

Profecía e intelecto. En torno a una problemática en la filosofía judía medieval (Haleví, ibn Daud, Maimónides)

José Antonio Fernández López¹

Recibido: 14/04/2020 / Aceptado: 16/04/2020

Resumen. El estudio del fenómeno de la profecía es tema de enorme relevancia y singularidad en el pensamiento judío medieval. Representa el fascinante punto de encuentro entre la inmanencia del intelecto humano y el mundo trascendente de la divinidad. Nuestro objetivo en el presente artículo es indagar en esta problemática, desde su comprensión como concepto teológico y como fenómeno intelectual de la conciencia con evidentes implicaciones epistemológicas. Lo haremos atendiendo a los prestamos e influencias de esta filosofía, fundamentalmente de los pensadores islámicos, y focalizando nuestra reflexión en las tres aportaciones que consideramos más significativas y relevantes a la cuestión de los pensadores judíos hispanos, las de Yehudá Haleví, Abraham ibn Daud y Maimónides.

Palabras clave: Profecía, intelecto, imaginación, filosofía judía, filosofía islámica.

[en] Prophecy and Intellect. On a Philosophical Problem in medieval Spanish Judaism (Ha-Levi, ibn Daud, Maimonides)

Abstract. The phenomenon of prophecy is a significant topic with a relevant uniqueness in medieval Jewish thought. In Jewish tradition, prophecy was a form of intermediation between the divine and human. Our intention in this paper is to explore and understand this problem like a theological idea and like an intellectual phenomenon of consciousness with obvious epistemological implications. We shall do taking into account the philosophical influences of this conception, fundamentally Islamic thinkers, and focusing our search in the most significant perspectives about the topic, namely Yehudah Ha-Levi, Abraham ibn Daud and Moses Maimonides.

Keywords: Prophecy, intellect, imagination, Jewish Philosophy, Islamic philosophy.

Sumario. 1. Introducción. 2. De lo tangible y la visión. La profetología de Yehudá Haleví. 3. Un puente sobre dos orillas. Ibn Daud sobre la profecía. 4. Razonomiento e imaginación. La profetología maimonidiana.

Cómo citar: Fernández López, J. A. (2020): Profecía e intelecto. En torno a una problemática en la filosofía judía medieval (Haleví, ibn Daud, Maimónides), en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (3), 381-394.

1. Introducción

El estudio del fenómeno de la profecía es un tema de enorme relevancia y singularidad en el pensamiento judío medieval. La profecía representa el fascinante punto de encuentro entre la inmanencia del intelecto humano y el mundo trascendente de la divinidad. Es el marco en el que la palabra revelada se pone a disposición de las facultades racionales humanas en un proceso de comunicación único, el ámbito en el que las verdades divinas de naturaleza absoluta son contempladas desde la intrínseca limitación de la mente humana. En el esfuerzo por

comprender aquello que desborda toda comprensión, en la determinación por hacer razonable la experiencia religiosa, los filósofos judíos medievales llevarán la epistemología y la psicología peripatética a sus límites conceptuales. Sus formulaciones teóricas, sus logros y contradicciones son incomprensibles sin atender a sus vínculos con la filosofía aristotélica, con los corolarios neoplatónicos de esta, pero, sobre todo, con los lectores islámicos del estagirita. No obstante, la búsqueda de un marco propio sólido y diferenciador, más allá de estas influencias, es una de las características principales de esta empresa intelectual. En el contexto de una apolo-

¹ Universidad de Murcia.

El autor del presente artículo pertenece al grupo de Investigación “La Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico”, como coordinador de la Red Iberoamericana de Pensamiento Sefardita.

joseantonio.fernandez13@um.es

<https://orcid.org/0000-0001-8569-1290>

gética incesante exigida por la vida en el exilio, de un polemismo religioso más o menos vehemente según el momento y el afán histórico, la investigación racional del fenómeno de la profecía resultará de enorme importancia. Explicitar la experiencia profética con una argumentación racional sólida será una herramienta al servicio del debate con las dos religiones dominantes en las tierras de exilio, monoteístas y proféticas, desde la perspectiva de una prevalencia histórica que, vista desde la distancia, resulta insólita. En esta empresa, el judaísmo, como religión precursora del cristianismo y del islam, presentará el hecho fundacional de la profecía mosaica y la portentosa experiencia recogida por los escritos proféticos de la Biblia como un aval de superioridad al que se le arrogará la categoría de decisivo. Pero, más allá de cualquier perspectivación histórico-salvífica comparada, lo que para nosotros resulta más interesante es la aproximación intelectual, filosófica, al fenómeno de la profecía. Y es aquí donde la hermenéutica comparativa presenta su verdadero significado filosófico. No es posible entender el estudio de la profecía por parte de los pensadores judíos medievales, como decimos, sin atender a sus precursores islámicos. En el contexto de sus doctrinas metafísicas (Al-Fārābī y Avicena) o antimetafísicas (Al-Ghazālī), los filósofos islámicos desarrollarán una caracterización de la profecía como fenómeno natural intelectual que condicionará la profetología de Yehudá Haleví, Abraham ibn Daud y de Maimónides. Fundamentalmente en Al-Fārābī y Avicena, la profecía se presenta como una emanación recibida por individuos correctamente predisuestos. Estos filósofos intentarán conciliar la voluntad divina en la concesión del don de la profecía con el orden natural del cual Dios es causa primera. El resultado será una concepción marcada por la impersonalidad de la experiencia profética, lo que representará un reto para sus intérpretes judíos. La gracia y la voluntad divinas, para esta perspectiva filosófica islámica, se expresan en el fenómeno profético como términos del “funcionamiento” de una orden. Dios no habla a los individuos y no les comunica ningún mensaje concreto. Como causa primera de un mundo impersonal, Dios es el responsable último de todo aquello que sucede, de modo que la particularidad del mensaje que alcanza al individuo será explicada por Al-Fārābī y Avicena como un proceso psicológico interno. Este tendrá lugar en la propia alma personal, en conjunción con las fuerzas impersonales que llegan al individuo desde fuera de sí.

Mientras que la epistemología de Al-Fārābī es esencial para comprender la profetología de Maimónides, en especial su concepción de las relaciones entre la facultad imaginativa y la razonadora, la importancia de la teoría aviceniana de la inspiración profética radica en su carácter de reto, de visión a superar. La definición de la auténtica profecía en términos de “intuición intelectual” por parte de Avicena, será abordada de forma crítica por todos los pensadores judíos que se acercan al problema. De hecho, el rechazo filosófico (ibn Daud y Maimónides) y antifilosófico (Haleví) a la teoría aviceniana, serán reacciones que estimularán, con grado y fortuna diferente, el desarrollo de sus propias doctrinas sobre la profecía. Todas ellas, por cierto, mediadas por

la lectura que Al-Ghazālī realizará de Avicena, donde la inspiración profética es asimilada con las funciones intelectuales de la mente humana. Nuestro objetivo en el presente artículo es indagar en esta problemática estableciendo como principio hermenéutico-metodológico el estudio del concepto de profecía en la filosofía judía medieval, entendido este como un fenómeno intelectual de la conciencia humana con evidentes implicaciones epistemológicas. Lo haremos atendiendo a los prestamos e influencias de esta filosofía, fundamentalmente de los pensadores islámicos, y focalizando nuestra reflexión en las tres aportaciones que consideramos más significativas a la cuestión de los pensadores judíos hispanos, las de Haleví, ibn Daud y Maimónides.

2. De lo tangible y la visión. La profetología de Yehudá Haleví

Compuesto originalmente en árabe en torno a la tercera década del siglo XII, el *Kitāb al-ḥujja wa'l-dalīl fi naṣr al-dīn al-dhalīl*, *Kitāb al-Khazari* (*Libro de prueba y evidencia en apoyo de una religión humillada*), el *Cuzary* (*Sefer ha-Kuzari* en su traducción hebrea) es una de las obras cumbres de la literatura judía de todos los tiempos. Escrito por Yehudá Haleví (1075-1141), el diálogo narra cómo el rey de los Jázaros (un pueblo túrquico procedente de Asia que se convirtió al judaísmo en el siglo VIII), en el intento por determinar cuál es la verdadera religión, invita a los representantes de cada una de las tres grandes religiones monoteístas y a un filósofo a explicar sus creencias.² En la introducción, el autor afirma que su propósito es responder a los ataques de aquellos que desean denigrar el judaísmo, “nuestros adversarios, así de los filósofos, como de hombres de otras religiones y los caraim, saduceos y beitosim” (I: 1). Una cierta prevención es necesaria, no obstante, al aproximarnos a esta obra. El tópico de que el *Cuzary* es un texto antirracionalista no deja de necesitar una obligada matización. Haleví no rechaza a la ligera los logros de los filósofos que le han precedido. Reconoce en los pensadores islámicos su esfuerzo por estrechar el espacio entre la filosofía y su tradición religiosa y valora de ellos “sus demostraciones y razones intelectuales, diferentes y diversas, algunas ciertas y sutilísimas en extremo, otras, sin embargo, imperfectas” (IV: 3). El *Cuzary*, que tiene como objetivo defender y comprender la religión judía, es también una notable empresa intelectual, destinada, en su caso, a luchar frente al reto de la cosmovisión filosófica y a la atracción que esta ejerce.³ Con este amplio propósito, Haleví construye un diálogo de resonancias senequistas en el que el sabio judío Haber y el rey de los Jázaros encarnan los puntos de vista, respectivamente,

² Yehuda Ha-Levi. *Cuzary. Diálogo filosófico* (ed. Adolfo Bonilla, trad. J. Abendana, J.), Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1911 (re. Madrid: Editora Nacional, 1979); Yehuda ha-Levi. *Kuzari*. Translated by N. D. Korobkin: *In Defense of the Despised Faith*, Northvale: Jason Aronson, 1998. El original judeo-arábigo, así como dos versiones hebreas, incluida la de Ibn Tibbón (1167), en <https://www.sefaria.org>.

³ H. Kreisler. *Prophecy. The History of an Idea in Jewish Medieval Philosophy*. Dordrecht: Springer, 2001, p. 96.

del propio autor y del judío que se halla “perplejo” en medio de la dialéctica del judaísmo con sus enemigos. Sin embargo, la lectura de la obra no deja de traslucir una evidencia: en el fondo, el rey, no menos que el sabio, podría encarnar las dudas y desvelos del propio Haleví.

Aunque no hay una sección del *Cuzary* dedicada en exclusiva al desarrollo de una profetología, el tema, no obstante, ocupa un lugar importante en el tratado. Haleví posee, en este sentido, un amplio bagaje filosófico, conoce las fuentes fundamentales sobre la cuestión: filosofía islámica, literatura mutakallim, escritos místicos judíos, tradición rabínica, así como la filosofía judía precedente, fundamentalmente la obra de Saadia Gaón (892-942).⁴ Un sueño iniciático de rey Cuzar enmarca la aproximación al tema de la profecía al inicio de la obra. El escepticismo racional del rey en torno a la posibilidad de comunicación de Dios es la cara opuesta de las vivencias oníricas que el propio rey ha experimentado, una vivencia individual de la revelación divina. La perplejidad de Cuzar brota de una innegable paradoja: Dios, según la perspectiva filosófica, ignora a los individuos; según esta misma perspectiva, el estado profético sobreviene en mentes perfeccionadas “en el estudio continuado y la purificación del alma en la verdad” (I: 4); pero, afirma el rey, lo cierto y verdad es que constantemente se evidencia “que se manifiestan los sueños verdaderos al que no se ocupó en la ciencia, ni en la purificación de su alma; y hallamos lo contrario de esto en quien meditó y trabajó en ella” (ibíd.). De ello se sigue, que “la cosa divina debe poseer un secreto diferente del afirmado por el filósofo” (ibíd.). La posición filosófica a lo largo de la obra es, en términos generales, una caracterización simplificada del pensamiento del Al-Fārābī. Una simplificación, porque lo que la profecía o cualquier otro tópico significan para “el filósofo” en el *Cuzary* es delineado en la obra por el propio Haleví.⁵ En lo referido exclusivamente a la profecía, el punto de vista ortodoxo judío representado por Haber-Haleví rechaza de plano la noción filosófica que analiza la experiencia profética en referencia al estado de conjunción con el Intelecto Activo, entendiéndola como la fase que sigue a esa conjunción, una fase en la cual el individuo alcanza el conocimiento de materias elevadas por vía de los sueños verídicos y las visiones: “y no es la profecía como afirman los filósofos, de un alma que se purificó en sus pensamientos y se ligó con el entendimiento agente, que llaman espíritu de la santidad, o con Gabriel, que lo ayudan y perfeccionan su entendimiento” (I: 87). ¿Es esta la posición de Al-Farabí? Desde luego, pero simplificada hasta el extremo de hacerla asimilable al punto de vista de Avicena. La respuesta a la pregunta anterior y a su corolario nos exige una suerte de digresión profetológica, una síntesis de ambas posiciones que pueda resultarnos eficaz en la

comprensión no sólo de idea de profecía formulada en el *Cuzary*, sino, también, en *Ha-Emunah ha-Ramah* de ibn Daud y en la *Guía de perplejos* maimonidiana.

Al-Fārābī utiliza el término *nubū'a* (“profecía”) sólo en lo referido a experiencias relativas a la facultad imaginativa (*al-quwwa al-mutakhayyilāh*). Las visiones y las palabras experimentadas por el profeta en su visión son el producto de esta facultad, donde recibe la emanación del Intelecto Activo (*al-'aql al-fa'āl*). En la epistemología de Al-Fārābī, el conocimiento de un ente está sujeto a una triple gradación: sensible, racional e imaginativa.⁶ La facultad imaginativa posee la capacidad de retener las percepciones sensibles más allá de la actual actividad sensorial. Siendo en condiciones normales, una facultad que intermedia entre los sentidos y la inteligencia, posee, en circunstancias excepcionales, otra función: imitar los objetos sensibles e inteligibles. Y es en esta excepcionalidad de la imaginación donde sitúa Al-Fārābī la inspiración y la profecía.⁷ La profecía requiere de una perfección intelectual previa en el individuo. La *ittisāl* (“conjunción”) es el estado que puede afectar directamente sólo al intelecto humano perfeccionado. En este sentido, el término *wahy* (“revelación”) es usado en referencia a la emanación (*ittihād*) del Intelecto Activo sobre la facultad razonadora (*al-quwwa al-nāṭiqā*) y, en segundo término, sobre la facultad imaginativa. El individuo perfecto y superior, es, pues, aquel en el que ambos fenómenos se combinan armónicamente.⁸ Dotado de esta perfección psicológica, el profeta puede volcar las verdades abstractas a un mar de símbolos comprensibles para el vulgo. Pero, algo esencial para Al-Fārābī, esta fenomenología no describe la *tarīqat* o vía mística, ni tampoco una potencia sobrenatural, sino que es una cualidad de los hombres superiores.⁹ Más allá de la configuración armónica de la psique humana, determinante como resultado en la profecía es que la imaginación se encarga mediante ella de realizar predicciones “sin mediación de deliberación” o, lo que los mismo, sin el laborioso y metódico procedimiento del razonamiento. La imaginación permite obviar la deliberación por la acción del Intelecto Activo, que es el que le aporta el conocimiento de los acontecimientos.¹⁰

En el caso de Avicena, la profecía se define como un estado que es una forma de intuición intelectual. En la sección psicológica del *Kitāb al-Najāt* (*El libro de la salvación*) encontramos una explicación detallada de esta experiencia. “Puede haber un hombre cuya alma tiene una pureza tan intensa”, afirma, que su facultad razonadora logre una conjunción –“que esté firmemente ligada” (*ittisāl*) – con el Intelecto Activo. El intelecto humano se

⁶ *Risāla fī ārahl al-madīna al-fādila*, 378.

⁷ Cfr. R. Ramón Guerrero, “La concepción del hombre en Al-Farabí”, *MEAHARABE* 23 (1974), pp. 70-72.

⁸ Referencias básicas sobre la cuestión: R. Walzer, “Al-Farabí's Theory of Prophecy and Divination”, en *Greek into Arabic*. Cambridge: Harvard University Press, 1969, pp. 206-19; H. Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect. Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 144-ss; F. Rahman, *Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy*, Londres: Allen & Unwin, 2014, p. 11-26.

⁹ R. Ramón Guerrero, “La concepción del hombre en Al-Farabí”, p. 72.

¹⁰ *Al-madīna al-fādila*, 220-22. Cfr. H. Davidson, *Alfarabi*, op. cit., pp. 60-61.

⁴ Sobre estas fuentes, véase: D. Lobel, *Between Mysticism and Philosophy: Sufi Language of Religious Experience in Judah ha-Levi's Kuzari*. Albany: Suny Press, 2000; S. Pines, “Shi'ite Terms and Concepts in Judah Halevi's Kuzari”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* II (1980), pp. 165-251; E. R. Wolfson, “Merkavah Traditions in the Philosophic Garb: Judah Halevi Reconsidered”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 57 (1991), pp. 172-242.

⁵ H. A. Wolfson, “Halevi and Maimonides on Prophecy”, *The Jewish Quarterly Review* 32 (4), 1942, pp. 347-8.

eleva por encima del uso del silogismo, de la deliberación o de cualquier proceso de aprendizaje intelectual, adquiriendo a fortiori la capacidad para llegar a una conclusión instantánea (*daf'atan*). En esta forma preminente de experiencia psicológica, la “receptividad de la inspiración (*ilhām*)” y la revelación (*wahy*) propician el que el alma “arda con la intuición (*hads*)”, recibiendo del Intelecto Activo todos los inteligibles de forma súbita. Esta es “una especie de inspiración profética (*nubū'a*), de hecho, la forma más alta y el más apropiadamente llamado Poder Divino”.¹¹ Para Avicena, este estado, que se identifica con la acción de un “espíritu santo”, no es resultado de la facultad imaginativa. Si bien acepta la noción de que la imaginación produce las visiones contempladas por el profeta en el rapto profético, lo determinante en su concepción es que el profeta ha sido dotado de una facultad natural llamada *hads*.¹² Esta capacidad varía en cantidad, frecuencia y cualidad dependiendo de los individuos. Como hecho epistemológico, es el estado de un individuo “dotado de una poderosa predisposición llamada intuición. Esta predisposición puede ser tan fuerte en algunas personas que ellas no necesitan un gran esfuerzo, o entrenamiento o instrucción en orden a tomar contacto con el Intelecto Activo [...] de hecho, parece como si ellos lo conocieran todo por sí mismos”.¹³ Si recordamos la objeción del rey Cuzar a la idea de profecía intelectual, según la cual la experiencia profética podía también manifestarse en sueños verdaderos “al que no se ocupó en la ciencia, ni en la purificación de su alma” y, por el contrario, negarse a aquel que sí lo hizo (I: 4), podemos plantearnos si esta posición y la de Avicena no representan, en el fondo, las dos caras de una misma noción instantánea de la profecía, una focalizada en la facultad razonadora, la otra en la imaginativa.

En la última sección del *Cuzary*, Haleví retoma la confrontación filosófica, desde una especial atención al problema de la intelección humana y su relación con la profecía. Su presentación, de la que es protagonista el sabio Haber, es una sinopsis de la psicología de Avicena,¹⁴ estrechamente deudora de las ideas de Al-Fārābī al respecto y de su cuádruple división del intelecto, esta a su vez inspirada en Al-Kindī. Destaca, en primera instancia, la atribución a la facultad imaginativa de la capacidad de aprehensión de lo incorpóreo. Describe la relación existente entre el “sentido común”, facultad interna unificadora de los sentidos que almacena imágenes de los objetos sensibles cuando estos han desaparecido, y la “facultad imaginativa”, descrita como “aquella que compone las cosas que se unen en el sentido común, y las separa y divide, sin apartarse de las formas del sentido común, y que algunas veces es verdadera y otras veces es falsa” (V: 12). Al final de esta exposición, Haber afirma,

tras haber pasado revista a la naturaleza perceptiva e intelectual del ser humano, que el alma racional, cuando tiene por objeto las ciencias, “se llama su acto entendimiento teórico o contemplativo”, y cuando tiene por objeto refrenar las facultades brutales, “se llama entendimiento práctico o activo”. A partir de aquí, ya está en condiciones de alcanzar la felicidad esta facultad racional, que, en algunos hombres, “puede estar unida con el entendimiento universal, que lo exige de tener necesidad de usar el silogismo y la especulación, quitándole ese trabajo con conocimiento profético; y esta propiedad singular se llamará santidad” (ibíd.). Dado que esta exposición impostada de la profetología aviceniana le parece a Cuzar dotada de “más sutileza y certeza que las demás cosas” (V: 13), el sabio hebreo se verá en la obligación de radicalizar su crítica a la concepción filosófica enfatizando los límites y las contradicciones de su supuesto alcance. Su objeción, formulada a modo de síntesis, es la siguiente: “si fuera la filosofía en esto verdadera, habrían de decir los filósofos grandes cosas de la felicidad de sus almas y habrían de llegar al grado de profecía; pero vemos que ellos son como los demás hombres; verdad es que tienen ventaja en la sabiduría humana, pero, como decía Sócrates, ‘yo no niego vuestra ciencia divina, sino digo que no la sé’, aunque tienen excusa ya que necesitaron de sus especulaciones, por faltar la profecía y la luz divina entre ellos” (V: 14). En un pasaje anterior, en la aclaración de la posibilidad del conocimiento de un Dios del que sólo se perciben el efecto de sus obras, ya se afirmaba que a Dios sólo “podría denotarse con nombre propio [...] por conocimiento profético y por visión espiritual” (IV: 2-3).

El rechazo de la concepción filosófica por parte de Haleví es el rechazo a interpretar la profecía como un estado producido por el Intelecto Activo operando sobre la facultad razonadora y la imaginativa. Esta actitud es la expresión de su propia concepción del judaísmo y, en este caso, de la profecía, cuyo objeto es una entidad real, objetiva, aunque espiritual en su naturaleza, que es aprehendida por el individuo.¹⁵ La visión profética es un dato objetivo, no el resultado de una conjunción intelectual razonadora-imaginativa, que conlleva la misma presunción de veracidad que la experiencia sensorial común, pero, en su caso, el correlato objetivo de la visión es una forma espiritual que en el estado profético se torna tangible. Toda profecía “merece más crédito que la especulación” (I: 67). Su paradoja, que ni Haber ni ningún judío creyente puede explicar, pero que acepta con *emuná* (hebr. “confianza”), estriba en que lo incorpóreo-volitivo de Dios se troque en tangible, en una visión perceptible. Y así, del mismo modo que Dios manifestó su poder parando las aguas o formándolas según su voluntad, sin necesidad de instrumentos ni de causas segundas, “del mismo modo formó el aire que penetró el oído del profeta, con formas de las letras que denotaban aquello que quería hacer oír al profeta o al pueblo” (I: 89). A diferencia de los filósofos, para quienes la profecía es esquivada, los profetas son individuos selectos que bajo las condiciones adecuadas poseen un alma capaz

¹¹ Avicena, *Kitāb al-Najāt* (Avicenna's Psychology: An English Translation of *Kitāb-Al-Najāt*, Book II, Chapter VI with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition. F. Rahman, ed.). Londres: Oxford University Press, 1952 (2004), pp. 36-7.

¹² Una completa exposición de la idea de *hads* y su influencia en la filosofía judía medieval en A. Eran, “Intuition and Inspiration -The causes of the Jewish Thinkers' Objection to Avicennas' Intellectual Prophecy (*hads*)”, *Jewis Studies Quarterly* 14, 1 (2007), pp. 39-71.

¹³ *Kitāb al-Najāt*, p. 162.

¹⁴ Cfr. H. Kreisel, *Prophecy*, op. cit., p. 109.

¹⁵ E. R. Wolfson, *Throuh a Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton: Princeton University Press, p. 166.

de adentrarse en los mayores arcanos, “que conciben el mundo en su totalidad, ven a Dios y a sus ángeles, se ven los unos a los otros y conocen todos los secretos, como lo que está dicho” (V: 14). Esta última referencia es una descripción implícita de la condición humana susceptible de albergar la experiencia profética, tal como se indica en el TaNaJ: condición humana moralmente irreprochable, osadía, valor y respeto a los preceptos divinos. El profeta sólo puede hallarse en el marco de la fidelidad a la tradición y del respeto a la Ley (Re2, 2-3).

La profecía, que no es una capacidad asimilable a la facultad razonadora, posee, sin embargo, en la concepción de Haleví, un vínculo singular con la facultad imaginativa al margen del Intelecto Activo de profundísima raigambre filosófica. En efecto, afirma Haber que los profetas poseen un “ojo interior” (*al-‘ayn al-bātinah*), una facultad espiritual mediante la cual ellos “ven las cosas según ellas son, y toma de ellas prueba el entendimiento sobre la entidad y esencia de las mismas”. Es por ello, que aquellos que poseen este don –los “hombres que tienen vista verdadera” – están en disposición de juzgar a todos los demás hombres como ciegos y de enseñarlos y guiarlos (IV: 3). Esa facultad interna se identifica como *al-ḥus al-bātin* (“sentido interno”), una forma de facultad imaginativa (*al-mutakhāyilāh*) desgajada de su raíz perceptiva, mediante la cual el profeta aprehende las formas espirituales incorpóreas.¹⁶ Los orígenes de la noción, como sabemos, se remontan al τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα (“ojo del alma”) platónico. Platón expresa la distinción entre lo sensible y lo inteligible a través de la oposición entre dos tipos de “visión” del alma (*Fedro* 65-79), del mismo modo que, en la caracterización de la dialéctica como la única ciencia de los primeros principios (*República* 533c-d), afirma que esta eleva el “ojo del alma” por encima de lo sensible en la aprehensión intelectual. Vinculado el concepto también con la tradición peripatética, a partir del uso que Aristóteles realiza del mismo en la descripción de las virtudes dianoéticas en *Ética nicomáquea* VI, llegará al pensamiento islámico mediado por el neoplatonismo de Proclo y la progresiva espiritualización de este.¹⁷ En el caso de Haleví, esta identificación del “ojo interno” como la facultad que aprehende las formas incorpóreas espirituales está inspirada en la profetología de Al-Fārābī y en su modificación en Avicena. Su uso es más que notable en este último, quien en obras como *Rīsāla fi Māhiyyat al-Salāt*, en el contexto de una caracterización de los tipos de almas y la idea de inmortalidad, habla de esas almas excelsas, dotadas de perfecta intuición y de una conciencia impoluta, que “leen con el ojo interno de la perspicacia la tablilla de los misterios de Dios”.¹⁸ No es de menor importancia, tampoco, en el análisis de la profecía en Haleví, la distinción que Al-Ghazālī realiza en el *Mishkāt al-Anwār* (*Nicho de las luces*) entre la ca-

pacidad propia del ‘*ayn bātinah* (“ojo interior”), que es la “perspicacia” (*baṣīra*), frente al ojo físico (*‘ayn zāhira*), cuya capacidad es la simple “visión” (*baṣar*). En sintonía con la perspectiva de este último, se halla el punto clave que diferencia esta concepción en el *Cuzary* de la filosofía islámica precedente, a saber, la eliminación del rol del Intelecto Activo al conferir la adquisición de inteligibles a la imaginación directamente. Con un matización: mientras que en Al-Ghazālī es un concepto que se perfila aunando lo intelectual neoplatónico y lo místico-intuitivo sufi, en Haleví sirve para marcar la distancia entre la vía profética y el conocimiento intelectual.¹⁹

Con relación a esto último, se ha destacado la existencia de una aparente contradicción en la relación entre razón e imaginación en la concepción de Haleví. Por un lado, parece otorgar un rol secundario a la razón, afirmando que el intelecto aporta pruebas de lo que el “ojo interno” también ya ha visto de un modo directo e intuitivo: “el principio de mis palabras es la demostración, y tal prueba no necesita de ninguna otra prueba” (I: 15). Por otro, el autor del *Cuzary* parece aceptar la posición filosófica cuando afirma que esta facultad interna imaginativa ve las formas espirituales sólo cuando está sujeta a la facultad racional, lo que parecería indicar un carácter secundario: v. gr. el mensaje revelado a los profetas, la Ley, “son estatutos intelectuales, y son principios y preparaciones, precedentes por naturaleza y en tiempo” (II: 48).²⁰ A lo largo y ancho de la obra, en el despliegue del diálogo entre Haber y Cuzar, los argumentos filosófico-teológicos oscilan, se enfatizan o, simplemente, se iteran, combinado una suerte de asistemática originalidad. Digamos, para concluir, que, en última instancia, la ausencia de una perspectiva sobrenatural en la concepción filosófica de la profecía es un importante motivo de rechazo de esta por parte de Haleví. En la concepción naturalista de la profecía operada por la *falsafa*, por la filosofía y los filósofos, Dios no juega un papel inmediato ni deliberado en las visiones o en las palabras oídas por el profeta. Haleví se sentirá concernido a luchar contra lo que esta amenaza podía representar para el judaísmo tradicional, lo cual no es óbice para que en ese combate utilice herramientas intelectuales y conceptuales filosóficas aceptables a su perspectiva intelectual.

La revelación sinaítica evidencia la verdad del judaísmo. Los testigos presenciales de este acontecimiento establecerán una cadena de la tradición con el mismo valor de verdad que el conocimiento empírico (I: 25). La profecía mosaica, afirma Haleví, claramente demuestra la falsedad de la concepción filosófica de la profecía, amén de la falsedad del profetismo del resto de las religiones monoteístas. Idea diferencial clave sobre el profetismo en el judaísmo es que, cuando un individuo posee todos los requisitos necesarios, religiosos y morales, para la profecía, se halla en el lugar geográfico adecuado, es decir, Israel, entonces se abre ante él la verdad espiritual, se le aparece, tal como afirma Nm 12:

¹⁶ Un sugerente exposición de este tópico y de su relación con la idea de profecía en Levinas: M. Kavka, “Screening the Canon”, en A. W. Hughes-E. R. Wolfson (eds.), *New Directions in Jewish Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2010, pp. 33-37.

¹⁷ Una síntesis en D. Frede, “Plato on What the Body’s Eye Tells the Mind’s Eye”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 99 (1999), pp. 191-209.

¹⁸ Avicena, *Rīsāla fi Māhiyyat al-Salāt*. En L. E. Goodman, *Avicena*. Ithaca: Cornell University Press, 2006, pp. 166-167.

¹⁹ Sobre los precedentes islámicos del “ojo interior”: A. Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al Ghazali’s Theory of Mystical Cognition and its avicennian foundation*. Londres: Routledge, pp. 17-18. Para la relación Al-Ghazali-Haleví, cfr. D. Lobel, *Between Mysticism*, op. cit., pp. 171-176.

²⁰ E. R. Wolfson, *Throuh a Speculum*, op. cit., p. 166.

8, “cara a cara y claramente, y no por figuras” (IV: 3). Por encima de todo, en esta concepción, al igual que a lo largo y ancho de todo el *Cuzary*, el sesgo apologético funde lo filosófico-teológico bajo el peso de una penetrante mirada histórica. La distancia tozuda e insalvable, a primera vista, entre las promesas y las penalidades incasantes del presente, tiene una causa identificable: la ruptura con la tradición. La fe, la existencia colectiva amparada en la tradición, son levantadas por Haleví como baluarte protector frente a las contingencias de la historia. Cuando el judío Haber explica al rey Cuzar la esencia del judaísmo, tras haber escuchado éste a los representantes de las otras dos grandes religiones y al filósofo, su argumentario no parte de la experiencia mística ni tampoco de la racionalidad humana. Es la experiencia de Israel como pueblo la mediación genuina y verdadera para llegar al conocimiento de Dios, “la demostración y la prueba, para todo el que tiene religión, de que hay ley del Creador en la tierra” (I: 10). De igual modo ocurre con la ética y las virtudes morales: estas tienen su razón de ser en el alma y en el corazón del hombre, no en su fría racionalidad. El judío piadoso, afirma Haleví, cumple la voluntad de Dios, una voluntad cuyo conocimiento no está al alcance de la ciencia humana sino mediante una Torá viva cuyos preceptos emanan de Dios y han sido transmitidos por la tradición verdadera desde Moisés hasta nuestros días. El judaísmo es el único camino y la única experiencia verdaderamente religiosa, resultado de una elección divina de carácter exclusivo (I: 25).

3. Un puente sobre dos orillas. Ibn Daud sobre la profecía

Escritos casi simultáneamente (c.1160), el *Sefer ha-Qabbalah* (*El libro de la tradición*) y *Ha-Emunah ha-Ramah* (*La fe sublime*), las dos obras fundamentales de Abraham ibn Daud (c. 1110-1180), poseen, a pesar de sus evidentes diferencias formales y de contenido, un propósito compartido: definir los fundamentos de la religión judía y defender al judaísmo rabínico español; un doble propósito dentro del marco general de una *apología pro religione judaica*.²¹ Mientras que el *Sefer ha-Qabbalah* es una original historiografía, donde la cronología judía y gentil se vinculan en un intrincado ejercicio de orfebrería que evidencia la simetría de los eones como signo de salvación, *Ha-Emunah ha-Ramah* es una obra eminentemente filosófica.²² Ya desde la misma introducción de *La fe sublime*, ibn Daud no deja duda de su propósito de confrontar el judaísmo con las otras dos grandes religiones monoteístas, desde una óptica donde la racionalidad teórico-práctica sirve a una hermenéutica teológica ingenuamente comparativa. Un polemismo, en cualquier caso, medido, expresado con un lenguaje técnico, dialógico y preciso. Más allá de lo estrictamente

fiducial y religioso, los oponentes de ibn Daud están no sólo en el cristianismo y el islam: los judíos de corrientes heréticas como los caraitas, filósofos de corrientes opuestas, pensadores, a su juicio, excesivamente temerarios o eruditos gentiles de “las naciones”, todos ellos son, también, “enemigos intelectuales” del autor.

Sobre la importancia de la obra, podemos decir que, aunque al lado del *Môrêh nebûkîm* de Maimónides (1135-1204) se nos presenta como una modestísima empresa filosófica, *La fe sublime* no deja de ser una excepcional introducción a la filosofía aristotélica, no solo por su claridad expositiva, sino porque es un testimonio, o si se quiere jugar con las palabras, una *guía* privilegiada de cómo los filósofos judíos entenderán a partir del siglo XII a Aristóteles. ibn Daud intenta conciliar la *Torá* con Aristóteles. Concibe el estudio filosófico como la tarea más sagrada de la vida, aquella que teniendo como objetivo “el conocimiento de Dios” hace al hombre superior sobre el mundo de las cosas creadas.²³ Comprensible le resulta, no obstante, el rechazo de sus correligionarios al estudio filosófico. En la introducción a la obra, ibn Daud señala que por la incapacidad de sostener de manera equilibrada “la luz de su ley religiosa en la mano derecha y la de su conocimiento en la mano izquierda”, el conocimiento “ha extinguido la llama de la fe” (3b.24-4b). Sin ser mencionado nunca explícitamente por su nombre, Yehudá Haleví y sus ideas están presentes en *La fe sublime*. Ibn Daud comparte con él algunos de los principios y cuestiones esenciales para la apologética de la época: supremacía del judaísmo, definiciones del liderazgo comunitario y, tal como reza el propio título del *Cuzary*, la búsqueda de pruebas y de respuestas en beneficio “de una fe menospreciada”. Pero es mucho más lo que les separa. Considerado en líneas generales como un contrapunto al *Cuzary*, el propio título *La fe sublime* es ya de por sí una réplica a esa “fe despreciada” que quiere defender Haleví. La filosofía impugnada es ahora objeto de apología por ibn Daud.

El libro segundo de *La fe sublime* tiene como contenido los “seis principios básicos de la fe” del judaísmo rabínico: “la fuente de la fe”, “unidad y unicidad”, “atributos divinos”, “actos divinos”, “la fe consecuente” y el carácter “metafórico y distinto” del conocimiento sobre Dios. De estos fundamentos, el quinto principio, el de “la fe consecuente”, es un estudio de la profecía como garante de la cadena de la tradición y, por extensión, de la verdad del judaísmo frente a las otras religiones. Se ha sugerido, dada su ubicación en la obra y sus particulares características, que esta profetología podría haber formado una unidad independiente incorporada después al conjunto de *La fe sublime*.²⁴ En cualquier caso, las dos secciones de este estudio abordan, respectivamente, la profecía como fenómeno y el carácter imperecedero de la profecía mosaica frente a las alegaciones y críticas de cristianos y musulmanes. Al margen de otras conside-

²¹ A. ibn Daud. *Sefer Ha-Qabbalah (The Book of Tradition. A Critical Edition with a Translation and Notes by G. D. Cohen)*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1967, p. XXIX.

²² Escrito en árabe, el texto original se ha perdido. Solo se conservan sus dos traducciones medievales al hebreo. A. ibn Daud. *The Exalted Faith* (Translated with commentary by N. M. Samuelson; G. Weiss, ed.), Londres: Associated University Press, 1986.

²³ Sobre el carácter original y el valor epocal del aristotelismo de ibn Daud, cfr. H. Simon. “Abraham ibn Daud und der Beginn des Aristotelismus in der jüdischen Philosophie”, *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 17 (1971), pp. 14-36.

²⁴ A. Eran. *Me-Emunah tamah le-emunah ramah (From Simple Faith to Sublime Faith). Ibn Daud's Pre-Maimonidean Thought*, Tel-Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1998, pp. 263 s.

razones, lo más relevante de este asunto para nosotros reside en las implicaciones que se desprenden del análisis del fenómeno de la profecía, a saber: la justificación filosófica del judaísmo rabínico; la defensa racional del judaísmo frente al cristianismo y al islam; la matriz profética de la experiencia histórica de Israel, que hace de su tradición una apología permanente y consecuente; el énfasis en el estatus lógico-epistemológico de las verdades de la Escritura, similar al de las verdades de razón o al del conocimiento perceptivo más directo.²⁵

Una matriz especulativa filosófica se halla presente en la fundamentación de la profecía que realiza ibn Daud. También el vector diferencial característico, compartido con Haleví y Maimónides, de prevención gnoseológica frente al concepto aviceniano de *hads* o profecía intelectual. A diferencia de Haleví, junto a la prevalencia que brota de la experiencia histórica de la fe judía, ibn Daud se enfrenta al reto de explicar la propia idea de profecía dando prioridad al uso de herramientas racionales. La filosofía es un ámbito que considera propio, y en ese ámbito se enfrenta al concepto de *hads* o “intuición”. Para Avicena, se trata de la capacidad para llegar a una conclusión racional instantánea; habilidad para llegar a una verdad conclusiva sin ayuda externa ni aprendizaje previo.²⁶ Al igual que Haleví, ibn Daud modifica el ámbito de aplicación de este concepto, adaptándolo a su propia idea de profecía, si bien, con una motivación distinta. Para el autor del *Cuzary*, como hemos visto, su actitud frente al concepto de *hads* se halla vinculada al rechazo de la filosofía frente al valor de la experiencia religiosa. Determinante para la experiencia profética no es tanto la “deducción intelectual”, el “silogismo”, como la inspiración y la experiencia mística, una experiencia espiritual y no el influjo de un abstracto intelecto agente (V: 12). En el caso de ibn Daud, su prevención frente a la idea de *hads* con respecto a la profecía no es de naturaleza antifilosófica, sino consecuencia de su convencimiento de la exclusividad y la superioridad de la profecía mosaica. Una aceptación de la experiencia profética como un fenómeno simplemente intelectual y universal diluiría esa exclusividad y convertiría en fútil la cadena de la tradición.²⁷ Esta caracterización diferencial se sostiene, sin embargo, sobre una concepción filosófica en la que los préstamos intelectuales (Al-Fārābī, Avicena) aunque no impiden el desarrollo de una interpretación singular, son más que evidentes. En este sentido, ibn Daud, como primer peripatético judío de la historia de la filosofía, se halla dentro de una concepción epistemológica compartida por todos los intérpretes medievales de Aristóteles anteriores a él. El conocimiento es descrito como un movimiento desde un estado potencial a uno actual, siendo el Intelecto Activo el agente que propicia ese tránsito. Sin embargo, en el concepto de *hads* aviceniano, la esencia del proceso cognoscitivo permanece oculta en su instantaneidad intuitiva, dejando la impresión de una cierta ambigüedad. Así, por un lado, podría

pensarse que “instantáneo” significa “no-causado”, dado que la intuición intelectual es descrita sólo en su marco externo, como un grado superior al conocimiento discursivo (*fikr*), pero no desde una comprensión de cómo se adquiere ese conocimiento en relación con el Intelecto Activo. Por otro, no hay una clara distinción entre conciencia subjetiva que aprehende la verdad y el origen independiente de esa misma verdad.²⁸

En *La fe sublime*, ibn Daud demuestra la existencia de los ángeles y la jerarquización de las criaturas celestiales que intermedian entre Dios y los hombres partiendo de la concepción aristotélica de movimiento, de la transición del intelecto humano desde el conocimiento potencial al conocimiento actual y de la acción del Intelecto Activo (141b.1-142b.8). La explicitación de la idea de “movimiento” es apropiada para comprender la diferencia entre imaginación profética en ibn Daud y la de profecía intelectual filosófica. Solamente una clase de conocimiento puede ser recibido del Intelecto Activo, el cual actualiza las potencialidades del alma humana, y es por divina inspiración, sin elucubración ni deliberación (142a.1). Este Intelecto Activo de “los filósofos”, afirma ibn Daud, llamado por “los religiosos árabes” el “espíritu fiel”, es el “espíritu del Santo”, aquello que la Escritura (Job 32, 8) llama “el aliento de Saddy que hace al hombre comprender” (143a.7-10), fuente y origen de toda experiencia profética. Tanto Dios como los ángeles, así como el Intelecto Activo, “Espíritu Santo”, tienen conocimiento “de lo que es, de lo que fue y de lo que será” (165a.6-8). El alma humana es poseedora de una capacidad racional que fundamenta su alcance en el influjo del Intelecto Activo, el cual eleva al hombre gradualmente desde la ignorancia hasta la sabiduría. Esta elevación es un movimiento, y todo movimiento sólo puede proceder de un motor. Así, el alma racional fuerte y mejor preparada puede recibir del Intelecto Activo los principios de la sabiduría, de las materias que permanecen ocultas al vulgo. De hecho, “la imaginación puede convertirse en una instancia que desvela hechos ocultos, y que los restaura en el alma como símiles” (165a.12-13). Lo que impide al alma humana el encuentro con estos “secretos” en el estado de vigilia es que ella se halla ocupada en la comprensión de lo perceptible, por lo que otra clase de estado de conciencia será el propiciatorio para ese conocimiento superior. En el sueño, “primero de los grados de la profecía”, este poder de la imaginación “puede caer ligeramente bajo el dominio del intelecto y el alma racional se prepara entonces para recibir de las inteligencias angélicas lo que está oculto” (165b.8-9). Las imágenes y símiles aparecidos en los sueños poseen un valor de verdad, afirma ibn Daud, que está en función de su relevancia, de la notoriedad del asunto revelado. Y lo están, también, en función de una tipología característica de este primer grado de profecía. Así, “cuando un sueño posee profundos significados, cuando el contenido material del sueño incluye asuntos relevantes para las naciones o cuando se ocupa de cosas que sucederán en el futuro distante, entonces es un sueño profético” (166a.4-5).

²⁵ Una síntesis en: N. Samuelson. *The Exalted*, op. cit., p. 184; T. A. M. Fontaine. *In Defense of Judaism: Sources and Structure of Ha-Emunah Ha-Ramah*, Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1990, p. 137.

²⁶ Avicena. *Kitāb al-Najāt*, pp.166-167.

²⁷ A. Eran. “Intuition and Inspiration, op. cit., p. 50.

²⁸ F. Rahman. *Prophecy in Islam*, op. cit., p. 34-36.

A diferencia de la precisa utilización filosófica por parte de ibn Daud del término “imaginación” en la primera parte de *Ha-Emunah ha-Ramah*, en el excursus profetológico de la segunda parte de la obra se advierte una cierta amplitud referencial que parece amoldarse al propósito teológico-espiritual de esta disquisición. En la epistemología de la parte primera, el término hebreo *mešayyer*, “formativa”, designa la facultad imaginativa como aquella “a través de la cual percibimos la forma que está oculta a nuestros ojos” (80b.5).²⁹ Los animales también poseen esa facultad. Es la que permite, por ejemplo, a una paloma regresar a su nido. Esta capacidad básica tiene como contrapunto otra clase de imaginación exclusivamente humana, a la que se llama *medammeh umehasseb*, “imaginativa o inventiva”, puro pensamiento imaginativo, más allá de la mera fantasía (80b. 10-12). Sin embargo, en el estudio de la profecía el término se utiliza de un modo que amplifica su alcance: “Entonces, una de las facultades del alma, a la que llamamos imaginación (*mešayyer*), contempla la merma de los sentidos y hace uso del combinar, componer y separar compuestos, distinguiendo entre lo que es verdadero y falso en ellos, y reintroduciéndolos en el sentido común. Esto es un sueño, esta capacidad es la única capacidad del alma que actúa en sueños” (164b.10-13). En esta afirmación, como vemos, ibn Daud incluye en el término *mešayyer* además de “imaginación”, lo que vendrían a ser las acciones del pensamiento, el discernimiento, es decir, la capacidad para distinguir entre lo que es verdadero y falso, y memoria.³⁰

En esta fenomenología de la actividad profética, los préstamos filosóficos son evidentes. Como hemos apuntado al inicio, la explicación racional de la profecía desarrollada por ibn Daud está estrechamente relacionada con el tratamiento de esta problemática por parte de los aristotélicos islámicos. Al-Fārābī y Avicena explican los sueños y visiones proféticos desde una terminología psicológica que analiza cómo cada uno de estos fenómenos es el resultado del despliegue de diferentes facultades anímicas. Al lector judío de esta filosofía no le resultaba ajena la interpretación psicológica de la profecía que preconizaba. Su literatura bíblica, midrásica y talmúdica vinculaba los sueños con la profecía y la actividad angélica.³¹ Emparentada con la terminología utilizada por Al-Fārābī en *al-Madīna al-fāḍila*, la gran similitud entre la descripción del fenómeno en ibn Daud y en Avicena podría sugerir que esos préstamos fueron tomados a partir de su versión en la psicología de la *Shifā'* aviceniense y que, en el fondo, el verdadero objeto de estudio comparativo por parte del autor judío fue el tratado de Avicena.³²

Para ibn Daud, a veces el profeta puede trascender el tipo de profecía que tiene lugar en un sueño y elevarse al nivel del tipo de profecía que tiene lugar mientras está despierto, de la misma manera que cualquier cosa

material existente de valor puede elevarse de un grado bajo a un grado más alto (166b.15-167a.1). La experiencia profética es aquí, como, por ejemplo, en el caso de Abraham o de Daniel, un tránsito que va desde el sueño hasta la aparición en visiones (Gn 18, 1; Dan 10, 4-5). También puede ocurrir, y estaríamos ante un tercer grado de profecía, que esta adviene al profeta estando despierto, ya sea en forma de arrebató, raptó o de pérdida de la conciencia (167b.1-15), como sucedió al propio Abraham o a Moisés (Gn 15, 12; Ex 3, 6). La variedad de estas experiencias visionarias es innumerable, afirma ibn Daud. Un aspecto relevante de las mismas es que, en aquellos profetas que se hallan preparados, en estado de vigilia, “la fuerza de la imaginación les permite incorporar símiles e imágenes y determinar eventos futuros” (168a.1-2). Las formas que el profeta ve en la visión son exclusivas, han sido “creadas para él”, nadie puede afirmar que testigo de estas (168b.3). La excepcionalidad de la experiencia profética, que puede substantiarse para ibn Daud, en la tríada sueños verdaderos-sueños profundos con huella-visiones en estado de vigilia, se halla vinculada en esta profetología a una noción de la perfección humana.

En consonancia con la idea que expresa al comienzo del excursus de que “el alma fuerte y mejor preparada puede recibir del Intelecto Activo los principios de la sabiduría” (165a.12), ibn Daud perfila esta excelencia en la parte final de este estudio a partir de un principio taxativo: “sólo las almas que ya son excelentes en pureza pueden prosperar en la consecución de este estado de magnificencia” (169b.15). Esta concepción, que comparte la idea del elenco de virtudes morales necesarias con la de Haleví, posee un significativo matiz diferencial. Podríamos decir que, mientras que en el *Cuzary* prevalece el componente espiritual desde una visión que privilegia una experiencia holística y sobrenatural, una sugerente impronta de racionalidad práctica anima la perspectiva de *La fe sublime*. Una perspectiva que no deja de situarse, por supuesto, dentro de un marco de referencia que es, en última instancia, teológico. Para Haleví, como veíamos, los profetas son individuos selectos. Bajo las condiciones adecuadas, afirma, dado que poseen un alma capaz de adentrarse en los mayores arcanos, son capaces de concebir el mundo en su totalidad, de ver a Dios y a sus ángeles, y de conocer todos los secretos (*Cuzary* V: 14). Ibn Daud entiende que hay hombres que poseen los requisitos de pureza y virtud por naturaleza, desde su nacimiento. Otros, obtienen diversas formas de perfeccionamiento intelectual y moral aleccionados por el ejemplo y la enseñanza de quienes ya poseen esa excelencia. La Escritura confirma ese aserto y habla de aquellos que se hallan “en la compañía de profetas”, como Elías o Eliseo. Los seguidores de estos profetas realizaron un aprendizaje con el fin de desarrollar unas características deseables y, en sintonía con esos referentes, “extenderlas a sí mismos para adquirir lo que no estaba en su naturaleza” (170a.5-6). Siendo este vínculo educativo beneficioso para una persona común, lo es mucho más cuando el alma posee una fuerte predisposición para obtener un grado de perfección. Así, puede darse entre estos últimos el caso de aquellos que,

²⁹ Sobre el uso del término *mešayyer* (át. *mušawwira*) en Avicena e ibn Daud, cfr. H. Davidson, *Alfarabi*, op. cit., pp. 89 y 197.

³⁰ Una referencia de esta distinción en: N. Samuelson, *The exalted*, op. cit., p. 188.

³¹ Sobre este asunto, véase: B. Stemmerger. “Der Traum in der Rabbinischen Literatur”, *Kairos* 18 (1976), pp. 10-42.

³² Un análisis detallado en T. A. M. Fontaine. *In Defense*, op. cit., pp. 142-146.

viviendo en estrecha cercanía con los grandes profetas, sintiéndose llamados a su seguimiento y a hacer suyos sus valores y prácticas, “cuando el alma está preparada para alcanzar este grado, la profecía se desborda sin que el alma lo desee” (170a.15). Se trata, de nuevo, de una experiencia que es entendida como un proceso, firmemente asumido como principio en la literatura rabínica: “la pureza conduce a la limpieza; la limpieza conduce al fervor; el fervor conduce a la misericordia; la misericordia conduce al Espíritu Santo”.³³ Un discípulo así predispuesto y formado puede experimentar un “desbordamiento de los espíritus celestiales” en un “tiempo especial”, en un “lugar especial, la tierra de Israel” y a “una nación especial, Israel” (170b.4; 170b.5, 14; 171a.6). De modo que “cuando la conjunción entre la nación, el tiempo y el lugar es perfecta, entonces un desbordamiento sobreviene sobre alguien que está preparado para o ha adquirido la disposición requerida para recibir la profecía” (171b.7-8).

Una marcada ambigüedad rodea la explicación de los requisitos de la profecía en ibn Daud. ¿Es la profecía como estado adquirible mediante preparación y predisposición intelectual un grado de experiencia diferente o alternativo de aquel que poseen los que naturalmente están predispuestos para ella, v. gr. el profeta “por excelencia” Moisés o grandes profetas como Isaías o Jeremías? Parecería que sí, ya que, justo tras realizar la anterior caracterización del fenómeno profético afirma: “este último caso no es como el caso donde la profecía se desborda sobre un receptor para el que el desbordamiento es natural” (171b.9). En el entramado discursivo de *La fe sublime*, donde la disposición del argumentario sigue una estricta lógica, esta caracterización prepara el terreno para la apologética y la historia comparada de las religiones. El segundo capítulo del quinto principio básico, que tiene como objetivo “los cambios en la Ley religiosa y las condiciones para aceptar las afirmaciones de un profeta”, incorpora una sorprendente reflexión sobre el alcance y los destinatarios de la experiencia profética. Redundando en la idea del vínculo que se establece entre profeta y discípulo, ibn Daud trae a colación en varios pasajes el testimonio multitudinario de los prodigios de Moisés en la revelación sinaítica. De hecho, en la introducción general al excursus sobre la profecía, en una suerte de amplificación de esta idea de la asociación discípulo-maestro, el autor conecta la demostración de Moisés a una singular “extensión” de la capacidad profética de un individuo a todo un pueblo: “de modo que, siendo seiscientos mil o más profetas en un solo día, la única duda que podría permanecer sería el que alguien dijera que este testimonio es una ficción compuesta por un autor” (164a.13-14).

4. Razonamiento e imaginación. La profetología maimonidiana

En el la *Guía de perplejos* (ár. *Dalālat al-ha'irīm*; hebr. *Môrèh nebûkîm*) Maimónides (1138-1204) pasa revista

a tres opiniones sobre el concepto de profecía: la propia del vulgo y del profetismo paganismo, la opinión filosófica de los peripatéticos islámicos y la que Maimónides considera “de nuestra Ley y principio de nuestra religión” (II, 32: 328).³⁴ La primera de estas opiniones, según la cual Dios elige entre los hombres rectos y de buenas costumbre a aquel a quien le place y le hace profeta, carece de valor en sí, afirma. Con respecto a la segunda, Maimónides sintetiza la posición filosófica islámica del siguiente modo: la profecía, que implica una clase de perfección en la naturaleza humana, requiere, sin embargo, para alcanzarla una ejercitación que “haga pasar al acto lo que la especie encierra en potencia”. Ni el ignorante puede llegar a profeta ni tampoco el hombre superior súbitamente. Este último, un hombre perfecto en sus capacidades intelectuales, con una facultad imaginativa en grado sumo, tan sólo podrá llegar a ser profeta si “se ha preparado en la forma adecuada” y si ningún obstáculo volitivo o externo lo impide (ibíd.: 329). La tercera opinión, la propia de la religión judía, afirma Maimónides, no difiere de la anterior excepto en un punto decisivo: los hombres superiores intelectualmente, ejercitados convenientemente a tal fin, pueden no llegar a ser profetas, dado que este don depende de la voluntad divina, del mismo modo que ocurre, y en el mismo grado, en los milagros. Comparte esta concepción con la anterior, pues, la idea de preparación y perfeccionamiento de las cualidades intelectuales y morales. Asume, también, la posibilidad de que algún impedimento cierre la puerta de acceso a este don, aunque supeditado todo a este principio general: “Dios hace profeta a quien quiere y cuando quiere, con tal de que sea un hombre sumamente perfecto y superior” (ibíd.).

La concepción maimonidiana de la idea de profecía es el resultado de una hermenéutica donde la racionalización de los contenidos fiduciales va de la mano de una rigurosa exégesis de la Escritura. Sus resultados sobrepasan con creces la tosca aproximación de ibn Daud desde una hermenéutica de similar inspiración. Esta praxis metodológica redundante en una permanente clarificación terminológica y en una eficaz declaración de principios filosófico-teológicos. Pensemos, por ejemplo, en la interpretación de la escena del monte Sinaí. Maimónides realiza una exégesis de Ex 23, 20 de la que extrae diversas aseveraciones: diferencia cualitativa entre este marco de revelación y cualesquiera otros; características diferenciadoras del profetismo de Moisés; necesidad de intermediación, a excepción del caso de Moisés, en toda experiencia profética. Pero, no sólo. Para reforzar los argumentos anteriores, Maimónides, como en tantos otros ejemplos que pueden hallarse en la *Guía*, realiza un estudio semántico del término en cuestión (“profeta”) para reforzar sus argumentos teológicos. Así, el título de *nabí* (hebr. “profeta”) solamente por anfibología puede unificarse en Moisés y el resto de profetas, afirma (II 35: 333). Lo que subyace en este ejemplo es, en cualquier caso, revelador de la intencionalidad general de la obra: propiciar la reflexión sobre el objeto de fe, “la debida

³⁴ Maimónides. *Guía de perplejos* (D. Gonzalo Maeso (trad. y ed.), Madrid: Trotta, 2005; *The Guide for the Perplexed* (trans. and intr. S. Pines), Chicago: The University of Chicago Press, 1963).

³³ Talmud Babilonia, *Kiddushim* 20b.

distinción mental” respecto del objeto teológico o filosófico de estudio, llevar la racionalidad humana hasta los límites de su capacidad en aquellos ámbitos donde lo fiducial termina siendo una barrera infranqueable –“y te hayas convencido se trata de un grado inasequible a nosotros en su verdadera realidad”– (ibíd.: 334) y explicitar “las alegorías ocultas” que encierran los libros proféticos. Todo ello, no con la intención de “desvelar el misterio” para tornar completamente positiva la religión judía, sino para permitir que los “arcanos de la Torá”, las verdades de fe “sean las verdades entrevistas y seguidamente se encubran” a aquellos “capaces de comprender por sí mismos” (Intr: 56).

Es interesante resaltar en este punto, a partir del análisis de la revelación sinaítica, las diferencias en la idea de la extensión de la profecía que encontramos entre ibn Daud y Maimónides. El énfasis del primero en destacar el carácter público, compartido, de aquello que experimenta Moisés debe entenderse dentro del contexto del polemismo en el que se inscribe *La fe exaltada*, ya que, de otro modo, significaría una contradicción flagrante con la idea de excelencia intelectual vinculada a la naturaleza profética. Parece expresar la idea de que los actos testimoniados públicamente tienen un sentido que trasciende a sus protagonistas y que son, a su vez, la constatación de que el testigo primario no altera la vivencia y el testimonio.³⁵ Para Maimónides, sin embargo, no hay duda de que “la escena del monte Sinaí no alcanzó a todo Israel, lo que sí a Moisés, y que la palabra se dirigió a este” (II 33: 330). El *Mórèh nebúkím* prefiere destacar la idea de transmisión vicaria y eficaz, matizando el alcance del pasaje midrásico “Yo soy y tú no tendrás lo oyeron por boca de la Omnipotencia”,³⁶ que parecería dar a entender la extensión del alcance de la revelación sinaítica a todo el Israel congregado. En sintonía con su concepción de la providencia vinculada al mérito intelectual, Maimónides afirma que estos dos principios, a diferencia del contenido ético-teológico transmitido a Moisés directamente por Dios, son aseguibles al entendimiento humano por simple demostración racional, al profeta o al creyente. Por encima de cualquier interpretación, enfatiza, prevalece el sentido que recoge la Escritura en Ex 23, 20 (“Yo mandaré un ángel ante ti”), con el fin de que sus palabras fueran intermediación entre Dios y su pueblo (“A Él le oirás”; “por que él lleva mi nombre”).³⁷

Una vez establecida la excepción hermenéutica que representa la revelación sinaítica dentro del estudio de la profecía, Maimónides pasa a desarrollar en la *Guía* un estudio general del fenómeno del profetismo (II 36-38). Los antecedentes de esta concepción, como él mismo nos recuerda (II 35: 333), se encuentran en su *Comentario a la Mishná* y la *Mishné Torá*, epítome de la *Halaká* y, junto a la *Guía*, la obra más importante y de mayor trascendencia de Maimónides. Mientras que en la *Mishné Torá* se pone el énfasis en la descripción y el rango del fenómeno, en el *Comentario* lo es en la presentación de la profecía como un principio básico de la fe judía, así como su vinculación con el intelecto humano. En este

sentido general, en el estudio de las “Leyes de los Principios Básicos de la Torá” (*Hiljot Iesodei HaTorá*) de la *Mishné Tora* la profecía es descrita como “un mensaje recibido en forma de parábola en sueños”, de distinto nivel y relevancia (7: 2-3). Por su parte, en el *Comentario a la Mishná* la profecía se entiende como “un acooplamiento del intelecto humano con la mente de Dios”. Aquí encontramos esa concepción, de suma importancia para la *Guía*, que hace de la capacidad intelectual, de la preparación intelectual y el entrenamiento, la condición “material” para la experiencia profética. Estas “almas que se preparan hasta que sus mentes reciben un intelecto perfecto”, son las que, si la voluntad de Dios así lo quiere, pueden “unirse al Intelecto Activo y recibir de este un estado elevado” (*Sanhedrín* 10:1).

En esencia, para Maimónides la profecía es una emanación divina “mediante el Intelecto Activo sobre la facultad razonadora (ár. *al-quwwa al-nāṭiqā*), en primer término, y seguidamente sobre la imaginativa (*al-quwwa al-mutakhāyyilāh*)” (II 36: 334).³⁸ El Intelecto Activo (*al-‘aql al-fa‘āl*) es un principio activo de gobierno del mundo sublunar, un principio intelectual cósmico que juega un papel esencial en el conocimiento humano, incluido el profético. Al igual que los filósofos islámicos anteriores a él, Maimónides describe el Intelecto Activo como una emanación divina que se derrama sobre los seres humanos propiciando la adquisición de conocimiento y llevándolos a la perfección. Décima Inteligencia separada, actualiza el entendimiento humano como resultado de un desbordamiento o emanación (II 4: 250-51).³⁹ La explicación del sentido general del concepto de emanación (hebr. *shefa*; ár. *afāda*) sirve a la *Guía* como medio para aclarar el origen intelectual de la experiencia profética. Así, del mismo modo que Dios, creador y causa eficiente del mundo, ha derramado sobre ese mundo todo lo que en él adviene, “de igual modo derrama su ciencia sobre los profetas” (II 12: 266).⁴⁰ En el núcleo de esta concepción se encuentra una antropología teológica que destaca la disimilitud substancial entre el hombre y el resto de las criaturas. El hombre se distingue del resto de la creación por su singular capacidad intelectual (*al-idrāk al-‘aqlī*). Por ello se compara a Dios, al intelecto divino (*al-‘aql al-ilāhī*), por cuya causa, al estar unido (*al-muttaṣil*) al hombre –unido, en potencia–, “se dice que el hombre es ‘imagen y semejanza’ de Dios” (I 1: 68).⁴¹

Maimónides, al igual que sus predecesores judíos, es también heredero de la interpretación de la psicología aristotélica inaugurada por los peripatéticos islámicos. De todos ellos, su predilección por Al-Fārābī es más que

³⁵ N. Samuelson. *The Exalted*, op. cit., pp., 202.

³⁶ Por ejemplo, *Pesikta Rabati* 21. Talmud, *Makot* 24a.

³⁷ *Guía* II 34: 332. Citas bíblicas: Dt 18, 15; Ex 23, 21.

³⁸ A. L. Ivry. *Maimonides' Guide of the Perplexed. A Philosophical Guide*, Chicago: Chicago University Press, 2016, pp. 134-137.

³⁹ Un análisis de la relación del Intelecto Activo y la idea maimonidiana de profecía en Alfred L. Ivry. *Maimonides' Guide of the Perplexed. A Philosophical Guide*. Chicago: University of Chicago Press, 2016, 134-137.

⁴⁰ Sobre la idea maimonidiana de emanación: A. Hyman. “Maimonides on Creation and Emanation”, en S. F. Wippel (ed.). *Studies in Medieval Philosophy*, Washington D. C.: The Catholic University of America Press, pp. 45-60.

⁴¹ Cfr. S. Pessin. “The Influence of the Islamic Thought in Maimonides”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2014), en <https://plato.stanford.edu/entries/maimonides/islamic>.

evidente (“todo lo que compuso es como harina blanca”). Lo cita más que a ningún otro filósofo islámico y es por quien muestra más respecto intelectual. Aunque las nociones avicenianas pueden rastrearse en la *Guía*, Maimónides considerará a Avicena un pensador por debajo de Al-Fārābī, si bien reconociendo la sutileza y exigencia de sus ideas, dignas de estudio.⁴² Para Al-Fārābī, la perfección humana es la consecución de la felicidad, algo que “le es dado a los seres capaces de recibirlo” (RP 1: 35). El propiciador o “dador” de esta experiencia es el Intelecto Activo. El ser humano sólo puede alcanzar esta felicidad “cuando el Intelecto Activo aporta los primeros inteligibles, los cuales constituyen el conocimiento primero” (ibíd.).⁴³ Para Al-Fārābī, al igual que para Avicena o Maimónides, esta aportación, actividad intelectual del Intelecto Activo es descrita, como hemos indicado, como “emanación”, y se entiende como la actividad fundacional que posibilita el conocimiento humano. La interpretación neoplatónica de la psicología y epistemología aristotélica (*De Anima* 3.5) condiciona esta visión, unas raíces cuya explicitación, en cualquier caso, desborda los límites materiales de este estudio.⁴⁴ El Intelecto Activo es, pues, un intermediario divino. Como emanación cósmica que brota del mismo Dios, gobierna la existencia del mundo sublunar. Como fuente generadora y determinante en su alcance del intelecto humano, el Intelecto Activo, que hace que la facultad racional humana se convierta en acto (II 38: 341), se identifica, además, como veremos, como el intermediario divino para Profecía.

Grado culminante de la condición humana, nivel más elevado de su capacidad intelectual y culminación de la capacidad para generar imágenes mentales, no es, como ya hemos indicado, accesible simplemente por el perfeccionamiento intelectual o moral, de todos modos, condiciones previas a todo profetismo. Maimónides, como también Averroes, apenas tolera el desenfoque de los límites entre fantasía, cogitación, conocimiento silogístico y súbita inspiración, característico del *hads* aviceniano.⁴⁵ La profecía como “perfección humana” tiene como ámbito fundamental de posibilidad la imaginación, que es descrita por Maimónides como una facultad cuyas operaciones básicas son la memoria o imaginación retentiva (*khayāliyya*) y la combinación de la percepción sensible (*takhayyul*), que permiten la reproducción de dicha percepción. La distinción, en el proceso de emanación del Intelecto Activo, entre el momento de la facultad razonadora y el de la facultad imaginativa es decisivo en la caracterización de la profecía. Puede

ser que el Intelecto Activo emane exclusivamente sobre la facultad racional. Esta circunstancia, afirma Maimónides, que se produce bien por limitación del alcance de la emanación o por limitación de esa propia facultad humana, es la propia de los “sabios especulativos”.⁴⁶ Sin embargo, cuando la emanación plenifica ambas facultades, racional e imaginativa, estamos en el ámbito propio del “profeta” y del mensaje profético. Por defecto, si la emanación recae exclusivamente en la facultad imaginativa, por limitaciones racionales o falta de preparación intelectual, “tendremos la clase de los estadistas, legisladores, adivinos, agoreros y forjadores de sueños verdaderos” (II 37: 338). Una sugerente combinación de actividades humanas que haría las delicias del politólogo moderno. Pero volvamos a la imaginación. La perfección de esta facultad, generadora de la profecía, se produce cuando cesa la percepción sensorial. En efecto, es entonces, en el sueño o en el raptó visionario, cuando una suerte de “inspiración” despierta la potencia imaginativa y la lleva a esa perfección de grado que es la profecía. En este sentido, un sueño cualquiera no profético sería también consecuencia de esta potencia imaginativa, pero en un grado inferior, sin alcanzar la perfección (ibíd.: 335). ¿Cuál es elemento diferenciador de ambas “visiones”? El término “visión” (hebr. *mar'ah*), deriva de “ver” y su uso en este contexto, afirma Maimónides, sirve para reafirmar el carácter de percepción sensible verdadera, pero también de contemplación intelectual. Afirma al respecto que, en un sujeto determinado, con esta facultad en grado sumo y en pleno acto, sobre el que se derrama el Intelecto Activo, de acuerdo con la perfección especulativa de ese individuo, al percibir cosas divinas, “no vería más que a Dios y a sus ángeles, y la ciencia que le sería asequible se polarizaría en opiniones verdaderas y normas de conductas ordenadas a las relaciones humanas” (ibíd.: 337).

El estudio del carácter intelectual de la visión profética, donde se aúnan en perfección la facultad razonadora e imaginativa del ser humano, tiene como corolario en Maimónides la descripción de aquellas características que definen el verdadero concepto de profetismo. Destacan, en este sentido, cómo la “osadía” y la “adivinatoria”, capacidades que, según él, se dan en mayor o menor medida en el ser humano, “son por necesidad extremadamente acusadas en los profetas” (II 38: 340). Siendo la osadía, como despliegue de la voluntad humana, una facultad que es, en esencia, un movimiento volitivo, la predisposición natural y la preparación y ejercitación son esenciales para su mejor actualización, un tratamiento substancialmente diferente del que, como vimos, le daba Haleví, ajeno —en toda su profetología, en general— a cualquier propedéutica. Con respecto a la adivinación, más allá de la concepción esotérica o mágica, Maimónides la entiende como esa facultad mediante la cual “el intelecto recorre todas las premisas y deduce las conclusiones en tan breve tiempo, que parecen instan-

⁴² “Respecto de los logros de Avicena, aunque hay en ellos buenas conclusiones y reflexiones agudas, no son como los de Abunazar Al-Fārābī. Sin embargo, sus libros ayudan a él es un hombre del que conviene atender sus palabras y comprender sus escritos”. Maimónides. “Epístola a Shemu’el ibn Tibbón”, en *Cinco epístolas de Maimónides* (Intr., trad. y notas por M. J. Cano-D. Ferre), Barcelona: Ropiedras, 1988, pp. 122-123.

⁴³ Al-Farabi. *The Political Regime (al-Siyāṣah al-Madanīyah)*, F. M. Najjar, (tr.), en R. Lerner-M. Mahdi (eds.). *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Nueva York: The Free Press of Glencoe, 1963, pp. 31-57.

⁴⁴ Un análisis en: R. C. Taylor. “Abstraction in al-Farabi”, *Proceedings of the ACPA* 80 (2006), pp. 151-168; R. Ramón Guerrero. “El intelecto agente en al-Farabi. Un comentario a su epístola sobre el intelecto”, *REFM* 9 (2002), pp. 19-31.

⁴⁵ A. Eran. “Intuition and Inspiration, op. cit., p. 40.

⁴⁶ Sobre los límites del conocimiento en Maimónides y precedentes: S. Pines. “The Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides”, I. Twersky (ed.). *Studies in Medieval Jewish History and Literature* (Vol. I), Cambridge: Harvard University Press, 1979, pp. 82-109.

táneas” (ibíd.). Cuando el Intelecto Activo se derrama sobre los profetas, estas dotes “alcanzan extraordinaria pujanza” (ibíd.). Dado que es en los espíritus humanos más adecuadas donde se produce el nivel más elevado de conjunción con el Intelecto Activo, es precisamente en los profetas, los más excelsos de los hombres, en los que se da una forma superior de percepción especulativa. La profecía, como fenómeno natural cuya emergencia proviene de la configuración cosmológica y de la caracterización de la mente humana, es una experiencia receptiva singular de la emanación divina del Intelecto Activo. Esta concepción “naturalizadora” sitúa a la profecía en la cúspide de la cogitación especulativa y de la facultad imaginativa, ya que la hace acreedora de una doble capacidad: alcanzar conocimientos inasequibles al hombre común, por mera conjetura o adivinación, es decir, conocer la realidad de las cosas y lograr su percepción “como si la hubiera alcanzado por proposiciones especulativas”; predecir el futuro, percibiendo este como si fuera cosa de los sentidos, un futuro “asequible a la imaginación por vía de estos” (II 38: 341). Aquí reside, para Maimónides, el “verdadero concepto de profetismo” y aquello que distingue a los falsos profetas de los verdaderos: la visión profética es una perfección intelectual del Intelecto Activo sobre el intelecto humano, al que convierte en acto, y desde el cual adviene una efusión a la imaginativa. El resultado es la percepción de aquello que sólo llega por vía sensorial, “percibir lo que no podría mediante premisas, conclusión lógica y reflexión” (ibíd.). En este sentido, se ha destacado cómo se tiene la sensación, a tenor de lo anterior, de que, para Maimónides, el profeta es capaz de llegar a verdades intuitiva y directamente sin los procesos ordinarios de razonamiento, una idea vinculada con la concepción aviceniense, pero que desborda su marco al poner el énfasis a la *Guía* en la preeminencia de la facultad imaginativa.⁴⁷

Abordemos, a continuación, la fenomenología de la experiencia profética, que Maimónides desarrolla de forma sistemática en la *Guía*, II 45. La revelación sinaítica, encarnada en la experiencia de Moisés, se materializa en un código legal, en la Ley. Todas las revelaciones proféticas posteriores sancionarán el valor y la vigencia de este código, de la única “Ley divina”. Para Maimónides, en sintonía con lo anterior, aunque la Ley no es natural, puede ser asimilada como tal.⁴⁸ Fueron la sabiduría y la voluntad divinas las que la dispusieron como un medio para preservar la especie humana el que los hombres poseyeran una facultad rectora. En este sentido, hay una clara diferencia, afirma, entre los regímenes “de leyes convencionales, los de la Ley divina y los emanados de los hombres que han usurpado las palabras proféticas” (II 40: 345). Lo relevante para nosotros con respecto a esta dimensión política del profetismo, de profunda raigambre en la filosofía islámica y con sugerentes implicaciones, es la caracterización de la actividad profética que en ella se realiza.⁴⁹ Las conse-

cuencias políticas de la verdadera o falsa vinculación del gobierno de los hombres con la Ley divina son inseparables del carácter religioso, moral e intelectual de los gobernantes. Contemplar la impronta de los profetas en la historia de Israel y las implicaciones teológico-políticas de sus manifestaciones, afirma Maimónides, aporta un criterio para discernir la naturaleza del gobierno humano en cualesquiera circunstancias, así como para juzgar las cíclicas irrupciones en la historia de los “falsos profetas” (ibíd.).⁵⁰ El verdadero profetismo, hemos visto, es una forma de perfección intelectual y su actuación propicia, como realización material, el hecho de compartir con los hombres un mensaje objetivado, contrastable en la verdad de sus contenidos y en su coherencia. Esta perfección, temporal (“el profeta no ejerce su ministerio durante toda su vida”, II 45: 354), a veces recurrente y otras no, es una forma de “inspiración”. Ya la formulamos como “emanación (*afāda*) del Intelecto Activo”, como forma de “revelación” (*wahy*) o como “inspiración” (*ilhām*) espiritual, la profecía está sometida a una gradación en función de su alcance y efectos. Al igual que ibn Daud en su caracterización, Maimónides distingue diferentes “grados de profecía”, en este caso once, de los cuales, los dos primeros tan sólo pueden considerarse “pasos hacia ella”. Estos dos grados preparatorios tiene especial interés para nosotros, ya que incorporan en el estudio maimonidiano de la profecía la idea del “Espíritu de Yahvé” o “Espíritu Santo” como fuente de inspiración (ibíd.: 355). El Espíritu Santo propicia en el individuo la mejora de la condición humana de sus semejantes, como, también, concede a este individuo un plus que le impulsa a hablar con palabras sabias sobre cuestiones de interés religioso, moral o político. A su vez, este impulso es la inspiración que anima la redacción de una parte importante del TaNaJ, en concreto la conocida como *Ketūbīm* (“Escritos”), los libros de los Salmos, Proverbios, Crónicas o Job, por ejemplo, “elaborados por la acción del Espíritu Santo” (ibíd.: 356).

Ya hemos mencionado que la descripción de la actividad del Intelecto Activo como “acción del espíritu santo” era un tópico recurrente en la filosofía islámica anterior a Maimónides, en concreto, en Al-Fārābī y Avicena. El primero de ellos, en el *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya* (*Régimen político*) afirma: “del Intelecto Activo hay que decir que es el espíritu de confianza y el espíritu santo; y es llamado por nombre que se asemejan a estos dos” (111: 25). En el *Kitāb al-Milla wa Nuṣūṣ Ukhrā* (*El libro de la religión*), Al-Fārābī describe al Intelecto Activo también en términos sagrados cuando lo identifica como la fuente de inspiración y de revelación para el gobernante virtuoso, como ese “espíritu digno de confianza por el que Dios comunica la revelación al primer gobernante de la ciudad” (26, 111).⁵¹ A estas descripciones se suma el principio cosmológico que asocia las “Inteligencias separadas”, motor de las esferas celestes, con los ángeles, y al Intelecto Activo con el ángel Gabriel,

⁴⁷ S. Pines. *The Guide*, op. cit., pp. CI-CIII.

⁴⁸ Cfr. H. Kreisel. *Prophecy*, op. cit., pp. 225-230.

⁴⁹ Sobre profecía y filosofía política islámica: M. S. Mahdi. *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago, 2001, pp. 147-166.

⁵⁰ Así, por ejemplo, en la *Carta a los judíos del Yemen*, 26, p. 175-177.

⁵¹ Sobre el intelecto agente y espíritu santo en Al-Fārābī, véase: Ch. A. Colmo, *Breaking with Athens. Alfarabi as Founder*, Lanham: Lexington, 2005, pp. 112-115; R. Ramón Guerrero, *La recepción árabe del “De ánima” de Aristóteles y Al-Kindi y Al-Fārābī*. Madrid: CSIC, 1992, pp. 201-204.

substituyendo así una imagen religiosa por un concepto filosófico. “Espíritu santo” y “espíritu de confianza” son los nombres usados en el Corán para describir al arcángel Gabriel, “aquel que trajo la revelación, con la anuencia de Alá, al corazón del Profeta, confirmando los mensajes anteriores”.⁵² Con una imbricación profundamente espiritual y de un modo más evidente que Al-Fārābī, la angelología aviceniana refleja la vinculación gnóstica de la Décima Inteligencia con el Pleroma neoplatónico. Que de ella emanen las almas humanas se sigue el que el intelecto humano tenga la naturaleza del Ángel en potencia. En la cúspide de esta intimidad con el Intelecto Activo, “intelecto santo” (*ʾaql qodsī*), se situaría la profecía. El Intelecto Activo es también “Ángel iluminador” en el viaje gnóstico que emprende Hayy ibn Yaqzān, del mismo modo que el arcángel Gabriel, en la interpretación que Avicena en el *Miʾrajnama* (*Libro de la ascensión*) realiza de la idea de *miʾraj*, guía al Profeta en su ascensión a los cielos, como arquetipo de toda experiencia mística.⁵³ Maimónides se hace eco de esta concepción, si bien, su racionalismo religioso le hace sentirse mucho más cómodo con la austera angelología de Al-Fārābī.⁵⁴

Del tercer al décimo grado de profecía se produce una profundización en la cualidad de la experiencia y una progresiva oscilación del medio en el cual se produce. Parábolas, simples palabras claras, la comunicación directa de un personaje, de un ángel o la sensación de que lo hace Dios (“le parece”), son mensajes escuchados por el profeta “en sueños”. Estos mismos elementos, a excepción de la comunicación angélica y la “supuesta” comunicación divina, conforman el contenido de la “visión profética”. El undécimo grado se produce cuando “en visión percibe a un ángel hablándole, como, por ejemplo, Abraham en el momento del sacrificio de Isaac, el grado más eminente alcanzado por los profetas” (ibíd.: 358). Con una condición y con una excepción, afirma Maimónides: que se dé por descontada “la perfección de las cualidades mentales” del sujeto, tal como previamente se ha establecido; “a excepción de Moisés”, cuya profecía posee, como ya se vio, unos rasgos cualitativamente superiores a cualesquiera otras, una forma de conocimiento directo sin mediación de la facultad imaginativa (ibíd.). El racionalismo religioso de la perspectiva maimonidiana se hace aún más evidente en la clarificación del grado más elevado de profecía. Siendo en el sueño, decíamos, donde el profeta “parece escuchar que Dios le hable”, descarta la posibilidad de que en la visión profética sea posible “escuchar la palabra de Dios”, por ser “inverosímil” y por estar limitada la potencialidad de la facultad imaginativa a llegar a tal extremo. El pasaje del libro de Números en cuya exégesis se apoya Maimónides afirma: “Si tuviera un profeta, yo me daría a conocer a él en visión, o le ha-

blaría en sueños” (Nm 12, 6). Esta “visión” es, tal como explícita, una experiencia espiritual de naturaleza gnoseológica, donde se produce “la unión y la efusión del Intelecto Activo” que desborda la facultad razonadora y alcanza la imaginativa. Ello se expresa mediante la forma reflexiva del verbo *yādaʿ* (hebr. “conocer, saber”) *ʾēlāiw ʾetwaddāʿ* (“me daría a conocer”), (II 45: 359) En ningún lugar se especifica, reitera, que sea posible en la visión profética escuchar palabras divinas. De hecho, lo que la Escritura revela con respecto a la experiencia profética es que, en último término, todas aquellas visiones donde se trasciende el ámbito propio de las parábolas o de la “comunicación intelectual” terminan “trociéndose en sueño” (ibíd.). De modo que la efusión del Intelecto Activo sobre la facultad razonadora y la imaginativa se materializa en forma de comunicación oral explícita y directa, en el caso del sueño profético, mientras que en la “transmisión de cosas científicas semejantes a las que se consiguen mediante la especulación”, es decir, de la facultad racional, en la visión; las parábolas, por su parte, serían una forma de efusión que se da en las dos formas. Una experiencia en su conjunto, la profecía, elucidada por Maimónides en sintonía con los objetivos generales de la *Guía de perplejos*: mostrar de forma razonada las creencias religiosas judías, ofrecer una visión sistemática de las verdades de fe para que estas aparezcan como “verdades cabales, debidamente entendidas”, comprensibles hasta el límite de lo razonable (II 47: 364). Más allá están “los secretos de la Torá”, esquivos para aquel que ansía desvelar la totalidad de lo oculto.

5. Conclusiones

Yehudá Haleví, Abraham ibn Daud y Maimónides abordan desde distintas perspectivas la conciliación entre razón y tradición religiosa. En el ámbito de la profecía, siendo el contenido epistémico de partida similar, su condicionamiento ideológico propiciará unos desarrollos filosófico-teológicos diferentes en estas concepciones. En todas ellas se percibe el esfuerzo por dialogar, superar o integrar el pensamiento islámico que las precede, en la búsqueda de una mejor inteligibilidad de la propia visión. Frente a la tentación de considerar a la profetología judía medieval como un epígono más o menos logrado de sus precedentes islámicos, debe destacarse la originalidad de unas propuestas realizadas como una forma de “pensamiento en acción”. En este sentido, puede entenderse el énfasis en lo sobrenatural del *Cuzary*, su rechazo de la explicación filosófica de la experiencia profética, como la expresión de su propia concepción del judaísmo como religión profética: la profecía es una experiencia, más allá de la “conjunción intelectual”, cuyo objeto es una entidad real, aunque espiritual en su naturaleza, que es aprehendida por un individuo, a saber, el conocimiento de materias elevadas por vía de los sueños verídicos y las visiones. Haleví teoriza sobre la superioridad intelectual y espiritual del judaísmo y lo hace como un judío retornado a Israel al final de su vida, en busca de un paz espiritual que, cree, el hombre hebreo no puede hallar en ningún lugar del orbe a excepción de Jerusa-

⁵² Sura 2, 87. También: 5, 110; 16, 102; 26, 193.

⁵³ Una completa exposición de la angelología aviceniana en H. Corbin. *Avicenna and the Visionary Recital*, Princeton: Princeton University Press, 1988, pp. 65-70. Sobre angelología y profecía en Al-Farabi y Avicena, véase: H. Davidson, *Alfarabi*, op. cit., pp. 116-123.

⁵⁴ Cfr. H. Kashner. “Is There an Early Stratum in the Guide of the Perplexed?”, en A. Hyman. *Maimonidean Studies* (Vol. 3), Nueva York: Yeshiva University Press 1992, pp. 110-114.

lén. A diferencia de él, ibn Daud ofrece en *La fe sublime* una indagación filosófica de marcado sesgo peripatético, desde una apologética consecuente con el devenir de la historia. El judaísmo, en su versión rabínica sefardí, es la culminación de la fidelidad a la tradición y la “nueva” filosofía aristotélica, redescubierta en el entorno traductológico toledano, la herramienta más eficaz para la explicitación de esta superioridad. Esta filosofía permite establecer el estatus lógico-epistemológico de las verdades de la Escritura, similar al de las verdades de razón o al del conocimiento perceptivo más directo. Con una sugerente impronta de racionalidad práctica, en *La fe sublime* la idea de un “movimiento” asociado al influjo del Intelecto Activo, en seres humanos preparados moral e intelectualmente, permite comprender la diferencia entre la verdadera imaginación profética, la simple profecía intelectual filosófica y la experiencia mística sobrenatural irracional. Por último, la concepción maimonidiana de la

profecía, explicitada en la *Guía de perplejos*, supera con creces el alcance de sus precedentes judíos. Desde una hermenéutica racionalizadora que privilegia el riguroso análisis filológico-exegético, el ser humano, un hombre judío que se torna “hombre universal”, es el destinatario y el referente último de toda explicitación racional. Dios en su intimidad y los “secretos de la Torá”, conforman un núcleo irreductible al conocimiento que, sin embargo, puede desvelarse de forma parcial y provisional a aquellos individuos intelectualmente superiores, moralmente irreprochables y dúctiles a la voluntad divina. Todos los contenidos fiduciales restantes y todas las formas de experiencias religiosas pueden y deben ser aclarados mediante el uso sistemático de la racionalidad. En este sentido, el fenómeno de la profecía es el grado culminante de la condición humana, el nivel más elevado de su capacidad intelectual, donde su facultad razonadora e imaginativa alcanzan la plenitud.