

“MANÇANAS DE ORO EN RREDES DE PLATA”.
APUNTES SOBRE SECRETO Y EXÉGESIS
EN LA *GUÍA DE PERPLEJOS*

“MANÇANAS DE ORO EN RREDES DE PLATA”.
NOTES ON SECRECY AND EXEGESIS IN
THE *GUIDE OF THE PERPLEXED*

José Antonio Fernández López

Universidad de Murcia

Resumen

Un pasaje singular y específico de la introducción general de Maimónides a la *Guía de perplejos*, en la versión cuatrocentista de Pedro de Toledo, sirve como punto de partida en este artículo para la indagación en una problemática esencial vinculada al *Moré nebujim* desde sus orígenes: la dualidad esotérico/exotérico como raíz primordial y distintiva de las enseñanzas que contiene. Explorar los límites y el contenido de esta distinción en el pensamiento maimonidiano nos confronta con un haz fascinante de problemáticas de enorme importancia filosófica, de naturaleza gnoseológica, teológico-política y moral. A ellas nos acercaremos de modo crítico, en la búsqueda de una dilucidación del sentido que el secreto y la ocultación tiene para Maimónides, así como para sus intérpretes.

Palabras clave

Guía de perplejos; Maimónides; secreto; exégesis; hermenéutica; gnoseología

Abstract

A unique and specific passage from Maimonides' general introduction to the *Guide of the Perplexed*, in the 15th-century version of Pedro de Toledo, serves as the starting point in this paper for the inquiry into an essential problem linked to the *Moreh nebukim* from its origins: the esoteric/exoteric duality as the primordial and distinctive root of the teachings that it contains. Exploring the limits and content of this distinction in Maimonidean thought confronts us with a fascinating beam of problems of enormous philosophical importance, of gnoseological, theological-political and moral nature. We will approach them critically, trying to elucidate the

meaning that secrecy and concealment have for Maimonides, as well as for the scholars who studied his work.

Keywords

Guide of the Perplexed; Maimonides; Secret; Exegesis; Hermeneutics; Gnoseology

1. Introducción

La traducción cuatrocentista al castellano del *Moré nebuĵim* de Maimónides, llevada a cabo por Pedro de Toledo a lo largo de casi dos décadas (los libros I y II presentan como fecha de conclusión 1419, mientras que el libro III, 1432), representa una singular convergencia de factores culturales, religiosos y filosóficos, merecedores de estudio por su evidente relevancia. Esta empresa traductológica, plasmada con el título de *Mostrador e enseñador de los turbados*, posee el valor añadido de ser la primera versión en lengua moderna de la *Guía de perplejos*.¹ Una más que notable singularidad de esta traducción tiene que ver con una suerte de virtualidad hermenéutica que convierte el resultado final del trabajo de Pedro de Toledo en un texto no cerrado, cuasi tentativo, abierto a una interpretación sin fin. Su traducción es una “trasladación de trasladación”, es decir, no parte del original árabe aljamiado *Dalālat al-ha`irim*, sino que usa selectivamente las dos traducciones hebreas (מורה נבוכים, *Moré nebuĵim*) de finales del siglo XII de las que dispone, la de Samuel Ibn Tibbón y la de Yehudá Al-Harizi, optando preferentemente por la segunda y recurriendo a la primera allí donde las dificultades conceptuales y el nivel teórico del texto maimonidiado lo exigen.² Junto a esta variabilidad traductológica, una dialéctica hermenéutica diacrónica brota de la propia materialidad del texto traducido, el Ms. 10289 de la Biblioteca Nacional de España. En este manuscrito de 141 folios encontramos dos tipos de glosas. Por un lado, tenemos las notas del propio traductor, llevadas al texto por el escribano Alfonso Pérez de Cáceres. Se trata, fundamentalmente, de aclaraciones de naturaleza terminológica o, en menor medida, de comentarios personales del autor en torno a las dificultades halladas al traducir determinados pasajes de la *Guía*. Notas breves y poco frecuentes, podemos encontrarlas

¹ Este artículo ha sido realizado en el marco del Proyecto TALDOSSIER del Ministerio de Ciencia e Innovación (PID2020-112592GB-I00). Una síntesis en torno a estas cuestiones introductorias en nuestro artículo: José Antonio Fernández López, “*Mostrador e enseñador de los turbados*. Notas sobre el primer romanceado de la *Guía de perplejos*”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 28 (2011): 39-50.

² Sobre esta problemática traductológica, véase Luis Girón-Negrón, “Pedro de Toledo’s *Mostrador e enseñador de los turbados*: The Christian Reception of Maimonides’ *Guide* in Fifteenth-Century Spain”, en *Maimonides’ Guide of the Perplexed in Translation. A History from the Thirteenth Century to Twentieth*, editado por J. Stern, J. T. Robinson y Y. Shmesh (Boston: De Gruyter, 2019), 145-155.

en los tres libros. En segundo lugar, glosas cargadas de precisiones lingüísticas, de comentarios y matizaciones filosófico-teológicas, realizadas por una mano diferente de la del escribano, obra de un personaje desconocido que las escribe, probablemente, unas décadas después de la culminación de la traducción. Destaca en ellas su insólita acidez, tan sólo atemperada por una no menos gráfica ironía y el altísimo nivel intelectual con el que impugna frontalmente el texto que revisa. Marginales, interlineales, estas notas numerosísimas desaparecen, sin embargo, tras el folio 20.³

Nuestra intención en el presente artículo es abordar un aspecto particular de la problemática que el Ms. 10289 patentiza, a saber, la lectura que el anónimo glosador realiza de la traducción de Pedro de Toledo y, en concreto, del sentido que el traductor castellano atribuye al propio Maimónides en relación con su obra, dirigiendo nuestra mirada a un pasaje singular y específico de la introducción general del *Moré*. Esta aproximación nos servirá como pórtico y ejemplo para, a continuación, indagar de modo crítico en una problemática general vinculada a la *Guía de perplejos* desde sus orígenes, esto es, la dualidad esotérico/exotérico como raíz primordial y distintiva de las enseñanzas que contiene. En una obra destinada a mitigar la perplejidad del hombre cabal, desorientado por la contradicción existente entre “la exterioridad de la Torá” y “las ciencias filosóficas y sus secretos”,⁴ la frontera hermenéutica que deslinda ambas formas de representación se presenta como la puerta de acceso a una verdad preservada y oculta, a la vez que parcialmente aprehensible, para ese estudioso “perfecto en su religiosidad y costumbres” al que “la razón humana atrae y guía a sus dominios”.⁵ En cualquier caso, exotérica es la identificación de esta problemática por parte del propio Maimónides, en la introducción general del tratado, en la introducción al libro III y en diversos capítulos de las partes I y II, como exotérica es su distinción entre aquello enseñable a la multitud y aquello reservado únicamente al hombre virtuoso. Con respecto a este último sentido, el *Moré nebujim* posee dos objetivos primordiales de naturaleza exegética: “la explicación de ciertos nombres o términos que aparecen en los libros proféticos”, ya sean polivalentes, metafóricos o afibológicos; “explicar las alegorías ocultas” que encierran esos mismos libros proféticos y que “el ignorante o el irreflexivo toman en su sentido externo, sin percatarse del interno”.⁶ La distinción entre aquello enseñable al vulgo, el sentido superficial de la Torá, y aquello destinado exclusivamente al hombre perfecto, “sus secretos”, ha sido considerada, desde el mismo instante de la recepción de la *Guía*, por muchos de sus intérpretes como una advertencia y como la vía exclusiva para adentrarse en su verdadera comprensión; otros, por el contrario, la han visto como una herreamiento metodológica destinada a delimitar algunas cuestiones concretas y no necesariamente centrales de la obra.⁷

³ Glosas del anónimo: 1563; Glosas del traductor hasta ese mismo folio: 45.

⁴ Maimónides, *Guía de perplejos*, edición de D. Gonzalo Maeso (Madrid: Trotta, 2005), Introd., 55.

⁵ Maimónides, *Guía de perplejos*, 55.

⁶ Maimónides, *Guía de perplejos*, 54, 55.

⁷ En torno a esta distinción, véase Aviezer Ravitzky, “Samuel ibn Tibbon and the Esoteric

2. Palabras halladas y oportunas

E ya declaramos en nuestros libros en el Talmud (Gl: “nuestras compilaciones talmúdicas”) generales cosas en esta rraçon, e despertamos muchas cosas, e ende nonbramos que la obra de Berexit (Gl: Beresit) es la filosofía natural, e la obra de Mercava (Gl: Mercaba) es la sapiencia diesal.⁸

El *Comentario a la Misná* y el *Mishné Torá* son los “escritos talmúdicos” a los que se refiere Maimónides y en los que expone las “normas generales” sobre esta cuestión de capital importancia, objetivo primordial de la *Guía*. La verdad que contiene la Torá, “los fundamentos de la fe”, se presentan en estos tratados desde la perspectiva de la racionalidad práctica, “con brevedad, haciendo entrever las cosas de manera que se aproxime a una exposición”.⁹ En ellos se recoge y se aclara el significado de la sentencia rabínica “no se debe exponer el *Ma’asé Berešit* en presencia de dos, ni el *Ma’asé Merkabá* en presencia de uno, a menos que ese fuera sabio y entendido por sí mismo”.¹⁰ Esta declaración de intenciones y *leitmotiv* no sólo es recogida de nuevo en la *Guía de perplejos*, sino que recorre y traspasa toda la obra. Todo lo que se pueda afirmar sobre la Creación y la naturaleza de lo divino es “como una gota del océano en relación con lo que hace falta para explicarlo claramente”.¹¹ En el caso del *Ma’asé Berešit*, entendido como el compendio de los arcanos que encierra el conocimiento físico del mundo, su enseñanza sólo es transmisible de maestro a discípulo, “de un individuo a otro”, ya que “es imposible que las masas entiendan esos asuntos, y [por lo tanto] sólo se transmiten desde un individual a otro con gran cuidado”.¹² En lo referido al conocimiento metafísico y a sus arcanos, el *Ma’asé Merkabá*, la restricción es aún mayor dado el contenido de su enseñanza: la naturaleza de Dios y el amor del hombre a él. Junto a los conocimientos, el carácter cabal y la religiosidad que se suponen al destinatario de estos misterios, es preciso una modo de enseñanza formal-intuitivo, consistente en una dosificada y selectiva transmisión de los “títulos de los capítulos”, con el fin de que el destinatario “pueda comprender su conclusión por su propia inteligencia y comprender su profundidad” unos asuntos extremadamente profundos “que no todas las inteligencias están preparadas para sufrirlos”.¹³ Nadie debe ser iniciado en esta materia, pues, sino en virtud de una capacidad intelectual demostrada con creces, “en posesión de los conocimientos científicos preliminares a la especulación”, primera condición a

Character of the *Guide*”, *AJS Review* 6 (1981): 92-93.

⁸ Ms.10289, fol. 2v. Gl.: Glosa del comentarador anónimo.

⁹ Maimónides, *Guía de perplejos*, 59.

¹⁰ Misná, *Jaguigá* II, 1: ומיזין מדעתו. אלא אם כן היה חכם ומיזין מדעתו.

¹¹ Maimónides, *Mishné Torá* I, 2.12, edición de S. Glazer, *Book of Mishneh Torah. Yod Ha-Hazakah* (Nueva York: Maimonides Publishing Co., 1927), en www.sefaria.org/Mishneh_Torah (20/04/2022).

¹² Maimónides, *Comentario a la Misná*, *Jaguigá* II, edición de R. Joseph Kafih en *Mishnah im Perush ha-Rambam* (Jerusalén: Mosad ha-Rav Kook, 1963), 373. La traducción de esta y de las citas anteriores es nuestra.

¹³ Maimónides, *Mishné Torá* I, 2.12.

la que le sigue necesariamente una segunda, a saber, que su capacidad de intelección vaya acompañada de una perspicacia, que sea capaz de “captar los conceptos ca la más leve insinuación”.¹⁴

Para Maimónides, las verdades profundas que encierra la Escritura se hallan encriptadas dentro de la cobertura de un lenguaje aparentemente accesible. La Torá y su comentario (a cuyo servicio, en parte, está destinada la *Guía*) ocultan y desvelan, respectivamente, un misterio no accesible en su plenitud. Las verdades fundamentales que atesoran la Ley y los Profetas se abren al escrutinio de algunos espíritus elevados y solo de un modo indirecto y superficial para la multitud. Leemos en la introducción a la *Epístola sobre la resurrección* una paráfrasis sapiencial que reza: “el hombre cauto disimula el saber, mas el corazón de los necios proclama la necedad”.¹⁵ Pero, incluso para esos espíritus prudentes hay un misterio significativo y vital, secreto y oculto, que sólo unos pocos están en disposición de penetrar. Los “misterios de la Torá”, sus “secretos” corresponden *stricto sensu* a los atributos y cómo deben descartarse o aplicarse a Dios, el sentido de la Creación por Dios, su gobierno del mundo, el marco de su Providencia, la voluntad, ciencia y percepción divinas, la profecía y sus grados y los nombres de Dios como ser.¹⁶ El núcleo íntimo de este *mysterion* es el *Ma’asé Berešit* y el *Ma’asé Merkabá* y obligación de todo aquel que se aproxima a él velar por la restricción, por el respeto de su secreto y la no divulgación del mismo.¹⁷ Si el acto creador de Dios (Gn 1), el misterio cosmogónico que describe el relato de la Creación, es el arcano por excelencia que desborda, en toda la filosofía medieval, ya sea judía, islámica o cristiana, las posibilidades de alcance del discurso intelectual, levantando una línea de demarcación entre la razón y la fe, la contemplación del misterio del trono o carroza celeste (Ez 1, 4-ss.) representa la quintaesencia del conocimiento secreto de las manifestaciones divinas, una teosofía cuya perspectiva se plantea en clave de revelación. Y, sin embargo, ambos contenidos, como ya hemos advertido, se identifican, en palabras de Maimónides, “con la física y la metafísica”, respectivamente.¹⁸

¹⁴ Maimónides, *Guía de perplejos* I. 33, 107. La descripción de la propedéutica referida y de su carácter de intelectual, porqué es necesario conciliar su estudio con la fe y qué distingue al verdadero hombre de ciencia del que no lo es en I. 34.

¹⁵ Maimónides, *Epístola sobre la resurrección de los muertos*, edición de M. J. Cano y D. Ferre en *Cinco epístolas de Maimónides* (Barcelona: Riopiedras, 1988), 79.

¹⁶ Maimónides, *Guía de perplejos* I. 35, 114.

¹⁷ *Ma’asé Berešit*, (מעשה בראשית), “relato” u “obra de la Creación”, y el *Ma’asé Merkabá* (מעשה מרכבה), “relato del carro celeste. Maimónides, *Guía de perplejos* III. Introd., 369. Maimónides cita, en este sentido, el *pasuk* del Talmud de Babilonia que reza: “¿Cuál es el significado de la continuación de este versículo?: ‘[למעשה עתיק], *limekassé atiq*] Para vestidos majestuosos’. Este es el que ‘oculta’ [*mekassé*] temas que el ‘Anciano de los Días’ [עתיק יומין], *atiq yomin*], es decir, Dios oculto. ¿Y que son estos? Estos son los secretos de la Torá, el acta esotérica de la Creación y el acta del Carro Divino, que deben permanecer ocultos” (*Pesajim* 119a).

¹⁸ Maimónides, *Guía de perplejos*, 56.

Leemos en la traducción castellana una advertencia de Maimónides al perplejo destinatario de su tratado, que llama la atención sobre el hecho de que toda aproximación a la Escritura, así como, también, a la *Guía*, que aspira a servir como vía de acceso a su significación, debe tener como punto de partida una exégesis solvente:

E después que nonbré estos enxemplos, yo te adelanto un principio (Gl: “una proposición”), e es este que se sigue. Entiende (Gl: “para mientes”) e sabe que la llave de saber todo lo que dixieron los profetas e entender la su verdat es de entender la conposición delos enxemplos e sus maneras e la glosa de sus vocablos, como sopiste lo que dize la Escripura (Gl: “Hoseah lo dixo, uno delos doze Profetas”) ‘e por mano de los profetas eseré semejado’ (Gl: “pongo semejanzas”). E sabes lo que es escripto ‘rrenunçea rrenunçeo e enxempla enxemplo’.¹⁹

La clave para la comprensión del lenguaje escriturístico, fundamentalmente el profético, reside en la exégesis de las alegorías, el estudio de la semántica de sus expresiones, así como del nivel profundo de su significación. Pedro de Toledo traduce defectuosamente la primera de las citas bíblicas (Os 12, 11) y con una literalidad sorprendente la segunda. En el primer caso, el original “y por medio de los profetas dije parábolas” / “usé semejanzas” (וביד הנביאים אדמה, *ubeyad hanebi'im 'adame'*), se transforma en una forma de incitación a “parecerse a Dios” que el anónimo corrige acertadamente. En la segunda cita, “propón un enigma y narra una parábola” (Ez 17, 2), el resultado, que el anónimo parece aceptar, enfatiza la fuerza de la reiteración (חוד חידה, *jud jidá*, “alegoriza alegoría”; משל משל, *meshol mashal* “relata una parábola”) frente a la comprensión última de su significado. Ambos “trasladadores”, por cierto, usan o aceptan la forma “rrenunçea rrenunçeo”, optando por la idea de “renuncio” en su acepción de “contradicción”. No optan, en este sentido, por la versión de la Vulgata que suaviza claramente el español hebraizado de la cita (“Fili hominis proponere enigma et narra parabolam ad domum Israhel”), como sí hace, por ejemplo, la Biblia de Arragel (1422-c. 1433), que traduce el pasaje de Ezequiel así: “filio de omne proponere ensienplo y diras proberuio ala casa de Israel”.²⁰

¹⁹ Ms. 10289, fol. 4r.

²⁰ *Biblia de Arragel*, fol. 327v. Es interesante resaltar cómo la traducción de este versículo consignada en el *Mostrador* presenta un sorprendente aire de familia con versiones romanceadas del mismo como las que podemos encontrar en las Biblias escorialenses, por ejemplo, en los manuscritos I.i.3 (E3) e I.i.5 (E5). Allí leemos, respectivamente, “adeujna adeujnança & faz exenplo” y “tracta un tractado & exempla vn enxemplo” (Ms. Escorial I.i.3, fol. 304v; Ms. Escorial I.i.5, fol. 76v.). Junto a estas versiones, referencia obligada es el Ms. 10288 de la BNE, fechado en las primeras décadas del siglo XV, que comparte con nuestro Ms. 10289 lazos estrechos por sus vínculos con el Marqués de Santillana y su biblioteca. En él, el vínculo que los une resulta aún más familiar: “metaphoriza methaphora & exemplifica exemplo (Ms. 10288, fol. 56v). La consulta digitalizada de estos manuscritos en <http://corpus.bibliamedieval.es>. Sobre el Ms. 10288 y sus vínculos con el Ms. 10289 del *Mostrador e enseñador delos turbados*, códice procedente, como su compañero de la Biblioteca del Duque de Osuna y que perteneció a la Biblioteca Capitular de Toledo, véase: Mario Schiff, *La bibliothèque du marquis de Santillane* (París: Émile Bouillon, 1905),

Cuando Moisés Arragel explicita en la introducción a su traducción las virtudes que deben poseer los “rromañeadores” de textos sagrados, identifica como fundamental “que el su compendio contente e de comer a las almas de a sabios e non sabios, segund pudiere sostener el sujeto de los en él leyentes; que de la otra parte vulge e encubra los secretos a do deua, como deua, a quien deua”.²¹ Arragel, que confiesa con humildad ser un comentarista que se ciñe a la doctrina de Moysén de Egipto”, llama la atención sobre la equivocidad e intencionalidad de la lengua hebrea bíblica, sobre los distintos niveles semánticos que presenta un mismo texto o que diferencian a textos distintos en pos de la verdad: “non ssyn causa la prophetal lengua diuinal a la tu santa ley en muchos logares la apropio plata, en otros oro, en otros saphir”.²² Estas palabras de Arragel nos introducen en una cuestión que constituye un elemento relevante en la investigación que despliega el *Moré nebujiim*: ¿es la falta de claridad de la Biblia, son sus evidentes contradicciones, algo accidental o expresa un propósito? Si se asume que existe una intencionalidad, es evidente que el texto posee un plano de verdad sobre el que no se ha indagado suficiente. Ya sea en el texto sagrado hebreo o en las alegorías platónicas, la obscuridad intencional tiene como misión preservar los secretos frente al que no puede penetrar en el sentido último de la verdad.²³

Maimónides, ya lo hemos dicho, asume que en la Escritura las verdades están codificadas en un lenguaje obscuro, dentro de parábolas y enigmas. Diferencia los planos literal, hiperbólico, figurativo y alegórico en el TaNaJ.²⁴ Esta distinción, en cualquier caso, no anula, sino que subsume la tradicional rabínica (PaRDeS) entre el sentido literal (“simple”, *peshat*, פשט), el sentido oculto, “insinuación” (*rémez*, רמז) que emerge tras la “búsqueda” (*deras*, דרש) y el sentido secreto, trascendente, el “misterio” (*sod*, סוד); aún menos, la polaridad exotérico/esotérico, un modo dominante de exégesis bíblica judeomedieval influenciado más por la cultura islámica que por la latina en el judaísmo peninsular y provenzal.²⁵ Para Maimónides, la literalidad al confrontarnos con cualquier alegoría o enigma de la Ley y los Profetas debe ser rechazada de plano, porque “el sentido externo de la alegoría carece de valor”; “el sentido oculto encerrado dentro

239-240; Pedro Sánchez-Prieto, “Biblias romanceadas”, en *Diccionario filológico de literatura medieval. Textos y transmisión*, editado por C. Alvar y J. Lucía Megías (Madrid: Castalia, 2002): 212-223; Andrés Enrique-Arias, “La Biblia completa del Marqués de Santillana”, *Revista de Filología Española* 97/1 (2017): 36-68.

²¹ *Biblia de Arragel*, fol. 10v.

²² *Biblia de Arragel*, fol. 13r.

²³ Aaron Hughes, “Presenting the Past. The Genre of Commentary in Theoretical Perspective”, *Theory in the Study of Religion* 15/2 (2003): 165.

²⁴ Maimónides, *Guía de perplejos* II. 47, 362.

²⁵ Frank Talmage, “Apples of Gold. The Inner Meaning of Sacred Text in Medieval Judaism”, en *Jewish Spirituality from the Bible through the Middle Ages*, vol. 1, editado por A. Green (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1986), 314.

de la envoltura externa” es como una perla que está frente a nosotros en medio de la obscuridad, necesitada de una lámpara, la “inteligencia de la alegoría”.²⁶

E dixieron en el Talmud (Gl.: Midrás) “¿A qué semejaban las palabras dela Ley ante que fue Salamón? A pozo que sus aguas eran fondas e frías e non era omne que pudiese beber dellas. ¿Qué fizo el que las quiere beber? Ató (Gl.: “Un avisado ató”) cuerda con cuerda e sogas con sogas e alcanço e bevió. Así fizo Salamón de enxemplo a enxemplo e de rrazón a rrazón fasta que estudio sobre secretos dela Ley (Gl.: “verdad de la Ley”).²⁷

La intencionalidad que explicita la *Guía* en su liberación de la perplejidad es indiscernible si se obvia esa falta de claridad a la que nos referimos y que muchos pasajes del texto bíblico evidencian.²⁸ Si el sentido literal muestra inconsistencias y contradicciones necesitadas de aclaración, propias del contexto redaccional, de la diferencia idiosincrásica entre los destinatarios originales y los contemporáneos del texto bíblico, los enigmas, parábolas y alegorías rodean a la Escritura de un halo numinoso cuya función es preservar el saber profundo que ella encierra frente al vulgo, pero que, sin embargo, no la convierten en un objeto epistemológico totalmente irreductible. El contenido y la implicación de los secretos exegéticos, exigen un esfuerzo que es representado alegóricamente por esa imagen del “pozo de aguas frías y profundas”. En la traducción de Pedro de Toledo, la cita que utiliza Maimónides como ejemplo de la necesidad de aclaración de las alegorías bíblicas pierde parte de su referencia original. Por el contrario, la traducción alternativa del anónimo, que aporta una corrección necesaria, aunque no completa, del versículo, ciñe correctamente el sentido del fragmento al propósito en el que se inscribe. En efecto, Pedro de Toledo llama “Talmud” al Midrás – en este caso, *Cantar de los Cantares Rabbá* (1d) –, un error significativo y cuya causa nos permitiría una amplia especulación que no viene al caso, pero, lo más importante, opta por una traducción que enfatiza la idea de secreto (*sod*, סוד) frente a la original de sentido de “las palabras de la Torá” (*divrei ha-Torá*, דברי התורה), que el anónimo traduce, siguiendo a Ibn Tibbón, como “verdad de la Ley”.

Las imágenes que describen el modo de presentación y la posibilidad del descifrado de las alegorías proféticas o de los textos sapienciales para acceder a la “auténtica verdad” que esconden son sugerentes y redundantes: las sogas y cordeles atados para poder beber del pozo de aguas profundas y frescas, son alegorías ensartadas una tras otra “hasta penetrar el sentido de la Torá”; la búsqueda del ciclo o la perla en la casa a oscuras tras encender una humilde vela, un pábilo que en sí puede no valer nada, pero

²⁶ Maimónides, *Guía de perplejos*, 59.

²⁷ Ms. 10289, fol. 4r. Leemos en el *Midrás del Cantar de los Cantares Rabba* que, “hasta que no surgió Salomón nadie podía entender las palabras de la Torá, pero una vez que él surgió, todos comenzaron a entenderlas” (I 1.8.4).

²⁸ Sara Klein-Braslavy, “Maimonides’ Exoteric and Esoteric Biblical Interpretations in the *Guide of the Perplexed*”, en *Study and Knowledge in Jewish Thought*, editado por H. Kreisel (Beersheba: Ben-Gurion University, 2006), 143.

que permite “comprender las palabras de la Torá”.²⁹ Pero, por encima de todas estas imágenes, una alegoría representa el modelo de la distinción entre el significado literal y profundo del texto bíblico: la búsqueda de la manzana de oro recubierta de repujados ornamentos de plata.

Dixo el Sabio: “Mançanas de oro en rredes de plata” (GL.: “non es çierto este rromança de ‘rredes’ al vocablo del ebrayco que dize *maçqyot*, quela propia signifiçación de él es ‘pinturias’ -e el propio ebrayco para ‘rredes’ avía de eser *resatot* o también si dixiere *çebaot*, que es propio para ‘rredezillas’-, mas es la verdad que aquellas pinturias en este paso se han de entender foradadas como rredes, segunt la declaraçión que le da el auctor; puede eser que en esta entençión se fundó este trasladador en esta trasladoçión”). Pon tu coraçón para me oyr glosa de esta razón: que dixo que las rredes son que las mançanas enrredadas porque han logares sotiles forcados mucho menudos (GL.: “unas cosas abyertas de forados menudos, los quales son puestos en derredor delas mançanas de parte de fuera e las mançanas son de oro e las rredezillas son de plata, e por aquellos foraderos menudos fecho por mano de los orevzes passa la vista del ojo a las mançanas que son de oro e son llamados rredes”), segunt que es la obra delos orevzes. E son llamados rredes porque el ojo cata por ellas; e su caldeo de “acatar” es “e en rredo”. E el sabio dize que como la semejança delas mançanas de oro en rredadura de plata que las sus aberturas son muy delgadas. Asy es la cosa que es dicha en dos sus maneras³⁰.

Un rastreo, aunque sea breve, de la huella de Proverbios 25, 11 en el pensamiento judío medieval anterior a Maimónides, nos descubre interesantes aportaciones que anticipan el sentido de su exégesis, mostrando la posibilidad de asignar diversos grados de ocultamiento a la verdad revelada. Saadia Gaón (882-942), en el *Sefer ha-Emuot ve-Ha-Deot* (X, 14.1), lo interpreta como una invitación a no compartir “con este mundo”, en el ámbito de la verdad revelada, “otra cosa que no sea el arco de la sabiduría”.³¹ Rashi (1040-1105), en su comentario al libro de Proverbios, afirma de este versículo que las “manzanas doradas en vasijas plateadas”, tienen el mismo simbolismo que “y te cubriré (*vesakoti*, וישכתי) con Mi mano” (Ex 33, 22)”.³² Por su parte, Abraham Ibn Ezra (1089-1167), en el comentario al mismo escrito bíblico, analiza este versículo enfatizando su dimensión esotérica: “Manzanas de oro, esto es ‘manzanas de oro en conciencias de plata’ (*matzpuni kasef*, מצפורני כסף), lo que significa que ellas ocultan su verdadero sentido, algo que se presenta de un modo que no revela su secreto. Otra interpretación, lo digno y apropiado, pero no descubierto”.³³

La dialéctica diacrónica entre el anónimo comentador y Pedro de Toledo debió producirse en torno a los años cuarenta del siglo XV. El Ms. 10289 tiene como fecha

²⁹ Maimónides, *Guía de perplejos*, 59-60.

³⁰ Ms. 10289, fol. 4r.

³¹ https://www.sefaria.org/HaEmuot_veHaDeot (22/04/2022). La traducción de las tres citas es nuestra.

³² https://www.sefaria.org/Rashi_on_Proverbs.25.11.1 (22/04/2022).

³³ https://www.sefaria.org/Ibn_Ezra_on_Proverbs.25.11.1 (22/04/2022).

conclusiva 1432, pero la traducción de la Introducción de Maimónides a la *Guía* con seguridad fue realizada antes de 1419, que es la fecha de conclusión de la traducción de la primera parte del *Mostrador*. Tanto el cristiano converso o hijo de conversos (Pedro de Toledo), como el intelectual anónimo judío, al margen de sus respectivas competencias exegéticas, entienden la importancia del pasaje de Proverbios y del significado que le confirió Maimónides. Por supuesto, no son una excepción. En la primera sesión de la Disputa de Tortosa (7 de febrero de 1413), Jerónimo Santa Fe, el otrora Yehosúa ha-Lorquí, a cuenta de la hermenéutica hebrea y del cumplimiento de las promesas mesiánicas distingue entre el sentido literal y el oculto de la Escritura. Juzga errónea una supuesta imagen usada por Abraham Ibn Ezra, según la cual el sentido literal del texto sagrado es el cuerpo y el oculto o moral la vestidura. Como ejemplo de la verdadera comprensión del doble sentido de la Escritura, Santa Fe cita a “rabí Moysén de Egipto en el prólogo del *More*” y su explicación de Proverbios 25, 11:

Dize que así son las palabras de la profecía como un pommo de oro que está engasturado dentro una rred de plata. E quando el omne lo veye a prima faz groseramente senbla que sea todo plata e rrepútaló por buena cosa e de grant valor. Enpero quando se açerca e mira más primamente por aquellos foradicos veye que otra más preciosa cosa está dentro, el qual es pomo de oro. E así quando omne considera las palabras de la Sancta Escripura juxta el significado forano omne troba en ellas muytos bienes asy de adquirir virtudes commo de otras muchas utilidades, mas desque son consideradas juxta el seso spiritual tróvanse otras opiniones e cosas muy aventajosas.³⁴

El núcleo profundo de la Escritura, su verdad y sentido, es el “oro”, la substancia de esas manzanas que están cubiertas por una red de plata. No es visible en su esencialidad hasta que no se examina profundamente y utilizando las herramientas exegéticas apropiadas. Maimónides interpreta Proverbios 25, 11 como paradigma de la distinción exotérico/esotérico,³⁵ una distinción cuyos contornos poseen una asombrosa ductilidad. Como “alegoría cosificadora” impuesta, su sentido superficial se torna cobertura que envuelve de forma compleja una verdad.³⁶ Como el árbol del Zohar, para hacer emerger el significado interno, para lograr la visión de su núcleo, es necesario retirar las sucesivas capas que lo cubren.³⁷

La cita reza “Manzanas de oro con adornos de plata, es la palabra dicha a tiempo”. Maimónides define *maskiyyot* (משכיית, de משכיית, *maskít*, “filigrana”, “adorno”, “figura grabada en piedra, pared o cualquier objeto”) como un objeto de orfebrería consistente en una redcilla cincelada provista de orificios. Juega con el doble sentido del término a partir de su etimología. Es un objeto traslúcido, lo cual vendría indicado por la

³⁴ *La Disputa judeocristiana de Tortosa. Edición príncipe de la versión hispana aragonesa*, edición de C. Del Valle (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2021), 863.

³⁵ Igor H. De Souza, “The Guide as Biblical Commentary”, en *Maimonides’ Guide of the Perplexed: A Critical Guide*, editado por D. Frank y A. Segal (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 35.

³⁶ Talmage, “Apples of Gold”, 109.

³⁷ *Zohar* 3: 202a.

expresión aramea *we-’ísteki* (וַיִּסְתַּכִּי), equivalente a la hebrea *wa-yashef* (וַיִּשְׁקֶף), que puede traducirse como “él miró”. Una palabra dotada de un doble nivel de lectura vendría a ser como “manzana de oro en red traslúcida”. También una alegoría donde, más allá de la literalidad, se encierra un significado profundo. Si examinamos el contenido de su glosa, el anónimo matiza en exceso el propio sentido que Maimónides confiere al término *maškiyyot*, que él traduce en sentido estricto como “pinturías”, es decir, “figulinas”, pinturas hechas con colores metálicos sobre vasijas de barro, perfeccionadas al fuego. En sentido estricto, afirma, “redes” sería la traducción del hebreo *rešatot* (רִשְׁתוֹת) y “redecillas” de *šebacaot* (שִׁבְכוֹת), ornamento reticular de una columna. En cualquier caso, al reconocer el sentido que confiere Maimónides a la expresión, termina aceptando la traducción de Pedro de Toledo que, en este caso, impugna, pensamos, con la única intención de mostrar – lo cual es, por otro lado, evidente – su superior conocimiento del hebreo.³⁸

3. El polo esotérico

Rabí Yehudá bar Shalom dijo: Moisés pidió que Misná también fuera dada por escrito, pero el Santo, bendito sea, previó que las naciones traducirían la Torá y la leerían en Griego y dirían ‘somos Israel’. El Santo, bendito sea, dijo a Moisés: ‘le escribiré la mayor parte de mi Torá’, y así ‘serán considerados como extraños’ (Os 8, 12). ¿Por qué debería hacer esto? Porque la Misná es el misterio del santo, bendito sea, y el Santo, bendito sea, divulga su misterio sólo a los justos, como está escrito ‘el secreto de Dios es para los que le temen’ (Sal 25, 14).³⁹

La traducción de la Escritura es para este midrás la contravención de una relación comunicativa que se presenta en clave de exclusividad. En este texto encontramos una idea del vínculo existente entre secreto y oralidad, entre esoterismo y estatus intelectual. Que una polaridad esotérica ejerce su influencia en el judaísmo de los siglos XII y XIII es algo que puede rastrearse sin dificultad en textos y autores de muy diferente catalogación, desde el *Sefer ha-Bahir*, pasando por Ibn Ezra, Maimónides,

³⁸ Si observamos de forma panorámica cómo es traducida la cita en los romanceados bíblicos contemporáneos al *Mostrador*, a los que nos hemos referido anteriormente, nos encontramos una variabilidad que parece dotar de plausibilidad a las dos versiones que el Ms.10289 recoge: “Como son mançanas de oro con gastes de plata, tal es el que dize la razón en su tiempo” (Biblia de Arragel); “Como Mançanas de oro en pinturas de plata, es razón fablada por sus asentamientos” (I.i.3); “Mançanas de oro cubiertas de plata, la palabra dicha en su lugar” (I.i.5); “Mançanas de oro con redes de plata, la palabra fablada con sus modificaciones” (Ms. 10288). De nuevo la Biblia de Santillana y la cita bíblica del *Mostrador* prácticamente coinciden. Las citas, respectivamente en: *Biblia de Arragel*, fol. 454v; Ms. Escorial I.i.3, fol. 447r; Ms. Escorial I.i.5, fol. 189v; Ms.10288, fol. 176v. Véase, Carlos Sainz de la Maza, “El libro de los Proverbios como fuente sapiencial: nuevos datos sobre la difusión de los romanceamientos bíblicos castellanos de origen judío”, *Sefarad* 77/2 (2017): 247-287.

³⁹ *Midrás Tanjuma*, Vaierá 5.

Nahmánides hasta los *hasidim* de Ashkenaz. Fundamentados e inspirados en el precepto misnáico que sanciona legalmente la existencia de un conocimiento secreto en la Tradición (*Jaguigá* II. 1), así como en la disposición que determina aquello que debe ser leído, no traducido, filtrado o permanecer oculto (*Meguilá* IV. 10),⁴⁰ el pensamiento judío medieval irá gestando la idea de que toda la Escritura posee un nivel esotérico oculto, paralelo a su significado exotérico.⁴¹ Una modificación sutil se opera en la hermenéutica bíblica con la asunción de esta doble polaridad, una “innovación” que enfatiza que la Torá contiene significados cuya revelación y transmisión ha de servirse de una exégesis heurística y no convencional.

La *Guía de perplejos* expresa el esfuerzo de Maimónides por dotar de carta de naturaleza el tratamiento de lo esotérico. De modo insistente, afirma que los “secretos de la Torá” sólo deben ser comunicados a las personas adecuadas; debe impedirse que la “masa” se ocupe de unas cuestiones que la Ley prohíbe enseñarlas públicamente.⁴² En su amplio desarrollo de la necesidad del esoterismo, exhorta al perplejo a indagar en la Tradición por debajo del estrato superficial.⁴³ Cuál es el verdadero alcance de este secreto y cuáles son los medios para su transmisión es una cuestión sometida aún al escrutinio de la crítica y que ha acompañado al texto de Maimónides desde el inicio de su difusión. Lo abordaremos en el último apartado de este artículo. Lo cierto es que, incluso más allá del plano de la exégesis racional religiosa, que un nervio íntimo asociado al secreto traspassa la *Guía de perplejos* es algo que los cabalistas hispanos del siglo XIII ya advertieron, por más que entre sus filas personalidades de la impronta de Nahmánides fueran adalides de la reacción antimaimonidiana. Si Gershom Scholem ha señalado con rigor la existencia de una afinidad entre los oponentes de la filosofía maimonidiana – y de la filosofía, en general – y los adeptos al misticismo en tiempos del nacimiento de la Cábala,⁴⁴ no es menos cierto, más allá del reduccionismo dicotómico filosofía/mística, que muchos pensadores judíos medievales fueron a su vez místicos. Para Maimónides – con todas las salvedades y matizaciones, un racionalista religioso –, una opción hermenéutico-metodológica fundamental será actualizar los antiguos arcanos de la religión judía. Esta determinación, visible tanto en el *Moré nebuqim* como en el *Mishné Torá*, representa un ejercicio de restauración de una tradición esotérica que Maimónides consideraba perdida después del tiempo de los sabios Tanaítas: “está claro que incluso lo patente a quienes han sido admitidos a comprenderlo, la religión prohíbe

⁴⁰ Misná, *Meguilá* IV. 10: “La historia de Rubén puede ser leída, pero no traducida. La historia de Tamar puede ser leída y traducida. La primera historia del becerro se puede leer y traducir; la segunda, leer, pero no traducir. La bendición de los sacerdotes, la historia de David y de Ammón no se puede leer ni traducir. No se puede concluir con el carro. Rabí Yehudá lo permite. Rabí Eliezer dice: no se puede concluir con ‘haz saber a Jerusalén sus abominaciones’”.

⁴¹ Moshe Halbertal, *Concealment and Revelation. Esotericism in Jewish Thought and its Philosophical Implications* (Princeton: Princeton University Press, 2007), 8.

⁴² Maimónides, *Guía de perplejos*: Introducción, I. 33, I. 34, I. 50, Introducción a la parte II.

⁴³ Halbertal, *Concealment and Revelation*, 60.

⁴⁴ Gershom Scholem, *Los orígenes de la Cábala*, vol. II (Barcelona: Paidós, 2001), 221 y ss.

enseñarlo si no es de viva voz, a quien posea determinadas cualidades y limitándose a los primeros elementos. Tal es la razón por la que esa ciencia se ha ido extinguiendo en nuestra comunidad, al extremo que ni poco ni mucho queda de ella”.⁴⁵ A partir del estudio de textos y comentarios de Josef Gicatilla y Abraham Abulafia, Moshe Idel sostiene que una transmisión (esotérica) del contenido secreto de la *Guía* – que, sin la menor duda, afirma, es un libro esotérico –,⁴⁶ habría tenido lugar en el marco de la cabalística hispana. Un ejemplo sugerente de este nexo puede encontrarse en Gicatilla y su *Hassagot sobre la Guía*. Para él, el *Ma’asé Merkabá* es “la divina ciencia” y requiere de una explicación. En este sentido, “no hay nada material en ella y depende de Dios y de los ángeles”. Gikatilla se pregunta qué clase de secreto sostiene Maimónides (“nuestro Moisés”) y cuál es el alcance de este que alberga la mística del Carro. El *Ma’asé Merkabá*, afirma, se ofrece, paradójicamente, como un secreto que puede ser desvelado, y que, renuente a la hermenéutica racional, sólo es accesible al cabalista que asciende a los mundos superiores, “porque hay uno alto que vela por el que es alto; y hay uno que aún es más alto que él”.⁴⁷

La dialéctica entre el secreto de la *Guía* y la transmisión de sus enseñanzas es de naturaleza paradójica. Esto es evidente entre aquellos incondicionales que primero se aproximaron filosóficamente al *Moré nebujim*, como Samuel Ibn Tibbón, Zerarías ben Isaac Hen o Rab Shem Tov Falaquera.⁴⁸ Fieles, por un lado, al precepto nuclear que el propio Maimónides habría contemplado para su obra, fueron, sin embargo, transgresores de este precepto desde el momento en que la transmisión velada y encriptada quedó subsumida en el marco literario de unos textos redactados para ser a su vez transmitidos también. El comentarista maimonidiano y traductor Zerariah ben Shealtiel Hen (fl. 1270-1290), en el prólogo a su comentario al libro de Proverbios afirma, siguiendo una estela perfectamente reconocible, que, dada la naturaleza de la verdad profunda, oculta a la masa, y dada la natural limitación de los intelectos del común de creyentes, Salomón aquilató la sabiduría de Israel de forma oculta, para que estuviera a disposición de los intelectos elevados, aquellos capaces de aprehenderla y de velarla con una simple insinuación.⁴⁹ ¿Es, pues, el ser una “verdadera y profunda intelección” el sentido último que alberga la idea de secreto? Volveremos a este asunto, pero digamos ya que, ciertamente, su ultimidad no es ni el ámbito de la contemplación

⁴⁵ Maimónides, *Guía de perplejos*, Introd. III, 369-370. Una perspectiva general sobre la cuestión en Felicia Waldman, “Some Considerations on Maimonides’ Influence on Jewish Mysticism”, *Studia Judaica* 49 (2009): 254-264.

⁴⁶ Moshe Idel, “Maimonides’ Guide of the Perplexed and the Kabbalah”, *Jewish History* 18 (2004): 212.

⁴⁷ Josef Gicatilla, *Hassagot*, Ms. Venecia 1574, fol. 19d. Citado en Idel, “Maimonides’ Guide”, 201.

⁴⁸ Para este contexto controversial, véase Dianna L. Roberts-Zauderer, *Metaphor and Imagination in Medieval Jewish Thought* (Londres: Palgrave-Macmillan, 2019), 155-187.

⁴⁹ La edición del comentario a Proverbios de Zerariah ben Shealtiel Hen, a cargo de Israel Schwartz, en “Imrei Da’at”, *Ha-Sahar* II (1871), 65-80. Talmage, “Apples of Gold”, 111. En torno a la concepción filosófica de Zerariah y a su maimonidismo, véase Isaac E. Barzilay, *Between Reason and Faith* (Berlín y Boston: De Gruyter, 2020), 33-41.

unitiva del místico, ni el pléroma del gnóstico. Para Maimónides, tal como consigna en la *Guía* (III. 17-18), la Providencia se derrama como Intelecto divino sobre los hombres en función de su desarrollo intelectual, es decir, que “la Providencia está en función del intelecto”.⁵⁰

El primer intérprete de las enseñanzas filosóficas de Maimónides, Samuel ibn Tibbón (c. 1150-1230), será el primero en consignar que las palabras de Maimónides occultan una osada tendencia esotérica. En el contexto de la polémica generada tras la aparición del *Moré nebujim*, más allá de la actitud común de sus defensores, que rechazaban la acusación de que la obra fuera un peligro para la consistencia de la fe judía, Ibn Tibbón afirma en el prefacio a su comentario sobre el *Eclesiastés* que si esos defensores de verdad comprendieran las “verdaderas intenciones” de la *Guía*, pasarían instantáneamente a integrarse en el bando de sus detractores.⁵¹ Pero, más aún, Ibn Tibbón se habría percibido a sí mismo, pero también lo habría sido por sus partidarios – entre ellos, el propio hijo de Maimónides Abraham Maimoni – y detractores – como Salomón de Montpellier – como el portavoz por excelencia de una interpretación esotérica del texto.⁵² Lo cierto es que, en sentido estricto, la historia de la hermenéutica escrita del texto maimonidiano se inicia el año 1199, fecha de la *Epistola sobre la Divina Providencia* enviada por Ibn Tibbón a Maimónides.⁵³ En este escrito, Ibn Tibbón plantea de forma controversial una serie de dudas, a la vez que las posibilidades de su resolución, en torno a la concepción de la Providencia reflejada en la *Guía*. De modo sintético digamos que Ibn Tibbón realiza una revisión de III. 17, 18 y 51, que enfatiza la presencia de un doble sentido en forma de aparente contradicción en las enseñanzas que contienen estos capítulos. Si III. 17 presenta una concepción de carácter intelectual, según la cual en el mundo sublunar “la divina Providencia vela únicamente por los individuos de la especie humana y sólo en ella las condiciones de estos, así como el bien y el mal que les sobrevienen, están en función del mérito”,⁵⁴ III. 51 redundante en la idea de que ese mérito es intelectual y que la “Providencia vela sobre todo ser dotado de razón en la medida de esta razón”.⁵⁵ Y, sin embargo, esa concepción parece conciliarse al final de este mismo capítulo con una idea de Providencia propia de la fe común, una acción externa milagrosa sublime que “vela por el hombre y le preserva de las

⁵⁰ Maimónides, *Guía de perplejos*, III. 17, 418.

⁵¹ Samuel ibn Tibbón, *Comentario sobre el Eclesiastés*. Ms Parma 2182, Fols. 7v-8r. Véase, James T. Robinson, *Samuel Ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes. The Book of the Soul of Man* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2007), 29-33.

⁵² Aviezer Ravitzky, “Samuel Ibn Tibbon and the Esoteric Character of the *Guide of the Perplexed*”, *AJS Review* 6 (1981): 92. En las notas 14-16 Ravitzky cita los textos que referencian estas afirmaciones: Abraham Maimoni, “The Wars of the Lord”, en *Qoves teshuvot* 3. 16; Salomón de Montpellier, “Letter to Samuel ben Isaac”, *Ginzei nistarot* 4 (1878): 11-12.

⁵³ El texto de la carta en Zvi Diesendruck, “Samuel and Moses Ibn Tibbon on Maimonides' Theory of Providence”, *Hebrew Union College Annual* 11 (1936): 341-366.

⁵⁴ Maimónides, *Guía de perplejos*, III. 17, 414.

⁵⁵ Maimónides, *Guía de perplejos*, III. 51, 538.

calamidades corporales, tanto generales como particulares”.⁵⁶ Debe, pues, distinguirse, afirma Ibn Tibbón, entre “lo dicho verdaderamente” y lo dicho en orden a “esconder y ocultar”.⁵⁷ En esta lectura puede reconocerse la aceptación metodológica de una de las claves hermenéuticas fundamentales que aporta Maimónides para la lectura de la *Guía*, a saber, su advertencia de que “has de relacionar los capítulos entre sí, no limitarte en cada uno a su mero contenido general, sino ahondar asimismo en cada palabra inserta en el curso del texto”.⁵⁸ Tarea del intérprete será, pues, reconfigurar las cuestiones, conectar los capítulos entre sí e investigar meticulosamente más allá de un entorno textual desajustado en su superficie. Así es como, por ejemplo, deberían vincularse el tema de los individuos en orden a la Providencia (III. 18) y las dos posiciones de Job al respecto (III. 22-23).⁵⁹

En conexión con lo anterior, resulta determinante para la dilucidación de la naturaleza esotérica de la *Guía de perplejos* el análisis del relato de la creación del Adán y Eva (Intr., I. 14-17, I. 42, II. 30, III. 8), interpretado alegóricamente por Ibn Tibbón en su comentario al Eclesiastés. Afirma Maimónides que en la conjunción de la naturaleza humana con el Intelecto agente (*al-‘aql al-fa‘āl*) reside “la verdadera perfección humana [...] concebir especies inteligibles que puedan proporcionarnos ideas verdaderas sobre asuntos metafísicos. Ese es el fin último del hombre”, afirma taxativamente.⁶⁰ En la interpretación tibbónida, la idea de Intelecto agente se radicaliza desde una visión que prioriza la concepción de Averroes por encima de la de Avicena e incluso por encima de la del propio Maimónides, con el fin de sostener la conexión inequívoca entre Aristóteles y la Torá.⁶¹ Siendo la élite la destinataria de esta conjunción, que tal unión sea, desde una perspectiva gnoseológica, intelecto adquirido, con la consiguiente dificultad a la hora de asimilar la idea de inmortalidad al alma individual humana, no parece un obstáculo insalvable, a pesar de la filia averroísta de Ibn Tibbón.⁶² Para él, la perplejidad que refleja Ecle 3, 21 con respecto a la inmortalidad (“¿Quién sabe que el espíritu de los hijos de los hombres sube arriba, y que el espíritu del animal desciende abajo a la tierra?”), es consecuencia de la incapacidad para comprender el verdadero plano gnoseológico que da sentido a la existencia humana y que la *Guía* presenta como colofón. Este es el marco donde los “secretos escondidos de la Torá” pueden ubicarse: la inteligibilidad del fin último de la existencia humana; la perfección intelectual (solo

⁵⁶ Maimónides, *Guía de perplejos*, III. 51, 541.

⁵⁷ Diesendruck, “Samuel and Moses Ibn Tibbon”, 361-362.

⁵⁸ Maimónides, *Guía de perplejos*, Introd., 62.

⁵⁹ Véase el análisis pormenorizado de la cuestión en Ravitzky, “Samuel Ibn Tibbon and the Esoteric Character”, 98-100.

⁶⁰ Maimónides, *Guía de perplejos*, III. 54, 547.

⁶¹ Robinson, *Samuel Ibn Tibbon’s Commentary*, 100.

⁶² Averroes, *Tafsir* III. 5, 411. *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, edición de F. Stuart Crawford (Cambridge: The Medieval Academy of America, 1953): “Et cum intellectus materialis fuerit copulatus secundum quod perficitur per intellectum agentem, tune nos sumus copulati cum intellectu agentis; et ista dispositio dicitur adeptio et intellectus adeptus, ut post videbitur”.

la élite puede lograr la conjunción con el Intelecto agente) que es antesala de la inmortalidad y que subsume todo el sentido llano y cotidiano de la religión.⁶³ En la alegorización tibbonida, el “hombre” primigenio representa la dimensión anímica de la humanidad, la aspiración última a existir como intelecto actuante, mientras que la primera “mujer” la dimensión material, el símbolo rico en significaciones teológicas asociado a la corporeidad. La convergencia en clave de lucha de estas dos dimensiones en la dramaturgia del árbol de la ciencia patentiza la vocación y destino final del hombre en pos de la inmortalidad intelectual, una idea oculta bajo un doble secreto.⁶⁴

La prevalencia del nivel alegórico frente al histórico-salvífico en esta lectura denota la presencia de un *mysterion* irreductible frente al espíritu común. Ravitzky muestra con claridad cómo, en el marco controversial de la recepción y difusión de la *Guía*, más allá de sus diferencias, intérpretes del texto maimonidiano y de la interpretación de Ibn Tibbón, como Yosef ibn Caspi (1280-1345), Samuel ibn Zarza (fl. 1370) o el ya citado Zerahiah Hen, leen el *Moré nebuġim* desde la certeza de que en sus páginas lo que se esconde es mucho más relevante que lo que se muestra. Así, por ejemplo, para todos ellos, el término “hombre” (*adam*, אָדָם) sería el eje de conexión de los dos tópicos esotéricos por excelencia de la Biblia, el *Ma’ase Merkabá* y el *Ma’ase Beresit*, algo con profundas implicaciones para el ideal de la *imitatio Dei* y para la interpretación del capítulo conclusivo de la *Guía* (III. 54) y los vínculos que allí se establecen entre la “verdadera sabiduría” y la salvación del ser humano. En este sentido, las observaciones de Ibn Tibbón sobre el secreto de hombre en el Génesis, la semejanza de este sobre el Trono y su relación con los capítulos de la *Guía*, son expresión de su método de lectura esotérica y de alusión al secreto que se atribuye a Maimónides.⁶⁵

Pero, ¿qué idea de secreto puede realmente substantiarse en un intérprete que parece transgredir sus condiciones básicas explicitando las pautas de descodificación de los arcanos que el propio Maimónides desea preservar? Parece que, en el fondo, más que una explicitación que evidencia, lo que encontramos es una “clave de incitación”. Un sesgo de oralidad ceñido a las enseñanzas personales convierte la dialéctica entre desvelación y ocultamiento en un marco de insinuaciones y de estímulo educativo.⁶⁶ En efecto, por un lado, dispersos entre los capítulos que en la parte I abordan el antropomorfismo de los términos bíblicos referidos a Dios, puede hallarse una cadena terminológica alternativa que aporta una sugerente clave de intelección (I. 6: *‘ish*, “hombre”; I. 7: *yalad*, “engendrar”, “dar a luz”; I. 42: *hay*, “vivo”; I. 14: *‘adam*, “hombre”), que para Ibn Tibbón esconde una única secuencia esotérica, una intencionalidad implícita, más allá del conjunto de la primer aparte que una lectura exotérica sólo

⁶³ Samuel ibn Tibbón, *Comentario sobre el Eclesiastés*, fols. 31v-32v.

⁶⁴ Samuel ibn Tibbón, *Comentario sobre el Eclesiastés*, fol. 86r. Véase Ravitzky, “Samuel Ibn Tibbon and the Esoteric Character”, 103; Robinson, *Samuel Ibn Tibbon’s Commentary*, 115-116.

⁶⁵ Véase Ravitzky, “Samuel Ibn Tibbon and the Esoteric Character”, 102-105.

⁶⁶ Samuel ibn Tibbón, *Comentario sobre el Eclesiastés*, fol. 3v.

concebiría como un tratado en contra de la antropomorfización de Dios.⁶⁷ Por otro, y en la relación con lo anterior, la correcta lectura de la *Guía* es una lectura bidimensional: debe distinguir y combinar distintos capítulos en la formulación de un tópico determinado; debe advertir el fondo de innovación de cada capítulo, más allá del asunto que aparentemente trate.⁶⁸

Que aquello que constituye el secreto se halla vinculado a la cadena de la tradición judía (*Qabbalah*) es algo evidente para Maimónides y para Ibn Tibbón, como también que los secretos de la Torá son idénticos a las verdades filosóficas. La Ley fue otorgada a Israel, afirma Maimónides, para la consecución de una doble perfección: generar un marco regulador de convivencia humana; que los individuos, merced a ese marco normativo, “sean racionales de hecho, dotados de inteligencia en acto, de tal suerte que merced a esta segunda excelencia esté en posesión del conocimiento asequible de todo lo que existe”.⁶⁹ Tan sólo por medio de esta segunda perfección el hombre puede aspirar a la inmortalidad. El amor a Dios es para Maimónides un amor intelectual, ya que “no puede llevarse a efecto sino mediante un profundo y real conocimiento de todo el ser y de la sabiduría divina en él inherente”.⁷⁰ Amar a Dios significa, pues, profundizar en las verdades metafísicas que, en el trasfondo de los dogmas generales promulgados por la Ley, se hallan en las así definidas por la *Guía* como “ciencias teóricas especulativas”. Este estudio, articulado por Maimónides en un programa detallado en I. 34, parte de una premisa formulada en el capítulo inmediatamente anterior: la Torá, que lo comprende, no ha explicitado el contenido de esas ciencias ni ha favorecido su enseñanza pública para evitar el daño a la multitud que su complejidad podría generar; es por ello por lo que “la Torá se expresa con lenguaje humano”.⁷¹

La Escritura posee un doble modo de presentación de sus verdades (“la verdad como es en sí”; “la verdad en su autenticidad”), algo que ya hemos destacado reiteradamente desde el inicio. Maimónides compara esta dualidad con “manzanas de oro en redes de plata”, en su interpretación de Proverbios 25, 11. Este doble carácter literario de la Ley es, a su vez, reflejo de las dos facultades del alma que colaboran en la realización de esa conjunción intelectual por excelencia que define en la historia de Israel a los hombres auténticamente superiores y perfectos, la profecía. En el *Comentario a la Misná* la profecía se entiende como “un acoplamiento del intelecto humano con la mente de Dios”. Aquí ya encontramos esa concepción, de suma importancia para la *Guía*, que hace de la capacidad y de la preparación intelectual la condición “material” necesaria para la experiencia profética. Estas “almas que se preparan hasta que sus mentes reciben un intelecto perfecto”, son las que, si la voluntad de Dios así lo quiere, pueden “unirse al

⁶⁷ Samuel ibn Tibbón, *Comentario sobre el Eclesiastés*, fols. 128r-129v. Robinson, *Samuel Ibn Tibbon's Commentary*, 524.

⁶⁸ Samuel Ibn Tibbón, *Perush ha-millim ha-zarot be-Moreh nevukhim*, editado por S. Kaufman (Jerusalén, 1946), 15.

⁶⁹ Maimónides, *Guía de perplejos*, III. 27, 446.

⁷⁰ Maimónides, *Guía de perplejos*, III. 28, 447.

⁷¹ Maimónides, *Guía de perplejos*, I. 33, 107.

Intelecto Activo y recibir de este un estado elevado”.⁷² Para Maimónides, en esencia la profecía es una emanación divina “mediante el Intelecto agente sobre la facultad razonadora, en primer término, y seguidamente sobre la imaginativa” (II 36: 334).⁷³ Al igual que los filósofos islámicos anteriores a él (fundamentalmente al-Fârâbî) Maimónides describe el Intelecto agente como una emanación divina que se derrama sobre los seres humanos propiciando la adquisición de conocimiento y llevándolos a la perfección. Como bien describe Carlos Fraenkel, la imaginación del profeta provee las “redes de plata” o el lado público, visible, de la Ley, con miras a la multitud y según criterios teológico-políticos. Por su parte, las “manzanas de oro”, el lado oculto de la Torá es proporcionado por la facultad racional del profeta, sólo accesible a la élite intelectual.⁷⁴

Tal como hemos afirmado al inicio de este apartado, objetivo declarado de la *Guía* es actualizar los antiguos arcanos de la religión judía, el contenido de “esas ciencias especulativas que eran patrimonio de nuestra nación para el conocimiento exacto de estas materias y que se fueron perdiendo”.⁷⁵ Transmitidos oralmente a una élite de destinatarios, los contenidos de estas ciencias, solapados en el marco general de la Escritura, a contrapelo de las enseñanzas orales de la Tradición, fijadas en la Misná y el Talmud, se fueron perdiendo, así como sus claves de acceso, merced al tiempo y a los avatares de la vida en el exilio. Sin embargo, una clave de reemplazo irrumpe en el Medioevo, la filosofía islámica de inspiración griega, la *falâsifa*.⁷⁶ Maimónides, más que un sucesor directo de la tradición esotérica filosófica, puede ser presentado como el creador original de una respuesta simbiótica: identifica la física con el *Ma’ase Bereshit* y la metafísica con el *Ma’ase Merkabá*, asociando la cadena de la Tradición, las enseñanzas talmúdicas, con la filosofía esotérica. Aceptando la identidad entre los secretos de la Torá y las enseñanzas filosóficas, Maimónides, en un tiempo donde ha cesado ya la profecía, concibe la *Guía* como un programa de futuro para un judaísmo que padece la intemperancia de la historia, como una guía de acceso a la Ley y a su sentido oculto, es decir, verdadero, y cuyos destinatarios son la élite de la nación. Un doble camino vinculado a la idea esotérica es desarrollado mediante la integración de contenidos metafísicos de las tradiciones con las que convive el judaísmo y, en segundo término, mediante la reinterpretación de la idea misma de esoterismo: un medio para superar las limitaciones del propio esoterismo talmúdico.⁷⁷ RaMBaM pretende, tal como afirma,

⁷² Maimónides, *Comentario a la Misná, Sanhedrín* 10, 1.

⁷³ Maimónides, *Guía de perplejos* II. 36, 334. Véase, Alfred L. Ivry, *Maimonides' Guide of the Perplexed. A Philosophical Guide* (Chicago: Chicago University Press, 2016), 134-137.

⁷⁴ Carlos Fraenkel, “From Maimónides to Samuel ibn Tibbon: Interpreting Judaism as a Philosophical Religion”, en *Traditions of Maimonideanism*, editado por C. Frankel (Leiden: Brill, 2009), 187.

⁷⁵ Maimónides, *Guía de perplejos*, I. 71, 190.

⁷⁶ Maimónides, “Epístola a Samuel ibn Tibbón”, en *Cinco epístolas de Maimónides*, editada por M. J. Cano y D. Ferre (Barcelona: Riopiedras, 1988), 121-133.

⁷⁷ Halbertal, *Concealment and Revelation*, 60.

reconstruir el mundo esotérico perdido y olvidado a través de su propio intelecto: “negarme a exponer lo que aparece diáfano para mí al respecto, de manera que fenezca conmigo tal conocimiento, habría significado en mí una gran cobardía para contigo y cualquier perplejo”.⁷⁸ Más allá de la perplejidad, trazando un puente sobre el vacío psicológico que se abre entre la comprensión filosófica del mundo y la de la Escritura, la exégesis maimonidiana aporta las claves para discernir el sentido profundo de la realidad, recomponiendo el horizonte intelectual del hombre judío. La protección total de lo esotérico es incompatible con la mera mención de su existencia y el *Moré nebujim* aspira a dotar de renovada visibilidad, ante el hombre capaz y perplejo, a las “manzanas de oro que encarnan la sabiduría”.⁷⁹ Y en este sentido, el esfuerzo de Ibn Tibbón o de Rab Shem Tov Falaquera por difundir los escritos de Maimónides debe entenderse a la luz de transformar la interpretación del judaísmo de Maimónides en normativa.

4. Élite y secreto

Leo Strauss encarna de modo paradigmático el énfasis esotérico en la interpretación de la obra maimonidiana, una actitud que se torna pulsión entre los lectores straussianos. Como obra dedicada a la “verdadera ciencia de la Ley”, la *Guía de perplejos* tendría como objetivo el estudio hagádico de las creencias y opiniones, el plano teórico, mientras que el *Mishné Torá* representaría el estudio legalista, halájico, del deber actuar, el plano práctico.⁸⁰ Para Strauss, Maimónides afirma, aparentemente, que la intención principal de la *Guía* es la explicación de una serie de tópicos secretos fundamentales de la Torá,⁸¹ aquellos de los que *Ma’ase Bereshit* y *Ma’ase Merkabá* representan su quintaesencia. Una contradicción deja “perplejo” al lector del *Moré*, a saber, cómo la identificación que realiza Maimónides de los dos relatos anteriores con la física y la metafísica, respectivamente, pone el énfasis en aquello que los filósofos no han resuelto de modo satisfactorio en esos dos ámbitos. La consecuencia de este déficit gnoseológico, afirma, es una mirada renovada a los arcanos de la Escritura en búsqueda de la aprehensión de la sabiduría: “lo más apropiado será limitar la descripción de la *Guía* a la afirmación de que es un libro dedicado a la explicación de la enseñanza secreta de la Biblia”.⁸² El carácter literario que evidencia la obra maimonidiana establece un nexo paradójico entre secreto y oralidad. Paradójico, porque aun intentando

⁷⁸ Maimónides, *Guía de perplejos*, III. Intro., 370. Halbertal, *Concealment and Revelation*, 65.

⁷⁹ Fraenkel, “From Maimónides to Samuel ibn Tibbon”, 190.

⁸⁰ Leo Strauss, “El carácter literario de la *Guía de perplejos*”, en *El libro de Maimónides*, editado por A. Lastra y R. Miranda (Valencia: Pre-Textos, 2013), 292. La presencia de ideas filosóficas aparentemente esotéricas en los escritos halájicos de Maimónides, fundamentalmente en el Comentario a la *Misná* y el *Mishné Torá*, modificaría, en cierto sentido, los límites entre lo revelado y lo oculto, entre esas obras y la *Guía*. Véase sobre el asunto, David Hartman, *Maimonides: Torah and Philosophical Quest* (Filadelfia: Jewish Publication Society, 2009), 28-50.

⁸¹ Véase n. 15.

⁸² Strauss, “El carácter literario”, 302.

aproximarse lo máximo posible al método de enseñanza oral, siendo la *Guía* un *ma'amar* (“tratado”) y no un *sefer* (“libro”), no deja de ser un texto literario que leemos con fruición todos aquellos que queremos conocer el pensamiento de Maimónides. Para resolver esta transgresión intencional, el autor toma una suerte de vía intermedia entre la confidencialidad de la oralidad y la prohibición de lo explícito por vía redaccional. ¿Cómo? Con una forma de escritura que se asemeje a la cercanía y contención de la conversación confidencial entre amigos.⁸³ Maimónides se siente poseedor de un conocimiento esotérico, ya lo hemos indicado, que “se ha ido extinguendo en nuestra comunidad hasta el extremo”. ¿Por qué se le presenta a él, sin embargo, como “diáfano”? Afirma al respecto: “no se trata de una revelación divina que me haya hecho patente la autenticidad de tal significación, ni recibí de ningún maestro la excogitada por mí, sino que son los libros de los Profetas y los dichos de los Doctores, junto a los principios especulativos”.⁸⁴ Un “redescubrimiento” que, para Strauss, sólo puede deberse al encaje y a la comprensión especialmente profunda de esas premisas especulativas en orden a una nueva exegética de la Ley.⁸⁵

Strauss parece marcar en “Filosofía y Ley” una cierta cesura entre los ámbitos respectivos del *Ma'ase Bereshit* y del *Ma'ase Merkabá* explicitados en la *Guía*. Maimónides opta por exponer aquello que trasciende el ámbito de las cosas físicas de forma no transparente por mor de “la necesidad misma del objeto”. Estos objetos, que, a veces, se desvelan y otras se ocultan, son representados en forma de enigmas, comparaciones y alegorías. De la insuficiencia connatural al hombre para conocer a Dios, surge, pues, la comunicación esotérica inherente al *Ma'ase Merkabá*.⁸⁶ Pero, ¿no hay misterio ni secreto vinculado al hecho de la Creación? ¿Queda esta subsumida sin más dentro de la explicación aristotélica del cosmos? La respuesta es evidente, como evidente es el hecho de que la dicotomía de Strauss se fundamenta en la propia lógica teológico-política de su interpretación. Si el propósito de la *Guía* es atenuar la perplejidad del perplejo, si la Biblia alberga enseñanzas esotéricas dirigidas a una minoría selecta (que, por supuesto, incluye a los perplejos),⁸⁷ los objetos de esta enseñanza incluyen no sólo el *Ma'ase Merkabá*, sino, también, el *Ma'ase Bereshit*. Estas doctrinas esotéricas, ya lo hemos dicho, implican necesariamente un modo de transmisión especial y esotérico. Rodeando el plano hermenéutico de un halo numinoso, afirma Strauss que “la guía está dedicada a la explicación de una doctrina esotérica. Pero esa explicación tiene por sí misma un carácter esotérico. La guía está entonces dedicada a la explicación esotérica de una doctrina esotérica, por tanto, es un libro cerrado con siete sellos. ¿Cómo podríamos

⁸³ Strauss, “El carácter literario”, 303.

⁸⁴ Maimónides, *Guía de perplejos*, III. Intro., 370.

⁸⁵ Strauss, “El carácter literario”, 310.

⁸⁶ Strauss, “Filosofía y Ley”, 144. [Falta la edición completa!]

⁸⁷ Sobre esta interpretación teológico-política, véase: Christopher Colmo, “Theory and Practice: Alfarabi’s Plato Revisited”, *American Political Science Review* 86/4 (1992): 966-976; Steven B. Smith, “Leo Strauss’s Platonic Liberalism”, *Political Theory* 28/6 (2000): 787-809.

abrirlo?”⁸⁸ La solución de este aparente “dilema moral” de rasgos enigmáticos y arcanos es, no obstante, la afirmación de la existencia de un substrato íntimo de inteligibilidad, tanto en la *Guía* como en la Torá – o en la *Guía*, dado que en la Torá –. Para ello debe asumirse que el esoterismo es garantía y condición necesaria de la separación entre el vulgo y la élite, que, sin embargo, existen vasos comunicantes entre ambos estadios de la humanidad y que, a despecho de toda contradicción e imposibilidad, hay una clave hermenéutica de acceso al secreto provista de reglas para adentrarse en el *Moré nebujim*.⁸⁹

Más allá de este énfasis, lo cierto es que una lectura de la *Guía* nos permite descubrir tres modos diferentes y fundamentales de exégesis: exotérico, claras dilucidaciones de un pasaje o de un término, explicitadas en forma de capítulo, compatible con el conocimiento común (por ejemplo, cuando en I. 25 se aborda el sentido del término “habitar” aplicado a Dios) y dirigidas a individuos intelectualmente formados; interpretaciones esotéricas poseedoras de un doble nivel de escrutinio. En este segundo rango, un primer tipo es el de aquellas interpretaciones iluminadas por el conocimiento que la física y la metafísica aristotélica aportan a la aclaración de los objetos abordados en la Escritura; el segundo, un esoterismo profundo que se sirve de diversas formas de alusión enigmática y que se ciñe al núcleo profundo del misterio presente en la palabra revelada.⁹⁰ A este respecto, condición *sine qua non*, a juicio de Strauss, para todo aquel que quiera entender “verdaderamente” la *Guía* es ignorar el método histórico-crítico que aporta la exégesis moderna protestante.⁹¹ La crítica de las formas escriturísticas y su comprensión en el marco de un *Sitz im Leben* concreto, en la línea de los estudios de Hermann Gunkel,⁹² determina un modo de exégesis que, al abordar, por ejemplo, Proverbios 25, 11, deja a un lado todo componente alegórico para presentar el versículo y otros emparentados con él como un contenido cultural e histórico objetivable: una sentencia utilizada, junto a otras, para la instrucción de los altos funcionarios de la corte del reino de Judea. Si se trasvasa al plano estrictamente teológico, siguiendo dentro de esta interpretación enraizada en la historia de las formas bíblicas, nos encontramos como un análisis como el realizado, por ejemplo, por Gerhard von Rad, que ve este pasaje fenomenológicamente como la experiencia de una limitación impuesta al ser humano en su deseo de explotar su vida, como la manifestación del nexo existente entre el tiempo, la oportunidad y el carácter relativo de toda experiencia humana frente a Dios.⁹³

⁸⁸ Strauss, “El carácter literario”, 314.

⁸⁹ Strauss, “El carácter literario”, 321.

⁹⁰ Véase Sara Klein-Braslavy, “Maimonides’ Exoteric and Esoteric Biblical Interpretations in the *Guide of the Perplexed*”, en *Study and Knowledge in Jewish Thought*, editado por H. Kreisel (Beersheba: Ben-Gurion University of the Negev, 2006), 137-164.

⁹¹ Strauss, “El carácter literario”, 323.

⁹² Así, por ejemplo, Herman Gunkel, *The Salm: a Form-Critical Introduction* (Filadelfia: Fortress Press, 1967).

⁹³ Gerhard von Rad, *Sabiduría de Israel* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985), 176-177.

Strauss asume el hecho de la existencia de una enseñanza secreta implícita en dos modos de presentación literaria: la original del TaNaJ y la versión derivada de la *Guía de perplejos*. De modo que, quien quisiera adentrarse en la presencia gnoseológica indicial de la *Guía*, en el plano intuible de verdad que se halla sumergido en la materialidad de su texto, debería leerla según las reglas que el propio Maimónides prescribe, en esta misma obra, para explicar la Biblia. Y es aquí donde Strauss, lector de Ibn Tibbón y de Josef ibn Caspi, confiere plena plausibilidad a la sugerente declaración introductoria de Maimónides de que “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”.⁹⁴ Al igual que en las Escrituras, en el *Moré nebuujim* hallamos una articulación de los contenidos intencionalmente desordenada, alusiva, elusiva, paradójica y contradictoria.⁹⁵ Algunas palabras y proposiciones fundamentales se ofrecen de forma alusiva como clave de acceso al secreto, como vimos al abordar el método hermenéutico de Ibn Tibbón. Son declarativas, encabezamiento de capítulos (*rashei perakim*), y poseen la virtualidad de su capacidad de asociación semántica más allá del sentido ordinario con el que se estructura la obra. De todos ellos, para Strauss, pórtico y colofón de la *Guía* serían el capítulo inicial (I. 1, *Selem*, “imagen”) y el final (III. 54, *hokmá*, “sabiduría”), y el tratado entero esa senda intrincada que va de la imagen a la sabiduría, de lo inferior y visible a lo superior e inteligible.⁹⁶ El uso de la “perplejidad intencional”, de la iteración, tiene como finalidad introducir en las supuestas repeticiones nuevos puntos de vista, “ocultar en la repetición de opiniones aparentemente convencionales la opinión no convencional”.⁹⁷ En cualquier caso, para Strauss, una notable característica diferencia el género literario de la Biblia del de la *Guía*: el uso de la parábola frente al discurso contradictorio. Todo y que la parábola puede también ser concebida como un modo más reservado y cauteloso de escritura esotérica, ya que no revela de ningún modo contenidos esotéricos, no los apunta ni tan siquiera mínimamente, y, sobre todo, porque no pretende ser esotérica.⁹⁸ Mientras que la parábola presenta un doble plano hermenéutico, susceptible de ser escuchado e interiorizado por el vulgo, las contradicciones son la genuina expresión de la intencionalidad de Maimónides y una invitación a sus posibles intérpretes a averiguar, en cada caso, cuál de las dos afirmaciones consideraba verdadera o cuál ocultaba la verdad.⁹⁹ Si la contradicción por excelencia que subsume a todas las contradicciones relevantes de la *Guía* es la contradicción entre la enseñanza elitista y verdadera y la falsa enseñanza conducente a estimular la imaginación del vulgo, Proverbios 25, 11, fundamento e hito distintivo

⁹⁴ Maimónides, *Guía de perplejos*, Intro., 56.

⁹⁵ Strauss, “El carácter literario”, 323-325.

⁹⁶ Strauss, “El carácter literario”, 349.

⁹⁷ Strauss, “El carácter literario”, 327.

⁹⁸ Halbertal, *Concealment and Revelation*, 63.

⁹⁹ Strauss, “El carácter literario”, 335.

del camino al que invita el *Moré*, sería el ejemplo paradigmático de “un discurso con dos rostros, uno interior y otro exterior”.¹⁰⁰

Los lectores “esotéricos” de la interpretación (“esotérica”) straussiana de la *Guía* asumen que el discurso contradictorio posee una singular virtualidad. Para estos intérpretes y para el propio Strauss, Maimónides representa una atalaya desde la que mirar la filosofía esotérica pretérita y futura. De hecho, afirma Aryeh Motzkin, Maimónides “previendo” la batalla teológico-política que su obra generaría, se sirvió de la contradicción como una herramienta capaz de limitar el impacto de los puntos de vista aparentemente no fieles a la Tradición, a la vez que como herramienta heurística para aquellos que auténticamente aspiraran a la verdad. Que, más allá del polemismo medieval, el *cordoví* haya sido considerado *auctoritas* en el judaísmo por unos y otros hasta nuestros días es la prueba irrefutable de la perspicacia de su visión.¹⁰¹ La Modernidad, sin embargo, despojó a la filosofía de su trasfondo esotérico, de su capacidad para transmitir simultáneamente dos formas de conocimiento: “títulos de capítulos” a los filósofos potenciales, en la búsqueda tentativa y ascendente de la verdadera ciencia; sistematicidad y claridad codificada para la vida ético-política convencional, al vulgo. El pensamiento maimonidiano, la filosofía judía en general, fue víctima de esa misma pulsión niveladora, historicista y contextualizadora, reduccionista. El mérito de Strauss habría residido, pues, desde esta concepción, en una recuperación del “verdadero Maimónides”, de la sabiduría que encierra su obra, eso sí, al modo maimonidiano (diferencial, contradictorio, insinuante). Que Strauss haya reivindicado de este modo a Maimónides, con un estilo alusivo que recuerda al estilo que, según Pico della Mirandola utilizó al-Fârâbî, no sería sino un motivo añadido al anterior que justificaría por qué Strauss despierta tanta admiración como hostilidad.¹⁰²

Que las implicaciones de la lectura esotérica straussiana y de su distinción entre el experto y la masa son de naturaleza teológico-política es algo conocido y que desborda el ya desbordado marco de dilucidación de este estudio. Julius Guttmann vio con claridad el desarrollo por parte de Strauss en “Filosofía y Ley” de una concepción paradigmática que convertía a Maimónides en esa atalaya desde la que reinterpretar la filosofía medieval, y a la que anteriormente nos hemos referido.¹⁰³ El aristotelismo islámico, la función y la meta de la profecía, los vínculos de esa doctrina con Platón y su relación con Maimónides, convierten a la Revelación en la comunicación divina de leyes y estatutos. A juicio de Guttmann, si la interpretación política de la profecía es la piedra

¹⁰⁰ Strauss, “El carácter literario”, 338.

¹⁰¹ Aryeh L. Motzkin, “On the Interpretation of Maimonides”, *Independent Journal of Philosophy* 2 (1978): 126.

¹⁰² Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre* (México: UNAM, 2016), 24. Motzkin, “On the Interpretation of Maimonides”, 130.

¹⁰³ Sobre esta cuestión, véase Chiara Adorisio, “Philosophy of Religion or Political Philosophy? The Debate Between L. Strauss and J. Guttmann”, *European Journal of Jewish Studies* 1/1 (2007): 135-155; Philip von Wusow, “L. Strauss and J. Guttmann: Some Remarks on the Understanding of Philosophy and Law”, *Idealistic Studies* 44/2-3 (2014): 297-312.

angular desde la que comprender el pensamiento medieval judío, esto no puede asumirse sin dotar a la dialéctica razón-fe de una clave teológico-política tendente a distinguir entre el conocimiento metafísico esotérico accesible sólo a las élites y la perspectiva halájica, externa y superficialmente existencial, de unos preceptos cuya finalidad es regular políticamente a las masas de “temerosos de Dios”. Si Strauss estuviera en lo cierto, afirma, “sería imposible analizar y resolver la relación entre razón y Revelación por medio de las diferencias entre el sentido esotérico y exotérico de la propia Revelación”.¹⁰⁴ El “abismo straussiano” en el que parecen hallarse los filósofos medievales, abierto entre las interpretaciones esotéricas y exotéricas de sus propias doctrinas, y que tiene como guía paradigmática el *Moré nebumim*, concluye Guttman, no sería más que una neblina rala y de fácil disipación: la filosofía en sentido esotérico no tiene conexión alguna con la Revelación, sino que es completamente autónoma. ¿Ciega la niebla de la investigación académica moderna, con sus ideas preconcebidas, como cree Motzkin, la coherente visión del sentido y trascendencia del pensamiento de Maimónides?¹⁰⁵

5. Conclusiones

El esoterismo maimonidiano y sus corolarios contemporáneos encarnan una problemática dispuesta en un callejón sin salida. Ni Maimónides se expresó de forma sistemática, ni Strauss lo hizo tampoco, por supuesto. Ello no es óbice, para que una vía de refutación del punto de vista de aquellos a los que Herbert Davidson denomina *thoroughgoing esotericist* se haya desplegado como instancia crítica en las últimas cuatro décadas.¹⁰⁶ Su nervio es el análisis pormenorizado de la lógica de la propia argumentación y concepción esotérica; su contenido fundamental, el más “aprehensible” de los arcanos cuya explicitación guarda bajo secreto la *Guía*, el *Ma’ase Bereshit* o relato de la Creación. De entrada, atendidas las razones aducidas por Maimónides para justificar la presencia del método contradictorio esotérico,¹⁰⁷ nada nos impide rechazar, de forma un tanto irreverente, las aseveraciones que las acompañan y que afirman el carácter “exacto y preciso” de ese método. No por prejuicio alguno, sino porque, de hecho, es imposible comprobar una afirmación como esa sobre un método que se aplica a unos contenidos velados y escondidos. Y no sólo por esto. La tesis de los esotéricos es que el esoterismo afecta al conjunto de la *Guía* y que, en este sentido, el relato de la Creación y su discusión serían la piedra de toque de esta concepción, ya que determina – para cualquier filósofo, no sólo para Maimónides – el concepto de Dios. Pero, ¿es posible establecer, a partir del estudio de los capítulos que dedica a la cuestión en la segunda

¹⁰⁴ Julius Guttman, *Philosophies of Judaism* (Nueva York: Holt, Rinehart & Winston, 1964), 450, n. 125.

¹⁰⁵ Motzkin, “On the Interpretation of Maimonides”, 141.

¹⁰⁶ Herbert Davidson, “Maimonides’ Secret Position on Creation”, en *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, editado por I. Twersky (Cambridge: Harvard University Press, 1979), 16.

¹⁰⁷ Maimónides, *Guía de perplejos*, Intro., 64-65 (causas 5ª y 7ª).

parte de la *Guía*, cuál es la posición filosófica de Maimónides sobre la Creación? ¿Puede identificarse mínimamente cuál de las posiciones explicitadas de forma dialéctica, mediante el uso de contradicciones, platónica, aristotélica o escriturística, es *stricto sensu* la defendida por él?

Strauss enfatiza la importancia de las proposiciones contradictorias hasta el extremo de desarrollar un método lógico de interpretación de estas, diferenciando cuál es la exotérica y cuál la esotérica.¹⁰⁸ El estudio de la doctrina aristotélica y la platónica sobre la eternidad y necesidad debe realizarse, según Maimónides, con una actitud mental carente de prejuicios ante la comprobación de hipótesis opuestas.¹⁰⁹ Pero, lo sorprendente aquí es el despliegue de esos argumentos contradictorios en la *Guía*: identificar las concepciones platónica y aristotélica como similares – el universo es eterno y no creado temporalmente –; sostener que no puede haber conocimiento científico de la Creación y que la noción de que el universo fue creado a través de un acto intencional de voluntad divina es la creencia más racional y que se basa en la Torá; afirmar, en una suerte de epílogo del debate, que, en sus implicaciones teológicas, la posición platónica es tan aceptable como la bíblica (II.25).¹¹⁰ Según la lectura esotérica de esta secuencia, como la eternidad no está involucrada en la contradicción bajo consideración, *ergo* la conclusión no es que Maimónides abrace la eternidad; la contradicción concierne a la doctrina de la Creación (a partir de la materia preexistente), algo que la Torá señala como inaceptable y que la posición platónica no; en conclusión, la contradicción, supuestamente, sólo puede indicar que Maimónides, en secreto, acepta la Creación a partir de la materia preexistente; en secreto, para no escandalizar al vulgo o a espíritus excesivamente dogmáticos.¹¹¹

Para Davidson, la “tentación esotérica” de deslindar, en el curso del debate, el uso diferencial de “creación”, a secas, y *creatio ex nihilo*, aparentando que significan lo mismo pero sosteniéndolo en aras del ocultamiento contradictorio, realizada por Maimónides y afirmada por los esotéricos convencidos, podría no ser ni real ni deliberada. ¿De verdad esta cita de II. 25 esconde una enseñanza secreta?: “Muchos pasajes del Pentateuco y otros podrían entenderse de conformidad con esa teoría (platónica), o incluso argumentarse con ella. Nada nos obliga, sin embargo a menos que tal opinión pudiera demostrarse; pero, no habiéndolo sido, no nos inclinamos por ella”.¹¹² ¿No podría tratarse, en el fondo, de la manifestación de la ambigüedad y de la no inmunidad al error del pensamiento maimonidiano? También, algo diferente y alternativo. Y es que, el que no pueda haber conocimiento científico de la Creación, que el *Ma’ase Bereshit* sea el relato de un arcano, no implica necesariamente que Maimónides

¹⁰⁸ Strauss, “El carácter literario”, 336-337.

¹⁰⁹ Maimónides, *Guía de perplejos* II. 23, 297-298.

¹¹⁰ “Tal teoría (la de Platón) no destruye los fundamentos de nuestra religión, ni implica la negación del milagro, sino más bien su admisibilidad” (II. 25, 303).

¹¹¹ Davidson, “Maimonides’ Secret Position”, 22; Norbert Samuelson, “Maimonides Doctrine of Creation”, *Harvard Theological Review* 84/3 (1991): 258

¹¹² Maimónides, *Guía de perplejos* II. 25, 303.

no hubiera podido establecer como conclusión que la Ley exige una interpretación de Génesis 1 en conformidad con los principios de algo similar al *Timeo* platónico. Si se despoja a la noción de “secreto” de la nebulosa de sublimidad que la recubre en la lectura esotérica y se acepta que secreto es sinónimo de “gnoseología preventiva”, su potencia y virtualidad se enfatizan. Estaríamos, pues, no ante la dilucidación de una forma de sabiduría clausurada en su acceso por claves ocultas que deben leerse como partes de una dramaturgia epistemológica arcana, sino ante una elucidación racional, accesible solamente a mentes formadas y superiores, conscientes de que las verdades que se explicitan en la Escritura, sometidas al escrutinio y a la interpelación de aquellas doctrinas filosóficas que abordan su mismo objeto, se revelan en toda su plenitud. Un secreto así concebido permite situar en el mismo plano gnoseológico el pasaje anterior de II. 25 con este de II.3: “Has de saber que las teorías formuladas por Aristóteles acerca de las causas de los movimientos celestes, de donde deduce la existencia de Inteligencias separadas, aunque se trata de hipótesis indemostrables, son, no obstante, entre las opiniones que pueden enunciarse, las menos expuestas a duda”.¹¹³ En este sentido, el mismo “secreto exotérico” de Davidson (aceptación por parte de Maimónides de la doctrina platónica), sirve a Warren Z. Harvey para afirmar, al contrario, que bajo la presión de los dictados de la razón, Maimónides “secretamente” acepta la posición cosmogónica aristotélica. Para él, cuando Maimónides indica en I.71 que “asentar la existencia de Dios, su unidad e incorporeidad, de acuerdo con los métodos filosóficos, basados en la eternidad del mundo, no significa que yo crea en ella”, es, por eso mismo, la clara confesión de la aceptación de su verdad.¹¹⁴ El carácter preventivo de la contradicción anterior, se diluye en la mucho más explícita declaración con la que se inicia II. 15: “Mi propósito en este capítulo es probar que en Aristóteles no hay una demostración de la eternidad del mundo, de conformidad con su opinión; ni que se equivoca al respecto”.¹¹⁵

Si Maimónides se enfrentó a dos planos de explicitación de la verdad contrapuestos e insalvables o si, por el contrario, los asumió como complementarios, es una cuestión que no puede sino considerarse abierta. Si aceptamos la primera posibilidad, convertimos a Maimónides en el representante de una versión sofisticada de la “doble verdad”, cosa improbable.¹¹⁶ Si nos decantamos por la segunda, Maimónides habría aceptado que la razón científica y la revelación son dos vías para descubrir una misma verdad, defendiendo eso que Rawls llama *reflective equilibrium*, el camino a la sabiduría

¹¹³ Maimónides, *Guía de perplejos* II. 3, 248.

¹¹⁴ Warren Z. Harvey, “A Third Approach to Maimonides’ Cosmogony-Prophetology Puzzle”, *Harvard Theological Review* 74 (1981): 294. Maimónides, *Guía de perplejos* I. 75, 194-195. El análisis de Harvey acepta las conclusiones de Lawrence Kaplan, “Maimonides and the Miraculous Element in Prophecy”, *Harvard Theological Review* 70 (1977): 233-256.

¹¹⁵ Maimónides, *Guía de perplejos* II. 15, 274.

¹¹⁶ Véase Howard Kreisler, *Maimonides’ Political Thought* (Albany: State University of NY Press, 1999), 10-11.

entendido como un proceso hermenéutico permanente y asintótico en pos de una verdad del todo inabarcable, dos vías a veces divergentes, a veces incoherentes pero necesitadas mutuamente¹¹⁷ De hecho, habría una tercera opción. El compromiso de Maimónides tendría que ver con las incongruencias en los resultados de las dos fuentes, lo cual habría generado una tensión dialéctica creativa, basada en la necesidad mutua.¹¹⁸ Aceptando que esotérico no tiene por qué ser sinónimo de numinoso, más allá de la trivialización que obvia los matices, que ignora la relación de la *Guía* con el mundo de la Misná y la Tradición, pero, más allá también de aquellos que, como Strauss, aparentan abrir una vía de comprensión de la *Guía* que, sin embargo, oscurece y oculta el original, una vía intermedia de comprensión del *Moré nebujim* puede ser posible, así como necesaria su exploración.

José Antonio Fernández López
joseantonio.fernandez13@um.es

Fecha de envío: 19/05/2022

Fecha de aceptación: 27/06/2022

¹¹⁷ John Rawls, *Teoría de la justicia* (Madrid: FCE, 1993), 68. Esta es la posición, por ejemplo, de Samuelson. Véase Samuelson, “Maimonides Doctrine of Creation”, 271.

¹¹⁸ Así, Marvin Fox, “Maimonides’ Methodo Contradictions: A New View”, en *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*, editado por M. Fox (Chicago: Chicago University Press, 1990), 67-90.

