a otro sistema físico” será llamada “trans-formar”.¹¹⁶

Ejemplifiquemos otra vez. El sol es un sistema físico (o corpóreo) que, con la energía que emite, permite la vida en la Tierra, lo que implica que su energía “trans-forma” la “forma substancial” o “esencia” de toda la materia terrestre que consideramos viva. Para la física moderna esta precisión es innecesaria porque ella no se ocupa del estudio de la “forma” en su sentido aristotélico. En cambio, vista desde la concepción medieval, la precisión añadida enriquece, porque permite encuadrar el concepto moderno de “energía”¹¹⁷ entre los conceptos aristotélicos de materia, forma, substancia, esencia, accidente y categorías, subrayando el papel de la energía en la “trans-formación” de las formas, o sea, en el reemplazo de una forma substancial preexistente por otra forma substancial preexistente... ¡en el mundo platónico de las formas!

Esta precisión resulta medievalmente revolucionaria, porque obliga a la revisión de la idea aristotélica-tomista de que los “artefactos”, es decir, las creaciones artificiales del

¹¹⁶ Esta es una acuñación original del autor.

¹¹⁷ Aristóteles también usó el vocablo “energía”, pero en un sentido completamente diferente y bastante difícil de traducir. *Energeia* refiere a lo que existe en “acto”, como opuesto a lo que existe sólo en forma potencial (véase, por ejemplo, *Metafísica*, Libro IX, Cap. 8, 21-23). Algunos traductores del griego al inglés han optado por “trabajando”, o “en el acto de trabajar”. El propio Aristóteles dice que el concepto se clarifica mejor a través de ejemplos que de definiciones. Dos ejemplos de *energeiai* utilizados por él son “placer” y “felicidad” (*eudaimonia*). Placer es una *energeia* del cuerpo y la mente humanas, mientras felicidad es la *energeia* del ser humano en tanto humano. En ocasiones, Aristóteles también usa *energeia* en el sentido de “movimiento”, a veces traducido como “cambio”. En cualquier caso, la *energeia* de Aristóteles tiene poco que ver con nuestra discusión sobre los binomios “materia y forma” y “materia y energía”. Aunque el origen del vocablo actual es *energeia*, el concepto griego ha atravesado por numerosas transformaciones semánticas.

hombre, no tienen una auténtica “forma substancial” excepto en términos atómicos (es decir, en términos de las partículas mínimas de las que los artefactos están constituidos).

Aristóteles es ambiguo sobre este punto, porque aunque a veces afirma que los “artefactos” no son “substancias” auténticas, los ejemplos con que ilustra sus conceptos de la “materia” y la “forma” son casi siempre “artefactos”: en una estatua, por ejemplo, el bronce (su materia) está “in-formado” por el contorno de un ser humano.

Pero Tomás de Aquino es taxativo al respecto. Afirma que sólo los objetos del mundo natural poseen una auténtica “esencia” creada por Dios, por lo que sólo lo natural tiene una auténtica “substancia”: la estatua de Aristóteles no tiene, en su opinión, una verdadera “forma substancial”. Y más aún, en el caso del reino animal, el Aquinate sostiene que las “formas” corresponden a la totalidad del animal y nunca a sus miembros, porque el animal puede sobrevivir perdiendo un miembro, pero un miembro no puede sobrevivir por sí mismo.¹¹⁸

En mi parecer, los logros de la ciencia y técnica actuales desmoronan este concepto, ya que en nuestros tiempos un corazón puede sobrevivir a su dueño. Si un corazón puede ser trasplantado para que le sirva a otro hombre, debe tener su propia “esencia” y “forma substancial”. ¿Y cuál sería la “esencia” de un corazón? Obviamente, su capacidad para bombear sangre, manteniendo vivo un organismo. Y como un corazón artificial no es diferente de uno trasplantado, también debe poseer su propia “forma substancial”... ¡una “forma” creada por el hombre!

Con mayor elocuencia aún, desarrollos como la inteligencia artificial y la clonación de animales destruyen la otrora sólida distinción aristotélica-tomista entre substancias naturales y artefactos. Por consiguiente, ya no se puede suponer que los “artefactos” no sean auténticas “substancias” dotadas de auténticas “formas” y “esencias”. Y si nos atenemos a la idea compartida por Platón, Aristóteles y los monoteístas medievales de que, una vez creadas (y hasta su regreso al Uno, en el fin-de-los-tiempos), las “esencias” y sus “formas” existen en un mundo platónico... ¡entonces debemos llegar a la conclusión de que este es un mecanismo a través del cual el hombre se convierte en socio del proceso creativo de Dios!

Por cierto, los avances científicos y tecnológicos modifican nuestra perspectiva ontológica... ¡pero sólo si pensamos en términos ontológicos! Y ésta es una potestad que el hombre medieval ejercía pero que en el hombre actual parece disminuida. Excepto entre algunos iniciados que generalmente no son científicos, y a pesar del terreno recuperado con el desarrollo de la física cuántica, la reflexión ontológica sobre las “formas” prácticamente ha desaparecido. Es paradójico porque, como se dijo, parece claro que el gran logro de la ciencia moderna consiste en el aumento de la capacidad humana para “trans-formar” las “formas substanciales” de la materia corpórea.

Obsérvese que “trans-formar” una “forma substancial” equivale a operar una auténtica “tran-substanciación”. El dogma católico supone que tal cosa ocurre durante la consagración de la hostia, que es llevada a cabo por un sacerdote ordenado: supuestamente, el pan se convierte en la carne y el vino en la sangre de Jesús de Nazaret (el Ungido). La Iglesia sostiene que esto es más que mera metáfora, pero un simple

¹¹⁸ Robert Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae, Ia* 75-89, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 81-82, 88, 93, 96-97, 415-416.

estudio microscópico desmiente el dogma. No obstante, eso no quiere decir que en el mundo real no se operen verdaderas “tran-substanciaciones”, que son producidas por científicos e ingenieros. En verdad, si fuera válida la intuición católica de que las “tran-substanciaciones” son posibles, estos ejecutores científicos e ingenieriles serían los verdaderos “sacerdotes” de la humanidad. Suponer a un Albert Einstein como un sumo sacerdote, sin vestimentas ni pretensiones de tal, no me parece disparatado.

Aristóteles, Maimónides, Averroes y Tomás de Aquino hubieran dicho al unísono que nada de esto es posible: el hombre no puede crear nuevas “formas substanciales” porque, ¿a partir de qué habría de plasmarlas? Pero ellos nunca navegaron por Internet. El misterio es de proporciones bíblicas. ¿Creamos “formas” *ex nihilo* con alguna “materia” creada por Dios? ¿O “emanan” estas nuevas “formas substanciales” de nuestro pensamiento? Y esta segunda conjetura, que es la única que puede devolvernos la cordura aunque su significado sea problemático, nos lleva de regreso a Ibn Gabirol.

El pensamiento como un “com-puesto” de materia y forma

Por cierto, es sobre la base de la premisa de que todo lo creado está “con-stituido” por el binomio de la “materia” y la “forma” que el malagueño enseñó que el pensamiento también tiene materia y forma, y este hallazgo (si se me permite otorgarle tal status) es un punto crucial para la cadena de razonamientos de este ensayo.

Es el pensamiento lo que produjo la revolución científica moderna, que nos permitió manipular la “energía” para “trans-formar” las “formas” casi a nuestro antojo. A partir del advenimiento de la Modernidad, el pensamiento potenció casi ilimitadamente nuestra capacidad para efectuar “trans-formaciones” *ontológicas* en la “forma substancial” de ciertas materias corpóreas. Permitted desarrollar tanto los antibióticos y la fecundación *in vitro*, como las armas de destrucción masiva, cuyas “formas substanciales” no parecen preexistentes a su creación, a la vez que nada tienen que ver con las de los insumos que las “com-ponen”.

Por lo tanto, el pensamiento, que en sentido gabiroleano es “material”, es claramente un eslabón intermedio entre el universo espiritual y el corpóreo. Es un instrumento del que se sirve la voluntad humana para someter insumos corpóreos sucesivos a dosis científicamente calculadas de energía para “trans-formarlos”, plasmando en la materia corpórea las “formas substanciales” que le resultan útiles al hombre.

La física actual diría que, en ese trámite, la materia de un sistema físico (que tiene masa y ocupa volumen) es “trans-formada” por una energía que proviene de otro sistema físico. Para seguir tendiendo puentes entre los dos lenguajes, quizá convenga decir ahora que la energía “trans-formadora” de un sistema físico *emana* de otro sistema físico. La introducción de este vocablo es oportuna si recordamos que la física del siglo XX ha descubierto que, de última, ¡la materia (definida como lo que tiene masa y ocupa volumen) se reduce a energía!

Por cierto, hoy sabemos que las moléculas, átomos y partículas subatómicas, que son los “ladrillos” de la materia, son especies de paquetes de energía. Materia y energía, una diáda de elementos que durante largo tiempo se supusieron irreductibles, han resultado ser la misma cosa en presentaciones diferentes. En última instancia, sólo existe la energía. La materia (en su acepción moderna) es sólo una de sus manifestaciones. El

mejor ejemplo es una detonación nuclear, que no es sino la reacción en cadena del estallido de núcleos de átomos corpóreos que tienen masa y ocupan volumen. La materia es energía, a la vez que, vista desde nuestra imperfecta percepción, la energía es una suerte de emanación de una materia que no es sino energía empaquetada como materia.

El tesoro perdido del saber medieval: ¿hacia un post-neoplatonismo?

El descubrimiento científico de que la materia es energía revaloriza la filosofía medieval. La materia y la energía, que parecía una diada moderna análoga a la diada medieval de la “materia” y la “forma”, no es una diada. Desde el momento en que presentamos nuestras definiciones supimos que materia, en su sentido moderno, es menos que “materia” en su sentido medieval, porque carece de su contenido ontológico. Y ahora también sabemos que materia y energía (en su sentido moderno) son la misma cosa en diferente envoltorio, y que la “trans-formadora” energía es una suerte de emanación de la materia que, como el pensamiento (esa otra emanación), a veces construye y a veces destruye. Pero salvando excepciones, lo dicho no está en el centro de las obsesiones de la cultura de nuestro tiempo. A pesar de que desde el desarrollo de la física cuántica, la ciencia ha recuperado cierta medida de reflexión filosófica, la ontología ha pasado a segundo plano.

Por cierto, el hombre actual ha aprendido a manipular científicamente la energía para plasmar “formas substanciales” cada vez más funcionales a sus deseos y necesidades. Lo que cotidianamente llamamos “materia prima” se convierte, después de múltiples “trans-formaciones”, en un auto o avión que pertenece a una “especie” de vehículos motorizados cuya “esencia” no es la misma que la de las sustancias de menor complejidad (metales, plásticos, circuitos y motor) que han ido a “con-figurar” el auto o avión. Nuestra capacidad de “trans-formación” de la “materia” corpórea (cualquiera sea su definición) es mayor que las mayores ilusiones de alquimistas y magos medievales. Somos como semidioses o demiurgos que crean “formas substanciales” inferiores.

Puede ser que esto sea una cosa buena. Pero los hombres modernos hemos quedado obnubilados ante nuestra capacidad “trans-formadora”. Creemos saber qué queremos y cómo lograrlo, y quizá debido a esa sensación de poder, hemos devaluado (aunque no necesariamente abandonado) la reflexión ontológica que permite comprender *qué* es lo que hemos logrado y *cuál* es su cabal significación. Y yendo más allá de nosotros mismos, también parecemos haber perdido las ganas de indagar sobre el *para qué* de aquellas cosas que *no son* para nosotros. Lo inmediato se ha convertido en lo importante.

En verdad, la secularización que acompañó a la Modernidad trajo consigo un antropocentrismo materialista. La gran reflexión sobre el Todo (Dios, “materia y forma universales”, y cosmos) ha tendido a reducirse a una ciencia destinada a comprender de qué manera se puede manipular energía para “trans-formar” algunos sistemas físicos.

Esto significa que reflexionamos poco sobre las cosas-en-sí, y tendemos a concentrarnos en la manera de modificarlas para servirnos mejor. Que se haga lo segundo no está mal. Pero que no se haga lo primero es una involución. Nos hemos puesto mentalmente en el lugar de un dios egocéntrico y ciego al que sólo le interesa lo que de algún modo le sirve. Y aunque a lo que estudiamos lo conocemos mejor que nunca, hemos tendido a

limitar nuestros estudios a un segmento de lo que antes constituía el ámbito del saber. Como se dijo, nos hemos especializado en aprender cómo “trans-formar” las “formas substanciales” de la “materia” corpórea, casi olvidando lo demás. Como en el caso del demiurgo que los gnósticos imaginaron como creador del mundo material, no miramos hacia arriba.

Ejemplifiquemos. Nos resulta claro que la nafta es para alimentar el motor de un automóvil. Esta potencialidad es su “forma substancial”: si está adulterada y no sirve para su función, no es nafta. También está claro que un automóvil es un vehículo construido por el hombre para el transporte terrestre de pasajeros. Si se “des-compone” y pierde esa capacidad en forma definitiva, deja de ser un coche, es decir que pierde su “forma substancial”. Hasta aquí está todo claro, tan claro que el razonamiento nos parece pueril: la nafta es para el auto y el auto es para el hombre. ¡Pero no sabemos qué es, ni para qué, es el hombre! Y la reflexión sobre ese tema, aunque pueda interesar a algunos, ya no forma parte del mismo saber integrado.

Un pensador monoteísta medieval no se hubiera detenido en el hombre. Hubiera permitido que la realidad óptica y metafísica se le revelara, ascendiendo espontáneamente por la escalera que la mente nos ofrece. Nos diría: “la nafta es para alimentar el auto; el auto es para transportar al hombre, y la ‘causa formal y final’ del hombre es servir humanamente a Dios, que es la Causa incausada.”

Pero el hombre actual es una criatura desilusionada y tiene algunas buenas razones para serlo. Ya no puede creer, como Aristóteles, Maimónides, Averroes o Tomás de Aquino, que la “vaquedad” sea la “esencia” de la vaca. Menos aún puede creer que la “forma substancial” de la vaca radique en su capacidad para producir leche o carne buena para el consumo humano. Ha descubierto, aterrado, que la vaca es un accidente en la historia de la evolución biológica, que la Tierra no es el centro del cosmos y que la Creación no parece antropocéntrica. Y estos descubrimientos lo hicieron zambullirse en la creencia (sin comprobación científica) de que toda concepción teleológica acerca de la razón-de-ser del hombre es una mistificación: una anestesia existencial o el opio de los pueblos.

Por eso, aunque el hombre acrecentó su saber, restringió el ámbito de muchas búsquedas. Y la superficialidad del sofisticado saber actual tiene consecuencias prácticas negativas e insospechadas.

Ya hemos observado que tanto el pensamiento como la energía, que son emanaciones de distinto tipo, tienen un potencial para la construcción y para la destrucción. Y el análisis ontológico, posibilitado por el método de la filosofía medieval, demuestra con bastante claridad que así como es razonable suponer que todo surge de una Causa Incausada, creadora de una partícula que en su momento se “trans-formó” con un *Big Bang*, eventualmente todo tiende a regresar a su origen.

Esto no ha sido desmentido por la ciencia. Un automóvil está laboriosamente “com-puesto” por una multitud de sustancias más simples y es inevitable que eventualmente se “des-componga” en una catarata de sustancias cada vez más simples (¡aunque no necesariamente biodegradables!). Casi todas las vertientes del neoplatonismo enseñan que esto que vale para el automóvil vale también para la especie humana y para la totalidad del cosmos: eventualmente regresarán al Uno-y-simple. La ciencia actual no puede desmentir ni confirmar esta especulación.

Pero en lo que hace al hombre y sus obras, parece altamente probable que el potencial destructivo del pensamiento sea el mecanismo que desencadene las energías, también destructivas, que eventualmente lleven al mundo de lo humano de regreso al Uno y hacia el fin-de-los-tiempos. Y en nuestra era de degradación ecológica y proliferación de armas de destrucción masiva, esta conjetura puede elevarse al nivel de hipótesis científica.

Por cierto, recordemos que según Ibn Gabirol, el pensamiento es un “com-puesto” de materia y forma espirituales, y que según hemos observado, posee la capacidad para construir y destruir sistemas corpóreos. Por lo tanto, establece una interrelación entre el universo espiritual y el corpóreo que funciona en ambas direcciones: desde arriba hacia abajo (construyendo y contribuyendo así a la Creación desde el Uno), y desde abajo hacia arriba (destruyendo y “des-componiendo”, para avanzar en el retorno escatológico a lo Uno-y-simple).

En otras palabras, el pensamiento opera tanto en la creación de sofisticadas substancias inferiores de un grado cada vez mayor de “com-posición” (que aunque deslumbren al hombre actual, están cada vez más lejos del Uno-y-simple), como en el proceso escatológico de “regreso” al Uno, que está pronosticado por casi todos los sistemas neoplatónicos, independientemente del credo religioso de sus autores.

La escatología del neoplatonismo monoteísta

El regreso al Uno tiene un lugar cuidadosamente razonado en los sistemas neoplatónicos paganos de la Antigüedad Tardía y sus sucedáneos monoteístas medievales. En un nivel individual se produce a través de experiencias místicas o con la muerte del cuerpo. En un nivel colectivo, adviene con el fin-de-los-tiempos, es decir el Apocalipsis. La genealogía de la idea, versión neoplatónica, es clara:

- 1) En *Enéadas* (4:8:1), Plotino cuenta de experiencias místicas en las que su alma se libera de su cuerpo para entrar en comunión con “el más alto de los órdenes (...) compartiendo su identidad con lo divino”.¹¹⁹
- 2) El eventual retorno de todo lo creado al Uno-y-simple se vislumbra claramente en la Proposición 35 de los *Elementos de Teología* de Proclo, que afirma que “todos los efectos proceden de su causa, permanecen en ella y regresan a ella.”¹²⁰
- 3) Esta idea pasó del precursor pagano constantinopolitano al neoplatonismo cristiano a través del Pseudo Dionisio Areopagita. Por cierto, el párrafo de apertura al primer capítulo de *Jerarquía Celestial* comienza citando la *Epístola de Santiago* (1:17), ‘toda dádiva buena y todo don perfecto viene de lo alto, desciende del Padre de las luces’. Luego elabora más sobre esta idea, afirmando:

“Toda divina procesión de radiación desde el Padre, a la vez que fluye hacia nosotros en forma constante y abundante, nos llena de su poder unificador,

¹¹⁹ Plotino, *Enéadas*, p. 273 de la traducción citada.

¹²⁰ Véase la traducción citada, p. 39.

convocándonos hacia lo que está arriba, hacia la unidad del Padre Pastor y el Divino Uno.”¹²¹

Y a punto seguido, el Pseudo Areopagita regresa al Nuevo Testamento, citando la *Epístola a los Romanos* (11:35) de Pablo de Tarso, maestro del auténtico Areopagita. Allí, el Apóstol confirma las ideas del falso Dionisio desde la mismísima Escritura: “Porque de Él y por Él y para Él son todas las cosas”.

- 4) Entre los islámicos encontramos una idea análoga muy tempranamente. De la misma manera en que en las *Enéadas* de Plotino el alma buena ansía la unión con el Uno, como si fuera el amor de dos amantes, en las *Epístolas* de los Hermanos de la Pureza se urge a todos los fieles a regresar a Dios después de su estancia en la tierra. El imperativo viene acompañado de citas coránicas: “¡Regresad al Señor, complacidos y complacientes!” Más allá de este mandato, los Hermanos enseñan que Dios es objeto de deseo, el “Primer Amado”. Frente a Él, no sólo el Intelecto y el Alma sino todas las cosas creadas sienten un ansia permanente. Toda la creación eventualmente regresará al Primer Amado, ya que Él es la fuente misma de su existencia, mantenimiento, inmortalidad y perfección.¹²² No es necesario esforzar mucho la imaginación para registrar el parecido con místicos católicos españoles del siglo XVI, como Juan de la Cruz o Teresa de Ávila.¹²³
- 5) Avanzando en el tiempo, nos encontramos con estos mismos conceptos en la escatología del judío Isaac Israeli (855-955). Según *El libro del espíritu y el alma*, la felicidad del alma consiste en regresar a su mundo original y ser iluminada, sin intermediarios, por la luz que emana de Dios.¹²⁴ Entre otros, el poeta judío andaluz Joseph ibn Saddiq (1080-1149) retomaría esta postura dos siglos más adelante.¹²⁵
- 6) En el diálogo entre discípulo y maestro del *Fons Vitae* de Ibn Gabirol (1.2, p. 4, líneas 23–25), el aprendiz pregunta “¿cuál es la razón de ser del hombre?”, y el instructor responde: “La predisposición de su alma a un mundo más alto, para que todos puedan retornar a su semejante”. Vislumbramos aquí la típica idea neoplatónica que supone que el microcosmos (en este caso, el hombre) es espejo de un macrocosmos, y que lo inferior ansía (y por cierto, debe) regresar a lo superior.
- 7) Ya en el siglo XIII encontramos al gran gerundense Moshé bar Najmán (1194–1270), que prosiguió con la misma tónica neoplatónica. Por cierto, en un himno místico traducido por Gershom Scholem, Najmánides hace hablar al alma en primera persona. Gozosa, ella proclama que: “De la nada Él me convocó, pero en el fin de los tiempos yo seré reclamada por el Rey”.¹²⁶

¹²¹ Pseudo Dionisio Areopagita, *Jerarquía celestial* I i, XV i Véase traducción al inglés, *The Celestial Hierarchy*, Kessinger 2004, p. 2, y también las citadas obras completas traducidas a lengua inglesa, p. 145.

¹²² Véase I.R. Netton, *Muslim neoplatonists, op. cit.*, p. 43.

¹²³ *Ibid.*, p. 38.

¹²⁴ Véase Alexander Altmann y Samuel Miklos Stern, *Isaac Israeli, op. cit.* pp. 110 y 117.

¹²⁵ No se le debe confundir con Yosef ibn Saddiq de Arévalo, del siglo XV.

¹²⁶ Véase G. Scholem, *op. cit.*, p. 240.

- 8) Esta es la base del modelo teogónico de “*exitus-reditus*” de Tomás de Aquino (1225-1274), que postula que el ser humano está a mitad de camino entre Dios-como-origen y Dios-como-destino. Como en el caso del Pseudo Dionisio Areopagita (a cuya obra, como se dijo, el Aquinate dedicó un libro), Tomás sostiene, muy neoplatónicamente, que todas las cosas emergen y regresan a Dios. En la Parte I de la *Summa Theologiae*, el gran filósofo católico del Lacio aborda la labor creativa de Dios y describe la Creación. En la Parte II desarrolla una antropología filosófica que postula que la humanidad está embarcada en un viaje hacia Dios. Y en la Parte III afirma que los sacramentos son la base del regreso del hombre individual a Dios.

Tomás deduce racionalmente el modelo cósmico de *exitus-reditus* a partir del misterio de la Creación, pero sostiene que la razón no alcanza para saber de qué manera se efectuará el *reditus* cósmico. En el contexto de sus *Comentarios* a la Primera Epístola de Pablo a los Tesalonicenses (5:2), donde el apóstol afirma que “el día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche”, el Aquinate abunda en argumentos y citas bíblicas para sentar su doctrina de que no hay manera de saber ni cuándo ni cómo se producirá el desenlace escatológico, que sobrevendrá “sin preavisos”.¹²⁷

Vemos pues que, al igual que en el caso de las otras “primeras cuestiones” tratadas en este ensayo, también en materia escatológica resultaba indiferente el credo de un pensador monoteísta: lo que contaba a la hora de tomar posición fue la honesta procesión de los razonamientos individuales, que a veces convergieron y otras divergieron de los de sus colegas, independientemente de sus respectivos credos.

Como ejemplo de este fenómeno, recordemos el caso del cabalista zaragozano Abraham Abulafia (1240-c. 1291), como también el de discípulos suyos como Isaac de Acre (s. XIII-XIV). Éstos suponían que la hipóstasis Intelecto se derrama engendrando varias hipóstasis inferiores hasta convertirse en el alma del hombre, y que luego, ascesis mediante, el alma puede ascender, escalón tras escalón, hasta fusionarse otra vez con el Divino Intelecto. Para ellos, el intelecto humano no es otra cosa que un derrame del Divino Influjo. Es Dios que deambula por nosotros.

Este panteísmo le hubiera parecido extravagante no sólo al católico Aquinate sino también a otros pensadores judíos como Maimónides y Najmánides. Por cierto, Abulafia padeció graves dificultades, siendo condenado con desprecio por la más importante figura halájica de su generación, el judío catalán Salomón ibn Adret (1233-1310).¹²⁸ Sin embargo, al menos en lo que refiere a su panteísmo, sus doctrinas probablemente no le hubieran parecido tan exóticas al hereje católico irlandés Juan Escoto Eriúgena (810-877), quien (como vimos) también fue condenado por su propia comunidad religiosa.

La escatología neoplatónica del hereje católico Eriúgena y su derivación del judío helenizado Filón

¹²⁷ Véase Tomás de Aquino, “Commentary on Saint Paul’s First Letter to the Thessalonians”, traducido al inglés por Michael Duffy, Albany, Nueva York: Magi Books Inc., 1969.

¹²⁸ Véase Moshe Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, Albany: SUNY Press, 1988, pp. 1 y 132-133.

Puesto en este contexto, pasemos ahora nuevamente al susodicho irlandés, que muy tempranamente plasmó, con elegancia, una teleología neoplatónica completa, de ida y vuelta, desde y hacia el Uno. Por cierto, en el siglo IX Erígena postuló que el Todo (al que llamó *Natura* y definió como “todas las cosas que son y que no son”) consiste en cuatro “tipos de seres”:

1. Lo que crea y no es creado,
2. Lo que es creado y crea,
3. Lo que es creado y no crea, y
4. Lo que no es creado y no crea.

La *Natura* de Erígena es el más amplio de todos los géneros posibles, y en la apertura del diálogo de su *Periphyseon*, el instructor y su discípulo discuten sobre su ontología. Según el admirable hereje (recientemente reivindicado por Benedicto XVI),¹²⁹ el primer “tipo de ser” es Dios como Creador, y el último es Dios como el destino al que regresa todo lo creado. Los ítems segundo y tercero constituyen el universo creado, que fluye desde Dios Creador (su Forma Inicial) hacia Dios como eventual receptor de todo lo creado (su Forma Final).

En *Periphyseon* II (529A, 5332A), Erígena razona que “la procesión de las creaturas y su regreso están tan íntimamente asociadas para la razón que las estudia, que parecen inseparables la una de la otra”.¹³⁰ La suya es una cosmología en que la temática neoplatónica de *exitus* y *reditus* se aplica a la historia total de Dios y del mundo.¹³¹

El panteísmo que hemos observado anteriormente en Erígena se observa nuevamente en esta dimensión de su pensamiento. Para él, *reditus* es el medio a través del cual la totalidad de la creación eventualmente se transformará en Dios. Más aún: Dios se hizo humano para que lo humano pudiera convertirse en Dios.¹³²

La Palabra, o sea el *Logos*, que es una emanación, es considerada el motor de todo este proceso. La inspiración cristiana del hereje irlandés está clara. Pero la genealogía de sus ideas remite al judío alejandrino Filón, que como se dijo fue un proto-neoplatónico influido por los neopitagóricos, anterior en dos siglos a Plotino y en ocho centurias al propio Erígena. Una vez más observamos aquí lo que se ha registrado a lo largo de este ensayo: la irrelevancia de las diferencias entre los distintos monoteísmos abrahámicos a la hora de discutir diferentes respuestas a estas “primeras preguntas” acerca de Dios, la Creación y el eventual regreso de todo lo creado al Uno.

En verdad, como señala Carabine, la división de *Natura* postulada por el irlandés parece un calco directo de lo que afirmó Filón acerca de los números:

¹²⁹ Audiencia General, Plaza de San Pedro, miércoles 10 de junio de 2009.

¹³⁰ *Periphyseon*, Libro II, 529A, 5332A. Hay traducciones al inglés: Iohannis Scotti Eriugena, *Periphyseon: On the Division of Nature*, Dublin Institute for Advanced Studies, 1972, traducido por I.P. Sheldon-Williams y John J. O'Meara; y John the Scot, *Periphyseon: On the Division of Nature*, Bobbs-Merrill, 1976, traducido por Myra I Uhlfelder, con comentarios por Jean A. Potter.

¹³¹ D. Carabine, *op. cit.*, pp. 29-43 y 93-97.

¹³² Eriúgena, *Homilia in Johannem* 21, 295C, cf. D. Carabine, *op. cit.*, p. 93.

“Algunos números generan otros números sin ser generados; algunos generan otros números y son a su vez generados; algunos son generados sin generar, y hay un número que ni genera ni es generado”.¹³³

Este aparente dislate es importantísimo, porque para Pitágoras el misterio de la Creación se encerraba en los números. El círculo se cierra: el hereje cristiano medieval se entronca con el judío helenizado de la Antigüedad.

Y si el judío Filón lúcidamente encontró un fundamento bíblico para la teoría de las emanaciones (que comentaremos en nuestras Conclusiones), el hereje católico Erígena no se quedó atrás cuando postuló su idea de que *Génesis* 3:22 revela que, cuando Adán y Eva fueron expulsados del Edén, Dios les prometió el regreso. Así, ancló su modelo del *exitus-reditus* humano directamente en la Torá. En un estudio sobre el tema, el investigador Duclow demuestra que Erígena consiguió este milagro exegético a través de una lectura alternativa de la ambigua partícula “*ne*”, que puede interpretarse de manera negativa o interrogativa. Interpretada de modo interrogativo, ¡el imperativo de evitar que el hombre coma del Árbol de la Vida se convierte en una pregunta que sugiere que así habrá de hacerlo!¹³⁴

Erígena, el pensamiento humano y el hilemorfismo universal de Ibn Gabirol

Regresemos ahora a la metafísica de Ibn Gabirol. Recordemos que él enseñó que el pensamiento es un “com-puesto” de materia y forma espirituales, y que según hemos podido deducir, esto significa:

1. Que el pensamiento humano tiene la potencialidad de construir y destruir sistemas corpóreos.
2. Que por lo tanto, el pensamiento es un vínculo entre el universo espiritual y el corpóreo que opera en dos direcciones:
 - a) construyendo y contribuyendo al *exitus*, o sea, a la Creación desde el Uno, y
 - b) destruyendo y contribuyendo al *reditus*, o sea, al retorno escatológico a lo Uno-y-simple.
3. Que por lo tanto, el pensamiento opera tanto en la creación de sofisticadas “formas sustanciales” inferiores de un grado cada vez mayor de “com-posición”, como en la “des-composición” requerida por el proceso escatológico de “regreso” al Uno-y-simple, que está pronosticado por casi todos los sistemas neoplatónicos y por los tres monoteísmos abrahámicos.

Para ser ilustrativos, reflexionemos en que, ontológicamente, nada hay más lejos de Dios que una computadora; que un sencillo ábaco se encuentra más cerca del Uno-y-simple que el último modelo de Sony, y que ambos, no obstante, están destinados a “des-componerse” en sustancias cada vez más simples, hasta culminar con el regreso al Uno.

¹³³ D. Carabine, *op. cit.* p. 31 y Filón, *De Opificio Mundi* (99-100), *The Works of Philo, Complete and Unabridged*, traducidas por C.D. Yonge, Hendrickson Publishers, pp. 14-15.

¹³⁴ Donald Duclow, “Denial or Promise of the Tree of Life? Eriugena, Augustine and Genesis 3:22”, en G. Van Riel y J.J. McEvoy, *Iohannes Scottus Eriugena: The Bible and Hermeneutics*, Leuven (Bélgica): Leuven University Press, 1996, pp. 228-34. Obviamente, la partícula “*ne*” proviene de la *Vulgata*.

Este razonamiento, que es escatología neoplatónica pura, converge con la magistral fórmula de Eriúgena. Agreguemos ahora la enseñanza gabiroleana de que el pensamiento es materia y forma. E introduzcamos nuestra doble conclusión: que éste cumple un papel decisivo en la creación humana de “formas substanciales” hiper-compuestas, y que puede cumplirlo también en la “des-composición” final de estas y otras “formas” (seguramente en el contexto de procesos de deterioro ecológico o de guerra holocáustica). Y así, atando los cabos provistos por dos sabios medievales de diferente credo religioso, desembocamos en un modelo explicativo causal relevante para el mundo actual.

Este modelo esclarece los mecanismos que, hipotéticamente, habrán de producir el salto del primero al segundo estadio en la historia natural de *Natura*. Me refiero al abismal tránsito desde la etapa en que el Uno-y-simple desempeña las funciones del “Dios 1” de Eriúgena (que crea y no es creado, siendo la Fuente del *exitus* de la Creación), hasta la etapa en que pasa a desempeñar las funciones del “Dios 2” del irlandés (que no es creado y no crea, siendo el Receptáculo del *reditus* por el que, en el Fin-de-los-tiempos, todo lo creado regresa al Uno, “des-componiéndose” para recuperar su Divina Simplicidad).

Conclusiones filosóficas y socio-políticas

Conclusiones I - Un perfume del fin del mundo

¿Ciencia ficción, y de la mala? Es posible. Pero también puede concebirse como un deslumbrante aporte medieval a la comprensión de la dimensión ontológica del predicamento humano en tiempos de “globalización terminal”.

Por cierto, hubo una vez en que el hábitat humano parecía infinito e inacabable. Entonces había escasas razones para suponer un fin-de-los-días. Las lanzas, sables y carros de batalla, incluso la pólvora, eran una amenaza para las vidas, pero no para la vida.

Por desgracia, la inexorable acumulación de tecnologías convirtió aquel hábitat infinito en uno cada vez más pequeño y acotado. Este proceso fue producto del pensamiento, que según enseña Ibn Gabirol, es un “com-puesto” de “materia” y “forma”, y según entendemos nosotros, es capaz de construir y destruir, “com-poner” y “des-componer”.

Como el hombre casi nunca “des-inventa” nada, la involución estaba asegurada. Cuando aprendimos a luchar con armas de hierro, nunca más usamos las de bronce. Y cuando inventamos la bomba atómica, ésta no sólo se quedó entre nosotros, sino que su espectro amenazante se amplifica a medida que se suman más y más países al siniestro club nuclear.

Para los hombres, la Tierra fue alguna vez una superficie plana, segmentada y sin fin, sobre la que siempre se podía avanzar o retroceder. Los pueblos más remotos entre sí carecían de contactos. Se desconocían. A lo largo de miles de años el hombre evolucionó y predominó sobre las demás especies, desplegando un egoísmo e individualismo que le resultó funcional para su triunfo en la historia natural del planeta. Pero en pocos centenares de años, debido al progreso científico y tecnológico producido por la hipóstasis Pensamiento, el antiguo hábitat ilimitado y segmentado de la humanidad se convirtió en una sola unidad esférica cada vez más pequeña, hacinada y vulnerable.

Así, cambiaron los requisitos funcionales para la supervivencia de la especie. De repente, se necesita otro tipo de ser humano, más solidario y menos egoísta, y el horizonte temporal que nos separa de la autodestrucción está demasiado cerca como para que el mecanismo de selección natural que nos hizo lo que somos pueda operar a tiempo para modificarnos.

Por cierto, a partir de Colón y Magallanes, el avance en materia de transporte, comunicación y medios de destrucción globalizó la historia humana. Eventualmente, fueron posibles las guerras mundiales, antes físicamente imposibles. Y con el advenimiento de la era nuclear, ya están en su lugar todas las piezas necesarias para desencadenar la guerra final que la Biblia judeocristiana profetizó con la metáfora de una última batalla contra Gog y Magog.

Simultáneamente, el deterioro ecológico agiganta la posibilidad de la autodestrucción. Así como casi ningún Estado se desarma voluntariamente, porque eso significaría

subordinarse frente a los que permanecen armados, casi ningún empresario está dispuesto a sacrificar un buen negocio en salvaguardia del medio ambiente, porque sabe que sólo serviría para que un competidor ocupe su lugar. Estados, empresas e individuos están sometidos a lo que la teoría del juego llama el dilema del prisionero.

El ser humano pudo florecer en el hábitat ilimitado del pasado, pero sus pulsiones lo inclinan casi siempre a maximizar el beneficio egoísta de un segmento de la humanidad, a expensas de los intereses comunes de la especie. Y en un planeta cada vez más chico, a partir de cierto umbral crítico el fin parece garantizado, ya sea por guerra, peste o cambio climático. Es así como, finalmente, las inverosímiles hipótesis milenaristas nos dieron alcance, triunfantes ante el escepticismo racionalista.

Desde Ezequiel, la tradición judeocristiana confluye en la misma profecía. Lo mismo pronostica el islam, que supone que Jesús, hijo de María, regresará a la Tierra para colaborar con el Redentor, Mahdí. Jesús matará al falso mesías, ad-Dajjal, y a sus seguidores, a la vez que Mahdi romperá la cruz, aniquilará a los puercos y dará comienzo a una era de paz. El *Sahih al-Bukhari* (c. 846), canónico para el islam sunita, especifica que sólo Dios conoce la Hora, pero que ésta llegará “cuando una esclava dé nacimiento a su amo, y los pastores de camellos negros se vanaglorien y compitan entre sí en la construcción de altos edificios” (1:2:47).

Por su parte, la cristiana Epístola de Bernabé (c. 135); Agustín en su *Ciudad de Dios*; Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*, y el Beato de Liébana en su *Comentario al Apocalipsis de Juan*, entre otros, centran sus especulaciones escatológicas en el concepto de “semana cósmica” (en el que cada “día” simboliza un milenio). Y en el judaísmo, lo mismo hacen el Talmud,¹³⁵ los Midrás¹³⁶ y el Zohar,¹³⁷ que ponen un límite temporal preciso a la subsistencia del mundo-que-conocemos: a más tardar, el año 6000 del calendario hebreo, o sea el año 2240 EC.

Ese año ya está en el horizonte de nuestro tiempo, que es una época de relativa democracia en que las esclavas frecuentemente dan nacimiento a sus amos, a la vez que es una era de desarrollo científico y económico en que vanidosos pastores de camellos negros permanentemente compiten en la construcción de altos edificios.

La profecía es atendible. Y estos audaces pronósticos se realizaron hace más o menos un milenio y medio, sin la menor sospecha de los aciagos desarrollos tecnológicos que, en nuestro tiempo, harían científicamente atendibles a sus caprichosas afirmaciones. Pero si nos remitimos a las enseñanzas de los sabios medievales judíos, cristianos y musulmanes, podemos acercarnos al fundamento ontológico del misterio.

Por cierto, gracias al pensamiento, que es “materia” y “forma” que puede construir y destruir, el hombre se convirtió en el demiurgo que atormentaba las pesadillas de los antiguos gnósticos, creando “formas substanciales hiper-compuestas”, cada vez más poderosas y cada vez más alejadas del Uno-y-simple. Así, fue el mismo hombre quien engendró y activó el mecanismo para el cumplimiento de las profecías bíblicas y coránicas que pronostican el *reditus* neoplatónico del regreso de todo al Uno. Aunque

¹³⁵ Talmud Babilónico Rosh Hashana 31a y Sanhedrin 97a

¹³⁶ Pirke De Rabbi Eliezer, Gerald Friedlander, Sepher-Hermon Press, Nueva York, 1981, p. 141.

¹³⁷ Zohar (1:117a) y Zohar Vayera 119^a.

sea parte del Plan Divino, este proceso universal, humanamente aterrador, fue desencadenado por el hombre.

Vemos pues que el ADN de la Creación lleva consigo el mecanismo que inexorablemente conducirá al tiempo-por-venir, pronosticado por el Talmud para el año 2240 EC. Como supuso Orígenes (184-254), otro hereje católico hoy reivindicado por Benedicto XVI,¹³⁸ eventualmente *todo* (incluso Satán) debe regresar al Uno, de donde salió.¹³⁹

Después de un largo recorrido, y gracias a una filosofía medieval inter-confesional, terminamos identificando el engranaje que hará indefectible ese retorno a la Fuente. A través de una larga sucesión de emanaciones, la Díada primigenia de la Materia y la Forma engendra el Pensamiento, que no es sino una emanación, y esta hipóstasis Pensamiento, encarnada en cada uno de nosotros, eventualmente engendra los resortes de la destrucción, permitiendo el regreso de todo al Uno-y-simple. *Lejá Dodí*.

Conclusiones II - Las convergencias inter-confesionales en la filosofía medieval

Nuestra travesía filosófica inter-confesional nos ha permitido identificar numerosas paradojas. Hemos comprobado que el neoplatonismo, de origen pagano, fue un fértil punto de encuentro para eminentes pensadores de los tres monoteísmos abrahámicos. Sus sistemas filosóficos se basaron en un emanatismo cuyo origen remoto se encuentra en la filosofía estoica, pero que en manos de Plotino y sus seguidores neoplatónicos fue adaptándose a las necesidades del monoteísmo.

Sin embargo, mucho antes que el pagano Plotino (205-270 EC), un judío helenizado elaboró un sistema emanatista dotado incluso de un fundamento bíblico. En efecto, Filón de Alejandría (15/19 AEC-45/50 EC) no sólo sostiene que el *exitus* se produjo por vía de emanaciones. También afirma que, en el momento de la creación del hombre, ya existía una emanación divina, porque en Génesis 1:27 se dice que el hombre fue hecho “a imagen y semejanza” del Señor, lo que significa que en ese momento primigenio existía una “imagen” de Dios, o sea... ¡una emanación!

Filón precisa, además, que no es el cuerpo sino la mente del hombre lo que está hecho a imagen y semejanza de Dios. Y agrega que es precisamente porque, al momento de la creación de Adán, ya existía un segundo agente creador, que Dios utiliza el plural cuando ordena, en Génesis 1:26: “*hagamos* al ser humano a *nuestra* imagen, como semejanza *nuestra*”. Dios no habría estado solo cuando creó al hombre, y se habría lanzado a esta empresa en combinación con una hipóstasis suya. Esto, según Filón, es parte de la Revelación, y por ende, indiscutible.¹⁴⁰

¹³⁸ Orígenes fue condenado por el Sínodo de Constantinopla de 543 y por el Quinto Concilio Ecuménico de 553, que lanzó quince anatemas contra él y sus doctrinas. En su audiencia General del 25 de abril de 2007, Benedicto XVI dijo que fue “un gran maestro de la fe” y “un testigo ejemplar de la cristiandad”, invitando a los fieles a “darle la bienvenida en sus corazones”.

¹³⁹ Lenn E. Goodman, “Editor’s Introduction: Thematizing a Tradition”, en L.E. Goodman, *op. cit.*, p. 3.

¹⁴⁰ Véase *De Opificio Mundi* XXIII-XXIV (99-101) y *De Providentiae*, I, en *The Works of Philo*, *op. cit.*, pp. 10-11 y 747.

A partir de entonces las líneas del pensamiento monoteísta se cruzaron, como si a pesar de las diversas discrepancias entre los filósofos, las diferencias entre credos no contaran en la discusión en torno de las “primeras preguntas”. Pasamos revista al pensamiento de judíos como Isaac Israeli, Ibn Gabirol, el Rambam y el Rambán; al de católicos como el Pseudo Dionisio, Gundisalvo, Alberto Magno y Tomas de Aquino; al de islámicos como al-Farabi, Avicena, Averroes y al-Ghazali, y al de un hereje católico como Erígena y un *min* judío como Abulafia (ambos reivindicados en el presente por sus respectivas comunidades). Descubrimos que, en todos los casos, algunos judíos discrepaban de otros judíos, algunos católicos de otros católicos y algunos musulmanes de otros musulmanes, a la vez que en las alianzas intelectuales a favor o en contra de una idea poco importaba que un filósofo fuera judío, católico o musulmán. Mandaba la razón... que no siempre se pone de acuerdo.

La dinámica establecida por los estudiosos prosiguió con este espíritu durante mucho tiempo. Llegados a los umbrales de la Edad Moderna, comprobamos, por ejemplo, que el judío de origen castellano León Abravanel (1460-1530), autor de los célebres *Dialoghi d'amore*,¹⁴¹ y el aristócrata católico modenés Giovanni Pico della Mirandola (1463-1464), reconocido como el padre de la más extraña flor del pensamiento judío, la “cabalá cristiana”, se influyeron mutuamente, a la vez que el segundo influyó fuertemente sobre el cosmopolita marrano Abraham Cohen de Herrera (1570-1635).

Por cierto, en los siglos XVI y XVII la cabalá cristiana adquirió legitimidad como una forma válida de investigación teológica. Algunos de sus principales cultores, como el francés Guillaume Postel (1510-81) y el franciscano veneciano Francesco Giorgio (1460-1541), gozaron de un gran respeto.¹⁴² El primero fue amigo de Ignacio de Loyola, viajó a Medio Oriente para profundizar en filosofía y ciencia islámica, tradujo las obras de la cabalá, y coronando una vida plena, fue perseguido por la Inquisición. Por su parte, los escritos sobre la cabalá del segundo aparentemente fueron leídos por Shakespeare, y su influencia se vislumbra entre líneas en *El Mercader de Venecia*, una obra que no deja de evidenciar el antisemitismo cristiano, versión inglesa, que fue el reverso de la moneda del pluralismo filosófico que estudiamos.¹⁴³

Por cierto, y siniestramente, mientras estos cruces de influencias seguían produciéndose en forma espontánea y honesta, en el nivel de los Estados se produjo una serie de hechos aberrantes, el peor de los cuales fue el trágico holocausto de la expulsión de los judíos españoles, que terminó con un esplendor incomparable en la historia del pensamiento filosófico-religioso. En España y algunas otras partes, el cristianismo estatal, triunfante sobre su competidor islámico, se volvió más represivo que nunca en su historia y dañó gravemente el diálogo filosófico inter-confesional construido por filósofos católicos, judíos e islámicos a lo largo de un milenio y medio.

Desde la cruzada contra los albigenses, la Inquisición se había convertido en una policía del pensamiento cada vez más eficaz. Y llegados ya a tiempos presuntamente ilustrados, como el siglo XIX, nos damos de bruces con un Concilio Vaticano I (1869-1870) que

¹⁴¹ Leone Ebreo *Dialogues of Love*, editado por Rosella Pescatore y traducido por Damian Bacich y Rosella Pescatore, Toronto: University of Toronto Press, 2009, pp. 14-15, 165-168, 375-376.

¹⁴² Adam Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 151-153.

¹⁴³ Véase Frances Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, Routledge & Kegan, 1979, capítulos 4 y 12.

expresamente condenó el emanatismo, declarando anatema a todos aquellos que “afirmen que las cosas finitas, tanto corpóreas como espirituales, han emanado de la Substancia Divina”.

Conclusiones III - Lecciones socio-políticas de este memorial

En el plano de las relaciones entre credos, este recorrido nos deja tres lecciones principales:

- 1) Una convivencia mutuamente nutritiva no sólo es posible: es la tendencia fuerte y espontánea de todos los grandes pensadores. La documentación que avala esta conclusión es abrumadora y habla bien de los intelectuales.
- 2) Nada hay más destructivo para el pensamiento y las libertades que la unión simbiótica entre Estado y religión, especialmente cuando el culto se torna esencialista o fundamentalista. En un contexto tal, la intolerancia adquiere poder represor duro, policial y militar, hacia adentro y hacia afuera, a la vez que el Estado pasa a afianzar su poder en la intolerancia de las multitudes, lo que lo convierte en omnímodo.
- 3) Por lo tanto, si en el contexto de tales uniones simbióticas entre Estado y religión, hay un credo que queda huérfano de poder territorial, sin un Estado que lo defienda, su feligresía será víctima inevitable de las peores felonías, incluyendo deportaciones masivas y genocidio. Desafortunadamente, está demostrado que cuando una alianza fundamentalista de Estado y religión lanza una feroz cruzada, *yihad* o guerra santa, las contrapartes sólo pueden defenderse si disponen de medios estatales y están dispuestos a responder con una medida comparable de convicción, determinación y fuerza. En nuestro estudio, fue el judaísmo quien padeció de orfandad.

Conclusiones IV - El choque de cosmovisiones en el siglo XXI

Aún sin alianza fundamentalista entre Estado y religión, el siglo XX fue testigo de un régimen que, entre otros objetivos estratégicos, se propuso la aniquilación del pueblo judío. Su finalidad era imponerle al mundo el criterio de que la llamada “raza aria” es una “raza de señores” que debe gobernar sobre la humanidad entera en virtud de su adscripción étnica. Para conseguirlo, desencadenó una guerra en la que fue derrotado, pero a costa de más de sesenta millones de vidas humana. En ese trámite masacró, con demoníaca intencionalidad, a la casi totalidad del judaísmo europeo, en una empresa genocida a la que denominó “solución final”.

El mundo miró hacia otro lado. Sin un Estado que los representara y amparara, los judíos sólo pudieron acudir a tácticas de salvataje muy limitadas. El Reino Unido, que desde 1922 estaba obligado a crear un “hogar nacional judío” en Palestina por disposición de la Liga de las Naciones, no quiso enemistarse con los árabes y limitó severamente las migraciones de judíos a Tierra Santa, mientras a éstos se los masacraba en los campos de exterminio europeos.¹⁴⁴

¹⁴⁴ El artículo 2 del documento fundacional del Mandato Británico de Palestina, emitido por la Conferencia de San Remo del 24 de abril de 1920 y confirmado por la Liga de las Naciones el 24 de julio de 1922, estipulaba que: “El Mandato será responsable de establecer las condiciones políticas,

Derrotada la utopía racista aria, a partir de la revolución iraní de 1979 hizo su aparición un nuevo choque de cosmovisiones, reminiscente del Medioevo. El radicalismo más violento se apoderó no sólo de algunos pueblos sino también de sus gobiernos. El fundamentalismo islámico, tanto chiita como sunita, surgió con virulencia en diversos países del Medio Oriente. Y después de concluida una larga Guerra Fría que había dividido al mundo entre capitalistas y comunistas, emergió un choque de cosmovisiones de alcance mundial.

Este choque, que es fuente de violencia creciente y en apariencia inagotable, fue desencadenado por un segmento extremista del islam, cada vez más dominante, que supone que el Corán es la única Escritura revelada y el medio al que acudió Dios para legislar sobre los asuntos humanos. Por consiguiente, razona que Alá debe gobernar sobre los hombres, los fieles señorear sobre los infieles y los varones regir sobre las mujeres. Sostiene que todo orden alternativo subvierte el mandato divino y debe ser oportunamente derrocado.

Esta formulación es similar a la que, durante el Medioevo, impulsó a los cristianos a lanzar sus cruzadas para conquistar Tierra Santa, expulsar a los judíos de numerosos países europeos, deportar moriscos de España y de Sicilia, y quemar marranos y herejes diversos en las hogueras de la Inquisición. También es análoga a la que desató el totalitarismo expansivo y asesino de sucesivas oleadas de almorávides y almohades, entre 1090 y 1269.

Sin embargo, en tren de comparar, nuestro tiempo parece más pobre que aquel Medioevo paradójico. Ya no existe el cemento civilizatorio que hizo posible que floreciera el pluralismo filosófico que, a pesar del contexto socio-político de yihads, cruzadas y guerras santas, hemos documentado en esta investigación. Por cierto, desde hace medio milenio es imposible pensar sobre los países islámicos y los de Europa occidental como constitutivos de una misma civilización, esa gran civilización medieval del Mediterráneo, rémora del fenecido orden grecorromano, que abarcó a toda Europa, Norte de África y Medio Oriente.

A eso se debe que, por más que en el presente haya multitudes de hombres y mujeres de buena voluntad en todos los pueblos y credos de la Tierra, y por más que haya abundancia de eruditos y mentes brillantes, hoy no podríamos convocar a los equivalentes del judío Najmánides, el islámico Al Ghazali y el católico Alberto Magno, para que desplazándose desde sus sitios en Cataluña, Persia y Baviera, reflexionen sobre sus muchas confluencias y escasas divergencias. En su tiempo, Maimónides brindó su hospitalidad a Averroes mientras sus escritos eran leídos y citados por Tomás de Aquino. Cuando el orden actual estalle, ni siquiera quedarán recuerdos sublimes y edificantes como ése.

administrativas y económicas que aseguren el establecimiento de un hogar nacional judío, tal como se establece en el Preámbulo, y también de la protección de los derechos cívicos y religiosos de los habitantes de Palestina, independientemente de su raza o religión.”