

Averroes, Maimónides, y la crisis en la comunidad judía medieval¹

Averroes, Maimonides, and the crisis in the medieval Jewish community

Ahmed CHAHLANE

Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Universidad Mohamed V, Rabat

Recibido: 27 de junio de 2004

Aceptado: 28 de octubre de 2004

Resumen

La traducción de la obra principal de Maimónides, la *Guía de los descarriados*, del árabe al hebreo tuvo repercusiones amplias y prolongadas. Provocó una crisis social en el seno de las comunidades judías en dominios cristianos, abrió las puertas al conocimiento de la filosofía de Averroes y de Aristóteles entre los judíos, y dio lugar a una corriente averroísta judía, y a su oposición. Dado que Algacel representa una posición tradicional contraria a la filosofía, y combatida por Averroes, Chahlane sostiene que el interés dentro de la comunidad judía por Algacel es debido a su utilidad en la polémica interna contra Averroes y Maimónides.

Abstract

The translation of Maimonides' main work, the *Guide of the Perplexed*, from Arabic into Hebrew had a wide and long-lasting influence. It caused a social crisis inside the Jewish communities living under Christian rule, it opened the doors of the philosophy of Averroes and Aristotle to them, and originated the Jewish Averroist movement as well as the adversary one. Since Algazel represented the tra-

¹ Traducción del árabe y adaptación por Josep Puig Montada, Universidad Complutense.

ditional point of view that opposed to philosophy and was attacked by Averroes, Chahlane argues that the Jewish community was interested in Algazel because he was instrumental in the internal polemic against Averroes and Maimonides.

La traducción del libro *Guía de los perplejos* del árabe al hebreo fue un acontecimiento muy significativo para los judíos del sur de Francia, y del norte de España, pues gracias a ella los sabios de estas regiones aclararon las oscuridades de la Torah, encontraron en la obra un método intelectual para resolver muchos de los problemas del texto de Libro, y además hallaron muchas ciencias de Aristóteles en la forma como los árabes las conocían. La obra les advirtió de la necesidad de armarse con ciencias distintas de las que tenían. No había transcurrido una sola generación y la filosofía de Aristóteles y de Averroes se había difundido ya entre las comunidades judías de aquellas zonas.

Los factores socio-económicos ayudaron a esta difusión, puesto que judíos y no judíos alcanzaron en los siglos XII-XIV, en el sur de Francia y en Cataluña, la prosperidad económica necesaria para el desarrollo del pensamiento, y ello gracias a un buen grado de estabilidad. Cuando surgían nuevas ciudades debido a este florecimiento económico, podían desempeñar su papel favoreciendo el encuentro mutuo y sofocando el fuego del fanatismo religioso que dominaba hasta entonces. Se dieron así las tres condiciones siguientes: las ciudades, la prosperidad económica, y las relaciones sociales entre miembros de creencias diferentes, que hicieron posible una nueva situación que ayudó a la difusión de la filosofía. Después que ésta [la filosofía] era específica de la aristocracia exclusivamente, llegó a una nueva situación, se puso al alcance de la nueva burguesía creadora y los pensamientos excelsos no se transmitían de un jeque a su fuente sino que eran públicos, eran enseñados y tenían un precio, para toda la gente. En estas circunstancias, los judíos recurrieron al legado árabe que trajeron de al-Andalús, y llevaron a cabo un gran movimiento de traducción, en la que la obra de Averroes obtuvo la parte del león, tanto por la cantidad de textos suyos que se tradujeron como por la cantidad de copias que se hicieron, comparables a las copias de la Torah.

Antes de este movimiento, la importancia de Averroes se había desvelado a los judíos, como lo pone de manifiesto una carta que envía Maimónides a su discípulo Abû l-Ĥadjdjâdj Yûsuf, donde dice: “En este tiempo he recibido todos los escritos de Averroes comentando a Aristóteles, a excepción del *De sensu et sensibili*, y me parecen muy correctos”. Este Abû l-Ĥadjdjâdj dirigió también a Maimónides una epístola literaria, alegórica, donde se queja a Maimónides de la traición de su hija, la supuesta hija de Maimónides, y se refiere a la filosofía².

² S. Munk, *Journal Asiatique*, 1842, p. 31.

La confianza de Abû l-Ĥadġdġâdj, a pesar de la fama y categoría que tenía, la describe Maimónides en su prólogo a la *Guía de los perplejos*, siendo Averroes testigo, es decir, que veneraba la filosofía averroica, y las obras de Averroes, demuestra que la filosofía de Abû l-Walîd Ibn Rushd ocupó pronto un lugar entre las comunidades judías, algo que de hecho confirma la historia del averroísmo latino. Las opiniones de Averroes no estaba limitadas a los encuentros, la lectura y la enseñanza, sino que se convirtieron en uno de los instrumentos de comprensión intelectual del judaísmo, y en una de las ciencia de la Torah, y además la filosofía, en particular la filosofía averroica, se hizo un instrumento necesario para los textos de la Torah, en tiempos de Maimónides y en la generaciones subsiguientes, pues Shemu'el Ibn Tibbon el traductor de la *Guía*, le escribió a Maimónides para pedirle que hiciera comentarios filosóficos a libros de la Biblia como *Eclesiastés*, *Proverbios* y *Cantar de los Cantares*. La carta llegó tarde, sin embargo, después del fallecimiento de Maimónides y por esto, los hijos de Tibbon se encargaron luego de este trabajo. Shemu'el que creía que estos libros formaban una unidad objetiva y completa, que comprende que el espíritu del hombre se unifica con entendimiento agente, tradujo los tres tratados de Averroes sobre el entendimiento material, con un comentario del libro del *Eclesiastés*. Su yerno Ya'qob Anatoli llevó a cabo su comentario del libro de los *Proverbios*³, y lo mismo hizo Shemu'el Musa Ibn Tibbon en su comentario al *Cantar de los cantares*⁴. El pensamiento averroico acompañaba estos comentarios a la Torah. Lo cierto es que para estos judíos ilustrados, Averroes no estaba lejos del espíritu de la Torah, ni del espíritu de los sabios del Talmud, tal como Ibn Palquera los expresó en el prólogo a su comentario del libro *Guía de los perplejos*, conocido por *Moreh ha-Moreh*. (Dice Palquera: “La diferencia entre lo sagrado, es que son las palabras de su profeta y las palabras de lo antes mencionado, es que son las palabras del estudio científico. He escrito esto, tomándolo de las palabras de los sabios del estudio científico, las palabras sobre estas cosas, y la ciencia del sabio Averroes, porque está claro a través de sus palabras que él está próximo a la ciencia de nuestros sabios mencionados”, *Introducción*, p. 8).

Por esto, el comentario de Ibn Palquera⁵ contiene muchas afirmaciones de Averroes sobre muchas cuestiones religiosas introducidas por “Dice el filósofo mencionado”. Ibn Palquera también toma mucho de Averroes en su enciclopedia *De 'ot ha-filosofim* (Creencias de los filósofos)⁶ pues se basa en primer lugar, en *De*

³ Esto se manifiesta de su prólogo al *Malmad ha-talmidim* (Instrucción de los estudiantes), Lick, 1866.

⁴ C. Sirat, *Philosophie juive médiévale en pays de chrétienté* (Paris: CNRS, 1988) et p. 251.

⁵ *Moreh ha-Moreh*, (Guía de la “Guía”) Ed. Mordechai L. Bisliches, Pressburg, 1837.

⁶ El libro fue atribuido a Shemu'el Ibn 'ibbon pero Harry Blumberg, editor del *De sensu et sensibili*, rectificó la atribución, p. 10.

sensu et sensibili, y *De somno et vigilia*. Yosef Caspi, quien comentó también la *Guía*, también toma mucho de Averroes, pues igual que Palquera quería demostrar que Aristóteles y los filósofos árabes no estaban en contradicción con las tradiciones judías, y que la ciencia de la lógica en particular, es un instrumento necesario para entender bien los libros sagrados. Por esto compuso un compendio de lógica (*Categorías, De interpretatione, Silogismo, Demostración, Recursos sofísticos*), pero no incluyó la *Dialéctica, Retórica*, ni *Poética* porque en su opinión estos tres libros no sirven para el texto de la Torah⁷.

Es evidente que la influencia del *De sensu et sensibili* y del *De anima* y materias similares, no se limitó a una época determinada, o a un autor determinado, sino que se extendió con fuerza a varias generaciones, y el editor del *De sensu et sensibili* así lo expone, en relación con obras de autores distintos de Ibn Palquera, y que son obras que vieron la luz en los siglos XIX y XV de la era común, por ejemplo el libro *Magen avot* (Escudo de los padres) de Shim'on Duran, que reproduce literalmente muchas frases del compendio de Averroes a *De sensu et sensibili, De somno et vigilia, o [De divinatione per] somnum*; o la obra de Gerson ibn Shalameh *Sha'ar ha-shama'im* (El torbellino del cielo), donde expuso muchas de las opiniones predominantes en la época, y tomó una parte considerable de la traducción que Ibn Tibbon había hecho del *De sensu et sensibili*, en particular, del capítulo de los sueños, e igualmente una colección llamada *Shebili emunah*, donde su autor se aprovecha en buena medida de las obras de Averroes *De anima, De somno et vigilia, [De divinatione per] somnum*.

Entre las obras que sacaron provecho de Averroes en este terreno está *Tagmul ha-nefesh* (Recompensa del alma), de Hilel de Verona, una llamada *Ha-nefesh ha-mebaqqesh* (El alma deseosa), de Shem tov Ibn Palquera, otra *Milhamot ha-Adonai* (Las batallas del Señor) de Gersónides, y otra *Or ha-Shem* (La luz del Señor) de Cresques. El editor añade: “De todo lo dicho queda manifiesto que el *De sensu et sensibili* ocupaba un lugar entre los judíos, lectores y estudiantes, y su influencia siguió en vigor durante cuatrocientos años, hasta el s. XVII, cuando el ocaso de la filosofía antigua, y el surgimiento de las luces de la filosofía moderna⁸.

La importancia de los libros de ciencias de la naturaleza es corroborada por el siguiente pasaje, tomado del colofón del libro *Acerca del alma*, traducido por Shem Tov ibn Ishaq: “Aquí termina el libro *Acerca del alma*, de Aristóteles, acompañado de la explicación (*talkhîs*) de Averroes, un hombre de investigación racional el excelente (*ha-metsuyyan*), y se terminó todo el arte sagrado en el año 5220/ 1460. Está claro que esta frase del final, obra del copista Yosef ibn 'Anbí ibn Shalom, que terminó la copia en 1460, y que es una frase que destaca la importancia del libro en

⁷ S. Munk, note n° 985.

⁸ H. Blumberg, en el prólogo de *Averrois Cordubensis Compendia Librorum Aristotelis qui Parva Naturalia vocantur. Textum hebraicum*. (Cambridge, Mass. 1954), p. 11.

aquella fecha, cuyo autor es un hombre de investigación racional, no guarda relación con aquel texto que es un arte sagrado, de valor religioso, como resalta ‘Anbí.

Esta equiparación religiosa es puesta de manifiesto también por la invocación con la que el copista Asher Ibn Shemu’el de Marsella finaliza su copia del “Tratado acerca de lo posible y de lo necesario” traducido por Qalonimos Ibn Qalonimos, cuando dice: “Lo copié para el magnífico, el sabio, el gran científico, el rabino Yom Tov ibn Menachem Lerma, el andalusí, que Dios le colme de satisfacciones, a él, a sus hijos, y a sus nietos y a los demás de tu simiente desde ahora y para siempre”.⁹

‘Anbí emplea el término *ha-metsuyyan* quizá para insinuar una tradición contemporánea de este pensamiento, que apareció en Marsella. Sus defensores se llamaban a sí mismos *ha-metsuyyanim* y se preocupaban en difundir el pensamiento de Averroes y los textos filosóficos, en revisar sus traducciones, en proteger la enseñanza de la filosofía, en defenderla frente a la mentalidad tradicional, a la que se adherían los rabinos, y que se oponía a la corriente filosófica¹⁰.

Estos ejemplos son suficientes para mostrar la importancia que tenía Averroes entre los sabios judíos de la edad media una importancia que también destacan los calificativos que los traductores de Averroes le daban, tales como: “el sabio filósofo”, “el gran sabio” “el príncipe de los comentadores”, “el filósofo sabio y divino”, “el juez único”, “el juez perfecto”, “alfaquí honorable, magistral y único”, “el sabio universal”, “el juez divino”.

Sus obras eran descritas como siendo de gran utilidad, claridad y explicación, sabiendo seleccionar lo bueno, transmitiendo conocimientos nobles y profundos, así era su situación y su renovación en el pensamiento judío.

La importancia de estas obras la atestigua el hecho de que muchos judíos medievales las adoptaron como base para exégesis y comentarios de varios estilos, y direcciones diferentes, como los de Isaac Albalag, Levi Gersónides, Moisés de Narbona, y otros.

Esto que hemos dicho sobre Averroes en la sociedad judía medieval, no significa que Abûl Walîd gozara del favor de todos aquellos, sino que despertó el odio de aquellos que veían en su pensamiento un peligro para su prestigio o autoridad. Esto ocurrió también en la sociedad musulmana y en la cristiana. El apartado siguiente nos mostrará lo que ocurrió en las comunidades judías del sur de Francia y del norte de España, y como el pensamiento filosófico aristotélico y averroico se convirtió en una cuestión judía, lo que dio al problema un matiz político, que rebasó el marco de las comunidades judías e implicó a la iglesia y al poder temporal, y la entidad judía

⁹ Manuscrito n° 965, folio 134 v°; el versículo con el que ‘Anbí termina su invocación, es del *Libro de Isaías*, capítulo 21/59.

¹⁰ M. Kriegel habla al respecto de una «secte des frères», cf. *Les juifs à la fin du Moyen-Age dans l'Europe méditerranéenne* (París, 1979), p. 154.

pasó por una fase de gran estrechez y opresión. Esta actividad filosófica, escritura, traducción y comentarios, atravesó una época de dificultades, provocada por algunos rabinos, opuestos a la filosofía en general.

Quienes provocaron esta crisis atribuyeron a Averroes las causas de su reacción contra la filosofía, bajo todos los conceptos. Abba Mari, líder de este movimiento, envió al rabino Adret una epístola titulada *Sefer ha-yareyah* donde dice: “La mayor parte de los libros científicos que tenemos a mano son comentarios y resúmenes de Averroes. Al comienzo de su comenario al *De caelo* vi que demuestra la eternidad de los cuerpos celestes, unas demostraciones que conducen a creer en la eternidad del mundo”.¹¹

Estos temas, y el problema de la interpretación de los textos de la Torah, serán el origen de la lucha y de las rencillas que conocieron las comunidades judías. Esta lucha fue extremadamente peligrosa, como señala Renan: “La correspondencia y las discusiones que resultaron nos acerca a lo que fue la lucha teológico-filosófica más importante de la historia”.¹²

Las desgracias de esta experiencia y el sufrimiento que causó a los judíos, a los rabinos, a los estudiosos y a las comunidades, y el que padecieron en manos de la autoridad eclesiástica y temporal entre los cristianos, todo ello, hará reflexionar a los rabinos sobre un nuevo método para afrontar la corriente racionalista. No encontraron otro modelo para seguir más que el de la sociedad islámica, puesto que en esta sociedad desde hacía siglos tenía lugar una lucha parecida, en la que unas veces vencía la autoridad de los alfaquíes, y otras, el espíritu de la filosofía. Los dos polos opuestos estaban representados por dos grandes sabios, uno era Averroes cuyos discípulos eran los judíos ilustrados, y el otro era Algacel, al que también conocían, sin embargo, por unos objetivos distintos del hecho que vivían en sus grupos, y esto es lo que expondré en el apartado siguiente:

La crisis intelectual en la sociedad judía medieval

No es de extrañar que se tradujeran al hebreo libros de medicina, de matemáticas, de ciencias naturales, ni es de extrañar que se tradujeran libros de los filósofos musulmanes, tanto aquellos que trataban de las ciencias de los griegos, como aquellos que seguían otro derrotero como Alfarabi, Avicena, al-Kindî, Ibn T(ufail, Averroes y otros. Tampoco es extraño encontrar en el legado judío andalusí muchas huellas de la literatura árabe, de las ciencias gramaticales. Lo extraño es encontrar obras de Algacel traducidas al hebreo rabínico, cuya quintaesencia es el Corán, la *sunna* y tradiciones de los venerables antepasados.

¹¹ Abba Mari ben Mosheh ben Yosef ha-Yerihi (de Lunel) Don Astruc, *Sefer minhat qena'ot* (La ofrenda del cielo). Ed. M.L. Bisliches (Pressburg, 1838), p. 58.

¹² E. Renan. *Les rabins français du commencement du XIVe siècle* (París: Imprimerie Nationale, 1887), p. 648.

¿Cuáles fueron los textos algacelianos que gozaron del beneplácito de los judíos en el occidente musulmán, y en el sur de Francia? ¿Qué criterios siguieron para seleccionar estos libros? ¿En qué circunstancias se hizo? ¿Qué método siguieron para estas traducciones? ¿Cuáles fueron las motivaciones científicas que había en los textos de Algacel que se traducían?

La importancia de las obras de Algacel dentro de la sociedad judía ha pasado desapercibida, o al menos, esto es lo que parece a través de lo que sabemos. Quizá el libro *Intenciones de los filósofos* sea la obra que más influyó en la dialéctica y las refutaciones. Le sigue el libro *La incoherencia de los filósofos*, donde Qalonimos Ibn David Ibn 'odros dice: "He encontrado que las opiniones de Averroes están circulando ampliamente, pero también he visto que mis amigos tienen gran aprecio por *La incoherencia de los filósofos*, de Algacel".¹³

De lo que no cabe duda es que no podemos jugar la importancia de los libros de Algacel entre los judíos en base a la traducción de uno de los libros, o del número de copias, o de las discusiones y reacciones que provocó. Sin embargo debemos tener en consideración que muchas obras de Algacel, aunque no se hubieran traducido, estaban presentes en escritos judíos que se publicaron entonces y después.

¿Cuál fue el criterio que siguieron en esta labor?

No podemos contestar esta pregunta más que remontándonos a la situación del pensamiento judío en el occidente musulmán y en el sur de Francia, y al entorno histórico de las comunidades judías, y el entorno general entre cristianos y musulmanes.

La filosofía árabo-islámica que adoptaron los judíos de al-Andalús dándole una coloración propia, llegó a ser una filosofía nacional a través de la cual se adentraron en el pensamiento griego en la forma que lo hicieron los árabes, e igualmente, gracias a ella, penetraron en la ciencia del *kalâm*, del pensamiento islámico o las ciencias árabes de manera amplia. Hicieron el mayor esfuerzo posible para armonizar este pensamiento científico y filosófico con la religión judía, lo que necesariamente dio origen al problema de la razón y tradición (*al-'aql wa-n-naql*), de la filosofía y la ley canónica.

La discusión empezó con Sa'adiya Gaon que conocía la ciencia del *kalâm* islámico y aplicó su método a la escuela caraíta. Sa'adiya suscitó el problema de la razón y la tradición en su obra *Fe y creencias*, y demostró que la filosofía debe situarse en segundo lugar, después de la religión y la revelación y su valor está en servir a la religión.

Entre los judíos de oriente, este problema no tuvo gran eco. No alcanzó un grado de acritud más que en el occidente islámico, la región donde el pensamiento judío se nutría de las ciencias árabo-islámicas y se alimentaba de sus fuentes, en sus

¹³ ¿? p. 461.

distintas formas. Córdoba se convirtió en su capital científica y espiritual, igual que lo era para los filósofos musulmanes.

La filosofía de adentró en los confines del pensamiento judío, y sacudió el edificio de las tradiciones talmúdicas. El método racionalista penetró en muchas ciencias judías, como la gramática, la filología, la exégesis, los fundamentos del derecho y de la legislación. Sobre todo movió las ideas de los caraítas hacia los métodos de interpretación e investigación filológicas.

Las opiniones de los pensadores judíos divergían sobre todas estas cuestiones, y además cambiaban las posturas de un mismo pensador, según las circunstancias. Para facilitar la exposición, podemos dividir sus posturas, sin que esta división sea impecable, en las siguientes:

a) Quienes se atenían al texto sagrado solamente, como Bahya Ibn Paquda, autor del libro *Los deberes de los corazones*, o Jehuda Ha-Levi, del *Libro del argumento y de la prueba en defensa de la religión sometida*, o Abrabanel, autor de numerosos comentarios y libros jurídicos, además de Ibn Gabirol.

b) Quienes adoptaron el pensamiento aristotélico – o griego – de una manera general, como Moisés Maimónides en la *Guía de los perplejos*, en especial, o Isaac Albalag en sus comentarios a Algacel, o los Ibn Tibbon en sus epístolas y en los prólogos a las traducciones de filosofía, y sobre todo, en las traducciones de Averroes y de Maimónides.

c) Quienes buscaban la armonía de la filosofía y de la ley revelada, como Abraham Ibn Da'wud de Toledo en su escrito *La fe excelsa*, o Ibn Waqâr en su tratado comprendiendo la filosofía y la religion. Esta tercera división seguía dos direcciones:

1. Se expresaba en las obras antes citadas, y en algunos escritos de los talmudistas.

2. Se manifestaba en traducciones de libros árabes cuyo tema principal era este asunto, como: *Tratado definitivo sobre la conjunción de la religión y la filosofía* y *Estudio de las pruebas*, los dos de Averroes.

Antes hemos dicho que esta división no pretende ser una división modélica. La cuestión de la razón y la tradición creó una posición vacilante que hizo que las obras de algunos comentadores judíos, como Abraham Ibn 'Ezra, sean una mezcla sorprendente de racionalismo, sufismo, filosofía y astrología, no sólo esto sino que estas ciencias mezcladas son el criterio y medida auténticos del judío importante, tal como lo pone de manifiesto el libro de Moisés Ibn 'Ezra, *La lección y el recordatorio*.

Esta lucha alcanzó gran virulencia y Maimónides fue el epicentro entre los judíos, igual que Averroes lo fue entre los musulmanes. La traducción de *La guía de los perplejos* fue la chispa que alumbró el fuego de los estudios filosóficos, y el motivo para cambiar de actitud en el estudio de la Torah y el Talmud, sometiéndolo-

los a cuestionamiento. Los estudiosos tradicionales no lo aceptaron y acusaron el libro de ateísmo y herejía, sobre todo, en el tema de los atributos divinos, en la negación de la corporeidad, en la profecía, los milagros, los genios o los ángeles. No admitían la interpretación alegórica del paraíso y del infierno, y de las historias de la Torah. Agravó la situación toda, el desprecio de Maimónides por los sabios religiosos de su época.

La actitud de los rabinos ante la *Guía* provocó dos fuertes crisis en la sociedad judía del occidente musulmán, del sur de Francia y del norte de España. La primera crisis tuvo lugar en los años 1230 y 1233, y la segunda entre los años 1303 y 1306. La lucha no se limitó a la polémica y a la discusión, sino que cobró virulencia y fue una lucha real, que causó daño a Maimónides y a los que hacían filosofía. En todo caso, se les amenazó con ser tachados de infieles.

Los primeros que intentaron prohibir la filosofía, en 1230, fueron Salomón Ibn Abraham ayudado por su discípulo Yonah de Girona, y David Ibn Sha'ul en Montpellier. Amenazaron con declarar infiel a todo el que estudiase la *Guía* y el prólogo a la *Mishneh Torah* (Codificación de la Ley) de Maimónides, o las ciencias filosóficas. Ahora bien, los judíos de Narbona, Beziers y Lunel nos les hicieron caso, sino que ellos mismos les amenazaron con declararlos infieles. Salomón Ibn Abraham se vio obligado a enviar a su discípulo Yonah de Girona al encuentro de los rabinos del norte de Francia, tal vez estos le ayudasen. En efecto, consiguió lo que pretendía pues éstos emitieron una sentencia prohibiendo estudiar la *Guía* y estudiar filosofía. Sin embargo, los judíos del sur del país, y de al-Andalús, reaccionaron violentamente en contra, obligando a los rabinos del norte a rectificar y a reconsiderar a Maimónides y a la *Guía*.

Estos rabinos que estaban en contra no se dieron por vencidos y recurrieron a la autoridad eclesiástica, a pesar del peligro que ello podía suponer para las comunidades judías, y las incitaron a combatir los estudios filosóficos. Se dirigieron a los franciscanos, a los dominicos y al cardenal responsable de combatir a los herejes y sus doctrinas. La lucha entre los ilustrados europeos y la Iglesia alcanzó su extremo el 13 de abril 1231, cuando el Papa Clemente IX prohibió los estudios de la filosofía aristotélica. La situación existente entre los herejes y los frailes mendicantes pudo ser el origen y el motivo de que los enemigos judíos de la filosofía se atrevieran a tomar las iniciativas antes señaladas. La Iglesia no tuvo reparos en corresponder a los adversarios, y ordenó quemar las obras de filosofía, entre 1232 y 1233. La verdad es que la Iglesia hizo lo que se proponía, puesto que consideraba a los judíos como los sembradores de la semilla averroísta, y del pensamiento averroico, y todo lo averroico era infidelidad y herejía. La cosa acabó en una tragedia ininterrumpida en el seno de las comunidades judías, considerando que lo hacían sus rabinos corroboraba la opinión de la Iglesia sobre aquellos, es decir, que eran sospechosos de dudas e infidelidad. Las comunidades judías no perdonaron este pecado a los ene-

migos de Maimónides, a pesar de las diferencias. Esta tragedia fue el comienzo de una nueva era en el sur de Francia aun cuando la lucha de aplacó momentáneamente. Durante este periodo, se tradujeron al hebreo la mayoría de las obras de Averroes entre la filosofía, las ciencias naturales, las matemáticas y la astronomía y se publicaron las obras más importantes de filosofía judías. Fueron setenta años de estabilidad que hicieron posible el mayor florecimiento del pensamiento, de la producción y de la creación, de la historia judía, en su conjunto.

Continuó la investigación racional relacionada con el estudio de la ley revelada, y prosiguieron los intentos de conciliar ésta con la filosofía. Debido a la naturaleza del antiguo testamento, de la Torah, en su forma y contenido, y a los métodos del Talmud y otros escritos, los judíos ilustrados fueron abocados a una interpretación que corría alejada del texto de la Torah y de sus historias. Como hemos visto antes, sus señales no eran más que alegorías y las parábolas no eran más que verdades filosóficas ocultas a los ojos de la gente simple. Sus historias no eran más que abstracciones que solamente comprendían los lógicos. Abraham y Sara representaban la forma y la materia; Lot representaba la razón; los cuatro reyes que combatieron a los cinco reyes simbolizan los cuatro elementos en su lucha con los cinco sentidos. Los once hijos de Jacob representan los astros. La propia Torah no es más que una alegoría de los sentidos físicos y metafísicos.

Las ciencias filosóficas, aristotélicas y platónicas, se extendieron entre los sabios judíos notables cuyo desprecio por los rabinos fue en aumento, considerando un ignorante a todo el que no conocieran la filosofía griega. La crisis se inflamó, y se produjo una tercera conmoción en los años 1303 y 1306. La sociedad judía se dividió en su mismo seno, y algunos rabinos como Abba Mari, que prohibió por – del naghid de Narbona, Qalonimos ibn ‘odros que los menores de veinticinco años se dedicaran al estudio de la física y de la metafísica. El 31 de julio de 1305, mediante una transacción en la comunidad de Barcelona se declaraba infiel a todo el que se dedicara a estos estudios, antes de tener esta edad, o al que enseñara estas disciplinas a los inexperimentados. Se publicó un edicto condenando a la hoguera aquellas obras que trataran la Torah de manera alegórica. Hubo otro edicto condenando a todos los que escribieran de esas materias o poseyeran libros sobre ellas.

De nuevo la reacción de la sociedad judía fue muy violenta, y las comunidades de Montpellier publicaron edictos contra todos los que impidieran a sus hijos estudiar estos libros prohibidos. Fue otro cisma que terminó en una gran desgracia, en una catástrofe, cuando Philippe le Bel decretó la expulsión en 1306.

Los partidarios de la filosofía consideraban esta prohibición como sumamente peligrosa porque lo único que poseían los judíos eran las ciencias filosóficas, y eran una prueba de su saber como lo manifestó Yacob Ibn Makhir Ibn Tibbon. Algunos talmudistas, como Menachem Hibri, David Stella, y Yacob de Bagnol advirtieron sin duda por experiencia, la importancia de estos estudios, y algunos veían que el

peligro no venía de las obras compuestas por gentiles, sino de las compuestas por sus correligionarios. Vieron que el arma más eficaz para combatir la filosofía, era los mismos libros de filosofía, si se combatían con la fuerza, esto producía la desgracia de los judíos y su división en muchas sectas. ¿Acaso la misma Iglesia no había tomado esta misma arma para combatir la filosofía? ¿Por qué no buscar un modelo ya listo que ahorre tiempo, esfuerzo y dedicación? Bastaría con traducirlo al hebreo. De manera natural se ofrecía el autor de *Las intenciones* y *La incoherencia de los filósofos*. Lo conocían perfectamente aunque omitían su nombre de momento. Se tradujeron los libros de Algacel, y puede que se tradujeran más obras pero no hemos tenido suerte y no nos han llegado.

Así pues se tradujeron libros de Algacel sin ninguna consideración, y tanto si eran *La incoherencia de los filósofos*, como *El equilibrio de la acción*, o *El fiel de la balanza* eran para ellos un instrumento para salvar del mal de aquella lucha “ideológica”, que no les beneficiaba en nada, y que se veía como antinatural .

Las cuestión que ahora suscitamos es la siguiente: Si la sociedad judía de al-Andalús y del sur de Francia no hubiera sido testigo de la lucha de la que hemos hablado, ¿hubiera encontrado Algacel un lugar entre los judíos? ¿Habrían éstos aceptado sus libros? ¿Habrían utilizado sus traducciones y estudiado su contenido? Si nos fijamos en las fechas de las distintas traducciones vemos que

El equilibrio de la acción fue traducido entre 1235 y 1245.

Los comentarios de Albalag y de Moisés de Narbona, hacia 1343.

Las intenciones de los filósofos, entre 1352 y 1358.

Libro de la investigación, atribuido a Algacel, en 1347.

Un comentario anónimo a *Las intenciones*, entre 1350 y 1360.

El tesoro de los reyes, (plagio del *Equilibrio de la acción*), en 1377.

El comentario de Shem Tov, 1459.

Estos años, y los que les siguen, fueron años de persecución para las comunidades judías, como acabamos de ver, y no se puede entender su adhesión a Algacel más que en este contexto, el contexto de la lucha entre los estudiosos religiosos judíos y científicos, por una parte, y los místicos, por otra, enfrentados a los dos grupos anteriores. En tales circunstancias las obras de Algacel eran necesarias, siendo influyentes en los periodos de crisis, entre ellos y después de ellos. Ahora bien, ¿Quién se beneficiaba de Algacel? Salta a la vista que eran los enemigos de la filosofía aquellos que sacaban provecho de estas obras, pero lo cierto es que Algacel encarnaba estados contradictorios, en la sociedad judía. Averroes, Moisés de Narbona, S. Munk acusaron a Algacel de esta contradicción interna. Así pues, las mismas obras de Algacel daban ocasión a que unos y otros las utilizaran a su gusto, y los tres grupos se beneficiaron de ellas. Ishaq Albalag, un averroísta, lo utilizó

porque entendía que era el mejor método para introducir a la filosofía. Decía: “Su libro es de fácil comprensión. Un lector que no tenga muchos conocimientos de filosofía, gracias a él, puede comprender bien sus contenidos... ya que el estudiante debe ir siempre de lo fácil a lo difícil... Su método no es a base de demostraciones como el de Aristóteles... Por todo esto consideré que era de gran utilidad traducirlo a nuestra lengua”.¹⁴ Albalag pensaba que el texto precisaba correcciones, y encontró setenta y seis puntos débiles; esto explica que a su traducción le pusiera el título “Rectificación de las opiniones”. En tercer lugar, Albalag veía que era un texto apto para ser adaptado y aplicado. Desde su punto de vista, *Las intenciones* era un libro adecuado para quienes no profundizaban en la materia, por no decir la gente en general. Con sus correcciones Albalag se propuso adaptarlo al sentido íntimo de la Torah de modo que resultara adecuado para la elite. Algunos de los que rechazaban la filosofía, recurrían a Algacel porque éste exponía en *Las intenciones de los filósofos* sus doctrinas solamente para destruirlas en *La incoherencia de los filósofos*.

Quienes buscaban la armonía entre fe y razón optaron por Algacel puesto que a su modo de ver, encarnaba el hombre sabio y prudente que consiguió esta armonía entre la ley revelada y los argumentos y demostraciones racionales. El [anónimo] traductor del *Equilibrio de la acción*, después de destacar en su prólogo la importancia de Aristóteles y de sus obras, después de hablar de Maimónides y de lo que dijo, después de exponer su opinión acerca de Ibn Gabirol al que reprocha su limitación y falta de método científico por su libro *Reforma de los caracteres del alma*, dice lo siguiente de Algacel: “En estos años pasados de esplendor, de florecimiento, y de apogeo, en la tierra de oriente apareció un hombre sabio y bendecido, un científico notable y famoso, que dominaba todas las ciencias, conocía todas las artes, éste fue Abû Hâmid al-Ghazzâlî. Compuso este libro y lo explicó a la perfección, lo tituló *Equilibrio de la acción*. Las virtudes que contiene resucitan al hombre, habla de algo maravilloso, demuestra gran capacidad y conocimiento, es el sabio máximo y el filósofo. Quien toma argumentos y demostraciones de sus libros de religión [musulmana], no queda insatisfecho”¹⁵.

Albalag escribe en *Las intenciones de los filósofos*: “Me ha parecido que lo más conveniente era traducir este libro porque recoge la mayoría de las doctrinas siguiendo un método y un criterio que armoniza la filosofía y la fe”.¹⁶ Este pasaje pone de manifiesto que Algacel era una moneda en circulación entre los judíos, que circuló durante cuatro siglos, y que ellos utilizaban en sus intercambios, utilizaban

¹⁴ Isaac Albalag, traductor de Algacel, *Sefer tikun ha-de'ot*. Ed. Georges Vajda, (Israel, 733 [1973]), p. 20.

¹⁵ Introducción a la versión hebrea: *Sefer moznef şedeq (Compendium doctrinae ethicae)*. Rare Judaica Pub. House, 1975.

¹⁶ Albalag, *op. cit.*, p. 20.

ambas caras de la moneda, y cuando el valor de una cara era mayor, el de la otra, era menor. ¿Cuál es el Algacel que se prevalece finalmente, entre los judíos? ¿El alfaquí y sufí? ¿El filósofo? ¿Aquél que buscaba la armonía entre la religión revelada y la filosofía? La respuesta no es posible más que a través del estudio de la historia completa del movimiento intelectual interactivo de Islam y judaísmo en al-Andalús, y esta historia está todavía por escribir¹⁷.

¹⁷ N.T.: Probablemente A. Chahlane no ha podido conocer el artículo de Steven Harvey: "Why did Fourteenth-Century Turn to Alghazali's Account of Natural Science?", *The Jewish Quarterly Review*, 91 (2001) 359-376, muy relacionado con el tema.