

EL PROBLEMA DE LA ETERNIDAD DEL MUNDO EN MAIMÓNIDES. FE, RAZÓN Y CREACIÓN *EX NIHILO*

Dr. Abel Miró i Comas
Profesor asociado de la Universidad de Barcelona

RESUMEN:

Uno de los temas fundamentales que atraviesa toda la *Guía de perplejos* es el de la relación entre la creencia religiosa y la investigación filosófica, entre la fe y la razón. En este estudio nos proponemos examinar cómo se realiza la articulación entre esas dos nociones, tomando como ejemplo representativo la posición que toma Maimónides en la discusión acerca de la temporalidad o eternidad del mundo; a lo largo de todo el texto mantendremos abierto el diálogo con la escolástica cristiana, especialmente con Santo Tomás de Aquino.

ABSTRACT:

One of the fundamental themes of the Guide for the Perplexed is the relationship between religious belief and philosophical research, namely, between faith and reason. In this study we propose to examine how the articulation between these two notions is realized, taking as a representative example the position that Maimonides takes in the discussion about the temporality or eternity of the world. Throughout the text we will maintain an open dialogue with Christian scholasticism, especially with Saint Thomas Aquinas.

PALABRAS CLAVE: *Maimónides, Metafísica, fe, razón, eternidad del mundo, creación ex nihilo*

KEYWORDS: *Maimonides, Metaphysics, faith, reason, eternity of the world, creation ex nihilo*

1.- MAIMÓNIDES: FILÓSOFO, TALMUDISTA, MÉDICO Y *NAGUIB*

Rabbí Moisés ben Maimón, en sigla, o «acronimia», RaMBaM entre los judíos, generalmente conocido en el mundo latino como Maimónides, probablemente empezó a escribir la *Guía de perplejos* durante la década de 1180. La obra está dedicada a su discípulo Rabbí Yosef ben Yehudá, que vivió en la casa de Maimónides, en Fostat, una localidad cercana a El Cairo, durante un corto período de tiempo, un año o más; suele suponerse que Rabbí Yosef abandonó Egipto para dirigirse a Siria a mediados de la década

de 1180.⁶² Esta circunstancia es relevante por lo que hace referencia a la datación del tratado que nos concierne, pues el autor lo presenta como un intento de proseguir la enseñanza iniciada oralmente mediante la entrega sucesiva de capítulos suelto.⁶³ El texto fue completado el año

⁶² Una carta que Maimónides le mandó en el año 1191 ofrece una corroboración de esta hipótesis: el filósofo remarca que Yosef debe recordar la situación de Maimónides en Fostat durante el tiempo que ellos convivían bajo un mismo techo, y el tono parece sugerir que no han pasado muchos años desde entonces. Cf., A. DAVIDSON, Herbert: *Moses Maimonides. The man and his Works*, Nueva York, Oxford University Press, 2004, p. 322.

⁶³ “Mientras permaneciste conmigo, jamás te rehusé la elucidación de un versículo o de algún texto interesante de nuestros doctores. Mas cuando Dios dispuso nuestra separación y tú te enca-

1191, cuando tenía cincuenta y tres o cincuenta y cuatro años.

El período de redacción de la *Guía* coincidió con una época de especial intensidad personal, pues tuvo que combinar la responsabilidad de sostenerse a sí mismo y a su familia mediante el ejercicio de la medicina —el rey Saladino lo había nombrado médico de cabecera de su hijo mayor y del Gran Visir—, con el cargo *Naguid* o “regente”, que ostentó hasta su muerte en 1204; este título, en términos políticos, designaba al jefe de la comunidad judía en Egipto. La influencia del *Naguid* era considerable en la vida política del Estado: oficiaba de consejero del califa en asuntos político-administrativos y era el representante oficial de todo individuo perteneciente al credo judío. Rabbí Moisés usó su posición para auxiliar a sus hermanos residentes en todo el territorio sometido al dominio egipcio; conviene destacar, como ejemplo de su eficaz gestión que, en el año 1190, esto es, tres años después de su nombramiento y de la conquista de Jerusalén por los ejércitos de Saladino, consiguió que fuera otorgado a los judíos el permiso de residencia en la Ciudad Santa de Jerusalén. A la muerte de Maimónides, su hijo Rabbí Abraham heredó la regencia de la colectividad egipcia; durante casi doscientos años, hasta principios del siglo XVI, este cargo estuvo en manos de los descendientes de Rabbí Moisés.

minaste a otro lugar, aquellos coloquios reavivaron en mí una resolución que había atenuado, y tu ausencia me movió a componer este Tratado, escrito para ti y tus semejantes, por pocos que sean, en capítulos sueltos, y lo que vaya redactando se te enviará sucesivamente al sitio donde te encuentres” MAIMÓNIDES: *Guía de Perplejos*, Intr., trad. y notas David GONZALO MAESO, Madrid, Trotta, 2008, “Introducción”, “Carta dedicatoria”, p. 54.

El propio Maimónides da cuenta de sus actividades diarias en una carta a Rabbí Samuel Ibn Tibón; el propósito de la carta era desaconsejar a Ibn Tibbon —el autor, años más tarde, de la traducción clásica de la *Guía* al hebreo— que emprendiera el dificultoso viaje desde el sur de Francia a Egipto con el fin de poder discutir cuestiones filosóficas con él. “Cada día por la mañana”, cuenta Maimónides, sale de su casa en Fostat y viaja a caballo hasta el palacio real, situado a una distancia de dos límites sabáticos —aproximadamente tres kilómetros y medio—; allí visita el rey todos los días en las primeras horas de la mañana. Si el rey o alguno de sus hijos o concubinas está enfermo, no se aleja antes de haberlo curado. A veces, incluso, se ve obligado a asistir a los sirvientes de palacio que padecen alguna enfermedad; pero si todos están bien, regresa a su casa por la tarde, estando hambriento y cansado. A su llegada, encuentra una larga fila de pacientes que llenan los pasillos de su casa y esperan su regreso: “entre ellos hay judíos y no judíos, gente importante y simples aldeanos, jueces y policías, amigos y enemigos”⁶⁴. Después de haberse lavado las manos y de haber comido algo, atiende a los enfermos, les prescribe medicamentos y les da consejos para su salud. Los pacientes entran y salen hasta bien entrada la noche, “y a veces, puedo jurarlo, hasta las dos de la madrugada o más”. Al final, el cansancio le obliga a recostarse y a atender a los enfermos desde la cama. “En resumen, no puede ningún israelita hablar conmigo, ni reunirse conmigo a

⁶⁴ Carta a Samuel Ibn Tibbon en: MARX, Alexander: “Texts by and about Maimonides”, *The Jewish Quarterly Review*, vol. 25, n° 4 (1935), pp. 275-281.

solas, si no es los sábados. Entonces viene toda la congregación o su mayoría después de los servicios religiosos, doy mis instrucciones para los días de la semana entrante, conversamos, luego ellos se van a la sinagoga para los rezos de la tarde, y algunos aún vuelven y se quedan en mi casa hasta la oración de la noche”⁶⁵.

Hasta 1177 parece que no tuvo que ocuparse de su sustento. Explica que su hermano Rabbí David “se ocuparía del negocio en el mercado y ahorraría dinero, mientras yo me sentaría en la seguridad”⁶⁶. David se dedicaba al comercio de piedras preciosas; por razones de trabajo, viajaba a menudo a tierras lejanas, llegando incluso en algunas ocasiones a la India. Aproximadamente en el año 1177, la embarcación en la cual navegaba se hundió frente a la costa de la India, arrastrando consigo todos los objetos de valor que llevaba y que pertenecían a su familia y a otras personas.⁶⁷

Esta circunstancia conllevó un cambio radical en la vida de Maimónides. Sabemos que desde 1168 hasta 1177 o 1178 no tuvo necesidad de ganarse la vida. Pudo consagrar todo este tiempo en trabajar en su código de la ley rabínica —la *Mishneh Torah*—,⁶⁸ tarea que, según relata

⁶⁵ *Idem*.

⁶⁶ Carta a Rabbí Yafet de Akko en: SHAILAT, Itzhak: *Letters and Essays of Moses Maimonides*, Jerusalén, Maaliyot Press, 1988, p. 230.

⁶⁷ Cf., ORIAN, Meir: *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*, trad. Zeev Zvi Rosenfeld, Barcelona, Riepiedras, 1984, pp. 72-73.

⁶⁸ El aspecto legal y ritual de la literatura rabínica —*halaká*—, esto es, de la ley oral que complementa a la ley escrita en la *Torah*, tiene su formulación clásica en la *Mishna*, obra escrita por Rabbí Yehudah Hanasi (siglo II dC). Este texto es ampliado y desarrollado por el Talmud palestino y, muy especialmente, por el Talmud babilonio. El sistema normativo contenido en estas tres obras se extiende sobre todos los ámbitos de la vida

humana, sobre el secular y el religioso, sobre el comunitario y el individual. Regula las transacciones comerciales, los contratos matrimoniales, la observancia del Sabbath, la educación, las herencias, el Templo Sagrado y sus rituales, la remoción de todo tipo de idolatría de la vida judía, los rituales de impureza, etc. Si las leyes reveladas a Moisés son 613, los preceptos halákicos contenidos en la *Mishna* y en los dos Talmuds suman más de diez mil.

La *Mishna*, además, es conocida por recoger posiciones contrapuestas; por ejemplo: el Rabbí X afirma A y el Rabbí Y sostiene no-A. En algunos casos, proporciona algunos elementos para determinar cuál de las dos posiciones es la normativa; pero en otros, sencillamente se limita a registrar las diferentes opiniones de dos o más rabbis individuales sin ofrecer ningún criterio para determinar cuál de ellas debe considerarse como *halaká*.

Ante esta situación, hay veces que los dos Talmuds señalan una de las opiniones registradas como autoritativa. No obstante, quitan tanto como dan, porque introducen dudas acerca de algunas reglas que en la *Mishna* se presentan como normativas. También es habitual que la literatura talmúdica presente centenares de situaciones posibles que la *Mishna*, a pesar de su exhaustividad, no puede resolver, dejando sin determinar, la mayor parte de las veces, cuál es la posición que debe aceptarse.

El *Comentario a la Mishna* es un intento de Maimónides para suplir esta indeterminación y establecer, en cada párrafo de la *Mishna*, cuál opinión es, a su juicio, la normativa: “veía que el Talmud estaba haciendo que nadie gane acceso a la *Mishna* a partir del razonamiento lógico. Te cuenta que un párrafo [*mishna*] determinado está construido de este o de aquel modo, o que este párrafo representa el punto de vista de un cierto rabbi y que su razonabilidad estriba en esto y en aquello” (MAIMÓNIDES: *Commentary on the Mishnah*, trad. Fred Rosner, New York, Sepher-Hermon Press, 1981, “Introduction”, pp. 47-8). Pero, Rabbí Moisés de ningún modo rechaza la literatura talmúdica; se propone comentar la *Mishna* a partir del Talmud aclarando en cada caso cuál es la opinión autoritativa: “mi objetivo es interpretar la *Mishna* como lo hace el Talmud [babilónico], restringir yo mismo las interpretaciones que son normativas, y omitir toda interpretación que sea rechazada en el Talmud”. (*Idem*).

Maimónides estuvo trabajando en su *Comentario a la Mishna* durante siete años, y lo terminó a la edad de cuarenta años, entre el 1167 y el 1168. Justo después, empezó a trabajar en una obra rabínica más ambiciosa, la *Mishneh Torah*, que no sólo se proponía recoger la ley oral contenida en la *Mish-*

na, sino, además, la que se encuentra en el Talmud babilónico, en el de Jerusalén, en la Tosefta o en las compilaciones de material halákico. Su propósito era que “toda la Torah oral” fuera accesible “para todos los lectores”. (MAIMÓNIDES: *Mishneh Torah*, ed. Moses Hyamson, Jerusalén, New York, Feldheim Publishers, 1981, “Introduction”). Su código pretendía encapsular “toda la Torah oral, todas las normas positivas, las costumbres, las normas negativas, promulgadas desde el tiempo de Moisés hasta la compilación del Talmud”. (*Idem*). En otras palabras, quería presentar al pueblo judío el “precepto”, es decir, la explicación de la Torah que Moisés no escribió, sino que comunicó oralmente a los ancianos: “Practicad cuidadosamente todo lo que yo os mando, sin añadir ni quitar nada” (Dt 13, 1).

La *Mishneh Torah*, además de las interpretaciones de la Torah directamente recibidas por Moisés “de la boca de Dios”, y que, a través de él, pasaron a sus sucesores, incluye las innovaciones introducidas por esos sucesores, aunque tales añadiduras, según Maimónides, no pertenecen *stricto sensu* a la Torah oral. A pesar de esto, las innovaciones legales y rituales que fueron “introducidas después de la Ley dada por Moisés, y que fueron ratificadas por los profetas y los estudiosos rabínicos, y que son aceptadas por todo Israel, deben ser aceptadas y observadas”.

En una carta, Rabbí Moisés sostiene que su propósito es determinar las normas halákicas teniendo en cuenta el espectro entero de la ley rabínica; en esto reside la diferencia entre su intento y el de sus predecesores, que sólo basaban sus códigos en la *Mishna*, el Talmud babilonio, y en menor medida, el Talmud palestino: “en mi intento de determinar las normas halákicas a partir del Talmud entero y de todas las leyes de la Torah, nadie me ha precedido en el tiempo excepto Yehudah el Príncipe y sus sagrados colaboradores [que compilaron el corpus de la *Mishna*]”. SHAILAT, Itzhak: *Letters and Essays of Moses Maimonides*, op. cit., pp. 439-40.

La expresión hebrea *Mishneh Torah*, como el término griego *Deteronomio*, significa “segunda Ley” o “reiteración de la Ley”; este nombre se deriva de un versículo del Pentateuco: “cuando [el Rey] tome posesión del trono real, hará escribir en un libro, para su uso personal, una copia de esta Ley [*mishneh torah*], conforme al texto que conservan los sacerdotes levitas (Dt 17, 18)”. *Mishneh Torah* era uno de los nombres rabínicos más antiguos para designar al libro del Pentateuco, y era el término que ordinariamente utilizaba Maimónides para referirse a él. Cuando ambos términos — *Mishneh Torah* y *Deteronomio*— son usados para señalar al libro bíblico, implican la idea de que el quinto libro del Pentateuco es una segunda Ley o,

él mismo, lo mantuvo ocupado “día y noche”⁶⁹. El contexto personal en el que redactó la *Mishneh Torah* es muy distinto de la situación en la que escribió la *Guía*, cuando reposaba sobre sus espaldas la responsabilidad de mantenerse a sí mismo y a toda su familia: “Maimónides — remarca Herbert A. Davidson— no pudo trabajar en la *Guía* con la misma concentración y determinación con la que se había dedicado a su *Mishneh Torah*, punto que no siempre ha sido apreciado”⁷⁰.

Probablemente, Davidson esté aludiendo aquí a la “sucesión invertebrada de capítulos (178 en total) que caracteriza al *Moréh Nevuchim*”⁷¹; la obra, en efecto, no posee la férrea arquitectura de la *Mishneh Torah*, en la cual se sistematiza toda la Ley Oral, sino que está desmigajada en capítulos sueltos, que eran remitidos a su destinatario, Rabbí Yosef ben Yehudá, a medida que iban redactándose, verosímelmente con eventuales demoras o interrupciones. Sin embargo, eso no significa que la obra carezca de un plan unitario; como advierte el propio Maimónides en la carta a su discípulo que encabeza la *Guía*, “si deseas aprehender todo cuanto se contiene en este tratado, sin que nada se te escape, has de relacionar sus capítulos entre sí, y no limitarte en cada uno a

dicho de otro modo, una reiteración de los primeros cuatro libros. Rabbí Moisés explica que escogió *Mishneh Torah* como título para su código porque “uno debería leerse en primer lugar la Ley Escrita y después la obra presente. De ella aprenderá toda la Ley Oral, y no necesitará ningún otro texto a parte de estos dos”. MAIMÓNIDES: *Mishneh Torah*, op. cit., “Introduction”.

⁶⁹ MAIMÓNIDES: *Responsa*, ed. Joshua Blau, Jerusalem, Machon Yerushalayim, 1961, 3.57.

⁷⁰ A. DAVIDSON, Herbert: *Moses Maimonides. The man and his Works*, op. cit., p. 322.

⁷¹ GONZALO MAESO, David, “Estudio preliminar”, en: MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, op. cit., p. 27.

su mero contenido general, sino ahondar asimismo en cada palabra inserta en el curso del texto, aun cuando no pertenezca al tema de tal capítulo”⁷².

2.- UN LIBRO EXTRAÑO

Leo Strauss reconoce que, a primera vista, “el libro parece extraño y, en particular, carente de orden y coherencia”⁷³. Pero esta característica del *Moreh*, según indica el mismo comentarista, no responde a una circunstancia biográfica, sino a una exigencia derivada de la misma naturaleza de la obra, que se propone ofrecer una explicación de los secretos de la Torah, enfrentándose a la dificultad que se deriva de la “prohibición legal” de explicar dichos secretos: “En mis escritos talmúdicos —afirma Rabbí Moisés— [...], advertí que el *Maase bereschith* (‘obra, o relato, de la Creación’) se identifica con la física, y el *Maase merkaba* (‘relato del Carro celeste’), con la metafísica,⁷⁴ y expliqué la

sentencia rabínica ‘y no se expondrá la *Merkaba* ni siquiera a uno solo, salvo que se trate de un auténtico sabio, que comprenda por sí mismo, y únicamente, los principios fundamentales”⁷⁵.

Maimónides se encontraba frente una situación paradójica: la misma ley, cuyos secretos trataba de explicar, prohibía su explicación. Si la ley prohíbe un libro dedicado a la explicación de los secretos de la Torah, ¿cómo es posible que la *Guía* tenga como objetivo “explicar las alegorías ocultas que encierran los libros proféticos”⁷⁶? Strauss sostiene que Rabbí Moisés evita el escollo, porque no concibe la *Guía*, estrictamente hablando, como un libro: “es significativo que Maimónides mismo, en la *Guía*, no la llame libro, sino que la describa consistentemente como *maqala* (*ma’amar*). La palabra *maqala* (igual que *ma’amar*) tiene muchas acepciones. Puede significar un tratado [...]. Pero también puede significar —y ésa es su connotación original— un discurso. Al abstenerse de llamar a la *Guía* libro y llamarla *maqala*, Maimónides alude al carácter esencialmente oral de la enseñanza”⁷⁷.

En cierto sentido, la *Guía* no es un libro sino “un cierto sustituto de las conversaciones o discursos”⁷⁸. Maimónides forzó el estilo expositivo del *Moreh* con el fin de hacerlo lo más semejante posible a la enseñanza oral y confidencial, que sí está permitida por la Ley. Y entre las diferentes formas de escritura, ¿cuál es la que más se aproxima a la conversación confi-

⁷² MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., “Introducción”, p. 62.

⁷³ STRAUSS, Leo: “Como empezar a estudiar la *Guía de perplejos*”, en: STRAUSS, Leo: *El libro de Maimónides*, ed. y trad. Antonio Lastra y Raúl Miranda, Madrid, Pre-Textos, 2012, p.400.

⁷⁴ El Talmud habla acerca de profundos misterios contenidos en el primer capítulo del Génesis — que empieza con la palabra *bereschith*—, en el primer capítulo de Ezequiel, y en algunos pasajes de los profetas Isaías y Zacarías. Los misterios del *bereschith* y de la *merkaba* juegan un papel muy importante en los escritos de los cabalistas, aunque entre estos autores no exista acuerdo alguno sobre cómo deben interpretarse, pues el mismo Talmud deja la cuestión abierta. Maimónides, a pesar de no ser partidario de la Cábala, habla, como talmudista, acerca del *Maase bereschith* y del *Maase merkaba*; influido por las doctrinas filosóficas de las escuelas árabes, identifica en cada uno de los textos una de las partes principales de la filosofía peripatética, esto es, la física y la metafísica. Cf., MUNK, Salomon, nota 2, en: MAIMÓNIDES: *Le guide de égarés*, Intr. Trad., y notas de S. Munk, vol. 1, A. Franck, París, 1856, p. 9.

⁷⁵ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., Introducción, p. 56.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 55.

⁷⁷ STRAUSS, Leo: “El carácter literario de la *Guía de perplejos*”, en: STRAUSS, Leo: *El libro de Maimónides*, op. cit., pp. 303-4.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 304.

dencial entre el maestro y el discípulo? Indudablemente, la correspondencia privada; por esta razón, Maimónides escribió la *Guía* en forma de cartas dirigidas a Rabbí Yosef, su amigo y discípulo favorito.

“Al dirigir su libro a una persona, Maimónides se aseguraba de no transgredir la prohibición de explicar *Maase merkaba* a más de una persona”⁷⁹; no obstante, esta justificación no es completamente satisfactoria, porque tomó la decisión de hacer “públicas” esas cartas “privadas”.⁸⁰ Para no incurrir en una transgresión de la Ley, Rabbí Moisés pensó que era su deber explicar por escrito los secretos bíblicos de acuerdo con las reglas a las que debe circunscribirse toda exposición oral.

La Ley establece que sólo pueden enseñarse oralmente “los principios fundamentales” de la *merkaba*, equivalente, como vimos, a la ciencia metafísica; pero aún va más allá, porque ordena que esos “principios fundamentales” no deben transmitirse “ni siquiera a uno solo, salvo que se trate de un auténtico sabio, que comprenda por sí mismo”.⁸¹ Maimónides decidió aplicar este mismo precepto a la enseñanza escrita: “en consecuencia, no esperes aquí más de los primeros elementos, que en este Tratado ni siquiera se

encuentran ordenados de manera coherente sino diseminados y entremezclados con otras materias que era forzoso elucidar. Mi intención es que las verdades sean entrevistas y seguidamente se encubran, a fin de no contravenir al designio divino —cosa, por otra parte, imposible—, el cual encubrió a la masa general las verdades tendentes a la aprehensión de la Divinidad, conforme a la sentencia: ‘Los arcanos de Yhw son para los que le temen (Ps 25, 14)’”⁸².

La estructura aparentemente desordenada de la *Guía* responde a una voluntad expresa de ocultación de la verdad, de modo que no tenga acceso a ella nadie que no sea sabio y pueda comprender por sí mismo; obrando así, Maimónides no contraviene al mandato legal que prohíbe la explicación pública de los secretos de la Ley, porque su explicación, propiamente hablando, no es pública, sino secreta, esotérica, velada. El modelo en vistas al cual debe realizarse este proceso de encubrimiento, Rabbí Moisés lo encuentra en la misma Torah: “esas materias aparecen en los libros proféticos también bajo alegorías y, a ese tenor de los libros sagrados, los doctores (¡bendita sea su memoria!) recurren a enigmas y alegorías, porque son asuntos relacionados con la metafísica, en la cual están integrados”⁸³.

3.- EL USO DE METÁFORAS EN LA TORAH Y EN LA DOCTRINA SAGRADA

El uso de alegorías para expresar las “verdades tendentes a la aprehensión de la Divinidad” no responde a una opción

⁷⁹ *Ibidem*, p. 306.

⁸⁰ Strauss explica una medida tan extraordinaria como consecuencia de la larga duración de la diáspora. Las condiciones exteriores que, hasta la fecha, habían favorecido la transmisión de la tradición oral — tradición que había ido pasando de generación en generación desde tiempos inmemoriales — parecía que iban volviéndose cada vez más precarias: “parecía inminente el momento en el que su comunicación sería de todo punto imposible. Ante esa posibilidad, Maimónides decidió poner por escrito la enseñanza secreta” *Ibidem*, p. 308”.

⁸¹ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., Introducción, p. 56.

⁸² *Idem*.

⁸³ *Idem*.

estilística o literaria, sino a una necesidad que se deriva de la naturaleza del objeto investigado —Dios— y de la incapacidad del entendimiento humano para aprehenderlo perfectamente: “no pienses que tales misterios sean conocidos en toda su amplitud por uno solo de nosotros, sino que, a veces, la verdad brilla hasta imaginárnosla tan clara como el día, pero otras la oscurecen la materia y la rutina hasta sumirnos en una noche lóbrega, como a quien, sumergido en tétrica noche, ve fulgar relámpago tras relámpago”⁸⁴. El conocimiento de las cosas divinas que se da en el hombre es como un “relámpago” en noche oscura, y, por consiguiente, la transmisión de dicho conocimiento tampoco podrá rehuir el claroscuro que le es connatural; no puede comunicarse sin oscuridad un objeto que el entendimiento humano sólo puede contemplar cubierto de velos, envuelto en la tiniebla: “has de saber que cuando un hombre cabal, conforme al grado de su perfección, desea expresarse de palabra o por escrito sobre 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, como si tal fuera su naturaleza, tanto en lo mucho como en lo poco. Por tal motivo, todos los grandes sabios metafísicos y teólogos, amantes de la verdad, al explicar algo sobre esta materia,

siempre recurrían a alegorías y enigmas”⁸⁵.

Es importante, para evitar equívocos, distinguir entre dos tipos de oscuridad: una “oscuridad inferior”, que proviene de la incoherencia y del absurdo, esto es, del hecho de pensar de un modo más imperfecto al que corresponde a la naturaleza humana; y una “oscuridad superior”, originada por una luz demasiado brillante, que nuestros débiles ojos no pueden soportar, o, dicho en otras palabras, por aprehender —aunque sea remotamente— a un objeto que trasciende las condiciones objetivas connaturales a nuestro entendimiento.⁸⁶ La oscuridad presente en los libros proféticos y en los libros de los teólogos y metafísicos ha de interpretarse en el segundo sentido; las alegorías deben ser usadas debido a la impotencia de nuestra razón para conocer perfectamente las cosas divinas; la necesidad de su uso es tal que Maimónides llega a compararla a la de un mandato divino: “pretender enseñar sin alegorías ni enigmas origina oscuridad y restricción verbal equivalentes al uso de las mismas, como si los sabios y doctores fueran guiados al respecto por la voluntad divina”⁸⁷.

⁸⁵ *Ibidem* p.57.

⁸⁶ Cf., GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald: *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1945, pp. 106-7.

⁸⁷ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., “Introducción”, p. 57. En un texto dedicado a Raïssa Maritain, Léon Bloy se expresa en términos parecidos a los de Maimónides acerca de las metáforas que se encuentran en las Sagradas Escrituras; incluso llega a utilizar la misma imagen del relámpago: “¡parecen a veces tan contradictorios esos vocablos, familiares o raros, de tan diverso sentido literal y tan variable acepción espiritual, todos los cuales expresan a su manera la Substancia infinita y que, frente *mismo* al tabernáculo, no son sino velos de una cambiante trama!

⁸⁴ *Idem*.

También en la escolástica medieval encontramos una valoración positiva de la metáfora como instrumento para la doctrina sagrada. Resulta particularmente interesante para el diálogo con Maimónides la figura de Santo Tomás; como el filósofo español, considera que “la doctrina sagrada utiliza las metáforas por necesidad y utilidad”⁸⁸. Lo sorprendente del caso es que Aristóteles, a quien el uno y el otro consideran como “el Filósofo” por antonomasia, prohíbe tajantemente que se usen metáforas en las ciencias: “Aristóteles excluye cierto modo de proceder en las definiciones. Sostiene que, así como no es conveniente disputar por metáforas, tampoco es conveniente definir por metáforas; por ejemplo, diciendo que el hombre es un árbol invertido. Porque, así como las definiciones son medios principales y eficacísimos en las disputaciones, si las definiciones se dieran por metáforas, de ahí se seguiría que también debería disputarse a partir de metáforas.

Se sienten tentaciones de creerlos incoherentes o caprichosos, porque a veces se precipitan los unos sobre los otros, y parecen ora devorarse, ora unirse amorosamente. Cuando se los considera con fijeza, se compenetran súbitamente, coligándose en un solo frente, para multiplicarse de nuevo tan pronto como se pretende asirlos. Y cuando, vencidos por la fatiga, nos desviamos de ellos para contemplar vanas sombras en los enigmáticos espejos de este mundo, vuelven inmediatamente, como sutiles obsesiones, a abrir alrededor de nuestro espíritu sus silenciosas trincheras...

Por más que sean las olas de un mismo océano y que no puedan romper los diques de la Unidad absoluta, la perpetua variación de sus aspectos y el conflicto aparente de sus colores desconciertan a la más sagaz orientación.

Es necesario resignarse a no obtener jamás sino intermitentes relampagueos, puesto que el mismo Jesús, que vino, decía, para *cumplirlo* todo, sólo se expresaba en parábolas y similitudes”. BLOY, Léon: *La salvación por los judíos*, trad. José Mazzanti, Buenos Aires, Mundo Moderno, 1949.

⁸⁸ SANTO TOMÁS: *Summa Theologiae*, I, q.1, a.9, ad 1.

Pero eso no es conveniente que se haga, porque la metáfora se coge a partir de algo semejante, pero no es necesario que aquello que es semejante [a otro] según un determinado aspecto, sea semejante [a ese mismo objeto] en todos los aspectos”⁸⁹.

Las metáforas, tal y como se desprende del texto, son locuciones en las que se da una discontinuidad entre el significado inmediato del nombre y el objeto al que se le aplica: “se llaman metáforas las locuciones con un sentido impropio, cuando el nombre significa una cosa y se acomoda a otra, que no es significada propiamente por él, sino por medio de una cierta semejanza, comparación o translación; por ejemplo, cuando se dice que ‘Dios es un fuego que se consume’ o que ‘Cristo’ es un ‘león’”⁹⁰. Este modo de significar, que no apunta directamente a un término, sino que llega hasta él dando una cierta vuelta, a través de comparaciones más o menos oscuras, no es un instrumento útil para la argumentación filosófica, porque introduce, innecesariamente, una mediación, una sinuosidad, una complejidad, que puede llegar a difuminar el orden lógico del discurso científico. La arquitectura de la argumentación debe despojarse de aquellos artificios retóricos que podrían embellecerla, pero con un precio muy caro a pagar: el riesgo de confundir lo verdadero con lo falso y lo falso con lo verdadero; la emoción sensible suscitada por las semejanzas y las representaciones que son propias de la poesía

⁸⁹ SANTO TOMÁS: *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, II, lect. 16, n.8.

⁹⁰ JUAN DE SANTO TOMÁS: *Cursus Theologicus*, I, q.1, disp. 2, a.12.

— *quae est infima inter omnes doctrinas* —⁹¹ puede desviar la investigación del rumbo que le indica la luz natural de la razón.

Sin embargo, Rabbí Moisés afirma que los secretos de la Biblia no pueden enseñarse “sin alegorías ni enigmas”, y el Angélico considera que la doctrina sagrada utiliza metáforas “*propter necessitatem et utilitatem*”; ¿cómo es posible salir de esta paradoja por la que parece que la ciencia suprema se vale de los mismos instrumentos que pertenecen a la ínfima? Santo Tomás responde apelando a nuestra naturaleza: “por las cosas sensibles, [el entendimiento humano] llega a las inteligibles, porque todo nuestro conocimiento tiene su principio en los sentidos”⁹². En la misma dirección, Maimónides justifica la forma literaria del relato de la creación por la capacidad limitada de nuestra inteligencia para comprender esos misterios: “debido a la gravedad e importancia de esta materia y por la limitación de nuestra capacidad para aprehender en toda su realidad el más trascendental de los asuntos, se ha recurrido, en la exposición de los temas profundos que la divina Sabiduría quiso inculcar, a parábolas, enigmas y expresiones extremadamente nebulosas”⁹³. Los dos filósofos coinciden en admitir la conveniencia de que, en las Sagradas Escrituras, se hayan utilizado metáforas, y la razón que dan es de tipo antropológico, a saber, que entendemos las cosas espirituales a través de sus semejanzas corpóreas, semejanzas que se relacionan con las cosas espirituales “de modo metafórico”.

⁹¹ SANTO TOMÁS: *Summa Theologiae*, I, q.1, a.9, arg. 1.

⁹² *Ibidem*, in c.

⁹³ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., Introducción, p. 58.

Pero aún queda una pregunta por responder: es indudable, según hemos visto, que tanto las Sagradas Escrituras como la doctrina sagrada —o metafísica, en terminología maimonídea—, para una mejor consecución de su fin, que es el conocimiento de Dios, *necesitan* utilizar metáforas. Ahora bien, ¿de qué tipo de necesidad estamos hablando? ¿Se trata, quizás, de una necesidad absoluta? ¿Es absolutamente necesaria la utilización de semejanzas corporales para hablar de la Divinidad? Cayetano, en su comentario a la *Summa Theologiae*, sostiene que Santo Tomás, cuando afirma que los textos sagrados utilizan metáforas “*propter necessitatem*”, no está hablando de una necesidad absoluta, sino de aquello que es mejor y más conveniente: “Sin embargo, el uso de metáforas no es absolutamente [*simpliciter*] necesario porque, si bien sin fantasmas el hombre no puede entender, en el estado presente, aquello que significan las metáforas, sí que puede hacerlo sin metáforas, aunque no resulte tan fácil”⁹⁴. Para conocer las cosas espirituales a partir de las corporales es imprescindible la mediación de las “imágenes sensibles” o “fantasmas”, pues nuestro conocimiento tiene su punto de arranque en la sensibilidad, y no logra desprenderse enteramente de ella ni tan siquiera cuando alcanza el grado más alto de abstracción; pero esto no significa que requiramos, además, los rodeos y las comparaciones implicadas en el lenguaje metafórico, como resulta patente si consideramos el hecho que, algunas veces, las cosas espirituales se nos declaran y se nos proponen “*absque metaphoris*”.

Esta interpretación, como notó otro comentarista, Juan de Santo Tomás, parece

⁹⁴ CAYETANO: *In I Summa Theologiae*, q.1, a.9.

alejarse de la literalidad de las palabras del propio Aquinate:⁹⁵ “es conveniente que, en las Sagradas Escrituras, se nos transmitan las cosas espirituales bajo metáforas corporales, y esto es lo que dice Dionisio en el capítulo primero de *Caelestis hierarchiae*: “sería imposible para nosotros ver resplandecer [*lucere*] el rayo divino, si no estuviera envuelto [*circumvelatum*] por una variedad de velos sagrados”⁹⁶.

No obstante, a la hora de determinar cómo debe interpretarse esta imposibilidad de revelar las cosas divinas sin los “velos sagrados”, es decir, sin usar representaciones corporales, Juan de Santo Tomás no descarta la interpretación de Cayetano, sino que la incluye como posibilidad en la siguiente alternativa, que deja sin resolver: “o bien [se explica esta imposibilidad] a causa de la dependencia [de nuestro conocimiento] respecto los fantasmas —y ésta sería la interpretación laxa de Cayetano—, o bien porque, si consideramos el modo establecido por Dios para comunicar las cosas de la fe, cualquier otra opción es imposible”⁹⁷. Dicho de otro modo: o bien se entiende la necesidad de usar metáforas en sentido estricto, “*simpliciter*”, o bien, como hace Cayetano, en sentido laxo, “*propter melius*”, esto es, porque, entre las diversas posibilidades, ésta era la mejor.

En un pasaje paralelo, Santo Tomás destaca la necesidad que tiene la doctrina sagrada de usar metáforas. Se esfuerza por diferenciar, sin embargo, el uso que hacen de esas imágenes sensibles la poe-

sía y la ciencia teológica, mediante una distinción que se corresponde con los dos tipos de oscuridad que antes hemos expuesto: “así como las cosas poéticas no son conocidas por la razón humana a causa de la escasez de verdad que hay en ellas, igualmente la razón humana no puede conocer perfectamente las cosas divinas debido a la trascendencia de su verdad. Y por eso, en uno y otro caso es necesaria [*opus est*] la representación por medio de figuras sensibles”⁹⁸. La doctrina sagrada no emplea la metáfora para *magnificar* las cosas insignificantes, sino que se ve obligada a utilizarla para poder “balbucir” aquello que trasciende el horizonte de representación connatural al entendimiento humano; no es por introducir una oscuridad inferior al discurso científico que se utiliza la metáfora, sino para favorecer que el entendimiento pueda descansar, por decirlo en una afortunada expresión del mismo Cayetano, “en la altitud inaccesible de la verdad oculta”⁹⁹.

El uso de “figuras sensibles” o “metáforas”, como advierte Aristóteles, devendría una inaceptable interferencia de la poesía en el ámbito científico si estuviéramos hablando de una doctrina cuyo objeto no rebasase las condiciones representativas de nuestro entendimiento; pero en el caso de la doctrina sagrada la situación es muy distinta, pues el uso de tales imágenes, tanto para Santo Tomás como para Maimónides, deviene un elemento posibilitador, una condición necesaria, para manifestar, en el claroscuro intelectual, “la luz inaccesible”, “la verdad oculta”.

⁹⁵ Cf., JUAN DE SANTO TOMÁS: *Cursus Theologicus*, I, q.1, disp. 2, a.12.

⁹⁶ SANTO TOMÁS: *Summa Theologiae*, I, q.1, a.9, in c.

⁹⁷ JUAN DE SANTO TOMÁS: *Cursus Theologicus*, I, q.1, disp. 2, a.12.

⁹⁸ SANTO TOMÁS: *Summa Theologiae*, I-II, q.101, a.2, ad 2.

⁹⁹ CAYETANO: *In Summa Theologiae*, I, q.22, a. 4.

Es importante remarcar que la afirmación del misterio no conlleva ninguna concesión al irracionalismo: la lógica y el misterio no son vías contrapuestas;¹⁰⁰ el camino discursivo, argumentativo, que ofrece la lógica, se comporta como el instrumento, como la palanca, que propulsa el espíritu hacia una contemplación unitaria, como intuitiva, de aquella verdad que la razón, con anterioridad, ha tenido que ganarse progresivamente;¹⁰¹ ahora bien, esta contemplación, en su grado más elevado, no excluye la tiniebla, el misterio; cuanto más penetrante sea la contemplación de la Divinidad tanto mayor será su oscuridad: “ahora, la contemplación de la verdad divina nos compete imperfectamente, a saber, como ‘a través de un espejo y en enigma’ (I Co 13, 12); por ella se realiza en nosotros una cierta incoación de la felicidad [*inchoatio beatitudinis*], que empieza aquí para terminar en la vida futura”¹⁰².

De modo muy parecido se expresa Rabbí Moisés cuando describe la contemplación de los misterios contenidos en la Torah con la imagen del hombre que, en una noche lóbrega, ve fulgurar relámpago tras relámpago. Los distintos grados de perfección se establecen según el número y la duración de los intervalos de oscuridad que hay entre los relámpagos; a pesar de eso, no es posible, ni para el más sabio, ahuyentar completamente la noche y

¹⁰⁰ A diferencia de Francisco Suárez, Santo Tomás nunca admitiría que el principio de no contradicción no pueda aplicarse al misterio de la Santísima Trinidad; si bien la trinidad de personas en Dios es indemostrable, nadie puede probar que esta doctrina implique contradicción. Cf., SANTO TOMÁS: *Summa Theologiae*, I, q.32, a.1.

¹⁰¹ Cf., SANTO TOMÁS: *De Veritate*, q.15, a.1, in c.

¹⁰² SANTO TOMÁS: *Summa Theologiae*, II-II, q.180, a. 4, in c.

permanecer en una contemplación diurna; su noche será lo más parecida posible con el día —será *como* el día—, pero no será el día: “hay personas que ven centellear ese fulgor una y otra vez, *como si* la luz los envolviera sin intermisión ni tregua, y para ellos la noche es *como* el día, supremo grado de profecía al que se refiere la expresión: “pero tú quédate aquí conmigo (Dt 53, 31, o, v. 28), del que dijo: ‘su faz se había hecho radiante... (Ex 34, 29)’”¹⁰³.

4.- LA PERPLEJIDAD DEL HOMBRE RELIGIOSO

En la interpretación de esas metáforas, la filosofía, y principalmente la filosofía aristotélica, juega un papel determinante. El propósito de Maimónides en la *Guía* es doble. Por un lado, quiere explicar algunos términos de los libros proféticos que muchas veces son entendidos erróneamente: “entre esos términos los hay *polivalentes* [u homónimos], pero que los ignorantes toman en alguno de los sentidos usuales; otros *metafóricos*, y también los entienden en la acepción primitiva de la metáfora, y asimismo los hay *anfibilógicos*, que a veces se los supone empleados como *apelativos*,¹⁰⁴ en tanto que otras se los supone como polivalentes”¹⁰⁵. Por otro lado, y eso constituye el segundo objetivo del Tratado, se quiere clarificar algunos pasajes —el *relato de la creación* y el *relato del carro*, que es tanto como decir el libro del

¹⁰³ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., “Introducción”, p. 56.

¹⁰⁴ Se refiere a los nombres comunes, llamados “convencionales” por los gramáticos árabes. Se trata de términos unívocos, con un solo significado.

¹⁰⁵ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., Introducción, p. 55.

Génesis y la visión del carro de Yahvé en el libro de Ezequiel— que fueron diseñados para ser leídos figurativamente, pero que, muy a menudo, son equivocadamente interpretados en su sentido literal.

Para realizar ambos propósitos es indispensable poseer una consistente formación en materia filosófica; esto queda explícitamente afirmado cuando Maimónides presenta el individuo para quien compuso este Tratado como un “hombre religioso [...] que se muestra perfecto en su religiosidad y costumbres, ha estudiado las ciencias filosóficas y conoce sus secretos, y al cual la razón humana atrae y guía a sus dominios”¹⁰⁶. Para la correcta comprensión de algunos nombres individuales y de algunos pasajes de las Escrituras no basta con conocer la ley rabínica; se requiere, además, haber estudiado profundamente los secretos de las ciencias filosóficas.

Pero es fácil que este “hombre religioso” que ha estudiado filosofía se halle “perplejo” frente la oposición que parece darse entre aquello que el entendimiento, por razones demostrativas, reconoce como verdadero y el significado literal de algunos términos y de algunos pasajes problemáticos de la Torah: “[este hombre] se encuentra desorientado por la exterioridad de la Torá y aquello que siempre entendió y otros le imbuyeron respecto a dichos términos polivalentes, metafóricos o anfibológicos”¹⁰⁷. El judío filósofo, habiendo quedado “reducido a un estado de *perplejidad* y confusión”, se ve obligado a enfrentarse a la siguiente alternativa: “o adherirse a lo que al respecto aprendió conforme a su saber y entender, y enton-

ces se imaginaría haber traicionado los fundamentos de su Ley, o bien atenerse a lo que captó sin dar entrada al raciocinio. En tal supuesto, habría renunciado a la razón, alejándose de ella, convencido de su menoscabo y pérdida en su religión, y, obstinado en semejantes fantasías será presa de la inquietud y congoja, con el corazón atenazado y violenta turbación”¹⁰⁸.

La vía para salir de la “perplejidad” consiste en percatarse del “sentido interno” que se esconde tras el “sentido externo”; este significado oculto, a diferencia del que es evidente, jamás entrará en contradicción con las verdades descubiertas por la Filosofía: “si el verdaderamente instruido [es decir, el que ha estudiado Filosofía] examina e interpreta las alegorías que encierran los libros proféticos en su aparente significación, también se siente sumido en honda perplejidad; pero una vez le hayamos desentrañado la alegoría o advertido que se trata de una expresión parabólica, se verá aliviado y libre de tal perplejidad. Por eso titulé el tratado *Guía de perplejos*”¹⁰⁹.

Porque existe una perfecta armonía entre los conocimientos que proporciona la fe, revelados en la Torah, y los de la razón, que se expresan en la filosofía, el hombre instruido puede salir de la “perplejidad” en la que se halla sumido interpretando debidamente las metáforas y las alegorías contenidas en las Escrituras. Por ejemplo, las Sagradas Escrituras describen a Dios mediante atributos corpóreos, porque el común de los mortales, “a primera vista”, no puede concebir la existencia de algo más allá de los cuerpos individuales: “to-

¹⁰⁶ *Idem.*

¹⁰⁷ *Idem.*

¹⁰⁸ *Idem.*

¹⁰⁹ *Idem.*

do cuanto implica perfección a nuestro juicio se le ha adjudicado a él (¡exaltado sea!), para significar que es cumplido en toda clase de perfecciones, sin mezcla alguna de imperfección, y todo aquello que el vulgo considera como imperfección o deficiencia se le descarta”¹¹⁰. Según la sentencia clásica, “la Escritura se acomoda al lenguaje humano”¹¹¹; pero como la masa general solamente conceptúa como perfección aquello que lo es con respecto a nosotros, y, para un hombre, es una imperfección la ausencia de conocimiento sensible o de movimiento, tales atributos y muchos otros vinculados con la corporeidad son aplicados metafóricamente a Dios.

Esa circunstancia puede provocar que algunas personas instruidas en filosofía se sientan perplejas, porque aquello que racionalmente se excluye de Dios —la corporeidad, la semejanza con las criaturas o la sujeción a las pasiones— parece que, en los libros proféticos, se le atribuye por la fe; a esos individuos, que se encuentran hundidos en la perplejidad, Maimónides propone que se les llame la atención sobre “la polivalencia y la acepción figurada de los diversos términos”¹¹², para que se convenzan así de la veracidad de la Escritura y de su plena concordancia con el conocimiento científico. El texto revelado siempre concuerda con la verdad filosófica, aunque no lo hace en su “sentido externo” o “aparente”, sino en el “interno” u “oculto”:¹¹³ “Sepas, por

consiguiente, que todo discurso profético es verdadero y tiene su interpretación en sentido alegórico”¹¹⁴.

Las metáforas de la Torah esconden algunas verdades sobre la Divinidad que pueden alcanzarse racionalmente mediante la “especulación demostrativa” y “verdaderas argumentaciones intelectuales”¹¹⁵, ¿significa eso que las “verdades de fe” pueden, y, de hecho, deben disolverse completamente en las “verdades filosóficas”? ¿Estamos ante una posición racionalista, que excluye cualquier ámbito de validez más allá de los límites de nuestro entendimiento? El siguiente fragmento, sobre la necesidad de remover todo atributo esencial de Dios,¹¹⁶ parece apuntar hacia una respuesta afirmativa: “ten en cuenta, lector del presente Tratado, que la creencia no es un mero concepto oral, sino representado en el alma, cuando se

pierde un siclo o una perla en su casa, con sólo encender una mecha de un óbolo puede encontrar la perla; la alegoría en sí nada vale, pero por medio de ella puedes comprender las palabras de la Torá”. También es otra cita textual. Y repara en lo que los mismos (¡bendita sea su memoria!) claramente afirman: que lo interior del texto de la Torá es la perla, y el sentido externo de la alegoría carece de valor; y asemejan el sentido oculto encerrado dentro de la envoltura externa de la alegoría al que perdió una margarita en su casa, oscura y con multitud de enseres. La perla allí está, pero no la ve ni sabe dónde: es como si se hubiera sustraído a su posesión, porque no le es posible aprovecharla, hasta que encienda una lámpara, la cual, como se dijo, simboliza la inteligencia de la alegoría”. MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., “Introducción”, p. 60.

¹¹⁴ *Ibidem*, lib. I, c. 35, p. 115.

¹¹⁵ *Ibidem*, lib. I, c. 33, p. 106.

¹¹⁶ Para más información sobre la cuestión de los atributos divinos, véase: FORMENT, Eudaldo: “Los nombres de Dios en Maimónides y en Santo Tomás”, en CANTÓN ALONSO, José Luis (ed.): *Maimónides y el pensamiento medieval*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2007, pp. 187-199.

¹¹⁰ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, lib. I, c. 26, p. 95.

¹¹¹ *Ibidem* p. 94.

¹¹² *Ibidem*, c. 35, p. 114.

¹¹³ Esa doctrina sobre los dos niveles de significado presentes en la Escritura es explicada por Maimónides mediante la imagen de la “perla” y de la “lámpara”: “Nuestros rabinos afirman: ‘Si uno

cree que es real y verdaderamente tal como se concibe. Por tanto, tratándose de opiniones verdaderas o por ti reputadas como tales, si te contentas con expresarlas con palabras, sin concebirlas mentalmente ni prestarles asentimiento, o incluso despreocupándote de su certeza, eso es cosa fácil, y así encontrarás muchos necios, que se aferran a creencias de las cuales no abrigan la menor idea”¹¹⁷.

La razón llega al conocimiento de lo que ignoraba mediante la indagación, a saber, aplicando los primeros principios evidentes “*per se*” a determinadas materias; así, llega a algunas conclusiones particulares, y a partir de éstas, a otras distintas. Estrictamente hablando, sólo se conoce una cosa — o, por lo menos, sólo se la conoce científicamente — cuando es contemplada como precontenida en los primeros principios del entendimiento; cuando no se percibe la conexión necesaria entre los principios evidentes de suyo y el objeto particular conocido, ya no nos encontramos en el ámbito de la ciencia, sino a lo sumo en el de la “creencia” o “fe”. La mera retención de la imagen exterior de las palabras —aquello que Maimónides llama el “mero concepto oral”— no es suficiente para que el sujeto cognoscente pueda “prestar asentimiento” al contenido objetivo expresado por dichas palabras. Sólo va acompañado de “certeza” aquel conocimiento que vemos que se sigue necesariamente de las primeras concepciones del entendimiento, que son inmediatamente conocidas por nosotros.¹¹⁸

Cuando Maimónides nos invita a remontarnos a “un grado superior, cual es el de la especulación”¹¹⁹ y a no hacer como “muchos necios”, que conservan la forma sensible de las palabras sin concebir mentalmente su significado, ¿nos está invitando a dejar de lado la fe? Esta conclusión sería inevitable si el conocimiento de la sabiduría, que constituye la “perfección final”¹²⁰ del hombre, pudiera alcanzarse en toda su plenitud con las solas fuerzas de nuestro entendimiento: “advierte que hay cosas perceptibles que el humano intelecto está capacitado, por su naturaleza, para comprender; pero también, entre los seres existentes en el ámbito de la existencialidad, hay entes y cosas que él es absolutamente incapaz de aprehender por razón de su naturaleza ni como quiera que sea, dado que semejante percepción le es totalmente inaccesible”¹²¹.

Aquí se indica una primera limitación del conocimiento intelectual humano: hay algunos entes cuyo conocimiento rebasa completamente la capacidad natural de nuestro entendimiento. Pero eso no es todo: “por otra parte, se dan en el ente particularidades que le son perceptibles [a nuestro entendimiento], en tanto que otras escapan a su cognoscibilidad. El hecho de que algo le sea inteligible no implica que lo sea en su totalidad, pues también los sentidos tienen sus percepciones, que, sin embargo, no son viables a cualquier distancia”¹²². La segunda limitación es que, incluso cuando hablamos de realidades que caen bajo nuestro entendimiento, el conocimiento que poseemos

¹¹⁷ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. I, c.50, pp. 138-9.

¹¹⁸ Cf., SANTO TOMÁS: *De Veritate*, q.11, a.1, in c / CANALS, Francisco: *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987, pp. 647-9.

¹¹⁹ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. I, c.50, p. 139.

¹²⁰ *Ibidem*, Introducción, p. 61.

¹²¹ *Ibidem*, lib. I, c.31, pp. 101-2.

¹²² *Ibidem*, p. 102.

de ellas no tiene por qué ser completo; es decir, puede darse el caso de que un ente sólo nos sea accesible de un modo parcial, imperfecto.

Para ilustrar esta segunda limitación, Maimónides utiliza dos comparaciones. La primera es la del conocimiento sensible: a través de los sentidos, podemos percibir los accidentes externos de las cosas, que son sensibles por sí mismos; pero ese conocimiento “tiene su límite, dado que el objeto no se proyecta a una distancia o grado cualquiera”¹²³; aquí, según la interpretación de Munk, el filósofo cordobés está hablando “de las esferas y de sus movimientos, cosas en parte demostrables, y en parte hipotéticas”¹²⁴.

La segunda comparación utilizada para ejemplificar la existencia de “un límite infranqueable” en nuestra capacidad cognoscitiva es la graduación de entendimientos, esto es, la existencia de diversos grados de penetración intelectual entre los hombres: “lo propio acaece en el terreno de las aprehensiones intelectuales humanas, en que las diferencias son notables, en cuanto a capacidad, entre los individuos de la especie, lo cual es notorio y evidente por lo que a los científicos se refiere, y puede ocurrir que un individuo haga aflorar por su propia especulación tal noción que a otro le resulte totalmente incomprensible, hasta tal extremo que incluso tras prolijas explicaciones, con toda clase de aclaraciones y ejemplos, sigue inabordable a su mente, refractaria a su comprensión”¹²⁵.

¹²³ *Idem.*

¹²⁴ MUNK, Salomon, nota 4, en: MAIMÓNIDES: *Le guide de égarés*, op. cit., I, cap. 31, p. 104.

¹²⁵ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. I, c.31, p. 102.

Con todo, tal diferencia de capacidad no es infinita, pues algunos conocimientos son reconocidos como completamente impenetrables para el hombre. El reconocimiento de este límite puede abordarse desde dos actitudes distintas. La primera consiste en renunciar al intento de conocer lo incognoscible: “hay materias que el hombre reconoce inasequibles, y, por ende, renuncia a penetrarlas, convencido de su imposibilidad y de que son para él inasequibles y fuera de su alcance. Así, por ejemplo, desconocemos el número de estrellas del firmamento y si su número es par o impar, como igualmente la numerosidad de las especies animales, de los minerales, de las plantas y seres semejantes”¹²⁶.

La segunda actitud se caracteriza por una propensión a aprehender aquellas cosas cuya plena demostración rebasa la capacidad del entendimiento humano. Tendemos, con una “apetencia natural”, a investigar las cuestiones metafísicas, a contemplar las realidades divinas: “el hombre —escribe Aristóteles— debe entregarse, en la medida que le sea posible, al estudio de las cosas inmortales y divinas”¹²⁷. No se trata de un imperativo externo que ejerza un efecto coercitivo sobre la voluntad, sino más bien del libre desarrollo del movimiento natural de ésta, que tiende hacia el bien último del hombre, hacia su felicidad.

Santo Tomás, coincidiendo de pleno con Maimónides, probablemente por la común remisión de ambos autores a la fuente aristotélica, afirma: “el hombre debe tender a la inmortalidad en cuanto

¹²⁶ *Idem.*

¹²⁷ ARISTÓTELES: *Ethica Nichomachea*, X, c.7, 1177b, 31-34.

puede, y con todas sus fuerzas debe tratar de vivir según el entendimiento, que es lo más perfecto de todo lo que hay en él, siendo, en efecto, inmortal y divino. Aunque este elemento sea una parte pequeña, porque es incorpórea y simplicísima y, por consiguiente, carezca de magnitud; sin embargo, la extensión y la preciosidad de su fuerza [*quantitate virtutis et pretiositatis*] excede con mucho todas las cosas que están el hombre¹²⁸.

La felicidad consiste en la operación de aquella facultad que es lo más perfecto que hay en el hombre, a saber, del entendimiento; pero como el entendimiento es inmortal y divino, su “natural apetencia” no podrá descansar definitivamente en el conocimiento de las realidades inferiores, terrenales: “sucede que tenemos un conocimiento más imperfecto de aquellas sustancias más honorables y divinas. Pero, aunque sólo las conozcamos un poco, sin embargo, a causa de la honorabilidad de este conocimiento, poseen algo más deleitable que todas aquellas cosas que están entre nosotros [...]. Resulta más agradable conocer poco acerca de esas cosas más nobles [*rebus nobilioribus*], que mucho acerca de las que son menos dignas [*rebus ignobilioribus*]¹²⁹.

6.- EL DESEO DE CONOCER LO INCOGNOSCIBLE

El conocimiento perfecto es aquel que va acompañado de certeza y que, por lo tanto, es susceptible de ser demostrado ra-

cionalmente: “es un hecho que la auténtica realidad entitativa es conocida mediante la demostración, en la cual no ha lugar a divergencias, ni repulsa, ni negación en aceptar lo probado, salvo que se trate de un ignorante, que se aferra a la llamada ‘contradicción demostrativa’¹³⁰. Pero las verdades divinas nos resultan incomprendibles, pues exceden los límites del conocimiento científico, cuya certeza se adquiere por vía demostrativa, causal; como se dice en el libro de Job: “*ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram*”¹³¹.

Si bien el hombre tiende hacia las cuestiones metafísicas, su conocimiento pleno, acabado, perfecto, es algo que trasciende “la deficiencia del intelecto humano y su limitación ineludible”¹³². La tensión interior entre el límite de nuestro conocer y una irreprimible inclinación hacia lo que está más allá de él ha dado lugar a numerosas opiniones entre los hombres de ciencia, opiniones que, muchas veces, se contradicen las unas a las otras. Esta disparidad, lindante con el escepticismo, se explica porque “cada uno se imagina haber encontrado un camino para el conocimiento de la realidad en cuestión, siendo así que rebasa la capacidad del entendimiento humano la plena demostración”¹³³. Para evitar tales extralimitaciones, Maimónides aconseja al investigador que no trate de penetrar en

¹²⁸ SANTO TOMÁS: *Sententia libri Ethicorum*, X, lect. 11, n. 10.

¹²⁹ ARISTÓTELES: *De partibus animalium. Translatio Moerbecana*, lib. I, c. 5, 655b 24-25, 32-34 (apud SANTO TOMÁS: *Summa Theologiae*, II-II, q. 180, a.7, ad 3 y *Ibidem*, I-II, q.66, a.5 ad 3).

¹³⁰ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. I, c.31, p. 103. La expresión “contradicción demostrativa”, como señala Salomon Munk, hace referencia al razonamiento demostrativo basado en principios falsos, a saber, al razonamiento sofístico. MUNK, Salomon, nota 2, en: MAIMÓNIDES: *Le guide de égarés*, op. cit., I, cap. 31, p. 106.

¹³¹ Jb 36, 26 (apud SANTO TOMÁS: *Summa Theologiae*, I-II, q.66, a.5, arg. 3).

¹³² MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. I, c.31, p. 104.

¹³³ *Ibidem*, pp. 102-3.

lo impenetrable, que se detenga frente a la oscuridad del misterio: “si te detienes en lo oscuro y no te engañas a ti mismo creyendo demostrado lo indemostrable, en orden a materias que no lo han sido; si no te apresuras a rechazar y declarar categóricamente falsas cualesquiera aseveraciones cuyas contrarias no se hayan demostrado; si, en una palabra, no te empeñas en penetrar lo que te es imposible, habrás llegado a la perfección humana”¹³⁴.

Rabbi Moisés nos da dos consejos. Primero: no debemos tratar de demostrar aquellas verdades que rebasan el límite de nuestra inteligencia; en efecto, en las Escrituras se encuentran algunas verdades que no pueden ser demostradas, como, por ejemplo, que el mundo fue creado “*ex nihilo*”. La tarea del exegeta, ante este panorama, es más bien negativa: no consiste tanto en probar positivamente algo, como en poner de manifiesto que aquellas verdades contenidas en los textos proféticos no conllevan ninguna contradicción, ni directamente, esto es, en sí mismas, ni indirectamente, esto es, contraponiéndose a otras aseveraciones que sí han sido demostradas. El segundo consejo que proporciona a quien quiera dedicarse al estudio de la metafísica es que no debe precipitarse en considerar errónea cualquier doctrina sobre las realidades divinas antes de haber demostrado su contrario. Los contenidos revelados pertenecientes al ámbito de lo misterioso, por el solo hecho de ser indemostrables, no tienen por qué ser considerados como necesariamente falsos, siempre y cuando, añade, no se opongan a los primeros principios del entendimiento o a las conclusiones que han sido racionalmente

obtenidos a partir de ellos; y cuando esto suceda, como vimos anteriormente, deberán interpretarse alegóricamente.

7.- LA CREENCIA RELIGIOSA Y LA DEMOSTRACIÓN ESPECULATIVA

La moderación que Maimónides impone a la metafísica parece dejar abierto un espacio de validez para un conocimiento verdadero pero carente de certeza, imposible de ser demostrado racionalmente, a saber, para la fe. Los capítulos comentados hasta ahora permiten extraer algunas conclusiones acerca de la relación entre la fe y la razón, aunque Maimónides no las formule directamente. Como trataremos de evidenciar, los dos principios de Santo Tomás sobre este particular que exponemos a continuación no son otra cosa que una explicitación de una doctrina ya contenida en la *Guía* de modo latente, germinal, implícito.¹³⁵

Primer principio: “en aquellas cosas que creemos de Dios hay un doble orden de verdad. Hay ciertas verdades sobre Dios que exceden toda capacidad de la razón humana [...]. Pero hay otras que también pueden ser alcanzadas por la razón natural, como que Dios existe, que es uno, y otras de este tipo, las cuales incluso demostraron los filósofos guiados por la luz natural de la razón”¹³⁶. Esta distinción tan nítida ya está presupuesta en la advertencia de Maimónides según la cual “solamente debe emplearse la inteligencia en lo asequible al hombre, pues tocante a

¹³⁴ *Ibidem*, c. 32, p.104.

¹³⁵ Cf., GUTTMAN, Julius: *Der Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Litteratur*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht's, 1891, pp. 33-40.

¹³⁶ SANTO TOMÁS: *Summa contra gentes*, I, c. 3.

materias que rebasan la perceptibilidad humana, es arriesgado abordarlas”¹³⁷.

Segundo principio: “Aunque—aunque la verdad de la fe exceda la capacidad de la razón, no por eso las verdades que están naturalmente impresas en la razón [como el principio de no contradicción o el de identidad] son contrarias a las verdades de fe”¹³⁸. De modo semejante, Maimónides amonesta al destinatario de su Tratado a no precipitarse “a declarar falsas aquellas aseveraciones cuyo contrario no haya sido demostrado, o que son posibles, siquiera sea remotamente”, bajo el riesgo de quedarse “en el ínfimo grado de la imperfección”¹³⁹; cuando”¹⁴⁰. Cuando hace esa amonestación ya está suponiendo la necesidad de que haya una armonía entre las verdades de la fe y las verdades de la razón.

El estudio de la metafísica ofrece “métodos auténticos, como son la demostración, *siempre que ésta sea posible*, o sólidos argumentos, *cuando son viables*”¹⁴¹ para reconocer que detrás de las imágenes y los símbolos contenidos en las Sagradas Escrituras se esconden opiniones verdaderas. De todos modos, y aunque pueda parecer paradójico, al estudio de la Filosofía Primera se le debe reservar el último lugar en la instrucción: “has de saber que sería muy arriesgado empezar por esa ciencia —me refiero a la Metafísica—, como igualmente por la elucidación de las alegorías de los profetas, y fijar la atención en los sentidos metafóricos de

¹³⁷ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. I, c.32, p. 105.

¹³⁸ SANTO TOMÁS: *Summa contra gentes*, I, c. 7.

¹³⁹ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. I, c.32, p. 105.

¹⁴⁰ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. I, c.32, p. 105.

¹⁴¹ *Ibidem*, c.33, p. 107.

que aparecen esmaltados sus libros”¹⁴². De aquí viene la necesidad de presentar dichas teorías, en sí verdaderas, bajo una forma oscura y enigmática; recordemos que los maestros, obedeciendo a un precepto legal, deben recurrir a todo tipo de artificios para enseñarlas, sin llegar a exponerlas con claridad. No debe pensarse que esta circunspección se explique porque haya contradicción alguna entre la verdad creída y la verdad demostrada científicamente: “no es porque en sí mismas [las doctrinas metafísicas] encierran nada reprobable o minen los fundamentos de la religión, como opinan los ignorantes, que se imaginan haber llegado al grado propio para la especulación”¹⁴³. ¿Por qué causas, pues, se desaconseja iniciar la enseñanza por los temas metafísicos?

La *primera* causa es la profundidad y sutileza de la materia; es necesario que el hombre se ejercite, inicialmente, mediante el conocimiento de lo más sencillo, para poder elevarse, más adelante, hacia el conocimiento de lo más arduo; los doctores de la ley, que comparan simbólicamente la ciencia con el agua, utilizan la siguiente alegoría para justificar la necesidad que tiene el estudio de la metafísica de una instrucción propedéutica: “el que sabe nadar extrae perlas del fondo del mar; y el que no sabe, se ahoga; por eso solamente se arriesga a nadar quien se haya ejercitado en la natación”¹⁴⁴.

La *segunda* causa es la debilidad del entendimiento humano; en un primer momento, el hombre se halla en potencia respecto su perfección final, que consiste en el

¹⁴² *Ibidem*, p. 106.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 107.

¹⁴⁴ *Ibidem*, c.34, p. 108.

conocimiento o, más concretamente, en el conocimiento de la Divinidad. Ahora bien, el hecho que un individuo posea algo en potencia no implica necesariamente que llegue a poseerlo en acto; muchas veces, el tránsito no se produce debido a los obstáculos que se inmiscuyen o a la falta de ejercitación en aquella actividad que posibilitaría el paso de la potencia al acto: “los obstáculos para la perfección son muy numerosos, y las preocupaciones que la impiden son múltiples; ¿cuándo, pues, se podrá lograr esa perfecta disposición y holgura imprescindibles para el estudio, que transforma en acto lo que el individuo posee en potencia?”¹⁴⁵.

La *tercera* causa es la larga duración de los estudios preparatorios; para adquirir algún conocimiento sobre Dios con las solas fuerzas de la razón, esto es, por vía demostrativa, deben presuponerse muchas cosas: “es, por tanto, indispensable que quien aspira a la perfección humana se instruya, ante todo, en la lógica, después, gradualmente, en las matemáticas, asimismo en las ciencias naturales y, finalmente, en la metafísica”¹⁴⁶. Para llegar a la verdad en cuyo conocimiento consiste la perfección humana se requiere una intensa y larga labor investigadora; muchos se estancan en alguna de esas ciencias preparatorias, e incluso, cuando no desisten, la muerte los sorprende encontrándose todavía en los estudios preliminares.

Si la vía racional fuera la única para llegar al conocimiento de Dios, la humanidad permanecería hundida en las tinieblas de la ignorancia, ya que dicho conocimiento, que hace a los hombres perfectos y bue-

nos en grado máximo, sólo lo lograrían unos pocos—” — “uno de una ciudad, o dos de una familia (Jr 3, 14]—)” — y aún después de mucho tiempo. Para evitar este inconveniente, Maimónides concluye que la investigación racional y científica de Dios debe presuponer la fe, o, en otras palabras, la aceptación de aquellas opiniones que la autoridad tradicional nos comunica sobre las cosas divinas: “si renunciáramos absolutamente a una opinión transmitida por autoridad tradicional, y no fuéramos guiados de algún modo por la alegoría, sino que fuéramos obligados a formarnos [acerca de cualquier cosa] una idea perfecta por medio de definiciones esenciales, admitiendo únicamente, en virtud de la demostración, aquello que debe aceptarse como verdadero, lo cual sería imposible sin los susodichos largos estudios preparatorios, resultaría que la mayor parte de los hombres se morirían sin saber si existe un Dios para todo el universo o no existe, y mucho menos se le atribuiría una providencia o se le consideraría inmune de imperfección”¹⁴⁷.

La *cuarta* causa consiste en la mala disposición al estudio de la metafísica ocasionada por una mala complexión fisiológica; aunque pueda parecer extraño, Maimónides no está hablando aquí de una complexión que impida la comprensión intelectual sino la práctica de una vida virtuosa: “las virtudes morales son la base de las racionales, y la adquisición de las verdaderamente tales, quiero decir, la perfecta racionalidad, solamente es factible al hombre respetuoso con la moral, ponderado y sereno”¹⁴⁸. Los individuos

¹⁴⁵ *Idem*.

¹⁴⁶ *Ibidem*, pp. 109-10.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 110.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 111.

con una disposición temperamental incompatible con la perfección ética no son aptos para dedicarse al estudio de la sabiduría: “esas clases de personas están al margen de la perfección [intelectual], y razonar con ellas sobre esas materias constituiría una necesidad por parte de quien lo intentara”¹⁴⁹. Por tal motivo, se desaconseja la enseñanza de la filosofía primera a los jóvenes: “por su natural bullente y preocupaciones propias de la edad, serían incapaces de asimilarla, hasta tanto que esa llama perturbadora se apacigüe y hayan alcanzado la calma y serenidad, y sometido sus corazones con humildad en la esfera de su temperamento. Entonces ellos mismos ansiarán sublimarse a ese alto grado en que se cifra la percepción de Dios (¡exaltado sea!), cual es la que entraña la ciencia metafísica, designada con la denominación de *Maase merkaba* (“Relato del carro celestial”)¹⁵⁰.

La quinta causa es la necesidad de ocuparse de aquellos asuntos que son indispensables para el sostenimiento de la vida corporal —la de uno mismo, y, si fuera el caso, la de su mujer e hijos—; esta circunstancia se ve agravada cuando se acompaña del “afán por las superfluidades de la vida, que, debido a la vituperable conducta y malas costumbres, han llegado a ser una necesidad natural ineludible”¹⁵¹.

Finalmente, a modo de conclusión, Maimónides se reafirma en lo que había anunciado anteriormente: las materias vinculadas con el estudio de las realidades divinas “solamente son aptas para un corto número de individuos aislados y

selectos”¹⁵²; por lo tanto, del mismo modo que se evita dar a un niño pequeño alimentos pesados y difíciles de digerir, es conveniente impedir el acceso de la masa a la metafísica.

En la décima cuarta de las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, que gira en torno a la fe, Santo Tomás hace alusión explícita a las cinco causas que acabamos de presentar. En su exposición, sin embargo, se realiza un ligero desplazamiento respecto el texto original, pues ya no se trata de cinco causas que ponen de manifiesto la conveniencia de no empezar la enseñanza por los temas metafísicos, que implica, a su vez, la necesidad de ocultar semejantes materias a quien no está preparado para comprenderlas, al vulgo; según el Angélico, esas cinco razones ponen de manifiesto que, en un primer momento, es necesario *creer* incluso aquellas cosas que pueden probarse demostrativamente acerca de Dios.¹⁵³ También en la *Suma contra*

¹⁴⁹ *Idem*.

¹⁵⁰ “La última perfección a la cual se ordena el hombre consiste en el perfecto conocimiento de Dios, al cual sólo puede llegar por la operación y como por la instrucción divina [*quasi instructione divina*], pues Dios, en efecto, sí que se conoce perfectamente a sí mismo. Ahora bien, el hombre, inmediatamente, no es capaz de este perfecto conocimiento en su principio; por ello, es necesario que reciba por la vía del creer [*per viam credendi*] algunas cosas por medio de las cuales sea llevado como de la mano [*manuducatur*] a alcanzar el perfecto conocimiento. Algunas de esas cosas son tales que en esta vida el hombre no puede tener un perfecto conocimiento de ellas, pues exceden totalmente la fuerza de la razón humana; esas cosas es necesario creerlas mientras estemos en el presente estado de vía [*in statu viae*]; en el estado de patria [*in statu patriae*], sin embargo, las veremos perfectamente. Hay otras, en cambio, que también en esta vida podemos llegar a conocer perfectamente, como aquellas cosas sobre Dios que pueden probarse demostrativamente, las cuales, sin embargo, es necesario creer en un principio por las cinco razones que Rabbí Moisés pone”. SANTO TOMÁS: *De Veritate*, q.14, a.10, in c]”.

¹⁴⁹ *Idem*.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 112.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 113.

gentiles expone tres inconvenientes que se seguirían de no admitir por Revelación aquellas verdades sobre las realidades divinas que la razón puede alcanzar con su solo esfuerzo; aunque no lo cite explícitamente, el paralelismo con el texto maimonídeo resulta manifiesto; esos tres inconvenientes, como fácilmente puede comprobarse, contienen las cinco causas a las que acabamos de aludir.¹⁵⁴ El objetivo con el que el Aquinate cita los tres inconvenientes es el mismo que lo mueve a hacer referencia directa a las cinco causas de Maimónides; la tesis que está detrás de ambos fragmentos es idéntica: “la divina clemencia proveyó, pues, saludablemente cuando mandó aceptar por fe aquellas cosas que también la razón puede investigar, para que así todos puedan participar fácilmente del conocimiento de lo divino sin ninguna duda ni error”¹⁵⁵.

No son lo mismo, ciertamente, las causas por las cuales no debe empezarse la enseñanza por la metafísica que los motivos por los cuales fue necesario revelar al hombre algunas verdades naturales sobre la Divinidad que la razón humana puede descubrir por sí misma; la interpretación del Angélico, no obstante, no es gratuita, pues el propio Rabbí Moisés, como ya vimos, habla de los inconvenientes que se seguirían si tuviéramos que prescindir absolutamente de toda “opinión transmitida por la autoridad tradicional”, y aceptar como verdadero únicamente aquello

que conocemos “en virtud de la demostración”. El hecho que la metafísica sólo sea apta para un corto número de individuos selectos, que además ha tenido que pasar por un larguísimo período de preparación, muestra la necesidad de admitir, de entrada, algunas verdades sobre Dios por la vía de la creencia.

Los que no pueden elevarse hasta la especulación demostrativa “están reducidos a aceptar la autoridad tradicional cuando se trata de cualesquiera opiniones aceptables, de tal naturaleza que es preferible sean admitidas como verdaderas, y a toda lucubración similar; y esto de manera tal, que la mente llegue a penetrarse de la existencia del objeto de esas teorías y representaciones, aunque sin llegar a abarcar su verdadera esencia”¹⁵⁶. Ahora bien, cuando el individuo ha conseguido elevarse hasta la perfección especulativa “y le han sido revelados los misterios de la Torah”¹⁵⁷, bien sea por otra persona, bien sea por sí mismo, deviene capaz de reconocer la exactitud de tales opiniones verdaderas; entonces no sólo *cree* que son verdad, sino que, gracias a sólidas demostraciones racionales, *comprende* por qué lo son. Con todo, el método racional, según vimos, posee un alcance limitado; la demostración no debe aplicarse indiscriminadamente sino “siempre que ésta sea posible”¹⁵⁸, pues algunas verdades contenidas en la Torah rebasan los límites de nuestra comprensión.

8.- DIOS NO OBRA EN LAS CRIATURAS POR NECESIDAD DE NATURALEZA

¹⁵⁴ Cf., SANTO TOMÁS: *Summa contra gentes*, I, c. 4 / SANTO TOMÁS: *Summa Theologiae*, I, q.1, a.1, in c.

¹⁵⁵ *Idem*. Para profundizar sobre este pasaje, puede consultarse: FORMENT, Eudaldo: *Catecismo de la suma contra los gentiles. Libro I y II*, Alicante, Cobel, 2015, pp. 36-40 / FORMENT, Eudaldo: *Sabiduría cristiana. Fe, gracia y libertad*, Valencia, Edicep, 2015, pp. 58-60. La

¹⁵⁶ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. I, c.33, p. 107.

¹⁵⁷ *Idem*.

¹⁵⁸ *Idem*.

Un ejemplo clarísimo de opinión verdadera contenida en los libros proféticos, pero no susceptible de ser demostrada racionalmente, es el caso de la temporalidad del mundo. Desde un punto de vista estrictamente filosófico, no hay argumentos concluyentes en favor de la creación temporal del universo ni de su eternidad; ambas opciones son lógicamente posibles. Ante tal indeterminación, Maimónides opta por plegarse ante la Ley: “quedando indecisa esta cuestión, a saber, la eternidad del mundo o su creación en el tiempo, acepto la solución dada por la *profecía*, que explica lo que no alcanza a dilucidar la facultad especulativa, puesto que, como indicaremos, no es una cosa recusable [esto es, contradictoria, absurda, imposible], ni siquiera para quien admite la eternidad del mundo”¹⁵⁹.

La doctrina de Maimónides sobre la creación del cosmos es, muy probablemente, uno de los logros más originales de la filosofía medieval judía. El abismo entre la visión del mundo de la Biblia y las enseñanzas de la filosofía griega —en particular de Aristóteles— resultó en este punto completamente infranqueable; cualquier intento de encontrar una armonía entre las dos posiciones fue abandonado desde el principio como completamente inútil. Maimónides examina las teorías cosmológicas de los “Filósofos” con el objetivo de encontrar, ofreciendo una comprensión muy personal e independiente de todo el problema, una justificación para la doctrina bíblica de la creación. Resulta perfectamente comprensible que los principales representantes de la Escolástica cristiana del siglo

XIII —como Alejandro de Hales, San Alberto Magno o Santo Tomás de Aquino—, al enfrentarse a la misma dificultad, tuvieran especialmente en consideración los aportes de Rabbí Moisés.¹⁶⁰

En los capítulos de la *Summa contra gentiles* que preparan la presentación del tema de la temporalidad del mundo, ya se deja sentir la influencia de Maimónides; veamos el primer argumento que utiliza Santo Tomás para probar que Dios no actúa constreñido por la necesidad de la naturaleza: “con esto se muestra que Dios obra en las criaturas no por necesidad de naturaleza [*necessitatem naturae*], sino por decisión de su voluntad [*arbitrium voluntatis*]. La potencia [*virtus*] de todo agente que obra por necesidad de la naturaleza está determinada a un efecto [y sólo a él]. Y de aquí que todas las cosas naturales siempre ocurren del mismo modo, a menos que haya un impedimento; pero no sucede lo mismo con las cosas voluntarias. Ahora bien, la potencia divina no está ordenada a un solo efecto [...]. Por lo tanto, Dios no obra por necesidad de naturaleza sino por voluntad”¹⁶¹.

También para Maimónides, existe una implicación mutua entre las dos tesis siguientes: el mundo ha sido creado en el tiempo y Dios no obra por necesidad sino por voluntad libre. El filósofo judío argumenta, en primer lugar, mostrando

¹⁵⁹ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. II, c.16, p. 277.

¹⁶⁰ Cf., GUTTMAN, Julius: *Der Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Litteratur*, op. cit., p. 58 / HASSELHOFF, Gorge K.: *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004, pp. 129-88 / HABERMAN, Jacob: *Maimonides and Aquinas. A contemporary Appraisal*, New York, Publishing House, 1979, pp. 1-117.

¹⁶¹ SANTO TOMÁS: *Summa contra gentes*, II, c.23.

algunos inconvenientes que se siguen al admitir, con Aristóteles, que el mundo es consecuencia de la acción necesaria de la Causa Primera; y en un segundo momento presenta, a modo de solución, la doctrina bíblica de la *novación* del cosmos. La argumentación empieza presentando una proposición, atribuida a Aristóteles, según la cual “de una cosa simple solamente puede emanar otra tal”¹⁶²; aquí, como en otras ocasiones, Maimónides atribuye a Aristóteles una teoría de Al-Farabi y Avicena, que establece que la Causa Primera, siendo una unidad simple y absoluta, no ha podido hacer que emane de ella otra cosa que no sea “un solo intelecto”.

Según esta doctrina pretendidamente aristotélica, las Inteligencias emanan las unas de las otras a partir de la Fuente común de todas ellas, el Primer motor inmóvil: “si Aristóteles sostiene que el primer intelecto es causa del segundo, y éste, del tercero, y así sucesivamente, aun cuando hubiese miles de grados, el último de éstos sería siempre indubitablemente simple”¹⁶³. El principal problema que Maimónides detecta en este esquema

emanantista es su imposibilidad para dar cuenta de la existencia de entes materiales compuestos; admite, por un lado, que cuanto más se alejan las Inteligencias de la Causa Primera, tanto mayor es la multiplicidad de ideas que se observa en su composición;¹⁶⁴ pero, aun aceptando tal teoría, que admite la existencia de una composición en el orden inteligible, ¿qué tipo de relación causal puede darse entre las Inteligencias, absolutamente inmateriales, y la materia de las esferas que dimanar de ellas?

Maimónides ofrece una respuesta que le parece insuficiente: aun suponiendo que la Inteligencia esté compuesta de dos principios, a saber, uno por el cual se piensa a sí misma y otro por el cual piensa en lo que se encuentra fuera de ella, de modo que uno de esos principios produzca a la Inteligencia que está por debajo de ella y, el otro, a la materia de la esfera; aun suponiendo todo esto, queda una pregunta fundamental por responder: “¿cómo una esfera puede proceder de otra cosa simple, de la cual emana, dado que la esfera se compone de dos clases de materia y de dos formas, las de la esfera

¹⁶² MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. II, c.22, p. 294. Esta proposición, que Maimónides toma de Ibn-Sina, más conocido en el Occidente latino como Avicena, jamás fue escrita por Aristóteles; con todo, no se trata de una atribución gratuita, pues en *corpus aristotelicum* se encuentra un gran número de pasajes equivalentes. Así, por ejemplo, afirma el Estagirita en la *Physica* (VIII, cap. 6, final) que aquel agente que no es movido (el motor inmóvil), “al permanecer simple, invariante y siempre lo mismo, moverá con un movimiento único y simple”. O bien en la *Metaphysica* (XII, cap. 8, hacia el final) se dice que, como que el primer motor es uno en idea y en número, “también es uno lo movido siempre y continuamente; y, por lo tanto, sólo hay un único cielo” [']. Cf., MUNK, Salomon, nota 1, en: MAIMÓNIDES: *Le guide de égarés*, vol. II, op. cit., II, cap. 22, p. 172.

¹⁶³ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. II, c.22, p. 295.

¹⁶⁴ Esta doctrina, recogida también por Santo Tomás, generó un fuerte impacto sobre Jaime Balmes, que la resume con gran claridad en los siguientes términos: “Cuanto más elevada es una inteligencia, menos ideas tiene, porque encierra en pocas lo que las más limitadas tienen distribuido en muchas. Así, los ángeles de más alta categoría entienden por medio de pocas ideas; el número se va reduciendo a medida que las inteligencias criadas se van acercando al Criador, el cual como ser infinito e inteligencia infinita, todo lo ve en una sola idea, simplicísima, pero infinita: su misma esencia. ¡Cuán sublime teoría! Ella sola vale un libro; ella prueba un profundo conocimiento de los secretos del espíritu; ella nos sugiere innumerables aplicaciones con respecto al entendimiento del hombre. BALMES, Jaime: *El Criterio*, París, Garnier, 1899, c. XVII, §7”.

misma y las del astro en ella fijado?”¹⁶⁵ Con la respuesta que acabamos de exponer, no se ha hecho otra cosa que desplazar el problema del conjunto de la Inteligencia a un elemento constitutivo de ella, que, como resulta manifiesto, también es simple e inmaterial; todavía sigue en pie el problema de la relación entre una causa simple y un efecto compuesto, y no parece que pueda resolverse considerando la generación de las Inteligencias como un proceso emanativo que se desarrolla “por vía de necesidad”.

Otro elemento que se opone al modelo aristotélico es la irregularidad en los movimientos de la esfera celeste; de acuerdo con el *Almagesto* de Ptolomeo, el único modo de hacer compatibles los cálculos astronómicos con la observación empírica, salvando, al mismo tiempo, el antiguo axioma que establece que el movimiento de los cuerpos celestes debe ser circular y uniforme, es admitiendo dos hipótesis relativas al movimiento de los planetas, aparentemente desigual: primera, los planetas se mueven dentro de *excéntricas*, esto es, dentro de esferas cuyo centro está separado de la tierra, que es el centro del orbe del zodiaco; y segunda, están contenidos en *epiciclos*, esto es, dentro de pequeñas esferas secundarias, llevadas por grandes esferas concéntricas o excéntricas, cuyo centro se supone que se mueve sobre la circunferencia de la gran esfera, llamada deferente.¹⁶⁶

Como admite el propio Maimónides, “una y otra hipótesis se salen de toda regla y, en definitiva, se oponen a todo

cuanto enseña la física”¹⁶⁷, a saber, la física aristotélica, según la cual todas las esferas celestes, cuya ordenación y encadenamiento resultan perfectamente claros, son gobernadas por una ley necesaria; desde este esquema, las irregularidades observadas en el movimiento de los planetas carecen sencillamente de explicación: una Inteligencia celeste, en tanto que motor inmóvil, no puede cambiar, y, por consiguiente, tampoco puede mover su esfera de otro modo que no sea con un movimiento circular y uniforme alrededor del centro común de todo el universo, que es la tierra.

Ahora bien, se pregunta Rabbí Moisés: “¿es posible de alguna manera que el movimiento sea exactamente circular y uniforme y que responda a los fenómenos visibles, si no es conforme a una de las dos hipótesis [del *Almagesto* de Ptolomeo] o ambas conjuntamente?”¹⁶⁸. Uno de los fenómenos más difíciles de explicar es la retrogradación de los planetas, que sólo parece poder resolverse con la hipótesis del epiciclo; esta hipótesis, sin embargo, tampoco carece de dificultades, pues rompe con dos principios aristotélicos: “1.º) Habría una revolución en torno a un centro que no sería el del mundo, y, sin embargo, es un principio fundamental de este universo que los movimientos son tres: uno que parte del medio, otro que tiende hacia él, y un tercero que se manifiesta en torno al medio. Ahora bien, admitido el epiciclo, su movimiento no se efectuaría ni desde el medio, ni hacia el medio, ni en torno suyo. 2.º) Conforme a uno de los principios sentados por Aristóteles en la ciencia física, es absoluta-

¹⁶⁵ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. II, c.22, p. 295.

¹⁶⁶ Cf., PTOLOMEO, Claudio: *Almagestum*, Veneto, Ductu Petri Liechtenstein, 1515, lib. VI, cap. 3.

¹⁶⁷ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. II, c.24, p. 299.

¹⁶⁸ *Ibidem* p. 301.

mente necesario algo en torno a lo cual se efectúe el movimiento, razón por la cual la Tierra tiene que estar fija; pero, si existiera el epiciclo, tendríamos un movimiento circular en torno a nada fijo”¹⁶⁹. Esta tensión entre la percepción visual de los movimientos celestes y los principios de la física aristotélica genera en Maimónides una “verdadera perplejidad”; perplejidad en cierto modo necesaria, pues estamos ante cuestiones que exceden la capacidad de la mente humana.

9.- LOS CIELOS SON DE YHWH

La propia naturaleza de tales materias impulsa a Maimónides a atribuir un alcance limitado a la autoridad de Aristóteles, y a conceder, en este ámbito concreto, preferencia a la de los profetas: “Respecto al mundo celeste, el hombre nada alcanza, salvo esa exigua dosis matemática que ves.¹⁷⁰ Diré en términos poéticos: “los cielos son cielos para Yhwh, pero la tierra se la dio a los hijos de los hombres [Ps 115, 6]”; es decir, que sólo Dios conoce la verdadera naturaleza del cielo, su substancia, forma, movimiento y causas; y en cuanto a lo que hay bajo el cielo, otorgó al hombre la facultad de conocerlo, porque es el mundo y la morada donde fue colocado, de la cual forma parte”¹⁷¹. Incapaz de salir de la perplejidad, pues se da cuenta de que no pueden aplicarse al

cielo los mismos principios físicos que rigen el mundo sublunar, el filósofo judío confiesa: “mi mayor homenaje a la verdad es haber declarado paladinamente mi perplejidad ante esas cuestiones y que yo no he oído ni conocido demostración alguna al respecto”¹⁷².

Las irregularidades en el movimiento de los planetas no pueden explicarse satisfactoriamente si consideramos que todas las esferas, como las Inteligencias que gobiernan a cada una de ellas, son emanaciones necesarias procedentes, en último término, de una Causa Primera o Intellecto Primero: “Queda“queda, pues, patente que estas cosas no suceden por vía de necesidad, según Aristóteles enuncia, como tampoco está en relación con la regularidad de su orden la diversidad de movimiento de las esferas, unas bajo las otras, de manera que haya de admitirse al respecto el sistema de *necesidad* que anteriormente dijimos”¹⁷³.

Todas las dificultades consignadas por Rabbí Moisés tienen como base la tesis aristotélica según la cual el Primer Principio actúa compelido por la necesidad de la naturaleza, de modo que, si se aceptara que no actúa movido por necesidad sino por voluntad, las dificultades desaparecerían: “sin embargo, si admitimos que ocurre todo esto [el orden celeste] por designio de un ser operante con intención, el cual todo lo hizo y determinó conforme lo exigió su Sabiduría incomprensible, ninguna de estas cuestiones nos afecta, aplicables a quienes sostienen que todo eso es obra de la *necesidad*, y no de una voluntad libre”¹⁷⁴. El universo no posee

¹⁶⁹ *Ibidem* p. 299.

¹⁷⁰ La astronomía no es concebida aquí como una ciencia que tenga por objetivo ilustrarnos acerca de la estructura real de las esferas celestiales, sino como un arte que trata de adecuar nuestra observación empírica del cielo con un complejo sistema matemático de movimientos circulares y uniformes. Se mueve únicamente en el ámbito de las hipótesis de cálculo.

¹⁷¹ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. II, c.24, p. 302.

¹⁷² *Idem*.

¹⁷³ *Ibidem*, c.22, p. 296.

¹⁷⁴ *Idem*.

una determinada estructura por necesidad, sino porque Dios, conforme a su Sabiduría supereminente, libremente lo ha querido así; las razones que movieron a la Divinidad a estructurar los cielos así y no de otro modo trascienden absolutamente los límites de nuestra inteligencia, pues como establece el Salmo antes citado: “los cielos son cielos para Yhwh (Ps 115, 6]”.¹⁷⁵

Aristóteles pretende rebajar “los cielos de Yhwh” al horizonte de los principios físicos que rigen, por vía de necesidad, el mundo sublunar; pretende explicar aquello que pertenece al ámbito del misterio, de la oscuridad inaccesible, a partir de las leyes de la física, que sí son alcanzables por el entendimiento humano. Semejante pretensión da lugar a algunas consecuencias inverosímiles: “Dios (¡exaltado sea!), a quien toda persona inteligente reconoce dotado de toda clase de perfecciones, nada podría innovar en orden a todos los seres; y si quisiera alargar el ala de una mosca, o acortar la pata de un gusano, no podría”¹⁷⁶.

La opinión que sostiene la creación temporal del mundo esquivada esos escollos al afirmar que existe “un Ser determinante, que prefijó como le plugo para cada esfera su moción y celeridad, aunque ignoramos de qué modo esa Sabiduría procedió para que tales existan de tal manera”¹⁷⁷.

¹⁷⁵ “Admitido que todo se debe al designio de un ser actuante con determinado designio, que así lo realizó, no da lugar al asombro, ni hay nada inadmisibile, ni tampoco procede investigar, a menos que preguntes: ¿cuál es la causa de tal designio? Lo único que se sabe puede resumirse en que todo sucede por una razón que se nos escapa y no es una obra inútil ni fortuita”. *Ibidem*, c.19, p. 289]”.

¹⁷⁶ *Ibidem*, c.22, p. 296.

¹⁷⁷ *Ibidem*, c.19, p. 288.

Por otro lado, la doctrina de la eternidad del mundo, en la medida que supone, por lo menos en su versión aristotélica, la acción necesaria de la Causa Primera en las criaturas,¹⁷⁸ resulta impotente para dar

¹⁷⁸ La ausencia de principio y de fin temporal en el mundo no tiene por qué implicar, en todos los casos, que Dios obre por necesidad, pues podría darse el caso que la Divinidad hubiera querido libremente que el mundo haya sido creado tal y como es desde toda la eternidad. El propio Maimónides se planteó dicha cuestión: “Suponiendo que todo ello sea debido al designio de un ser intencionado que sí *particularizó* las cosas, ¿puede concluirse que todo fue creado tras su inexistencia, o bien no cabe tal inferencia, sino que, por el contrario, tal *particularización* existió desde siempre? Porque esta segunda opinión fue profesada también por algunos de los que admiten la eternidad del cosmos” (*Ibidem*, p. 290]”). La acción necesaria de Dios, ciertamente, no puede conjugarse con la creación temporal del mundo; ahora bien, desde un punto de vista estrictamente lógico, nada nos impide afirmar que el mundo es eterno, y que, al mismo tiempo, es la obra de un Ser operante con intención.

Lo que el Rabbí Moisés no puede admitir y se propone refutar con todas sus fuerzas es este carácter de “necesidad” que el mundo tiene en Aristóteles, y si se ocupa de la “eternidad”, es únicamente en la medida que es una consecuencia directa de la necesidad del cosmos; por ello, no es objeto de su atención la teoría platónica acerca de una materia *eterna* pero creada, pues “tal teoría no destruye los fundamentos de nuestra religión, ni implica la negación del milagro, sino más bien su admisibilidad”. (*Ibidem*, c.25, p. 303]”). El enemigo que debe combatirse no es tanto la eternidad del universo como su necesidad; así, aunque sea indirectamente, Maimónides deja abierta la posibilidad de una creación *ab aeterno*, pues dicha posibilidad está implícitamente contenida en la propuesta platónica: “Muchos pasajes del Pentateuco y otros podrían entenderse de conformidad con esa teoría, o incluso argumentarse con ella”. (*Idem*]”). Ahora bien, como esta posición carece de demostración científica, Maimónides prefiere quedarse con el sentido literal de los pasajes escriturarios: “Nada nos obliga, sin embargo, a menos que tal opinión pudiera demostrarse; pero, no habiéndolo sido, no nos inclinamos por ella, ni le prestamos atención; preferimos tomar los textos en su sentido literal y afirmar que la religión nos ha enseñado una cosa que nos es inasequible y el milagro corrobora la veracidad de nuestras aserciones” (*Ibidem*, pp. 303-4]”). Para una mayor profundización

razón de la diversidad de movimientos en las esferas.

10.- LA MAYOR PROBABILIDAD DE LA NOVACIÓN DEL MUNDO

Los inconvenientes que se siguen al aceptar la eternidad del cosmos y la necesidad de su estructura proporcionan “argumentos muy próximos a la demostración”¹⁷⁹ para manifestar que el mundo, tal y como lo conocemos, responde a un designio intencionado del Creador; proporcionan argumentos *muy próximos* a la demostración filosófica, pero que, estrictamente hablando, no constituyen demostración alguna, pues no se puede rebatir una opinión por medio de dudas, inconvenientes o dificultades.

Entonces, ¿cómo debemos proceder?, ¿no hay ningún procedimiento que pudiera hacernos aceptar, como más probable, una de las dos hipótesis? “Alejandro dejó bien sentado que cuando una cosa no es susceptible de demostración, deben proponerse las dos hipótesis contrarias, a fin de resaltar las dudas inherentes a cada una y aceptar la más verosímil”¹⁸⁰. La opinión partidaria de la eternidad del mundo “es la que presenta más inseguridades y la más arriesgada en orden a la creencia que debe profesarse respecto a la Divinidad”¹⁸¹; efectivamente, admitir que el mundo es eterno como hace Aristóteles, a saber, como una cuestión de *necesi-*

dad, mina la religión desde su cimiento: “desmiente todos los milagros y niega todo aquello que la Ley hace esperar o temer”¹⁸². Por todos esos motivos, la doctrina de la novación del mundo — defendida por los patriarcas Moisés y Abraham — es la que presenta menos inseguridades, y consiguientemente, la que debe aceptarse como más probable.

El gran Rabbí no se adentra a esta discusión con una motivación exclusivamente intelectual y filosófica, sino porque “la creencia en la *novación del mundo* es necesariamente el fundamento de toda la religión”¹⁸³. Su modo de comprender la relación entre la creencia religiosa y la razón, como hemos visto, se halla ejemplarmente representado en su doctrina acerca de la creación “*ex nihilo*”. Podemos resumir su posición en tres puntos, que servirán, al mismo tiempo, de conclusión para este estudio: primero, ante aquellas cuestiones que trascienden los límites de nuestra inteligencia, uno debe plegarse siempre ante la opinión de los profetas,¹⁸⁴ segundo, el hecho de que tales materias sean ininteligibles para nosotros no significa que sean absurdas, esto es, que puedan contradecirse con los principios lógicos que rigen la actividad de nuestro entendimiento; y tercero, así como es imposible demostrar su verdad, porque ésta no

¹⁸² *Ibidem*, c.25, p.303.

¹⁸³ *Ibidem*, c.27, p.306.

¹⁸⁴ “Es posible que cualquier día alguien te induzca a error, suscitándote perplejidades con respecto a la novación del mundo y te dejes engañar a la ligera, adoptando una opinión que mine los fundamentos de la religión y dé su asentimiento a una herejía con respecto a la Divinidad. Sé siempre cauto en esta materia y acepta la autoridad de los profetas Abraham y de Moisés, que son el pilar de la perfección del linaje humano en cuanto a sus creencias y norma de convivencia”. *Ibidem*, c.23, p. 298]..

acerca de esa temática, puede consultarse: UDINA, Josep Manuel: “Ni contigo ni sin ti. La filosofía y teología de Maimónides en relación a Aristóteles y al tema de la creación” en: CANTÓN ALONSO, José Luis (ed.): *Maimónides y el pensamiento medieval*, op. cit., pp. 91-100.

¹⁷⁹ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. II, c.19, p. 290.

¹⁸⁰ *Ibidem*, c.22, p.297.

¹⁸¹ *Ibidem*, p.298.

se halla en la naturaleza cognoscible para nosotros, también lo es probar su falsedad.¹⁸⁵

11.- BIBLIOGRAFÍA BÁSICA SOBRE MAIMÓNEDES

ARISTÓTELES: *Ética Nicomáquea*, trad. Julio Pallí, Madrid, Gredos, 1985.

BLOY, Léon: *La salvación por los judíos*, trad. José Mazzanti, Buenos Aires, Mundo Moderno, 1949.

CAYETANO, *Commentaria in Summa Theologiae*, en: TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P.M. Edita (vols.4-12)*, Roma, Typographia Polyglotta, 1888.

DAVIDSON, Herbert A.: *Moses Maimonides. The man and his Works*, Nueva York, Oxford University Press, 2004.

FORMENT, Eudaldo: *Catecismo de la suma contra los gentiles. Libro I y II*, Alicante, Cobel, 2015.

FORMENT, Eudaldo: *Sabiduría cristiana. Fe, gracia y libertad*, Valencia, Edicep, 2015.

FORMENT, Eudaldo, “Los nombres de Dios en Maimónides y en Santo Tomás”, en CANTÓN ALONSO, José Luis (ed.): *Maimónides y el pensamiento medieval*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2007.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald: *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1945.

GUTTMAN, Julius: *Der Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Litteratur*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht's, 1891.

HABERMAN, Jacob: *Maimonides and Aquinas. A contemporary Appraisal*, New York, Publishing House, 1979.

HASSELHOFF, Görge K.: *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004.

JUAN DE SANTO TOMÁS: *Cursus Theologicus*, ed. a cargo de los monjes benedictinos de Solesmes, 4 vols, Roma, Desclée, 1931-1953.

MAIMÓNIDES: *Guía de Perplejos*, intr., trad. y notas David Gonzalo Maeso, Madrid, Trotta, 2008.

MAIMÓNIDES: *Commentary on the Mishnah*, trad. Fred Rosner, New York, Sopher-Hermon Press, 1981.

MAIMÓNIDES: *Mishneh Torah*, ed. Moses Hyamson, Jerusalén, New York, Feldheim Publishers, 1981.

MAIMÓNIDES: *Responsa*, ed. Joshua Blau, Jerusalem, Machon Yerushalayim, 1961.

MAIMÓNIDES: *Le guide de égarés*, intr., trad., y notas S. Munk, vols. 1-3, A. Franck, París, 1856-66.

MARX, Alexander: “Texts by and about Maimonides”, *The Jewish Quarterly Review*, vol. 25, n° 4 (1935), pp. 275- 281.

ORIAN, Meir: *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*, trad. Zeev Zvi Rosenfeld, Barcelona, Riopiedras, 1984.

¹⁸⁵ “No te apartes de la teoría de la novación del mundo sino ante una demostración; pero ésa no se encuentra en la naturaleza”. *Idem*”..

PTOLOMEO, Claudio: *Almagestum*, Veneto, Ductu Petri Liechtenstein, 1515

SHAILAT, Itzhak: *Letters and Essays of Moses Maimonides*, Jerusalén, Maaliyot Press, 1988.

STRAUSS, Leo: *El libro de Maimónides*, ed. y trad. Antonio Lastra y Raúl Miranda, Madrid, Pre-Textos, 2012

TOMÁS DE AQUINO, Santo: *S. Thomae de Aquino Opera Omnia*, ed. Enrique Alarcón, Pamplona, Corpus Thomisticum, 2000 y ss.: www.corpusthomisticum.org.

TOMÁS DE AQUINO, Santo: *Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelicis, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P.M. Edita*, Roma, Typographia Polyglotta, 1882 y ss.

UDINA, Josep Manuel: “Ni contigo ni sin ti. La filosofía y teología de Maimónides en relación a Aristóteles y al tema de la creación” en: CANTÓN ALONSO, José Luis (ed.): *Maimónides y el pensamiento medieval*, op. cit.