

Dos filósofos de la Córdoba de los Califas: Abenmasarra y Abenházam. (1).

Dos grandes pensadores musulmanes, nacidos en Córdoba, señalan como hitos el orto y el ocaso del califato, cuyo milenario conmemoramos: Abenmasarra y Abenházam. Florece el primero en los años que preceden inmediatamente a la fecha inaugural de aquella institución gloriosa. Vive el segundo en el luctuoso período de su agonía y desaparición. Uno y otro son, además de tipos mentales diferentes que simbolizan y originan las dos corrientes ideológicas más importantes en la historia del pensamiento hispano-musulmán: la corriente neoplatónica, de matiz místico y la aristotélica, refractaria a todo misticismo. Por eso he creído oportuno trazaros rápidamente las semblanzas de estas dos singulares figuras, en cuyos sistemas cristalizó la alta cultura de la Córdoba musulmana en los dos momentos cumbres de su historia: en el último tercio del siglo IX de nuestra era, Abenmasarra; en las postrimerías del XI, Abenházam.

* * *

Antes del siglo IX, el pensamiento hispano-musulmán carece de valor científico. La vida religiosa aparece encauzada dentro de la más pura ortodoxia: no se advierte aspiración alguna de interpretar el dogma con criterio filosófico, ni anhelo tampoco de buscar nuevos cauces al sentimiento religioso; todos se limitan a repetir mecánicamente las fórmulas alcoránicas y tradicio-

(1) BIBLIOGRAFÍA: *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, por Miguel Asín Palacios. Madrid, Imprenta Ibérica, 1914.—*Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, por Miguel Asín Palacios. Madrid, 1927-1929; tres tomos. Publicación de la Real Academia de la Historia.

nales de la fe, y a cumplir las normas de la moral teológica. La intolerancia de los alfaquíes, apoyada con mano dura por la autoridad política, pone un freno irresistible a toda innovación ideológica. La filosofía es tenida por impiedad. Las mismas ciencias aplicadas, matemática, astronomía, medicina, se toleran, pero restringiendo su cultivo a la práctica, con exclusión de toda teoría. La pobreza del pensamiento indígena, que casi había perdido hasta el recuerdo de los más gloriosos representantes de la cultura visigótica—San Isidoro y San Julián—explica también la indigencia filosófica de este período.

Así se comprende por qué hasta el siglo ix no aparece entre los musulmanes españoles ni un solo filósofo o pensador independiente, y por qué toda su cultura se reduce a los estudios filológicos y jurídicos.

En ese siglo empieza ya a despertarse el pensamiento español por influencia del oriente. Un médico y literato cordobés, Fàrech, fué el primero y principal importador: después de frecuentar las escuelas del Irac, trajo a su patria los libros del ilustre polígrafo Cháhíd, hereje *motázil* y filósofo cultísimo, sembrando así en Andalucía los gérmenes del pensamiento independiente. Otro cordobés, el jurista Abdelala, contagiado también del racionalismo de las escuelas filosóficas del oriente, contribuye con mayor eficacia todavía a su difusión en Andalucía, desde el alto cargo de consejero del Supremo Tribunal de Córdoba, al que es elevado por iniciativa del emir Abderrahmán II. Su discípulo Benlobaba, cordobés como su maestro, es nombrado para igual cargo por el emir Abdala. Por otra parte, las ideas de las escuelas esotéricas o *batiníes* del oriente, penetran también muy pronto, sugiriendo interpretaciones alegóricas del dogma ortodoxo, bajo cuyos velos late el neoplatonismo alejandrino. Este doble fermento engendra una agitación inusitada en todo el ámbito del califato: en Sevilla, Jaén, Valencia y, más aún, en la corte cordobesa surgen cultivadores entusiastas de las disciplinas filosóficas hasta entonces preteridas o menospreciadas. Con igual empuje se robustece la vida religiosa y una numerosa multitud de ascetas, herederos simultáneos del monacato visigótico y del *sufismo* oriental, aparece por doquier, no sólo en Córdoba y en su Sierra, sino en toda Andalucía, y hasta en los más apartados confines del imperio, Zaragoza y Huesca.

En ese ambiente nace el año 883 el cordobés Abenmasarra. Sus biografos no nos informan de sus maestros ni de las es-

cuelas que presentó. Limitanse a presentárnoslo en Córdoba, rodeado ya de algunos discípulos, viviendo retirado con los más íntimos en una ermita de su propiedad, asentada en las estribaciones de la sierra de Córdoba. La rigurosa disciplina del arcano, fielmente observada, impedía que trascendiesen al profano vulgo las doctrinas profesadas en aquel íntimo cenáculo. La piedad, el ascetismo austero, de maestro y discípulos, era todo lo que al exterior se revelaba. Mas no tardó en deslizarse también entre el pueblo alguna vaga sospecha de lo que bajo aquellas apariencias de religiosidad se escondía. Decíase que Abenmasarra les enseñaba la heregía oriental de los *motáziles* que atribuye a la libertad humana la causalidad eficiente de todos sus actos. El vulgo iletrado, menos ducho en estas sutilezas filosóficas, se escandalizaba más al oír que para Abenmasarra no tenían realidad los castigos del infierno. Las gentes cultas, por su parte, aseguraban que Abenmasarra enseñaba la filosofía panteísta y casi atea de un antiguo sabio de la Grecia, Empédocles de Agrigento. Estos rumores ibanse acentuando y Abenmasarra, a fin de evitar la denuncia legal de ateísmo, cuyas consecuencias hubiesen sido fatales para la naciente escuela, salió de Córdoba y, atravesando el norte de Africa, recorrió durante varios años los centros cultos del oriente, en los cuales completó sin duda su preparación filosófica y teológica y dió satisfacción cumplida a sus anhelos místicos visitando los lugares santos del islam. La subida al trono del califa Abderrahmán III con la pacificación consiguiente del imperio debió ser el motivo que le decidió a regresar a España. La política de este glorioso califa, tolerante y hasta protectora de los estudios, invitaba, en efecto, a Abenmasarra a reanudar su magisterio; pero la experiencia de los pasados peligros hizole más cauto en este segundo período de su vida. En él vemosle ya presentarse ante los ojos del vulgo profano como un simple asceta que, al igual de los muchos que había en Córdoba, limitábase a practicar ejercicios de devoción y penitencia. Esta hábil táctica atrajo de nuevo en su derredor a muchas gentes que acudían de todas partes de Andalucía a escuchar sus conferencias morales en su ermita de la Sierra y a practicar el método de disciplina ascética que el maestro había traído del oriente. Yo quisiera poder revivir ante vuestros ojos el pintoresco cuadro de la vida cenobítica que Abenmasarra llevaba con sus discípulos más allegados en su retiro conventual de la Sierra; pero los datos que sus biógrafos nos han

dejado, apenas ayudan a imaginar el escenario y a sugerir las líneas generales de su regla monástica. El escenario, una ermita, cuyas proporciones serían probablemente algo mayores que las de las actuales, provista de una terraza o azotea, en la que se alzaba la celda del maestro, construida exactamente sobre el modelo del gabinete personal de la casa que ocupó Mahoma en Medina. El tiempo transcurría distribuido entre las conferencias ascético-místicas, los ejercicios de examen de conciencia y las prácticas de mortificación, cuyo pormenor desconocemos. De la brillantez y elegancia de sus conferencias hácese lenguas sus biógrafos y hasta muchos siglos después ponderaban los literatos españoles la singularidad de su estilo, repleto de paradojas y alegorías místicas, bajo cuyo transparente velo podían vislumbrar los iniciados las tesis esotéricas de su sistema metafísico, letra muerta para los profanos. La redacción de sus libros completaba el magisterio oral. Estos libros, corriendo de mano, circularon fuera de Córdoba y hasta en Oriente, provocando refutaciones y polémicas que, si bien no acarrearón, según parece, persecución oficial contra el maestro, contribuyeron a abreviar sus días. La intensa vida cerebral a que se sometió, sus estudios, meditaciones y polémicas, y austeridades de su ascetismo, agotaron sus fuerzas y aceleraron su muerte. Un miércoles, 20 de octubre del año 931, exhalaba el último suspiro, rodeado de sus discípulos, en su ermita de la Sierra.

Sólo por testimonios indirectos se pueden estudiar hoy sus ideas. Ni fragmentos de sus varios libros se conservan. Pero el cordobés Abenházam en su «Historia de las ideas religiosas» y el toledano Sáid, en su «Historia universal de las ciencias», han consignado suficientes datos para fijar la filiación ideológica y los caracteres generales del sistema *masarri*. El primero nos dice cuales fueron sus ideas teológicas, y el segundo nos asegura que Abenmasarra fué apasionado defensor de la filosofía de Empédocles; pero no el Empédocles auténtico, sino el de la leyenda que se había forjado entre los musulmanes de oriente, amalgamando la física mecanicista y la metafísica eleática del Empédocles auténtico con el panteísmo neoplatónico de las *Enéadas* de Plotino, y con ciertas tesis y símbolos de la cábala judía y del gnosticismo. El teorema cardinal de este sistema era el de la existencia de una materia espiritual, común a todos los seres, excepto Dios, la cual emana de Este, como hipóstasis

primera del mundo inteligible. Abenmasarra acepta de ese sistema el concepto plotiniano de Dios, considerado como el *Uno* absoluto, como el ser simplicísimo e incognoscible, del cual, por emanaciones sucesivas deriva el cosmos entero, simbolizado en las cinco hipóstasis o sustancias que lo explican e integran, a saber: la *materia* espiritual o primera, sustrato de todo lo que no es Dios; el *intelecto*, símbolo y cifra del mundo ideal, de la razón pura; el *alma* universal, explicación última de los fenómenos teleológicos y vitales del cosmos; la *naturaleza*, símbolo de los fenómenos de energía inconsciente; el *cuerpo* universal, en fin, que es la idea común a todos los fenómenos particulares de la extensión inerte.

En armonía con esta metafísica neoplatónica, la teología de Abenmasarra niega de Dios el conocimiento de los seres particulares y contingentes, que es función exclusiva del *intelecto*. Dígase lo mismo del divino poder. De aquí que ni el libre albedrío del hombre esté supeditado a la presciencia de Dios, ni los actos humanos sean obra de la omnipotencia divina. Por otra parte, si las almas individuales son emanaciones del alma universal y suprasensible, su unión con los cuerpos es accidental y, por lo tanto, la felicidad última consistirá en desligarse para siempre de la materia y retornar al mundo espiritual que es su patria, en vez de volverse a reunir con los cuerpos. Imposible armonizar esta escatología plotiniana con la islámica que profesa, como la cristiana, la resurrección de los cuerpos; por eso Abenmasarra interpretaba alegóricamente los textos del Alcorán relativos a la vida futura, la cual es concebida por el teósofo cordobés en un sentido absolutamente espiritual, refractario a todo linaje de premios y castigos físicos. La purificación de todo lo corpóreo es también por lo mismo, para el alma la meta de su perfección y la norma indeclinable del método ascético de Abenmasarra, el cual se cifraba esencialmente en el examen de conciencia particular y cotidiano que levanta el alma a la morada mística de la sinceridad y pureza de intención en la práctica de las obras piadosas.

No fué efímera la vida de las ideas masarríes. Con la muerte del maestro, su escuela, lejos de desaparecer, se perpetúa, ensanchando el escenario de su vida y multiplicando el número de sus adeptos, gracias a la más tolerante política del califa Alhaquen II, mecenas de los sabios y cultivador entusiasta de las disciplinas filosóficas. Dos grupos de discípulos, uno en Cór-

doba, cuna de la escuela, y otro en Pechina, conservan religiosamente el espíritu del sistema *masarrí* durante todo un siglo, que coincide cabalmente con el espléndido período del califato cordobés. De ambos núcleos irradian las ideas *masarríes* a otros puntos más o menos distantes del foco: Jaén, Almería y los Algarbes. El *sufismo* o vida mística de la escuela perpetúase también: a ejemplo de la pequeña comunidad que Abenmasarra había organizado en la sierra de Córdoba, otras varias aparecen, como la de Mochéhid de Elvira, la de Abencasi en los Algarbes, la de Abenalarif en Almería.

En una de esas escuelas fórmas, dos siglos después de la muerte de Abenmasarra, el famoso místico Mohidín Abenarabi, el pensador más renombrado en la historia del *sufismo*. Este exaltado teósofo de Murcia, inquieto propagandista de las doctrinas sufíes, llevó los gérmenes del panteísmo de Abenmasarra hasta los más remotos países del islam; y sus libros innumerables, contagiados de aquel mismo espíritu que animó las elucubraciones del maestro cordobés, difundieron profusamente por Turquía, Persia e India, contribuyendo a la explosión continua de las herejías iluministas y panteístas en el islam oriental. Sus dos libros principales, el *Fotuhát* y el *Fosús*, han sido la fuente más copiosa de inspiración en que han ido a saciar su sed de ideales religiosos todos los pensadores esotéricos que, en tierras del Irán, lo mismo que en países de lengua árabe, anhelaron y anhelan una explicación mística del cosmos, desde los tiempos de Abenarabi hasta nuestros días. Hoy mismo sus voluminosos libros se reeditan continuamente por las prensas del Cairo, de Bombay y de Constantinopla; los principios de su panteísmo místico y los símbolos de su lenguaje secreto se catalogan e interpretan en los léxicos especiales de los sufíes; las órdenes y cofradías monásticas del oriente siguen inspirándose en aquellas mismas reglas ascéticas y contemplativas que él dictó; su tumba en la *Salihia* de Damasco es objeto de culto religioso, y hasta en los tristes destinos del sultán Abdulhamid, lanzado del trono de Turquía por la revolución triunfante, ha creído ver el pueblo musulmán la fatal realización de los vaticinios consignados por el sufi de Murcia hace más de siete siglos en una de las obras que se le atribuyen.

Bien lo veis: aquel germen oriental, insignificante al parecer, que Abenmasarra sembró en tierra cordobesa, no sólo creció y fructificó en Andalucía, sino que, expandiendo sus frondosas

ramas a través de los siglos y de los continentes, retornó al Oriente, su patria de origen, donde vive todavía, infundiendo un sentido más espiritual y trascendente al islam rutinario y sensual de las masas.

La España musulmana fué, pues, desde Abenmasarra y por su causa, la patria de los más grandes místicos musulmanes, como siglos más tarde, por Sta. Teresa y San Juan de la Cruz, había de ser la patria de los más grandes místicos cristianos.

Y como si la virtud germinativa del sistema *masarrí* necesitase más ancho campo aún para su fecundación, traspasa muy pronto los aledaños del islam para propagarse con el malagueño Avicebrón a través del mundo judaico, y luego, a través de toda la escolástica cristiana medieval, por obra de los traductores de Toledo: la peregrina tesis *masarrí* de una materia espiritual, común a todo ser, incluso el angélico, con la sola excepción de Dios, adquiere así carta de naturaleza entre los escolásticos de estirpe iluminista, singularmente los de la escuela denominada agustiniana, como Roger-Bacon, Dante Alighieri y nuestro Lulio.

Imposible descender ahora a la demostración pormenorizada de estas afirmaciones que desbordaría forzosamente de los estrechos límites de una conferencia y que en estudios especiales he procurado fundamentar. En ellos y por lo que respecta a Dante Alighieri, he demostrado cómo en las obras de Abenarabi, saturadas todas ellas de la ideología iluminista del cordobés Abenmasarra, pudo encontrar el poeta florentino el cuadro general de su Divina Comedia, la ficción poética de un viaje misterioso a las regiones de ultratumba y su significación alegórica, los planos geométricos que esquematizan la arquitectura del infierno y paraíso, los rasgos generales que decoran la escena del sublime drama, la vivísima pintura de la vida gloriosa de los elegidos, la visión beatífica de la divina luz y el éxtasis que la acompaña. Además, difícilmente habrá dos pensadores que más coincidencias ofrezcan en esa psicología de teólogos y de poetas, como Dante y Abenarabi: no sólo en sus ideas iluministas, de estirpe *masarrí*, sino en los símbolos e imágenes que las encarnan y en los recursos literarios de que se sirven para expresarlas, el paralelismo es de un extraordinario relieve. La parte de gloria que a este pensador, hispano, aunque musulmán, es decir al murciano Abenarabi, debe corresponder en la genial empresa literaria que Dante Alighieri llevó a glorioso término con

su poema inmortal, ya no es lícito desconocerla. Y a esta Córdoba de los califas en donde vió la luz Abenmasarra, creador del sistema filosófico en que Abenarabi se inspiró, tampoco puede negársele este título de gloria.

* * *

Abenházam: el otro pensador cordobés a quien aludí al principio, ocupa el polo opuesto en la historia del pensamiento hispano-musulmán: si Abenmasarra es un teósofo, enamorado de la iluminación mística, Abenházam es un pensador independiente que, sin negar los soberanos prestigios de la buena fe religiosa, otorga también a la razón pura y a su código fundamental, la lógica de Aristóteles, toda la eficacia que le corresponde en la búsqueda de la verdad. Provisto de ambos instrumentos, la fe y la razón, armónicamente coordinados, Abenházam somete a su crítica, fría, seca, purgada de sentimentalismos, brutal y despiadada a veces, todos los sistemas religiosos, teológicos y filosóficos, vigentes a la sazón en el mundo medieval, así en el oriente como en España.

Es, pues, un filósofo y un teólogo y un historiador crítico de las ideas religiosas. Su complexión mental, bien se advierte, no es propia de la infancia de una cultura, sino fruto de una época de madurez y plenitud. No en vano nace cuando ya el califato había llegado a su esplendor y Córdoba era digna del título de Atenas de occidente. Los tres requisitos sin los cuales no se concibe que surja en un cerebro el proyecto de una historia crítica y comparada de las ideas religiosas, dábanse efectivamente en la Andalucía del Califato: la convivencia normal de la religión oficial con otras más o menos toleradas; un espléndido desarrollo de los estudios históricos en su doble aspecto, el político y el cultural; una agudización del espíritu crítico, que permita razonar la propia fe religiosa, antes de discutir el valor lógico de las otras religiones. Sabida es la intensa vida científica y teológica de la corte cordobesa durante los siglos x y xi en que Abenházam florece. La riqueza fabulosa de sus bibliotecas reales y privadas es un símbolo bien significativo, y la rapidez con que a ellas llegaban desde todos los países del islam los libros más selectos de la enciclopedia musulmana ayuda a comprender como, sin salir de la península, podían los doctos seguir el movimiento científico universal.

El caso de Abenházan basta por sí solo para demostrarlo. Su biografía nos ofrece, en efecto, el más peregrino contraste imaginable: el de un hombre que sin salir de su patria en una larga vida de setenta años, fué capaz de reunir, a pesar de su aislamiento, una tan colosal información hitórica y un espíritu crítico tan sagaz, que le permitió analizar y juzgar con personal criterio todas las creencias religiosas y todos los sistemas dogmáticos y jurídicos del islam.

Nacido en Córdoba, el 994 de nuestra era, de familia cortesana y palaciega, pues que su padre era ministro de Almanzor, toda su infancia y adolescencia transcurrió sin otras preocupaciones espirituales que las literarias y políticas. Hasta los veintiseis años, ni siquiera su propia religión conocía, ni aun en lo que atañe a la liturgia del culto. En materia filosófica, sólo algunas nociones de lógica había aprendido de sus maestros de literatura. Enfrascado en conspiraciones políticas para evitar la inminente ruína del Califato y víctima de su celo legitimista en pro de la restauración de los Omeyas, se ve forzado a abandonar la Corte a los diecinueve años para escapar al odio de sus enemigos políticos, residiendo oculto e inquieto en Almería, Valencia, Játiva y Granada respectivamente. Diez años más tarde, en 1023, la fugaz restauración de los Omeyas le eleva de repente a la suprema dignidad de ministro del Califa Abderrahmán V Almostádir; pero pocos días después, una nueva y súbita revolución lo lanza del poder, junto con el flamante califa, y es reducido a prisión, de la que ya no sale en varios años. En plena juventud, pues tan sólo seis lustros contaba, este golpe brutal le cura de sus ambiciones políticas y orienta ya todas sus energías espirirituales hacia los trabajos científicos. El estudio de la teología y del derecho consume el resto de su larga vida.

Espíritu inquieto y difícil de contentar, examina, adopta y desecha sucesivamente, durante breves años, los principales sistemas ortodoxos del derecho canónico, para afiliarse, en fin, al *literalista* o *dahiri*, que era el polo opuesto de todos los otros sistemas jurídicos. Su característica esencial consistía, en efecto, en atenerse al sentido literal de las fuentes reveladas (Alcorán y Tradición del Profeta), rechazando el uso del razonamiento analógico (*quiyás*) en la interpretación extensiva de aquéllas y la ciega sumisión a la autoridad de los maestros consagrados (*taclid*).

Esta característica explica la hostilidad de todas las escuelas contra los partidarios de la suya. En España eran contados, en la época en que Abenházam se afilió a ella. La paz espiritual, que en la vida científica buscó al abandonar la política, faltóle, pues, muy pronto, ante la fanática hostilidad de los alfaquíes de la escuela oficial malequí, que veían además en Abenházam, no sólo un temible adversario de sus métodos jurídicos, sino también un audaz innovador, que con talento no común osaba aplicar a la teología dogmática los criterios que la escuela literalista había hasta entonces empleado tan sólo en la esfera del derecho canónico. Su condición extraordinaria, su habilidad dialéctica y la dura violencia de sus disputas hacíanlo invencible, a la vez que odioso, para sus adversarios, los cuales, a fin de utilizarlo de una vez, lanzaron contra sus doctrinas el anatema de la herejía y lograron pronto que oficialmente se le negase el derecho de defenderlas y propagarlas. Comienza entonces para Abenházam otro largo período de peregrinaciones penosas a través de los reinos de taifas (en que el imperio de los Omeyas españoles se había fraccionado) para buscar en ellos la tolerancia que Córdoba, su ciudad natal, le negaba. Enseñando, escribiendo y disputando, consume así sus energías y los años de su edad madura, logrando en todas partes conquistar nuevos adeptos a su sistema teológico-jurídico y resonantes triunfos contra sus adversarios en públicas disputas. A los cincuenta y cuatro años de edad, la fortuna parece volver a sonreírle: la isla entera de Mallorca comulgaba en sus ideas y el gobernador Abenraxic le protegía y honraba. Pero pronto la reacción de los alfaquíes hizose de nuevo sentir, obligándole a abandonar la isla y reanudar su peregrinación por las cortes de los reyezuelos de taifas. En Sevilla, por fin, el rey Almotádid Benabad condena sus libros a las llamas, y Abenházam, asqueado de la brutal intolerancia de los alfaquíes y abatido por tan repetidos golpes, busca en el ascetismo su último consuelo y se retira a su casa solariega, cerca de Huelva, donde muere rodeado de sus discípulos, a los setenta años de edad, el 1064 de Jesucristo.

Una vida tan agitada, sin residencia fija, sin paz espiritual, amargada por el destierro, la persecución política y el anatema religioso, apenas se concibe cómo pudo ofrecerle suficiente vagar ni medios adecuados para redactar la colosal enciclopedia histórico-crítica que sus obras representan, sobre todo si se re-

cuerda que sólo cuarenta años, de los setenta que vivió, pudo consagrar a tal tarea, simultaneada además con la propaganda polémica de su sistema. Su fecundidad fué portentosa: en 400 tomos, equivalentes a 80.000 folios, evaluaban sin hipérbole sus contemporáneos, discípulos y familiares, el fruto total de su labor.

De todas sus obras, la que más fama le ha dado es su *Fisal* o Historia crítica de las ideas religiosas. Sus cinco volúmenes en folio suman 1.050 páginas de impresión árabe. Más vasto es todavía en sus proporciones el plano ideológico de su contenido. Desde el escepticismo de los sofistas, que en nada creen, hasta la credulidad más estólida del vulgo ignaro y supersticioso que de nada duda, todas las actitudes del espíritu humano frente del problema religioso, tienen en esta obra su capítulo especial de exposición y crítica adecuadas.

A seis categorías cardinales reduce Abenházam todas las actitudes humanas ante el problema religioso. Su orden, de mayor a menor alejamiento del islam, es éste: 1.^a Escepticismo de los sofistas que niegan toda realidad, incluso la del propio pensar. 2.^a Ateísmo de los filósofos que niegan la existencia de un Dios creador y afirman la eternidad del mundo. 3.^a Deísmo de los filósofos que admiten la existencia de un Dios gobernador, pero no creador, del mundo eterno. 4.^a Dualismo de zoroastras y maniqueos y politeísmo de los cristianos trinitarios. 5.^a Monoteísmo de los brahmanes y racionalistas que, admitiendo un solo Dios creador y providente, niegan toda revelación profética. 6.^a Monoteísmo de los judíos y de cuantos admiten la divina misión de algunos profetas, pero no de todos. Viene, en 7.^o lugar, el islam, a título de única religión positiva verdadera, y que ha derogado con la misión de Mahoma las anteriores revelaciones, también verdaderas y divinas, del pueblo de Israel, dentro de las cuales Abenházam incluye la de Nuestro Señor Jesucristo, verdadero profeta, pero no hijo de Dios, a juicio de los musulmanes.

Fuera de estas siete actitudes fundamentales, Abenházam estudia en capítulos separados, aunque sin engarce sistemático con este plan total, algunas otras formas que pecan por exceso o por defecto de fe religiosa. Tal es, por ejemplo, la de los partidarios del indiferentismo religioso, que, basados en la mutua contradicción de todas las religiones positivas, suspenden el juicio sobre la verdad o falsedad de todas ellas, o atribuyen a

todas una verdad provisional y relativa, en cuya virtud el hombre está obligado a profesar, bien sea la particular en que ha sido educado, bien cierta religión universal, que resulta de fundir en un todo las máximas morales e ideas dogmáticas comunes a aquéllas. Enfrente de esta actitud escéptica, tan análoga a la de los teósofos modernos, y que Abenházam da por muy extendida entre sus contemporáneos, analiza también la credulidad del vulgo ignaro que, o toma por artículos de fe las fábulas más absurdas, o da crédito a todo fenómeno anormal y peregrino, como si fuese verdadero milagro, cuando se trata sólo de hechos naturales, debidos a la habilidad del prestidigitador o a las artes de magia y encantamiento, de cuyos embustes narra casos regocijados, acaecidos dentro de la misma Aljama de Córdoba, no sin que Abenházam pusiese en evidencia ante el vulgo las trampas del habilidoso prestimano. Finalmente, la credulidad del vulgo y de muchos doctos, en la realidad de los ensueños y en la astrología judiciaria, es analizada asimismo en capítulos especiales.

Recorrida así la rica gama de actitudes que ofrece la psicología religiosa, surge todavía el grave conflicto de la fe y la razón que, Abenházam también examina, analizando con penetración sutil la naturaleza del acto de fe en el vulgo y en el hombre que razona, señalando luego las dos actitudes extremas del fanatismo antifilosófico y del racionalismo absoluto, que hacen imposible toda conciliación entre la ciencia y la fe, y proponiendo, en fin, la solución armónica de ambas, conforme a los principios de su personal sistema teológico, solución no del todo ajena, por cierto, a la que Averroes más tarde adoptará y trasmitirá al Doctor Angélico.

El *Físal* contiene además una historia de los dogmas y de la teología islámica, en que Abenházam agrupa las opiniones de las varias herejías y escuelas en derredor de cada uno de los artículos del credo musulmán. Son cinco, perfectamente análogos por su contenido esencial a los tratados que la teología escolástica denomina: 1.º *De Deo*; 2.º *De Praedestinatione*, y *Vatia et libero arbitrio*; 3.º *De Fide*; 4.º *De future hominis vita*; 5.º *De Pontifice*. El método es también análogo al escolástico y, mejor aún, al de la *Summa theológica* de Santo Tomás: sobre cada uno de estos problemas cardinales y de los subordinados a ellos, Abenházam expone primero textual y objetivamente las tesis heterodoxas de secta o sectas que lo niegan o tergiversan, más

las pruebas alcoránicas, tradicionales y filosóficas que en su apoyo los herejes aducen; seguidamente opone Abenházam su tesis personal, cuya ortodoxia demuestra; por fin, refuta las razones aducidas por sus adversarios.

Huelga ponderar lo que todo esto significa dentro de la historia de la literatura teológica. Los especialistas saben muy bien que la historia de los dogmas no nace en la Europa cristiana antes del siglo XIX o, si se quiere, hasta que las polémicas provocadas por la reforma protestante, que acusaba al dogma católico de innovación, obligan a nuestros teólogos y eruditos de los siglos XVI al XVIII, especialmente Petavio y Tomasino, a estudiar y exhibir sus precedentes patristicos y eclesiásticos. Pero estos estudios, inspirados en un fin apologético, análogo al del *Fisal*, carecen también, como el libro de Abenházam, del espíritu evolutivo y del carácter objetivo e impersonal, que sólo el siglo XIX les ha dado, sobre todo en Alemania, desde Munscher y Neander, hasta Harnack en nuestros días. La Europa medieval, que ni siquiera tuvo organizada su dogmática antes del siglo XIII, era imposible, por prematuro, que pensase todavía en redactar la historia de sus dogmas y de sus escuelas teológicas, como Abenházam desde el siglo XI lo había hecho ya en su *Fisal*.

Pero no se limitan a esto—ya lo hemos dicho—los méritos de este libro singular y de su autor. Al título de iniciador de la historia de las ideas religiosas y filosófico-teológicas, Abenházam une el de pensador y crítico. No se satisfizo con la tarea erudita de exponer el pensamiento ajeno. La valoración de éste en función del pensamiento propio es en todo momento una necesidad vital de su espíritu crítico. Y en esta labor, más personal, Abenházam se nos revela a cada paso como un vigoroso y genial creador de teorías filosófico-teológicas, que siglos después reaparecen con muchos de sus rasgos típicos en la Escolástica cristiana: la analogía de la razón y la fe en Santo Tomás de Aquino y su escuela; el voluntarismo de Escoto y Ockam, que ponen como Abenházam en la arbitraria autonomía de la voluntad de Dios el criterio de la moral; la teoría tomista de la ciencia divina «causa rerum»; la exclusión absoluta y sistemática de la autoridad humana en cuestiones filosóficas, que Abenházam defendió antes que Durando y Escoto; la teoría tradicionalista que atribuye el origen del lenguaje a la revelación divina, mucho antes que Benald la idease en el siglo XIX, etcétera, etc.

La figura del pensador cordobés se agranda más todavía a nuestros ojos, cuando a todos esos títulos se añade el de su influjo en la historia del pensamiento islámico. A la vez que Algazel y antes que Averroes, resuelve Abenházam muchos de esos difíciles nudos teológicos, que luego vemos reaparecer en la escolástica cristiana. Crea además en la España musulmana una escuela teológica que con el nombre de su fundador se perpetúa hasta el siglo xvi, propagándose por Oriente y por el norte de Africa: la escuela de los *hazmies*. Grandes pensadores tienen a gala declararse sus discípulos o aprovecharse de sus doctrinas y métodos: el fundador de la dinastía de los almohades, Abentumart; el filósofo y botánico sevillano Benarrumía; el filólogo Abenhayán; Averroes el filósofo de Córdoba, y hasta Abenarabi, el místico murciano precursor del Alighieri, que, aunque resulte paradójico, pretende derivar su escepticismo místico del criterio *dahiri* de Abenházam, interpretado, claro está, en un sentido ajeno a la genuina ideología de aquél.

La única sombra que a los ojos del pensador cristiano oscurece y afea la espléndida aureola del genio de Abenházam es su odio al cristianismo, su ciega incomprensión para los altos valores culturales que tiene nuestra fe en un Dios, padre amoroso de los hombres. Este odio al cristianismo conciliabase en el corazón de Abenházam con un amor acendrado a su patria. El más entusiasta alegato en pro de las excelencias de España y de sus sabios y artistas, a su elegante pluma es debido. Porque aquel musulmán andaluz, orgulloso de su patria española, fundió en uno solo estos tres amores de su espíritu, patria, religión y ciencia, que fueron el norte de su vida entera y la clave de su psicología.

* * *

Abenmasarra y Abenházam merecen, pues, con toda justicia, creo haberlo demostrado a través de este rápido bosquejo—, figurar al lado de Séneca y de Osio, de Maimónides y de Averroes, en el libro de oro de la tradición cordobesa, a título de pensadores geniales, por cuyas obras el nombre de España y singularmente el de la Córdoba del Califato, son pronunciados hoy con admiración y respeto por todos los hombres doctos.

MIGUEL ASÍN PALACIOS.