

# LIBERTAD, DETERMINISMO E HISTORIA EN ABRAHAM IBN DAUD

JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ LÓPEZ  
Universidad de Murcia

RESUMEN: En este artículo se ofrece una visión de conjunto de la obra de Ibn Daud con el propósito de reflejar las consecuencias, limitaciones e incongruencias de su peculiar racionalismo filosófico, afanado en la defensa de la tradición religiosa judía. Aceptando la idea de que su filosofía y su historiografía constituyen una unidad, marcada esta por un propósito apologético, analizaremos las relaciones entre la libertad individual, la praxis moral y el devenir de la historia. La indagación sobre la libertad humana y el sentido de la historia es indiscernible, en la obra de Ibn Daud, el primero de los peripatéticos judíos, si no se atiende al papel que el autor confiere a la voluntad divina en la determinación de las mismas y a los límites que establece entre lo fiducial y lo racional.

PALABRAS CLAVE: Abraham ibn Daud; libre albedrío; Torá; tradición; historia; determinismo.

## *Freedom, Determinism and history in Abraham Ibn Daud*

ABSTRACT: This article offers an overview of Ibn Daud's work with the purpose of reflecting the consequences, limitations and inconsistencies of his peculiar philosophical rationalism set on the defense of the Jewish religious tradition. Accepting the general idea that his philosophy and his historiography constitute a unit, both marked by an apologetic purpose, we will analyse the relations between individual freedom, moral praxis and the evolution of history. In Ibn Daud's work, the inquiry into human freedom and the meaning of history is indiscernible, if one does not heed the role that the author gives to the divine will in the determination of those same ones and to the limits that he, the first of the peripatetic Jews, establishes between the fiducial and the rational.

KEY WORDS: Abraham ibn Daud; Free will; Torah; Tradition; History; Determinism.

### 1. «AVENDEUT PHILOSOPHUS ISRAELITA»

La biografía de Abraham ibn Daud o Abendaud Ha-Leví de Toledo (ca. 1110-1180), está asociada directa o indirectamente a la actividad de la primera generación de estudiosos de esa singular figura de la historia que fue la *Escuela de Toledo*. Una concatenación de confusiones vinculada a la identificación de algunos de los protagonistas de esta *community of learning* ha convertido los intentos de clarificación de la personalidad del filósofo sefardí en una empresa no exenta de problematicidad, proporcionando a la biografía de Ibn Daud un cierto halo de enigma. Uno de los más famosos traductores toledanos, el arcediano de Cuéllar y filósofo Domingo Gundisalvo (†1190), aparece relacionado en sus actividades intelectuales con un esquivo personaje citado como «Avendeut philosophus israelita». En las últimas siete décadas, diversas investigaciones han ido perfilando un marco de identificación cada vez más estrecho en torno a la, en principio, poliédrica personalidad asociada —de modo más o menos confuso e indistinto— a Ibn Daud, Avendeut, Juan Hispano y Juan de Sevilla<sup>1</sup>. La indagación más reciente

---

<sup>1</sup> Yitzhak Baer identifica como una misma persona al traductor y filósofo «Iohannes Avendehut» y al astrónomo toledano Yohanán ibn Daud. Véase: BAER, Y., «Eine jüdische

se decanta por distinguir entre tres personalidades, todas ellas relacionadas con las traducciones del siglo XII, que habrían sido confundidas entre sí. Nos encontramos, por un lado, con Juan de Sevilla (Johannes Hispalensis); por otro, con el «Magister Johannes», que fue colaborador del arcediano Gundisalvo; y en último término, con Avendauth/Avendeut, también colaborador del anterior<sup>2</sup>. De Juan de Sevilla se puede afirmar sin duda que es uno de los precursores de la temprana actividad traductora vinculada con Toledo. Imposible de documentar el que realmente residiera en la ciudad, sí hay constancia de su participación en al menos quince traducciones de las cuales una, la versión latina del *Liber de differentia animae et spiritus* de Ibn Luqa, sería utilizada posteriormente por Gundisalvo. El Magister Johannes/Johannes Hispanus debe, por el contrario, situarse en el entorno personal de Gundisalvo, en el marco físico de Toledo y algunas décadas posterior en el tiempo a Johannes Hispalensis. Colabora con el arcediano de Cuéllar en la versión latina de la *Summa theoricæ philosophiæ* de los *Maqasid al-falasifa* de al-Gazali y en el *Fons vitae* de Ibn Gabirol. A la muerte de Gundisalvo fue nombrado arcediano de Cuéllar, posteriormente deán de Toledo y, por último, ordenado obispo de Albarracín-Segorbe. La confusión de los dos personajes homónimos anteriores por parte de Amable Jourdain en el siglo XIX<sup>3</sup>, generó un tercer error en la atribución de identidades, que es la causa de la distorsionada identificación de «Avendauth» —colaborador también de Gundisalvo— como «Johannes Avendauth». Tiene su origen en una interpretación defectuosa de la dedicatoria que acompaña a su traducción del *De anima VI. Liber Naturalium*, de Avicena, un trabajo dedicado a Juan, arzobispo de Toledo, realizado conjuntamente con Gundisalvo: «Reuerentissimo Toletanae sedis archiepiscope et Yspaniarium primati Iohanni Auendehut israelita philosophus gratum debitae seruitutis obsequium»<sup>4</sup>.

Messiasprophetie auf das Jahr 1186 und der dritte Kreuzzug», en *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* LXX, Breslau 1926, pp. 113-122; *Historia de los judíos en la España cristiana*, Barcelona 1998, p. 51. M. Alonso, en un trabajo seminal sobre la cuestión, afirma, por su parte, que Ibn Daud y Juan Hispano son la misma persona, habiendo Ibn Daud cambiado su nombre tras su conversión. Cfr. ALONSO, M., «Notas sobre los traductores toledanos Gundisalvo y Juan Hispano», *Al-Ándalus. Revista de las Escuelas de Estudios árabes de Madrid y Granada*, 8 (1), 1943, p. 162. Por su parte, M. T. Garulo sostiene la misma teoría en «Sobre la Escuela de Traductores de Toledo», *Islam español*, 18, 1973, p. 9.

<sup>2</sup> BURNETT, Ch., «The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century», *Science in Context*, 14 (1/2) 2001, pp. 249-288; «The Institutional Context of Arabic-Latin Translations of the Middle Ages», en Weijers, O. (ed.), *Vocabulary of Teaching and Research Between Middle Ages and Renaissance*, Turnhout 1995, pp. 214-235.

<sup>3</sup> JOURDAIN, A. *Recherches historiques sur l'âge et l'origine des traduction latines d'Aristote et sur les commentaires grecs et arabes employés par les docteurs scolastiques*, (1843), Londres: Fb&C Limited, 2018.

<sup>4</sup> AVICENA, *Liber de anima seu sextus de naturalibus* (Van Riet, S., ed.), vol. I, Leiden 1968, p. 3. Cfr.: FIDORA, A., «La Escuela de Traductores de Toledo», González, R., (Coord.) *La Catedral Primada de Toledo: dieciocho siglos de historia*, Burgos 2009, pp. 480-489; VEGAS GONZÁLEZ, S., «La transmisión de la filosofía en el Medievo cristiano: el prólogo de Avendeuth», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7, 2000, pp. 115-126.

La dedicatoria va dirigida «al arzobispo de Toledo Juan por Avendaut», y no «al arzobispo de Toledo por Juan Avendaut», tal como fue entendido por Jourdain en sus *Recherches historiques*. En último término, el actual estado de la cuestión permite afirmar con un elevado grado de plausibilidad la identificación en la misma persona de Abraham ibn Daud, tanto al filósofo y estudioso de la tradición judía como al traductor toledano «Avendauth». En el contexto del proyecto toledano de traducciones filosóficas de los peripatéticos árabes se creerían reconocer notables paralelos entre la obra filosófica de Ibn Daud y obras del propio Gundisalvo, así como entre su marco conceptual y la terminología fundamental de la enciclopedia de Avicena, el *Kitab al-Shifa*, traducción iniciada por el arcediano y el esquivo colaborador<sup>5</sup>.

Cuando Ibn Daud llegue al Toledo de la *Escuela* en compañía de la masa de desplazados judíos que huyen de la persecución almohade de 1148, es ya un hombre maduro e intelectualmente formado. Tal como él mismo narra en el *Sefer ha-Qabbalah*, su personalidad está marcada por la impronta de la cultura de al-Ándalus y por sus vivencias como miembro del círculo familiar de los Ibn Albalia. Ibn Daud está orgulloso de la educación que ha recibido como discípulo de su tío materno, Baruk ibn Albalia, «un experto en ciencia griega, además de su conocimiento de la *Torah*»<sup>6</sup>. Fuese o no cordobés de nacimiento, los escasos datos autobiográficos que aporta Ibn Daud, y que hallamos exclusivamente en este *Libro de la tradición*, aunque no permiten concluir nada al respecto sí dan margen para esbozar la hipótesis de que nació en una ciudad del sur de la Península con una judería importante e ilustrada. Establecido su modelo de enseñanza por los estudiosos de Bagdad y exportado a Córdoba un siglo después, el corpus del saber que recibe Ibn Daud es una amplia amalgama de disciplinas clásicas y rabínicas. En él, comentarios y traducciones árabes, la física, metafísica, lógica, matemática, astronomía, ética y retórica se intentan armonizar con distinta suerte con la *Torah*, el Talmud, el Midrás y los códigos éticos del judaísmo<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> AVICENA, *Liber Sufficientiae (Kit b al-shif)*. Ms. Lat. 4428, Biblioteca Vaticana. En la dedicatoria que encabeza su prólogo, encontramos: «Verba Auendeuth israelitae. Studiosam animam uestram ad appetitum translationis libri auicennae, quem Asschiphe, id est Sufficientiam nuncupauit, inuitare cupiens, quaedam capitula intentionum uniuersalium, quae negotio lógico praeposuit in principio istius libri, Dominationi uestrae curauit in latinum eloquium ex aravico transmutare». Cfr. D'ALVERNY, M.-T., «¿Avendauth?», *Homenaje a Millás-Valllicrosa*, Vol. I, Barcelona, 1954-56, p. 32. Un reciente estudio aporta nuevos datos que confirman la identidad de Ibn Daud como el traductor del árabe al latín conocido como «Avendauth» y su relación con Gundisalvo. Cfr. FREUDENTAL, Gad, «Abraham Ibn Daud, Dominicus Gundissalinus and Practical Mathematics in Mid-Twelth Century Toledo», *Aleph* 16, 1 (2016), pp. 60-106.

<sup>6</sup> IBN DAUD, A., *Sefer Ha-Qabbalah (The Book of Tradition. A Critical Edition with a Translation and Notes by G. D. Cohen)*, Philadelphia: JPS, 1967, VII 443 (cit. SQ). Como traducción al español de las citas: IBN DAUD, A., *Libro de la tradición* (Introducción, trad. y notas por Lola Ferré), Barcelona: Riopiedras, 1990.

<sup>7</sup> Cfr. COHEN, G. D. *The Book of Tradition*, op. cit., pp. XXI-XXVI.

Las obras de Ibn Daud manifiestan una profunda familiaridad con las enseñanzas talmúdicas, amén de un conocimiento más que notable de la filosofía aristotélica, de la mano de al-Farabí o Avicena. Conocedor y crítico de las obras de Saadiah, Ibn Gabirol y Yehudah ha-Levi, su futuro trabajo filosófico estará condicionado por el intento de superación de las mismas<sup>8</sup>. Un cierto conocimiento del Evangelio y de los polemistas cristianos y musulmanes parece también destilarse de sus escritos, circunstancia ésta en absoluto extraña si tenemos en cuenta el carácter apologético de los mismos, siendo este, además, un argumento que reforzaría su supuesta actividad de traductor. Será en Toledo, en torno a 1160, donde Ibn Daud escribirá sus dos obras fundamentales: el tratado filosófico '*Al 'aqidah Alrafi'ah (La fe sublime)*', traducido al hebreo del original judeo-arábigo como *Ha-Emunah ha-Ramah*, y el *Sefer ha-Qabbalah*, compendio histórico de la cadena de la tradición rabínica<sup>9</sup>.

Nuestro propósito, en este artículo, será ofrecer una visión general de la obra de Ibn Daud que muestre las consecuencias, limitaciones e incongruencias de su peculiar racionalismo filosófico afanado en la defensa de la tradición religiosa judía. Aceptando la idea general de que su filosofía y su historiografía constituyen una unidad, marcada esta por un propósito apologético, analizaremos las relaciones entre la libertad individual, la praxis moral y el devenir de la historia. La indagación sobre la libertad humana y el sentido de la historia es indiscernible, en la obra de Ibn Daud, si no se atiende al papel que el autor confiere a la voluntad divina en la determinación de las mismas y a los límites que establece entre lo fiducial y lo racional el primero de los peripatéticos judíos.

## 2. LA LUZ DEL CONOCIMIENTO Y LA LUZ DE LA CREENCIA

Al lado del *Moreh nebûkîm* de Maimónides, *Ha-emunah ha-Ramah* se presenta como una modestísima empresa filosófica. Sin embargo, *La fe sublime* fue la primera obra aristotélica en la historia de la filosofía judía. Escrita en árabe, su original se ha perdido. Hacia finales del siglo XIV se realizaron dos traducciones al hebreo: la de Salomón ben Laví de Zaragoza, probablemente a sugerencia del filósofo Hasday Crescas, con el título de *Ha-emunah ha-*

<sup>8</sup> Sobre las influencias filosóficas de Ibn Daud, cfr. FONTAINE, T. A. M., *In Defense of Judaism: Sources and Structure of Ha-Emunah Ha-Ramah*, Assen/Maastricht 1990, p. 7-11, 239-243.

<sup>9</sup> De los cuatro libros de los que se hace autor a Ibn Daud, sólo estos dos han llegado hasta nosotros. No ha sobrevivido en el tiempo ni un tratado exegético anticaraita, mencionado en SQ Ep. 136-37, ni tampoco el, en palabras de R. Yosef ben Saddiq, «excelso libro que compuso en la ciencia de la astrología». BEN SADDIQ, R. Y., *Compendio memoria del justo*, en MORENO KOCH, Y., *Dos crónicas hispanohebreas del siglo XV*, Barcelona: Riopiedras, 1992, p. 47.

*Ramah (La fe sublime)*<sup>10</sup> —que es desde entonces la referencia común del tratado—, y la de Samuel Motot, realizada por encargo de Isaac ben Sheshet, con el título de *Ha-emunah ha-Nissa'ah (La fe elevada)*<sup>11</sup>, menos lograda que la anterior. A la sombra siempre de Maimónides, la obra filosófica de Ibn Daud ha sido ignorada y ensombrecida históricamente<sup>12</sup>. No tratándose de una «obra maestra», quizás otros aspectos de la misma sí pueden ofrecer una mirada que la revalorice desde una perspectiva actual: excelente síntesis filosófica, eslabón de esa cadena de amplio recorrido que es la historia del pensamiento judío, contrapunto al *Cuzary* de Yehudah ha-Leví, testimonio intelectual de las profundas controversias filosófico-teológicas de la época. Puede servir como pliego de descargo —como si tal cosa fuese necesaria— afirmar que Ibn Daud se vio impelido a replicar filosóficamente a Ha-Leví, pero en ningún caso a ser el precursor de Maimónides<sup>13</sup>. En cualquier caso, *La fe sublime* no deja de ser una excepcional introducción a la filosofía aristotélica, no solo por su claridad expositiva, sino porque es un testimonio, o si se quiere jugar con las palabras, una *guía* privilegiada, de cómo los filósofos judíos entenderán a partir de Ibn Daud a Aristóteles<sup>14</sup>.

Ibn Daud intenta conciliar la Torá con Aristóteles. Concibe el estudio filosófico como la tarea más sagrada de la vida, aquella que teniendo como objetivo el conocimiento de Dios hace al hombre superior sobre el mundo de las cosas creadas. Por ello, destaca, le resulta incomprensible cómo puede haber estudiosos que gastan su vida dedicándose a materias, tan triviales en comparación con la anterior, como la filología, la medicina teórica o las

<sup>10</sup> IBN DAUD, A., *The Exalted Faith* (Trans. Norbert M. Samuelson. Trans. Edited by Gershom Weiss with Hebrew Text), Vancouver: Fairleig Dickinson U. P., 1986 (cit. ER); *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube* (ed. y trad. Simson Weil), Frankfurt: Typographische Anstalt, 1852.

<sup>11</sup> Ms. B. Mantua 81.

<sup>12</sup> Una valoración sobre la «escasa originalidad» de la obra en: GRAETZ, H., *History of the Jews*, Vol. III, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America 1894, p. 373; Cfr. BODENHEIMER, F. S., «The biology of Abraham ben David Halevi of Toledo», en *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, IV (1951), pp. 57 y 61. Los estudios generales sobre la filosofía de Ibn Daud son llamativamente escasos. La obra ya citada de Fontaine supone un hito relativamente reciente en una historia iniciada por la disertación de J. Guggenheimer, *Die Religionsphilosophie des R. Abraham ben David ha-Levi, Augsburg, 1852*. De ese periodo son los estudios seminales recogidos por J. Guttmann en *Die religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo*, Göttingen, 1879. Monografías sobre aspectos particulares de *La fe sublime*, junto a la ya citada de Bodenheimer: HOROVITZ, S., *Die Psychologie des Aristotelikeres A. Ibn Daud*, Breslau 1912; ARFA, M., *Abraham Ibn Daud and the beginnings of Jewish Aristotelianism* (TD), Columbia University, 1954; SIMON, H., «Abraham ibn Daud und der Beginn des Aristotelismus in der jüdischen Philosophie», *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 17 (1971), pp. 14-36; BERTOLA, E., «Filosofía e religione in Abraham b. David ha-Levi», *Archivo de filosofía* 2-3 (1980), pp. 181-209.

<sup>13</sup> FONTAINE, T. A. M., *In Defense of Judaism*, op. cit., p. 5.

<sup>14</sup> SAMUELSON, N. M., *Medieval Philosophy*, en Holtz, B. W. (ed.), *Back to the Sources*, Nueva York: Simon & Schuster, 2006, p. 301.

cuestiones legales<sup>15</sup>. Más comprensible le resulta, en cambio, el rechazo de sus correligionarios al estudio filosófico. En la introducción a la obra, Ibn Daud señala que por la incapacidad de sostener de manera equilibrada «la luz de la creencia en la mano derecha y la del conocimiento en su mano izquierda», el conocimiento ha extinguido la llama de la fe<sup>16</sup>. Dos filósofos judíos anteriores, Saadiah ha-Gaón (892-943) y Salomón Ibn Gabirol (1021-1058), serían un ejemplo claro para él de esta disfuncionalidad. Aunque el primero aporta una valiosa interpretación racionalista del judaísmo en su *Sefer ha-Emuot we-ha-De'ot* (*Libro de las creencias y de las opiniones*), se sirve para ello de los principios de la escolástica islámica del *kalam*<sup>17</sup>, algo más que inapropiado como criterio intelectual de discernimiento para Ibn Daud. La *Meqor hayyim* (*Fons Vitae*) del neoplatónico Ibn Gabirol no parece tampoco hacer justicia a la «sagrada tarea», resultando aun menos aceptable que el anterior al haber minado la exigencia del judaísmo de una doctrina unitaria. No advirtiéndose en ella los menores signos de sus fuentes judaicas ni alusión alguna a la Torá, termina concibiendo la religión como un fenómeno general, un conjunto de verdades accesibles a cualquier hombre racional<sup>18</sup>.

Ya desde las primeras páginas, el autor manifiesta una más que evidente intención apologética, no exenta de cierto polemismo, mesurado y expresado con un lenguaje técnico y preciso. Su terminología filosófica, derivada de las obras de Avicena y Al-Farabí, deja en nosotros la impresión de hallarnos ante un pensador frío y analítico, preocupado del objetivo de su obra: un compendio que responde a la demanda de unos lectores que piden clarificar complejas cuestiones filosóficas<sup>19</sup>. Sus fuentes, admitidas por él mismo, son Aristóteles, «el filósofo», Galeno, Hipócrates y Al-Farabí<sup>20</sup>. Sus oponentes están tanto dentro como fuera del judaísmo: filósofos de corrientes opuestas, pensadores, a su juicio, excesivamente temerarios o eruditos gentiles de «las naciones». Contemporáneo de figuras destacadas del pensamiento andalusí, su filosofía no puede obviar el reto que suponen obras tan novedosas y originales como *El régimen del solitario* de Avempace o *El filósofo autodidacto* de Ibn Tufayl de

<sup>15</sup> ER I. 9. 133

<sup>16</sup> ER Int. 40. Cfr. GRAETZ, pp. 373-375; BONILLA, A. y SAN MARTÍN, *Historia de la filosofía española (Siglos VIII-XII: Judíos)*, Madrid 1911, pp. 260-262; FONTAINE, p.8.

<sup>17</sup> SAADIA GAON, *The Book of Beliefs and Opinions* (Trad. and ed. Samuel Rosenblatt), New Haven: Yale University Press, 1976. El racionalismo judío tiene su raíz en su propia tradición escriturística, pero, sobre todo, en la doctrina musulmana del *Kalam*. En esta suerte de escolástica árabe y en su corriente antiliteralista *mutazilí*, encontraron estímulo los primeros filósofos judíos. Cfr. ABED YABRI, M., *El legado filosófico árabe*, Madrid: Trotta, 2006, pp. 50-53.

<sup>18</sup> ER Int. 41. Un estudio general de la crítica de Ibn Daud a Ibn Gabirol en: PESSIN, S., *Ibn Gabirol's Theology of Desire. Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism*, NY: Cambridge U. P., 2013, pp. 45-47, 199.

<sup>19</sup> HUSIK, I., *A History of Medieval Jewish Philosophy*, Minneola/NY 2002, p. 198; cfr. pp. 197-230.

<sup>20</sup> Por ejemplo, ER I. 2. 65 (Aristóteles), I. 7. 90 (Galeno e Hipócrates), II. 4. 175 (Al-Farabí).

Guadix, ejemplos de todo un magno universo discursivo<sup>21</sup>. Paradójicamente, cuando se trata de estos últimos, al igual que ocurre en el *Sefer ha-Qabbalah*, su tono se vuelve más agrio y adopta un matiz triunfalista. Aunque muchos de los elementos de la polémica con el islam y el cristianismo no son originales, pudiendo encontrarse, por ejemplo, en Samuel ibn Nagrela o en el corpus de réplicas habituales de los círculos judíos de la época<sup>22</sup>, sí que resulta novedosa la impronta historicista que Ibn Daud da a su argumentación. Para él, la Torá es eterna e incontrovertible, hecho que evidencian la razón y los datos históricos fehacientes<sup>23</sup>.

La conciliación de la filosofía aristotélica con la ley judía condicionará en gran medida el polemismo intrajudío medieval a partir del siglo XII. Aunque su expresión fundamental se halle en la recepción crítica de la *Guía de perplejos*, el racionalismo religioso de corte aristotélico resultaba ya inaceptable para un contemporáneo de Ibn Daud como Yehudah ha-Leví (c. 1075-1141)<sup>24</sup>. Sin ser mencionado nunca explícitamente por su nombre, las ideas de Ha-Haleví están presentes en la *ER*. Ibn Daud comparte con él algunos de los principios y cuestiones esenciales para la apologética de la época: supremacía del judaísmo, definiciones del liderazgo comunitario y, tal como reza el propio título de su *Cuzary*, la búsqueda de pruebas y de respuestas «en beneficio de una fe menospreciada»<sup>25</sup>. Pero es mucho más lo que les separa. Considerado en líneas generales como un contrapunto al *Cuzary*, el propio título *La fe exaltada* es ya de por sí una réplica a esa *fe menospreciada* que quiere defender Ha-Leví. Y junto a la fe, la filosofía impugnada es ahora también objeto de apología por parte de Ibn Daud.

En la declaración de intenciones que abre la introducción a la *ER*, el autor nos participa que escribe la obra en respuesta a la pregunta de un amigo sobre el problema del libre albedrío<sup>26</sup>. Un dilema encierra esta cuestión: si las acciones humanas están determinadas por Dios, ¿para qué la penitencia, las amonestaciones y castigos en su nombre?; además, ¿qué sentido tiene el envío de profetas? ¿Para qué su mensaje de conversión y redención? Si el hombre es libre, entonces hay un misterio en el mundo que escapa a la omnipotencia divina, lo cual es en sí una contradicción lógica<sup>27</sup>. Estas eran cuestiones

<sup>21</sup> IBN BAYYA, *El régimen del solitario (Tadbir al-mutawahhid)*. Introd., trad. y notas de Joaquín Lomba), Madrid 1997; IBN TUFAYL, *El filósofo autodidacto (Risala Hayyi ibn Yaqzan)*. Trad. de Ángel González), Madrid 2003.

<sup>22</sup> Cfr. ASHTOR, E., *The Jews of Moslem Spain*, op. cit. Vol. 2/3, Philadelphia 1992, pp. 41-89. Sobre la polémica historiográfica: ADANG, C., *Islam frente a judaísmo. La polémica de Ibn Hazam de Córdoba*, Madrid: A. Ezra, 1994, pp. 38-42.

<sup>23</sup> ER II. 5. 203-206.

<sup>24</sup> SILMAN, Y., *Philosopher and Prophet. Judah Halevi, the Kuzari and the Evolution of his Thought*, Albany: State University of NY Press, 1995, pp. 227-250.

<sup>25</sup> HA-LEVI, Y., *Cuzary. Diálogo filosófico* (Ed. de Adolfo Bonilla y San Martín, trad. de J. Abandana y apéndice de M. Menéndez y Pelayo), Madrid 1910, p. XIV.

<sup>26</sup> ER Int. 39.

<sup>27</sup> ER Int. 42.

debatidas con pasión en el seno del judaísmo hispano del siglo XII, dentro del marco temático más general de la conciliación de filosofía y religión (*haskamah* o «armonía entre entidades»), un marco problemático, donde las dificultades se veían agudizadas tanto por el disenso filosófico como por el cuestionamiento de la «literalidad» de la Escritura<sup>28</sup>. Desde la fidelidad a la letra, las afirmaciones de la *Torá* resultan muchas veces inconsistentes y no resisten una lectura sinóptica. El resultado es una tradición (*Qabbalah*) en la que, aparentemente, se cita en multitud de ocasiones un mismo pasaje con sentidos opuestos. La solución, apunta Ibn Daud, solo puede hallarse desde el ejercicio de una racionalidad competente, tras una propedéutica que abarque las materias fundamentales de la física y metafísica, las evidencias de la razón. A partir de estos presupuestos, la posibilidad de lograr un conjunto armónico entre la filosofía, la Escritura y la tradición será factible al tiempo que obligado<sup>29</sup>.

En el intento de explicitar estos propósitos, la *ER* despliega una argumentación expositivo-reflexiva en cuatro partes de desigual extensión. La introducción, donde se establece el objetivo genérico ya apuntado de clarificar el problema del libre albedrío, prepara el terreno que convierte en exigencia el recurso a la filosofía peripatética. La primera parte de la obra trata de los principios básicos de la metafísica y física aristotélica: substancia y accidente, las categorías; materia y forma; movimiento e infinitud; el alma; las esferas celestes. Estos contenidos representan para Ibn Daud una introducción preparatoria, el mínimo exigible para una investigación racional de la religión judía. La segunda parte tiene como contenido aquello que podríamos denominar «fundamentos de la religión»: existencia de Dios; atributos divinos; cosmología teológica; profecía y defensa de la Ley; angelología y el libre albedrío. La tercera parte y final, se centra en el estudio de la ética: Virtud y justicia; felicidad y bienaventuranza; la práctica de la religión y el uso de los preceptos rituales del judaísmo. Paso a paso, de modo lógico y argumentativo, la hermenéutica bíblica intenta fundirse con el razonamiento filosófico para probar que la «verdadera filosofía» no contradice a la revelación.

La cuestión del libre albedrío es presentada en *ER* II. 6 como el estudio de «la fuente del bien y del mal, la sucesión de causas, la explicación de la Providencia y el secreto de la omnipotencia»<sup>30</sup>. Tanto la razón como la *Torá*

<sup>28</sup> Un síntesis en: SCHWARTZ, D., *Central Problems of Jewish Medieval Philosophy*, Brill: Leiden, 2005, pp. 74-79.

<sup>29</sup> *ER* Int. 41.

<sup>30</sup> *ER* II. 6. 241. Frente a la idea común, desarrollada desde Guttman (*Die religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo*, op. cit., p. 467) de que el libre albedrío es un tema menor en *ER*, a la sombra de la dilucidación de las relaciones entre filosofía y religión, los comentaristas modernos plantean que la verdadera cuestión es cómo ambos temas se conectan en la obra. H. Simon («Abraham ibn Daud. Verdienst und Grenzen», *Kairos* 18 (1976), pp. 62-63) lo entiende en paralelo a la relación entre las dos formas de conocimiento (fe-razón) y la lectura que Ibn Daud realiza de los aristotélicos árabes y su idea de la determinación de los actos humanos tomada de su trasfondo religioso. FONTAINE (*In Defense of Judaism*, op. cit., pp. 248-9) cree, en este sentido, que más que aportar una

afirman la imposibilidad de que el mal pueda tener como origen a Dios. Desde el punto de vista racional, este rechazo se fundamenta en la idea de que, si el mal emanara de Dios, en sí mismo coincidirían dos opuestos, lo cual implicaría negar su unidad. Y dada la inconcebibilidad de que sólo el mal pueda proceder de él, debemos atribuir sólo el bien como una emanación de Dios<sup>31</sup>. El mal carece para Ibn Daud de existencia positiva, del mismo modo que toda deficiencia en el mundo debe ser entendida como privación. El mal que se encuentra en el mundo se debe a la materia, existe en lo que está compuesto, manifestándose como una clase de impedimento externo a la realización de formas particulares, y existe infinitamente en menor medida que el bien<sup>32</sup>. El mal en el ser humano también debe atribuirse a su realidad material y a la ausencia de conocimiento. Esta privación, no obstante, puede ser superada mediante esa misma facultad intelectual. El hombre es capaz de liberarse de la materia por medio del conocimiento, mediante la actualización de su intelecto potencial con la ayuda de las inteligencias para poder discriminar entre el bien y el mal. Este principio subjetivo del libre albedrío descansa en el objetivo de la posibilidad. La Torá provee al hombre de herramientas espirituales e intelectuales para enfrentarse al mal, hace, pues, *posible* este rechazo. Una posibilidad entendida por Ibn Daud, en principio, como asimilable a la ignorancia, a la vez que como resultado de un actor creador de Dios que permite la existencia de dos alternativas, una de las cuales él erige como «posible»<sup>33</sup>.

Se ha resaltado la presencia de un cierto grado de contradicción, así como de una insuficiente explicitación, por parte de Ibn Daud, de la diferencia entre el mal físico y el mal moral, resultado de la ausencia de una respuesta inequívoca por su parte a la cuestión del origen y actualización de la materia, así como del estatus de la misma<sup>34</sup>. La concepción del mal como privación, asociada a la materia, entra en conflicto con una concepción de la materia como substancia. Un principio hermenéutico que trasciende esta indeterminación —generando otras— nos permite identificar, en parte, la intencionalidad última del autor con respecto a esta problemática: el hombre no es responsable de su constitución ni de su contingencia, pero sí es responsable de su actitud hacia ella<sup>35</sup>. El problema reside aquí en que Ibn Daud arguye que es el intelecto el que elige entre el bien y el mal, si bien plantea que es el corazón del hombre el que, a su vez, se halla concernido por dicha elección, no aclarando como

---

explicación aclaratoria al respecto, la solución de Ibn Daud busca un compromiso entre fe y razón, entre libertad y determinismo basada en la sencillez: la filosofía debe marcar la pauta de la interpretación de la conducta humana allí donde la Biblia ofrece respuestas contradictorias.

<sup>31</sup> A diferencia de la concepción de Avicena, para quien esto podría suceder accidentalmente. *Kitāb al-shifā, Ilāhiyyāt* 421.1-2.

<sup>32</sup> ER I. 2. 60.

<sup>33</sup> ER II. 6.2. 235.

<sup>34</sup> FONTAINE, T. A. M., *In Defense of Judaism*, op. cit., pp. 129-130, 205.

<sup>35</sup> ER II. 6.2. 245.

ambas nociones se relacionan<sup>36</sup>. Para Ibn Daud parece ser una combinación de ambos: la virtud moral es un prerrequisito del conocimiento teórico, que se necesita para actuar correctamente. En términos religiosos, el conocimiento de Dios conduce al amor de Dios, una relación determinada por la virtud moral de la justicia. El amor de Dios se expresa en el servicio divino, siendo la observancia ilustrada de la ley lo que es y conduce a la vida verdaderamente feliz<sup>37</sup>. Más allá de la indeterminación de las relaciones entre providencia, justicia, desarrollo del intelecto humano e influencia astral —cuestión abordada de modo sistemático por Maimónides en la tercera parte de la *Guía de perplejos*—, así como su compenetración con la emanación del bien y con el resto de las emanaciones<sup>38</sup>, el mal en el mundo adolece de existencia positiva; de tal modo que la imperfección que puede observarse en el orden del mundo y en el desarrollo de la historia, es consecuencia de una interpretación aislada de la misma, no atendiendo a la finalidad implícita en su propio devenir.

### 3. LA FE FRENTE AL DEVENIR DE LA HISTORIA

Escritos casi simultáneamente (ca.1160), tanto el *Sefer ha-Qabbalah* como la *Emunah ha-Ramah* tienen una misión apologética: definir y defender el judaísmo rabínico español, dentro del marco general de una «*apología pro religione judaica*»<sup>39</sup>. Ambos pueden concebirse como parte de un esquema general integrado de defensa del judaísmo desde la razón y las evidencias de la historia. Si el objetivo de toda filosofía es, a juicio de Ibn Daud, la realización práctica de un ideario moral, en este sentido, el judaísmo, de modo general, y el judaísmo sefardí, en particular, son la incuestionable evidencia de la manifestación histórica de esa ejemplaridad. Primera obra histórica que aparece en las letras hispanojudías, en la mirada hacia el pasado que despliega el *Sefer ha-Qabbalah*, las tribulaciones de Israel son leídas desde una sugerente clave donde se combinan mesianismo y quietismo político, todo ello insertado en el marco de una estructura simétrica de la historia. Parte de un tratado más amplio, compuesto en forma de políptico histórico, la sección del mismo con el título *Sefer ha-Qabbalah* terminó anulado referencialmente al conjunto.

<sup>36</sup> ROBINSON, J. T., «Soul and Intellect in Medieval Jewish Philosophy», en Nadler S.-Rudavsky, T. (eds.), *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 533.

<sup>37</sup> Esta relación entre lo fiducial y lo racional es la expresión, para Ibn Daud del versículo esencial de Dt 6, 5 que determina la totalidad de la existencia del ser humano: «Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza». ER II. 1. 134; ER III. 260.

<sup>38</sup> Sobre la idea de emanación en Ibn Daud y la influencia de la filosofía neoplatónica en su esquematización, cfr. HYMAN, A., «From Whay is One and Simple», en Goodman, L. E. (ed.) *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany: State University of NY Press, 1992, pp. 118-122.

<sup>39</sup> COHEN, G. D., *The Book of tradition*, op. cit., p. XXIX.

Un proyecto de amplísimas miras: escribir un esbozo de historia universal que mostrara la superioridad del judaísmo rabínico, poniendo el énfasis en el carácter central y vertebrador del judaísmo hispano en esa historia mundial<sup>40</sup>. El estudio de Ibn Daud es una historiografía donde lo cronológico queda acotado dentro de un ámbito referencial de amplia magnitud y trascendencia. Su significación soteriológica queda justificada tanto en la declaración introductoria como en la conclusiva que enmarcan la obra. La «historia» no es otra cosa que la explicitación de una verdad que salvaguarda la fe y el destino de Israel en su tiempo de exilio, y esta es que existe una tradición no interrumpida, transmitida de maestro a discípulo, generación tras generación<sup>41</sup>. En este empeño, la obra se estructura haciendo que cada una de sus partes expresen una serie de ideas recurrentes, bien como referencias generales o motivos de discusión más o menos extensos, donde el eje conductor es la idea de la responsabilidad moral y la fidelidad a la tradición: acontecimientos decisivos de la historia judía; conciliación entre cronologías judías y gentiles; comprensión racional de las penalidades de Israel; el sentido de los hitos de la historia gentil en la comprensión de la historia judía; la incidencia en la vida de la comunidad del mal gobierno de sus líderes; la excelencia de los rabinos y su reconocimiento por el pueblo judío y los gobernantes de las naciones. Variedad temática abordada en un texto cuyas peculiaridades apuntan hacia una reflexión política a la luz de la teología de la historia, una interpretación que, como veremos, concilia lo esotérico y lo escatológico<sup>42</sup>.

En el contexto general de una renovación del interés por la Antigüedad, Ibn Daud refleja en su tratado una indisimulada fascinación por una historia universal informada por la plástica cualidad de la simetría. Los eones y las eras son escrutados con una nueva mirada, quizás inexacta y fragmentaria, pero, en cualquier caso, dotada de una indudable y creativa curiosidad por «la diferencia». La teología de la historia desplaza el plano de lo historiográfico y lo transforma en algo substancialmente diferente, dotándolo de una finalidad gregaria; la cronología apunta y valida la experiencia comunitaria de fe de un pueblo. Los «acontecimientos radicales» aceleran la historia, densifican el tiempo, operando cambios profundos en la vida judía del exilio; la obra del historiador, consecuencia ella misma de esos cambios radicales, es una particular toma de conciencia donde se enlazan la propia concepción histórico-

---

<sup>40</sup> El título original del políptico —si es que llegó a existir tal título— es desconocido, usándose por parte de los primeros estudiosos modernos *Sefer ha-Qabbalah*, confundiendo la parte con el todo. El estudioso de la *Wissenschaft des Judentums* Ismar Elbogen, sugirió *Dorot 'Olam* («Generaciones de las eras»), que ya fue aplicado a la obra completa por Abraham Zacuto en su *Libro del linaje* (*Sefer Yuhassin*), por lo que tal vez pudiera tratarse del título original.

<sup>41</sup> SQ 1.5; 67.15.

<sup>42</sup> Sobre el sentido de la estructura de la obra y la amalgama de temáticas, cfr. KRAKOWSKI, E., «On the Literary Character of Abraham Ibn Daud's *Sefer ha-Qabbalah*», en *European Journal of Jewish Studies* 1 (2007), pp. 219-247.

salvífica de Israel con las vicisitudes del presente<sup>43</sup>. Como si de una tosca vestidura de antaño se tratara, Ibn Daud confecciona un tejido historiográfico en el que a una sucesión cronológica que sirve de urdimbre, se le van añadiendo fragmentos en forma de narraciones no siempre ejemplares, pero siempre ejemplarizantes. Historias de disidencia e impostura, de religiones que irrumpen en la historia común, prohombres, sabios y reyes de la historia gentil, sirven de contrapunto a una tradición a la que se considera verdadera y sagrada. Forjado intelectualmente en un mundo de cultura árabe, las pretensiones de la historiografía musulmana no son distantes de las que exhibe el *Sefer ha-Qabbalah*<sup>44</sup>. Ibn Hazm, en su *Marâtib al-'ulûm* («Categoría de las ciencias»), el mayor exponente de la historiografía musulmana del siglo XI, orienta la tarea de la ciencia histórica en la búsqueda de una referencialidad de hechos y sucesos propios de un tiempo o de un pueblo, cuyo objeto primordial es «dar cuenta de aquello sucedido en el mundo». La historia tiene aquí el objetivo de poner en evidencia la inestabilidad del mundo y el hecho de que la tiranía y la injusticia son castigadas en último término, mientras que la virtud siempre es recompensada. La historia estimula la imitación de la conducta de los hombres virtuosos y es una advertencia frente a la tentación de seguir el ejemplo de los malhechores. En este sentido, todos los informes históricos procedentes de muy diferentes regiones, épocas y entornos culturales enseñan la misma lección; su evidencia no se puede negar<sup>45</sup>.

Idea generalmente aceptada, hemos dicho, es que la historiografía y la filosofía de Ibn Daud formarían una unidad cuyo propósito es apologético. Para la argumentación de esta defensa del judaísmo en la obra es esencial la propia arquitectura conceptual de la misma. El *Sefer ha-Qabbalah* habría sido estructurado de acuerdo con un esquema simétrico de la historia judía, mediante el cual se expresan concepciones mesiánicas y donde se confiere una excepcional singularidad al judaísmo sefardí. Desde esta lectura, la obra se ofrece en sus cuatro secciones como una reflexión de escatología consecuente<sup>46</sup>. En este sentido, el mesianismo que se evidencia en sus páginas vendría mediado por una dialéctica creativa entre la verdad de las promesas expresadas y renovadas en la tradición y la ortopraxis judía; como mediado también, y esta vez en clave de contraposición, por esas mismas promesas y su lectura en la heterodoxia judía o en la *errónea* concepción del mesianismo cristianismo. De esta forma, al acercarnos a la obra y a sus distintos excursus, podrían leerse

<sup>43</sup> Cfr. la introducción de R. Barkai a Moreno Koch, Y. (ed.), *Dos crónicas hispanohebreas del siglo XV*, Barcelona: Riopiedras, 1992, pp. 9-19.

<sup>44</sup> Una síntesis sobre el complejo y polémico concepto de historiografía medieval judía en nuestro *Tiempo de Sefarad*, Murcia: Tres fronteras, 2016, pp. 39-47. Sobre la postergación de la historiografía por parte del judaísmo medieval la referencia fundamental es YERUSHALMI, Y. H., *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, Barcelona: Antrhopos, 2002.

<sup>45</sup> ROSENTHAL, F., *A History of Muslim Historiography*, Leiden: Brill, 1968, pp. 37-38.

<sup>46</sup> Cfr. COHEN, G. D., *The Book of Tradition*, op. cit., pp. 191-194; YERUSHALMI, Y. H., *Zajor*, op. cit., p. 30.

en clave de polémica anticaraita tanto el *Sefer ha-Qabbalah* como el *Midrás de Zacarías*, en clave anticristiana el *Zikhron Divrey Romi* («Historia de Roma») y como una copia poco original del *Sefer Yosippon* el *Divrey Malkhey Yisrael* («Historia de los reyes de Israel en el segundo Templo»)<sup>47</sup>.

A despecho de toda contingencia, los ciclos de la historia reflejan en el *Sefer ha-Qabbalah* la simetría de un plan superior y los caminos por los que transita el pueblo de Israel estén abiertos al retorno de lo ya vivido<sup>48</sup>. La historia judía, tal como la entiende Ibn Daud, es la consignación de una tradición ininterrumpida fundamentada y apoyada por el consenso de sus seguidores. Es en la veracidad de esta historia donde reside la fuerza argumentativa del judaísmo. Por eso en la obra no hay lugar para la disertación ni la polémica teológica. La fe ya ha sido «ensalzada» y colocada en su marco «sublime», en diálogo clarificador con la razón, en la *Emunah ha-Ramah*. La superioridad del judaísmo reside en la propia superioridad del profetismo mosaico<sup>49</sup>. La defensa del judaísmo corresponde ahora a la historiografía, cuya misión es evidenciar desde el rigor la autenticidad de la transmisión de la fe en la tradición, «evidencia» que solo puede lograrse haciendo «transparente» ese proceso. Para ese propósito Ibn Daud recurre a la técnica musulmana de la «atestiguación» (*isnad al-hadith*)<sup>50</sup>, técnica que en sus manos resulta casi la expresión de una metodología contemporánea por la búsqueda de un plano informativo tan fiel que, salvando casi un abismo, pudiera ser «contrastado» en cualesquiera circunstancias. Leemos en el libro IV:

«En el año de la muerte de Rabbah Tosefah, el reino de Persia decretó grandes persecuciones contra Israel cuando se acercaba el tiempo de desgracia para los persas por segunda vez, pues dos veces reinaron los persas, así como los romanos»<sup>51</sup>.

El año de la muerte de Rabbah Tosefah (4234/474 d. C) sirve a Ibn Daud como punto de partida para una revisión de la historia gentil en paralelo a la de Israel. La historia de estos imperios debe ser interpretada en clave de

<sup>47</sup> Esta interpretación, que ha sido la dominante en general entre los estudiosos, ha sido revisada recientemente. Se ha puesto de relieve que la singularidad del SQ no se halla tanto en el mesianismo y esquematismo histórico como en su combinación de una amplia gama de fuentes en la búsqueda de una definición teológico-política del judaísmo rabínico frente a la oposición de caraitas, cristianos y musulmanes. A Ibn Daud se le entendería mejor en el contexto de la evolución de la historiografía judía e ibérica y de las circunstancias políticas y sociales que le tocó vivir. Véase: VEHLow, K., *Ibn Daud's Dorot 'Olam (Generation of the Ages. A critical edition and translation of Zikhron Dibrey Romi, Divrey Malkhey Israel and the Midrash on Zechariah)*, Leiden, Brill, 2013, pp. 7-8.

<sup>48</sup> Sobre este asunto, véase BERKOVITZ, J. R., «Does Jewish History Repeat Itself? Paradigm, Myth and Tradition», en Bell, Ph. (ed.), *The Solomon Goldman Lectures*, vol. VII, Chicago: Spertus Institute J. S. Press, 1999, pp. 151-153.

<sup>49</sup> ER II. 5.

<sup>50</sup> Sobre *isnad*, cfr. KAMALI, M. H., *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: Islamic text Society, 1991, pp. 103-ss.; MOTZKI, H., *The Origins of Islamic Jurisprudence*, Leiden: Brill, 2002, pp. 140-42.

<sup>51</sup> SQ 27.83-28.86.

simetría. El *parallelismus membrorum* y el «principio de simetría de la historia» expresan un propósito oculto, una ley intrínseca de la historia judía y gentil. Las transformaciones, auges y caídas de Roma y Persia ocurren merced al cumplimiento de un plan divino. La clave de acceso a la interpretación del auge y caída de los imperios está unida íntimamente al sentido de la historia judía<sup>52</sup>. Roma, «la gran ciudad romana construida en tiempos de Ezequías, rey de Judá», en el imaginario de la tradición rabínica de la que se nutre Ibn Daud, posee una historia cuyos ciclos están ligados a acontecimientos de signo negativo en la historia del pueblo judío<sup>53</sup>.

Ibn Daud modifica sutilmente el esquema clásico de los *cuatro imperios* del libro de Daniel<sup>54</sup>. Las cuatro fieras que representan, respectivamente, a Babilonia (león), Media-Persia (oso), Grecia (leopardo) y Roma («una fiera terrible y espantosa»), son reinterpretadas, bajo la nueva luz de la simetría de la historia, en una nueva secuencia: Persia (Incluyendo Babilonia y Media)–Grecia (incluida Roma)–Persia/Roma–Islam<sup>55</sup>.

La existencia de un «patrón rítmico» en la historia no es menos evidente que la presencia de una estructura simétrica en la misma. El simbolismo obsesivo del autor trasciende el valor informativo de las fuentes rabínicas medievales sobre el Talmud y la era gaónica, fuentes que Ibn Daud maneja y que otros estudiosos medievales judíos conocen perfectamente<sup>56</sup>. Ya que el número 21 marca la periodización de las cronologías del primer y segundo Templo, no es entonces casual que veintiuno sean los eslabones desde la generación posmisnáica hasta el cierre de la era gaónica o veintiuna las generaciones desde Simón el Justo hasta el fin de los Amoraim; si Moisés recibe los mandamientos el 2449, no es indiferente que el Éxodo se feche en el 2499, pero sobre todo, no es casual que la profecía cesase en el 3449 o que la Misná se compilara en el 3949<sup>57</sup>; si el primer Templo fue erigido el 2929 y destruido en el 3339, la construcción del segundo Templo bien puede datarse el 3409, así como su destrucción el 3829<sup>58</sup>.

<sup>52</sup> Cfr. NEUSNER, J., «History, Time and Paradigm in Classical Judaism», en *Approaches to Ancient Judaism*, Vol. XVI, Atlanta: GA Scholar Press, 1996, pp. 189-211.

<sup>53</sup> SQ 28.87-88. «R. Levi dijo: «El día en que Jeroboam estableció dos becerros de oro, Rómulo y Remo fueron y construyeron dos cúpulas en Roma. El día en que Elías se retiró, un rey fue entronizado en Roma». Cfr. GINZBURG, L., *Legends of the Jews*, Vol. VI, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1968, p. 378.

<sup>54</sup> Dn 7.

<sup>55</sup> Esta interpretación de la historia que realiza Ibn Daud debe ser vinculada con la fascinante obra exegética de Abraham Ibn Ezra (c. 1092-1167), especialmente con su *Comentario al libro de Daniel*. Cfr. TWERSKY, I.-HARRIS, J. M., *Rabbi Abraham ibn Ezra: Studies in the Writings of a Twelfth-Century Jewish Polymath*, Cambridge (Mass): Harvard Center of Jewish Studies, 1993, pp. 55-65.

<sup>56</sup> La recensión española la *Epístola de R. Sherira Gaón*, historia de la composición del Talmud (s. X); *La Introducción al Talmud* del precursor ibérico de Ibn Daud, Samuel ibn Nagrela; *Seder Tananaim wa-Amoraim*, crónica anónima concluida en el año 884; *Seder Olam Zuta*, crónica anónima de comienzos del siglo IX, ya citada.

<sup>57</sup> (2449+50); (3449+50x10).

<sup>58</sup> SQ I.19, 21; II.8, 164.

El teólogo de la historia asume como insuficiente la hermenéutica racionalista de los acontecimientos radicales. Como el consuelo solo es posible si es accesible en su intelección, el cronista hace salir a la superficie de la historia las claves numéricas que permiten interpretar lo profundo e indiscernible, haciendo de la espera porvenir<sup>59</sup>.

Tras un recorrido por toda la historia de la tradición rabínica, Abraham Ibn Daud concluye su crónica del rabinato español con una curiosa y esperanzada mirada hacia el Norte cristiano, una suerte de *nuevo Edom*. Redefinición escatológica sobrevenida, este «Edom redescubierto» en el devenir de la historia no significa en sí el cumplimiento de promesa alguna<sup>60</sup>. Para los exiliados andaluces que huyen de la persecución almohade, los reinos cristianos se presentan como una nueva etapa, como un tiempo decisivo cargado mesiánicamente de augurios positivos. Comienza este epílogo con el recuento de las treinta y ocho generaciones de sabios, desde el fin de la profecía hasta el fin del rabinato andalusí; sabios de los cuales se puede afirmar que «todos ellos son fieles testigos que hablan por boca de fieles testigos», merced a lo cual «la santa *cadena de la tradición* no se rompió»<sup>61</sup>. La antítesis a esta cadena de virtud la representan las comunidades caraítas, asentadas en la Península desde mediados del siglo IX, según puede deducirse de diversos testimonios<sup>62</sup>. La herejía caraíta, en síntesis, consiste en un rechazo del judaísmo rabínico y de su tradición desarrollada tras Yabne (siglo I), y en una exaltación de la *sola scriptura*. Aunque hunde sus raíces en la visión samaritana o cutea de la fe judía, no se desarrolla hasta el siglo IV en las academias babilónicas, pasando a convertirse, por el polemismo en torno a la misma, en un elemento central de la vida de las comunidades judías del Medioevo. La interacción social y la lucha entre el judaísmo rabínico y el judaísmo caraíta, constituirá un hecho básico de la historia judía durante siglos<sup>63</sup>. En el corazón de la polémica anticaraíta se halla latente un trasfondo que va más allá de la simple exclusión de la heterodoxia en una comunidad cerrada, y que es de naturaleza teológico-política: ¿qué le

<sup>59</sup> Sobre interpretación numerológica y mesianismo judío en la Edad Media, véase SARACHECK, J., *The Doctrine of The Messiah in Medieval Jewish Literature* (1932), Eugene (Or): Wipf & Stock, 2008. Especialmente las páginas dedicadas a Rashi (pp. 54-65).

<sup>60</sup> SQ VII. 465-470. Edom/Esau es el «absoluto diferente», el contrario por antonomasia en la tradición judía. Asociado con el Esau bíblico, el primogénito derrotado en la lucha de los gemelos nacidos de Isaac y Rebeca representa la pérdida fatal del favor divino y es uno de los símbolos con los que se identifica al mundo cristiano. Gn 25, 33. Sobre *Edom*: Ez 25, 12; 35, 15; Abd 8-18; Sal 137, 7.

<sup>61</sup> SQ E. 15.

<sup>62</sup> Sobre esta presencia y su relevancia, el clásico: LINDO, E. H., *The History of the Jews of Spain and Portugal*, Londres 1840, p. 75-80. Recientemente: LASKER, D., *From J. Hadassi to E. Bashyatch. Studies in Late Medieval Karaite Philosophie* (cap. 8, «Karaites in Spain»), Leiden: Brill, 2008. Un estudio fundamental sobre el caraísmo en Birnbaum, Ph., (ed.), *Karaite Studies*, NY: Hermon Press, 1971.

<sup>63</sup> EISENSTADT, S. N., *Explorations in Jewish Historical Experience*, Leiden: Brill, 2004, p. 57.

cabe aguardar a Israel si en los momentos cruciales de su historia se presenta dividido, si ante signos reveladores de ofrece como experiencia el escándalo de la división? Las promesas que aún no se han cumplido son la garantía de que cambios decisivos están a la vuelta de la historia presente; los signos de los tiempos iluminan los arcanos de estas promesas, sus señales recónditas; y todas apuntan a que en la dinámica de los imperios del mundo se está dirimiendo de forma decisiva su cuarto estadio. Por ello, la espera mesiánica es incompatible con la existencia de un doble Israel. Las armas para este combate son teológicas: la Escritura, la propia tradición, amén del arsenal convencional de recursos históricos, filosóficos y retóricos; pero no excluyen, el uso de la presión social y política, el anatema o la petición de auxilio a los monarcas gentiles para, simple y llanamente, «eliminar» al enemigo, acabar con los herejes<sup>64</sup>. Ibn Daud y muchos de sus contemporáneos creen leer en algunas de estas acciones signos de un cambio favorable de la fortuna. De estas señales, la más significativa es la que se produce por el obligado desplazamiento de la centralidad de la vida cultural judía hacia la España cristiana, hacia Toledo, nueva capital de Castilla, convertida en refugio de los perseguidos andalusíes, centro de un nuevo renacimiento judío merced a la obra de prohombres como Yehudah ibn Ezra, miembro de una saga ilustre<sup>65</sup>. La teología de la historia registra obras y nombres a los que transforma en «signos de los tiempos», ejemplificando su propia intencionalidad. Ibn Daud los convierte, por mor del espíritu de la narración, en «grandes sabios y poetas», una pléyade de personalidades insignes cuyas obras engrandecieron al pueblo judío, reflejando al tiempo los propios propósitos espirituales del autor. La excelencia de los Ibn Gabirol, Ibn Gayat, Ibn Sortmegas y el gran Moisés ibn Ezra, de Yehudah ha-Leví y de Abraham ibn Ezra, más allá del valor intrínseco de sus obras respectivas, son expresión de superioridad intelectual frente a los impíos y una señal de que Dios se vale de la inteligencia humana para explicitar su voluntad<sup>66</sup>.

#### 4. EL REVERSO DE LA HISTORIA

Pleno de tensión escatológica, el siglo de Ibn Daud estaba maduro para una renovación de la apocalíptica judía. Los convulsos acontecimientos que experimenta la judería española en aquellos años del siglo XII zarandean la conciencia colectiva de la comunidad entera, haciendo salir del letargo la

<sup>64</sup> SQ E. 65-70.

<sup>65</sup> Cfr. BAER, Y., *Historia de los judíos en la España cristiana*, op. cit., pp. 58 y 73.

<sup>66</sup> SQ E. 153-155. Rabí Isaac ibn Gayat (1038-1089), líder espiritual de la comunidad de Lucena, escribió centenares de poemas litúrgicos con alusiones a la ciencia y a la filosofía de la época; Abraham ben Meir ibn Muhayir, conocido con el sobrenombre latino de Sortmegas o Sartamicas (s. XI-XII), líder de la comunidad judía de Sevilla.

esperanza mesiánica<sup>67</sup>. Cuenta Maimónides, a partir de un relato transmitido por su padre, que, en la primera década del siglo, durante los días de la primera Cruzada, círculos esotéricos de Córdoba integrados por «hombres sabios y notables, entre los que se encontraban un gran número de astrólogos», calculan y anticipan que la fecha de la venida del Mesías será ese mismo año de sus indagaciones: el AM 4868, año 500 de la hégira y 1107 de la Era Común. Utilizando tablas astrológicas y técnicas interpretativas de los sueños, identifican al Mesías en la persona de un varón piadoso de nombre Ibn Ariel. Cuando los líderes comunitarios conocieron la noticia, multaron, castigaron físicamente y excomulgaron a ese hombre «por haber guardado silencio y por estar agradecido a los que creían que era cierto, sin impedirse ni hacer frente al pecado que hay en ello, de acuerdo a la Ley»<sup>68</sup>. La intervención de las autoridades, poniendo fin a este movimiento, no hará desaparecer el sentimiento de tensa espera del momento histórico. Unas décadas después, en torno al 1122 —al inicio de la era almohade—, Moisés al-Dar'i proclamará por todo al-Ándalus la inminencia mesiánica. De nuevo Maimónides transmite, con la sobriedad y medida habitual en él, la crónica de unos hechos de los que no duda su indiscutible autenticidad dada su cercanía en el tiempo. A diferencia del falso Mesías anónimo —objeto de la consulta que motiva su epístola a los yemenís—, al-Dar'i no se vanagloria de su naturaleza mesiánica, al contrario, sólo proclama que «le había sido anunciado que el Mesías se manifestaría». Más allá del fracaso de estas empresas, para él, «nada de eso contradice a la Ley, ya que la profecía será restablecida en el futuro antes de la venida del Mesías»<sup>69</sup>.

La teorización de la profecía tiene un lugar fundamental en la *Emunah ha-Ramah*. Ibn Daud realiza una aproximación a la cuestión en *ER* II. 5 desde una doble perspectiva: la profecía como fenómeno psicológico pasado, pero también presente; la validez de la profecía de Moisés, en el contexto de un polemismo interreligioso. Como fenómeno psicológico dotado de actualidad y visibilidad, afirma, sin la recurrencia de individuos dotados de una capacidad perceptiva especial de anuncio e interpretación de los acontecimientos, la sociedad colapsaría<sup>70</sup>. En la determinación del fenómeno de la profecía, Ibn Daud utiliza la exégesis bíblica como un complemento imprescindible para la reflexión filosófica, convirtiendo el estudio del profetismo, en parte, en una forma de conocimiento racional a posteriori de la verdadera tradición<sup>71</sup>. El estudio de la profecía sigue en la *Emunah ha-Ramah* inmediatamente a

<sup>67</sup> Cfr. LIEBES Y., *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*, Albany: State University of NY Press, 1993, pp. 61-64.

<sup>68</sup> MAIMÓNIDES, *Carta a los judíos del Yemen/Carta a los judíos de Montpellier* (trad. y ed. de Judith Targarona Borrás), Barcelona: Riopiedras, 1987, p. 218.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 215-216. Cfr. HESCHEL, A. J., *Prophetic Inspiration after the Prophets*, NY 1996, pp. 29-32.

<sup>70</sup> *ER* II. 5. 188.

<sup>71</sup> GUTTMANN, J., *Die Religionsphilosophie*, op. cit., p. 420.

la discusión sobre las inteligencias, ya que el Intelecto Activo juega un papel crucial en la explicación de la profecía. Siendo el profeta un intermediario entre Dios y sus criaturas, Dios, merced a su Providencia, ha dotado a cierta clase de hombres de un estatus similar al de las substancias más elevadas y de la capacidad para alterar el curso de la naturaleza y de la disposición de la materia. En plena sintonía con su propia cosmología, para Ibn Daud, dispuesta convenientemente la facultad imaginativa y el intelecto, la profecía surge como una emanación desde la última en la sucesión de inteligencias<sup>72</sup>. Sin embargo, de una manera que recuerda a Yehudá Haleví, Ibn Daud entonces agrega que la aparición de este fenómeno está ligada a ciertas condiciones del lugar, del tiempo y de la nación. Estas estipulaciones, que son un intento de salvaguardar el carácter especial de la profecía bíblica, al mismo tiempo inciden en el carácter universalista de su explicación psicológica de la profecía y en su conexión con la idea mesiánica<sup>73</sup>.

Como hemos apuntado, en el estudio de la profecía de Moisés subyace un polemismo interreligioso que tiene como finalidad la defensa de la tradición, la imposibilidad de abolición de la Torá y la existencia de una suerte de «davidismo en el espíritu», frente a la interrupción histórica del «davidismo por la sangre»<sup>74</sup>. El concepto de *teshuvá* («contrición por un pecado pasado») permite a Ibn Daud una justificación de la necesaria pervivencia histórica de la ley. Si Israel fue condenado al exilio por la impiedad de sus líderes, si la naturaleza davídica de la substancia política de Israel cesó de facto por la contravención de la Torá, ¿cómo podría ahora la comunidad arrepentirse de su iniquidad pasada sin esa misma referencia?<sup>75</sup>. De esta *teshuvá* depende la vivencia de una auténtica fe comunitaria basada en la confianza (*emuná*) ante unos signos que apuntan a un cambio de eón en el destino histórico del pueblo judío. Llegue cuando llegue el final de los tiempos, en medio de la opresión y el exilio, las profecías mesiánicas apuntan que el reino será restaurado cuando Israel se haya arrepentido.

En cualquier caso, la venida del Mesías es indiscernible, para racionalistas religiosos como Ibn Daud o Maimónides, por «lo que decretan las estrellas». El problema del determinismo astral frente a la libertad de elección recorre como un tópico recurrente el pensamiento judío medieval, siendo desarrollado de forma sistemática por Gersónides en el siglo XIV. De hecho, Gersónides camina en la cuerda floja de la racionalidad cuando, en la estela tanto de Maimónides como de Ibn Ezra, intenta armonizar la razón, la libre voluntad y

<sup>72</sup> ER II. 5. 198. Sobre la explicación psicológica de la profecía y sus antecedentes, véase: FONTAINE, T. A. M., *In Defense of Judaism*, op. cit., pp. 142-150.

<sup>73</sup> Cfr. SAMUELSON, N., «Ibn Daud's Conception of Prophecy», *Journal of American Academy of Religion*, Vol. XLX, 3 (1977), p. 883-910.

<sup>74</sup> Sobre la idea de la continuidad davídica, véase, por ejemplo, el retrato que Ibn Daud realiza de Samuel Ibn Nagrela: SQ VII 234-250. Una explicación del concepto en COHEN, G. D., *The Book of Tradition*, op. cit., pp. 292-3.

<sup>75</sup> ER II. 5. 206.

el determinismo de los astros<sup>76</sup>. Anticipándose a Ibn Ezra y a Gersónides, Ibn Daud ve en la ruptura del determinismo astral una forma de providencia sobre los seres humanos, en la que la observancia de los mandamientos posee un papel fundamental. Una prueba argumental teológica demuestra la existencia de esta libertad como posibilidad, prueba que podemos encontrar, también, en Saadia, Ibn Paquda y Maimónides. La libertad de elección existe porque, si todo fuera necesario, no habría lugar para los mandamientos, para la recompensa o para el castigo. Dios es un Dios justo y sólo si hay libertad de elección podemos decir que Dios, que corresponde al hombre de acuerdo con sus acciones es de hecho justo<sup>77</sup>.

La astrología, afirma Ibn Daud, en sí misma no es rechazable siempre que se reconozcan sus limitaciones. Bien distinta es la astrología judiciaria y todas aquellas doctrinas astrológicas que sean perjudiciales para la fe<sup>78</sup>. En la *Emunah ha-Ramah*, la astrología lícita es entendida como un estudio de la influencia del movimiento de las esferas en los cambios de la naturaleza, dentro del marco de estudio general de la emanación de todas las cosas desde Dios. A partir de un esquema angelológico clásico<sup>79</sup>, toda profecía y toda gradación del bien, afirma Ibn Daud, emanan de Dios por su propia voluntad, directamente o indirectamente, merced a la intermediación de las inteligencias angélicas<sup>80</sup>. Hay ángeles con la especial responsabilidad de propiciar los procesos de generación en el mundo natural, mientras que otros tienen como misión el movimiento de las esferas. Son, pues, las esferas las que afectan a la tierra, y no es lícito afirmar que las estrellas son la causa de todo lo que sucede, rindiéndoles culto. Ahora bien, no habría nada ilícito en afirmar, dentro del esquema anterior, que las estrellas son servidores de Dios que median en propiciar cambios en la naturaleza en concordancia con los mandamientos y la Torá<sup>81</sup>.

En los años convulsos del siglo XII surgirán en Sefarad, en el caldo de cultivo de una escatología inminente, hombres dotados de una «agudeza especial» para predecir de forma exacta, según las estrellas, el advenimiento del Mesías. Sin embargo, tal como afirma Maimónides, más allá de la tradición, de la percepción y de la intelección, no hay nada digno de ser creído. A todo aquel que «crea en algo que no se base en estos tres principios puede aplicársele

<sup>76</sup> Para Gersónides, aunque existe el determinismo astral, el hombre puede romper sus ataduras porque, como criatura de Dios, sirve como causa original de acción. *Milhamot Ha-Shem* 2.2. *The Wars of the Lord* (Transl. S. Feldman) Vol. II., Philadelphia: Jewish Publication Society, 1987, p. 33. Cfr. KLEIN BARSLAVSKY, S., *Without any Doubt. Gersonides on Method and Knowledge*, Brill: Leiden, 2011, pp. 221-280.

<sup>77</sup> ER III. 1. 260; SAADIA GAÓN, *Emunot ve-Deot* IV. 4; Bahya Ibn Paquda, *Hobot ha-lebabot* III. 8; Maimónides, *Shemoná Perakim*. 8.

<sup>78</sup> ER II. 6. 229.

<sup>79</sup> Sobre el esquema angelológico....

<sup>80</sup> ER II. 6. 227. Cfr. FONTAINE, T. A. M., *In Defense of Judaism*, op. cit., pp. 168-169.

<sup>81</sup> ER II. 6. 229. Para la cosmología de Ibn Daud, véase: SAMUELSON N. M., *Judaism and the Doctrine of the Creation*, Nueva York: Cambridge U. Press, 1997, pp. 83-90.

la cita bíblica que reza: “El simple todo lo cree” (Pr 14, 15)»<sup>82</sup>. El sentido común es una herramienta necesaria para el ejercicio de la cotidianeidad, pero es sobre todo imprescindible para hacer razonables las creencias a alguien como el judío que mora en la intemperie de la historia: «Todas esas cosas nos han sido necesarias por la opresión que sobre nosotros ha ejercido el exilio. ¡El que se ahoga se agarra a cualquier cabo!»<sup>83</sup>. Los términos en los que se mueve la interpretación de los signos de ese tiempo son marcadamente histórico-apocalípticos. R. Abraham bar Hiyya, en su obra *Meguillat ha-megallé* («Pergamino del revelador»), compuesta hacia 1129, ya hablaba de los signos que anunciarán la inminente redención, de los que él veía claros indicios en los ataques del emir turco Zenghi a los cruzados. Entre la treintena de cálculos escatológicos que encontramos en la obra, uno de ellos adquiere especial relevancia para nosotros. Usando el *mo'adim* («tiempos designados») de Dan 12 e interpretándolo como periodos del estado de la tierra, intenta probar que el fin de la segunda etapa de la historia ocurriría en el 4948 (1187-1188)<sup>84</sup>.

Al igual que Bar Hiyya, Ibn Daud parece concederle una significación muy especial a este dato cronológico o, al menos, tal cosa parece inferirse de la lectura numerológica del *Sefer ha Qabbalah* a la que el autor pretende conducir a sus interlocutores. Hemos puesto de relieve en páginas anteriores el papel de la simetría de la historia en el *ShQ*, así como el uso de la cronología gentil en el marco general de una interpretación escatológica de la historia judía. Se valore como más o menos esencial el peso del polo escatológico en la obra de Ibn Daud, es indudable que la motivación de su historiografía es, en parte, aportar consuelo a una nación perseguida y atribulada, dentro del marco general de una apología de la ortodoxia rabínica. El polemismo anticaraíta del autor es indisoluble de la destrucción de las aljamas andaluzas, como también lo es de la idea de que «lo venidero» se gesta en el presente comunitario. Todos estos elementos configuran el marco referencial que hizo posible un mesianismo de estímulos renovados. Sugiere Gerson D. Cohen en su ya clásico comentario, que Ibn Daud sigue la estela de los grandes maestros de la tradición esotérica, los cuales «enseñan un palmo y esconden dos»<sup>85</sup>. Su método de escritura histórica bien puede concebirse como un reproche encubierto a hombres como Abraham bar Hiyya o Yehudah ha-Leví, quienes plantearon abiertamente que todo aquello que la religión oficial había prescrito debía ser mantenido oculto.

En sintonía con las enseñanzas talmúdicas, Ibn Daud quiere mostrar que la historia apunta hacia una nueva etapa y hacia un nuevo cumplimiento; de ello daría fe la lectura de una cronología que se torna a todas luces soteriología numerológica. En el esquema de Ibn Daud, las fuentes rabínicas se moldean y transforman en una particular figura de los eones: el Éxodo se fecha en el año

<sup>82</sup> MAIMÓNIDES, *Carta a los judíos de Montpellier*, op. cit., p. 237.

<sup>83</sup> MAIMÓNIDES, *Carta a los judíos del Yemen*, op. cit., p. 196.

<sup>84</sup> TÖYRYLÄ, H., *Abraham bar Hiyya on Time, History, Exile and Redemption*, Leiden: Brill, 2014, pp. 445-447. Sobre el mesianismo en su obra, cfr. pp. 270-294.

<sup>85</sup> COHEN, G. D., *The Book of Tradition*, op. cit., p. 221.

2449 y la profecía cesa mil años después del Éxodo, en el 3449; la Misná es compilada en el 3949 y el período de los *gaones* comienza en el año 4449, siendo estas dos últimas fechas unos datos usados exclusivamente por el autor<sup>86</sup>. Los hitos que determinan los cambios asociados al devenir de la tradición ocurren en períodos que son unidades o fracciones de mil. ¿También en el año 4949? Cohen entiende que la «inespecífica» fecha futura del 4949 (datación judeo-arábiga del 4948 común) es una consecuencia necesaria, inferida de la propia argumentación de Ibn Daud en función de su simetría, su carácter jubilar y su patrón de restauración profética. El número es, en primer lugar, internamente simétrico: 49-49; en segundo lugar, ese año sería el final del ciclo de jubileo quincuagésimo, después de la primera redención de 2449 [ $4949 = 2449 + (50 \times 50)$ ]; por último, el año 4449 sería el final del septingentésimo séptimo ciclo sabático desde la Creación, siendo simétrico el propio ciclo (7-0-7)<sup>87</sup>.

No se halla lejos esta esquematología histórica de la hermenéutica en clave mesiánica de Maimónides. Expresa un peculiar estado espiritual compartido por muchos intelectuales judíos de la época, una suerte de percepción trascendente paradójica, racionalizadora y esotérica a la vez, hipnóticamente fijada a la cronología y al cálculo temporal. En la ya citada epístola *Sobre el Mesías* a los judíos del Yemen, Maimónides afirma que la época predeterminada por las palabras de Daniel, Isaías y otros dichos de los maestros, «tendría lugar al arreciar la persecución de Edom y de los árabes, al extenderse su reino, como en la actualidad». Indica Maimónides, a continuación, que «esto no deja lugar a dudas, si bien de ahí no se puede pasar»<sup>88</sup>. Esta gnoseología precavida es desmentida en parte en el fragmento siguiente de su carta. En él comparte con los destinatarios de su misiva la existencia en su familia de «una extraordinaria tradición», la cual, teniendo como destinatarios «los deportados de Jerusalén que están en Sefarad» y remontándose a los propios días del destierro, ha pasado de padres a hijos. La tradición recibida gira alrededor de lo que dijo Balaán y en la clave que allí se oculta: «En un tiempo igual dirá a Jacob y a Israel lo que Dios ha hecho» (Nm 23, 23). En el cálculo a partir de ese instante, deben comprenderse un número de años igual al transcurrido desde la Creación, lo que nos lleva hasta el momento en que volverá la profecía a Israel. Para expresar este cumplimiento, Maimónides hace uso reiterado del número 40, de enorme carga simbólica<sup>89</sup>.

Las vicisitudes del presente son indicios de la proximidad del final. El marcado interés de Ibn Daud por el último y cuarto de los imperios del libro de Daniel, cuya desaparición pendiente sería precedida por catástrofes, es prueba de ello. La modificación del esquema tradicional rabínico de interpretación de los «cuatro imperios» operada en el *Sefer ha-Qabbalah*<sup>90</sup>, con la inclusión

<sup>86</sup> Cfr. supra, nota 57.

<sup>87</sup> COHEN, G. D., *The Book of Tradition*, op. cit., pp. 220 y, 225.

<sup>88</sup> MAIMÓNIDES, *Carta a los judíos del Yemen*, op. cit., p. 198.

<sup>89</sup> *Ibid.*, pp. 201-202.

<sup>90</sup> SQ IV 158 y ss.

en el mismo de las conquistas musulmanas junto a Roma como una nueva caracterización del cuarto imperio, enfatiza el carácter de inmediatez escatológica de su lectura de los signos mesiánicos<sup>91</sup>. ¿Qué clase de cambios son los que deberían operarse para que se cumplieran las profecías? ¿Qué dinámica substitutoria podría determinar en la economía salvífica que el Islam no fuera más que un capítulo dentro de su último eón? A media voz, las respuestas de Ibn Daud no resultan extrañas ni desconcertantes. A pesar de la catástrofe causada por los almohades en al-Ándalus, su historia de los judíos en los días del segundo Templo (*Divrey Malkhey Yisrael*) empieza y acaba con la afirmación de que las profecías de consolación-redención en la Escritura aún no se han cumplido, del mismo que, en sintonía con lo anterior, desarrolla en la *Emunah ha-Ramah* todo un importante apartado ético final desde la perspectiva de ese mismo consuelo. La consolación de la historia se nutre en una matriz que alterna pasado y futuro como polaridades de la esperanza. Leídas por el cronista —dotado de la cualidad que poseen sólo aquellos que interpelan al ángel de la Historia—, las palabras y los hechos del pasado adquieren los matices de una revelación. En último término, como conclusión de su historiografía y culminación del sentido de su ética teológica, para Ibn Daud eso significa «demostrar la profecía de Zacarías»; probar, mediante una exégesis de los símbolos de Zac 11, que las promesas están por cumplir, que el tiempo presente posee los rasgos que permiten identificar la inmediatez mesiánica y que, sobre todo, hay una raíz ético-política que confiere a la praxis teológica su verdadera dimensión aclarativa de estos eventos<sup>92</sup>.

## CONCLUSIÓN

Una suerte de indeterminación en las relaciones entre providencia, justicia, desarrollo del intelecto humano y gobierno del cosmos subyace en el racionalismo religioso de Ibn Daud. Su cosmovisión, sostenida por un argumentario filosófico donde el esquema neoplatónico de las emanaciones se articula aristotélicamente, necesita de un plus de legitimidad racional ante la singularidad de las relaciones hombre-mundo-Dios que expresa la Torá. Ibn Daud lo halla en una lectura salvífica de la Historia, pero también en una forma de mesianismo donde la interpretación de los patrones rítmicos de las eras se encuentra traspasada por una experiencia mística que funciona como aliento y motor al devenir de esa misma Historia. El mal en el mundo adolece de existencia positiva y la imperfección que puede observarse en el

<sup>91</sup> IBN DAUD, A., *Crónica de Roma (Zikron dibre Roma)*, trad. y ed. Fernández Urbina, J. y Targarona, J.), en «La historia romana de Abraham ibn Daud», *Helmántica* Vol. 41 124-126 (1990), p. 342.

<sup>92</sup> IBN DAUD, A., *The Midrash on Zechariah*, en Vehlow K., *Ibn Daud's Dorot 'Olam*, op. cit., pp. 348-358.

orden de las cosas y en el desarrollo de la historia, es consecuencia de una interpretación aislada, de una no-atención a la finalidad implícita del mundo y de su devenir. De modo que, para Ibn Daud toda la realidad está, en cierto sentido, determinada. Más allá de su explicitación concreta en el mundo de la materia irracional, donde todo sucede con independencia de sus actores, la cuestión se circunscribe al conjunto de acciones que tienen como protagonista al ser humano dotado de razón, que en la visión religiosa hebrea del autor corresponde con aquellas acciones en las que los seres humanos pueden o no pecar. Se trata, pues, de un asunto de responsabilidad moral y de vinculación con una historia concreta que, en términos de una racionalidad contemporánea, resultaría indiscernible. Ibn Daud aporta una solución religiosa al problema. El judaísmo rabínico que representa defiende una fe arraigada a un texto y a una tradición. Ese texto y esa tradición reveladas se comunican mediante una lectura del pasado, una serie de promesas y un conjunto de mandamientos positivos y negativos que condicionan la felicidad presente y futura. En la obra de Ibn Daud contemplamos una dialéctica en la que subyace, por un lado, una perspectiva aristotélica que quiere ser estricta. Si los seres humanos tienen opción, entonces lo que hacen puede o no puede ocurrir. Antes de que elijan, lo que harán es en principio desconocido. Cada acontecimiento concreto está sujeto a condiciones materiales, y esa medida es indeterminada. Por lo tanto, puede ser conocido sólo después del hecho. Pero esta posición se vuelve problemática cuando introducimos una consideración acerca de Dios. Si hay elecciones humanas, entonces Dios no puede saber antes de que se hagan lo que serán. Sin embargo, si Dios carece de este conocimiento, entonces no es perfecto y sus mandamientos carecen de sentido. Para Ibn Daud, la libertad humana, la influencia de los astros y la voluntad providente de Dios se conjugan en una urdimbre donde distintas capas se superponen y que es renuente a una lectura unidimensional. La Historia no está escrita, pero su plan está esbozado. El hombre es libre y racional, pero sus actos siembran de hitos negativos y positivos un devenir temporal cuyo trazo está profundamente definido y que apunta hacia una especial consumación mesiánica. La racionalidad humana es libre y soberana, pero dimana de Dios y sólo puede ser correctamente ejercitada en un marco teológico-político donde la fidelidad inquebrantable a la tradición marca la distancia insalvable entre la salvación y la condena, personal y colectiva.

Universidad de Murcia  
joselirola1968@gmail.com

JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ LÓPEZ

[Artículo aprobado para publicar en enero de 2019]