

EL PROBLEMA DE LOS ATRIBUTOS DIVINOS

PAQUDA Y

LA FILOSOFIA HEBREO-MEDIEVAL

CARLOS RAMOS GIL

En lo maravilloso fuera de tu alcance no inquietes; en lo que se te óculto no escrutes; en lo que te es permitido especula, pero no tienes por qué ocuparte en las cosas escondidas.

Ben Sira 3, 21-22

Tal vez ningún otro problema relacionado con la especulación filosófico-teológica haya atormentado tanto a los pensadores medievales como el de las atribuciones divinas. La preocupación la hallamos por igual en las tres religiones monoteístas, Islam, judaísmo y cristianismo, cada una de las cuales puso de relieve o dramatizó una faceta particular. La cuestión era, pudiéramos decir, bifronte. De un lado, la conciliación de los nombres dados a Dios en los libros santos (epítetos alusivos a diversos aspectos y operaciones) con la absoluta unidad del mismo, o sea, cómo atribuírselos sin menoscabo de Su esencia única y orillando el hipostasiarlos en divinidades subsidiarias. Del otro, el sentido de la acción e intervención de Dios en el mundo y el acontecer humano: providencia, determinación y conocimiento del futuro con sus complejas implicaciones. En el presente estudio nos interesa sobre todo el primer aspecto, el más destacado en Baḥya Ibn Paqūda, nuestro autor de referencia, y en los teorizantes inmediata-

mente anteriores o posteriores.

Punto de partida obligado hubo de ser la configuración bíblica de Dios. Como es sabido, éste fue ascendiendo paulatinamente desde su categoría de dios de desierto, adscrito a una gente determinada, a Dios celeste universal, encumbrado sobre la tierra, supremo dominador del curso de la historia(1). Para dar una idea de este dios, se le atribuyen en principio rasgos humanos: estuvo como huésped en casa de Abraham, con Moisés habla como un hombre con su amigo, aspira el olor del sacrificio cual un olor deleitoso... A dicho antropomorfismo responden verdaderas antropopatías. Pero junto a ello se va delineando su esencia incorpórea y su sobrenaturalidad: su elemento es el fuego y en él se manifiesta; igualmente viene a Moisés en una espesa nube. Al frágil mortal no le es dado verle cara a cara, porque ver a Dios es morir, y a veces produce este mismo efecto el mirar a alguno de sus enviados. El Sancta Sanctorum de su templo será luego infranqueable al común de los nacidos.

Antropomorfismo sublimado será también la concepción de Dios a manera de soberano poderoso, tal como la hallamos en Isaías: el Señor sentado en su trono rodeado de ángeles. Y en contraposición, la teofanía de Elías en Horeb es toda esencia mística divina: "Y he aquí que Yahwé y un viento recio e impetuoso descuaja montes y quiebra piedras delante de Yahwé; mas el Señor no estaba en el viento. Después del viento hubo un terremoto; mas Yahwé no estaba en el terremoto. Tras el terremoto, fuego; mas Yahwé no estaba en el fuego; y tras el fuego vino un ligero y blando susurro. Cuando lo oyó Elías cubrióse el rostro con su manto" (I Reyes 19, 11-13).

Los atributos más significativos de Dios están ya dibujados en las manifestaciones del Sinaí. Entre ellos se cuentan: amor, misericordia, longanimidad, celo e implacable justicia con las culpas. Al infinitamente bueno y sabio corresponderá luego la omnisciencia, "el secreto de Dios". Tales atributos divinos aparecen a cada paso, reelaborándose en los profetas y los salmos. Dios es el padre, el proveedor, abogado de causas, el médico, el liberador, el rey. En el fondo, muchos de estos giros no van más allá de describir la específica relación de Dios con Israel (2).

Ahora bien, mirando todo ello sin perspectiva histórica y afincándose exclusivamente en la verdad e

infallibilidad del Libro, tales ideaciones y atributos de Dios implicaban, si no contradicción, por lo menos ciertas antinomias de conciliación difícil. Y después de entrar en contacto con la cultura y el modo de pensar griegos, el creyente judío con pujos intelectuales no podría aceptar sin más el dato revelado. Al pensador ortodoxo, enfrentado a estos atributos desde un ángulo racional-filosófico, se le imponía sin ambages la desazonadora interrogación aludida líneas atrás: ¿cómo conciliar la absoluta unidad del Dios de la Biblia con la pluralidad de los atributos divinos preconizada en la misma?. Idéntico problema hubieron de plantearse cristianos por un lado y musulmanes por otro, estos últimos impulsados por el deseo de interpretar los numerosos antropomorfismos del lenguaje coránico. Anotaremos de paso que la doctrina de los atributos, en su dimensión especulativa, tiene su probable origen en la Lógica aristotélica con la distinción entre lo esencial a la substancia y lo que le adviene accidentalmente. A esta distinción corresponden en la filosofía árabe los términos *صفة* atributo y *عرض* accidente; en la hebreo se traducen de ordinario por *מקרה* y *תואר*.

La cuestión se lleva insensiblemente a un puro terreno conceptual, aun cuando su punto de arranque sea en última instancia un problema religioso y esté muy de cerca ligado a las expresiones antropomórficas de los libros santos. Ya en el mismo Filón y en Onkelos se encuentran rasgos de interpretación racional o más bien de corrección racional.

En el Talmud hallamos igualmente algunos intentos en este sentido, pero no sobrepasan el límite de una interpretación ingenua, y en manera alguna puede decirse planteen de un modo científico el problema. Por el contrario, en la teología del Kalam la cuestión de las *ṣifāt* divinas ocupa el lugar preeminente y constituye el núcleo de los primeros tanteos filosóficos, formulándose con un rigor científico que sirvió luego de ejemplo a los pensadores hebreos(3).

Los *mutakálimes mu^ctazilíes* -los hombres de la unidad y la justicia- no solamente trataron de interpretar los antropomorfismos coránicos, sino que también hacen un primer ensayo encaminado a considerar las tres determinaciones de Vida, Poder y Sabiduría -en las cuales más o menos fundadamente se habían concentrado las atribuciones de Dios -como algo realmente indistinto de éste. Según su doctrina, han de ser

enfocadas como un aspecto especial bajo el que nosotros alcanzamos su esencia, pues de otro modo se predicarían con detrimento de la absoluta unidad divina. Y tampoco pueden tener existencia fuera de la divina esencia ya que, en tal caso, ésta dependería de ellas. Por tanto, el Ser divino permanece absolutamente uno, no obstante entrañar y encerrar en sí Vida, Poder y Sabiduría. Paradójicamente, esta tríada atributiva derivaría en último análisis de la doctrina de la Trinidad tan combatida por los musulmanes. Las cualidades diferenciadoras de las tres personas en la trinidad cristiana, sobre todo las del Hijo (vida o sabiduría) y el Espíritu Santo (vida o poder), despojadas de su connotación hipostática, cristalizaron en los atributos primordiales de Allah (4).

Toda la cuestión se desarrolla durante la Edad Media judía alrededor de estas tres distinciones fundamentales. 1) Distinción entre los atributos operativos y la esencia divina. 2) Distinción entre los atributos positivos y negativos. 3) Distinción entre el modo propio y el modo analógico o metafórico de estos atributos.

Nuestro autor toca ex profeso los dos primeros problemas; al tercero alude de paso al hablar de la unidad predicable de Dios. En las páginas a continuación analizaremos detalladamente la teoría de los atributos divinos según Baḥya Ibn Paqūda, es decir, su división en esenciales y operativos, la atribución negativa y sus consecuencias, los atributos operativos como justificación de los antropomorfismos bíblicos y, por último, los atributos y nuestro conocimiento de Dios (5).

Distintivos de los atributos en esenciales y operativos

Baḥya resume los atributos deducibles por la razón y la Escritura divina en dos categorías: atributos esenciales (الصفات الذاتية) y atributos operativos o activos (الصفات الفعلية). Bajo el nombre de atributos esenciales se entienden aquellas propiedades de Dios que integran Su misma esencia y pueden ser interpretadas ya objetivamente como constitutivas de

la esencia misma, ya subjetivamente como simples aspectos de la concepción humana de la esencia divina. "El sentido de nuestra enunciación de esenciales es el de atributos inherentes a Dios, ensalzado sea, a los cuales El es acreedor por su esencia y por sí mismo, antes y después de las cosas creadas", es decir, independientemente de ellas -68-.

Los atributos operativos son considerados en general por los filósofos judíos como relaciones de Dios, o sea, atribuciones derivadas de sus relaciones intransitivas -más bien estáticas- con el mundo, y de sus acciones transitivas -con un sentido más dinámico- en el alma del hombre y el Universo. Pero en Baḥya tienen un matiz especial. "Son los que se enuncian del Creador, ensalzado sea, por las cosas que ha llevado a cabo, pudiendo darse compartida la atribución de los mismos con algunos seres creados... Son de dos clases, la primera: cualidades con referencia a imagen y forma corporal, como cuando dice la Escritura 'A oídos de Yahwé', 'debajo de sus pies'... La segunda: acciones antropomórficas y antropopatías, como cuando dice 'Y vio Dios la luz', 'Y aspiró el suave olor' " -73-.

Como puede observarse estos atributos operativos vienen a ser en Baḥya, más bien que atributos "sensu stricto", una manera de designar filosóficamente los antropomorfismos de la Biblia y una especie de justificación de los mismos.

Parece haber sido nuestro Baḥya quien introdujo de un modo decisivo en la teología judía la distinción de atributos esenciales y operativos, aunque de estos últimos tenga una idea algo característica. Los atributos operativos no se destacan de una manera especial en Sa'adía, por ejemplo. Por de contado, Baḥya sigue también en esto a los autores musulmanes. En la teología del Kalam se habla de atributos de la esencia

صفات الذات y atributos de la acción صفات الفعل. Cuando Sahrastaní se propone hacer un recuento de las principales opiniones teológicas, enuncia en primer lugar la cuestión de los atributos "que abarca el problema de los atributos eternos, afirmados por unos y negados por otros, y la exposición de las cualidades esenciales y las cualidades activas, lo que es necesario en Dios Altísimo y lo posible e imposible para El" (6). Estas cualidades operativas serían la creación خلق, la vivificación إحياء, el proveer a los creados رزق, etc.

La cuestión de los atributos divinos operativos enlaza directamente con el problema de los nombres de Dios en la mayor parte de los tratados teológicos. Ibn Hazm, tras argumentar contra la distinción de los atributos divinos, basada en los nombres y frases coránicas y el intento de reducirlos a número más o menos convencional, añade: "todavía algunos de ellos suman a los atributos llamados de esencia. los atributos de operación" (7).

En la teología escolástica se hace una distinción análoga: los atributos divinos pueden ser entitativos y operativos; a primera vista y en el fondo la distinción parece coincidir con la de Bahya, pero la argumentación escolástica está formulada con más rigor científico y responde a conceptos claros o mejor definidos. Attributa entitativa (absoluta et quiescencia según algunos) son los que "formaliter" no expresan una acción, tal la inmutabilidad, la eternidad, la inmensidad..., mientras los operativos (attributa operativa, actuosa o relativa) son los que "formaliter" entrañan en sí una acción, ya inmanente cual la ciencia y la voluntad de Dios, ya transeúnte como la omnipotencia creadora de los seres, la providencia que los gobierna y provee, etc.

Los atributos, tanto esenciales como operativos, desempeñan para Bahya un papel o una función altamente pedagógicos. Así lo expresa con claridad al principio de su estudio -69-: "El fin que perseguimos al aplicarle estos atributos es declarar su "intentio" y la realidad de su existencia, para ponerla de relieve y hacer comprender a los racionales que tienen un creador a cuyo servicio están obligados". (Traduzco por "intentio" la palabra معنى ; véase más adelante nota 26 y texto correspondiente). Y refiriéndose a los atributos operativos, casi inseparables del lenguaje antropomórfico de la Biblia, añade luego: "En lo que coincidimos (todos) es en la necesidad que nos lleva al antropomorfismo del Creador y a atribuirle cualidades de las criaturas para establecer un concepto (معنى) que imprima sólidamente (la existencia de) un Creador en nuestras mentes" -74-. Tienen, por tanto, un valor muy relativo: todas estas distinciones obedecen sólo a la limitada capacidad del hombre; al intentar forjarse una idea de Dios, se ve forzado a buscar un medio adecuado a su facultad. Y al mismo tiempo habrá de recurrir a ello cuando quiera inculcar su culto, su obediencia y servicio en las gentes que le desconocen.

Los atributos esenciales

Baḥya enumera solamente tres atributos esenciales. Dios es existente موجود , uno واحد , eterno قديم . Si el número de tres se ha convertido ya en un número convencional, también lo es el método que sigue, imitado del Kalam, consistente en deducir estos atributos de las cualidades de un Dios creador. En el análisis conceptual de los mismos domina, sin embargo, el modelo de Sa^cadía. Mas no por ello deja de mostrarse original. Para el Gaón de Fayum los atributos deducibles de la noción verdadera del Creador eran los de "Vida, Poder y Sabiduría" (exactamente como en la teología de los mu^ctazilíes), sin los cuales la creación no hubiera podido llevarse a cabo (8). A estos atributos, fundamentales según él, se añadirán los de unidad y remoción de toda semejanza.

Los atributos fundamentales de Sa^cadía están, no obstante, en un plano diferente de los de Ibn Paqūda. Porque Baḥya, llevado de su predilección por las pruebas de carácter abstracto-neoplatónico, ha llegado a la absoluta Unidad partiendo de la multiplicidad y composición de los seres. Es decir: dado que el mundo es compuesto, debe tener un Creador; por cuanto es causado, debe tener una primera Causa; esta causa no puede ser más que Una, y la unidad que se predica de esta causa no puede ser más que la unidad absoluta. Pero esta unidad pura es para Baḥya algo sin principio ni fin porque, de lo contrario, sería causado: existe, por tanto, "ab aeterno". Luego el Creador es existente, eterno, uno. (Ibn Paqūda se aparta también de David Al-muqammiṣ, a quien cita con veneración en el prólogo de los Deberes de los corazones. Al-muqammiṣ había seguido la tríada mu^ctazilí de Vida, Sabiduría, Poder, o por lo menos insistía particularmente sobre ella. Estaba preocupado sobre todo por la cuestión de la no-distinción entre los atributos y la esencia divina (véase nota 13).

En consonancia, las pruebas y razonamientos de Baḥya para demostrar cómo convienen a Dios estas tres nociones son una mera repetición de los silogismos enunciados al verificar Su existencia. Se prueba que es existente por las huellas de Su sabiduría resplandecientes en las criaturas (aquí funde al parecer el atributo tradicional de sabio con el de existente) y por la novedad (ccmienzo en el tiempo) del mundo. Que le

convenga el atributo de eternidad y preexistencia se debe a un hecho incontrovertible: este mundo ha de tener un punto de partida, un comienzo sin principio ante sí, pues las causas eficientes no pueden prolongarse en un proceso infinito. Que Dios sea uno ha quedado probado en el mismo capítulo con siete pruebas.

Por cuanto estos atributos han sido deducidos de la noción de uno, cada uno de ellos implica los restantes para el estudioso capaz de calar el fondo de su "intentio". Esto se basa en lo anteriormente apuntado: "cuando la unidad real es inherente y fija en algún ser, entraña la necesidad de que éste sea al mismo tiempo existente y eterno" -70-. Bahya está aquí muy lejos del Uno plotiniano. Este Uno de que habla nuestro autor es el uno aristotélico convertible con el ens. Y al ser Dios maxime unus habrá de ser maxime ens, necesario et ab aeterno existens.

Insiste en su argumentación, tomando sucesivamente como punto de partida cada uno de los tres conceptos. "Que le sea inherente (al Uno) la existencia es porque lo inexistente no puede ser calificado ni de uno ni de más de uno y, por el hecho de merecer el atributo de uno, es acreedor al de existente" -70-. "Que sea inherente al uno real el concepto de eternidad es porque el uno real ni se engendra ni se corrompe, ni se cambia ni se muda. Luego es eterno, ya que no tiene principio" (70, variante P.B.F.).

Lo mismo puede probarse partiendo de la idea de "ens", o sea, del ser absoluto. La argumentación es muy aguda y de un nervio lógico digno de tenerse en cuenta. "Al existente conviene el atributo de uno porque no procede que el existente de una manera absoluta (على الاطلاق) exista tras la no existencia (venga del no ser al ser) ni pueda cambiar pasando del estado de existente al de inexistente. Y quien es de esta manera (es decir, posee el atributo de la existencia absoluta) tampoco puede ser múltiple, porque lo múltiple no existe de una manera absoluta, vale decir, siempre, ininterrumpidamente, por cuanto le precede el uno. Así pues, ningún existente de un modo absoluto es múltiple, luego es uno" -71-.

Todo esto nos lleva de la mano a la conclusión: estos tres atributos expresan una sola realidad, pues su "intentio" es única. La diferenciación subjetiva que hacemos es debida a la insuficiente capacidad mental

del hombre y a su falta de medios de expresión. "Y de sernos posible expresar Su concepto con un solo vocablo simultáneamente abarcador de estos tres atributos, de suerte que tuvieran realidad en nuestro intelecto con una sola voz, del mismo modo que la tienen con los tres (vocablos empleados para los) atributos indicados, lo expresaríamos con ella" -71-. Pero la lengua e inteligencia de los humanos son muy limitadas y rara vez proceden por intuición como las inteligencias superiores. "En ningún idioma hallaremos un vocablo capaz de indicar la 'intencio' del Creador de una sola vez". La pluralidad de atributos referidos al Hacedor está motivada por la incapacidad de quien los enuncia. Mas en un sentido objetivo, estas tres determinaciones constituyen una sola cosa con la esencia del ser divino.

Para todo el anterior razonamiento se ha basado Baḥya, de lejos, en la fórmula de los mu^ctazilíes, según la cual Dios es Sabio, Vivo, Poderoso por su esencia, y no por una serie de propiedades como la Sabiduría, la Vida, el Poder. Igual camino había seguido antes Al-muqammiṣ, y en opinión bastante parecida había abundado Sa^cadía (9).

Ahora bien, si se quiere comprender por qué enuncia Baḥya la existencia y unidad del Creador juntamente con su eternidad como atributos esenciales, se ha de tener en cuenta -de acuerdo con la teología negativa (véase el apartado siguiente)- que, respecto a la divinidad, solamente podemos afirmar la existencia, y no nos es dado preguntarnos por su esencia. Atributo es, por tanto, aquello que podemos afirmar de Dios, es decir, negar. Luego solo podremos afirmar como atributos de esa altísima esencia desconocida lo que se deduce de la constatación de su existencia: que es, es uno, es eterno. Con esto nos asomamos a la sutil e inspiradora doctrina de la atribución negativa.

La atribución negativa

Baḥya no se detiene, sin embargo, en la fórmula mu^ctazilí. Manteniendo la idea de atributos esenciales, saca de aquélla consecuencias neoplatónicas: tales atributos han de interpretarse de un modo negativo. Por atributos negativos se entiende en la filosofía hebrea (a partir de Al-muqammiṣ) la expresión de aquellas

cualidades que, si por su forma suenan como positivas, no pretenden significar propiedad alguna de Dios; sirven meramente para negar de El sus respectivos contrarios.

El texto de Baḥya no ofrece lugar a dudas -69-: "Con relación a estos atributos has de entender, hermano mío, que no implican para el Creador, ensalzado sea, cambio ni separación, antes bien su 'intentio' es la de excluir de El sus respectivos contrarios; la 'intentio' (es decir, el sentido) que de ellos se nos alcanza en nuestro discurso y entendimiento es que el Creador del universo no es múltiple ni inexistente ni nuevo (pruducido en el tiempo)".

Y más adelante -85-: "Respecto a la idea del Creador has de saber, pues, que no hay cosa alguna como El, y cualquier atributo que hayas de aplicarle entiéndelo como negación de su contrario. Y por esto dijo Aristóteles ser 'los atributos por negación más verdaderos que los positivos', porque ningún atributo que de El se afirme deja de estar comprendido en los atributos de la substancia y el accidente; ahora bien, al Creador de la substancia y el accidente no puede alcanzarle cualidad alguna de ambos en su misma esencia. Pero todos los atributos que se le nieguen son verdaderos y adecuados para El. Que El está encumbrado sobre todo atributo y calificación, y elevado sobre toda similitud y parecido" (10).

Bien mirado, lo que trata de destacar Baḥya tiene otras implicaciones: ambos momentos de las cualidades contrapuestas son inaplicables a Dios como, por ejemplo, la antítesis ens-non-ens, eterno-temporal, uno-múltiple. Mas para todo ello ha partido, cual lo hiciera antes Sa'adía, de la absoluta incomparabilidad de Dios según el concepto bíblico, y de nuestra incapacidad para alcanzar con la mente algo que remotamente se le asemeje. Porque, siguiendo nuestra tendencia natural, nos inclinaríamos a aplicarle una unidad, una existencia y una ausencia de tiempo adaptadas a las categorías aristotélicas de substancia y accidente. Mientras para las criaturas la unidad, por ejemplo, es algo limitado y dependiente de las categorías, para Dios es su misma esencia, inescrutable a los mortales. Nada de analogía y, en consecuencia, para evitar toda asimilación a la idea divina y todo el peligro de limitación implicado en estos conceptos, hemos de apli-

carlos negativamente.

Con esto alcanza Baḥya, creyendo apoyarse en Aristóteles y en la Biblia, el concepto neoplatónico de Dios, sin limitación alguna posible. Y al igual que los demás pensadores judíos adscritos a semejante postura, saca de ello las consecuencias extremas. Entre ellas está, sin duda, lo que afirmará categóricamente luego -72-: todo conocimiento de Dios en el verdadero sentido de la palabra nos está vedado y, ateniéndonos a la limitada condición de nuestra inteligencia, nos es lícito inducir la existencia del Hacedor partiendo de sus criaturas, más, una vez llegados a ella, no nos es dado seguir adelante en la pretensión de conocer su esencia (11).

Esta idea de los atributos negativos tiene, por otra parte, cierto abolengo judío. Había sido Filón el que, haciéndose eco de la corriente alejandrina, intentaría un primer ensayo de atribución negativa, llevado precisamente de una preocupación análoga a la de Baḥya. En su sublimación de la idea divina no se contentó Filón con rechazar de Dios toda traza antropomórfica: sin arredrarse en su empeño, lo elevó sobre toda perfección accesible al pensamiento del mortal. Dios es más que Sabiduría, más que Virtud, más que Bondad y Belleza. Con tal exaltación por encima de todo contenido inteligible, nada nos queda por alcanzar fuera de su existencia; así se complace Filón en hablar de Dios como del Ser o, más bien, en términos abstractos "lo que es" (12). La dirección seguida por Filón en el desarrollo del concepto de Dios estaba ya implícita en Platón, solo que el filósofo alejandrino va mucho más lejos, dando por primera vez a la transcendencia divina la interpretación radical que abocaría luego a la teología negativa.

Pero Baḥya no hubo de recurrir a Filón, cuya influencia fue muy escasa entre sus correligionarios. Al-muqammiṣ, a quien Ibn Paqūda cita con respeto en el prólogo de su obra, era partidario de la teología negativa. En la introducción aludimos a la pregunta que, como una eterna pesadilla, atormentaba la mente de los primeros pensadores hebreos: cómo conciliar la unidad divina y la multiplicidad de los atributos. La pregunta no era nueva, sin embargo. Ya los Cínicos se

habían interrogado con cierta preocupación sobre el hecho de que un sujeto pudiese tener variedad de predicados. El problema se traslada de los seres terrestres al Hacedor supremo en las tres religiones preconizadoras de la misma idea monoteísta y semítica. Planteándose en idénticas premisas la cuestión, el Neoplatonismo había inferido la necesidad de apartar del Uno toda determinación positiva. Pero los mutakálimes muʿtazilíes soslayaron cuidadosamente la radical consecuencia de los neoplatónicos.

Al-muqammiş, por el contrario, acepta con el kalam que Dios sea "Sabio, Vivo y Poderoso por su misma esencia" y, dando el paso lógico decisivo, se atreve a llegar a las consecuencias últimas. O sea, dichas determinaciones entrañan en sí variedad de sentido, solo en el caso de excluir de Dios las limitaciones e imperfecciones de sus contrarios. El significado de los atributos se convierte en negativo. Y a modo de confirmación se aduce el consabido texto de Aristóteles repetido luego por Baḥya (13)..

Trayectoria y fortuna de la atribución negativa

Con David Ibn Marwān Al-muqammiş que la apunta y Baḥya Ibn Paqūda que la desarrolla, queda introducida de un modo oficial la teoría de los atributos negativos en la filosofía hebrea de la Edad Media. Paulatinamente se irá perfilando hasta llegar a sus consecuencias más atrevidas en la Guía de los indecisos del gran Maimónides. Pero con éste se interrumpe definitivamente la trayectoria. Gersónides y Crescas (1288-1344 y alrededor de 1340-1410 respectivamente), sobrecogidos ante tal volatilización de la idea de Dios, vuelven de nuevo a la cordura y afirman el sentido positivo de los atributos. He aquí a grandes rasgos los hitos más destacados en la ruta de esta intelectual aventura.

Josef Ibn Şaddiq de Córdoba (m.1149) se encuentra ya muy lejos del influjo del kalam. En el primer desarrollo de su doctrina de los atributos, el conocimiento de éstos deriva necesariamente de las operaciones divinas: no tenemos en ellos más que un vestigio in signo del obrar de Dios. Así le aplicamos, a base de la perfacción en la creación, el atributo de la

Sabiduría. Pero ésta tiene como única razón de su enunciado el privar a Dios de la no-sabiduría. De aquí que todos los atributos sean por una parte operativos y por otra esenciales. Mientras Baḥya distingue los atributos positivos de la operación y los negativos esenciales como dos categorías paralelas, ambos extremos se interfieren en Ṣaddiq: son positivos en cuanto denotan la operación divina, negativos en cuanto se refieren a la divina esencia principio último de aquella operación (14).

Yehudá ha-Leví (alrededor de 1080-1140), máximo representante de la vivencia religiosa y la inmediata creencia (en la revelación) frente la religiosidad filosófica de Ibn Gabirol, divide los atributos en operativos, de relación y negativos. Pero tal doctrina tiene en él un carácter de admonición. Debemos guardarnos de una humanización de Dios a la cual pudiera conducirnos la desviación de la especulación abstracta. Los atributos operativos y los de relación son concebidos expresamente como una descripción de todas las acciones de Dios originadas de su absoluta y única esencia. Los relativos, proferidos sobre todo en el rezo litúrgico, valen solo para manifestar la relación de veneración de los hombres hacia su Creador - una manera de parangón entre la sublime infinitud divina y la pequeñez humana (15).

Los que aparentemente representan su esencia -vivo, uno, primero y último- tienen un sentido negativo, lo contrario de su determinación respecto a Dios. De los ejemplos de atributos negativos por él citados se deduce que, en relación con la divinidad, nada puede predicarse de un modo absoluto.

Poco a poco los atributos negativos avanzan a un primer plano, perdiendo su justificación la denominación de esenciales. Abraham Ibn Daud de Toledo (m. hacia 1180), aristotélico convencido, concibe ya a Dios como puramente existente y, en consecuencia, elevado sobre todos los entes (16). Exclúyese toda posibilidad de un ente semejante a El y ha de afirmarse, por ende, su absoluta incognoscibilidad. Las mismas expresiones de forma positiva son aprehendidas cual negación de sus respectivos contrarios. Todos los atributos son negativos. Para él, carecerá de lógica la denomina-

ción de predicados esenciales. Además, los atributos negativos no tendrán por qué reducirse al número limitado y tradicional de tres. El enumera ocho, a saber: unidad, existencia, verdad, eternidad, vida, saber, voluntad, poder. Tienen una finalidad práctica manifiesta y son fácilmente concebibles como negativos.

En Maimónides (1135-1204), la cuestión de los atributos no es, por último, un problema accidental, sino el propio objeto de su principal obra filosófica, la Guía de los indecisos -conciliación del verdadero sentido de la Escritura con los datos de la razón. A la manera de Bahya, los atributos tienen una función primordialmente pedagógica. Los atributos registrados en la Biblia son tamizados en un orden sistemático. Intimamente ninguno parece satisfacer a Maimónides. La pura deducción metafísica del concepto de Dios lleva a la unicidad y a la absoluta simplicidad del necesariamente Existente. Ha de desecharse por completo la teoría de los atributos esenciales, dada su incompatibilidad con la idea de la incorporeidad de Dios y su absoluta unidad.

Urge, sin embargo, dar alguna interpretación a los nombres divinos de la Biblia: para él expresan las maneras de la operación divina en su relación con el mundo. Pero en estos atributos operativos desliga Maimónides los immanentes de los orientados meramente a una acción, con lo cual no hace sino afirmar la significación fundamentalmente ética de los atributos negativos. Avicena, a quien sigue tantas veces, había concebido ambos como atributos de relación (17). Las cualidades divinas son, según Maimónides, del todo inconmensurables y no admiten la medida de las criaturas. Hay entre ellas solo una semejanza de nombre y, en manera alguna, una comunidad de contenido esencial ni accidental; ni siquiera una semejanza metafórica. De ningún modo pueden ser proyectadas en una definición común.

Sa'adía, nuestro Bahya y Yehudá ha-Leví entienden los atributos, en especial los operativos, como metáforas y expresiones figuradas mediante las cuales creen destacar suficientemente la incomparabilidad de Dios. Abraham Ibn Daud, no obstante la atribución negativa, parece indicar, apoyado en Alfarabí el sentido análogo de semejantes atribuciones (18).

Maimónides, por el contrario, subraya sin rodeos que entre los atributos de Dios y los de las criaturas no media relación alguna de analogía: han de tratarse

como puros homónimos (Moré I, 56). Los atributos negativos son los únicos admisibles. El progreso del conocimiento consiste en la comprensión de tales negaciones, a través de las cuales conoce el hombre todo la imperfección de su idea de Dios y la cancela.

La teoría de los atributos negativos de Maimónides dista ya mucho de la de Baḥya, así coincidan ambos en el punto inicial de arranque. En Ibn Paqūda están apuntados tímidamente y débense en gran parte a su confusión entre la doctrina neoplatónica y la aristotélica. En Maimónides, aun admitiendo fuera estimulado por los pensadores correligionarios precedentes, están encajados dentro de una rigurosa terminología aristotélica. El Dios de Maimónides es la pura forma de Aristóteles, la idea que se piensa a sí misma, una última abstracción sublimada (19). Y puede concluirse que, partiendo de la transcendencia de Dios y la orientación ética del concepto divino, supera Maimónides el neoplatonismo de Baḥya, por un lado, y la rigidez del dios aristotélico, por otro. Ha dado, sin embargo, el paso terminante en la atribución negativa, y muy pronto se oirán voces de alerta y vuelta atrás.

Para Gersónides (1288-1344) el atributo de Sabiduría volverá, por ejemplo, a enunciar un contenido positivo, porque el autor de Las guerras del Señor se detiene estremecido ante las últimas consecuencias de Maimónides. La Sabiduría divina "per eminentiam" es absolutamente perfecta, mientras la de los hombres es de ámbito limitado e imperfecto, careciendo de todo carácter esencial. Respecto a otros atributos sería inexacto afirmar menoscaban la unidad divina si se predicán positivamente; las distinciones conceptuales en un objeto no implican pluralidad en éste. Así llega Gersónides de nuevo a una relación entre el espíritu del hombre y el divino (20).

Por último, Ḥasday Crescas (1340-1410) afirma de manera expresa la cualidad positiva de los atributos, la existencia y unidad divinas sobre todo, si bien no logra conciliar su pluralidad con la absoluta unidad de Dios. Hace valer contra Maimónides que su misma concepción del Tetragrámmaton (la de Maimónides) presupone ya plenitud de contenido. De otro modo, el carácter esotérico de este nombre sería completamente incomprendible, lo cual no disminuye la distinción fundamental entre el infinita y necesariamente existente y el ser finito solo existente posible (21).

Los atributos operativos

Al hacer la clasificación general, aludimos a lo que Baḥya entiende por atributos operativos. Sería una manera de designar filosóficamente los antropomorfismos de la Biblia, o sea, hacer admisibles a un conocimiento o mentalidad filosóficos los numerosos pasajes alusivos a la operatividad corpórea de Dios -74-. Una meta parecida se propondrá Maimónides en su Guía de los indecisos, yendo luego hasta el fin, según se ha visto arriba.

La palabra operativo no tiene en Baḥya el sentido concreto y definido que asumirá después en los demás pensadores. Deriva directamente a la cuestión del antropomorfismo y su recta interpretación. Tales atributos, o más bien expresiones indicadoras de las operaciones divinas a la manera humana, son de dos clases: cualidades con referencia a imagen y forma corporal, como cuando dice la Escritura "Creó Dios al hombre a su imagen", o bien: movimientos y acciones antropomórficas, como "Y vio Dios la luz". Tendríamos, pues, dos clases de antropomorfismo, una indirecta y otra (cuasi) directa. Así se sitúa Baḥya dentro de la corriente tradicional, remontándose a los autores del Targum; cita luego con respeto y admiración a Sa'adía e insiste en la función ética y pedagógica de los atributos.

Toda la alocución bíblica se adapta holgadamente a la capacidad del mortal, porque, si los libros santos describiesen a Dios con las expresiones adecuadas y mediante conceptos espirituales y sutiles, a bien pocos entre los nacidos se les alcanzaría la "intentio" o sentido último de tales vocablos. Si la Escritura "se condujera de manera adecuada a la verdadera 'intentio', inteligible solo al de penetrante entendimiento, la mayor parte de los humanos quedaría privada de religión y ley, dado lo menguado de su inteligencia para los conceptos espirituales" -73-74-.

La dicción bíblica se ajusta al entendimiento de quien la escucha; está dispuesta sabiamente "de modo que entre primero en su imaginación bajo la condición corporal sugerida por las locuciones antropomórficas y, luego, sutilizando con más sagacidad sobre ello, constante [el oyente] ser todo a manera de aproximación y expresión figurada del Libro, pues la verdadera 'intentio' queda demasiado huidiza, elevada, noble y alejada para que pueda aprehenderse en la intrínseca

delicadeza de su contenido" -74-. Sin embargo, "guiado de su sensatez, aplícase el entendido a separar la corteza y el antropomorfismo de la expresión para dejar al descubierto la 'intencio' [el verdadero significado], progresando gradualmente en su criterio hasta lograr para sí cuanto está a su alcance... acerca del real sentido que busca" -74-. El ignorante es quien toma la expresión a la letra, mas se pondrá en la balanza su cortedad a la hora de la cuenta.

De este modo la locución antropomórfica "no perjudica al inteligente, por cuanto es capaz de discernirla, y aprovecha al ignorante para imprimir en su alma que tiene un Creador a cuyo servicio está obligado" -75-. Baḥya ilustra muy gráficamente su pensamiento con un símil. Un viandante camina con sus acémilas y, haciendo alto en su itinerario, se dirige a casa de un amigo; sus lazos con él son tales que el amigo no puede menos de darle hospitalidad y abastecerle de lo necesario. El huésped le proporciona cebada abundante y sin tasa para el mantenimiento de las bestias; al viandante suministra solo lo suficiente y estricto para su estancia. "Porque de haberle suministrado lo estrictamente necesario para las bestias, hubieran corrido estas el riesgo de perecer y quedar sin forraje" (76, variante P.). Incapaces de contenerse con lo conveniente para mantener la vida, hubiéranse saciado el primer día con lo que debía alimentarlas durante varios; luego habrían muerto de hambre.

Así los conceptos sutiles y espirituales se dan en la Escritura en cantidad exigua: solo los suficientes para acallar la inquietud del corto número de espíritus penetrantes e insatisfechos. Por el contrario, la infinita masa del vulgo necesita expresiones materiales copiosas para saciar su hambre y deseo ingenuo de conocimiento de Dios. No de otra manera se han de dejar pacer las bestias sin limitarles el sustento. Tal es el sentido del símil de Baḥya. Por eso el libro divino da aparentemente el mismo pábulo a todas las mentes porque una misma expresión se diferenciará luego según la capacidad del recipiente.

El mismo patrón ha de aplicarse a cualquier otra cuestión delicada, cual el galardón y castigo de la otra vida -76-. Y en igual plano está para Baḥya la ciencia escondida de los "deberes del corazón" no especificados en la Torá; por eso él ha querido escribir su libro, de idéntico título, para ponerla en claro. (La

ley, adaptándose a la rudeza de aquellos a quienes fue dada, habla en general de preceptos y mandatos materiales, relacionados con acciones corpóreas, pero deja entrever -encomendándolo a las inteligencias agudas- que se apunta a unos preceptos más altos, desligados de toda materialidad, nacidos en lo más hondo de los corazones. Esto no puede pedirse a primera vista del vulgo ignorante o los "minus habentes": niños, mujeres y menguados de entendimiento. Así parece sugerirlo el texto de Baḥya) (22).

Volviendo al tema del antropomorfismo: la misma Biblia nos pone en guardia para que no lo tomemos a la letra y nos preservemos de representar al Creador con semejanza ni parecido. "Tened mucho cuidado con vuestras almas, ya que ninguna figura visteis" (Dt 4,15), y otros varios textos oportunamente seleccionados, como: "A quién, pues, me vais a asemejar de suerte que me cuadre" (Is 14,18).

Atributos y conocimientos de Dios

La discusión de los atributos lleva de por sí o es preámbulo obligado a otra pregunta más delicada aún: cómo podemos conocer a Dios, o sea, si es dado a los mortales aprehender la esencia o "quidditas" divina. Baḥya aborda, pues, la cuestión fundiendo las secuelas neoplatónicas con los versículos de la Biblia. La tesis de fondo en todo su razonamiento vendría a rezar: una vez demostrada la existencia del Hacedor, hemos de hacer alto y no tratar de investigar su esencia, porque su verdadero ser no tiene forma ni imagen ni arquetipo en nuestra mente; no cabe en nuestro pensamiento -77-. Hasta aquí Ibn Paqūda es consecuente con cuanto se ha visto arriba.

Una sola cosa, sin embargo, se nos permite conocer: su nombre excelso y sublime (ahora habla el judío creyente; Maimónides hará luego otro tanto respecto al misterioso Tetragrámmaton). Baḥya busca una confirmación a su aserto en los libros santos, en el Talmud y las leyendas midrásicas. Debido a esto, nos dice, "se repite tanto su nombre en el Libro y en los Profetas, porque no entendemos de El otra cosa fuera de su existencia y su nombre". Por lo mismo se une a menudo el Nombre a los cielos, a la tierra, al mundo de los

vivientes y al de los espíritus". Así dijo Jonás: "Adoro a Yahwé, Dios del cielo, que hizo el mar y la tierra firme" (1,9). Y el Profeta: "Yahwé, Dios del espíritu de toda carne" (Nú 27,15).

El razonamiento acerca de la incognoscibilidad de la esencia divina se entrecruza de ahora en adelante con la apología del nombre divino y los calificativos otorgados a Dios en la Biblia; la aparente contradicción es desdeñable, según se verá en seguida. Bahya inicia su argumentación apoyándose en hechos básicos: para llegar a la cognición perfecta o imperfecta de cualquier cosa existente, disponemos solo de tres medios, a saber, los sentidos corpóreos, la deducción o vía discursiva (consistente en colegir por sus efectos y actos el ser cuyo conocimiento se busca) y la noticia fidedigna o auténtica tradición. Valga un sucinto recorrido de los tres caminos -79-81-.

Llegar al Creador a través de los sentidos corpóreos -vista, oído, gusto, olfato, y tacto- se descarta, sin más, por razones obvias: el campo de acción de cada uno de los sentidos es concreto y, alcanzado su límite, no va más allá. Y como la demostración inductiva partiendo de los vestigios divinos en el mundo es lo que primero surge ante los ojos y la mente de quien observa con amor las perfecciones de las criaturas, queda justificada la proyección de estas excelencias sobre el Hacedor. Por ende se prodigan los calificativos de Dios, pues no son más que una sublimación de las perfecciones creadas. Y así, los profetas y los santos describen y nombran al Señor con diversos títulos, tales Roca, Dios de dioses, Señor de señores, poderoso, terrible, justo... De esta suerte lo hace Moisés en la teofanía del Sinaí; dichas denominaciones han sido deducidas de las cualidades visibles en las criaturas. Mas aun en este procedimiento tan imperfecto, mera adaptación a la condición del hombre, nuestra facultad es muy reducida. Nunca podremos abarcar una mínima parte de las perfecciones de los seres, como dice David: "Quién podrá contar las gestas de Yahwé, y pregonar todos sus loores" (Sl 106, 2).

Aparentemente hay aquí una contradicción con la noticia divina despojada de toda imagen y semejanza terrena a que aspira nuestro autor. Pero según él se esfuerza en demostrar, el uso de epítetos y nombres, tomados de la creación y referidos luego a Dios en los libros santos, se halla legitimado, por cuanto viene a

ser solo una especie de "Ascensio in Deum per creaturas", única y apropiada vía de llegar a El. El valor de estos nombres y apelativos para el entendimiento de la divina esencia es simplemente metafórico y por aproximación (no a Dios sino a la mente humana), o sea, nada nos dicen ni pueden decirnos de la "quiditas" divina. Se ve, pues, sin lugar a dudas que, pese a la apariencia positiva de los atributos operativos, su sentido es fundamentalmente negativo, al faltar-nos todo punto de comparación y analogía con la Altísima Esencia del Uno. No obstante sus forcejeos, Bahya es consecuente con su tendencia neoplatónica.

Dios se nos da a conocer, en fin, por otro camino más expedito: la comunicación fidedigna o tradición de nuestros mayores -78-. Esa fue la manera en tiempos de los Patriarcas, los cuales se transmitían de generación en generación la antorcha de la noticia divina. Se hace llamar por Moisés "Yahwé, Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob"; con ello recuerda a los olvidadizos hebreos, abatidos por la esclavitud de Egipto, que el Dios en cuyo nombre hablaba Moisés era el mismo que eligiera a sus padres como porción escogida cuando erraban por tierras del Arameo. Porque en su mentalidad primitiva no habrían alcanzado de forma alguna el profundo sentido del Tetragrámmaton.

A renglón seguido atenúa Bahya el sentido de estas afirmaciones. No debemos excedernos ni aun en aquellos nombres registrados en la Escritura, coincidente en este caso con la tradición. Hemos de aspirar a conformarnos con la callada noticia, como dice David: "A ti, oh Dios, el silencio es alabanza en Sión" (23). Con encendido acento exhorta luego al lector a un conocimiento divino despojado de toda figuración e imagen. Y como ilustración cita piadosos ejemplos. Avis-tamos con esto las conclusiones postreras: "La cima de la noticia que de El puedes tener es la confesión y certeza, por tu parte, de hallarte en suma ignorancia de su verdadera esencia" -82-.

Textos y símiles confirmadores

A mayor abundamiento se aducen textos bíblicos y símiles corroboradores. Bien traídos todos ellos, no

dejan de tener algunos su nota plástica y un sí es no es pintoresca. Merecen destacarse el símil del alma y la inteligencia, y el del sol. La comparación más a mano, por vía de aproximación y explicación, es la existencia real de nuestra alma -72-73-, "sin haber captado de ella forma ni semejanza ni color, a pesar de ser patentes sus rastros y manifiestas sus acciones en nosotros. De la misma manera, no obstante ser obvias las trazas y operaciones del intelecto, no se nos alcanza de éste imagen ni representación alguna. ¿Qué no será, pues, tratándose del Creador que no tiene semejante? Decía el filósofo: 'Si a duras penas puede el racional concebir el alma, ¿qué no ha de ser respecto a Dios, ensalzado y glorificado sea?'" (véase nota 11).

De más efecto, si se quiere, es el símil del sol, conocido ya como argumento de peso en las antiguas pruebas de los rabinos; por otra parte, es la metáfora de la luz tan cara a los místicos, en extremo bella y sugeridora. Traducido reza así: "Quien se propone conocer el sol por su luz, rayos y resplandor y excluyendo de él toda tiniebla [es decir, de un modo negativo], comprobará su existencia, aprovechándose de él, sirviéndose de su luz y logrando lo que del mismo se pretende. Mas quedará ofuscada la vista de quien intente alcanzarlo por medio de su resplandeciente círculo, fijando sus ojos en el mismo sol. Perderá la luz de aquellos sin sacar el menor provecho de éste" (87, variante O.C.).

Del mismo modo -88-89-, cuando deducimos la existencia de Dios por sus huellas y la luz de su sabiduría resplandeciente en las criaturas, ilumínase nuestro intelecto con su noticia, y llegamos a alcanzar cuanto es dado a nuestra inteligencia. Mas si nos atrevemos a darle figura en nuestra imaginativa y forjárnoslo en nuestro entendimiento, malograremos nuestra facultad intelectual, y se anulará la percepción de cuanto está en nuestro poder conseguir, tal como perdemos el don de la vista al querer mirar al sol cara a cara. Hemos de tener esto muy presente al leer los nombres otorgados a Dios en los Libros santos, dándonos cuenta de que son metáforas y tropos acomodados a nuestro discernimiento y a nuestra facultad de comprensión (مجازات وتعبيرات), tr. port. "ditto por modo analogo e metaforico"; Tibbon: העבור , על דרך העברה ;

tiene el sentido de "analogia proportionalitatis metaphoricae" o impropia, por vía translaticia, una proporción de dos proporciones). A la comparación del caminante y las acémilas bien abastecidas de forraje se añade aquí otra no menos gráfica y expresiva: "cuando se quiere abreviar a las bestias, se las conduce más fácilmente al abrevadero con un silbido que con profusión de bellas palabras" (89, variante O.C.).

Ya hube de aludir líneas arriba al versículo segundo del salmo 65, según la interpretación tradicional de los judíos: "A ti, oh Dios, el silencio es alabanza en Sión". O sea, no debemos indagar hasta el fondo, antes bien hemos de darnos por satisfechos con la oscura o callada noticia de Dios. Ahora se traen a colación nuevos versos de la Biblia, de carácter admonitorio unos, otros ejemplificando gráficamente el tema del conocimiento negativo y a respetuosa distancia en el antiguo Israel.

Abren la serie los versículos que hacen de lema al presente trabajo: "En lo maravilloso que escapa a tu alcance no inquietas; en lo que se te oculta no escrutes; en lo que se te ha permitido especula; pero no tienes por qué ocuparte en las cosas escondidas" (Ben Sira 3, 21-22). Viene luego un texto de Job (37,20), cuya interpretación nunca ha sido clara: "¿Acaso se le cuenta cuando yo hablo? Por más que el hombre razione quedará como abismado", según la traducción de Valera, más de acuerdo con el sentido que pretende darle Baḥya, algo así como una contrapartida del símil del sol antes aludido (24). Más contundente en su aire de "exemplum" es el texto de Samuel (1, 6, 19): "E hirió (Dios) a las gentes de Bet-Semeš por haber visto el arca de Yahwé", texto que Baḥya parece relacionar con la antigua tradición bíblica: ver a Dios es morir; transpuesto al plano de la especulación, hace igualmente eco al símil del sol y al conocimiento negativo. Por otro lado, el mismo Dios se complace en rodearse de misterio: "Gloria es de Dios encubrir las cosas" (Pr '25,2), porque, a tenor del salmo, sus "secretos son para los que le temen" (25,14).

Ultima prueba y conclusión obligada

Dejando a un lado los textos bíblicos, Baḥya pone como colofón otra prueba o argumentación basada, sin duda alguna, en la teoría del conocimiento y la

psicología de la época, pero sus observaciones son en extremo agudas y de consecuencias apodícticas inmediatas. El razonamiento en cuestión merecería un estudio aparte, sobre todo por la exposición embrionaria de la intencionalidad y las "intenciones" que, a través de las traducciones medievales de los grandes maestros (árabes y hebreos), heredó luego la Escolástica, y resucitó con nuevo vigor Franz Brentano en nuestra época. He de limitarme aquí a un resumen y aclaración -83-86-.

Los sentidos corpóreos y los anímicos, o sea, los sentidos internos (memoria, facultad cogitativa, imaginación, fantasía y estimativa), están prevenidos en el ser humano en orden a un único objeto intencional o, más bien, hacen referencia a una "intentio" única, la del intelecto, bien que, en sí considerados, cada uno de ellos tenga su "intentio" particular y exclusiva. Así el color y la figura, perceptibles solo por el sentido de la vista; las voces y la música, exclusivas del oído; los olores y perfumes, privativos del olfato; los distintos sabores del gusto; el calor y el frío con otras múltiples propiedades, asequibles solo al tacto (25).

Cada sentido tiene su potencia limitada, un determinado campo de acción, pasado el cual se detiene. Por ejemplo, la vista percibe el objeto visible y, a medida que se aleja de éste, va debilitándose su percepción hasta desvanecerse definitivamente. No hay medio de alcanzar el "sensible" propio si no es con el sentido adecuado; desvariaría quien pretendiese aprehender la música con la vista. No de otro modo sucede con los sentidos anímicos: cada uno de ellos tiene una potencia para captar su objeto propio y al mismo tiempo un cierto límite, llegado al cual, se estanca sin poder seguir adelante.

Característica de todos estos pasajes es la palabra معنى (ma' nā; ענין 'inyán en Tibbón) que, por momentos, parece corresponder al sentido de "intentio" en el campo gnoseológico. Los sentidos internos y externos tienen para Baḥya una "intentio", ¿quiere decir que el acto cognoscitivo de los mismos hace referencia a un contenido, o sea, los sentidos tienen en sí intencionalmente su objeto? Así debiera ser a juzgar por el planteamiento introductorio, pero a reglón seguido y en el resto de la discusión معنى vendría a

significar, más bien, campo de acción, propósito o función circunscrita; por lo común, la palabra equivale en Baḥya a "sentido", "alcance", "concepto", o sea, "intentio" tomada en su etimología. No insistiré, pues en nuestro caso el asunto es marginal.

Todas estas "intenciones" particulares de los sentidos concurrirían a formar la "intentio" del intelecto, aportarían la materia para su objeto inmanente que, en este caso, sería la "secunda intentio", el universal. Tal parece el significado del pasaje. Por descontado: Baḥya -como Avicena en muchos casos -no distingue entre primeras y segundas "intenciones" ni alude a otras modalidades de la "intentio" corrientes luego en la Escolástica (26). Es muy de notar, sin embargo, que Ibn Paqūda se plantea su teoría del conocimiento poniendo de relieve el aspecto intencional-subjetivo, si bien no lo desarrolla después. No es de creer conociese Baḥya directamente los escritos de Avicena; a veces parece conocerlos de oídas. Por otra parte, ¿estaba nuestro autor familiarizado en verdad con la terminología que manejaba? Y apurando un poco más, ¿no habría sido toda la teoría escolástica de las "intenciones" consecuencia feliz de una errada y sobrepotenciada traducción del término معنى ?. Dejemos la cuestión aquí y sigamos con la argumentación de Ibn Paqūda.

Lo apuntado para los sentidos externos e internos vale asimismo para el intelecto: su radio de acción o su función perceptiva está circunscrita; llegado a cierto límite, no puede ir más allá. El intelecto percibe "las cosas inteligibles" o metafísicas; a este su objeto propio puede llegar "por sí mismo y por vía de la argumentación inductiva. Lo inmediato de las mismas lo capta por su verdadera esencia [por sí mismo] mientras lo remoto y oculto para él alcánzalo por medio de la demostración inductiva" -85, O.C.-. Pues bien, si el entendimiento intenta penetrar en el arcano del Creador, "más escondido y alejado que cosa alguna para nosotros en lo referente a su esencia" -85-, desvaría como cuando el ojo pretende perseguir la onda sonora. Está por completo fuera de su campo de acción. Lo que cae dentro de éste es inducirlo por sus huellas, llegar a la conclusión de su existencia: el entendimiento no puede intentar más. Tal como Dios está por encima de todo sentido, lo está sobre todo conocimiento. Y si el hombre se empeña en llegar a la esencia divina fuera de su alcance, habrá errado el camino. Su

pretensión le conducirá a algo disparatado, absoluta e infinitamente lejano de la esencia del Supremo Ser. Entre los efectos creados y el Creador, su causa primera, hay una distancia infinita y no cabría siquiera la analogía.

Paralelos escolásticos

En la teología escolástica se ha seguido un camino parecido . Hablando del conocimiento de Dios asequible en esta vida por la razón natural, Santo Tomás es bien explícito (Sum. Th. I.q.12 a.12):

"...naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit: unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertinere, quod divinam essentiam videat: quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantur. Unde ex sensibilibus cognitione non potest tota Dei virtus cognosci: et per consequens nec eius essentia videri. Sed quia sunt effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perducere possumus, ut cognoscamus de Deo an est; et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non remouentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit".

Hasta aquí se diría casi exactamente el pensamiento de Baḥya. Exceptuando las últimas líneas, la coincidencia es muy notable. En éstas se hace alusión a la via de eminencia que no hubiera suscrito Ibn Paqūda.

El Angélico ha llegado también "a posteriori" a la existencia de Dios. El proceso de sus cinco vías ha puesto de manifiesto el nexó íntimo de causalidad entre Dios y todos los seres de la creación. Este Supremo Ser es la Causa de todos los entes que existen fuera de El y, por lo mismo, todos ellos han de llevar como impresa en sí mismos la semejanza de su creador, "quia omnis agens agit sibi simile". Luego para determinar la naturaleza de este Creador supremo, la razón no dispone de otra vía que la semejanza de todo lo creado con su Hacedor.

Aquí es donde comienza la divergencia de Baḥya. Dicha semejanza se presenta a las mentes medievales como una desconcertante encrucijada de donde parten los senderos del agnosticismo, el antropomorfismo, el analogismo. Baḥya se encamina resuelto por el primero: no se puede hablar propiamente de semejanza entre Dios y las criaturas; de haberla, sería pura metáfora. Aun cuando él no pensara en 'ello, cae en un neto equivocismo, lógicamente conducente al agnosticismo absoluto de la esencia divina. Si podemos hablar remotamente de analogía, ésta se reduce a una analogía de pura atribución, basada en la causalidad extrínseca. Cierto, Baḥya no extrema la nota tanto como luego lo hará Maimónides. Mas para ambos no hay otro medio de salvar la transcendencia divina.

Santo Tomás se decide por el tercer camino: La semejanza entre Dios y las cosas creadas es análoga, proporcional y naturalmente imperfecta. Dios es causa eficiente análoga de todos los seres creados. Como causa eficiente produce efectos semejantes, como análoga los hace semejantes con semejanza de analogía. El efecto de la causa análoga no conviene unívocamente con ésta en la perfección causada. Toda perfección creada, en cuanto tal, es una perfección limitada: esa misma perfección es subsistente, pura e ilimitada en la divinidad. Entre la subsistencia divina y la inherencia de la perfección creada, entre la infinitud de Dios y la finitud de su obra no cabe otra semejanza fuera de la de proporción o analogía. Pero la proporción que los dos extremos infinitamente distantes dicen a un tercer

término es semejante (27).

Con la analogía evita el Angélico el agnosticismo de Baḥya y de Maimónides, pero queda más cerca del agnosticismo que de un verdadero racionalismo, por cuanto los análogos participan más de los equívocos que de los unívocos.

Final

Aun admitiendo manejase tópicos a veces manidos, la agudeza y seriedad intelectuales de Baḥya no dejan de ser sorprendentes si lo comparamos con escritores coetáneos en Europa y, de manera especial, si lo proyectamos sobre el oscuro fondo de la España cristiana entre el IX y el XII. Nada de infantilismo medieval; como otros de sus correligionarios Ibn Paqūda demuestra una madurez de pensamiento que le acerca a nuestra época o, dijérase más bien, le hace desafiar el tiempo. Por otra parte, toda la especulación filosófico-teológica aludida es incidental en la obra de nuestro Baḥya: Trátase sencillamente de una premisa o introducción a las sucesivas etapas en la peregrinación del alma hacia su supremo dueño -itinerario que, partiendo del conocimiento de Dios, culmina en la morada del amor divino.

La atribución negativa, tan sagazmente delineada por nuestro autor apoyandose en los pensadores musulmanes, el kalam y los reflejos del neoplatonismo (es decir, las mismas ideas que fecundarían muy pronto la filosofía, la teología y religiosidad dde Occidente), ha sido uno de los más estimulantes e inspiradores retos a la investigación filosófico-teológica. En la especulación judeo-medieval, tras un intento de volver las tornas, la cuestión languidece sin especial brillantez. La Escolástica -y semioficialmente la Iglesia católica- rechazó luego la atribubción negativa a vuelta de distinciones sutiles y laberínticos razonamientos.

Mas, simultáneamente, los atributos negativos - el conocimiento oscuro de Dios, la remoción de toda imagen respecto a El, la tiniebla, la callada noticia - fueron acogidos en la mística, o sea, los intentos de explica-

ción e interpretación del conocimiento intuitivo o experimental de Dios. Y en tanto los teólogos oficiales descartaban o atenuaban sensiblemente esta cognición oscura o negativo acercamiento a lo divino, los místicos, basados en el Pseudo-Dionisio, hicieron de ella piedra angular de sus teorías contemplativas. Es verdad que el Maestro Eckhart fue puesto en el Índice por sus especulaciones conducentes a cierto panteísmo negativo, y los seguidores del Maestro renano no se vieron del todo libres de sospecha; pero la idea de la aproximación negativa y desnuda, transpuesta al plano contemplativo y vía de la unión con Dios, quedó para siempre instalada en la mística occidental. Consciente o inconscientemente, ella constituye la base de todas las nadas y la noche oscura de San Juan de la Cruz.

Notas

1. Cf. M. Eliade, Patterns in Comparative Religion (New York 1963), "The sky and the sky Gods", p. 38; "Yahweh", pp. 93-96. Encyclopaedia Judaica, art. "Gott", "Anthropomorphismus". J. Guttmann, Die Philosophie des Judentums (Munich 1933), cp. I; tr. ing. Philosophies of Judaism (New York 1964).

2. Cf. Dictionnaire de Théologie Catholique, "Dieu (sa nature d après la Bible)", t. 4, I parte, cols. 948 sgs.

3. Cf. A. Cohen, Le Talmud (Paris 1933), pp.44 sgs. M. Horten, Die Philosophie des Islam (Munich 1924), passim. B.D. Macdonald, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory (New York 1930), passim. Idem, Encyclopédie de l' Islam, I, "Allah". El primer empleo técnico del vocablo kalam parece haber sido la frase كلام الله que ya significa en el Corán la sifa de Allah llamada "palabra". El término fue tomado luego en otros sentidos. Bajo la influencia de los teólogos cristianos viene a ser como una traducción del "Logos". Kalam sería , pues, cualidad eterna, actividad creadora, revelación en el tiempo. Más adelante kalam fue adquiriendo la significación de teología, y mutakallim la de teólogo. Sobre el primitivo kalam mu'tazilí véase H. Sterner, Die Mutaziliten oder die Freidenker im Islam (Leipzig 1865); T.W. Arnold, Al-Mu'tazilah (Leipzig 1902); H. Galland, Essai sur les Motazelites, les rationalistes de l' Islam (Ginebra 1906). Recoge todo lo anterior superándolo y abriendo nuevas perspectivas, H.A. Wolfson, The Philosophy of the Kalam (Harvard University Press 1976); véase especialmente capítulo II, "Attributes", pp. 112-235.

4. Véase Wolfson op. cit. pp. 112-132. Cf. Encyclopédie de l' Islam, II, 721 sgs. Sobre los atributos divinos en Aristóteles, véase F. Brentano, Aristóteles, tr. esp. (Barcelona 1943), pp. 89 sgs.; W. Jaeger, Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual, tr. esp. J. Gaos (México 1946), pp. 392 sgs. Para los atributos en la especulación judeo-medieval son aún válidos: David Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni (Gotha 1877); Idem, Die Theologie des Bachja Ibn Paquda, Gesammelte Schriften (Frankfort d. M. 1910), II, pp. 1 sgs.; David Neumark, Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt (Berlin und Leipzig 1928), sobre Ibn Paquda en el vol. II, 2, pp.228-249.

5. Sobre Bahya Ibn Paqūda (segunda mitad del XI y comienzos del XII) véase EJ, 8, cols. 358-368; Entsiklopedia 'ivrit, letra B (Jerusalén). Sobre su patria (probablemente Zaragoza) y ciertos puntos de su teodicea véanse mis trabajos en Sefarad (índices, años I al XV), 7, 12, 38; consúltese además Archivo de filología aragonesa 3 (1950), 129-180. Para el texto sigo el original árabe: Bahya Ibn Yosef Ibn Paqūda, Al-hidāya 'ilā farā'id al-qulūb [Introducción a los deberes de los corazones], ed. A.S. Yahuda (Leiden 1912); toda nuestra discusión se basa en el cap. I, pp. 68 y siguientes. No hay versión española moderna; cito por mi traducción inédita: los números entre paréntesis a lo largo de este estudio se refieren a la página

en la edición árabe. Aduciré alguna vez la antigua versión portuguesa de Samuel Ben Ishac Abbaz, Obrigaçãõ dos coraçõens (Amsterdam 1670), que tuvo en cuenta otras traducciones hispano-judaicas anteriores, hechas todas ellas sobre la hebrea de Ibn Tibbón.

6. Macdonald, Apéndice y p. 339.

7. Cf. Algacel, El justo medio en la creencia, tr. M. Asín Palacios (Madrid 1929), pp. 239 sgs.; M. Asín Palacios, Abén Hazan de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas (Madrid 1929), t. II, p. 198. La multiplicidad de los atributos y la Esencia infinitamente simple son incompatibles a menos de establecer entre ambos alguna distinción. Tal fue el arduo tema que durante toda la Edad Media fomentó la gigantesca batalla en torno a los universales. Ya en los primeros siglos, Arianos y partidarios de Eumonio niegan toda distinción aun racional entre los atributos de Dios y su esencia: los nombres designadores de las propiedades divinas serían simplemente sinónimos. Los Padres griegos Basilio, Gregorio Niseno y Cirilo de Alejandría oponen a ello la variedad de epítetos y nombres divinos registrados en la Biblia: de sugerir todos ellos una sola intención o pensamiento, serían completamente inútiles, estarían vacíos de sentido. Sin embargo, esta multiplicidad de ideas no divide realmente la esencia de Dios ni supone detrimento de su unidad: no la divide más que mentalmente κατ' ἐπίνοιαν. Llevados por su teoría de los universales, los nominalistas reeditaron ya en plena Edad Media los mismos errores combatidos antaño por los Padres. Los realistas seguidores de Gilbert de la Porrée establecen una distinción real entre la esencia divina y los atributos. El "Doctor Subtilis" les aplica por su parte la distinción formal "ex natura rei" - posición indecisa entre dos opiniones contradictorias. Pero la doctrina común entre los tomistas es la distinción de razón "cum fundamento in re", es decir, con base objetiva, distinción que apuntaba ya en los Padres griegos. Dentro de la escuela tomista la cuestión se fracciona en otras dos; a fuerza de manipular formalidades abstractas, se hicieron salir de la distinción de razón objetiva otras dos distinciones, una llamada "mayor" reservada a conceptos de contenido exclusivo, como los de animal, los de racional..., la otra llamada "menor" aplicable a conceptos apenas matizados por una variedad de contenido que no impedía ni la mutua conversibilidad ni la reciprocidad de atribución. Tales serían las nociones transcendentales: el ser, la verdad, la bondad, "ens, verum, bonum". Adóptase en general la distinción menor. Véase nota 24.

8. Kitāb al-'amanāt wal- itiqadāt, ed. Landauer (Leiden 1880), pp. 20 sgs. Versión inglesa de Samuel Rosenblatt, The Book of Beliefs and Opinions (New Haven: Yale University Press, 1948), Treatise II, pp. 87-103. En una penetrante agudización de los conceptos de la absoluta incomparabilidad y lo inabarcable del Supremo Ser, trae a colación Sa'adía la lista de las categorías aristotélicas para alejar de Dios cuantas determinaciones pudieran afectarle y hacerle semejante a las criaturas. Como causa de la substancia, de la cantidad, de la cualidad... Dios no puede ser subordinado a ninguna de ellas. Como esencia incorpórea Dios no puede ser alcanzado por ninguna acción ni pasión. Al que no tiene semejante no atañe ninguna expresión antropomórfica.

9. Op. cit. II, cp. 4; tr. ing. pp. 101-103. Al seguir la fórmula mu'tazili, la teoría de los atributos divinos, tanto en Al-muqammiš como en Sa'adía, tiene su último origen en la Trinidad cristiana, es decir, en las cualidades diferenciadoras de las tres personas. Véase nota 4.

10. El supuesto texto de Aristóteles -de la Teología de Aristóteles, que pasaba entre los musulmanes por obra auténtica del Estagirita- no falta nunca como contribución de la atribución negativa.

11. Para Baḥya, lo mismo que para los filósofos musulmanes, Platón y Aristóteles no se oponen en lo más mínimo. La llamada Teología de Aristóteles es una selección de extractos de los siete tratados de las últimas eneadas de Plotino. El De causis, resúmenes y extractos de los Elementos de Teología de Proclo, era también atribuido a Aristóteles. De aquí la oscilación continua que observamos en este capítulo. La tendencia de Ibn Paqūda es claramente neoplatónica mas, con todo, para él no se contradicen el Uno absoluto de Plotino y el uno aristotélico. El uno se dice metafóricamente de las criaturas, afirma Baḥya en su prueba de la unidad de Dios, aunque, por ser este uno igual al ens, pudiera creerse lícito el uso de la analogía. Convencido de que ambas afirmaciones proceden del Estagirita, no tiene inconveniente en emplearlas indistintamente en ambos sentidos, de acuerdo con el caso en cuestión. En el fondo predomina siempre la tendencia neoplatónica.

12. De posteritate Caini, I sgs.; Quod Deus sit inmutabilis, par. 52 sgs., par. 62; De opificio mundi, par. 8; Vita Mosis, I, 55.

13. Cf. Neumark, II, 2, pp. 215-219; Georges Vajda, Introduction a la pensée juive du moyen âge (Paris 1924), pp. 60-62, 221 y Supplément bibliographique; del mismo, "Le problème de l'unité de Dieu d'après Dawud ibn Marwan al-Muqammiš", Jewish Medieval and Renaissance Studies, ed. A. Altman (Harvard University Press 1967), pp. 49-73. Según Vajda habría que retrotraer los Isrun Maqalat (Veinte discursos) y su autor a la segunda mitad del IX; anterior, por tanto a Sa'adía.

14. Olam qatán, ed. Horovitz (Breslau 1903), p. 57. En el sistema neoplatónico de Ibn Gabirol, algo anterior a nuestro Baḥya, no se halla ciertamente ninguna discusión ex-profeso sobre los atributos. Pero en la explicación de la Voluntad que atribuye a Dios, muestra que ésta, aun sin ser una misma cosa con El, no ha de concebirse como un atributo real separable de su esencia, sino como la mera expresión del principio formante, es decir, la relación de Dios con el mundo. Por cuanto Dios no puede ser concebido de ninguna manera "a priori", será de todo punto imposible describirle con determinaciones atributivas. Fons Vitae, ed. Baeumker (Münster 1892), V, 18-19, p. 293; 23-24, p. 301.

15. "Los atributos de Dios se dividen en tres partes: operativos, de relación y negativos. Los de operación se toman de las cosas que proceden de El por medios naturales, como por ejemplo que

enriquece, abate, levanta... Los de relación como Bendito, Alabado, Santo, Alto y Exaltado, tomados de la exaltación de los que hablan de El. Estos aunque sean muchos no implican multiplicidad ni le privan de la unidad. Los negativos son como Vivo, Uno, Primero y Ultimo que se predicán de El para negar y excluir lo contrario, no para afirmar en El estas cosas por el modo como las entendemos. Porque nosotros no entendemos vida sino por la sensación y el moviimiento, de los cuales está Dios eximido: y decimos de El que es Vivo para excluir de El el atributo de la muerte, porque nuestra mente presupone que quien no es vivo es muerto y no se sigue esto del entendimiento, por cuanto se podrá excluir, por ejemplo, del tiempo la vida y no se sigue que sea muerto, porque no es susceptible ni de vida ni de muerte, así como no se sigue, cuando dices que la piedra no es sabia, que se pueda predicar de ella que es ignorante. Pues del mismo modo que la piedra es de baja condición para recibir la ciencia y la ignorancia, la esencia divina es sublime y encumbrada en sumo grado para que pueda recibir la vida o la muerte". Cuzari, tr. Jacob Abendama, Ed. Bonilla (Madrid 1910), II, 2 passim.

16. Emuná ramá, ed. S. Weil (Francfort 1852), p. 52.

17. Según Avicena los atributos de Dios no muestran Su esencia, sino solo Su existencia. "Si investigas la verdad, hallarás que la primera y directa descripción del Ser necesario es que es y existe. Respecto a otras descripciones, unas determinan Su existencia por vía de relación, otras por vía de negación" (Naḡat, III, p. 410, II, 3-6; ed. Cairo 1331). Ejemplos de predicados por relación: "primero", "poderoso", "vivo"; atributos por negación: "substancia", "uno", "intellecto" ('aql), si bien este último pudiera interpretarse como de relación; relación y negación simultáneamente: "volens", "generoso", "bueno", etc. Véase H.A. Wolfson, "Avicenna, Algazali, and Averroes on Divine Attributes", Homenaje a Millás-Vallicrosa vol. II (CSIC, Barcelona 1956), pp. 544-571. Parviz Morewedge, The Metaphysica of Avicenna. A critical translation-commentary (New York: Columbia University Press 1973), pp. 48-71, 206-249.

18. Emuná ramá, pp. 5, 59-64, 83 במקרא או ספק

19. Maimónides, Dalālat al-ha'irīn, ed. S. Munk (París 1856), I 51-68; II 1, 16; especialmente I 56; tr. ing. de Shlomó Pines, The Guide of the Perplexed (The University of Chicago Press, 1963). Cf. H.A. Wolfson, "The Veracity of Scripture in Philo, Halevi, Maimonides and Spinoza", Alexander Marx Jubilee Volume (New York 1950), pp. 603-630. Es conocida la oposición de la Escolástica a la teoría negativa de Maimónides. Baste citar los pasajes de la Summa I, q. 13, a. 2; I, q. 13, a. 12. Según Santo Tomás, por medio de los llamados atributos absolutos que corresponden a Dios necesariamente, conocemos algo de la naturaleza misma de Dios y, por tanto, algo eminentemente positivo. Véase nota 27.

20. Milhamot Adonay (Riva Di Trento 1560), III, 3; Les guerres du Seigneur, Livres III et IV, introduction, traduction et notes par Charles Touati (Paris: Mouton & Co., 1968) pp. 65-77. Cf. H.A.

Wolfson, "Maimonides and Gersonides on divine attributes as ambiguous terms", Mordecai M. Kaplan Jubilee Volume, English Section (New York 1953), pp. 515-530.

21. Or Adonay, Johannesburg 1861, I, 3, 1, pp. 15b, c; I, 3, 3, pp. 15d, 17d. Véase Guttman, op. cit. pp. 232-234, tr. ing.; H.A. Wolfson, Crescas' Critic of Aristotle (Harvard University Press 1929), pp. 13-14; Idem, "Crescas on the Problem of Divine Attributes", JQR 7 (1916), 1-44; 175-221.

22. Cf. Georges Vajda, La Théologie ascétique de Bahya Ibn Paquda (Paris 1947), pp. 17-18.

23. Así parece intepretar Bahya este versículo. Más adelante, Maimónides lo aducirá también como el más apto y sugeridor de la atribución negativa. Tras aludir al símil del sol en forma muy elaborada, concluye su razonamiento con el mentado pasaje: "Así dicen todos los filósofos: nos ha deslumbrado con su belleza y se nos oculta por la misma intensidad con que se manifiesta, tal cual se esconde el sol a los ojos demasiado débiles para aprehenderlo... La frase más a propósito aquí es el dicho de los Salmos לך דמיה ההילה que interpretado significa 'respecto a Ti el silencio es alabanza'" (Moré I, 59; tr. esp. Valera, pp. 154-155; tr. ing. Pines, p. 139). Bahya y luego Maimónides siguen la interpretación judía tradicional del versículo: la Vulgata (y las versiones antiguas y modernas) suelen traducir: "Te decet hymnus Deus in Sion...", A ti se debe la alabanza en Sión...", más en consonancia con el paralelismo o repetición de la misma idea en el segundo hemistiquio: "(A Ti se debe) el cumplimiento de los votos". Todo se basa en una vocalización diferente de לך דמיה.

24. La traducción portuguesa: "se sera racontado a elle (a saber a Deus) quando falo, se disse o varão que logo sera tragado?"; Cantera: "...cuando un hombre habla, ¿acaso es informado?"; Nacar-Colunga: "...¿acaso está informado?"; Vulgata: "Quis narrabit ei quae loquor, etiamsi locutus fuerit homo devorabitur". Biblia de Jerusalén: "Mes paroles comptent-elles pour lui, est-il informé des ordres d'un homme?"

25. Es muy particular la clasificación de los sentidos internos en Bahya. La tr. port. reza: "a memoria, a facultade cogitativa, a phantasia, & a reminiscencia" (p. 65). La tradición escolástico-tomista distingue solo cuatro: "sensus communis, imaginatio sive phantasia, memoria et aestimativa"; referida al hombre esta última es llamada "vis cogitativa". Bahya parece seguir algo de lejos a Avicena cuya enumeración es: sentido común, imaginación, fantasía (confundida o identificada a veces con el sentido común), facultad cogitativo-estimativa y memoria. Años después, Yehuda ha-Leví confundirá también fantasía y sentido común (Cuzarí V, 2). La clasificación de Avicena pasó a Bacon, y es curioso que San Juan de la Cruz, al hilo de la tradición baconiana, distinga la imaginación de la fantasía (Subida del Monte Carmelo II, 12), viniendo a coincidir con nuestro autor. Véase H.A. Wolfson, "The internal senses in Latin,

Arabic and Hebrew Philosophic Texts", Harvard Theological Review 28 (1935), 69-133; A.M. Goichon, Lexique de la philosophie d'Ibn Sina (Paris 1938), p. 333.

26. Cf. Avicenna latinus, Liber de anima IV-V (ed. crit. de la tr. lat. médiévale par S. Van Riet), E.J. Brill, Leiden 1969, pp. 252 y 303 (intentio y ma'nā). La idea de la inexistencia (existencia en) intencional se encuentra ya en Aristóteles según Franz Brentano: "En sus libros sobre el alma dice que lo sentido, en cuanto sentido, está en quien siente; el sentido aprehende lo sentido, sin la materia; lo pensado está en el intelecto pensante. En Filón encontramos igualmente la doctrina de la existencia o inexistencia (existencia en) mental. Pero confundiendo ésta con la existencia en su sentido propio, llega a su contradictoria doctrina del Logos y las Ideas. Cosa parecida les sucede a los neoplatónicos". Psicología, tr. Revista de Occidente, (Madrid 1935), p. 28, nota.

27. Cf. R. Garrigou-Lagrange, comentario al "De Deo uno", tr. ing. (B. Herder Book Co., London 1946), 156-204, 306-381. P. Muñoz, comentario a la cuestión XIII en la Summa Theologica BAC. Manser, La esencia del tomismo, tr. V. García Yebra (Madrid 1947), pp. 386 y 427-535. H.A. Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers (Harvard University Press 1956), Vol. I, pp. 112-141.