

Introducción al *Môre^h N^ebûkîm*

Manuel Sanchis i Marco

El presente trabajo pretende comentar brevemente la figura y obra de Maimónides y, en particular, el proemio a su *Guía de Perplejos*, así como las reacciones que suscitó entre los suyos; y, sobre todo, el influjo que ejerció en la escolástica cristiana posterior (Alberto Magno, Tomás de Aquino, Maestro Eckhart). Terminaremos con un análisis pormenorizado de la carta dedicatoria a su discípulo R. Yosef ben Yehudá ibn Aknín.

The current work aim at commenting briefly the outstanding figure and work of Maimónides and, more, particularly, his introduction to the The Guide for the Perplexed, as well as the encountered fears that he found among his people, He heavily influenced the ulterior Christian scholastic (Albert Magnus, Saint Thomas Aquinas, Master Eckhart). We conclude with a detailed analysis of the letter sent to his disciple R. Yosef ben Yehudá ibn Aknín.

Fecha de envío: 5 de octubre de 2011
Fecha de aceptación: 1 de diciembre de 2011

1. INTRODUCCIÓN. En la *Guía de Perplejos*, o de desconcertados, encontramos un tratado de pedagogía elaborado por el filósofo hebreo cordobés, a modo de brújula explicativa e instructiva con la que pudiesen encontrar el norte religioso aquellos iniciados que se encontraban perdidos, desorientados, y hasta un tanto confusos, ante algunas de las afirmaciones de las escrituras que contravenían el sentido común y la razón humana. Pero, además, el *Môre^h N^eBûkîm*, la *Guía de Perplejos*, recoge la deliciosa carta que Maimónides escribió a su querido discípulo R. Yosef ben Yehudá ibn Aknín, y que, aunque fuese una carta, en el libro es presentada como la introducción al mismo. En ella encontramos claras resonancias de afecto sincero del maestro hacia el discípulo. En tono de aprecio y respeto casi paterno-filial, Maimónides se atreve

a desvelar a su discípulo algunos de los arcanos que contiene la Torá y le alerta para que se percate de los peligros que conlleva descubrir y explicar al gran público estos arcanos y los términos y alegorías que los envuelven, así como la necesidad de reservarlos para los que temen a Yhwh.

2. MAIMÓNIDES (1135/1138-1204) EN SU CONTEXTO HISTÓRICO. Moshé ben Maimón (en árabe, Abu ‘Imran Mūsa bn Ubayd Allāh, o Ibn Maymum; en latín Maimónides), “el Sefardí”, como él siempre añadía al lado de su firma, nació en Córdoba en torno a 1135-1138 en el seno de una familia judía de jueces rabínicos (*dayyanim*). Formó su espíritu bajo la dirección de su padre, Rabí Maymūn, a su vez

Manuel Sanchis i Marco es Profesor Titular de Economía Aplicada de la Universitat de Valencia, funcionario de la Comisión Europea y profesor visitante en diversas universidades extranjeras. Es autor de Falacias, Dilemas y Paradojas. Píldoras para el buen dormir del economista (2007), y de Falacias, Dilemas y Paradojas. La Economía de España: 1980-2010 (2011), así como articulista en El País, Levante, y Cinco Dias.

Palabras clave:

- *Guía de Perplejos*
- *Môre^h N^eBûkîm*
- Maimónides
- Fe y razón
- Escolástica

Keywords:

- *The Guide for the Perplexed*
- *Môre^h N^eBûkîm*
- Maimonides
- Faith and rationality
- Scholasticism

Es lógico pensar que esta frenética actividad polígrafa, casi siempre en árabe, estuviera sustentada por su privilegiada posición social en la corte real y en la comunidad judía

discípulo de Yosef ibn Migaš, famoso talmudista presidente de la Academia de Lucena, que lo educó en la Biblia y el Talmud. También tuvo otros maestros de quienes se ignoran los nombres, si bien entre ellos no figura su coetáneo Ibn Rušd (Averroes, 1126-1198), contrariamente a lo que a veces se ha afirmado.

A partir de 1142 la presencia almohade en al-Ándalus va en aumento y la política represiva contra los judíos obliga a la familia de Maimónides a abandonar Córdoba en 1145 para instalarse durante dos años en Granada, hasta que un nuevo avance almohade les empuja a reacomodarse en Almería. No está claro que la intolerancia religiosa de Ibn Tarmut, jefe de los almohades que quería obligar tanto a los judíos como a los cristianos a convertirse al islamismo, hiciese apostasiar de su fe a la familia de Maimónides. Jesús Mosterín señala al respecto: “Reconquistada Almería en 1157 es probable que la familia de Moshé ben Maimón tuviera que convertirse externamente al islam para salvar la vida, actuando así como un *anusim* (conversos a la fuerza) durante una temporada”.¹

Sea como fuere, tras la toma de Córdoba en 1148 y la reconquista de Almería en 1157, la familia de ben Maimón se ve obligada a emigrar al noroeste de África. En 1158/1159 llega a Fez, entre otros lugares, donde permanecerá cinco años y continuará su período de formación rabínica, filosófica y científica, incluyendo quizá los estudios de medicina. Sometidos a nuevas persecuciones y forzados a llevar una vida de criptojudíos o *anusim*, en 1165 se embarcaron hacia Palestina, llegando primero a San Juan de Acre (Akko) y en 1166 a Jerusalén.

Después de pasar unos meses y constatar que no podían quedarse en Palestina, se dirigieron a Egipto. Primero a Alejandría y luego a Fostat (“Viejo El Cairo”), donde se respiraba un ambiente de cierta tolerancia religiosa por parte de las autoridades. La familia (su padre murió nada más llegar) se estableció definitivamente en El Cairo, donde Maimónides consolidó su posición social debido, por una parte, a su matrimonio en segundas nupcias con la hermana de un judío bien introducido —escriba privado de una esposa del sultán Šālah ad-Dīn (Saladino)—, quien, a su vez, se casó con una hermana de Maimónides; y, por otra parte, por el apoyo que recibió de Al-Fadil, visir y secretario de Šālah ad-Dīn (Saladino).

La muerte de su hermano David, principal fuente de recursos económicos de la familia, le obligó a abandonar sus estudios y a ganar el sustento de su familia. Se convirtió en médico de la corte, un trabajo que él mismo califica de “muy penoso” y que apenas le dejaba tiempo para escribir. No obstante, será precisamente durante este período cuando escriba su vasto *Comentario a la Mishná* (1168), componga la *Mišnèh Torāh* o Segunda Ley (1180), única gran obra que redactó en hebreo, así como alguna de sus epístolas como la *Epístola sobre el Mesías* (1172) y la *Epístola sobre astrología* (1194), y su obra filosófica fundamental el *Môrèh nêbûkîm* o *Guía de Perplejos* (1190). El *Môrèh* fue escrito en árabe, hecho este del luego que se arrepintió, pues aunque escribía en árabe, una lengua que no era la suya propia, sus mayores obras de temática, así como su propio pensamiento, eran eminentemente hebreos.

Es lógico pensar, como hace Gonzalo Maeso —editor de la edición castellana de la *Guía de Perplejos*— que esta frenética actividad polígrafa, casi siempre en árabe, estuviera sustentada por su privilegiada posición social en la corte real y en la comunidad judía, junto con una holgada situación económica, que le permitía tener “una legión de hábiles copistas y amanuenses que le ayudaran eficazmente en la dura labor de transcripción y compulsa de sus innumerables escritos”.² Murió el 13 de diciembre de 1204 en El Cairo. Fue trasladado a petición propia a Palestina, y se encuentra enterrado en Tiberias (Galilea).

3. PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE MAIMÓNIDES E INFLUENCIA POSTERIOR. El pensamiento de Maimónides y, en general, el pensamiento judío de la Edad Media, debe gran parte de su brillo al estrecho contacto que mantuvo con la cultura y filosofía árabes; en particular con Avicena y, sobre todo, con Averroes (1126-1198), de quien, aunque coetáneo, nunca fue discípulo. Como señala Mohamed Ábed Yabri:

[L]a escuela filosófica occidental o, para ser concretos, la escuela de Averroes conoció la poderosa influencia del movimiento renovador, mejor dicho, de la *revolución cultural* liderada por Ibn Túmert, fundador del Estado almohade, bajo el lema “abandonar el argumento de autoridad y volver a las fuentes”. De ahí que la escuela filosófica occidental busque la autenticidad *reinterpretando* las fuentes originales, esto es, la filosofía de Aristóteles.³

Por su parte, la escuela filosófica del oriente islámico —Alfarabí y Avicena, principalmente— estaba más influida por la filosofía religiosa fuertemente impregnada de neoplatonismo de ciertas

1 J. MOSTERÍN, *Los Judíos. Historia del Pensamiento*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 140.

2 MOŠÉ BEN MAIMON (Maimónides), *Guía de Perplejos*, ed. de D. Gonzalo Maeso, Trotta, Madrid, 2005, p. 12. A partir de ahora, GP y número de página.

3 M. ÁBED YABRI, *El legado filosófico árabe. Alfarabí, Avicena, Avempace, Averroes, Abenaldún. Lecturas contemporáneas*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 267-268.

escuelas siríacas antiguas. Por eso, junto con Averroes, se suele identificar a Maimónides como el filósofo de la Edad Media que introdujo en el pensamiento medieval la filosofía de Aristóteles. De ahí que Menéndez y Pelayo le llamase el “Aristóteles judío de los tiempos medios”. Además, y al igual que después Santo Tomás, intentó compatibilizar sus creencias religiosas con la filosofía.

Con todo, los proyectos filosóficos de Maimónides, Averroes y Tomás de Aquino tienen sus propias especificidades. Averroes perseguía separar filosofía y religión a fin de preservar la propia naturaleza de cada una, mientras que Maimónides, aun reconociendo que tanto la ciencia de la ley como la filosofía tienen su propia naturaleza y ámbito de conocimientos, reclamaba la necesidad de una conciliación de ambas y su no contradicción. Para ello era necesario que la filosofía se encargase de confirmar racionalmente la verdad revelada por Dios. Tanto Maimónides, como luego Santo Tomás, utilizarán su profundo pietismo como base sobre la que asentar el enorme esfuerzo filosófico que luego desplegarán. Este, de corte racional, arranca de la creencia en una sola verdad y, por tanto, de la imposibilidad de que pueda haber contradicción entre la verdad que se alcanza mediante la razón y el discurrir filosófico, por una parte, y la verdad de la fe, la relevada por las escrituras, por otra.

Cuando haya contradicción entre la Torá y la razón, Maimónides nos invitará a interpretar los escritos no en su sentido literal, sino de forma alegórica. Al hacerlo, Maimónides no sitúa a la verdad de la razón por encima de la verdad revelada; al contrario, es precisamente su fe la que le indica que no puede haber contradicción entre escritos y razón, pues los mandatos de la Torá que se oponen a la razón no son queridos por Dios. Dicho de otro modo, Maimónides es racional a fuer de creyente, pues para él es imposible que Dios, que nos ha dado la razón, elabore mandatos que puedan ser contrarios a ella.

Maimónides es consciente de las limitaciones de la filosofía como herramienta intelectual, pues ni siquiera cree que sea capaz de demostrar la creación del mundo. Sin embargo, opina que la filosofía, aunque no pueda demostrar que lo revelado sea verdad, ha de ser capaz de demostrar que no es falso. De ahí que, como luego ocurrirá con los escolásticos cristianos, la filosofía sea entendida como un instrumento al servicio de la teología, como “la esclava de la teología”. Cuando la razón es incapaz por sí sola de decidir entre dos tesis, hay que seguir lo que indiquen los escritos. Aunque la razón recibe prioridad, son siempre las escrituras las que tienen la última palabra.

Apoyado en una profunda fe hebrea, Maimónides realiza una exégesis racional de los textos hebreos sagrados, como es el caso de sus ya ci-

*Tanto Maimónides, como luego
Santo Tomás, utilizarán
su profundo pietismo como base
sobre la que asentar la creencia
en una sola verdad*

tados *Comentario a la Mishná*, la *Mišnè^h Torāh*, sus *Epístolas* o el *Môre^h n^ebûkîm* o *Guía de Perplejos*. Este último libro, alimento intelectual para una reflexión racional de la Torá, pretende arrojar nueva luz filosófica sobre aquellos aspectos de la misma que, a primera vista, sean contrarios a la razón y que, por eso mismo, creen perplejidad y desconcierto, haciendo zozobrar la fe de los creyentes más ilustrados de la época, pues a ellos iba fundamentalmente dirigido con todas las cautelas.

Gran parte de la herencia filosófica de “Moisés el egipcio” —como lo denominaba Santo Tomás de Aquino— en su intento por adaptar la filosofía de Aristóteles a la verdad revelada en la Torá, a reconciliar razón y fe, fue luego recogida por la escolástica cristiana, como señala, entre otros, Alain de Libera: “[T]omàs d’Aquino li va manllevar la seua tercera prova (tertia via) de l’existència de Deu, Albert Magne li amprà una part de la seua crítica dels filòsofs àrabs, el Mestre Eckhart li manllèva la seua concepció de la exègesi ‘mitjançant les raons naturals dels filòsofs’”.⁴

En el caso concreto de la *Guía de Perplejos*, de inspiración neoplatónica y aristotélica, Maimónides hace pasar a Aristóteles a un primer plano, y, como subraya Étienne Gilson:⁵

[E]llo explica, por otra parte, la influencia indiscutible que ejerció sobre los filósofos cristianos del siglo siguiente y, especialmente, sobre Santo Tomás de Aquino. Si Maimónides no hubiera enseñado una doctrina del alma fuertemente influenciada por la de Averroes, que lo condujo a una especialísima concepción de la inmortalidad —en la que la sabiduría acumulada por el hombre es lo único que hay de inmortal en él—, podríamos decir que sus filosofías concuerdan en todos los puntos verdaderamente importantes.

Aunque Maimónides defiende una filosofía fundamentalmente aristotélica con impregnaciones de neoplatonismo, no dejó de pensar que Aristóteles se equivocaba cuando afirmaba la eternidad del mundo, porque las argumentaciones aducidas no eran concluyentes: “[A]ñadiré a las precedentes [proposiciones] una más, que afirma como necesaria la eternidad del mundo, y que Aristóteles acepta como verdadera y admisible más que ninguna. Se la concederemos a título de hipótesis hasta que se termine la explicación de lo que nos pro-

4 A. DE LIBERA, *La filosofía medieval*, PUV, Valencia, 2006, p. 181.

5 É. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, trad. de A. Pacios y S. Caballero, Gredos, Madrid, 1965², p. 367.

ponemos” (GP, 239). Al mismo tiempo, se opone al atomismo del *Kalâm* o escolástica musulmana, y rechaza también su hipótesis de la creación del mundo defendida por los *Mutakallimûn* porque, de acuerdo con Aristóteles, no puede aceptarse filosóficamente como premisa de un razonamiento demostrativo, ya que una demostración solo puede basarse en proposiciones evidentes y que no necesiten demostración.

Como la filosofía no puede utilizar la verdad revelada como supuesto para establecer la existencia de Dios, Maimónides concluye que es necesario probar la existencia de Dios como si el mundo hubiese existido desde la eternidad. Se trata de demostrar la existencia de Dios, no la de un creador. Es necesario admitir un Primer Motor, un Ser Necesario, una Causa Primera, que dé cuenta de la existencia del movimiento. Así pues, la existencia de Dios se encuentra establecida con independencia de que el mundo haya sido creado *ex nihilo* en el tiempo, o haya existido desde la eternidad.

El enfoque adoptado por Maimónides permite tomar un camino seguro que, en el futuro, no deje al descubierto las debilidades de la teología: si bien la creación del mundo en un momento del tiempo no se puede aceptar como premisa de demostración científica, en cambio, enunciar la eternidad del mundo sí que puede ser aceptado como premisa de una demostración científica porque no se puede falsacionar. Como señala Alain de Libera: “[La] originalitat de l’argumentació de Maimónides consisteix a introduir una distinció radicalment nova, la pertinència de la qual, demostrada amb ocasió del debat Popper-Kuhn, encara la reconeixen avui els epistemòlegs: es la distinció entre no verificable i no falsificable”.⁶

Esta nueva forma religiosa, pero racional, de entender la verdad (revelada) hará que ben Maimón ensalce, por ejemplo, la astronomía y denigre la astrología como acto de pura superchería. Admirado y respetado por las comunidades hebreas de Egipto, Provenza y España, crecían las simpatías por la interpretación de la Torá que proponía el *Môre^h*, más ajustada a razón, más alegórica y menos obsesionada con el rito. La respuesta de la ortodoxia, sin embargo, no se hizo esperar, y entre los “talmudistas puros” y en las juderías del norte de Francia y Ashkenaz, el *Môre^h* despertó fuerte controversia, pues, en general, se opusieron a las interpretaciones figurativas y alegóricas y abogaron por aplicar el sentido literal. En parte, es lógico que fuera así, porque esta actitud enlaza con la tradición del judaísmo primitivo que era una religión de tradiciones, preceptos, normas y leyes, y no una religión de teología, impropia del judaísmo primitivo, como es el caso de los fariseos. Por el contrario, la orientación más teológica del judaísmo tiene su origen en los judíos plenamente helenizados, como Filón de Alejandría

(Filón el Judío), para quien el verdadero sentido de las escrituras no es el literal —adaptado a las necesidades ordinarias de los hombres—, sino el alegórico, solo comprensible para los iniciados.

Los rabinos del norte de Francia, ante las denuncias de Shlomó ben Abraham de Montpellier contra los intelectuales judíos de Provenza, sobre quienes corría el rumor de mofarse de la Mishná y a quienes acusaba de interpretar el Talmud como meras alegorías, pidieron un jérem (anatema) contra quien leyera las obras de Maimónides y estudiara ciencias no religiosas. Las aljamas de Aragón y Cataluña proclamaron a su vez un anatema contra Shlomó ben Abraham de Montpellier, quien se había dirigido a la Inquisición pidiendo que se condenase la Guía de Perplejos a la hoguera por estar llena de herejías. Un discípulo suyo, Yoná Abraham Gerondí, natural de Gerona, denunció la Guía de Perplejos ante los dominicos de París, quienes quemaron públicamente el libro en 1233 y, nueve años más tarde, todos los ejemplares que encontraron del Talmud.

4. LA CARTA DEDICATORIA A YOSEF B. R. YEHUDÁ EN EL *MÔRE^h N^eBÛKÎM*. El *Môre^h n^ebûkîm* o *Guía de Perplejos*, o de los indecisos, constituye una obra singular de la literatura tanto por su estructura como por lo inclasificable de su estilo. Constituye, sin lugar a dudas, la obra cumbre de la literatura filosófica judía medieval, una “verdadera suma de teología escolástica judía”.⁷ La obra ha sido traducida erróneamente como la guía de los “descarriados”, cuando, en realidad, se trata sin duda de la expresión del éxodo “*n^ebûkîm hem ba-‘āres*” (Ex 14: 3), es decir, aquellos que “andan errantes por la tierra”, los desconcertados o desorientados. El *Môre^h* consta de tres partes y de una ‘Introducción’ cuyo destinatario es su discípulo R. Yosef ben Yehudá ibn ‘Akin. En la ‘Introducción’, Maimónides explica cuál es el propósito que le anima a escribir el libro: iluminar a los “indecisos”, de modo que les permita interpretar la ley de forma literal o figurativa, según los casos, aunque también es cierto que “las lagunas advertidas por el maestro en la formación religiosa del discípulo movieron a aquel a la composición del libro, no menos que los deseos formales expresados por el segundo” (GP, 15).

La primera parte recoge, en una sucesión perfectamente desestructurada de capítulos, todo un elenco de términos hebreo-bíblicos y expresiones de difícil comprensión para los hebreos de alto nivel educativo, pero inexpertos en textos, que exigen para su comprensión una enorme erudición escrituraria y filológica. En la segunda, menos desordenada que la anterior, expone las pruebas para la existencia, incorporeidad y unicidad de la Causa Primera. En la tercera parte aborda la pro-

6 A. DE LIBERA, *La filosofía medieval*, p. 184.

7 E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, p. 367.

videncia (capítulos 17-18), y toda la segunda mitad se ocupa de la Ley, los preceptos divinos y la conducta del hombre.

La ‘Introducción’ del *Môrè^h* empieza con una expresión de aprecio y respeto de Maimónides hacia su discípulo R. Yosef ben Yehudá ibn ‘Akin:

[D]esde que llegaste a mi lado, procedente de los últimos confines, para cursar conmigo, mi aprecio hacia tu persona se acrecentó por tu gran afición al estudio y por descubrir en tus poemas decidida inclinación hacia lo especulativo... Yo pensaba no obstante: quizá sus aspiraciones rebasan sus alcances. Mas cuando realizaste conmigo estudios de astronomía y anteriormente matemáticas, tan necesarias como preparación, mi alegría fue en auge por tu excelente ingenio y rápida comprensión... Cuando estudiaste conmigo la lógica, se reafirmaron en ti mis esperanzas, al verte capacitado para declarararte los misterios de los libros proféticos, y en condiciones de comprender lo que cumple a los perfectos (GP, 53).

La ‘Introducción’, además, nos desvela con claridad desde el principio el propósito del *Môrè^h*, el “para qué” y el “para quién” ha sido compuesto. Maimónides señala enseguida que “tu ausencia me movió a componer este Tratado, escrito para ti y tus semejantes” (GP, 54). El “para qué” lo encontramos inmediatamente después: “[E]l objeto primordial de este Tratado es la explicación de ciertos nombres o términos que aparecen en los libros proféticos” (*Ibid.*); o también, más adelante, cuando afirma que “la razón de ser del presente Tratado en toda su integridad... es el estudio científico de la Torá en su sentido auténtico” (GP, 55). A este primer objetivo le añade “un segundo objetivo: explicar las alegorías ocultas que encierran los libros proféticos” (*Ibid.*), pues “los doctores (¡bendita sea su memoria!) recurren a enigmas y alegorías” (GP, 55). En cuanto al “para quien”, el *Môrè^h* tiene como destinatario, además del discípulo, el “hombre religioso en cuya alma está anclada la verdad de nuestra Ley... y al cual la razón humana atrae y guía a sus dominios; pero se encuentra desorientado por la exterioridad de la Torá... reducido a un estado de perplejidad y confusión” (GP, 55); o como también señala más adelante: “[E]n la presente obra me dirijo, como ya indiqué, al versado en filosofía y ciencias verdaderas, que, asintiendo a las cosas religiosas, hállese perplejo acerca de su significación, debido a la oscuridad de los términos y alegorías que las envuelven” (GP, 59).

La lectura de la ‘Introducción’ deja entrever que Maimónides está más impacientado por guiar espiritualmente por el buen camino a su discípulo que por colmar la ambición puramente intelectual

o incluso religiosa, por transmitir una exégesis apurada de la teología judía o del saber filosófico. Se trata, así pues, de un tratado de pedagogía que persigue la instrucción de los ya iniciados sobre la verdad revelada en la Ley judía. Esta intención hace de él un libro que responde a la voluntad deliberada de su autor de no desvelar completamente las verdades que contiene y que, cuando lo hace, se dirige solo a los temerosos de Dios: “[M]i intención es que las verdades sean entrevistas y seguidamente se encubran, a fin de no contravenir el designio divino —cosa, por otra parte, imposible—, el cual encubrió a la masa general las verdades tendentes a aprehensión de la Divinidad, conforme a la sentencia: ‘[L]os arcanos de Yhwh son para los que le temen’ (Sal 25, 14)” (GP, 56). En efecto, con estas pocas palabras se nos indica que el *Môrè^h* no está dirigido al gran público, sino solo a quienes tienen temor de Dios. Por el contrario, de aquellos “que no perciben la luz ni un solo día, sino que andan errantes en la noche, de quienes se dijo: ‘[N]o saben ni entienden, andan en tinieblas’ (Sal 82, 5)... y son la mayoría de los hombres, de esos se prescinde totalmente en este Tratado” (GP, 57).

Introducción, junto con Averroes, como decíamos, de la filosofía de Aristóteles en el pensamiento de la Edad Media, Maimónides utiliza el método del razonamiento demostrativo que obliga a demostrar a partir de un presupuesto anterior que no exige demostración. Sin embargo, no será el único camino que utilice para llegar hasta la verdad. Además de los razonamientos, que los reserva para las ciencias que se enseñan en público, también hará uso de la intuición y, más importante aún, explicará por qué es necesario recurrir a alegorías y enigmas para explicar la *captación* de la verdad, como siempre han hecho los grandes sabios:

[C]uando un hombre cabal... desea expresar de palabra o por escrito lo que ha captado de estos misterios, no le es posible exponer ni siquiera lo que haya aprehendido con absoluta claridad y orden, como lo haría en otras ciencias cuya enseñanza es del dominio público. Por el contrario, le sucederá al instruir a los otros lo mismo que cuando lo aprendió para sí, a saber, el asunto parecerá iluminarse y en seguida se obnubilará (GP, 57).

*La lectura de la ‘Introducción’
deja entrever que Maimónides
está más impacientado por guiar
espiritualmente a su discípulo que
por colmar la ambición puramente
intelectual o incluso religiosa*

La *captación* de la verdad es una fulguración, un rayo en la noche oscura, de tal manera que la verdad, a veces, “brilla hasta imaginárnosla tan clara como el día, pero otras la oscurecen la materia y la rutina hasta sumirnos en la noche lóbrega como anteriormente estábamos, semejantes a quien, sumergido en la tétrica noche, ve fulgurar relámpago tras relámpago... Los hay asimismo a quienes en toda su nocturnidad ese relámpago relumbra una sola vez” (GP, 56-57). Esta otra verdad de Maimónides, la verdad revelada por la Ley, verdad resplandeciente como el rayo, se adiciona a la verdad de la razón cuando la fuerza de esta última flaquea. Esta verdad de la Ley, nos dice Maimónides, es difícilmente explicable y, por este motivo, “pretender enseñar sin alegorías ni enigmas origina oscuridad y restricción verbal equivalentes al uso de las mismas” (GP, 57). Como buen pedagogo, Maimónides entiende que la gravedad de la materia que la sabiduría divina quiso inculcarnos y las limitaciones humanas para su comprensión hacen necesario el recurso a “parábolas, enigmas y expresiones extremadamente nebulosas... términos polivalentes a fin de que el vulgo los entienda en la medida de su capacidad intelectual y atenuada concepción, en tanto que el hombre perfecto, ya adoctrinado, podrá interpretarlos de otro modo” (GP, 58).

Vemos, por tanto, cómo en Maimónides el campo de acción de la verdad revelada en la Ley no se encuentra cada vez más circunscrito al ámbito del misterio y del enigma nebuloso. Él nos recuerda que la clave para entender el sentido de la Torá, y de todo cuanto dijeron los profetas, se encuentra en la interpretación de las alegorías y su significado, pues no cree “que haya hombre de buen sentido que se imagine las mencionadas palabras de la Torá, que se trata de imbuir por medio de alegorías, sean los preceptos referentes a la preparación de las cabañas, las ramas de palmera (*lûlāb*) o el estatuto sobre los cuatro guardianes” (GP, 59).

El último tramo de la ‘Introducción’ del *Môre^h*, relativo a las recomendaciones sobre el Tratado, advierte y previene a los que lo lean de que “no comenten ni una sola palabra del mismo, ni expliquen a otros sino lo que está claramente expuesto en los escritos de los doctores más famosos de nuestra Ley que me han precedido... Quien comprenda algo no declarado por nuestros sabios, no deberá enunciarlo a otros, ni tampoco precipitarse a rebatirme” (GP, 62). Esta especie de seguro contra posibles ataques calificando de heterodoxo a su *Môre^h*, esta descarga moral preventiva que realizó Maimónides frente a los incautos y los “precipitados”, no impidió sin embargo, que el Tratado fuese pasto de las llamas en un acto público en París en 1233.

A MODO DE CONCLUSIÓN. Con la *Gula de Perplejos*, Maimónides trató de dotar a la teología hebrea de una base racional, que para él era la filosofía aristotélica con resonancias platónicas. De tal manera que, para soslayar la contradicción entre lo que nos dice la razón y lo que leemos en las escrituras, debemos interpretar de forma alegórica todo cuanto en ellas repugne a la razón. El argumento que Maimónides esgrime consiste en afirmar que Dios no puede haber dotado al hombre de razón para desconcertarle dejándole perplejo ante el sentido literal de las escrituras. Maimónides consiguió su propósito, pero no logró evitar la persecución personal y la quema de sus libros como ocurría y, aún hoy ocurre, a aquellos hombres de intelecto honrado, hombres libres de espíritu como el suyo.

