

GUÍA DE PERPLEJOS

Mošé ben Maimon (Maimónides)

Edición de David Gonzalo Maeso

E D I T O R I A L T R O T T A

## ESQUEMA GENERAL

El siguiente esquema general del *Môrèh*, cuya dificultad de encuadramiento nos adelantamos a señalar, da una idea bastante exacta de la heterogeneidad de materias y desconexión de las mismas. Creemos puede ayudar a formarse una mejor representación global y líneas generales de la obra, así como de los puntos nucleares que la integran.

### I PARTE.—INTRODUCCION

#### Capítulos

- 1-30 Exégesis de términos bíblicos fundamentales sueltos, dos o tres en cada capítulo.

#### I. TEOLOGIA DOGMATICA Y LINGÜISTICA (A)

- 31-32 Inteligencia y sentidos del hombre.

#### II. ANTROPOLOGIA (A)

- 33-34 Digresión psicológico-didáctica. Consejos didácticos.  
35-48 Expresiones relativas a Dios.

#### III. TEOLOGIA DOGMATICA Y LINGÜISTICA (B)

- 49 Los ángeles.

#### IV. ANGELOGIA (A)

- 50 Sobre la fe.

#### V. TEOLOGIA DOGMATICA (C)

- 51-70 Diversas cuestiones acerca de la Divinidad: atributos divinos.

VI. TEOLOGIA DOGMATICA (D)

71-76 Sobre los *mutacálimes*.

APENDICE SOBRE EL KALÂM (teología musulmana)

II PARTE.—INTRODUCCION

Capítulos

1-2 Demostración de la incorporeidad de Dios.

I. TEOLOGIA DOGMATICA (E) SOBRE ID

3-11 Sobre las esferas celestes y las Inteligencias separadas.

II. COSMOLOGIA (A) Y ANGELOLOGIA (B)

12-31 Sobre el origen del mundo; hipótesis. Teorías filosóficas y su refutación. La creación y la sagrada Escritura.

III. COSMOGONIAS FILOSOFICAS Y BIBLIA (A)

32-38 Sobre la Revelación.

39 Sobre la Ley de Moisés.

IV. TEOLOGIA DOGMATICA (F) DE LA REVELACION

40 El hombre, ser social.

V. ANTROPOLOGIA (B): DIGRESION PSICO-SOCIOLOGICA

41-48 Sobre la visión profética.

VI. TEOLOGIA DOGMATICA (G) DE LA VISION PROFETICA

III. PARTE.—OBSERVACION PRELIMINAR

Capítulos

1-7 Sobre las visiones de Ezequiel.

I. TEOLOGIA MISTICA EZEQUIELIANA Y COSMOGONIA (B)

8-9 Sobre la materia y la forma.

II. HILEMORFISMO ARISTOTELICO

10-12 Sobre el bien y el mal.

III. TEOLOGIA MORAL (A)

13-18 Sobre el Universo.

IV. COSMOLOGIA (B)

19-32 De Deo.

V. TEOLOGIA DOGMATICA (H)

33-50 Sobre la Ley divina; mandamientos diversos.

VI. TEOLOGIA MORAL (B)

51-54 Conclusión general de la obra. Conocimiento de Dios. Conducta y perfección humana.

CONCLUSIONES GENERALES

## INTRODUCCION<sup>2</sup>

Mi pensamiento os guiará por la ruta de la verdad, allanando el camino.

Vosotros todos los que andáis errantes por el campo de la doctrina religiosa, venid y seguid por su sendero.

El impuro y el insensato no lo transitarán; se le llamará la vía santa.

(Glosa de Is 35,8; 40,3-4; Gn 37,15)

*En el nombre de Yhwh Dios del universo*<sup>3</sup>

[CARTA DEDICATORIA]

Muy estimado discípulo R. Yosef b. R. Yehudá<sup>4</sup> (¡descanse en el paraíso!): Desde que llegaste a mi lado, procedente de los últimos confines, para cursar conmigo, mi aprecio hacia tu persona se acrecentó por tu gran afición al estudio y por descubrir en tus poemas decidida inclinación a lo especulativo, e incluso ya desde que me llegaron tus escritos y *Maqāmas*<sup>5</sup> de Alejandría, antes de comprobar tu capacidad. Yo pensaba, no obstante: quizá sus aspiraciones rebasan sus alcances. Mas cuando realizaste conmigo estudios de astronomía y anteriormente matemáticas, tan necesarias como preparación, mi alegría fue

2. «El escrito inicial que sigue no lleva ningún epígrafe en los manuscritos. El autor, en una carta a su discípulo, lo designa con el título de “Introducción” o “Prolegómeno”» (Mk).

3. Esta solemne invocación, tomada de Gn 21,33, que se reitera como encabezamiento de las tres partes en que va dividida la obra, demuestra ya la alteza del propósito. Es una fórmula muy usada, con diversas variantes, por judíos, cristianos y musulmanes. Originariamente significa «Dios de la eternidad», pero el término *’ôlām* adoptó en la literatura rabinica la acepción de «mundo», «universo», que Maimónides le da. Sabido es que en el hebreo bíblico no existe un vocablo especial para expresar ese concepto, que se designa mediante la locución dúplice «los cielos y la tierra».

4. Es el destinatario primero y directo de la obra. Llegó a El Cairo procedente de Ceuta (*Magrib al-akṣa*, «Extremo Occidente»). Maimónides ejerció la docencia oral, superior de diversas maneras y sobre múltiples materias, principalmente antes de ser nombrado médico de la Casa Real.

5. *Maqāmas* («Sesiones» cultas, literarias): famoso género literario árabe de carácter misceláneo, en el que se destacó sobre todo Al-Ḥarizí (m. 1122), y que fue introducido en la literatura judaica en la primera mitad del siglo XII con la denominación de *Mahbārôt*, siendo su más célebre cultivador Al-Ḥarizí (vid. *Manual de historia de la literatura hebrea* [en adelante, H. L. H.], pp. 537-538).

en auge por tu excelente ingenio y rápida comprensión; y, observando tu marcada inclinación hacia las matemáticas, te dejé libertad de ejercitarte en ellas, convencido de cuál sería tu porvenir. Cuando estudiaste conmigo la lógica, se reafirmaron en ti mis esperanzas, al verte capacitado para declararte los misterios de los libros proféticos, y en condiciones de comprender lo que cumple a los perfectos. Empecé, pues, a iniciarte en ellos, y observé que inquirías más y más, insistiendo en que te explicara cuestiones metafísicas y te dilucidara lo que al respecto opinan los *mutacálimes*<sup>6</sup> y si sus métodos se basan en la demostración, o, en otro caso, a qué arte pertenecen. Me di cuenta sabías algo sobre el particular, aprendido con diferentes maestros, y te hallabas perplejo, poseído de estupefacción; tu noble espíritu te urgía a «encontrar el objeto de tus anhelos» (Ecl 12,10). Yo no cesaba de disuadirte, recomendándote abordar las cosas por su orden, pues mi intención era que la verdad se fuera asentando en ti por sus pasos, y la certeza no llegara como por casualidad. 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 encaminaste a otro lugar, aquellos coloquios reavivaron en mí una resolución que se 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. Vale.

Dame a conocer el camino por donde ir, porque a ti alzo mi alma (*Sal 143,8b*)

A vosotros, mortales, clamo y me dirijo a los hijos de los hombres (*Pr 8,4*)

Inclina tu oído y escucha las palabras del sabio y aplica tu corazón para entenderlas (*Pr 22,17*)

El objeto primordial de este Tratado es la explicación de ciertos nombres o términos<sup>7</sup> que aparecen en los libros proféticos. Entre ellos los hay *polivalentes*<sup>8</sup>, pero que los ignorantes toman en alguno de los sentidos usuales; otros son metafóricos, y también los entienden en la acepción primitiva de la metáfora, y asimismo los hay *anfibológicos*

6. *Mutacálimes*: derivado de *Kalām*, término árabe que designa a los teólogos del Islam, reiteradamente citados en esta obra de Maimónides, sobre todo en caps. 71 y 73-75 de la I parte.

7. Maimónides entiende por tales no solamente los nombres sustantivos y adjetivos sino también los verbos en infinitivo (formas nominales) y los llamados «nombres de acción». El nombre, sobre todo los antropónimos, tiene especial relevancia en la ideología y lenguaje bíblicos, que en gran parte pasó al cristianismo.

8. *Polivalentes*: Mk traduce *homonymes*; Ms. PT, *equivoco*; A. Giustiniani, *aequivoca*, y Pines, *equivocal*. Es un término reiteradamente empleado en toda la obra, que nos parece más acertado y exacto, de acuerdo con la actual terminología lingüística y su real significación, denominar *polivalente*. También se podría llamar *polisémico*.

cos, que a veces se los supone empleados como *apelativos*<sup>9</sup>, en tanto que otras se los considera como polivalentes. No es la finalidad de este Tratado poner todos ellos al alcance del vulgo ni de los principiantes, como tampoco adoctrinar a quien solamente ha estudiado la ciencia de la Torá, es decir, la enseñanza tradicional (Talmud)<sup>10</sup>. La razón de ser del presente Tratado en toda su integridad, y de todos sus similares, es el estudio científico de la Torá en su auténtico sentido, o más bien ilustrar al hombre religioso en cuya alma está anclada la verdad de nuestra Ley como objeto de creencia, 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; pero se encuentra desorientado por la exterioridad de la Torá y aquello que siempre entendió u otros le imbuyeron respecto a dichos términos polivalentes, metafóricos o anfibológicos, reducido a un estado de *perplejidad* y confusión: o adherirse a lo que al respecto aprendió conforme a su saber y entender, y entonces 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 un 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.

Esta obra persigue asimismo un segundo objetivo: explicar las alegorías ocultas que encierran los libros proféticos, sin clara evidencia de que lo sean, y que, en cambio, el ignorante o el irreflexivo toman en su sentido externo, sin percatarse del interno. No obstante, si el verdaderamente instruido las examina e interpreta 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 *Dalālat al-ḥa'irin*, «Guía de perplejos».

No pretendo que mi obra disipe toda clase de dudas en quien la haya entendido perfectamente, pero sí en su mayoría y las más graves. El sensato no me exigirá ni esperará que cuando yo aborde un tema lo agote, ni que, al comenzar la explicación de tal o cual alegoría, apure todo cuanto al respecto se haya dicho. Si eso no lo aceptaría ningún hombre circunspecto en la conversación para quien con él hablase cara a cara, ¿cómo podría hacerlo en un libro sin exponerse a la dia-

9. Se refiere a los nombres *genéricos*, *comunes* o *connotativos* llamados «convencionales» por los gramáticos árabes, concepto extensivo en gran parte a todo el lenguaje humano, como ya afirmaron los antiguos.

10. Los árabes designan con el apelativo *Fiqh* lo que nosotros llamamos *Derecho canónico*, y, en general, toda la legislación entroncada en el Corán y la Tradición. Su equivalente en el judaísmo es *Talmud* («enseñanza, estudio»), *sc. Talmud Torá*, empleado por Ibn Tibbón y demás traductores.

triba de cualquier necio con ínfulas de sabio, que lanzase los dardos de su ignorancia contra él?

En mis escritos talmúdicos<sup>11</sup> ya expuse algunas normas generales sobre este asunto, despertando la atención sobre múltiples cuestiones, y advertí que el *Ma'āšēb b'rē'sīt* («obra, o relato, de la Creación») se identifica con la física, y el *Ma'āšēb merkābā<sup>b</sup>* («relato del Carro celeste»)<sup>12</sup>, con la metafísica, y expliqué la sentencia rabínica «Y no se expondrá la *Merkābā<sup>b</sup>* ni siquiera a uno solo, salvo que se trate de un auténtico sabio, que comprenda por sí mismo, y únicamente, los principios fundamentales. 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 Yhwh son para los que le temen» (Sal 25,14).

Ten en cuenta que en el campo de la física también hay cuestiones que no pueden exponerse tal y conforme son en realidad. Ya sabes lo que dicen los Doctores (¡bendita sea su memoria!): «No debe interpretarse el *Ma'āšēb b'rē'sīt* delante de dos personas». Por consiguiente, exponer tales cosas en un libro equivaldría a explicarlas a miles de individuos. Por tal motivo 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. Ni 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 anteriormente estábamos, semejantes a quien, sumergido en tétrica noche, ve fulgurar relámpago tras relámpago. 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)<sup>13</sup>. Los hay asimismo a quienes en

toda su nocturnidad ese relámpago relumbra una sola vez; es el grado de quienes se dijo: «Se pusieron a profetizar, una sola vez» (Nm 11,25); y, finalmente, los que entre una y otra fulguración, ven transcurrir intervalos mayores o menores. Pero hay también quien no alcanza un grado tal que su noche sea iluminada por un solo relámpago, sino que como un cuerpo pulimentado u objeto semejante, cual piedras preciosas, que brillan en la oscuridad nocturna, e incluso esa tenue luz que sobre nosotros resplandece, no es permanente, dado que alternativamente brilla y desaparece, como la refulgencia de flameante espada (Gn 3,24). A este tenor varían los grados en los hombres perfectos. En cuanto a aquellos que no perciben la luz ni un solo día, sino que andan errantes en la noche, de quienes se dijo: «No saben ni entienden, andan en tinieblas» (Sal 82,5), para los cuales la verdad se halla totalmente encubierta, por manifiesta que esté, según lo dicho: «Y ahora no ven la luz que resplandece en los cielos» (Job 37,21), y son la mayoría de los hombres, de éstos se prescinde totalmente en este Tratado.

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, incluso desarrollando esas alegorías en todas sus especies y géneros. Usualmente presentaban la cuestión tratada al principio, en medio o al fin, salvo que surgiera una imagen coherente con el asunto desde el principio hasta su término. A veces también la materia que se intentaba inculcar al discípulo, aun siendo única en sí, fraccionábase en diferentes alegorías. Aún más oscuro resulta el caso de tal alegoría, esencialmente única, aplicada *ad diversa*, de manera que el principio corresponda a un asunto, y el final, a otro. Puede darse el caso, asimismo, de una alegoría aplicada a dos temas análogos en determinada clase de ciencia. En consecuencia, 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, al igual que los determinan sus disposiciones físicas.

Considera esta realidad. El Altísimo (¡exaltada sea su memoria!), deseoso de perfeccionarnos y mejorar mediante sus leyes positivas el estado de nuestra sociedad —sólo factible mediante ciertos dogmas racionales que requieren ante todo comprender a la Divinidad (¡exaltada sea!) según nuestras facultades, posible solamente por la ciencia

11. Maimónides fue un talmudista de primerísima fila y máxima autoridad, autor de varias obras relevantes sobre estas materias (*vid. H. L. H.*, II parte, cap. XXI).

12. Son las dos denominaciones, respectivamente, de Gn 1 y Ez 1, pasajes de extraordinario predicamento no solamente en el Antiguo Testamento, sino en toda la literatura rabínica, cabalística y talmudista y de modo muy destacado en la presente obra de Maimónides.

13. «La versión de Ibn Tibbón intercala aquí trece palabras que no se encuentran ni en los mss. del original arábigo, ni en la de Al Harizí, ni tampoco en los extractos de Ibn Falaquera, y que en realidad son superfluas, porque la frase siguiente viene a decir lo mismo» (Mk).

metafísica, cuyo estudio subsigue al de la física, lindante con aquélla y anterior en la enseñanza, como es notorio a sus iniciados—, puso como pórtico de su Libro el relato de la creación, que es, como ya explicamos, ciencia física. Pero, 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 inculcarnos, a parábolas, enigmas y expresiones extremadamente nebulosos. Por eso los sabios (¡bendita sea su memoria!) sentenciaron: «Explicar a mortales toda la entidad del relato de la creación es imposible. Por tal motivo la Escritura te dice veladamente: “En un principio creó Dios”...». Te advierten, pues, que los asuntos en cuestión son recónditos. También conoces el dicho de Salomón: «Lejos se queda lo que estaba lejos, y profundo lo profundo. ¿Quién lo alcanzará?» (Ecl 7,25). Para expresar estos conceptos se ha apelado a términos polivalentes, a fin de que el vulgo los entendiera en la medida de su capacidad intelectual y su atenuada concepción, en tanto que el hombre perfecto, ya adoctrinado, podrá interpretarlos de otro modo.

Yo había prometido en mi Comentario a la *Mišná* que explicaría las cuestiones abstrusas en el *Libro de la profecía* y el *Libro de la armonía*, en el cual, aseguraba, se elucidarían los pasajes difíciles de todas las *D<sup>e</sup>rāšōt*<sup>14</sup> («Estudios homiléticos»), cuyo sentido externo difiere notoriamente del genuino, apartándose de lo racional por tratarse de alegorías. Pero cuando, hace bastantes años, emprendí la redacción de esas obras y compuestas ya en parte, no me satisficieron las explicaciones propuestas siguiendo ese método, porque, procediendo yo mismo por alegorías y velando lo que debe permanecer encubierto, no me apartaría del plan primitivo de esos estudios, substituyendo así un ente por otro de la misma especie y explanando aquello que no procede elucidar para la generalidad de los lectores. Sin embargo, mi propósito no era otro sino explicar a éstos el sentido de las *D<sup>e</sup>rāšōt* y la última significación de la profecía. Parecíame, asimismo, que cualquier rabino indocto y vulgar, al estudiarlas, no había de encontrar la menor dificultad, dado que el iletrado y carente de conocimientos relativos a la naturaleza del ser no halla inverosímil ni siquiera lo imposible. Ahora bien, tratándose de un hombre perfecto y capaz, ocurriría una de dos: o tomaría tales expresiones en su obvio sentido, con el consiguiente juicio depreciativo de su autor, tachándole de ignorante, aun sin conmovérlo lo más mínimo los fundamentos de su fe, o bien les prestaría una significación esotérica, saliendo así del paso y formando buen concepto del autor, fuera o no diáfano para él el auténtico sentido íntimo. Por lo demás, la semánti-

14. Son interpretaciones alegóricas y leyendas contenidas en los *Midrašim* y *Haggadōt* del *Talmud* (vid. H. L. H., pp. 363-365).

ca de la profecía y exposición de sus diversos grados, así como la interpretación de las alegorías de sus libros, se explicarán en este Tratado de manera diferente.

Por todas estas razones renuncié a la composición de dichos dos libros en la forma planeada, y al hablar de los fundamentos de la fe y verdades generales con brevedad, haciendo entrever las cosas de manera que se aproxime a una exposición, me limito a lo dicho en la gran compilación legal *Mišnē<sup>b</sup> Tōrā<sup>b</sup>*. Así, pues, en la presente obra me dirijo, como ya indiqué, al versado en filosofía y ciencias verdaderas, que, asintiendo a las cosas religiosas, hállase perplejo acerca de su significación, debido a la oscuridad de los términos y alegorías que las envuelven. También incluiré capítulos que no tratan de vocablos polivalentes; pero irán escalonados sirviendo uno de preparación para el otro, o simplemente despertará la atención sobre alguna de las acepciones de un término polivalente que no es el caso de explicitar en ese lugar, o bien tal capítulo explicará alguna de las alegorías, o advertirá que tal o cual cuestión encierra un simbolismo, e incluso habrá capítulos que contengan materias dificultosas, respecto a las cuales se cree, a veces, lo contrario de la verdad, en razón de la polivalencia verbal o el trastrueque de la alegoría por su representación, o viceversa.

Ya que he hablado de alegorías, formularé una advertencia y es la siguiente. Has de saber que la clave para entender todo cuanto dijeron los Profetas (¡bendita sea su memoria!) y su conocimiento verdadero, estriba en la interpretación de las alegorías y su significación, y la semántica de sus expresiones. Ya sabes lo que Dios (¡exaltado sea!) ha dicho: «Y por los Profetas propuse parábolas» (Os 12,11). Y este otro pasaje: «Propón un enigma y compón una parábola» (Ez 17,2), como también que, por el frecuente uso alegórico entre los profetas, él mismo proclamó: «Éstos dicen de mí: ¿No es éste un trovador de parábolas?» (Job 21,5), y, finalmente, cómo da comienzo Salomón a su libro: «Para entender los proverbios y los dichos agudos, las palabras de los sabios y sus enigmas» (Pr 1,6). Y en el *Midrás* se dice «¿A qué semejaban las palabras de la Torá antes de que surgiera Salomón? A un pozo de aguas profundas y frescas, pero que nadie podía beber. ¿Y qué es lo que hizo un hombre inteligente? Ató sogas con sogas y cordeles con cordeles, sacó agua y bebió. De igual modo Salomón ensartó alegoría tras alegoría y expresión tras expresión hasta penetrar el sentido de la Torá» (Mid del Cnt, fol. 1 d). Tal es la cita. Yo no creo que haya hombre de buen sentido que se imagine las mencionadas palabras de la Torá, que se trata de imbuir por medio de alegorías, sean los preceptos referentes a la preparación de las cabañas, las ramas de palmera (*lūlāb*) o el estatuto sobre los cuatro guardianes. Se trata indudablemente de la explicación de profundos arcanos. En el mismo lugar se consigna: «Nuestros rabinos afirman: “Si uno 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, como se dijo, la cual simboliza la inteligencia de la alegoría.

El sabio asevera: «Manzana de oro en bandeja cincelada de plata es la palabra dicha a tiempo» (Pr 25,11). Escucha la explicación del asunto a que se refiere: *maškiyyôt* son unas redecillas cinceladas, provistas de orificios muy finos, como labor de orfebrería. Se llaman así porque son traslúcidas, como se indica en la expresión aramea *we-’ístekî*, equivalente a la hebrea *wa-yašqēf* («él miró»). Declara, pues, el sabio que una palabra empleada en su doble sentido es como manzana de oro en una malla de plata finamente horadada. Observa cómo esta sentencia se aplica perfectamente a una alegoría correcta, pues proclama que la expresión «con dos caras», a saber, el sentido externo y el interno, debe tener la superficie hermosa como la plata y su interioridad, aún más, de manera que ésta, comparada con aquélla, sea como el oro frente a la plata. Es menester, asimismo, contenga fuera algo que pueda dar idea, a quien lo examina, de lo de dentro, al igual que dicha manzana de oro, recubierta de finísimas mallas argentadas. Si se la mira de lejos o sin parar mientes, se la cree una manzana de plata; pero el observador fino, al examinarla atentamente, descubre su interior y comprueba que es de oro. Así son las alegorías de los Profetas (¡bendita sea su memoria!). Sus expresiones encierran una sabiduría de múltiple utilidad, sobre todo para el mejoramiento de las sociedades humanas, como es notorio en el lenguaje aparente de Proverbios y escritos similares; pero su contenido íntimo entraña una doctrina provechosa para las creencias cuyo objeto es la auténtica verdad.

Ten en cuenta que las alegorías proféticas son de dos tipos: en algunas, cada palabra requiere su sentido; pero hay otras en las cuales el conjunto de la alegoría es lo que revela el complejo del objeto representado, si bien se insertan no pocas palabras que de por sí nada añaden al mismo, aunque realzan la alegoría y coherencia en la exposición, o sirven para celar aún más el objeto representado, de manera que el plan del discurso ha de concebirse conforme al sentido extrínseco de la alegoría. Percátate bien de esto.

Un ejemplo del primer tipo de alegoría profética tenemos en el siguiente texto: «Veía una escala que apoyándose sobre la tierra...» (Gn 28,12), donde el término *escala* designa un determinado elemento; las

palabras *apoyándose sobre la tierra*, un segundo; *tocaba con la cabeza en los cielos*, un tercero; y *los ángeles de Dios*, un cuarto; *subían*, un quinto; y *bajaban*, un sexto; y *por encima estaba Yhwh*, un séptimo; y de esta suerte cada palabra que se inserta en esta alegoría añade algo al conjunto del objeto representado.

Ejemplo del segundo tipo de alegoría profética nos ofrece el siguiente pasaje (Pr 7,6-21): «Estaba yo un día en mi casa a la ventana, mirando a través de las celosías, y vi entre los simples un joven, entre los mancebos un falto de juicio, que pasaba por la calle junto a la esquina e iba camino de su casa. Era el atardecer, cuando ya oscurecía, al hacerse de noche, en la tiniebla. Y he aquí que le sale al encuentro una mujer con atavío de ramera y astuto corazón. Era parlanchina y procaz... Ahora en la calle, ahora en la plaza... Agarróle... Tenía que ofrecer un sacrificio... Por eso te he salido al encuentro... He ataviado con tapices... He perfumado mi cámara... Ven, embriaguémonos de amores... Pues mi marido no está en casa... Se ha llevado la bolsa del dinero... Con la suavidad de sus palabras le rindió y con sus halagos le sedujo». Todo este pasaje tiene por objeto prevenir contra los placeres y pasiones corporales. Compara la materia que es causa de todas ellas a una cortesana, y al par casada, y sobre esta alegoría está planeado todo el libro. En diversos capítulos de este Tratado pondremos de relieve su gran sabiduría al comparar la materia con una esposa infiel, y haremos notar cómo finaliza su libro con el elogio de la mujer que no es adúltera, y se desvive por la buena administración de su casa y posición de su marido. Todos los obstáculos que se oponen al logro de la perfección final por el hombre, toda tacha y rebeldía que le afectan provienen exclusivamente de la materia, como expondremos en el presente Tratado.

Tal es la enseñanza general de toda esa alegoría, a saber: que el hombre no debe seguir únicamente los impulsos de su naturaleza animal, es decir, su materia, la cual es en él semejante a la de los demás vivientes. Tras la anterior explicación y explanado el misterio de esa alegoría, no pretenderás preguntarme qué es lo que está latente en las palabras: *Tenía que ofrecer un sacrificio, y hoy he cumplido ya mis votos*, o la significación de: *He ataviado con tapices mi lecho*, ni qué añade a la idea general: *Pues mi marido no está en casa*, ni lo restante de ese capítulo. Es una serie de detalles relativos al entorno de la alegoría, pues las circunstancias descritas son del orden de las que atañen a los fornicarios, y las expresiones, similares a las usuales entre adúlteros. Entiéndelo bien, pues constituye un principio fundamental para lo que me propongo explicar. Por tanto, si encuentras que en alguno de los capítulos de este Tratado he expuesto el sentido de una alegoría, y llamo tu atención hacia el conjunto del objeto representado, no inquieras todas las particularidades que en ella figuran, ni intentes buscar la analogía con lo tipificado, lo cual te llevaría a una de estas dos cosas: a desviar tu atención del objeto de la alegoría,

o a empeñarte en interpretar expresiones que no lo admiten ni se incluyeron a tal efecto. Semejante empeño resultaría una extravagancia, en la que incurren la mayoría de las escuelas del mundo en nuestros días, cada una de las cuales pretende descubrir en las palabras determinados sentidos, totalmente ajenos a la mente del autor. Muy al contrario, tú debes proponerte siempre en la mayoría de las alegorías penetrar el conjunto propuesto para su inteligencia, y en ciertas materias te bastará con entender, por mis palabras, que tal asunto es una alegoría, aun cuando nada más te aclare, pues, averiguado se trata de una alegoría, *ipso facto* advertirás cuál es su objeto, y al indicarte yo ese elemento, es como si hubiera removido el obstáculo interpuesto entre la vista y el objeto.

#### RECOMENDACIONES SOBRE ESTE TRATADO

Si deseas aprehender todo cuanto en él se contiene, sin que nada se te escape, has de relacionar sus capítulos entre sí, y no limitarte en cada uno a 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. El lenguaje empleado en esta obra no lo ha sido al azar, sino con toda exactitud y extremada precisión, procurando no dejar ningún punto oscuro sin aclarar. Nada se ha dicho fuera de lugar, sino para explicar algo que está en el suyo propio. No abordes su lectura a través de tus prejuicios, pues yo saldría perjudicado y tú no te beneficiarías; lo procedente es aprender primero lo que importa saber. Estúdialo con asiduidad y verás aclaradas las mayores oscuridades de la Ley, difíciles incluso para cualquier hombre inteligente. Yo conjuro por Dios (¡exaltado sea!) a todos cuantos lean este Tratado que no comenten ni una sola palabra del mismo, ni expliquen a otros sino lo que está claramente expuesto en los escritos de los doctores más famosos de nuestra Ley que me han precedido. Quien comprenda algo no declarado por nuestros sabios, no deberá enunciarlo a otros, ni tampoco precipitarse a rebatirme<sup>15</sup>; podría ocurrir que lo por él entendido en mis palabras sea precisamente lo contrario de lo que yo insinuara, y me ocasionaría perjuicio a cambio del provecho que yo quise reportarle, *devolviendo así mal por bien* (Sal 38,21). Por el contrario, todos aquellos en cuyas manos caiga han de estudiarlo con ahínco, y si en él apagan su sed, aunque sólo sea en un punto de los que están oscuros, conténtense y den gracias a Dios por lo que hayan comprendido. Si nada hallaren que les sea provechoso, considérenlo como no escrito. Si les parece que resultan menoscabadas sus opiniones, deberían *interpretarlo con un criterio favorable* ('Abôt

15. «Así tradujo Ibn Tibbón esta frase por indicación del propio Maimónides, según consta en carta conservada en un manuscrito de la Biblioteca Bodleyana» (Mk).

1,6), aun cuando se trate de la interpretación más abstrusa, como se nos ha inculcado respecto al vulgo, cuánto más tratándose de nuestros doctos y doctores de nuestra Ley, que se esfuerzan en enseñarnosla tal como la aprendieron.

Seguro estoy de que todos los principiantes que no hayan efectuado todavía estudios especulativos sacarán provecho de algunos capítulos del presente Tratado; pero los ya formados, imbuidos en el estudio de la Ley y que, como ya dije, se sienten *perplejos*, se beneficiarán de todos los capítulos, y cuánto se alegrarán y qué placer experimentarán con su lectura. En cuanto a los embrollados, cuyo cerebro se encuentra perturbado por teorías opuestas a la verdad y métodos equivocados, que, sin embargo, toman como ciencia verdadera, con pretensiones de hombres especulativos, aun sin saber nada que pueda en realidad de verdad llamarse conocimiento y ciencia, éstos se retraerán de no pocos capítulos y sentirán notoria repugnancia al no captar su sentido, convencidos además de la falsa moneda que tienen en sus manos, su tesoro y su fortuna para el día de la adversidad.

Dios (¡exaltado sea!) me es testigo de los grandes temores que constantemente he experimentado al poner por escrito cosas que deseo incluir en este Tratado, pues son materias ocultas que no figuran en ningún libro de los compuestos por nuestros correligionarios, en esta época de la Diáspora, que se nos han conservado. ¿Y cómo podría yo decir algo nuevo y consignarlo? Pero me he apoyado en dos principios: uno es lo que se ha dicho sobre cosas análogas: «Cuando se trata de obrar por Dios...», y el otro: «Todos tus actos se realicen en nombre del cielo» (Dios). Así, pues, en estos dos principios me he sustentado para lo expuesto en ciertos capítulos de este Tratado. En conclusión, me encuentro como quien, estrechado en una encrucijada, sin posibilidad de exponer una verdad bien asentada, si no es a un solo hombre destacado, desagradando a millares de ignorantes, prefiere arrancar a ese único de la perplejidad en que se halla sumido y evidenciarle el camino de su extravío, con el fin de que llegue a la perfección y consiga la tranquilidad.

#### OBSERVACION PRELIMINAR

En cualquier libro o exposición se encontrará alguna de las siete causas siguientes de contradicción u oposición<sup>16</sup>.

*Causa 1.ª* El autor ha recopilado palabras de gentes de opiniones dispares, sin citar los nombres ni consignar la paternidad de cada una.

16. Maimónides se anticipa a posibles críticas de su obra y nos da aquí siete claves que pueden elucidar algunas contradicciones reales o aparentes, tanto de su obra como de las numerosas referencias de los doctores judíos en ella citados, y que tienen además aplicación universal.

En tal obra aparecerán contradicciones o afirmaciones antagónicas, dado que, entre dos proposiciones, una reflejará el sentir de un individuo, y la segunda, de otro.

*Causa 2.<sup>a</sup>* El autor del libro profesó primeramente tal teoría, que después cambió por otra, y aparecen juntas ambas posiciones.

*Causa 3.<sup>a</sup>* Tales aseveraciones no se toman en su obvio sentido, sino unas literal y otras metafóricamente, ambas con su genuina significación, o bien las dos proposiciones contradictorias conforme a su sentido literal son alegorías, y, a través del mismo, parecen contradecirse y oponerse entre sí.

*Causa 4.<sup>a</sup>* Es el caso de una determinada condición que no se indica de modo explícito en su lugar, o bien los dos asuntos son divergentes y no se concreta en él uno de ellos, de manera que aparentemente hay contradicción en el texto, sin que realmente exista.

*Causa 5.<sup>a</sup>* La necesidad de la enseñanza o exposición de una materia oscura e intrincada que ha de mencionarse o presuponerse para la explicación de una cuestión fácil y debe preceder a la primera, dado que siempre ha de empezarse por lo más sencillo, obliga a que en tal circunstancia el docente se ingenie para explicar el primer asunto de alguna manera, sin pretender su exhaustividad, fiándolo a la imaginación del oyente, a fin de que comprenda lo que en ese momento se quiere poner a su alcance. Después, en su lugar adecuado, se expondrá minuciosamente esa materia oscura en su auténtica realidad.

*Causa 6.<sup>a</sup>* La contradicción se presenta velada y no se hace ostensible sino tras varias premisas. Cuantas más se precisen para develarla, tanto más se ocultará al autor, el cual pensará no hay contradicción entre las dos primeras proposiciones. Sin embargo, tomando cada una de éstas y añadiéndole una premisa justa de la cual resulte necesaria conclusión, y procediendo igualmente con cada conclusión, juntando a cada cual una premisa verdadera para deducir una consecuencia perentoria, se llegará, tras una cadena de silogismos, a develar la contradicción u oposición entre las dos últimas conclusiones. Lo propio les ocurre hasta a los escritores conspicuos. Solamente en el caso de que entre las dos primeras proposiciones hubiera manifiesta contradicción, y el autor, olvidando la primera, al consignar la otra en lugar diferente de su obra, el tal revelaría tamaña deficiencia que sería indigno de figurar entre aquellos cuyas palabras merecen atención.

*Causa 7.<sup>a</sup>* Las necesidades de la exposición en materias notoriamente oscuras obligan a velar ciertos detalles y revelar otros.

Ocurre a veces que se impone sustentar la argumentación a base de una determinada premisa, en tanto que otras se ve compelido a apoyarse en la contradictoria de la primera. En caso semejante, el lector vulgar no deberá percatarse de tal contradicción, para lo cual el autor habrá de ingeniarse para disimularla a todo trance.

En cuanto a las contradicciones que se encuentran en la *Mišná* y las *Baraitôt*, obedecen a la causa 1.<sup>a</sup>. Así, constantemente verás que afirman: «El principio contradice el final», y la respuesta es: «El principio es la sentencia de tal doctor, y el final, de otro». Igualmente encontrarás que dicen: «Rabbi<sup>17</sup> asiente a la opción de tal doctor y la consigna sin nombrarle, y en otro aprueba lo que dijo un tercero y transcribe simplemente su sentencia». A menudo encontrarás expresiones como ésta: «¿A qué doctor pertenece esta aseveración anónima? —A tal o cual. ¿De quién es ese texto de la *Mišná*? —De fulano». Los ejemplos son innumerables.

Las contradicciones y discrepancias que aparecen en el Talmud proceden de la 1.<sup>a</sup> o la 2.<sup>a</sup> causa, de ahí que a cada paso encuentres: «En este punto coincide con tal doctor, y en otro, con uno diferente». Incluso se dice: «En un caso asiente con él y en otro, disiente». Asimismo: «Dos *ʿĀmôrā'im*<sup>18</sup> discrepan de la opinión de tal doctor». Todos estos casos encajan en la 1.<sup>a</sup> causa. Respecto a la 2.<sup>a</sup> dicen, por ejemplo: «*Rab* renunció a tal opinión» o «*Rabā*, a tal otra, y en tal caso se investiga cuál de las dos es la última. Análogamente se dice: «En la primera recensión, *Rabbi Aši*<sup>19</sup> afirma tal cosa, y en la segunda, tal otra».

En cuanto a la contradicción u oposición en el sentido externo de ciertos pasajes de cualquier libro profético, provienen de la 3.<sup>a</sup> o 4.<sup>a</sup> causa, y tal es el objetivo primordial de esta observación preliminar. Bien sabes que los Doctores (¡bendita sea su memoria!) acostumbran a decir: «Un texto se expresa de esta manera, y otro, de distinta». Plantean la aparente contradicción y a seguida explican que hay una condición tácita, o se trata de materias diferentes. Por ejemplo: «Oh Salomón, ¿no basta que tus palabras contradigan las de tu padre, sino que entre ellas mismas?...». Así se expresan a menudo los doctores (¡bendita sea su memoria!), pero lo más corriente es que se refieran a cuestiones proféticas relacionadas con preceptos religiosos

17. *Rabbi* por excelencia, sin más denominación en la literatura misnaico-talmúdica y obras con ella relacionadas designa a R. Yehudá ha-Naši el Santo (*Rabbenu ha-Qadōš*) (m. 220), último de los *tannaítas* (literal «repetidores», es decir, instructores, maestros de la Ley oral), que en número de más de doscientos cincuenta elaboraron la *Mišná* (vid. H. L. H., pp. 395-396).

18. *Amoraítas*, o expositores, son los doctores, comentaristas de la *Mišná*, que elaboraron la *Guemará*, segunda parte, específica del *Talmud*, en sus dos recensiones, según la región donde estaban situadas las respectivas academias: *Targum babli*, babilónico (vid. H. L. H., II parte, cap. VII).

19. *Rab* o *Rabbi* (352-427), presidente de la Academia de Sura y uno de los principales compiladores del *Talmud* babilónico.

o enseñanzas morales. Por nuestra parte, solamente queremos llamar la atención acerca de ciertos versículos que en su sentido literal ofrecen contradicciones en orden a determinadas opiniones y creencias. Algunos se explicarán en este Tratado, dado que su tema también se inserta en los *misterios de la Torá*. Ahora bien, si en los libros proféticos hay contradicciones emanadas de la causa 7.<sup>a</sup>, es una cuestión de estudio e investigación, que no debe resolverse al azar.

Respecto a la diferencia observable en los escritos de los verdaderos filósofos, dimana de la causa 5.<sup>a</sup>, y la mayoría de las contradicciones que se encuentran en las obras de los autores y comentaristas que no hemos mencionado provienen de la causa 6.<sup>a</sup>. A la misma corresponden otrosí graves contradicciones existentes en las *Midrāšôt* y las *Haggādôt*. Por eso recomiendan: «Nada de cuestiones sobre dificultades en las *Haggādôt*». También las hay que son debidas a la causa 7.<sup>a</sup>.

Las posibles divergencias apreciables en el presente Tratado se sitúan dentro de las causas 5.<sup>a</sup> y 7.<sup>a</sup>. Advierte esto, compréndelo bien y recuérdalo perfectamente para que no te confundas en algunos capítulos.

Tras estos preliminares, me ocuparé en primer lugar de los términos cuyo sentido exacto importa elucidar, conforme a su contexto en cada pasaje: será la clave para adentrarse en lugares cuyas puertas están cerradas, y cuando éstas se abran y se haya penetrado en su interior, las almas encontrarán en ellos reposo, los ojos, deleite, y los cuerpos, solaz de sus fatigas y trabajos.

Abrid las puertas, que entre un pueblo justo, que se mantiene fiel (*Is* 26,2)

## CAPITULO PRIMERO

[*Şèlem* («imagen») y *d<sup>e</sup>mût* (« semejanza »).  
Sobre la incorporeidad de Dios]

Pensaron algunos que el hecho de significar *şèlem*, en hebreo, la forma y aspecto de una cosa, inducía a la corporificación de Dios, conforme a lo dicho: «Hagamos al hombre a nuestra imagen a nuestra semejanza» (*Gn* 1,26). Creían, en consecuencia, que Dios tiene figura de hombre, es decir, su forma y aspecto; deducción obligada era la neta doctrina de la corporeidad de Dios, convencidos de que si se apartaban de tal creencia, desmentían el texto bíblico y hasta negaban la existencia de Dios, si no era un cuerpo con cara y manos, como ellos, en forma y aspecto, salvo que más grande y resplandeciente, a su

juicio, y su substancia no precisamente «carne y sangre»<sup>20</sup>: es lo sumo que podían concebir con respecto a Dios. En cuanto a lo que debe afirmarse para descartar la corporeidad y asentar la unidad verdadera, cuya realidad se basa en la exclusión de la corporeidad, su cumplida demostración la averiguarás a lo largo de este Tratado; en el presente capítulo me limito a una simple indicación, con vistas a la elucidación de *şèlem* y *d<sup>e</sup>mût*.

Digo, pues, que la forma, según la opinión vulgar, es decir, la configuración y aspecto de una cosa, se designa en hebreo mediante el sustantivo *tōar*. Así, p. ej.: «de hermosa presencia y bello rostro» (*Gn* 39,6); «¿Cuál es su figura?» (*1 Sm* 28,14); «con aspecto de un hijo de rey» (*Jue* 8,18). Y de la estructura artificial se dice: «lo ejecuta con los cinceles, lo marca con el compás» (*Is* 44,13). Es una denominación que jamás se aplica a Dios (¡exaltado sea!) —¡lejos de nosotros!—. En cuanto a *şèlem*, se aplica a la *forma natural*, es decir, a la esencia constitutiva de una cosa, lo que ella es en sí y compone su realidad, en cuanto tal ente determinado. En el hombre es la razón de donde procede su capacidad intelectual, y a causa de la misma se dijo de él: «Y creó Dios al hombre a imagen suya» (*Gn* 1,26). Y asimismo: «Tú despreciarás su apariencia» (de los impíos) (*Sal* 73,20), porque el desprecio afecta al alma, que es la forma específica, no a la disposición y aspecto de los miembros. Afirмо asimismo que la razón de llamar a los ídolos con el mismo nombre de «imágenes» (*ş<sup>e</sup>lāmîm*) estriba en que se buscaba en ellos la razón de lo supuesto, no su figura y aspecto. Lo propio digo respecto a la expresión: «una imagen de vuestros tumores» (*1 Sm* 6,5), pues lo que se apetecía era el medio para apartar el mal de los tumores, no su aspecto. De todos modos, si hubiera de admitirse que el nombre *şèlem*, expresivo de la imagen de éstos y de los ídolos, ha de referirse a su estructura y aspecto, el término sería polivalente o anfibológico, y designaría no ya solamente la forma específica, sino también la artificial, así como las estructuras análogas de los cuerpos físicos y su aspecto externo. Al decir «Hagamos al hombre a nuestra imagen» se habría querido significar la forma específica, es decir, la capacidad intelectual, no la figura y el aspecto. Queda, pues, explicada la diferencia existente entre *şèlem* y *tōar*, y la significación del primero.

Por lo que se refiere a *d<sup>e</sup>mût*, es un derivado de *dāmāh* («asemejarse») e indica asimismo similitud respecto a una idea. Cuando se dice: «Me asemejo al pelícano del desierto» (*Sal* 102,7), no es en cuanto a sus alas y plumaje, sino a la tristeza de uno y otro. Y lo mismo en: «Ningún árbol del jardín de Dios le igualaba en hermosu-

20. Es un hebraísmo de estructura dúplice, como tantos otros del lenguaje bíblico, que traduce la expresión *bāšār wā-dām*, que designa, por circunloquio, al hombre, pero en su aspecto de debilidad inherente a su condición específica, sobre todo en su contraposición a Dios (cf. *Mt* 16,17, *Gl* 1,16, etc.).

ra» (Ez 31,8), donde se trata de una semejanza en orden a la idea de belleza, como en «Tienen veneno como de serpientes» (Sal 58,5), y «Parecen leones ávidos de desgarrar» (Sal 17,12). En todos hay una semejanza ideológica, no de figura ni de aspecto. Igualmente, «La semejanza del trono» (Ez 1,26) indica una similitud en orden a elevación y majestad, no a la cuadratura, grosor y longitud de los pies, como imaginan los espíritus menguados; y lo propio respecto a la semejanza de los vivientes (Ez 1,13).

En consecuencia, dado que el hombre se distingue por algo muy singular que hay en él, inexistente en ninguno de los seres que pueblan la esfera lunar, a saber, su capacidad intelectual, para la que no se emplea ni el sentido ni parte alguna corporal, ni extremidades, se la ha comparado con la comprensión divina, independiente de medio alguno, aunque no se da semejanza propiamente dicha, sino sólo a primera vista. Por tal motivo, quiero decir, a causa del intelecto «que se une al hombre», se ha dicho a imagen de Dios y su semejanza, no que Dios (¡bendito sea!) sea un cuerpo dotado de figura.

## CAPITULO 2

### [Estado primitivo del hombre y su prevaricación]

Cierto erudito me planteó hace años una objeción importante, digna de consideración, como igualmente la respuesta dada para su refutación. Pero antes de ocuparme de una y otra, diré que cualquier hebreo sabe que el término 'Ēlōhīm es polivalente, pues designa la divinidad, los ángeles y los gobernantes de los estados. Ya Onqelos el prosélito (¡con él sea la paz!) aclaró, y es correcta su aclaración, que la expresión: «Seréis como 'Ēlōhīm («Dios, dioses»), conocedores del bien y del mal» (Gn 3,5)<sup>21</sup> ha de entenderse en la última acepción, por eso tradujo: «Y seréis como magnates». Tras esta observación previa acerca de la equivocidad de este nombre, pasemos a la objeción.

Conforme al sentido literal del texto —manifestaba el objetante—, diríase que el propósito primero respecto al hombre era que se asemejase a los demás animales, carentes de inteligencia y reflexión, incapaces de distinguir entre el bien y el mal; pero que, al rebelarse, su desobediencia le granjeó esta gran prerrogativa privativa del hombre, cual es el discernimiento que poseemos, lo más noble de nuestro ser y constitutivo de nuestra substancia. Es maravilla que el castigo de su

21. Las versiones, antiguas y modernas, fluctúan en este lugar entre los términos «Dios, dios, dioses». Alguna rara, p. ej. el propio Mk, soslayan la dificultad conservando la misma voz hebrea 'Ēlōhīm.

desobediencia se haya traducido en otorgarle una perfección que antes no tenía, el intelecto. Exactamente es como lo que cuentan de cierto individuo que, tras haber prevaricado y cometido grandes desmanes, fue metamorfoseado y colocado como un astro en el cielo. Tal era la intención y sentido de la objeción, aunque no con las mismas palabras. Atiende ahora a los términos de nuestra refutación

Tú eres —le dijimos— un espíritu superficial e irreflexivo, que te imaginas comprender un libro, guía de antiguos y modernos, dedicándole simplemente algunos momentos de ocio sustraídos a la bebida y la sexualidad, como si se tratara de un libro de historia o de poesía. Percátate y recapacita que la cuestión no es como te figuraste de buenas a primeras, sino como se aclarará con las consideraciones al respecto. La inteligencia que el Creador infundió en el hombre constituye su suprema perfección, es la que poseía Adán antes de su desobediencia, y por esta razón se dice de él que fue creado *a imagen de Dios y a su semejanza*, por lo cual se le habló e intimó un precepto, según se dice: «Y le dio este mandato...» (Gn 2,16). No se dan órdenes a las bestias, ni a nadie que carezca de razón. Por ella distingue el hombre lo verdadero de lo falso, y esta facultad la poseía perfecta y cabal. Ahora bien, la fealdad y la belleza se dan en lo opinable, no en lo inteligible, pues no se dice que la proposición «el cielo es esférico» sea bella, ni que «la tierra es plana» sea fea, sino, respectivamente, verdadera y falsa. Así en nuestra lengua para designar «verdadero» y «falso» se usa 'ēmèt y šèqer, y para «bello» y «feo», tōb y rā'. Por la razón, pues, discierne el hombre lo «verdadero» de lo «falso», y esto acontece en todas las cosas inteligibles. Por tanto, cuando Adán se encontraba en la plenitud y perfección de su estado, sin más que su naturaleza primitiva y sus nociones inteligibles, por las que se nos dijo de él: «Y lo has hecho poco menor que 'Ēlōhīm» («Dios o ángeles») (Sal 8,6), no tenía facultad cuyo objeto fuera «lo probable» en cualquier forma, y ni siquiera lo captaba, hasta el extremo que lo más ostensiblemente feo entre lo «probable», como es descubrir su desnudez, no era feo en su concepto, ni comprendía semejante fealdad. Pero cuando, al prevaricar, cedió a sus apetencias imaginativas y deleites corporales de los sentidos, conforme a lo atestiguado: «... que el árbol era bueno para comer de él y hermoso a la vista» (Gn 3,6), fue castigado con la privación de aquella comprensión intelectual. Por tal motivo transgredió la orden que se le había intimado, en atención a su razón, y, al conseguir el conocimiento de «lo probable», fue absorbido por el concepto de lo feo y lo bello, percatándose del valor de lo que había perdido y de lo que había sido despojado y a qué estado había quedado reducido. Tal es el sentido de: «Y seréis como 'Ēlōhīm, conocedores del bien y del mal» (*ibid.* 3,5). No se dijo: conocedores de «lo falso» y «lo verdadero», o: conscientes de «la falsedad» y «la verdad», dado que dentro de «lo necesario» no existe en absoluto «bueno» y «malo», sino «falso» y «verdadero». Considera asimismo

esta frase: «Abriéronse los ojos de ambos, y “reconocieron” que estaban desnudos» (*ibid.* 3,7). No se dice: «Abriéronse los ojos de ambos y “vieron”», porque lo visto anteriormente, lo «veía» también después, ni que hubiera tenido una venda, ahora retirada, sino que le advino otro estado, en el cual encontró feo lo que antes no. Has de saber que este término —me refiero a *pāqah*— únicamente se emplea en la acepción de «abrir la vista moral», no en el de recobrar tal sentido, como, por ejemplo «Dios le abrió los ojos» (Gn 21,19); «Entonces se abrirán los ojos de los ciegos» (Is 35,5); «Abiertos tenían los oídos, pero no oíste» (*ibid.* 42,20), expresión análoga a ésta: «Tienen ojos para ver y no ven» (Ez 12,2).

Respecto a lo dicho de Adán: «Cambia su rostro y lo despachas» (Jb 14,20), ha de interpretarse y comentarse así: «Cuando cambió de dirección, fue expulsado», porque *pānīm* («rostro») es un nombre derivado de *pānā<sup>b</sup>* («volverse»), porque el hombre dirige su mirada hacia aquello que constituye su objetivo. Por tal motivo se dice: cuando cambió de dirección y se fue hacia donde le había sido vedado dirigirse, fue expulsado del Edén, castigo parejo a su desobediencia, «medida por medida», porque habíasele permitido comer cosas agradables y deleitarse en el solaz y la tranquilidad; mas por su avidez y seguir sus placeres y su fantasía, como hemos dicho, comiendo lo que le había sido prohibido, fue privado de todo y forzado a comer los más viles alimentos y lo que anteriormente no le había servido de nutrimento, y aun esto, a fuerza de dolor y fatiga, conforme se dice: «Te dará espinas y abrojos... con el sudor de tu rostro» (Gn 3,18-19), y a seguida se dice expresamente: «Y le arrojó Yhwh Dios del jardín de Edén, a labrar la tierra» (*ibid.* v. 23). Y le hizo semejante a los animales en su alimentación, y en gran parte de sus situaciones, conforme a la sentencia: «Y comerás de las hierbas del campo» (v. 18). Asimismo, como explicación de ese pasaje, se dijo: «Pero el hombre no perdura en su esplendor, es semejante a las bestias, que perecen» (Sal 49,13). Alabanza al Señor de esa voluntad, cuyo término y sabiduría son incomprensibles.

CAPITULO 3

[*T<sup>m</sup>mūnā<sup>b</sup>* («forma») y *tabnūt* («figura»)].  
*Su aplicación a Dios*

Es opinión corriente, pero errónea, que los términos *t<sup>m</sup>mūnā<sup>b</sup>* y *tabnūt* en hebreo son sinónimos. Este último es un nombre derivado de *bānā<sup>b</sup>* («construir») y designa la construcción y estructura de una cosa, es decir, su figura, sea cuadrada, circular, triangular o de cual-

quier otra hechura. Así se dice: «La figura del tabernáculo y de todos sus utensilios» (Ex 25,9); o también: «Conforme al modelo que en la montaña se te ha mostrado» (*ibid.* v. 40); «La imagen de cualquier pájaro» (Dt 4,17); «La figura de una mano» (Ez 8,3); «La traza del pórtico» (1 Cro 28,11). En todos esos pasajes el término designa una estructura, razón por la cual el idioma hebreo no emplea este vocablo en las descripciones referentes a la divinidad.

*T<sup>m</sup>mūnā<sup>b</sup>* es un nombre que se usa por anfibología en tres acepciones diferentes: 1.<sup>a</sup> La forma de un objeto percibido por los sentidos, sin intervención del intelecto, es decir, su estructura y configuración, *v. gr.*: «Si os hacéis ídolos de cualquier clase...» (Dt 4,25); «Puesto que no visteis figura alguna» (*ibid.* v. 15). 2.<sup>a</sup> Dícese también de la figura imaginaria que un objeto imprime en la fantasía, *v. gr.*: «En las visiones nocturnas...» (Jb 4,13 ss), que termina con estas palabras: «Se paró pero no reconocí su semblante; estaba ante mis ojos un fantasma», es decir, había un espectro ante mi vista en sueños<sup>22</sup>. 3.<sup>a</sup> Expresa la noción verdadera de una cosa captada por el intelecto, y en este sentido se emplea *t<sup>m</sup>mūnā<sup>b</sup>* hablando de Dios; p. ej.: «Y él contempla el semblante de Yhwh» (Nm 12,8), cuya significación es: «Comprende a Dios en su realidad».

CAPITULO 4

[*Rā'ā<sup>b</sup>* («ver»), *hibbūt* («mirar») y *hāzā<sup>b</sup>* («contemplar»)].  
*Sus sentidos filosófico y teológico*

Has de saber que los tres verbos *rā'ā<sup>b</sup>*, *hibbūt* y *hāzā<sup>b</sup>* designan la visión ocular, pero se aplican metafóricamente a la aprehensión intelectual. Por lo que se refiere a *rā'ā<sup>b</sup>* es notorio a todo el mundo; dícese, p. ej.: «Vio que había un pozo en el campo» (Gn 29,2), donde se trata de la percepción visual; pero, al decir: «Y mi corazón contempló mucha sabiduría y ciencia» (Ecl 1,16), se refiere a una percepción intelectual. En este sentido metafórico se aplica siempre dicho verbo al Creador (¡bendito sea!), *v. gr.*: «He visto a Yhwh» (1 Re 22,19); «Apareciósele Yhwh» (Gn 18,1); «Y vio Dios ser bueno» (Gn 1, *passim*); «Muéstrame tu gloria» (Ex 33,18); «Y vieron al Dios de Israel» (Ex 24,10). Todos estos casos se refieren a una aprehensión intelectual, y no a visión ocular, pues los ojos únicamente perciben lo corpóreo, y sólo por un lado, con algunos accidentes físicos, tales como colores, figura, etc., y Dios (¡bendito sea!) no aprehende mediante instrumento, como ya diremos.

22. Sabida es la importancia de las visiones oníricas en la mentalidad y escritos hebreo-bíblicos y rabínicos.

Igualmente, *hibbîṭ* se refiere a la percepción de algo por el ojo, *v. gr.*: «No mires atrás» (Gn 19,17); «Pero su mujer miró a espaldas de él» (*ibid.* v. 26); «Si uno mira hacia la tierra» (Is 5,30). Pero se emplea en sentido metafórico a la percepción intelectual y a la consideración de una cosa para su comprensión. Así se dice: «No se ve iniquidad en Jacob» (Nm 23,21), por cuanto la iniquidad es imperceptible para el ojo, como igualmente: «Y seguían con sus ojos a Moisés» (Ex 33,8), pues, como dicen los Sabios (¡bendita sea su memoria!), expresa la misma idea, indicando que espían sus actos y sus palabras, sometiéndolos a examen. En este sentido se dice: «Mira al cielo» (Gn 15,5), como en profética visión. Así, pues, el verbo *hibbîṭ* aplicado a Dios encierra siempre este sentido; p. ej., «(pues temía) mirar a Dios» (Ex 3,6); «Y él contempla el semblante de Yhwh» (Nm 12,8); «Y no puedes soportar la vista de la iniquidad» (Hab 1,13).

En cuanto a *hāzāḥ*, se aplica a la visión ocular, *v. gr.*: «Y logren ver nuestros ojos la ruina de Sión» (Miq 4,11) y metafóricamente, a la percepción del corazón; p. ej.: «Que vio sobre Judá y Jerusalén» (Is 1,1); «Habló Yhwh a Abraham en visión» (Gn 15,1), y en este sentido translaticio se dice: «Vieron a Dios» (Ex 24,11). Entiéndelo bien.

## CAPITULO 5

*[Digresión aclaratoria y ampliación del capítulo anterior]*

El príncipe de los filósofos<sup>23</sup>, al abordar la investigación y demostración de ciertas cuestiones notoriamente abstrusas, formula una consideración, a modo de disculpa, en el sentido de que no debe el lector, al enjuiciar sus escritos, tildarle de desvergonzado o temerario, ni precipitado en extremo acerca de materias que ignora totalmente; al contrario, ha de reconocerle el anhelo y diligencia por descubrir e inculcar teorías verdaderas en la medida asequible al hombre. Igualmente decimos nosotros que no debe éste precipitarse en asunto de tal relevancia y gravedad, sin haberse ejercitado en las ciencias y lubricaciones, y sometido su conducta a la más severa disciplina, hasta desarraigar sus fantasiosos deseos e impulsos. Solamente después de asimilados ciertos presupuestos verdaderos e indiscutibles y dominadas las reglas del silogismo y la demostración, así como el arte de evi-

23. Designa a Aristóteles, por cierto con un título aún más elogioso que el usual en la Escolástica cristiana («El Filósofo», por antonomasia). Aquí hace alusión a un pasaje del *Tratado del Cielo*, lib. II, cap. XII, donde el Estagirita plantea algunas cuestiones referentes al movimiento de las esferas, en términos muy similares a los que le atribuye Maimónides. Los encomios que de él estampa revelan la gran admiración que hacia el filósofo griego sentía el llamado «Aristóteles judío de los tiempos medios».

tar los errores del intelecto, podrá lanzarse a la investigación de tal asunto. No deberá afirmar categóricamente a la primera sugerencia que se le ocurra, ni permitir que sus pensamientos pretendan en seguida haber alcanzado el conocimiento de la divinidad, sino mostrar reverencia y reserva, y detenerse a veces, para ir paulatinamente avanzando. Eso significa: «Moisés se cubrió el rostro, pues temía mirar a Dios» (Ex 3,6), como sentido aditicio al literal<sup>24</sup>, a saber: que sentía temor de mirar la hoguera resplandeciente, no que los ojos pudieran percibir la divinidad, superexaltada sobre toda imperfección. Moisés (¡la paz sea sobre él!) fue por ello alabado, y sobre él derramó Dios (¡ensalzado sea!) su bondad y su gracia, tanto que se pudo decir de él: «Contempló el semblante de Yhwh» (Nm 12,8), pues aseguran los Sabios (¡bendita sea su memoria!) que eso fue recompensa por haber en un principio ocultado su rostro para no tender su mirada hacia Dios. Empero «los elegidos entre los hijos de Israel» (Ex 24,11) procedieron con precipitación, dando rienda a sus cavilaciones, y sólo imperfectamente le percibieron. Por eso se dijo de ellos: «Y vieron al Dios de Israel, y bajo sus plantas...» (*ibid.* v. 10), y no simplemente: «Y vieron al Dios de Israel», pues el conjunto de la frase sólo tiende a criticar su visión, no a precisar el modo. Por tanto, se enjuicia la forma de percepción, como empañada de corporeidad, efecto de la precipitación antes de perfeccionarse. Merecieron exterminio, pero Moisés (¡la paz sobre él!) intercedió en su favor y Dios les otorgó un plazo hasta que fueron quemados en *Tab'ērāḥ* (Nm 11,3) como igualmente Nadab y Abihú (Lv 10,2) en el tabernáculo de la reunión, conforme a la auténtica tradición. Si tal fue su desenlace, con mayor razón los inferiores —como nosotros y aquellos que están por debajo de nosotros— es justo piensen ante todo en perfeccionar sus conocimientos previos y lograr principios preliminares purificatorios del reconocimiento de su mancha, que son los errores, y entonces podrán adelantarse a contemplar la santa presencia divina, conforme se dijo: «Que aun los sacerdotes, que son los que se acertan a Yhwh, se santifiquen, no sea que él los hiera» (Ex 19,22). Ya Salomón (¡la paz sea sobre él!) recomendó la mayor precaución a quien aspire a tal grado, y con un símil advierte: «Pon atención a tus pasos, al acercarte a la casa de Dios» (Ecl 4,17).

Vuelvo a completar lo que había empezado a explicar, diciendo que «los elegidos entre los hijos de Israel», a causa de sus tropiezos en la percepción, vieron también por lo mismo perturbadas sus acciones y declinaron hacia las cosas corporales, por defecto de su percep-

24. Recuérdense los cuatro sentidos del texto escriturario señalados en la exégesis cristiana:

*Littera gesta docet, quid credas allegoria,  
Moralis quid agas, quo tendas anagogia,*

bien conocidos por Maimónides, el cual, acertadamente, como en aquella, sitúa el literal en el preferente puesto que le corresponde.

ción; por eso se dice: «Le vieron, y comieron y bebieron» (Ex 24,11). Respecto al final del precitado versículo que dice: «Bajo sus pies había como un pavimento de baldosas de zafiro...» (Ex 24,10), se explicará en algunos capítulos de este Tratado<sup>25</sup>.

En resumen, nuestra intención es dejar bien claro que cuando el verbo *rā'ā<sup>b</sup>*, o *hāzā<sup>b</sup>*, o *hibbîṭ* se emplean en dicho sentido, se trata de una percepción intelectual, y no de visión ocular, puesto que Dios (¡bendito sea!) no es perceptible a los ojos corporales. Esto no obstante, si alguno, de limitada comprensión, no aspira a llegar a ese grado al que nosotros deseamos ascender, y admite que todos esos términos, empleados en dicho sentido, designan la percepción de ciertas luces creadas, sean ángeles u otra cosa, no hay en ello inconveniente.

## CAPITULO 6

[*'îš* («hombre») e *'iššā<sup>b</sup>* («mujer»); *su sentido literal y metafórico*]

Los dos nombres con que al principio se designó al hombre y la mujer hiciéronse extensivos después al macho y la hembra de todas las demás especies animales. Así, se dice: «De todos los animales puros toma dos setenas, al hombre y su mujer» (Gn 7,2), equivalente a «marcho y hembra». Posteriormente el substantivo *'iššā<sup>b</sup>* se aplicó en sentido metafórico a cualquier objeto apropiado para ensamblarse con otro, como en el caso de: «Las cinco cortinas irán unidas una con otra» (lit. «la hembra con su hermana»). Está claro que *'āḥôt* (hermana), al igual que *'āḥ* («hermano»), se emplean como sinónimos de *'îš* e *'iššā<sup>b</sup>*.

## CAPITULO 7

[*Verbo yālad* («dar a luz, engendrar, procrear»); *su sentido propio y metafórico*]

Conocida es la significación de esta palabra, a saber «procrear», p. ej., «Y le dieran hijos» (Dt 21,15). Después se usó el vocablo en sentido figurado para la producción de cosas naturales, v. gr.: «Antes de ser engendrados los montes» (Sal 90,2), y también en la acepción de «hacer germinar» lo que la tierra produce, por analogía con el parto, p. ej., «... habiéndola fecundado y hecho germinar» (Is 55,10), e incluso

25. Vid. *infra*, cap. 28 de esta I parte, y cap. 4 de la III.

para los acontecimientos temporales, como si se tratara de cosas que nacen, v. gr.: «Pues no sabes lo que dará de sí» (el día de mañana) (Pr 27,1). Finalmente se aplicó a los acontecimientos de orden intelectual y las opiniones y doctrinas de ellos derivadas, como al decir: «Y engendrará la mentira» (Sal 7,15). En ese sentido se dijo: «Y haber pactado con los extranjeros» (Is 2,6), es decir, se contentan con sus opiniones, como parafrasea Jonatán b. Uziel (¡la paz sobre él!), en la versión de este pasaje: «Y se acomodan a las leyes de las naciones». En este mismo sentido, aquel que ha enseñado algo a alguien y le ha inculcado una opinión, en lo concerniente a ésta es como si él fuera el autor; en ese sentido se llama a los discípulos de los profetas «hijos de los profetas», como diré al explicar la polivalencia del substantivo *bēn*<sup>26</sup>.

En consonancia con esta metáfora se dijo de Adán: «Tenía Adán ciento treinta años cuando engendró un hijo a su imagen y semejanza» (Gn 5,3). Ya antes se puntualizó lo que significa la imagen y semejanza de Adán, a saber, que ninguno de sus hijos anteriores logró la verdadera forma humana, lo que se llama «imagen y semejanza de Adán», a la cual se refieren las palabras «a imagen de Dios y su semejanza». Respecto a Set, sólo después que le instruyó y le otorgó la comprensión, logrando así la perfección humana, se dice que «Adán engendró a su imagen y semejanza». Como bien sabes, quienquiera que no haya conseguido esa forma, cuyo sentido hemos expuesto, no es un hombre, sino un animal con figura y rasgos humanos, pero dotado de la facultad, que no tienen los demás animales, de causar toda clase de daños y males; porque el intelecto y la razón que le estaban destinados para alcanzar una perfección que le ha sido inasequible, los emplea para omnímodas maquinaciones malignas, resultando, en consecuencia, algo semejante al hombre o su parodia. Tales fueron los hijos de Adán anteriores a Set, y por tal motivo asevera el *Midraš*: «Adán, durante los ciento treinta años que estuvo reprobado, engendraba espíritus», es decir, demonios; pero cuando recabó su gracia, engendró sus semejantes, es decir, «a su imagen y semejanza». Es lo que significan las palabras «Tenía Adán ciento treinta años cuando engendró un hijo a su imagen y semejanza».

## CAPITULO 8

[*Māqôm* («lugar»); *sentido de su aplicación a Dios*]

El término *māqôm* designa originariamente un «lugar, particular o común», acepción que después se hizo extensiva al rango y categoría

26. El autor abrigaba sin duda el propósito de dedicar, en esta I parte, un capítulo al término *bēn* (que bien se lo merecía), pero no llegó a realizarlo.

de una persona, es decir, su excelencia en cualquier orden, como, *v. gr.*: «Fulano ocupa tal lugar en tal cosa». Bien sabes tú su frecuente uso en nuestra lengua, *v. gr.* cuando se dice: «Ocupaba el puesto de sus padres en sabiduría y piedad», o bien: «La discusión sigue *statu quo*», es decir, en su mismo punto. En este sentido metafórico se dijo: «Loada sea la gloria de Yhwh en su lugar» (Ez 3,12), es decir, según su preeminencia y dignidad en el universo. Igualmente toda expresión de «lugar» referida a Dios designa sencillamente el grado de su existencia (¡exaltado sea!), que nada tiene comparable ni semejante, como después se demostrará.

Advierte que, al explicar en este Tratado la polivalencia de un nombre determinado, no nos proponemos únicamente suscitar la atención sobre la materia tratada expresamente en tal capítulo, sino más bien abrir la puerta y atraer la consideración sobre las diversas acepciones del vocablo en cuestión que interesan a nuestro propósito, no con vistas a los hablantes de cualquier lengua<sup>27</sup>. Deber tuyo será consultar los libros proféticos y demás compuestos por los sabios, estudiar cuantos términos en ellos se emplean e interpretar todos los nombres homónimos conforme al sentido adecuado al tema correspondiente. Ésa es la clave del presente Tratado y demás escritos nuestros. Sirva de ejemplo la referencia a *māqôm* en el pasaje «Loada sea la gloria de Yhwh en su lugar», que verás encierra el mismo sentido de *māqôm* en «He aquí un lugar cerca de mí» (Ex 33,21), es decir, un punto de especulación y reflexión intelectual, no ocular, considerando el lugar aludido de la montaña, donde se operaba el retiro de Moisés para alcanzar la perfección.

## CAPITULO 9

[*Kissē'* («trono, sede»);  
cómo ha de entenderse el «trono de Dios»]

Sabido es su sentido lingüístico originario en la lengua hebrea, para expresar el *trono*, y, dado que éste solamente lo ocupan magnates y pudientes, como son los reyes, y, por consiguiente, es una cosa visible, relacionada con la grandeza, elevación y prepotencia del agraciado, el santuario se ha llamado trono, para manifestar la grandeza de aquel que en él se ha revelado y ha proyectado desde él su luz y su gloria. Por eso dice la Escritura: «Trono de gloria, excelso desde el princi-

27. Como acertadamente resalta Mk, «el autor da a entender que, en la elucidación de las palabras, su objetivo es únicamente indicar sus diversos sentidos filosóficos, prescindiendo de explicaciones de índole filológica o de las diversas acepciones de las mismas en el habla vulgar».

pio...» (Jr 17,12). Por razón de este sentido se ha llamado trono al cielo, para indicar a quien lo contempla y lo conoce el poder de aquel que le dio la existencia y movimiento, y, por obra de su munificencia, rige el mundo inferior. Así se dice «cielo es mi trono...» (Is 66,1), es decir, patentiza mi existencia, mi grandeza y mi poderío, al modo como el trono hace ostensible la superioridad de quien de él se ha hecho acreedor. Tal es la doctrina que deben creer los buscadores de la verdad, y no que exista un cuerpo sobre el cual la divinidad (¡superexaltado sea!) esté encumbrada. Manifiesto se te hará que él (¡ensalzado sea!), siendo incorpóreo, ¿cómo había de ocupar un lugar y situarse sobre un cuerpo? La realidad es, como hemos indicado, que todo lugar ennoblecido por Dios y distinguido con su luz, como son el santuario o el cielo, se denomina trono.

Ahora bien, la amplificación metafórica de la lengua que implica el decir «Alzó la mano contra el trono de Yhwh» (Ex 17,16)<sup>28</sup> es una demostración de su grandeza y majestad, que no debe representarse como cosa ajena a su esencia, ni como una de sus criaturas, como si él (¡exaltado sea!) existiera lo mismo sin trono que con trono. Ello implicaría, ciertamente, una impiedad, pues claramente se dijo: «Tú, ¡oh Yhwh!, reinas por siempre, y tu trono permanece por generaciones y generaciones» (Lm 5,19), prueba patente de que se trata de algo inseparable de él. Consiguientemente, en este pasaje y similares, el término trono expresa su sublimidad y grandeza, inseparables de su esencia, como se expondrá en algunos capítulos del presente Tratado<sup>29</sup>.

## CAPITULO 10

[*Verbos yārad* («descender») y *'ālāḥ* («subir»);  
sus sentidos material, metafórico y aplicado a Dios]

Ya prevenimos que cuando en este Tratado nos referimos a cualquier término polivalente, no intentamos agotar todas las acepciones del mismo, dado que no es ésta una obra de lingüística: nos limitamos únicamente a los que interesan a nuestro propósito.

De este orden son *yārad* y *'ālāḥ* (y los sustantivos *y'rîdāḥ*, «descenso» y *'ālîyāḥ*, «subida»), términos corrientes en hebreo, con la significación de «bajar» y «subir». Cuando un cuerpo es transportado de un lugar a otro más bajo se dice *yārad*, y cuando se traslada de un lugar a otro más elevado, se emplea *'ālāḥ*. Después se aplicaron me-

28. «El autor quiere decir: si se ha hablado de un trono de Dios en pasajes donde no se trata ni del santuario ni del cielo» (Mk).

29. *Vid. infra* los capítulos que versan acerca de los atributos divinos.

tafóricamente estos dos términos a la dignidad y poderío, y, de consiguiente, cuando se rebaja la categoría de una persona, se dice *yārad*, y cuando se ha realizado su dignidad, *‘ālā<sup>b</sup>*. Así dice Dios (¡exaltado sea!): «El extranjero que habita en medio de ti subirá por encima de ti cada vez más alto y tú bajarás cada vez más bajo» (Dt 28,43). Igualmente se lee en la Escritura: «Yhwh, tu Dios, te pondrá en alto sobre todos los pueblos de la tierra» (*ibid.* v. 1). Y en otro lugar: «Yhwh elevó en extremo a Salomón» (1 Cro 29,25). Como sabes, los Doctores emplean a menudo esta expresión: «Las cosas sagradas se deben realzar y no rebajar»<sup>30</sup>. Análogamente se habla asimismo del rebajamiento intelectual en la especulación; cuando uno declina sus pensamientos hacia algo muy vil, se dice que «desciende», y, a la inversa, cuando dirige sus reflexiones a un objeto elevado y sublime, se dice que «se encumbra»<sup>31</sup>.

Ahora bien, nosotros, los adamitas, nos encontramos en el lugar ínfimo de la creación y en el grado más bajo con respecto a la esfera circundante<sup>32</sup>, en tanto que él (¡ensalzado sea!) está en la suprema categoría, en razón de su existencia, grandeza y poderío, no por una prominencia de lugar, queriendo como él quiso (¡ensalzado sea!) irradiar de sí la sabiduría y derramar la revelación sobre algunos de nosotros, empleó, al hablar de la revelación que adviene sobre el profeta, o de la penetración de la divina presencia en un lugar, la expresión «bajar», y, al referirse a la cesación del estado profético en un individuo, o al apartamiento de la divina presencia de un sitio, el término «subir». De suerte que todo «descenso» o «subida» que encuentres referente al Creador (¡exaltado sea!) han de entenderse en la acepción indicada. De igual manera, cuando se desencadena una calamidad sobre un país o comarca, por obra de la voluntad sempiterna —advirtiendo que los libros proféticos, antes de relatar semejante siniestro, prenuncian que Dios «visitó» las obras de aquellas gentes, y a seguida abatió sobre ellas el castigo—, entonces se emplea igualmente la expresión «bajar», porque el hombre es un ente ruin y despreciable para que sus acciones sean visitadas, y sufrir condigno castigo, si no es por la voluntad soberana. Esto ya se indicó claramente en dichos libros proféticos, donde leemos: «Qué es el hombre, para que de él te acuerdes, y el hijo del hombre, para que de él te cuides» (Sal 8,5), alusión al tema que tratamos. Se ha empleado, pues, al respecto, la expresión «descender»; p. ej.: «Bajemos, pues, y confundamos su len-

30. Ejemplo aclaratorio. «Una comunidad puede enajenar terrenos para destinar su importe a la construcción de una sinagoga; asimismo, con el dinero recabado en la venta de ejemplares de los profetas se pueden adquirir ejemplares de la Torá; pero está prohibido lo contrario» (Mk).

31. Como ejemplo de ese sentido alegórico, el autor cita al final del capítulo las palabras «Subió Moisés a Dios».

32. «Por esfera circundante el autor entiende la esfera superior que envuelve a todas las demás y que, según él, se designa en la Biblia con el término *‘arābôt*. Vid. en esta I parte, cap. 70 y principio del 72. *Item*, II parte, caps. 6 y s.» (Mk).

gua» (Gn 11,7); «Bajó Yhwh para ver» (*ibid.* v. 5); «Voy a bajar, a ver» (*ibid.* 18,21). La significación en todos estos pasajes es el castigo infligido a los de aquí abajo.

En cuanto a la acepción primera, me refiero a la de «revelación» y ennoblecimiento, es frecuente, p. ej.: «Yo descenderé y contigo hablaré allí» (Nm 11,17); «Descendió Yhwh sobre la montaña del Sinaí» (Ex 19,20); «Bajará Yhwh a la vista de todo el pueblo» (*ibid.* v. 11); «Y ascendió Dios del lugar donde le había hablado» (Gn 35,13); «Y Dios se remontó de junto a Abraham» (*ibid.* 17,22).

En cambio, el texto «Subió Moisés a Dios» (Ex 19,3) encierra el tercer sentido, aun indicando al propio tiempo que «subió a la cima de la montaña», sobre la cual descendió la luz creada<sup>33</sup>, pero no que Dios (¡exaltado sea!) tenga un lugar de subida o de bajada. ¡Cuán encumbrado está sobre las fantasías de los necios!<sup>34</sup>.

## CAPITULO 11

[*Yāšab* («sentarse, asentarse, permanecer»; *y’šībā<sup>b</sup>*, subst.); *su sentido propio y figurado, su aplicación a Dios*]

La significación primaria de este término en nuestra lengua es la de «estar sentado», *v. gr.*, «Estaba sentado en el sitio» (1 Sm 1,9); y como [el sedente] se encuentra en la posición más perfecta de estabilidad y reposo, en su sentido metafórico designa este vocablo toda situación firme y estable, sin cambio. De ahí que en las promesas de permanencia y estabilidad formuladas a Jerusalén en su grado culminante se diga: «Jerusalén será enaltecida y asentada en su lugar» (Zc 14,10). Y en otro lugar: «Hace habitar en casa a la estéril» (Sal 11,39), es decir, la afianza y estabiliza. En este último sentido se dice de Dios (¡exaltado sea!): «Mas tú, ¡oh Yhwh!, te asientas por toda la eternidad» (Lm 5,19); «Tú, que tienes tu asiento en el cielo» (Sal 123,1); «El que mora en el cielo» (Sal 2,4), es decir, el perpetuo y estable, que no admite ninguna especie de mutación, ni de esencia, ni en relación con estado alguno fuera de ella, ni variación con respecto a cualquier otra cosa; puesto que no existe entre él y lo demás relación alguna que pueda originar un cambio en la misma, como después se explicará<sup>35</sup>. Con esto queda patente su absoluta inmutabilidad, en

33. «Es decir, una luz creada expresamente para representar la *š’kinā<sup>b</sup>* (“divina majestad”). Vid. *infra*, capítulo 64» (Mk).

34. Frecuentes son las exclamaciones e invectivas de este género en el *Môrē<sup>b</sup>*, como expresión del legítimo desdén que su autor sentía hacia la petulancia y ridícula presunción de tantos ignorantes.

35. Vid. *infra*, cap. 56.

cualquier orden de perfectibilidad, como él claramente lo proclama: «Porque yo, Yhwh, no cambio» (Ml 3,6); en este sentido se entiende el verbo *yāšab* (y *y<sup>c</sup>šibā<sup>b</sup>*), aplicado a él (¡exaltado sea!). Ahora bien, en la mayoría de los pasajes se le relaciona con el cielo, donde no hay cambio ni mutación, es decir, que sus entes individuales<sup>36</sup> no están sujetos a variación al modo de las cosas terrenales, que nacen y se corrompen. De igual manera, cuando se pone a Dios (¡exaltado sea!) en dicha relación con las especies de seres sujetos a nacimiento y destrucción, se afirma también de él que «está sentado», porque esas especies son permanentes, bien ordenadas y de existencia estable, como la de las individualidades celestes. Así se dice: «Él está sentado sobre el círculo de la tierra» (Is 40,22), es decir, aquel que es perpetuo y estable sobre la redondez de la tierra, por encima de su circuito, aludiendo a las cosas que en ella aparecen sucesivamente. Asimismo se dijo: «Siéntase Yhwh sobre aguas diluviales» (Sal 29,10), es decir, cuando las cosas de la tierra cambiaron y perecieron, no hubo en él (¡exaltado sea!) cambio alguno de relación, sino que la existente entre él y cada una de las cosas, ya nazcan, ya perezcan, es únicamente de carácter estable y permanente, porque se ordena a las especies de los seres y no a sus individuos<sup>37</sup>. Fíjate en que toda mención de «asiento» referida a Dios será en el sentido indicado.

CAPITULO 12

[*Qûm* («estar en pie, levantarse»; subst. *qayyāmā<sup>b</sup>*);  
sus varias acepciones, con numerosos ejemplos]

*Qûm* es un término polivalente, y una de sus acepciones, «estar en pie», antónimo de *yāšab* («estar sentado»), p. ej.: «No se levantó ni se movió a su paso» (Est 5,9). Encierra asimismo el sentido de «estabilidad y afianzamiento o confirmación», p. ej.: «Que Yhwh cumpla su palabra» (1 Sm 1,23); «El campo de Éfrón quedó adquirido» (Gn 23,17); «La casa situada en la ciudad quedará como propiedad» (Lv 25,30); «La realeza de Israel se afirmará en tus manos» (1 Sm 24,21). En este sentido se aplica siempre la palabra *qûm* a Dios (¡exaltado sea!), v. gr.: «Ahora mismo voy a levantarme, dice Yhwh» (Sal 12,6, Is 33,10), equivalente a «ahora yo confirmaré mi decreto, mi prome-

36. Por estos individuos el autor entiende las esferas celestes y los astros en ellas fijados. Vid. *infra*, cap. 72.

37. La distinción aquí establecida por Maimónides es muy justa y certera, dejando incólume la inmutabilidad de Dios: «Yo, Yhwh, no he cambiado» (v. gr.: *Ego enim Dominus et non mutor*) (Ml 3,6).

sa, mi amenaza»; «Tú te alzarás y tendrás misericordia de Sión» (Sal 102,14), es decir, tú confirmarás la promesa hecha de compadecerte de ella. Y como quien está resuelto a realizar algo se siente movido a obrar «incorporándose», dícese de quienquiera que se inclina hacia un objeto que «está de pie», p. ej.: «Que mi hijo ha sublevado contra mí a un servidor» (1 Sm 22,8). Esta última significación se aplica metafóricamente al decreto divino de destrucción fulminado por Dios contra quienes se hicieron acreedores al castigo, p. ej.: «Me alzaré con la espada contra la casa de Jeroboam» (Am 7,9); «Y se levantará contra la casa de los malvados» (Is 31,2). Es posible que las palabras susodichas: «Ahora mismo voy a levantarme» encierren idéntico sentido, como igualmente: «Tú te alzarás y tendrás misericordia de Sión», es decir: tú te levantarás contra sus enemigos. Es la significación expresada en numerosos pasajes, donde no cabe el sentido recto de «estar de pie» o «estar sentado», conceptos ajenos a la divinidad (¡exaltado sea!). Por tal motivo dijeron los Doctores: «En el mundo superior no ha lugar ni a estar sentado ni de pie», porque el verbo *'amad* es con frecuencia sinónimo de *qûm*.

CAPITULO 13

[*'Āmad* («estar en pie, levantado, erecto, enhiesto»; subst. *'āmīdā<sup>b</sup>*);  
sus varias acepciones; ejemplos]

*'Āmad* es un término polivalente, cuyo sentido primordial es el de «estar o ponerse en pie»; v. gr.: «Cuando compareció en pie ante el Faraón» (Gn 41,46); «Aunque se me pusieran delante Moisés y Samuel» (Jr 151); «Y él se quedó en pie junto a ellos» (Gn 188). También significa «abstenerse, detenerse, cesar»; p. ej.: «Se están ahí callados sin responder» (Jb 32,16); «Y cesó de tener hijos» (Gn 29,35), y asimismo «estabilizarse, durar, conservarse, subsistir», por ejemplo: «Para que puedan conseruarse largo tiempo» (Jr 32,14); «Podrás sostenerte» (Ex 18,23); «Conservó su gusto» (Jr 48,11), es decir, continuó subsistiendo y conservándose; «Y su justicia permanece para siempre» (Sal 111,3), o sea, es estable y permanente. Siempre que el verbo *'amad* se refiere a Dios (¡exaltado sea!), se entiende en este último sentido; p. ej.: «Afirmanse aquel día sus pies sobre el monte de los Olivos» (Zc 14,4), es decir, sus causas intermedias, o más bien sus efectos, o eventos por él causados, subsistirán, se confirmarán. Insistiremos en esto al hablar de la equivocidad del término *règel* («pie»). En tal acepción asimismo han de tomarse las palabras de Dios (¡exaltado sea!): «Pero tú quédate aquí conmigo» (Dt 5,31, o v. 28), y «Yo estaba entonces entre Yhwh y vosotros» (*ibid.* v. 5).

[*ʿĀdām* («hombre»); *su triple significación*]

En cuanto a la equivocidad del término *ʿĀdām*, aplícase, ante todo, al primer hombre, y, según la Escritura, se deriva de *ʿādāmā*<sup>38</sup> («tierra»)<sup>38</sup>; sirve también como apelativo de la especie; p. ej.: «No permanecerá por siempre mi espíritu en el hombre» (Gn 6,3); «¿Quién sabe si el hálito del hombre...?» (Ecl 3,21); «No tiene el hombre ventaja sobre la bestia» (*ibid.* v. 19). Designa también a la multitud, a saber, la plebe, con exclusión de los distinguidos, v. gr.: «Plebeyos y nobles» (Sal 49,3). En esta tercera acepción tenemos: «Viendo los hijos de Dios<sup>39</sup> que las hijas de los hombres» (Gn 6,2); «Moriréis como hombres» (Sal 82,7).

[*Nāṣab* o *yāṣab* («quedar parado, estar firme»); *sus acepciones, especialmente en el pasaje de la escala de Jacob*]

Aunque estas dos raíces sean diferentes, tienen, como sabes, idéntico sentido en todas sus conjugaciones. Es un término polivalente, con la acepción, unas veces, de «estar en pie, alzarse», v. gr.: «La hermana del niño se mantenía a poca distancia» (Ex 2,4); «Los reyes de la tierra se alzan» (Sal 2,2); «... salieron y se quedaron allí en pie» (Nm 16,27), y otras, la de «ser estable, permanente», v. gr.: «Tu palabra está en pie, como los cielos» (Sal 119,89), como si dijera «es inmovible, permanente». Siempre que este término se refiere al Creador encierra este sentido, v. gr.: «Junto a él estaba Yhwh» (Gn 28,13), consistente y permanente sobre ella; a saber, la escala, cuya extremidad superior tocaba en los cielos, y la inferior en la tierra, por donde se remontan y ascienden todos los que suben, a fin de llegar a ver a aquel que está necesariamente arriba, dado que se encuentra de manera estable y permanente en la cumbre de la escala. Es evidente<sup>40</sup> que

38. Vid. Gn 2,7 y 3,23. Análoga relación semántica presentan *homo* y *humus* en latín.

39. Sobre las varias acepciones del hebreo *ʿĒlōhīm*, vid. *supra*, principio del cap. 2. Pese a la opinión enunciada por Maimónides y la evasiva de Mk coincidente con los LXX, Símaco, Targumes de Onqelos y Jonatán e incluso santos padres hasta el siglo IV, las versiones modernas traducen aquí casi unánimemente este término por «Dios», si bien se discute su auténtico sentido (vid. *Biblia Comentada* I, pp. 126-129). La de Ferrara traduce: «Hijos de los grandes».

40. Esta metáfora o alegoría consiste en que «la cabeza de la escala significa la esfera superior, accionada por el primer motor, o sea Dios, del cual se dice alegóricamente está situado sobre ella. Vid. cap. 70 de esta I parte» (Mk).

[*Šûr* («roca»); *sus varias acepciones; aplicado a Dios*]

al decir yo aquí «sobre ella», es en razón de la metáfora empleada. Los «mensajeros de Dios» que suben son los profetas<sup>41</sup>, de los cuales se dice claramente: «Y mandó a su ángel» (Nm 20,16); «Subió el ángel de Yhwh de Gálgala a Bétel» (Jc 2,1). Con cuánta exactitud se dice «subían y bajaban» —la subida antes que la bajada—, dado que después de haber ascendido y alcanzado algunos peldaños de la escala, tiene lugar la bajada, con lo que aprendió para guiar a los moradores de la tierra e instruirles, lo cual se indica mediante el término «descender», como ya hemos explicado<sup>42</sup>.

Volviendo a nuestro tema, a saber, que *niṣṣāb* significa «estable, perpetuo, permanente», y no «estar en pie» como un cuerpo, en el mismo sentido ha de entenderse «Tú te pondrás sobre la roca» (Ex 33,21), pues como no se te ocultará, *nāṣab* y *ʿamad* tienen al respecto una misma significación, y así dijo Dios: «Yo estaré allí delante de ti en la roca de Horeb» (*ibid.* 17,6).

*Šûr* es un término polivalente, significativo de «roca», v. gr.: «Hierre la roca» (Ex 17,6); también designa una «piedra dura», como el pederrenal, por ejemplo «Hazte cuchillos de piedra» (Jos 5,2), y asimismo la mina de donde se extrae el mineral, p. ej.: «Considerad la roca de que habéis sido tallados» (Is 51,1). De esta última acepción deriva el sentido metafórico para expresar la raíz y principio de una cosa; por eso, él mismo, tras la frase susodicha, añade: «Mirad a Abramam, vuestro padre» (*ibid.* v. 2), como aclarando: «La roca de donde habéis sido cortados es Abraham, vuestro progenitor; debéis, por tanto, seguir sus huellas, abrazar su religión y observar sus costumbres; por cuanto la naturaleza de la mina requiere su reencuentro en lo que de ella se ha extraído».

Conforme a esta última acepción se ha llamado a Dios «Roca», como principio que es y causa eficiente de todo lo que existe fuera de él; p. ej.: «Él es la Roca; sus obras son perfectas» (Dt 32,4); «De la Roca que te crió te olvidaste» (*ibid.* v. 18); «Su Roca los vendió» (*ibid.* v. 30); «Yhwh es la Roca eterna» (Is 26,4). Igualmente: «Tú te pondrás sobre la roca» (Ex 33,21), es decir, «apóyate y sostente en la consideración de que él (¡exaltado sea!) es el principio universal, el

41. «El autor insiste en que ha de tomarse aquí el término *mal'āk* («ángel») en su sentido primitivo de «mensajero» (Mk).

42. Vid. *supra*, cap. 10.

pórtico por donde llegarás hasta él», como ya hemos explicado<sup>43</sup> a propósito de las palabras «He aquí un lugar cerca de mí» (Ex 33,21).

CAPITULO 17

[La expresión metafórica en la física y en la metafísica]

No pienses haya sido únicamente la ciencia divina la retraída del vulgo: mayormente ocurre en la física<sup>44</sup>. Ya hemos insistido en que: «Nada del *Ma'āšē<sup>b</sup> b<sup>c</sup>-rēšīt* ante dos personas.» No solamente entre los adeptos de la Torá, sino también entre los filósofos y sabios de los pueblos antiguos que se pronunciaban sobre los principios de las cosas en términos abstrusos y enigmáticos. Así, Platón y sus predecesores denominaban a la materia «hembra», y a la forma, «macho». Ya sabes que los principios de los seres que nacen y perecen son tres: la materia, la forma y la privación particular inherente a la materia, pues si ésta no contuviera en sí la privación, no sería susceptible de forma, de ahí que la privación sea elemento integrante de los principios. Ésta cesa cuando adviene la forma, y una nueva privación la substituye, y así perpetuamente, como se enseña en la física. Por tanto, si aun aquellos que nada perderían explicándose con claridad recurrieron a los términos metafóricos y empleo de imágenes, en su enseñanza, cuánto más necesario será que nosotros, hombres religiosos, evitemos expresar sin velos aquello que resulta de ardua comprensión para el vulgo o en que él se imagina la verdad desfigurada de cómo nosotros pretendemos se entienda. Penéstrate bien asimismo de esto.

CAPITULO 18

[Verbos *qārab*, *nāga'* y *nāgaš* («acercarse, tocar»; subst. *q<sup>c</sup>rībā<sup>b</sup>*, *n<sup>c</sup>gī'ā<sup>b</sup>* y *n<sup>c</sup>gīšā<sup>b</sup>*); sus varias significaciones, recta, científica y teológica]

Estos tres términos tienen unas veces la significación de «abordar, tocar y aproximarse» en orden al espacio, y otras, la unión del cono-

cimiento con el objeto conocido, por analogía con la aproximación de un cuerpo a otro. En cuanto al sentido primitivo de *qārab*, que implica la noción de acercamiento en el espacio, tenemos: «Cuando estuvo cerca del campamento» (Ex 32,19); «Y el Faraón se acercaba» (*ibid.* 14,10). El sentido originario de *nāga'* es el contacto entre dos cuerpos, *v. gr.*: «Y ella tocó sus pies» (*ibid.* 4,25); «Y tocando en él mi boca» (Is 6,7). La acepción primigenia de *nāgaš* es «dirigirse hacia una persona», *v. gr.*: «Y Judá se adelantó hacia él» (Gn 44,18).

La segunda significación de estos tres términos expresa la unión por el conocimiento, una aproximación mediante la percepción, no un acercamiento espacial. En este sentido de «unión por el conocimiento» aparece empleado *nāgaš* al decir: «Porque ha llegado su maldad hasta los cielos» (Jr 51,9)<sup>45</sup>, y empleado *qārab*: «Y si alguna cosa halláis demasiado difícil, llevádmela a mí» (Dt 1,17), como si dijera: me la haréis saber. Vemos, pues, está usado en la acepción de «dar a conocer» lo que debe ser «conocido». Para *nāgaš* tenemos: «Acercósele, pues, Abraham y le dijo» (Gn 18,23), pues entonces Abraham hallábase en estado de inspiración y trance profético, como se dirá<sup>46</sup>, *item*: «Pues este pueblo se me acerca sólo de palabra, y me honra solamente con los labios» (Is 29,13).

En cualquier texto donde aparezca, en los libros proféticos, el término *qārab* o *nāgaš* expresando una relación entre Dios (¡exaltado sea!) y la criatura, es siempre en este último sentido, porque Dios (¡exaltado sea!) no es un cuerpo, como se demostrará en el presente Tratado, ni él (¡ensalzado sea!) se allega o acerca a cosa alguna, como tampoco nada se apropinqua ni le aborda a él (¡exaltado sea!), dado que, descartada la corporeidad, se descarta el espacio y es ocioso hablar de acercamiento y proximidad, como de alejamiento, aglutinación, separación, ni contacto o sucesión. No creo abrigues duda alguna ni que haya nada obscuro para ti en los siguientes pasajes: «Cerca está Yhwh de cuantos le invocan» (Sal 145,18); «Se complacen en acercarse a Dios (Is 58,2); «Mi bien es estar apegado a Dios» (Sal 73,28), en todos los cuales se trata de un acercamiento cognoscitivo, es decir, de una percepción científica, no de una aproximación espacial. Igualmente en estos otros: «Cerca de él» (Dt 4,7); «Acércate tú y escucha» (*ibid.* 5,27); «Sólo Moisés se aproximará a Yhwh, pero ellos no se acercarán» (Ex 24,2). Ahora bien, si tú prefieres entender la expresión «se aproximará», aplicada a Moisés, como que podía allegarse a la montaña por donde descendía la luz, es decir, «la gloria de Dios», libre eres, pero aferrándote a este principio: que no hay di-

43. Vid. *supra*, cap. 8

44. Este capítulo es un breve paréntesis en la explicación de términos polivalentes. El autor llama aquí la atención sobre el hecho de que las materias de la física han sido expuestas, al igual que las de la metafísica, por medio de metáforas.

45. El sentido es: su maldad (o su juicio) ha llegado hasta Dios, que ha sabido de los pecados de Babel y decretado su castigo. Recuérdese que «cielos» (*v. gr.*, «reino de los cielos»), tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento y literatura rabinica, se emplea muchas veces en lugar y con la significación de «Dios», por respeto a su nombre.

46. Vid. *infra*, cap. 21 de esta I parte y 41 de la II.

ferencia entre qué individuo se halle en el centro de la tierra o en la cumbre de la novena esfera <sup>47</sup>, si posible fuera, pues no está ni más lejos ni más cerca de Dios, sino que el acercamiento a él (¡exaltado sea!) es por la percepción, y el alejamiento de él es propio de quien no le conoce. En esta aproximación y apartamiento hay una gran variedad de gradaciones <sup>48</sup>; en uno de los capítulos de este Tratado expondré cuál sea la superioridad relativa en orden a esa percepción. En cuanto al siguiente texto: «Toca los montes y humearán» (Sal 144,5) <sup>49</sup>, se significa: íntimales tu orden, y esto metafóricamente, lo propio que en este otro: «Toca su persona» (Job 2,5) se da a entender: envíale tu plaga. Debes, por tanto, en cada pasaje, considerar el verbo *nāgaš* y todos sus derivados de conformidad con el contexto, a saber: a veces se designa el contacto entre dos cuerpos; otras, la unión mediante el conocimiento y percepción de una cosa, puesto que quien percibe algo que anteriormente no había percibido, se aproxima, digámoslo así, a una cosa que antes estaba lejos de él. Entiéndelo bien.

CAPITULO 19

[*Mālē*' («llenar(se), cumplir(se);  
su triple significación; aplicado a Dios)]

*Mālē*' es un término polivalente, que se aplica en hebreo a un cuerpo que penetra en otro hasta «llenarlo», p. ej.: «Llenó su cántaro» (Gn 24,16); «Que se colme un 'omer» (Ex 16,32.33) <sup>50</sup>. Tal uso es frecuente. También se emplea el vocablo para designar un plazo determinado y concluso; por ejemplo: «Cuando se completó su tiempo» (Gn 25,24); «Dieron término a sus cuarenta días» (*ibid.* 50,3). Asimismo se usa en el sentido de «perfección» y culminación en el mérito, *v. gr.*: «Lleno de la bendición de Yhwh» (Dt 33,23); «Los ha llenado de sabiduría del corazón» (Ex 35,35); «Estaba lleno de sabiduría, de entendimiento y de conocimiento» (1 Re 7,14). En este sentido se ha dicho: «Toda la tierra está llena de su gloria» (Is 6,3), lo cual significa: toda la tierra atestigua su perfección, es decir, la patentiza por doquier, como igualmente: «Y la gloria de Yhwh llenó el habitáculo» (Ex 40,34). En cualquier texto donde encuentres el verbo *mālē*'

47. Es decir, la esfera más encubrada. Sobre el número de éstas, *vid. infra*, cap. 4 de la II parte.

48. Lit.: «una gran lucha recíproca de superioridad».

49. Véase lo que el autor indica al respecto, a propósito de los atributos negativos en el cap. 60 de esta I parte.

50. Medida de capacidad para los áridos, equivalente a la décima parte de un 'ēfā' (= algo más de 39 litros).

aplicado a Dios, es en este sentido, sin que ello implique un cuerpo que «llene» un espacio. No obstante, si quieres admitir que «la gloria de Dios» significa «la luz creada» <sup>51</sup>, generalmente llamada «gloria», y que sea ésta la que «llenaba el habitáculo», no hay en ello inconveniente.

CAPITULO 20

[*Rûm* («elevar[se]») y *nāsā*' («alzar, levantar, transportar»);  
sus acepciones; referidos a Dios]

*Rûm* es un verbo polivalente que expresa «elevación» en el espacio y también de rango, es decir, majestad, nobleza y potencia. Dícese, p. ej.: «El arca se alzó sobre la tierra» (Gn 7,17), en su primera acepción, y en la segunda: «He exaltado a un elegido del pueblo» (Sal 89,20); «Yo te he levantado del polvo» (1 Re 16,2); «Yo te alcé de en medio del pueblo» (*ibid.* 14,7). Siempre que este término se refiere a Dios, es en esta segunda acepción, p. ej.: «Álzate, ¡oh Dios!, allá en lo alto de los cielos» (Sal 57,6).

El verbo *nāsā*' expresa también «elevación de lugar» y «encubrimiento de rango y acrecentamiento en dignidad»; así leemos, en la primera acepción: «Ellos cargaron el trigo sobre sus asnos» (Gn 42,26), y son numerosos los pasajes con la de «llevar o transportar», porque implica elevación local.

La segunda significación es patente en los siguientes ejemplos: «Su reino será exaltado» (Nm 24,7); «Él los llevó y sostuvo» (Is 6,39); «¿Con qué derecho os levantáis vosotros?» (Nm 16,3). Todos los textos en que el verbo *nāsā*' aparece aplicado a Dios encierran este último sentido, *v. gr.*: «¡Álzate, juez de la tierra» (Sal 94,2); «Así dice el Altísimo» (Is 57,15), refiriéndose a elevación, majestad y potencia, no de empinamiento local. Quizá te resulten dificultosas mis expresiones «encubramiento de rango, de majestad y de potencia», y preguntes cómo se pueden conjuntar varias ideas en una sola acepción <sup>52</sup>. Ya se te explicará que para quienes alcanzan la perfecta aprehensión, Dios no puede ser calificado por numerosos atributos, y todos cuantos denotan glorificación de él y de su prepotencia, pode-

51. *Vid. supra*, cap. 10.

52. «Es decir, a una palabra que no debería encerrar sino un solo sentido bien determinado, sobre todo aplicada a Dios. El autor contesta aquí, de una vez para siempre, a una objeción que podría formularse igualmente respecto a las explicaciones que da de muchos otros homónimos y remite a los capítulos donde hablará de los atributos divinos, que, por muy numerosos que sean en el texto bíblico, siempre expresan una sola cosa: la esencia divina» (Mk).

río, perfección, bondad y diversos otros, confluyen en un mismo concepto, cual es la esencia divina, no algo extrínseco a ella. Más adelante verás capítulos sobre sus nombres y atributos. Mi objetivo en el presente es únicamente demostrarte que los términos *rûm* y *nāsā'* no deben entenderse como «elevación local», sino de «categoría».

## CAPITULO 21

[*Ābar* («pasar»); sus varias acepciones. Exégesis de Ex 34,6]

La significación primitiva del hebreo *ābar*, como la de su homólogo árabe *ābara*, es el «traslado» de un cuerpo en el espacio. Expresa ante todo el movimiento del animal a una cierta distancia en línea directa, p. ej.: «Pasó delante de ellos» (Gn 33,3); «Pasa delante del pueblo» (Ex 33,3). Es frecuente. Después pasó a significar, metafóricamente, la propagación de los sonidos por el aire, p. ej.: «Hizo publicar en el campamento» (Ex 36,6); «Lo que yo oigo difundirse en el pueblo de Dios» (1 Sm 2,24), y asimismo para indicar la llegada de la luz y la divina presencia que los profetas contemplaban en sobrenatural visión, v. gr.: «Apareció una hornilla humeando y un fuego llameante, que pasó por las dos mitades» (Gn 15,17), lo cual se realizó en profética visión, puesto que al principio del relato se dice: «Cayó un sopor sobre Abraham» (*ibid.* v. 12). Conforme a esta metáfora han de entenderse las palabras «Yo pasaré por la tierra de Egipto» (Ex 12,12) y cualquier otro pasaje análogo. En el mismo sentido empléase, a veces, cuando alguien efectúa una acción cualquiera y la exagera hasta extralimitarse, p. ej.: «Cual varón dominado por el vino» (Jr 23,9). Otrosí se aplica en sentido figurado al que rebasa un objetivo y apunta a otro, p. ej.: «Disparó otra flecha de modo que pasase más allá de él» (1 Sm 20,36). De conformidad con ese sentido translaticio han de entenderse las siguientes palabras: «Mientras pasaba Yhwh delante de él» (Ex 34,6), donde el pronombre «su» del término hebreo *pānā'w* se refiere a él (¡exaltado sea!), y así lo entienden nuestros doctores, a saber, que la faz mencionada en el verso es la de Dios (¡exaltado sea!). Aunque esto lo atestiguan en un conjunto de *Haggādōt* («explicaciones alegóricas»), que aquí no son del caso, corroboran de alguna manera nuestra opinión. Así el pronombre sufijo de dicho vocablo referido al Solo Santo (¡bendito sea!) da a entender, a mi juicio, que Moisés (¡sobre él la paz!) había solicitado cierta percepción, la expresada por «ver la faz» en estas palabras: «Pero mi faz no la verás» (Ex 33,23), y le fue prometida una de orden inferior a la suplicada por él, a saber, la designada por la expresión «ver su posterioridad», con estas palabras: «Y me verás las espaldas» (*ibid.*). Ya lo hicimos notar

en nuestro *Mišnè<sup>h</sup> Tōrā<sup>h</sup>*<sup>53</sup>. Aquí se indica, pues, que Dios (¡exaltado sea!) le veló aquella percepción designada por el sustantivo *pānīm* («rostro»), y le trasladó a otra cosa, cual es el conocimiento de las acciones atribuidas a Dios (¡exaltado sea!), que se consideran como numerosos atributos, conforme se explicará<sup>54</sup>. Cuando digo «le veló», quiero significar que tal percepción está velada y es inaccesible por su naturaleza, y el intelecto del hombre perfecto, aun cuando haya alcanzado lo asequible a su naturaleza, apetece otra percepción ulterior, observa que su facultad de aprehensión se embota y hasta se amengua, conforme se explicará en uno de los capítulos de este Tratado<sup>55</sup>, a menos que le asista la ayuda divina, a tenor de la promesa: «Y yo te cubriré con mi mano mientras paso» (Ex 33,22).

En cuanto al Targum, ha procedido según su costumbre en estas cuestiones, puesto que siempre, al encontrar como atribuida a Dios alguna cosa que presupone corporeidad o a ella perteneciente, da por supuesta la elipsis del determinativo (*nomen regens*)<sup>56</sup>, y considera la atribución en cuestión como algo sobrentendido, que es el determinante de Dios. Así, parafrasea las palabras «Junto a él estaba Yhwh» (Gn 28,13), diciendo: «He aquí que la gloria del Señor se desplegaba en lo alto», y las siguientes: «Que vele Yhwh entre los dos» (*ibid.* 31,49), a este tenor: «Que el verbo del Señor contemple». Tal es su sistema habitual de interpretación (¡sobre él la paz!). Igualmente, en «Mientras pasaba Yhwh delante de él» (*supra*, Ex 34,6), parafrasea: «El Señor hizo pasar su presencia ante su faz y él clamó»; por tanto, aquello que pasó fue sin duda una cosa sensible. El término *pānā'w* lo refiere a Moisés, nuestro maestro, de manera que la expresión «ante su faz» significa «en su presencia» (o «delante de él»), como en «Los presentes pasaron delante de él» (Gn 32,22), interpretación igualmente aceptable y correcta. Confirma la explicación de Onqelos el Prosélito (¡bendita sea su memoria!) este otro texto escriturario: «Cuando pase mi gloria...» (Ex 33,22), donde se indica claramente que lo que va a pasar es algo atribuido a él (¡exaltado sea!), no su esencia (¡sublimado sea su nombre!), y de esta gloria se diría: «Hasta que yo haya pasado» (*ibid.*), como también: «Y el Señor pasó delante de él».

Ahora bien, si a todo trance fuera preciso sobrentender —como suele hacer Onqelos, admitiendo como elíptico «la gloria», la divina presencia o majestad, el verbo, de conformidad con cada pasaje—,

53. Es la obra magna jurídica de Maimónides a modo de refundición sistemática de todo el *Talmud*, compuesta en hebreo (*vid.* Estudio preliminar). La referencia es al libro I, tr. *Ysōdē ha-Tōrā* («Fundamentos de la Torá»), cap. 1, § 10.

54. *Vid. infra*, cap. 54.

55. *Vid. infra*, cap. 32.

56. Se refiere, obviamente, al llamado «estado constructo», típico del hebreo y del árabe, *nomen regens* (fr. *nom régissant*), seguido de un genitivo, como complemento determinativo, *nomen rectum* (fr. *nom régi*) (*vid. Gram. heb.*, de Joüon, p. 220).

también nosotros admitiríamos como supuesto el término *qôl* («voz»), y virtualmente el sentido sería: «Y la voz del Señor pasó delante de él y clamó». Ya anteriormente explicamos que en hebreo se emplea el verbo *'ābar* («pasar») con referencia a la voz, p. ej.: «Pregonaron (lit. hicieron pasar la voz) en el campamento» (Ex 36,6). Por tanto, sería la voz la que clamó, y no debe parecerse inverosímil se atribuya el clamor a la voz, pues a las mismas expresiones se recurre a propósito de la palabra de Dios (¡exaltado sea!) hablando a Moisés, p. ej.: «Oía la voz que le hablaba» (Nm 7,89). Al modo, pues, que se ha atribuido la elocución a la voz, también aquí el clamor. Algo semejante ocurre de modo explícito, me refiero a la atribución a la voz, con los verbos *'āmar* («decir») y *qārā* («llamar, clamar»), v. gr.: «Una voz dice: Grita. Yo respondo: ¿Qué he de gritar?» (Is 40,6). A ese tenor habría que explicar, pues, lo dicho: «Y una voz procedente de Dios pasó delante de él y clamó: Señor, Señor...», repetición que tiene como objeto reforzar el vocativo, por ser él (¡exaltado sea!) el llamado, como en ¡Moisés, Moisés!, o ¡Abraham, Abraham! También ésta es una interpretación muy aceptable.

No extrañarás, por consiguiente, que un asunto tan profundo y tan arduo se preste a tantas interpretaciones diferentes, pues en nada obsta a nuestro propósito. Puedes, por tanto, elegir la opinión que prefieras, una de dos: que se trata indudablemente, en esta escena imponderable, de una visión profética, en la cual todos los esfuerzos de Moisés tendían a percepciones intelectuales, de manera que lo que él apetecía, lo que le era rehusado y lo que él contemplaba era todo de orden intelectual, sin intervención sensorial, según expusimos en primer término, o bien que se daba conjuntamente una percepción visual, cuyo objeto era una cosa creada, mediante cuya contemplación se alcanzaba la plenitud de la percepción intelectual, según interpretó Onqelos, si, a pesar de todo, tal percepción ocular no era una visión profética<sup>57</sup>, como es el caso de Abraham: «Apareció una hornilla humeando y un fuego llameante, que pasó...» (Gn 15,17). Cabe, en fin, asimismo la hipótesis de que hubiera una percepción auditiva y fuera la voz lo que delante de él pasó, lo cual, obviamente, era una cosa creada. Escoge, pues, la opinión que te plazca, pues mi única intención es que no creas tiene el verbo «pasó», en ese lugar, el mismo sentido que cuando se dice: «Vete delante del pueblo» (Ex 17,5), puesto que Dios (¡sea honrado y magnificado!) no es un cuerpo, ni cabe en él movimiento. No se puede, por tanto, decir de él que «pasó» en la acepción primitiva del vocablo en la lengua hebrea.

57. «El autor da a entender que, aun admitiendo la intervención del sentido de la vista, no es necesario que Moisés viera realmente, en algún fenómeno creado, el reflejo de la majestad divina, pues todo pudo ser una simple visión existente sólo en la imaginación exaltada de Moisés» (Mk).

## CAPITULO 22

[Verbo *bô'* («venir, llegar»); su sentido propio, metafórico y deífico]

El verbo *bô'* en la lengua hebrea significa «venir», y se aplica al animal que se dirige a un lugar determinado o hacia otro individuo, v. gr.: «Tu hermano ha venido con engaño» (Gn 27,35), así como también a la entrada del ser viviente en un sitio, p. ej.: «Vino José a casa» (*ibid.* 43,26); «Cuando hayáis entrado en la tierra» (Ex 12,25). Metafóricamente se emplea también este verbo para indicar la llegada de algo que no es un cuerpo, p. ej.: «Para que te honremos cuando tu palabra se cumpla» (Jc 13,17); «De lo que ha de venir sobre ti» (Is 47,13), y hasta de privaciones, v. gr.: «Sobrevino el mal... vino la oscuridad» (Jb 30,26)<sup>58</sup>. Dentro de este sentido figurado, aplicado a lo que carece absolutamente de cuerpo, se asigna igualmente al Creador (¡sea honrado y magnificado!), tanto para la llegada de su palabra, como la de su presencia. En el marco de esta metáfora se ha dicho: «He aquí que yo vendré a ti en densa nube» (Ex 19,9); «Porque ha entrado por ella Yhwh, Dios de Israel» (Ez 44,2); y en todos los pasajes semejantes designa la manifestación de la divina presencia. Así, el texto «Y vendrá entonces Yhwh mi Dios, y con él todos sus santos» (Zc 14,5) denota la llegada de su palabra, como si dijera la confirmación de sus promesas, hechas por ministerio de sus profetas; es lo que se indica con la expresión «Todos los santos estarán contigo». Como si dijera: «Llegará la promesa de Yhwh mi Dios, hecha por todos los santos que están contigo», y hablan a Israel.

## CAPITULO 23

[Verbos *yāšā'* («salir») y *šûb* («volver»); significados del primero y su aplicación a Dios; ídem del segundo]

El verbo *yāšā'* es antónimo de *bô'*, y se aplica a un cuerpo que sale de un lugar, donde radicaba, en dirección a otro, sea o no un ente animado, p. ej.: «Habían salido de la ciudad» (Gn 44,4); «Si se propaga el fuego» (Ex 5). Metafóricamente designa la aparición de algo incorpóreo, p. ej.: «En cuanto salieron estas palabras de la boca del rey» (Est 7,8); «Porque lo hecho por la reina saldrá» (*ibid.* 1,17), es decir,

58. En este pasaje, el mal y la oscuridad no son sino la *privación* o la *negación* del bien y de la luz y se corresponden con el término aristotélico *sterêsis*, «privación», que designa el no-ser o negación de lo que positivamente es. Cf. *supra*, cap. 17 (Mk).

el asunto se divulgará; «Porque de Sión saldrá la Ley» (Is 2,3); al igual que: «Salía el sol sobre la tierra» (Gn 19,23), para expresar la aparición de la luz.

A tenor de este sentido metafórico, el verbo *yāšā'* se aplica siempre en la Escritura con referencia a Dios (¡exaltado sea!), p. ej.: «He aquí que Yhwh va a salir de su lugar» (Is 26,21), esto es, su palabra, oculta ahora a nosotros, va a manifestarse. Se refiere a la realización de cosas que no existían, pues todo lo que viene a la existencia por obra de Dios (¡exaltado sea!) se atribuye a su palabra, p. ej.: «Por la palabra de Yhwh fueron hechos los cielos, y todo su ejército por el aliento de su boca» (Sal 33,6), al modo de los actos que dimanan de los reyes, los cuales se valen de la palabra para transmitir sus órdenes. Sin embargo, Dios (¡exaltado sea!) no necesita instrumento con que operar, sino que para su actuación basta su voluntad, y no ha lugar a palabra, como se expondrá<sup>59</sup>. Ahora bien, al modo como, según queda indicado, el verbo *yāšā'* aparece empleado para hacer ostensible un acto cualquiera procedente de él, conforme al texto: «He aquí que Yhwh va a salir de lugar» (Is 26,21), el verbo *šûb* designa, en sentido figurado, la cesación de un hecho por voluntad divina, como en el texto «Me iré, y me volveré a mi lugar» (Os 5,15), cuyo sentido es que la divina presencia, estante entre nosotros, se retirará, y, como consecuencia, nos veremos privados, según las palabras conminatorias «Esconderé de ellos mi rostro y los devorarán» (Dt 31,17). Porque cuando a uno le falta la providencia, queda abandonado, expuesto a cualquier suceso y contingencia, y su dicha o infortunio dependen del azar. ¡Terrible amenaza!, como se indica en las palabras susodichas «Me iré y me volveré a mi lugar»<sup>60</sup>.

CAPITULO 24

[Verbo *hālak* («ir, andar, marchar»); sus acepciones; aplicado a Dios]

El verbo *hālak* es asimismo uno más de los que expresan movimientos particulares del ser viviente, *v. gr.*: «Jacob prosiguió su camino» (Gn 32,1). Su uso es muy frecuente. Metafóricamente designa este término la dilatación de elementos más sutiles que los cuerpos de los animales, p. ej.: «Siguieron menguando las aguas» (Gn 8,5); «Y el fuego se

59. Vid. *infra*, cap. 65.

60. Esta ocultación de Dios se cita en diversos pasajes escriturarios, *v. gr.*, Jb 13,24 e Is 64,7, y es un pensamiento que se encuentra con frecuencia en los escritores místicos (cf. san Juan de la Cruz: «A dónde te escondiste...» (Cántico espiritual).

precipitó sobre la tierra» (Ex 9,23). Se le ha dado también sentido figurado para indicar que tal cosa se expande y se hace ostensible, aun cuando carezca absolutamente de cuerpo, p. ej.: «Su voz se desliza como reptante sierpe» (Jr 46,22). O: «La voz de Yhwh Dios se expandía por el jardín» (Gn 3,8), pues la palabra *mithal-lēk* («expandiente, paseante») se refiere a la voz<sup>61</sup>.

En este sentido translaticio ha de tomarse el verbo *hālak* aplicado a Dios (¡exaltado sea!), es decir, metafóricamente, tratándose de lo incorpóreo, ya sea la difusión de la palabra divina, o bien la retracción de la providencia, por analogía con lo que en el animal se denomina «apartarse de algo», que él efectúa mediante la marcha. Así, pues, al modo como la retirada de la providencia exprésase por «ocultar la faz», en estos términos: «Y Yo entonces ocultaré mi rostro» (Dt 31,18), así también se designa con ese verbo en su acepción de «retraerse de algo», p. ej.: «Me iré y me volveré a mi lugar» (Os 5,15). Ahora bien, en el texto «Y encendido en furor contra ella, fuese Yhwh» (Nm 12,9), hay que distinguir los dos sentidos, a saber: el de la retirada de la providencia, expresada por el término «apartarse», y el de la difusión de la palabra que se expande y manifiesta, o sea, que la cólera advino y se desplegó hacia ellos dos, por lo cual ella (Miryam) «quedó cubierta de lepra, como la nieve» (Nm 12,10).

Igualmente se emplea dicho verbo en sentido metafórico con la acepción «ir por buen camino», sin referirse a ningún movimiento corporal, p. ej.: «Y si andas por sus caminos» (Dt 28,9); «Tras de Yhwh, nuestro Dios, habéis de ir» (*ibid.* 13,4); «Venid y caminemos a la luz de Yhwh» (Is 2,5).

CAPITULO 25

[Verbo *šākan* («permanecer, morar, habitar»); sentido propio y metafórico, aplicado a Dios]

Sabido es que este verbo significa «estar presente, residir», p. ej.: «Residía en el encinar de Mambré» (Gn 14,13); «Sucedió durante la estancia de Israel» (*ibid.* 35,22). Tal significación es la universalmente aceptada. El sentido de morada en un paraje implica la permanencia del afincado en el mismo; así, la prolongada estancia del animal en

61. Es interesante encontrar ya en Maimónides esta interpretación, que algunos escrituristas hemos replanteado en nuestros días (*nihil novum sub sole*), que echa por tierra la tan arraigada idea que, basándose en el participio *mithal-lēk* (Gn 3,8), presenta a Dios, antropomórficamente, paseándose por el Edén. Gramaticalmente no ofrece dificultad la aplicación a *qôl* («voz»), en vez de *ʿĒlôhim*, porque ambos substantivos son del género masculino. Munk (*vid.* núm. 1) no parece ni rehusar, ni tampoco aceptar de lleno, esta interpretación, que nos parece más razonable que la otra.

un lugar, sea común o particular<sup>62</sup>, se expresa diciendo que «mora» en el mismo, aun cuando, obviamente esté en movimiento. Metafóricamente el verbo se aplica a lo inanimado, o más bien, a cualquier cosa fija y ligada a otra; se emplea, pues, igualmente en tal caso el verbo en cuestión aun en el caso de que el objeto al que está conectado el ente de referencia no sea un lugar, ni se trate de un ser animado, p. ej.: «Encobe sobre él negra nube» (Jb 3,5), pues, evidentemente, la nube no es un ser animado, ni el día es un cuerpo, sino una parcela del tiempo.

En ese sentido translaticio se aplica al Creador (¡exaltado sea!), es decir, a la *Škinā*<sup>b</sup> o divina presencia<sup>63</sup>, en cualquier lugar donde se muestra permanente, o cualquier elemento en que se manifieste de un modo estable. Así se ha dicho: «Y la gloria de Yhwh perduraba» (Ex 24,17); «Habitaré en medio de los hijos de Israel» (*ibid.* 29,45); «Gracioso don del que se apareció en la zarza» (Dt 33,16). Siempre que este verbo se refiere a Dios, expresa la permanencia de su majestad, es decir, su luz, como cosa creada, en algún lugar, o la persistencia de la providencia en algo conforme a un objeto determinado. Cada pasaje habrá de entenderse de acuerdo con su contexto<sup>64</sup>.

## CAPITULO 26

[Digresión sobre el verdadero sentido de «movimiento»,  
aplicado a Dios]

Ya conoces la autorizada sentencia<sup>65</sup> sobre las diversas clases de interpretación relativas a este asunto, a saber: que *la Escritura se acomoda al lenguaje humano*<sup>66</sup>. Esto significa que todo cuanto los hombres pueden comprender e imaginarse, al primer intento, se ha

62. Vid. *supra*, principio del cap. 8.

63. El término *Škinā*<sup>b</sup>, «divina presencia o majestad» (*vid. supra*, cap. 10 e *infra*, 28 y 64), alcanzó un extraordinario predicamento en la literatura rabínica y de modo especial en la Cábala o misticismo.

64. Esta regla, recordada aquí por Maimónides con tanta sencillez, es una de las más importantes en toda exégesis lingüística o literaria o incluso general.

65. «Es decir, de los antiguos rabinos... El autor interrumpe aquí de nuevo sus explicaciones sobre los homónimos para hablar del sentido que debe darse al «movimiento» atribuido a Dios. Este capítulo y el siguiente, que en algunos manuscritos forman uno solo, se relacionan con el precedente, pues indudablemente lo que ha movido al autor de esta cuestión es la significación del verbo *hālak*» (Mk).

66. Es un principio universalmente admitido, ineludible y de toda evidencia, por ley natural, en el lenguaje escriturario y su exégesis, esta afirmación de Maimónides. Recuérdese, no obstante, el extraordinario empeño de Onqelos en su *Targum* por atenuar al máximo el antropomorfismo de Dios en el texto bíblico, tema del presente capítulo.

aplicado a Dios (¡exaltado sea!), el cual, por tal motivo ha sido calificado con predicativos que expresan la corporeidad, para demostrar que él (¡exaltado sea!) existe, dado que el común de los mortales únicamente es capaz de concebir la existencia, a primera vista, a base de un cuerpo individual, y todo lo que no sea cuerpo, ni se encuentre en él, no existe en su concepto. Igualmente, todo 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. Por tal motivo no se le atribuye ni comida, ni bebida, ni sueño, ni enfermedad, ni injusticia o cosa semejante. En cambio, todo cuanto la masa general conceptúa como perfección se le ha asignado, aun cuando solamente sea tal con respecto a nosotros, dado que para él (¡exaltado sea!) todo lo que estimamos perfección no es sino extrema imperfección. Pero la gente creería imputar una imperfección a Dios (¡exaltado sea!) al admitir pudiera faltarle tal perfección humana.

Ya sabes que el movimiento es parte integrante de la perfección animal, y lo precisa para ser cabal; pues así como necesita comer, beber y reponer lo que se ha disuelto, de igual manera precisa del movimiento para dirigirse hacia aquello que le es conveniente y evitar lo que le es nocivo. No hay diferencia entre atribuir a Dios (¡exaltado sea!) el acto de comer y beber, y acreditarle el movimiento; sin embargo, conforme al lenguaje humano, quiero decir, la fantasía popular, se estimaría como una imperfección, con respecto a Dios, afirmar que come y bebe, en tanto que el movimiento no lo sería, a pesar de que lo motiva la necesidad. Ya se ha demostrado que todo cuanto se mueve está dotado, a todas luces, de tamaño y divisibilidad; después probaremos que él (¡exaltado sea!) carece de tamaño y, por consiguiente, no hay en él movimiento, como tampoco puede atribuírsele reposo, que de por sí requiere movimiento. Como consecuencia, todas esas expresiones que designan diversas clases de motilidad en los animales se aplican a Dios (¡exaltado sea!) de la manera susodicha<sup>67</sup>, lo mismo que se le atribuye la vida, pues el movimiento es un accidente anejo al ser animado, y no hay duda que, excluida la corporeidad, quedan eliminadas todas las ideas de bajar, subir, andar, estar de pie, pararse, dar vueltas, estar sentado, permanecer, salir, entrar, pasar y otras semejantes. Sería superfluo extenderse más en esto, si no fuera por el arraigo logrado en la mente popular, y por tal motivo se impone dar una explicación a quienes se han propuesto un ideal de perfección humana y extirpar con cierta amplitud, como hemos hecho, tamaños errores, contraídos desde los años de la infancia.

67. Es decir, de conformidad con las ideas y el lenguaje del vulgo.

[Continuación del capítulo precedente]

Onqelos, el prosélito, perfecto conocedor de las lenguas hebrea y siríaca (araméa), puso la máxima diligencia en eludir la corporificación de Dios, y, al efecto, cualquier apelativo que en la Escritura pudiera inducir a tal extremo lo interpreta conforme a su auténtico sentido. Siempre que se encuentra con alguno de esos términos indicativos de cualquier clase de movimiento, lo toma en su acepción de manifestación, aparición de una luz sensible, quiero decir, de la *Škinā*<sup>b</sup> o actuación de la providencia. Así, traduce *yērēd* Yhwh («bajaré Yhwh», Ex 19,11) por «Yhwh se manifestará», y *wayéred* Yhwh («y descendió Yhwh», *ibid.* v. 20), por «Yhwh se manifestó», sin emplear el término «descendió». Igualmente, «Voy a bajar a ver» (Gn 18,21) lo vierte por: «Voy, pues, a manifestarme y ver»; y es lo habitual en su paráfrasis.

En cambio, traduce: «Yo bajaré contigo a Egipto» (Gn 46,4) literalmente, particularidad muy notable por cierto, que demuestra la alta categoría de aquel maestro y la excelencia de su versión, así como su pericia en entender las cosas como realmente son. Tal traducción nos revela asimismo un aspecto importante en la exégesis del Profetismo. Así, al principio de este relato (*ibid.* vv. 2-3) se dice: «Dios habló a Israel en visión nocturna, diciéndole: ¡Jacob, Jacob!... Y le dijo: Yo soy él... Yo bajaré contigo a Egipto». Ahora bien, como según el principio de la narración ocurre en visión nocturna, Onqelos no vaciló en traducir literalmente las palabras dichas en tal forma. Y con razón, pues lo expresado era la relación de una cosa, no de algo acaecido, como en: «Y descendió Yhwh sobre la montaña del Sinaí» (Ex 19,20), referencia de un acontecimiento ocurrido en la realidad<sup>68</sup>, por lo cual soslayó lo que parecería una forma de movimiento, substituyéndolo por la idea de manifestación. Pero en cuestiones de imaginación —me refiero al relato en cuestión—, lo dejó tal cual, cosa sorprendente. Con esto quedas advertido de que existe una gran diferencia entre lo dicho con referencia al sueño o visiones nocturnas y lo expresado simplemente, como: «Y la palabra del Señor vino sobre mí», o «El Señor me dijo».

También es posible, a mi juicio, que Onqelos interpretara aquí el término *'Ēlohîm* por un «ángel», y, en consecuencia, no haya tenido reparo en traducir: «Yo bajaré contigo a Egipto». Ni te parezca improbable que Onqelos haya entendido aquí *'Ēlohîm* por un ángel, aunque le diga (a Jacob): «Yo soy *'Ēlohîm*, el Dios de tu padre» (Gn 46,3), pues tales expresiones se usan también a veces con referencia a

68. Lit.: «La descripción o relación de lo acaecido en las cosas existentes».

un ángel. ¿No ves, por otra parte, lo que el interpelado manifiesta: «Y el ángel de Dios me dijo en el sueño: ¡Jacob! Y yo le respondí: Heme aquí» (Gn 31,11), y al final del coloquio las siguientes palabras: «Yo soy el Dios que se te apareció en Betel, donde ungiste tú un monumento y me hiciste el voto?» (*ibid.* v. 13). No hay duda que Jacob ofreció sus votos a Dios y no al ángel; pero en los relatos proféticos eso es muy frecuente, quiero decir que, al referir las palabras enunciadas por un ángel en nombre de Dios, la expresión es como si él mismo hablara. En todos ellos hay una omisión del *nomen regens*<sup>69</sup>. Es como si hubiera dicho: «Yo soy el enviado del Dios de tu padre; Yo soy el enviado del Dios que se te apareció en Betel», u otra fórmula semejante. Es de advertir que sobre la profecía y sus grados, así como sobre los ángeles, se hablará ampliamente, conforme al objetivo del presente Tratado.

CAPITULO 28

[*Règel* («pie»); sus acepciones; explicación de Ex 24,10]

El substantivo *règel* es un polivalente, que designa el «pie» (o planta del animal), p. ej.: «Pie por pie» (Ex 21,24), pero también se emplea en la acepción de «seguimiento», v. gr.: «Sal tú y todo el pueblo que va tras de tus huellas» (*ibid.* 11,8), es decir, que te «sigue». Úsase también con la significación de «causalidad», p. ej.: «Yhwh te ha bendecido a mi paso» (Gn 30,30); es decir, «por mi causa» o «en atención a mí», pues todo cuanto se hace en razón de algo, lo tiene por causa. Tal acepción es frecuente, p. ej.: «Al paso de los rebaños que llevo delante y al paso de los niños» (Gn 33,14). Así, el texto «Afirmanse aquel día sus pies sobre el monte de los Olivos» (Zc 14,4) significa que «sus causas» subsistirán, a saber, los milagros que se harán ostensibles entonces en ese lugar y cuya causa es Dios (¡exaltado sea!), o digamos el autor<sup>70</sup>. Tal es la interpretación dada por Jonatán b. Uziel (¡la paz sea con él!) en estos términos: «Él se manifestará en su poder aquel día en el monte de los Olivos». Igualmente traduce por «su poder» todos los apelativos de miembros aprehensores o motores, porque todos ellos designan actos dimanantes de su voluntad.

En cuanto al texto «Bajo sus pies había como un pavimento de baldosas de zafiro» (Ex 24,10), Onqelos lo interpreta, como sabes, refiriendo a *kissē* («trono») el pronombre afijado a *raglāw* («sus pies»), por eso traduce: «Y bajo el trono de su gloria». Comprende y admira

69. Vid. *supra*, cap. 21.

70. Vid. *supra*, cap. 13. Cf. *Corán* cap. 7, v. 52, citado por Ibn Falaquera.

cuánto se aleja Onqelos de la corporificación de Dios y de cuanto a ella puede inducir aun remotamente; pues no dice: «Y bajo su trono», dado que si se le atribuyera éste en su sentido obvio, resultaría que él se apoya sobre un cuerpo, con la corporeidad consiguiente, y, en consecuencia, atribuye el «trono» a «su gloria», es decir, a la *Škîmāh*, que es una «luz creada». Igualmente procede en la traducción de las palabras «Pues que alzó la mano contra el trono de Yhwh» (Ex 17,16), por «De Dios, cuya inmanencia está en el trono de su gloria». Análogamente puedes comprobar en el lenguaje usual entre los judíos la expresión «el trono de gloria».

Pero nos hemos desviado del asunto objeto de este capítulo, para ocuparnos de algo que se tratará. Volveré, pues, al tema del presente. Como decía, ya sabes el método exegético de Onqelos; pero su primordial empeño estriba en eludir el antropomorfismo, y no nos aclara qué es lo que percibieron los aludidos, ni qué es lo que se significa con tal alegoría. Igualmente en todos los pasajes similares soslaya esta cuestión, limitándose a eludir la corporificación, por ser materia demostrable, necesaria en la fe religiosa, y hace hincapié en ella<sup>71</sup>, expresándose en consecuencia. Ahora bien, la elucidación de la alegoría es materia opinable, dado que su objetivo es variable. Por otra parte, son cuestiones sumamente recónditas, cuya penetración no se inscribe dentro de los fundamentos de la fe, ni es asequible al vulgo, por lo cual no se adentra en ese terreno. Pero nosotros, dado el objetivo de este Tratado, no podemos excusarnos de formular alguna interpretación. Insisto, pues, en que la expresión «bajo sus pies» entraña el sentido de «por su causa y en atención a él», como dejamos explicado. Lo que percibieron, pues, era la auténtica realidad de la «primera materia», que procede de él (¡exaltado sea!), como causa que es de su existencia. Fíjate bien en las palabras «como un pavimento de baldosas de zafiro». Si se hubiera referido al color, habría dicho: como la blancura o resplandor del zafiro; pero se añadió «obra» (pavimento de baldosas), porque la materia, como bien sabes, es siempre receptiva y pasiva en orden a su esencia, y no es activa sino *per accidens*, así como la forma es siempre activa de por sí y pasiva por accidente, según se enseña en los libros de física, y por tal motivo se dice, con respecto a la primera, «como una obra». En cuanto a «la blancura del zafiro», tal expresión se refiere a la transparencia, no al color albo, dado que la blancura del cristal no es una tonalidad cándida, sino simple diafanidad, como está demostrado en dichos libros de física<sup>72</sup>; puesto que si fuera un color, no trasluciría todos los demás, ni los recibiría. Así, pues, precisamente porque el cuerpo diáfano carece de toda coloración, es susceptible de recibirlas todas

71. Referencia al episodio de Ex 24,9-11, sobre la visión de los setenta ancianos denominados «los elegidos entre los hijos de Israel». Cf. *supra*, cap. 5.

72. Vid. Aristóteles, tratado *Del alma*, lib. II, cap. 7.

sucesivamente, como ocurre a la «materia prima», la cual de por sí carece de toda forma, razón por la cual puede recibirlas todas, una tras otra. Así, pues, la percepción de los susodichos fue la materia prima y su relación con Dios, a saber: que aquélla era la primera de sus criaturas, sujeta a generación y corrupción y él era quien la había originado de la nada<sup>73</sup>. Sobre esta cuestión volveremos más adelante<sup>74</sup>. Advierte que te es menester tal interpretación, aun concorde con la de Onqelos, el cual traduce: «Y bajo el trono de su gloria»; quiero decir que la materia prima se encuentra también, en realidad, debajo del cielo, llamado «trono», como queda dicho. Lo que sugirió esta notable interpretación y me dio pie para esta cuestión fue sencillamente una aseveración que encontré de R. Eliezer b. Hyrcanos, que verás en uno de los capítulos del presente Tratado. En suma, el objetivo de todo hombre inteligente ha de ser rechazar la idea de corporificación de Dios (¡exaltado sea!) y considerar todas esas percepciones como intelectivas y no sensoriales. Importa entenderlo así y recapacitarlo.

## CAPITULO 29

[Verbo *'āšāb* («afligir(se), irritar(se)»; subst. *'ēšeb*; sus acepciones, aplicado a Dios (Gn 6,6)]

*'Āšab* (o *'ēšeb*) es un término polivalente, que expresa el «dolor y sufrimiento», v. gr.: «Parirás con dolor hijos» (Gn 3,16). También designa la «ira», p. ej.: «Y su padre nunca se lo había reprochado» (1 Re 1,6); «Por estar muy enojado a causa de David» (1 Sm 20,34). Asimismo, «contrariar, rebelarse», p. ej.: «Se rebelaron y contristaron su santo espíritu» (Is 63,10); «Le provocaron en el desierto» (Sal 78,40); «... si mi conducta es rebelde» (Sal 39,24); «Todo el día abominan mis palabras» (Sal 56,6).

De conformidad con la acepción segunda o tercera, se ha dicho: «Y se dolió grandemente en su corazón» (Gn 6,6), cuya interpretación, a tenor del segundo significado, sería: «Dios estaba enojado contra ellos por causa de sus malas acciones». Respecto a la expresión «en su corazón», que reaparece en la historia de Noé: «Y Yhwh se dijo en su corazón» (Gn 8,21), atiende a su sentido: cuando se afirma del hombre «decía en su corazón», se trata de algo que él pensó, pero a nadie comunicó; e igualmente, siempre que se refiere a alguna

73. El verbo árabe del original, *bada'a*, en la primera y la cuarta forma implica la idea de creación *ex nihilo*.

74. Vid. II parte, cap. 26.

cosa querida por Dios, pero no transmitida a ningún profeta al tiempo en que el hecho se realizaba según su beneplácito, la expresión usada es: «Y Yhwh dijo en su corazón», al modo humano y conforme a la consabida norma de que «la Escritura se adapta al lenguaje humano»<sup>75</sup>, lo cual es claro y manifiesto. Dado, pues, que sobre la rebelión de la generación del diluvio no hay constancia en la Escritura de mensajero alguno que les hubiera sido enviado, ni advertencia, ni amenaza de exterminio, se dijo al respecto que Dios estaba irritado contra ellos en su corazón. Igualmente cuando fue su voluntad que no hubiera otro diluvio, tampoco dijo a ningún profeta: «ve y anúnciales tal cosa»; por lo cual se dice: «en su corazón» (Gn 8,21).

Para interpretar las palabras «Se dolió grandemente en su corazón» conforme a la tercera acepción, habría que entenderlas en el sentido de «el hombre contrarió la voluntad de Dios a su respecto», dado que la voluntad se designa también por *lēb* («corazón»), como exponremos a propósito de la polivalencia de este vocablo<sup>76</sup>.

## CAPITULO 30

[Verbo *'ākal* («comer»);  
sus sentidos propio, metafísico e intelectual]

El significado primitivo de este término en la lengua hebrea es «tomar alimento», hablando de los animales, y huelgan ejemplos. Después el uso lingüístico ha considerado dos aspectos en la manducación: uno, que la comida desaparece, quiero decir, que su forma se corrompe seguidamente; otro, que el animal crece por obra del alimento ingerido, por él continúa conservándose, prolonga su existencia y restaura todas sus fuerzas corporales. Con respecto a lo primero, se ha empleado metafóricamente el término en cuestión para todo lo que desaparece y se consume, y, en general, para cualquier remoción de forma, p. ej.: «Y la tierra de vuestros enemigos os devorará» (Lv 26,38); «Es una tierra que devora a sus habitantes» (Nm 13,32); «Seréis devorados por la espada» (Is 1,20); «¡Hasta cuándo no dejará de devorar la espada!» (2 Sm 2,26); «Y Yhwh encendió contra ellos un fuego que consumió una de las alas del campamento» (Nm 11,1); «Yhwh, tu Dios, es fuego devorador» (Dt 4,24), es decir, destruye a cuantos se le rebelan, como el fuego devasta todo lo que señorea. Este empleo del vocablo es frecuente. Cuanto a la segunda consideración, el verbo en cuestión se ha usado metafóricamente para expresar «el

75. Vid. *supra*, principio del cap. 26.

76. Vid. *infra.*, cap. 39.

saber, la instrucción» y, en general, las percepciones intelectuales mediante las cuales la «forma humana»<sup>77</sup> sigue conservándose en su estado más perfecto, al igual que el cuerpo, gracias a la comida, se mantiene en su mejor disposición; p. ej.: «Venid, comprad y comed...» (Is 55,1); «Escuchadme y comeréis lo bueno» (*ibid.* v. 2); «No hace bien comer demasiada miel» (Pr 25,27); «Come miel, hijo mío, que es buena, y el panal es muy dulce al paladar. Así es, sábelo, la sabiduría para tu alma...» (*ibid.* 24,13.14). También es corriente este empleo en el lenguaje de los Doctores; me refiero a la designación del saber mediante el verbo «comer», p. ej.: «Venid a comer carne grasosa en casa de Rabā». Dicen asimismo: «Siempre que en este libro se habla de comida o bebida, se entiende exclusivamente de la sabiduría», o bien, según algunos manuscritos, de la Torá<sup>78</sup>. De igual modo se denomina a menudo la ciencia por «agua», p. ej.: «Venid vosotros, los sedientos, venid a las aguas» (Is 55,1).

Tan usual ha venido a ser esta acepción y de tal extensión, en la lengua hebrea, que hasta substituye a la primitiva, y se ha recurrido asimismo a los vocablos «hambre» y «sed» para la ausencia de conocimiento y percepción, p. ej.: «Mandaré yo sobre la tierra hambre, no hambre de pan ni sed de agua, sino de oír la palabra de Yhwh» (Am 8,11); «Mi alma está sedienta de Dios, del Dios vivo» (Sal 42,3). Este empleo es frecuente. Jonatán b. Uziel (¡sobre él sea la paz!) el texto «Sacaréis con alegría el agua de las fuentes de la salud» (Is 12,3) lo traslada así: «Recibiréis con alegría una nueva doctrina de los elegidos entre los justos». Advierte que, de acuerdo con su interpretación, el agua designa la ciencia que se conseguirá en aquellos días, y el término «fuentes» lo equipara a «los principales de la congregación» (Nm 15,24), que son los sabios. Dice «los elegidos entre los justos» porque en la justicia estriba la verdadera salvación. Observa cómo interpreta cada palabra de este versículo en el sentido de «saber» y de «instrucción». Penétrate bien de esto.

## CAPITULO 31

[Sobre la facultad de percibir lo inteligible y sus limitaciones]

Advierte<sup>79</sup> que hay cosas perceptibles que el humano intelecto está capacitado, por su naturaleza, para comprender; pero también, entre los

77. Vid. *supra*, cap. 1.

78. Referencia al *Eclesiastés*. El pasaje citado se encuentra en el *Midraš Rabba'*, sobre *Qôhélet*, cap. III, v. 13.

79. Vid. final de este capítulo. «El autor, antes de finalizar sus explicaciones de los homó-

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. Por otra parte, se dan en el ente particularidades que le son perceptibles, en tanto que otras escapan a su cognoscibilidad<sup>80</sup>. El hecho de que algo le sea inteligible no implica lo sea en su totalidad, pues también los sentidos tienen sus percepciones, que, sin embargo, no son viables a cualquier distancia. Lo propio acontece con todas las demás facultades corporales; así, p. ej., del hecho de que un hombre sea capaz de levantar dos quintales de peso no se sigue lo sea de diez. La superioridad de unos individuos con respecto a otros de nuestra especie, en el área de las percepciones sensorias y demás facultades corporales, es clara y patente a todo el mundo. No obstante, tiene su límite, dado que el objeto no se proyecta a una distancia o grado cualquiera. 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.

Con todo, tal diferencia de capacidad no es infinita, dado que la humana inteligencia tiene un límite infranqueable. Hay materias que el hombre reconoce inasequibles, y, por ende, renuncia a penetrarlas, convencido de su imposibilidad y de que son para él inaccesibles y fuera de su alcance. Así, p. ej., 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. Por otra parte, hay cosas que el hombre apetece conocer; lo demuestra el hecho de que en todas las corporaciones científicas, de todos los tiempos, se ha manifestado un esfuerzo intelectual de captación e investigación de su realidad. En este terreno hay numerosas opiniones y desacuerdo entre los hombres de ciencia, lindantes con el escepticismo, dado que la inteligencia propende a la aprehensión de tales cosas; me refiero a su natural apetencia, y también porque cada uno se imagina haber encontrado un camino para el

nimos, que no reanuda hasta el cap. 37, entra en consideraciones generales sobre la facultad humana de percibir las cosas inteligibles, los límites de la misma dificultad de abordar los estudios metafísicos y necesidad de aceptar *a priori* determinadas doctrinas relativas a la naturaleza de la Divinidad, a fin de no confundirse respecto a ciertas expresiones en que la Escritura parece atribuir a Dios pasiones humanas» (Mk).

80. «El autor alude a las esferas y sus movimientos, cosas en parte demostrables y en parte hipotéticas, como indicará en otros lugares» (Mk).

conocimiento de la realidad en cuestión, siendo así que rebasa la capacidad del entendimiento humano la plena demostración. 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 apodíctica»<sup>81</sup>. A este respecto, encontrarás personas que discuten la esfericidad de la tierra y el movimiento circular de la esfera celeste y cosas de esa índole. A tal calaña de gente no nos referimos.

Los puntos sobre los que reina tal perplejidad son muy numerosos en el ámbito de la metafísica, pocos en la física y nulos en las matemáticas. Alejandro Afrodisio<sup>82</sup> afirma que las causas de disentiendo en determinadas cuestiones son tres: primera, el afán de sobreponerse y primar, que impide al hombre la percepción de la verdad en su autenticidad; segunda, la sutileza y obscuridad del objeto mismo debatido y la dificultad de captarlo; tercera, la ignorancia del perceptor y su impericia en aprehender incluso aquello que es perceptible. Tal es la sentencia de Alejandro. Hoy día se aduce una cuarta causa, no mencionada por él porque a la sazón no existía<sup>83</sup>, y es: la costumbre y educación, dado que es connatural en el hombre sentir amor y atracción hacia aquello que le es familiar. Así, ves a los beduinos, a pesar de su desaseo, privados de placeres y mal alimentados, desagradarse de las ciudades, desdeñar sus atractivos y preferir el entorno al que están habituados a otro mejor, al que no lo están. En consecuencia, no se recrean con vivir en palacios y vestirse de seda, como tampoco en gozar de los baños, unturas y perfumes. Ocurre, asimismo, que el hombre se aficiona a las opiniones que le son familiares, en las que se educó y desea defenderlas, en tanto que siente repulsión hacia las ouestas. Por idéntica razón aparta su vista de la percepción de las

81. «El autor entiende por tal el razonamiento demostrativo basado en principios falsos, o sea el sofístico» (Mk).

82. Célebre comentarista de Aristóteles, que floreció a fines del siglo II principios del III (d. c) y gozó de gran autoridad entre los griegos y los árabes. Maimónides le cita una docena de veces, generalmente por su simple antropónimo, y en una famosa carta al traductor del *Môrê* le recomienda encarecidamente el estudio de los comentarios de este Alejandro.

83. Se entiende, entre los griegos. Munk advierte: «El autor anticipa, con estas palabras, lo que poco después dirá acerca de la poderosa influencia que ejerce sobre la mayoría de los hombres la lectura de los libros religiosos y la costumbre de tomar literalmente las palabras de la Escritura que encierran imágenes y alegorías. Esta causa de error —afirma— solamente se da en quienes creen en la autoridad de los libros sagrados y profesan una religión revelada por Dios. Sin embargo, esa fuente de error existía también entre los griegos, dado que la masa popular admitía como verdaderas las fábulas mitológicas. El mismo Aristóteles alude en diversos lugares a la fuerza del hábito y las creencias, que constituyen a veces un obstáculo para el conocimiento de la verdad» (Mk). También el poeta latino Lucrecio, autor del poema didáctico *De rerum natura*, combatió enérgicamente las supersticiones y el temor religioso. En un orden superior, *vid.* II Cor, caps. 3 y 4. Por lo demás, recuérdese que «temor de Dios» en el lenguaje bíblico significa pura y simplemente *religiosidad*.

verdades, inclinándose hacia lo que le es consuetudinario, como ocurre al vulgo en orden a la creencia en la corporeidad y otras muchas cuestiones metafísicas, como expondremos. Todo eso por rutinariosmo y educación con respecto a textos que son objeto de veneración y creencia, cuyo sentido literal sugiere la corporeidad de Dios, y fantasías, huera de verdad, que se han formulado a modo de alegorías y enigmas, por razones que expondré.

No pienses que lo dicho en orden a la deficiencia del intelecto humano y su limitación ineludible es una aseveración referida a la religión; al contrario, es una declaración de los filósofos perfectamente comprendida, sin distinción de escuela u opinión. Es una verdad inquestionable, salvo para quien ignore lo ya demostrado.

Este capítulo figura aquí como preámbulo a lo que sigue.

CAPITULO 32

[La inteligencia y los sentidos]

Has de saber, lector de mi Tratado, que en las percepciones intelectuales, en cuanto dependientes de la materia, ocurre algo similar a lo inherente a las sensoriales. Así, mediante la visión ocular percibes algo asequible a esa facultad; pero, si fuerzas tus ojos a hacer algo excesivo para su capacidad, a mirar con fijeza o a gran distancia, más allá del límite de visión, o clavas tu mirada en una escritura diminuta o un dibujo minúsculo que resulta imperceptible, violentando la visión con el fin de captar la auténtica realidad del objeto, tu vista se aminorará, no ya solamente para percibir lo que rebasa tu alcance, sino aquello mismo que te es asequible. Tu vista se fatigará y serás incapaz de ver lo que podías antes de mirarlo fijamente a la fuerza. Semejante comprobación realiza, en cuanto a su actitud meditativa, quien se entrega al estudio especulativo de cualquier ciencia; porque, si se somete a la reflexión y se impone un esfuerzo que requiere plena atención, se embota y ni siquiera alcanza a comprender lo que podría, pues la condición de todas las facultades corporales a este respecto es idéntica.

Lo propio acaece en cuanto a las percepciones intelectuales, pues que, si te detienes en lo obscuro 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 y conseguido el rango de R. Aqiba (¡sobre él sea la paz!), que «entró en paz y salió en

paz»<sup>84</sup>, cuando se consagró al estudio de estas teorías metafísicas. Ahora bien, si te lanzas a la aprehensión de cosas que exceden tu capacidad o te precipitas a declarar falsas aquellas aseveraciones que no hayan sido demostradas o que son imposibles, siquiera sea remotamente, te clasificas con 'Ēlīšā' 'Aḥer, y, además de no lograr la perfección, te quedarás en el ínfimo grado de la imperfección, y te ocurrirá que sobrevalorarás las fantasías, te sentirás arrastrado al vicio, a la depravación y el mal, secuela de los prejuicios del intelecto y extinción de su luz. Tal es el caso de las abigarradas y engañosas alucinaciones que se presentan a la vista de los enfermos y de quienes fijan la mirada sobre objetos relucientes o excesivamente diminutos, cuando el «espíritu visual» se les debilita. A este propósito se dijo: «Si encuentras miel, come lo suficiente, no te hartes y tengas que vomitarla» (Pr 25,16). Los Sabios (¡bendita sea su memoria!) aplicaron en sentido simbólico dicho texto a 'Ēlīšā' 'Aḥer. El símil es curioso, porque al comparar el saber con la comida, conforme ya expusimos<sup>85</sup>, se trae a colación el más dulce de los manjares, cual es la miel, que, por su naturaleza, si se toma con exceso, irrita el estómago. Dicho texto da a entender que, a pesar de la importancia y trascendencia de tal percepción y su positiva perfección, si no se restringe a su propio límite y no se prosigue con circunspección, podría degenerar en defecto, lo mismo que la ingestión de la miel, la cual, tomada con moderación, nutre y deleita, y con exceso, toda se va; por eso no se dijo: «No te hartes, porque te empachará», sino: «y tengas que vomitarla». La misma idea se inculca al decir: «No hace bien comer demasiada miel...» (Pr 25,27), y «No quieras ser demasiado sabio; ¿para qué quieres destruirte?» (Ecl 7,16), como asimismo: «Pon atención a tus pasos al acercarte a la casa de Dios» (*ibid.* 4,17), y cuando dice David: «No corro detrás de grandezas, ni tras de cosas demasiado altas para mí» (Sal 131,1). A la misma idea aluden los Sabios cuando afirman: «No investigues lo demasiado obscuro para ti, ni escrutes lo nimiamente enrevesado; estudia aquello que te está permitido y no te ocupes de lo intrincado»<sup>86</sup>; es decir, que solamente debe emplearse la inteligencia en lo asequible al hombre, pues tocante a materias que rebasan la perceptibilidad humana, es arriesgado abordarlas. A eso apuntan los Sabios cuando dicen: «Todo aquel que contempla cuatro cosas...»<sup>87</sup>, texto que completan así: «Todo aquel que no reverencia la gloria de su Creador», alusión a lo que acabamos de explicar, a

84. Alusión a un pasaje alegórico de ambos Talmudes, donde se habla de cuatro Doctores que entraron en el paraíso de la Ciencia, a saber: los dos aquí citados y Ben 'Azay y Ben Zómá.

85. *Vid.* cap. 30.

86. Texto recogido en el *Tahnut babilónico*, tr. *Hāgīgāḥ*, fol. conforme al Eclesiástico (o Sirácides) 3,21-22.

87. Pasaje de la *Mišnāḥ*, tr. *Hāgīgāḥ*, cap. 2, § 1.

saber, que el hombre no debe lanzarse precipitadamente a la especulación de viciosas fatasías, y que, si le sobrevienen dudas, o la cuestión no le ha sido demostrada, no debe negarla y rechazarla, ni apresurarse a declararla falsa, sino más bien persistir y «reverenciar la gloria de su Creador», abstenerse y refrenarse. Es materia suficientemente aclarada. La intención subyacente en dichos textos enunciados por los Profetas y Doctores (¡bendita sea su memoria!) no es la de cerrar el paso a la especulación e impedir al intelecto aquello que está a su alcance, como se imaginan los ignorantes y desidiosos, que se precian de disfrazar su deficiencia y su estupidez con visos de perfección y sabiduría, y la prominencia y saber de otros, como defecto e irreligiosidad; que «de la luz hacen tinieblas y de las tinieblas luz» (Is 5,20). Al contrario, la única intención es inculcar que la inteligencia de los mortales tiene un límite, que deben respetar.

No deben criticarse ciertas expresiones aplicadas a la inteligencia en este capítulo u otros, dado que la finalidad es guiar hacia el objeto propuesto, no ahondar en la esencia del mismo, materia que se puntualizará en otros<sup>88</sup>.

## CAPITULO 33

*[Métodos en la exposición teológica]*

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 tropológicos de que aparecen esmaltados sus libros. Se impone, más bien, educar a los jóvenes y robustecer a los deficientes en la medida de su comprensión. Así, al que se muestra en posesión de un espíritu perfecto y formado para ese alto grado de la especulación demostrativa y verdaderas argumentaciones intelectuales, se le irá elevando progresivamente hasta que llegue a su perfección, sea por intermedio de alguien que le preste impulso, o bien por sí mismo. En cambio, si da comienzo por dicha ciencia metafísica, se le ocasionará no ya una simple perturbación en sus creencias, sino la absoluta negación. Es el caso, a mi juicio, del que pretendiera alimentar a un lactante con pan de trigo y carne, y vino como bebida. Indudablemente le acarrearía la muerte, no porque tales nutrimentos sean de por sí nocivos o anti-naturales para el hombre, sino porque la criatura que los recibe es demasiado débil para que le aprovechen. De igual manera, si dichas

88. Vid. *infra*, caps. 68 y 72.

teorías, en sí verdaderas, se han presentado en forma obscura y enigmática y los maestros han recurrido a toda suerte de artificios para enseñarlas, sin llegar a exponerlas con claridad, no es porque en sí mismas encierren nada reprochable o minen los fundamentos de la religión, como opinan los ignorantes, que se imaginan haber llegado al grado propio para la especulación. Más bien se las ha obnubilado, porque, al principio, la inteligencia es incapaz de asimilarlas, y solamente se han dejado entrever algunos destellos, para conocimiento del hombre superior; por tal motivo se denominan «misterios y arcanos de la Torá», como expondremos. Es la razón por la cual «la Torá se expresa conforme al lenguaje humano», como ya dejamos dicho, y es así porque está presentada de forma tal, que sea accesible hasta a los niños y mujeres y toda clase de personas que puedan iniciarse en ella y aprenderla, aun cuando no sean capaces de comprender estas materias en su plena realidad. Por tal motivo, 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. Ahora bien, cuando el individuo se ha perfeccionado «y le han sido revelados los misterios de la Torá», bien por otra persona, bien por sí mismo, mediante su mutua combinación, alcanza un grado que puede reconocer la exactitud de tales opiniones verdaderas, mediante los métodos auténticos, como son la demostración, siempre que ésta sea posible, o sólidos argumentos, cuando son viables, y asimismo se representan esos entes de razón, que le parecían cosas imaginarias y símbolos, en su propia autenticidad, y comprende su esencia.

En nuestra exposición hemos reiterado el siguiente texto de los Sabios: «Y no se expondrá la *merkābā*<sup>h</sup> ni siquiera a uno solo, salvo que se trate de un auténtico sabio, comprensivo por sí mismo, y únicamente los principios fundamentales». Nadie deberá ser iniciado en esta materia, sino conforme a su capacidad, y en tal caso, bajo las dos condiciones siguientes: *primera*, que sea «sabio», es decir, en posesión de los conocimientos científicos preliminares a la especulación; *segunda*, que esté dotado de gran comprensión, inteligencia y perspicuidad natural, capaz de captar un concepto a la más leve insinuación. Eso significa la expresión de los Sabios: «capaz de comprender por sí mismo». El motivo de la interdicción de instruir a la masa conforme al verdadero método especulativo y de capacitarlos desde un principio para formarse una idea de la verdadera naturaleza de las cosas, y por qué es necesario que así sea y no de otra manera, te lo explicaré en el próximo capítulo.

Digo, pues:

[Cinco causas que impiden el estudio directo  
de las verdades metafísicas]

Las causas que cohíben la iniciación de la enseñanza por los temas metafísicos y el despertar la afición hacia aquello que la merece, así como su presentación a la masa, son cinco.

PRIMERA CAUSA: Dificultad, sutileza y profundidad de la materia en sí misma, según lo dicho: «Lejos se queda lo que estaba lejos y profundo; lo profundo, ¿quién lo alcanzará?» (Ecl 7,24); y también: «Pero la sabiduría, ¿dónde hallarla?» (Jb 28,12). No procede, por tanto, dar comienzo a la instrucción por lo más arduo y abstruso. Uno de los símbolos más difundidos en nuestro pueblo es la comparación de la ciencia con el agua<sup>89</sup>. Los Sabios (¡la paz sea con ellos!) explicaron diversos conceptos por medio de ese simbolismo; p. ej.: «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».

SEGUNDA CAUSA: Común deficiencia mental en los comienzos, dado que el hombre no alcanza desde un principio su última perfección, existente en él sólo «en potencia», y en los inicios le falta «el acto». Así, se dice: «Y como pollino de onagro nace el hombre» (Jb 11,12). Ahora bien, el hecho de poseer algo en potencia no implica necesariamente su paso al acto; a veces se queda en su primera fase imperfecta, bien por determinados obstáculos, o por falta de ejercitación en aquello que transforma la potencia en acto, conforme a la sentencia: «No son muchos (TH; LXX, Vg y vers. «los ancianos») los sabios» (*ibid.* 32,9), y por boca de los Sabios (¡bendita sea su memoria!): «He visto personas de alto rango, pero pocos lo son»<sup>90</sup>, porque los obstáculos para la perfección son muy numerosos, y las preocupaciones que la empecen, en profusión; ¿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?

TERCERA CAUSA: Larga duración de los estudios preparatorios. El hombre experimenta un deseo natural de llegar hasta las cimas, y a menudo se hastía de los preliminares, mostrándose reacto a su prosecución. Recuerda, no obstante, que si fuera factible alcanzar el tér-

89. *Vid supra*, final del cap. 30.

90. Es un dicho atribuido a Simeón ben Yoḥay. *Vid. Talmud balbilónico*, tr. *Sukká*<sup>h</sup>, fol. 43 b, y *Sanhedrín*, fol. 97 b.

mino sin los precedentes estudios preparatorios, éstos ya no serían tales, sino meros divertimientos y futilidades. Si despiertas a uno cualquiera, como se despabila al que se halla durmiendo, preguntándole, p. ej., si desea de inmediato adquirir conocimiento sobre las esferas celestiales, su número y configuración, y cuál es su contenido; qué son los ángeles, cómo fue creado el mundo en su conjunto y cuál es su finalidad, según la disposición recíproca de sus componentes; qué cosa es el alma y cómo ha aparecido en el cuerpo, si el es separable de éste, cómo y por qué procedimiento y en qué condiciones, y otras averiguaciones semejantes, tal individuo se pronunciaría, sin duda alguna, afirmativamente, sentiría un deseo natural de saber cómo son en realidad las cosas, pero querría calmarlo y llegar al conocimiento de todo eso con dos o tres palabras que tú le dijeras. Sin embargo, si le impusieras la obligación de suspender su ocupación durante una semana hasta que pudiese comprender todo ello, no lo haría, contentándose con elusivas fantasías que aquietasen su espíritu, y sentiría contrariedad al oír que hay cosas cuyo conocimiento requiere cantidad de nociones previas y prolongadas investigaciones.

Tú sabes que esas materias están ligadas entre sí, pues nada hay en el orden ontológico fuera de Dios (¡exaltado sea!) y todas sus criaturas, las cuales abarcan todo lo existente, aparte de él. Más aún, no hay otra vía para aprehenderle, si no es por sus obras, que pregonan su existencia y cuanto acerca del mismo debe creerse, o sea, lo que debe afirmarse o negarse con respecto a él. Se impone, por tanto, la ineludible necesidad de examinar todos los entes tal como son, a fin de recabar verdaderos y ciertos principios en orden a toda clase de seres, que puedan servirnos en nuestras investigaciones metafísicas. En efecto, cuántos principios pueden educirse de la naturaleza de los números y de las propiedades de los cuerpos geométricos, concernientes a determinados aspectos que debemos descartar de la Divinidad (¡exaltada sea!), negación que nos aclara no pocos conceptos. En cuanto a los problemas astronómicos y físico-naturales, me figuro no encontrarás dificultad alguna para comprender la relación del Cosmos con la divina Providencia, tal como en realidad es, y no según nuestra fantasía. Hay asimismo muchas cuestiones especulativas que, aun no ofreciéndonos principios aprovechables para dicha ciencia, ejercitan, no obstante, el espíritu y le habitúan al arte de la demostración y conocimiento de la verdad en cuanto a su esencia, eliminando el confusio-nismo reinante en la mayoría de los espíritus especulativos, que induce al error de confundir lo accidental con lo esencial, además de erradicar las falsas teorías resultantes. Añádase que coadyuvan a concebir dichas otras materias según su verdadera naturaleza, aunque estén al margen de la metafísica, y no dejan de prestar su utilidad en ciertos prolegómenos a esa ciencia. 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 na-

turales y, finalmente, en la metafísica. No pocos se estancan en alguna de esas ciencias, e incluso, aun cuando no desistan, la muerte los sorprende estando todavía en los preliminares. Por consiguiente, si renunciáramos absolutamente a una opinión transmitida por autoridad tradicional y nos fuéramos orientando certeramente en algún aspecto por el simbolismo, obligados a formarnos una idea cabal mediante 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. Nadie estaría a salvo de semejante desgracia, salvo quizá «uno de una ciudad, o dos de una familia» (Jr 3,14). En cuanto a los escasos que figuran entre «los restos que Yhwh llama» (cf. Jl 3,5 TH)<sup>91</sup>, no alcanzarán la perfección, último objetivo, sino después de los susodichos estudios preliminares. Ya Salomón declaró que éstos son imprescindibles y que es imposible alcanzar la verdadera sabiduría si no es una vez dominados. Dice así: «Si el filo se embota y no se aguza, hay que poner más esfuerzo; pero la sabiduría da el remedio» (Ecl 10,10); y también: «Escucha el consejo y acoge la corrección, para hacerte así sabio en lo futuro» (Pr 19,20).

Otra razón que persuade la adquisición de los conocimientos elementales es el hecho de que si uno pretende dominar a toda prisa una rama del saber, se ve asaltado por numerosas dudas, y se percata con igual celeridad de las objeciones, quiero decir, cómo minar una determinada doctrina, al igual que ocurre con el derrumbamiento de un edificio. En efecto, no se pueden consolidar los asertos ni enuclear las dudas, sino mediante ciertos principios tomados de esos estudios preliminares. Por tanto, quien se lanza por el camino de la especulación sin tal bagaje es como quien emprende una carrera a todo correr para llegar a un sitio, y, en la caminata, se cae a un pozo muy hondo, de donde no puede salir y allí fenece. Más le habría valido no correr y quedarse tranquilamente donde estaba. Salomón, en los Proverbios, describe prolijamente el talante de los perezosos y su incapacidad, como alegoría aplicable a la incapacidad para la adquisición del saber. Refiriéndose al que apetece llegar hasta el fin, y, sin esfuerzo para imponerse cumplidamente en los conocimientos que capacitan para esas metas, se contenta con el deseo, dice así: «Los deseos matan al haragán, porque sus manos no quieren trabajar. Hay quien está siempre codiciando, pero el justo da con largueza» (Pr 21,25-26).

91. Es decir, el exiguo número de los elegidos; son palabras tomadas de Jl 3,5. En otro orden de cosas, aunque no sin alguna relación con esto, cabe recordar el pasaje de Mt 20,16: «Son muchos los llamados y pocos los escogidos», sentencia varias veces repetida, que —dicen los traductores N. C.— «debía de ser un proverbio».

Quiere decir, con estas palabras, que si su deseo le mata es porque no realiza ningún esfuerzo ni hace nada por calmarlo; no va más allá de un anhelo ardiente, y aspira a unos logros para cuya consecución le falta el adecuado instrumento. Más le valiera renunciar a tales apeteencias. Observa ahora cómo el final de la alegoría explica su principio: «pero el justo da con largueza», donde el término «justo» no puede contraponerse a «haragán», sino en el sentido que hemos expuesto. En efecto, quiere significar que «justo», entre los hombres, es aquel que otorga a cada cosa lo que le es debido, y, por ende, dedica todo su tiempo al estudio, sin reservarse nada para lo demás. Es como si hubiera dicho: «pero el justo dedica todo su tiempo a la ciencia sin reservarse nada», expresión semejante a esta otra: «No des a las mujeres tu vigor» (Pr 31,3). La mayoría de los hombres de ciencia —me refiero a los que tienen reputación de tales— adolece de ese achaque: inquirir los últimos términos y poner cátedra sobre ellos, sin preocuparse de los estudios preparatorios. Los hay que, por efecto de la ignorancia y afán de preeminencia, llegan al extremo de vituperar tales estudios, que son incapaces de captar o demasadamente desidiosos en asimilar, y, en consecuencia, se empeñan en demostrar que son perjudiciales y, al menos, inútiles. Sin embargo, a poco que se reflexione, la verdad aparece clara y manifiesta.

CUARTA CAUSA: Radica en las disposiciones naturales. Queda expuesto, e incluso probado, que las virtudes morales son la base de las racionales<sup>92</sup>, y la adquisición de las verdaderamente tales, quiero decir, la perfecta racionalidad, solamente es factible al hombre respetuoso con la moral, ponderado y sereno. No obstante, abundan los individuos de innata disposición temperamental, incompatible con la perfección ética. Tal, p. ej., el que por naturaleza tiene un corazón extremadamente caliente, y le es imposible refrenar la cólera, a pesar de sus duros esfuerzos por dominarse. Otro, cuyos testes son de temperamento cálido y húmedo, de fuerte contextura, cuyos vasos seminales segregan abundante semen, difícilmente será casto, aun sometiendo su alma a la más severa ascesis. Igualmente encontrarás ciertos individuos volubles y atolondrados, cuyos gestos agitados y desenvueltos delatan una complexión viciosa y un temperamento torcido, difícilmente analizable. Esas clases de personas están al margen de la perfección, y razonar con ellas sobre estas materias constituiría una necesidad por parte de quien lo intentara. Porque, como bien sabes, la ciencia que nos ocupa no es como la Medicina o la Geometría y, por razones ya expuestas, no todos están capacitados para su comprensión. En consecuencia, se impone una preparación ética antes

92. Sobre la división aristotélica de las virtudes en morales y racionales o intelectuales, vid. *Ética a Nicómaco*, lib. I, cap. 13, lib. II, cap. 4 y s., lib. IV, cap. 2. *Item* Maimónides, en los *Ocho capítulos*, que encabezan su comentario al tratado 'Abót, cap. II.

de abordarla, hasta alcanzar una rectitud y perfección extremas, «porque el perverso es abominado de Yhwh, que sólo tiene sus intimidades para con los justos» (Pr 3,32), Por tal motivo se desaconseja su enseñanza a los jóvenes, que, 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 *Ma'āsēh merkābāh* («Relato del carro celestial»), de conformidad con lo que dice la Escritura: «Yhwh está próximo a los contritos de corazón» (Sal 34,19), y también: «Yo habito en un lugar elevado y santo, pero también con el contrito y humillado» (Is 57,15). Por esta razón, comentando en el Talmud la sentencia misnaica «Se le transmitirán los primeros elementos», agregan: «Solamente se transfieren esos elementos primarios a un presidente de Tribunal, y esto, si tiene el corazón contrito», significando la humildad, sumisión y profunda piedad unidas a la ciencia. En el mismo pasaje se dice: «Los misterios de la Torá únicamente se transmiten a un hombre de consejo, sabio pensador y sentencioso», cualidades que requieren, a buen seguro, una predisposición natural. ¿No sabes que hay individuos de menguado criterio, aun siendo de privilegiada inteligencia? Otro, en cambio, se caracteriza por su certero juicio y habilidad en el manejo de los asuntos políticos: es el conocido como «consejero» (u hombre de consejo); y, sin embargo, pudiera darse el caso de que no alcanzara a comprender determinada noción intelectual, aun de índole elemental, y hasta ser un obtuso al respecto, carente de recursos ingeniosos, según lo dicho: «¿De qué sirve el dinero en manos del necio? ¿Podrá comprar la sabiduría? No tiene sentido» (Pr 17,16). También hay quien posee gran inteligencia y perspicacia, capaz de expresar los conceptos más abstrusos en términos concisos y coherentes, el llamado «sentencioso», pero que no ha podido dedicarse de lleno a su ilustración. Pero aquel que «de hecho» completó su instrucción es el llamado «sabio pensador». «Cuando él habla —dicen los doctores—, todos enmudecen». Observa cómo, citando textos autorizados, han condicionado la perfección del individuo a su dominio de las formas de régimen político y las ciencias especulativas, amén de la perspicuidad natural, capacidad intelectual y el don de una acertada elocución, al exponer los temas de un modo sugestivo; sólo así «se le comunican los secretos de la Torá».

En el mismo pasaje se cuenta: «Cuando R. Yohanán dijo a R. Eleazar: «Ven, voy a enseñarte el «Relato de la *merkābāh*», éste le contestó: Todavía no soy viejo», como si dijera: no tengo edad suficiente, y me siento con la natural efervescencia y veleidad juvenil. Ves, por consiguiente, que señalan como condición la edad, además de las su-

sodichas cualidades; ¿cómo pues, consagrarse a tales estudios, en mezcolanza con la masa de las mujeres y los niños?

QUINTA CAUSA: La ocupación requerida por los menesteres corporales, constitutivos de la «primaria perfección», particularmente cuando se junta el cuidado de mujer e hijos, y aún más si a eso se añade el afán por las superfluidades de la vida, que, debido a la vituperable conducta y malas costumbres, han llegado a ser una necesidad natural ineludible. En consecuencia, aun tratándose del hombre perfecto, tal como le hemos descrito, si se encuentra absorbido por esos menesteres, y *a fortiori* si no son necesarios y los codicia con ardor, las aspiraciones especulativas se debilitarán y hundirán, las buscará con flojedad, a ratos y sin interés. En tales condiciones, ni siquiera llegará a percibir lo que le es asequible, o su percepción será confusa, con mezcla de incapacidad.

Resultado de todas estas causas es que dichas materias solamente son aptas para un corto número de individuos aislados y selectos, no a la masa, las cuales, por tal motivo, deberán sustraerse al principiante, e impedirle su acceso a las mismas, al modo como se evita dar a un niño pequeños alimentos crasos o que levante pesos onerosos.

## CAPITULO 35

*[Todos deben saber que Dios es incorpóreo y exento de pasiones]*

No pienses que todo cuanto dejamos dicho en los capítulos precedentes, respecto a la importancia y obscuridad del tema, su dificultad de aprehensión y su reserva de la masa común haya de aplicarse también a la negación de la corporeidad de Dios y su exención de pasiones. Nada de eso; al contrario, así como es conveniente enseñar a los niños y divulgar en las masas que Dios (¡glorificado y honrado sea!) es «uno» y no hay que adorar a ninguno otro fuera de él, de igual manera es menester aprendan, por la autoridad tradicional, que Dios no es un cuerpo y no existe absolutamente ninguna similitud bajo cualquier aspecto entre él y sus criaturas, que la existencia de éstas no guarda semejanza con la de él, ni su vida con la de los seres vivientes, como tampoco su ciencia con la de quienes son cognoscitivos, y aceptar el dogma de que la diferencia entre él y ellos no se reduce a un más o menos, sino a la naturaleza de la existencia.

Quiero decir que debe inculcarse en la mente de todos que nuestro conocimiento o nuestro poder no difieren del suyo cuantitativamente, o en que uno sea mayor y más fuerte, y el otro menor y más débil, u otros aspectos semejantes, dado que dichos conceptos son idénticos en

especie y una misma definición los abarca. Igualmente toda relación sólo es viable entre dos cosas específicamente idénticas, como asimismo se explica en las ciencias físicas. Ahora bien, todo lo atribuible a Dios (¡exaltado sea!) se distingue de nuestros atributos en todos los aspectos, de suerte que es inviable una misma definición para unos y otros, como igualmente, según explicaré, el término «existencia»; únicamente puede aplicarse en sentido equívoco a la de él, y a la de los demás seres. Esta dosificación del conocimiento será suficiente para imbuir en el espíritu de los niños y del vulgo que existe un Ser perfecto, que no es un cuerpo ni facultad alguna corpórea, sino la Divinidad, inasequible a cualquier clase de imperfección y, en consecuencia, exento de pasividad.

Por lo que se refiere a los «atributos» y cómo deben descartarse de Dios y la significación de los que le son atribuibles, así como también la manera en que fueron por él creadas las cosas, su manera de gobernar el mundo y cómo es su Providencia en orden a todo lo que cae fuera de él, cómo deben entenderse su «voluntad», su «percepción», su «ciencia de todo lo que abarca», y asimismo la noción de «profecía» y sus diferentes grados, y, en fin, el concepto de sus nombres, que, a pesar de ser numerosos, designan uno y mismo Ser, todo eso hay que reconocer son materias abstrusas. En realidad, son los «misterios de la Torá», los «secretos» constantemente aludidos en los libros de los profetas y explicaciones de los Sabios (¡bendita sea su memoria!). Son materias de las cuales solamente deben enseñarse los primeros rudimentos, según dejamos dicho, y, aun esto, a personas de las características descritas.

En cambio, la negación de la teoría de la corporalidad de Dios y el descarte de su semejanza con las criaturas y sujeción a pasiones, son materias que deben exponerse con claridad a todos, en la medida de su capacidad, e inculcarse como tradición a los niños, mujeres, obtusos y carentes de disposición natural, al modo como aprenden, como tradición, que Dios es «uno», que es eterno y nadie fuera de él debe ser adorado. En efecto, no hay «unidad» sino descartando la teoría de la corporeidad, dado que el cuerpo no es «uno», sino un compuesto de materia y forma, que, por definición, son «dos», y asimismo es divisible, sujeto a partición. Si una vez iniciados en esta doctrina y a ella habituados, en ella educados y hechos mayores, se sienten presa de la perplejidad con respecto a textos de los libros proféticos, se les explicará su sentido, iniciándoles en su exégesis, llamando su atención acerca de la polivalencia y acepción figurada de los diversos términos, hasta que se convenzan de la unidad de Dios y veracidad de los libros proféticos. Ahora bien, si alguno se muestra reacio a comprender dicha interpretación de los textos y a la posibilidad de identidad de términos con diferencia de significación, se le advertirá: «La interpretación de este texto es patente a los hombres de ciencia. No obstante, tú debes saber que Dios (¡honrado y glorificado sea!) no es un cuerpo

y es impasible, porque la pasividad implica un cambio y él (¡exaltado sea!) es inmune a toda mutación, en nada se parece a todo cuanto hay fuera de él, ni cabe incluirle con tales seres absolutamente en ninguna definición común. Sepas, por consiguiente, que todo discurso profético es verdadero y tiene su interpretación en sentido alegórico». Con semejante individuo no se procederá más allá; pero en ningún caso se dará entrada a la creencia de la corporeidad de Dios, ni nada relacionado con el cuerpo, como no se dará a la idea de la inexistencia de Dios, o a la asociación<sup>93</sup> o culto de otro cualquiera distinto de él.

## CAPITULO 36

[Sentido de las expresiones «agradar» e «irritar a Dios», su «cólera, enemistad, etc.»]

Cuando hable de los «atributos», yo te explicaré en qué sentido se dice que Dios «se complace» o «se irrita o encoleriza» por tal cosa, pues en ese mismo se indica, con respecto a ciertas personas, que Dios «ponía sus delicias en ellas», o «se mostraba airado o enojado». Pero no es ése el tema del presente capítulo, sino lo que seguidamente voy a exponer.

Repasando todo el Pentateuco y los libros de los Profetas, encontrarás que las expresiones de «cólera, enojo, irritación y celo» se usan exclusivamente referidas a la idolatría, como también que únicamente se llama «enemigo de Dios, hostil o adversario» suyo al idólatra. Así, leemos, p. ej.: «... y desviándoos serváis a otros dioses... porque la cólera de Yhwh se encendería contra vosotros» (Dt 11,16-17); «Y la cólera de Yhwh, tu Dios, se encendería» (*ibid.* 6,15); «Irritándole con las obras de vuestras manos» (*ibid.* 31,29); «Ellos me han provocado con no-dioses, me han irritado con vanidades...» (*ibid.* 32,21); «Porque... es un Dios celoso...» (*ibid.* 6,15); «¿Por qué, pues, provocaron mi ira con sus ídolos?» (Jr 8,19); «Y se irritó, hastiado por sus hijos y sus hijas» (Dt 32,19); «Y se ha encendido el fuego de mi ira» (*ibid.* v. 22); «Yhwh se venga de sus enemigos y es inflexible para sus adversarios» (Nah 1,2); «Retribuye en cara al que le aborrece» (Dt 10); «Hasta que haya arrojado de ante sí a sus enemigos» (Nm 32,21); «... que eso lo detesta Yhwh tu Dios» (Dt 16,22); «Cuanto hay de aborrecible y abominable a Yhwh» (*ibid.* 12,31). Innumerables son las referencias de este género; si vas haciendo su recuento en todos los Libros, comprobarás que es como te he dicho.

La reinsistencia de los libros proféticos al respecto está motivada

93. Es decir, la idea de seres asociados a él, que representan el dualismo o el politeísmo.

porque se trata de un falso concepto relacionado con Dios (¡exaltado sea!): me refiero a la «idolatría». Si uno cree que Zaid está de pie, cuando está sentado, su desvío de la verdad no es comparable al de quien piensa que el fuego se encuentra bajo el aire, o el agua bajo la tierra<sup>94</sup>, o que la tierra es plana y cosas semejantes. Esta segunda desviación de la realidad tampoco sería como la de quien se figura que el sol está compuesto de fuego o que el firmamento es un hemisferio y cosas del mismo jaez. Este tercer camino de la verdad tampoco se parece al de quien supone que los ángeles comen y beben y otras cosas por el estilo. Finalmente, este cuarto alejamiento de la genuinidad tampoco es equivalente al de quien está convencido de que debe adorarse algo distinto de Dios. La razón es que según se refiera la ignorancia o falsa creencia a un objeto más relevante, quiero decir, que ocupa un rango de mayor importancia en el Ente, revisten superior importancia que si se relacionan con lo situado en un grado inferior. Por «falsa creencia» entiendo la convicción de que una cosa es lo contrario de su realidad; por «ignorancia», que se desconoce aquello que es posible conocer. Por consiguiente, la nesciencia de aquel que no sabe la medida de un cono o la esfericidad del sol, no es equiparable con la de quien ignora si Dios existe o no hay deidad en el universo; como tampoco la equivocada creencia de quien diera por seguro que el cono de un cilindro equivale a la mitad de éste, o que el sol es un disco, no sería equivalente a la de quien pensara hay más de una Divinidad.

Bien sabes que quienes se entregan al culto de los ídolos no lo hacen convencidos de que no existe divinidad fuera de éstos, pues nunca hombre alguno en el pasado se imaginó, ni se imaginará ninguno de las futuras generaciones, que la imagen por él forjada de metal, piedra o maderá haya creado el cielo y la tierra. Más bien se la adora por consideración a que es una representación de algo que actúa como intermediario entre nosotros y Dios, como claramente lo declara la Escritura: «¿Quién no te temerá, Rey de las naciones?...» (Jr 10,7); y en otro pasaje: «Y en todo lugar ha de ofrecerse a mi nombre un sacrificio humeante...» (Ml 1,11), aludiendo a lo que ellos consideran como la Causa Primera. Ya expusimos esto en nuestra obra mayor<sup>95</sup>, y es cosa que nadie entre nuestros correligionarios pone en duda. Pero, dado que esos infieles, a pesar de creer en la existencia de la Divinidad, aplicaban su falsa creencia a algo solamente debido a Dios, es decir, a la prerrogativa del culto y veneración reservados únicamente a Dios (¡exaltado sea!), conforme a la Escritura: «Adorarás a Yhwh...» (Ex 23,25), a fin de que su existencia quede bien afianzada en la creencia del pueblo.

94. «Sabido es que, según Aristóteles, los cuatro elementos tienen sus regiones particulares: son esferas que se envuelven unas a otras, como las de los planetas. La tierra está rodeada por el agua, ésta por el aire, el cual, a su vez, lo está por el fuego. Vid. *La Física*, lib. IV, cap. 5, y el tr. *Del cielo*, lib. IV, cap. 5. Cfr. *item infra*, cap. 72.» (Mk).

95. Vid. *Mišnê Tōrâ*<sup>b</sup>, de Maimónides, lib. I, tr. *De la idolatría*, cap. I.

Ahora bien, ellos acreditaban ese deber en favor de algo que está fuera de él, lo cual minaba la fe en su existencia (¡exaltado sea!) entre la masa popular, porque ésta solamente capta las prácticas culturales, no su significación ni la autenticidad del Ser a quien adoran, lo cual los hacía fatalmente merecedores del exterminio, conforme a la sentencia: «No dejarás con vida a nada de cuanto respira» (Dt 20,16). La razón aducida no es otra sino erradicar esa errónea teoría, para que no corrompa a los demás, según proclama la Escritura: «Para que no aprendáis a imitar...» (*ibid.* v. 18). A éstos se les ha llamado «enemigos, adversarios, hostiles», afirmando que quien así obra provoca el celo, la ira y la cólera divinas. ¿Cuál será, pues, la situación de aquel cuya incredulidad recae sobre su esencia misma (¡exaltado sea!), y cuya creencia consiste en imaginársele el reverso de lo que es, es decir, que no cree en su existencia, o cree que son dos, o que es corpóreo o sujeto a pasiones, o le atribuye alguna imperfección? Un hombre tal es sin duda alguna más reprehensible que quien adora a un ídolo, considerándole como un intermediario, o dotado de la facultad de «obrar el bien y el mal».

Has de saber tú, hombre tal, que prestando asentimiento a la corporeidad de Dios, o a alguna de las condiciones corporales, «provocas su celo, le irritas, enciendes el fuego de su cólera, eres su adversario, enemigo, hostil», en mayor grado que quien se entrega a la idolatría. Si se te ocurriera la idea de que quien cree en la corporeidad podría tener la excusa de haber sido educado así, o por su ignorancia o insuficiencia mental, deberías pensar lo propio de aquel que practica la idolatría, pues solamente lo hace por ignorancia o educación: «conservan la costumbre de sus padres». Si, con respecto al primero, dijeras que el sentido literal de la Escritura induce a la duda, debes saber que un ídola es igualmente arrastrado a su culto por fantasías y falsas ideas. En consecuencia, no admite disculpa quien siendo de por sí incapaz de reflexionar, no acepta la autoridad de los pensadores que se consagran a la investigación de la verdad; porque, ciertamente, yo no acuso de descreído al que no descarta la corporeidad por medio de la demostración; en cambio, sí considero tal a quien no admite su negación, máxime teniendo la paráfrasis de Onqelos y la de Jonatán b. Uziel (¡la paz sea con ellos!), que tanto empeño pusieron por eliminar el antropomorfismo de Dios. Éste era el propósito del presente capítulo.

## CAPITULO 37

[Polivalencia del término *pānīm* («faz, rostro»); aplicado a Dios]

*Pānīm* es un término polivalente, sobre todo en su sentido translaticio, y significa, ante todo, la «faz, cara, rostro, semblante» de todo animal;

así, p. ej.: «Demudados y amarillos todos sus rostros» (Jr 30,6); «¿Por qué tenéis hoy mala cara?» (Gn 40,7). Este uso es frecuente. También tiene la acepción de «cólera», *v. gr.*: «Su semblante no continuó siendo el mismo» (1 Sm 1,18). A este tenor se ha empleado a menudo para expresar la «cólera» y la «indignación» de Dios, p. ej.: «La cólera de Yhwh los dispersó» (Lm 4,16); «La cólera de Yhwh contra los que obran el mal» (Sal 34,17); «Mi cólera se irá y te daré descanso» (Ex 33,14); «Yo me volveré contra él y contra su parentela» (Lv 20,5). Los ejemplos son numerosos. Indica asimismo la presencia de una persona y el sitio que ocupa, *v. gr.*: «Frente a todos sus hermanos» (Gn 25,18); «Yo seré glorificado ante todo el pueblo» (Lv 10,3), cuyo sentido es: «en su presencia»; «... si no te maldice en tu rostro» (Jb 1,11), es decir, «en tu presencia, estando tú delante». De acuerdo con esta significación se dijo: «Yhwh hablaba a Moisés cara a cara» (Ex 33,11), a saber: «en presencia uno de otro, sin intermediario», como se dice en otro lugar: «Ven, que nos veamos las caras» (2 Re 14,8), y asimismo: «Yhwh nos habló cara a cara» (Dt 5,4), lo que, en otro pasaje, se ha expresado en estos términos: «Y oísteis bien sus palabras, pero no visteis figura alguna, sólo se manifestó su voz» (*ibid.* 4,12). Es lo que se entiende por «cara a cara», lo mismo que por las palabras «Yhwh hablaba a Moisés cara a cara» no se ha expresado sino lo que en otro lugar se dice sobre la forma de hablarle: «Oía la voz que le hablaba» (Nm 7,89). Queda, pues, bien claro para ti que la expresión «cara a cara» da a entender oír la voz sin intermedio de un ángel. El mismo sentido presencial indican las palabras «Pero mi faz no la verás» (Ex 33,23), es decir, la auténtica realidad de mi existencia es inaprehensible.

*Pānīm* es también un adverbio de lugar («delante»), en árabe *'imām* (o *bayna yadayka*, «en tu presencia», lit.: «entre tus manos») y se usa con frecuencia referido a Dios (¡exaltado sea!), p. ej.: «Delante de Yhwh» (Gn 18,22). Ese mismo sentido se da a las palabras «mi faz no la verás» (*supra*) en la interpretación de Onqelos, en estos términos: «Y los que están delante de mí no podrán ser vistos», indicando que hay también seres superiores creados, que el hombre no puede percibir en su realidad, y son «las inteligencias separadas»<sup>96</sup>, a las que se ha relacionado con Dios, como presentes de un modo constante «delante de él y en su acatamiento», porque el poder de la Providencia vela de continuo sobre ellas. Lo que sí puede aprehenderse en su realidad, según el susodicho, me refiero a Onqelos, son las cosas que están, en el Ser, por debajo de aquéllas, cuales son las dotadas de

96. «Es decir, las *Inteligencias de las esferas* o espíritus superiores y abstractos, que, según los filósofos árabes, al igual que los escolásticos, presiden las diferentes esferas celestes, y creían que Aristóteles había designado con la denominación de «cosas separadas» (tr. *Del alma*, lib. III, cap. 7). Vid. ítem Alberto Magno, *Parva naturalia*, «De motibus animalium», lib. I, cap. 4. Ítem, II parte, cap. 4 de la presente obra» (Mk).

«materia y forma»<sup>97</sup>, de las cuales dice el mismo: «verás lo que hay a mis espaldas», es decir, aquellos seres de los cuales, por decirlo así, yo me aparto, dejándolos detrás de mí, para indicar, en alegoría, su alejamiento de la existencia de Dios (¡exaltado sea!). Más adelante<sup>98</sup> verás mi interpretación de la petición formulada por Moisés, nuestro Maestro (¡la paz sea sobre él!).

Otrosí, *pānīm* es adverbio de tiempo, con la significación de «antes» o «en otro tiempo», *v. gr.*: «Había en Israel...» (Rt 4,7); «En tiempos antiguos fundaste la tierra» (Sal 102,26).

Finalmente, *pānīm* encierra asimismo la acepción de «consideración, atención (o cuidado)», p. ej.: «Ni favoreciendo al pobre» (Lv 19,15); «El grande» (el hombre de respeto, lit.: de alto continente o semblante) (Is 3,3); «Que no hace acepción de personas» (Dt 10,17), y numerosos otros ejemplos. También con esa significación se ha dicho: «Que haga resplandecer su faz sobre ti y te otorgue su gracia» (Nm 6,25), equivalente a que la «Providencia» nos acompañe.

## CAPITULO 38

[El término *'āḥôr* («dorso, espalda»);  
sus acepciones, especialmente en Ex 33,23]

*'Āḥôr* es un nombre polivalente que significa «espalda, parte posterior», *v. gr.*: «La parte posterior del Tabernáculo» (Ex 26,12); «Saliéndole la lanza por detrás» (2 Sm 2,23). Es también un adverbio de tiempo, con la significación de «después», *v. gr.*: «Y después de él no le ha habido tampoco semejante» (2 Re 23,25); «Después de estos sucesos» (Gn 15,1); los ejemplos son cuantiosos.

Tiene asimismo el sentido de «seguir, caminar tras las huellas» de una persona, imitando su conducta, p. ej.: «Tras de Yhwh, vuestro Dios, habéis de ir» (Dt 13,5); «Írán en pos de Yhwh» (Os 11,10), equivalente a «obedecer a Dios», «seguir las huellas de sus actos», «imitar su conducta»; igualmente: «Porque se esfuerza en seguir la regla» (*ibid.* 5,11). En este sentido se ha dicho: «Y me verás las espaldas» (Ex 33,23), lo cual significa «aprehenderás lo que me sigue», lo que se asemeja a mí y resulta de mi voluntad, en suma, todas mis criaturas, conforme expondré en uno de los capítulos del presente Tratado<sup>99</sup>.

97. «Porque las *Inteligencias separadas* o abstractas son puras formas».

98. Vid. *infra*, cap. 54.

99. Vid. *infra*, cap. 54. Cf. ítem, *supra*, cap. 21.

[El término *lēb* («corazón»); sus varias acepciones; aplicado a Dios]

*Lēb*<sup>100</sup> es un polivalente que designa el órgano donde radica el principio de la vida en todo ser dotado de él, p. ej.: «Se los clavó en el corazón a Absalón» (2 Sm 18,14), y como ese órgano se encuentra en el centro del cuerpo, también se denomina así el centro de una cosa, v. gr.: «Hasta el corazón del cielo» (Dt 4,11); «En medio de una zarza» (Ex 3,2). Asimismo tiene la acepción de «pensamiento», p. ej.: «Estaba yo ausente en espíritu...» (2 Re 5,26), es decir: me encontraba presente por mi «pensamiento» cuando ocurrió esto y aquello. Es el mismo sentido de: «Sin irse detrás de los deseos de su corazón» (Nm 15,39), es decir: no seguiréis vuestros «pensamientos»; también: «Aunque persista en el propósito de mi corazón» (Dt 29,18), a saber: cuyo «pensamiento» se desvía. También significa «opinión» (o «sentimiento»), p. ej.: «Todo el resto de Israel estaba igualmente unánime en querer a David por rey» (I Cro 12,38), es decir, «de un mismo sentimiento» (lit.: «de un solo corazón»); igualmente: «El necio muere por falta de cordura» (Pr 10,21), equivalente a: «falta de sensatez» (lit.: «falta de corazón»). Dígase lo mismo de este pasaje: «No me arguye mi conciencia» (Jb 27,6) (lit.: «mi corazón»), lo cual significa: mi sentimiento no se ha apartado ni desviado de tal cosa, puesto que el principio del verso dice así: «Me aferraré a mi justicia y no la negaré», coincidente con: «mi corazón no se ha desviado». El sentido que yo doy aquí al verbo *yehēraf* es el mismo que se encuentra en «esclava despojada a otro» (Lv 19,20), *nehērefet*, equivalente a la palabra árabe *munḥarifa* («cambiada, desviada»), es decir: una esclava cuyos vínculos de esclavitud se han trocado en vínculos matrimoniales.

*Lēb* significa otrosí «voluntad» (o «intención»), p. ej.: «Yo os daré pastores según mi corazón» (Jr 3,15) «¿Es sincero conmigo tu corazón?», es decir: ¿se mantiene en la rectitud tu «voluntad» («tu intención»), como, la mía? En este mismo sentido se emplea metafóricamente hablando de Dios, p. ej.: «Que obrará según mi corazón y según mi alma» (1 Sm 2,35), es decir: se conducirá conforme a mi «voluntad»; «Y en ella estarán siempre mis ojos y mi voluntad» (1 Re 9,3), a saber, mi providencia y mi «voluntad». También significa «inteligencia», p. ej.: «El necio se hace discreto» (lit.: «dotado de corazón») (Jb 11,12), es decir, se tornará «inteligente»; igualmente en: «Dirige el sabio su mente a la derecha» (Ecl 10,2), es decir: su «inteligencia» se vuelve hacia las cosas perfectas. Abundan los ejemplos. En

100. El término *lēb* aparece en la Biblia hebrea 598 veces, y en su forma reduplicada *lēbāb*, 252. Es de suma relevancia en el complejo ideológico hebreo-bíblico y abarca una temática de gran variedad y profundidad.

esta acepción translaticia se debe tomar siempre aplicado a Dios, o sea, como expresivo del «intelecto», salvo las raras excepciones en que designa la «voluntad», conforme al sentido de cada pasaje. Igualmente: «Y revuelve en tu corazón» (Dt 4,39); «No tiene conocimiento» (*Libbô*) (Is 44,19), y cualquier otra expresión análoga, tienen siempre el sentido de «consideración intelectual», como se ha dicho: «Pero Yhwh no os ha dado todavía hasta hoy un corazón que entienda» (Dt 29,4), lo mismo que en «A ti se te hicieron ver para que conocieras» (*ibid.* 4,35).

Respecto a las palabras «amarás a Yhwh, tu Dios, con todo tu corazón» (*ibid.* 6,5), el sentido es, a mi juicio: «con todas las fuerzas de tu corazón», es decir, «con todas tus facultades corporales», dado que todas tienen su origen en el corazón. Su sentido es: tendrás como objetivo de todas tus acciones. Su percepción, conforme expusimos en nuestro comentario a la *Mišná*<sup>101</sup> y en el *Mišnèḥ Tôrāḥ*<sup>102</sup>.

## CAPITULO 40

[El término *rûḥ* («soplo, viento, espíritu»); sus varias acepciones; aplicado a Dios]

*Rûḥ* es un polivalente que designa el «aire», es decir, uno de los cuatro elementos, v. gr.: «Y el soplo de Dios se cernía» (o «el espíritu de Dios», o «un viento impetuosísimo») (Gn 1,2); «El viento solano había traído la langosta» (Ex 10,13); «El viento del Poniente» (*ibid.* v. 19). Los ejemplos son numerosos. También designa el «espíritu vital», p. ej.: «Un soplo que pasa y no vuelve» (Sal 78,39). Otrosí es la denominación de lo que sobrevive al hombre después de su muerte y que no está sujeto a corrupción, p. ej.: «Y retorne a Dios el espíritu que él le dio» (Ecl 12,7). Designa además la «inspiración» del intelecto divino que se derrama sobre los profetas, mediante el cual profetizan, según te expondré cuando trate del profetismo, en cuanto procede hablar de él en el presente Tratado, p. ej.: «Y tomaré del espíritu que hay en ti y lo pondré sobre ellos» (Nm 11,17); «Y cuando sobre ellos se posó el espíritu» (*ibid.* v. 25); «El espíritu de Yhwh habla por mí» (2 Sm 23,2). Múltiples son los ejemplos. Finalmente, este vocablo significa «intención» y «voluntad» (o «designio»), p. ej.: «El necio desfoja toda su ira» (lit.: «lo que hay en su espíritu») (Pr 29,11), es decir: su «intención» y su «designio». Igualmente: «El espíritu de Egipto

101. Vid. el citado escrito de Maimónides, *Ocho capítulos*, cap. 5.

102. Vid. tr. *Y'sôdê ha Tôrāḥ*, cap. II, § 2.

será vaciado en su interior, y desbarataré sus consejos» (Is 19,3), lo cual quiere decir: sus propósitos serán desbaratados, y le será velado el arte de gobernarse. Asimismo: «¿Quién ha determinado el espíritu de Yhwh, quién fue su consejero y le instruyó?» (*ibid.* 40,13); lo cual quiere decir: «¿Quién es el que conoce el proceso de su voluntad o que alcanzó a comprender la manera como él gobierna el mundo, y que pueda significárnosla?», tema que expondremos en algunos capítulos acerca del régimen del universo.

Siempre que el término que nos ocupa se refiere a Dios es conforme a la quinta acepción<sup>103</sup>, y alguna vez, a la última, o sea, la de «voluntad», según dejamos expuesto; en cada pasaje hay que interpretarlo de conformidad con el contexto<sup>104</sup>.

CAPITULO 41

[El término *nèfeš*; sus significados; aplicado a Dios]

*Nèfeš* es un polivalente que designa, en primer término, el «alma animal», común a todos los seres dotados de sensibilidad<sup>105</sup>, p. ej.: «... que tienen en sí alma viviente» (Gn 1,30). También significa «sangre», p. ej.: «Y no debes comer la vida de la carne» (Dt 12,23). Asimismo es la denominación del «alma racional», es decir «la forma del hombre», v. gr.: «Vive Yhwh, que nos ha dado la vida a nosotros» (Jr 38,16). Es también el apelativo de lo que del hombre queda después de su muerte, p. ej.: «La vida de mi señor estará atada en el haz de los vivos» (1 Sm 25,29). Finalmente, significa «voluntad», p. ej.: «Para instruir a su agrado a los príncipes» (Sal 105,22), es decir, según su «voluntad»; «Y no le entregará a la animosidad de sus enemigos» (Sal 41,3), es decir, no le abandona a su «voluntad». En el mismo sentido tomo yo: «Si de veras queréis que yo sepulte a mi difunta» (Gn 23,8), como si dijera: si entra en vuestra «intención» y vuestra «voluntad». Otrosí: «Aunque se me pusieran delante Moisés y Samuel, no se volvería mi alma a este pueblo» (Jr 15,1), cuyo sentido es: mi «voluntad» no estaría a su favor, o sea, no querría conservarlos.

Consiguientemente, siempre que el sustantivo *nèfeš*, viene atribuido a Dios (¡exaltado sea!), encierra el sentido de «voluntad», conforme antes dijimos a propósito de las palabras: «Que obrará según

103. Es decir, en la acepción de *inspiración* emanada de Dios su traducción latina *spiritus*, aparte del género distinto en una y otra lengua, se acomoda bastante bien a la semántica, rica y variada, de la voz hebrea.

104. Maimónides insiste una vez más en esta regla fundamental de toda exégesis, anteriormente apuntada.

105. Cf. Aristóteles, tr. *Del Alma*, lib. II, caps. 3 y 5.

mi corazón y según mi alma» (1 Sm 2,35)<sup>106</sup>, cuyo sentido es: de acuerdo con mi «voluntad» y mi «intención». A tenor de esta significación, las palabras «Que no pudo soportar la aflicción de Israel» (Jc 10,16) deberán entenderse: y su voluntad se abstuvo de afligir a Israel. Jonatán b. Uziel no tradujo este pasaje, porque habiéndolo entendido conforme a la primera significación del vocablo, se deducía para él una pasividad adscrita a Dios, por lo cual rehusó traducirlo. Ahora bien, entendiéndolo en esta última acepción, la interpretación resulta sumamente clara, pues antes se había dicho que él (¡exaltado sea!) los había abandonado a punto de perecer; ellos clamaron implorando su salvación, pero no les fue otorgada. Cuando se mostraron arrepentidos y arreció su miseria y el enemigo prevaleció sobre ellos, él se compadeció «y su voluntad se abstuvo de proseguir su atribulación y su miseria». Conviene te percares bien de esto, porque es digno de atención. La partícula *b-* en *b'-āmāl* («en la aflicción de I.») está en lugar de *min* («de»), y es como si dijera: «de entre». Los gramáticos admiten numerosos ejemplares similares, v. gr.: «Lo que reste de la carne y del pan» (Lv 8,32); «Lo que falte de los años» (*ibid.* 25,52); «De entre los extranjeros o indígenas» (Ex 12,19).

CAPITULO 42

[El término *hay* («vivo»); sus acepciones; aplicado a la ciencia; sentido anagógico]

*Hay* («vivo, viviente») designa el ser que se desarrolla y siente, p. ej.: «Cuanto vive y se mueve» (Gn 9,3). Aplícase también a la recuperación de una enfermedad muy grave, v. gr.: «Cuando curó de su enfermedad» (Is 38,9); «Quedáronse en el campamento hasta curarse» (Js 5,8); igualmente: «La carne viva» (Lv 13,10). Paralelamente, *mût* («morir» designa la «muerte», como también una «dolencia grave»), p. ej.: «Y el corazón se le quedó como muerto, como una piedra» (1 Sm 25,37), indicando la violencia de su enfermedad. Conforme a esto, se dice explícitamente del hijo de la mujer de Sarepta: «Y su enfermedad era tan violenta, que no podía resollar» (1 Re 17,17). Si hubiera dicho simplemente «y murió», se pensaría que se trataba únicamente de un morbo violento, lindante con la muerte, análogo al de Nabal, al oír la noticia<sup>107</sup>. Un autor andaluz<sup>108</sup> formuló la opinión de

106. *Vid. supra*, cap. 39.

107. Se refiere al episodio de 1 Sm, cap. 25.

108. Aunque Maimónides no le nombra quizá porque no fuera un escritor de primera fila, la referencia demuestra que, a pesar de la distancia, se interesaba por sus antiguos compatriotas de Andalucía.

que aquél cesó de respirar, hasta no advertirse hálito en él, como ocurre a veces en casos de apoplejía o «sofocación histérica»<sup>109</sup>, a tal extremo que no se sabe si el paciente está muerto o vivo, y la duda persiste a veces hasta uno o dos días.

A menudo se ha usado también el vocablo cuando se trata de la adquisición de la ciencia, p. ej.: «Que serán vida para tu alma» (Pr 3,22); «Porque el que me halla a mí, halla la vida» (Pr 8,35); «Que son vida para quien las acoge» (*ibid.* 4,22), y otros muchos pasajes. De conformidad con lo que antecede, las opiniones sensatas se han llamado «vida», y las erróneas, «muerte». Dios (¡exaltado sea!) ha dicho: «Mira, hoy pongo ante ti la vida con el bien, la muerte con el mal» (Dt 30,15), explicando claramente que el bien es la «vida», y el mal, la «muerte». Así interpreto yo sus palabras (¡exaltado sea!): «Para que viváis...» (*ibid.* 5,33-30), conforme a la interpretación tradicional de este pasaje: «Para que seas dichoso...» (*ibid.* 22,7). Según este sentido metafórico, usual en hebreo, los Doctores (¡bendita sea su memoria!) dijeron: «Los justos, aun después de su muerte, son llamados «vivos»<sup>110</sup>, y los impíos, aun en vida, son llamados «muertos»». Piénsalo bien.

CAPITULO 43

[*Kānāf* («ala»); sus acepciones;  
su aplicación a Dios y a los ángeles]

*Kānāf* es un substantivo polivalente, muy usado, sobre todo, en sentido tropológico. Designa primitivamente el «ala» de los volátiles, p. ej.: «Ni de ave alada que vuela en el cielo» (Dt 4,17). Después, metafóricamente, los vuelos y extremidades de los vestidos, p. ej.: «En las cuatro puntas del vestido» (Dt 22,12). Con el mismo significado translaticio se ha empleado para indicar los confines y extremos de la tierra distantes de nuestras comarcas, v. gr.: «Y para que ocupe los extremos de la tierra» (Jb 38,13); «Desde los confines de la tierra oímos cantar» (Is 24,16). Ibn Yānah<sup>111</sup> afirma que este vocablo admite también la acepción de «velar (ocultar, abstraer)», como en árabe, en

109. «Se trata de la enfermedad llamada por los antiguos «estrangulación o sofocación de la matriz», mencionada por Aristóteles, Galeno, Plinio, y es «una afección de este órgano, en la cual las mujeres experimentan movimientos espasmódicos y les parece sentir en la garganta como una bola (*globus hystericus*) que las ahoga» (Mk).

110. El concepto de *vida* es una de las ideas clave del complejo ideológico bíblico, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, muy destacado en el cuarto Evangelio. Vid. nota de Mk, con referencia al pasaje talmúdico citado.

111. Es el famoso gramático y lexicógrafo Yoná ibn Yānah, nacido en Córdoba, estudiante en Lucena y residente en Zaragoza. Vid. H. L., II parte, cap. XV.

que se dice: *kanaftu al-šay*, con el sentido de «he ocultado la cosa», y explica la frase de Is 30,20 en estos términos: «El que te alumbró no se te ocultará ni velará», interpretación que es correcta. De ahí procede, a mi juicio, la expresión «No descubrirá la cobertura (o el misterio) de su padre» (N. C.); «Ni levantará la cubierta del lecho materno»<sup>112</sup> (Dt 22,30, TH 23,1). Igualmente la frase de Rt 3,9: «Extiende tu manto sobre tu sierva» ha de entenderse, a mi juicio: «Cubre con el velo de tu misterio a tu sierva».

Según esta última acepción, en mi sentir, se aplicó metafóricamente el término *kānāf* al Creador (¡exaltado sea!) e incluso a los ángeles, dado que éstos, en mi opinión, son incorpóreos, como expondré<sup>113</sup>; así, las palabras de Rt 2,12 deben entenderse: «Has venido a cobijarte bajo su misterioso velo». Análogamente, tratándose de los ángeles, *kānāf* encierra el sentido de «velamen». ¿No has reparado en: «Con dos alas se cubrían el rostro y con dos se cubrían los pies»? (Is 6,2), dando a entender que la razón de su existencia —me refiero a la del ángel— es la causa, está envuelta en la obscuridad, y es su «rostro». Igualmente obscuro es todo aquello de que él —el ángel, insiste— es causa, que se designa por «sus pies», como dijimos a propósito del término polivalente *règel* («pie») <sup>114</sup>, todo ello también obscuro, pues las operaciones de las Inteligencias lo son, y sus efectos solamente se nos manifiestan tras el adecuado estudio. Por dos razones, una referente a ellas y otra a nosotros, a saber, debilidad de nuestra aprehensión y dificultad de percibir la «Inteligencia separada» en su auténtica realidad. Respecto a las palabras «Y con las otras dos volaban» (*ibid.* v. 3), ya expondré en capítulo aparte<sup>115</sup> por qué se atribuyó a los ángeles el movimiento del vuelo.

CAPITULO 44

[El término '*ayin* («ojo, fuente»);  
sus acepciones, en especial aplicado a la Providencia]

*'Ayin* es un polivalente, que significa «fuente de agua», p. ej.: «Junto a la fuente que hay en el desierto» (Gn 16,7), y también «ojo», como órgano visual, p. ej.: «Ojo por ojo» (Ex 21,24). Tiene asimismo el significado de «atención» («cuidado, vigilancia, providencia»), como se dijo hablando de Jeremías: «Tómale y mira por él» («fija tus ojos

112. «Lo que el padre encubre con el velo del misterio», es decir, su mujer.

113. Vid. *infra*, cap. 49

114. Vid. *supra*, cap. 28.

115. Vid. *infra*, cap. 49.

en él») (Jr 39,12), es decir: ten cuidado de él. Conforme a esta metáfora se aplica este término a Dios en cualquier pasaje de que se trate, *v. gr.*: «En ella estarán siempre mis ojos y mi corazón» (1 Re 9,3), es decir, mi «Providencia» y mi propósito, como anteriormente dijimos<sup>116</sup>; «... sobre la cual tiene siempre puestos sus ojos, desde el comienzo del año hasta el fin» (Dt 11,12), es decir, sobre la cual vela su «Providencia»; «Los ojos de Yhwh que observan», etc. (Zc 4,10), a saber: su Providencia abarca todo lo que hay sobre la tierra, conforme se expone en los capítulos referentes a aquélla<sup>117</sup>. Cuando al sustantivo «ojos» se agrega el verbo *rā'āb* o *hāzāb* («ver»), p. ej.: «Abre tus ojos y mira» (2 Re 19,16); «Sus ojos contemplan» (Sal 11,4), siempre se expresa una percepción «intelectual», no «sensible», dado que toda sensación implica, como sabes, pasividad, y él (¡exaltado sea!) es «activo» y no «pasivo», como más adelante expondré.

CAPITULO 45

[El verbo *šāma'* («oír, escuchar»);  
sus tres acepciones; aplicado a Dios]

*Šāma'* es un vocablo polivalente, que significa «oír», y también «acoger» («escuchar, obedecer»). Como ejemplo de lo primero tenemos: «Ni se oiga de tus labios» (Ex 23,13); «Corrió por la casa del faraón la voz» (Gn 45,16). Y así muchos otros. Son asimismo numerosos los de la segunda significación, *v. gr.*: «Pero ellos no le escucharon a Moisés» (Ex 6,9); «Si le oyen y se le someten» (Jb 36,11); «¿Vamos, pues, a consentir?» (Neh 13,27); «... te desobedezca» (lit.: «no escuche tus palabras») (Is 1,18). Úsase otrosí en la acepción de «saber» y «conocer», p. ej.: «Una nación cuya lengua no conoces» (Dt 28,49) (lit.: «no oirás»).

En todos los casos en que el término en cuestión se aplica a Dios y, según el sentido literal del texto, aparece usado en la primera acepción, designa la «percepción», correspondiente a la tercera, p. ej.: «Y al oírlo Yhwh» (Nm 11,1); «Pues ha oído vuestras murmuraciones» (Ex 16,7), siempre en el sentido de «percepción cognoscitiva». Pero cuando literalmente habría de tomarse en la segunda acepción, significa que él (¡exaltado sea!) atendió la súplica del orante, o no la atendió, p. e.: «Y yo oiré sus clamores» (*ibid.* 22,23); «Y yo le oiré, porque soy misericordioso» (*ibid.* v. 27); «Inclina, oh Yhwh, tu oído y escucha» (2 Re 19,16); «Pero Yhwh no escuchó vuestra voz, no os

116. *Vid. supra*, cap. 39, donde el autor cita este mismo personaje a propósito del término *lēb*.  
117. *Vid.* III parte, caps. 17 y s.

prestó oídos» (Dt 1,45); «Cuando multiplicáis las plegarias, no escuchó» (Is 1,15); «Porque no te oiré» (Jr 7,16). Y así tantos otros ejemplos. Sobre estas metáforas y antropomorfismos encontrarás después con qué calmar tu sed<sup>118</sup> y aclarar tus dudas, y se te explicarán todas las significaciones, para que no quede dificultad alguna en ningún aspecto<sup>119</sup>.

CAPITULO 46

[Continuación de la explicación de '*ayin* y *šāma'*;  
sobre el antropomorfismo aplicado a Dios]

En uno de los capítulos precedentes de este Tratado<sup>120</sup>, hemos hecho notar la enorme diferencia existente entre la persuasión a la noción de la existencia de una cosa y la investigación de la autenticidad de su esencia y su substancia. La razón es que dicha persuasión puede efectuarse incluso mediante sus accidentes o sus operaciones, o una relación, aun siendo remota entre dicho objeto y otros diferentes. Valga un ejemplo. Si tú deseas dar a conocer la persona del soberano de una determinada región a un ciudadano de ésta que no le conozca, podrías al efecto informarle sobre aquél y despertar su atención respecto a la existencia del mismo de múltiples maneras. Una, p. ej., indicando que tal jefe es de prócera estatura, tez blanca y cabellos grises; así le presentarías a través de sus accidentes. También, diciendo es un personaje al que se ve escoltado por numeroso séquito a caballo o a pie, y aureolado de banderas y precedido de sonora trompetería; o bien, como residente en un castillo situado en tal ciudad, enclavada en dicha comarca; o también que él es quien mandó construir esta muralla o aquel puente, o trayendo a colación hechos semejantes o sus relaciones con determinadas cosas. Podrías, asimismo, describir su existencia valiéndote de circunstancias menos notorias que las enumeradas, p. ej.: si cualquiera te interrogara: ¿Tiene este país un soberano? Le contestarías: Sí, por cierto. Y si insistiera: ¿Cuál es la prueba? Le podrías decir: Ese cambista que ahí se parece es, como puede

118. Expresión metafórica empleada anteriormente (Introducción, Recomendación...), que Ibn Tibbón tradujo demasiado libremente: «si le cura la dolencia de su corazón», aunque el propio Maimónides le había aconsejado trasladar la frase como queda dicho. Es un símil frecuente en el lenguaje bíblico, *v. gr.*: Is 51,1, Jn 7,37, etc.

119. Como acertadamente hace notar Munk, «esta última frase no se refiere exclusivamente a las metáforas relativas al oído, sino en general a todas las expuestas en los capítulos precedentes, y de modo particular a las referentes a los sentidos, sobre las cuales vuelve el autor en los capítulos subsiguientes».

120. *Vid. supra*, cap. 33.

verse, un hombre de complexión débil y cuerpo desmedrado, que tiene ante sí gran cantidad de dinares, en tanto que ese otro corpulento, fuerte, pero pobre, le implora como limosna un óbolo (lit.: «un grano de algarroba») <sup>121</sup>, a lo que no accede, y hasta le maltrata y repele con insultos. Si no fuera por el temor al soberano, el indigente se habría apresurado a darle muerte, o derribarle, o arrebatarle el dinero que tiene entre manos. En consecuencia, esto representa una prueba de que en esa ciudad hay un rey. Así atestiguarías la existencia de éste por el orden reinante en la ciudad, motivado por el temor al soberano y el miedo a ser castigado por él.

En todo lo que dejamos dicho, por vía de ejemplo, nada hay que realmente defina al soberano, ni aclare qué es en substancia, como tal. Algo semejante acontece con respecto al conocimiento de Dios (¡honrado y exaltado sea!), en el conjunto de los Libros de los Profetas, como igualmente en el Pentateuco. Porque, dada la necesidad de orientar a todo el mundo acerca de la fe en la existencia de Dios (¡exaltado sea!) y su posesión de todas las perfecciones, es decir, que no «existe» simplemente como la tierra y el cielo, sino como un Ser vivo, dotado de ciencia, poder, actividad y otras cosas que deben creerse de su existencia y más adelante expondremos, se ha llevado a los espíritus, mediante la idea de la corporeidad, a reconocer que «existe», y por la noción del movimiento, que es un ser «vivo». En efecto, la masa común solamente considera el cuerpo como un ente de existencia sólida, verdadera e indubitable, pues todo aquello que no sea cuerpo en sí mismo, pero subsiste en él, es en realidad «existente», pero de una existencia inferior a la del cuerpo, dado que precisa de tal elemento para existir. Ahora bien, aquello que ni es cuerpo ni se encuentra en él no es una cosa que tenga existencia, según la representación inicial del hombre, sobre todo en la esfera de la imaginación. Análogamente, el vulgo no se forma de la «vida» una noción que no sea la de movimiento, y todo aquello que carece de movilidad en el espacio no lo considera como «vivo», aun cuando la noción no radique en la substancia de lo que vive y sea simple accidente anejo a él <sup>122</sup>. De igual modo, la percepción que nos es más familiar se realiza por obra de los sentidos, principalmente el oído y la vista. Asimismo, no alcanzamos el conocimiento de una cosa, ni somos capaces de representarnos la transmisión de la idea del alma de un individuo que está a nuestro lado a la de otro, si no es mediante el lenguaje, a saber, el sonido articulado por los labios y la lengua y demás órganos del habla.

Así, pues, cuando se ha querido inculcar a nuestro espíritu que

121. Es decir, cosa de ínfimo valor. El grano que encierra la silicua del algarrobo figura en los pesos de los farmacéuticos árabes y equivale a cuatro granos de cebada... Ibn Tibbón traduce inexactamente: «el peso de un grano de cebada» (Mk). Vid. otro simil parecido, «el grano de mostaza», en Mt 13,31 y *alibi*.

122. Vid. Aristóteles, *Física*, lib. V, cap. 2, y *supra*, cap. 26.

Dios (¡exaltado sea!) «percibe», y que ciertas nociones son comunicadas por él a los Profetas, para que ellos nos las transmitan a nosotros, nos le han representado como «oyendo» y «viendo», es decir, que «percibe» las cosas que se «ven» y se «oyen», y él las «conoce»; y, por otra parte, nos le han descrito como si «hablara», lo cual quiere decir que ciertas cosas son comunicadas por él a los Profetas; tal es la significación del profetismo, materia que se expondrá más adelante con toda claridad <sup>123</sup>. Por lo demás, comoquiera que no tenemos otro conocimiento intelectual sobre nuestra posibilidad de «producir» una cosa, si no es mediante la acción directa, se ha descrito a Dios como «operante». De igual manera, dado que la masa general no entiende por «ser viviente» sino aquello que está dotado de «alma», se le ha representado, asimismo, como investido de «alma», lo cual, aun cuando éste sea un término polivalente, como ya quedó expuesto <sup>124</sup>, equivale a admitir que él es un «viviente».

En consecuencia, por lo que a nosotros se refiere, como nuestra aprehensión únicamente concibe la realización de esos actos mediante órganos corporales, éstos se le adjudicaron metafóricamente: aquellos que sirven para efectuar el movimiento local, a saber, los pies y sus plantas. *Item*, los que son instrumento del oído, la vista, el olfato, a saber: la oreja, el ojo y la nariz; los propios del habla y material fónico, es decir, la boca, la lengua, la voz; y, finalmente, aquellos otros órganos que cada cual utiliza para el trabajo, como son las manos y los dedos, la palma y el brazo.

En suma, el resultado es que se ha atribuido a Dios (¡exaltado sea sobre toda imperfección!), en sentido tropológico, los órganos corporales para indicar así sus actos, y estos mismos se le han adjudicado en el mismo sentido para significar una perfección cualquiera, que no se identifica con el acto particular en cuestión. Así, p. ej., se le ha atribuido el ojo, la oreja, la mano, la boca y la lengua para significar por ellos la vista, el oído, la acción y el lenguaje; pero la vista y el oído, para indicar la «percepción» en general. Por tal motivo observarás que la lengua hebrea substituye la aprehensión propia de un sentido por la de otro, *v. gr.*: «Ved la palabra de Yhwh» (Jr 2,31), equivalente a «escuchad», porque se ha querido decir con eso: «captad el sentido de su palabra»; igualmente: «¡Oh!, es el olor de mi hijo» (Gn 27,27), por «Siente el olor de mi hijo», porque se trata de la percepción de su fragancia. De acuerdo con esto, se dice: «Todo el pueblo veía los truenos» (Ex 20,18), por más que esa escena era una «visión profética», como es notorio y comúnmente admitido en nuestro pueblo. La acción y el lenguaje se han adscrito a Dios para denotar una acción emanante de él, según más adelante se expondrá <sup>125</sup>.

123. El autor se extiende largamente sobre el profetismo en la II parte.

124. Vid. *supra*, cap. 41.

125. Vid. II parte, cap. 12.

Todo órgano corporal de ese tipo que encuentres mencionado en cualquiera de los libros proféticos es o un órgano locomotivo, indicador de la «vida», o bien de sensación, para expresar la «percepción», o del tacto, para señalar la «acción», o del habla, para enunciar el influjo de las Inteligencias sobre los Profetas, como se dirá. La orientación contenida en todas esas metáforas tiene por objeto afianzar en nosotros la creencia de que existe un Ser «viviente», que «realiza» todo cuanto hay fuera de él, y, además, «percibe» su propia obra. Cuando abordemos la cuestión de la negación de los atributos, explicaremos cómo todo eso se reduce a una sola noción, a saber, la sola esencia de Dios (¡exaltado sea!). La finalidad del presente capítulo es únicamente dejar bien sentado el sentido de los órganos corporales atribuidos a Dios (¡exaltado sea sobre toda imperfección!), y aclarar que todos ellos sirven no más que para enunciar las acciones que les son privativas y constituyen para nosotros una perfección, e inculcarnos que él posee en grado sumo toda clase de perfecciones, conforme a la sentencia de los sabios: «La Escritura se expresa conforme al lenguaje humano»<sup>126</sup>.

Los órganos locomotores adscritos a Dios (¡exaltado sea!) son, p. ej., los aludidos en los textos siguientes: «El escabel de mis pies» (Is 66,1); «El escabel de las plantas de mis pies» (Ez 43,7). Los prensores que le son atribuidos se reflejan en los siguientes ejemplos: «La mano de Yhwh» (Ex 9,3, etc.); «El dedo de Dios» (*ibid.* 31,18); «Obra de tus dedos» (Sal 8,4); «Has puesto sobre mí la palma de tu mano» (*ibid.* 39,5); «¿A quién fue revelado el brazo de Yhwh?» (Is 53,1); «Tu diestra, oh Yhwh» (Ex 15,6). Los órganos de la elocución se mencionan en textos como los siguientes: «Lo dice la boca de Yhwh» (Is 1,20, etc.); «... y abriera sus labios contigo» (Jb 11,5); «La voz de Yhwh, con fuerza» (Sal 29,4; bis); «Y su lengua es como fuego devorador» (Is 30,27). Los de la sensación se traslucen en los ejemplos siguientes: «Sus ojos contemplan, sus párpados escudriñan a los hijos de los hombres» (Sal 11,4); «Los ojos de Yhwh observan» (Zc 4,10); «¡Oh Yhwh!, inclina tu oído y escucha» (2 Re 19,16); «Habéis encendido el fuego de mi ira» (lit.: «un fuego en mi nariz», Jr 17,5).

En cuanto a los órganos interiores solamente se le ha atribuido el corazón, por tratarse de un término polivalente, que significa también «inteligencia»<sup>127</sup>, y, asimismo, porque es el principio vital del ser vivo. En efecto, expresiones como éstas: «Se conmueven mis entrañas por él» (Jr 31,20); «La emoción de tus entrañas» (Is 63,15), quieren designar igualmente «el corazón», porque «entrañas» es un término usado en sentido general y particular: según éste, significa los «intestinos», y según el primero, cualquier «órgano interior», y, por ende,

126. Advertencia reiterada por Maimónides. *Vid. supra*, principio del cap. 26.  
127. *Vid. supra*, cap. 39.

también el «corazón», como lo prueba el siguiente ejemplo: «Y tu Ley está en medio de mis entrañas» (Sal 40,9), equivalente a «en mi corazón». A este respecto se dice en el verso: «Se conmueven mis entrañas», «la emoción de tus entrañas», porque el verbo *hāmā* («gemir», «conmoverse») se aplica al corazón más bien que a los demás miembros, *v. gr.*: «Mi corazón gime dentro de mí» (N. C., «se agita»; Jr 4,19). De igual manera, tampoco se le ha atribuido metafóricamente la «espalda», porque, según su uso general, es un instrumento de transporte, y también porque el objeto transportado está en contacto con ella<sup>128</sup>. A *fortiori* no se le han atribuido, en el mismo sentido figurado, los órganos de la nutrición, porque su primera sugerencia es una imperfección manifiesta<sup>129</sup>.

En realidad de verdad, una es la condición de todos los órganos, tanto externos como internos: son instrumentos para las operaciones del alma. Unos sirven para la conservación del individuo durante un tiempo determinado, y son todos los miembros interiores; y otros, para la perpetuación de la especie, como son los órganos de la generación. Algunos son necesarios para mejorar la condición del individuo y el perfeccionamiento de sus operaciones, y tales son los pies, las manos y los ojos, imprescindibles todos ellos para la realización del movimiento, el trabajo, la percepción. En cuanto al movimiento, es preciso para que el animal pueda dirigirse hacia lo que le es conveniente y evitar aquello que le es perjudicial. Por otra parte, los sentidos son necesarios para distinguir lo provechoso de lo desfavorable. El hombre ha menester, asimismo, de trabajos habilidosos para la preparación de sus alimentos, vestidos y morada, necesario todo ello a su naturaleza; quiero decir que se ve compelido a disponer aquello que le es conveniente. Hay animales que poseen determinada habilidad porque la necesitan. Pues bien, me figuro que nadie pondrá en duda el hecho de que Dios (¡exaltado sea!) de nada precisa que prolongue su existencia o *a meliore* su condición; en consecuencia, no tiene órganos, que es tanto como decir no es un cuerpo, y sus actos se realizan únicamente por su esencia, y no mediante órgano alguno. Las «facultades» sin duda alguna se integran en los órganos, y, por tanto, tampoco poseen facultad alguna, es decir, nada hay en él fuera de su esencia, en virtud de lo cual él «obre», «conozca» o «quiera», puesto que los atributos son facultades en las que no se ha hecho sino cambiar su denominación, nada más<sup>130</sup>. Pero no es ése el tema del presente capítulo.

128. «Es decir, que las funciones del hombre son consideradas como demasiado materiales para ser, incluso metafóricamente, atribuidas a Dios; ha de descartarse de Dios, sobre todo, la idea de un contacto con las cosas. *Vid. supra*, cap. 18» (Mk).

129. *Vid. supra*, cap. 26.

130. «O sea, que los llamados atributos divinos no son otra cosa sino un conjunto de facultades que no difieren entre sí más que por sus nombres y son todos reducibles a una y misma cosa: la esencia de Dios» (Mk).

Los Sabios (¡bendita sea su memoria!) formularon una sentencia de gran alcance, que rebate cuantas falsas ideas podrían sugerir todos esos atributos corporales mencionados por los Profetas, y te demuestra que la teoría de la corporeidad de Dios no se les pasó por las mientes a los Sabios (¡bendita sea su memoria!), ni hay nada en ellos que dé lugar a error o confusión. Por lo cual, observarás que en todo el *Talmud* y los *Midrašim* se atienden constantemente a la terminología de los Profetas, convencidos de que se trata de una materia al socaire de cualquier duda, en que no hay riesgo alguno de engañarse, todo está dicho por modo de alegoría y con la mira puesta en dirigir el espíritu hacia un Ser. Ahora bien, como siempre se ha recurrido a esa alegoría, en la cual se compara a Dios (¡exaltado sea!) con un rey que ordena y prohíbe, castiga y recompensa al pueblo de su jurisdicción, tiene servidores y palaciegos para transmitir sus disposiciones y ejecutar aquellos que es su beneplácito, los susodichos sabios persisten en esa comparación, acomodando su lenguaje a lo que ella exigía, en cuanto a «hablar», «responder», «intimar prescripciones» y otros actos propios de monarcas, sintiéndose seguros y convencidos de que no surgiría confusión ni dificultad al respecto. Esa «sentencia de gran alcance» a la que nos hemos referido es la siguiente: de *B<sup>c</sup>-rē'sīt Rabbá*<sup>131</sup>: «Los Profetas han mostrado una gran audacia al asimilar la criatura con su Creador, p. ej., al decir: "Y sobre la semejanza del trono, en lo alto, había una figura semejante a un hombre"» (Ez 1,26)<sup>132</sup>. De ese modo han testimoniado clara y paladinamente que todas esas figuras percibidas por los Profetas en «visión profética» eran «creadas», y su Creador era Dios. Lo cual es exacto, pues toda figura forjada por la imaginación es «creada». La expresión «han mostrado una gran audacia» es maravillosa, bien así como si les hubiera parecido (¡la paz sea sobre ellos!) de extrema gravedad. La realidad es que siempre se expresan así para indicar su sentir sobre la gravedad de lo dicho o hecho y cuya apariencia revela una cierta inconveniencia. Así, declaran<sup>133</sup>: «Tal doctor realizó el acto (de la *ḥālīšā'*: «ceremonia del levirato») con una zapatilla, en solitario y de noche<sup>134</sup>. Notable atrevimiento —comenta otro doctor— haberlo efectuado en solitario. La expresión aramea del *Talmud* se corresponde con la hebrea de *B<sup>c</sup>-rē'sīt Rabbá*. Como si dijeran: Cuán grave es lo que los Profetas hubieron de efectuar, al indicar la esencia de Dios (¡exaltado sea!) por medio de sus criaturas, obra suya. Penétrate bien de esto; porque los Doctores declararon de modo expreso estaban inmunes de la creencia en la corporeidad de Dios y que toda fi-

131. Al principio de su sección 27.

132. *Vid.* III parte, final del cap 2.

133. *Talmud bābli*, tr. *Y'bamôt*, fol. 104 a.

134. Referencia al acto simbólico de la *ḥālīšā'* («descalzamiento»), que disuelve los vínculos del levirato (Dt 25,9; *item* Rt, cap. 4).

gura y cosa limitada que aparecían en la visión profética son entes creados; pero que ellos, los Profetas, «asemejaron la criatura con su Creador», en frase de los Sabios (¡bendita sea su memoria!). Esto no obstante, si después de lo dicho alguien quisiera pensar mal de ellos, por pura malicia, con vituperio de unos personajes a los que no ha visto y de quienes no conoce circunstancia alguna, en nada les podría perjudicar (¡bendita sea su memoria!).

## CAPITULO 47

*[Por qué se ha atribuido a Dios el oído, vista y olfato, y no el gusto ni el tacto; el pensamiento y no la imaginación]*

Reiteradamente hemos afirmado<sup>135</sup> que todo cuanto el vulgo imagina ser una imperfección o algo incompatible con Dios (¡exaltado sea!) no se lo han atribuido metafóricamente los libros proféticos, aunque esos conceptos se sitúan en la misma línea de la atribución. La razón es que tales atributos se han considerado en cierto modo como perfecciones, o al menos cabe figurárselo. En consecuencia, cumple explicar por qué motivo se ha atribuido tropológicamente a Dios (¡exaltado sea!) el oído, la vista y el olfato, pero no el gusto ni el tacto, siendo así que su elevación es una misma con respecto a los cinco sentidos. Todos ellos implican imperfección en orden a la percepción, incluso para el ser que solamente percibe por su mediación<sup>136</sup>, al ser afectados pasivamente, impresionables, intermitentes y sujetos a sufrimiento, al igual que los restantes órganos. Cuando afirmamos de él (¡exaltado sea!) que «ve», es tanto como decir que percibe las cosas visibles; que «oye», equivalente a que capta lo audible. Análogamente podría atribuírsele el gusto y el tacto, entendiéndose que percibe lo gustativo y lo palpable, pues el concepto de las percepciones es idéntico para todos los sentidos, y si se excluye de él una clase de percepción, es obligado excluir las demás, es decir, los cinco sentidos, y si se admite un tipo de percepción, sería obvia la atribución de los cinco. Ahora bien, en nuestros Libros encontramos: «Y el Señor vio», «Y el Señor oyó», «Y el Señor aspiró olor», no, en cambio: «Y el Señor gustó», «Y el Señor palpó». La explicación de esto se basa en que todos tienen bien arraigada la idea de que Dios no está en contacto con los cuerpos al modo de un cuerpo con otro, pues nadie puede

135. *Supra*, caps. 26 y 46.

136. «Los sentidos solamente proporcionan una percepción imperfecta; son de por sí imperfectos, incluso en cuanto a las percepciones sensibles y en los seres incapaces de otras percepciones» (Mk).

verle con sus ojos. Ahora bien, esos dos sentidos, me refiero al gusto y al tacto, ni perciben sus objetos sensibles sino tocándolos; en cambio, los de la vista, oído y olfato perciben los suyos aun cuando éstos se encuentren lejos; por eso, según la creencia vulgar, está permitido atribuirlos a Dios. Asimismo, al adjudicarle metafóricamente (¡exaltado sea!) esos sentidos, se quiere dar a entender que él percibe nuestras acciones. Para eso bastan el oído y la vista, quiero decir que por su mediación se aprehende lo que otro hace o dice, como nuestros Sabios han declarado en una serie de exhortaciones, en forma de aviso y advertencia: «Sábetete que por encima de ti hay un ojo que ve y un oído que oye»<sup>137</sup>.

Así, pues, considerando el fondo de la cuestión, comprobarás que el concepto es idéntico para la totalidad de los sentidos, y así como se ha excluido de él la percepción táctil y gustativa, igualmente debe alienarse de él la vista, el oído y el olfato, dado que todos implican percepciones corporales, «pasiones», estados mutables, sino que unos se presentan como deficiencias, y otros, como perfección. De igual modo, la imaginación aparece como imperfección, no, en cambio, el pensamiento y el intelecto. Por tal motivo no se ha empleado metafóricamente, hablando de Dios, el término «imaginación», sí, en cambio, los que significan «pensamiento» y «entendimiento», p. ej.: «Los designios que ha meditado Yhwh» (Jr 49,20); «Y con su inteligencia tendió los cielos» (*ibid.* 10,12). Ha sucedido, pues, con las percepciones internas lo propio que con las sensibles y externas, que unas se aplican en sentido figurado, y otras no. Todo ello «conforme al lenguaje humano»: lo que se imagina perfección le ha sido atribuido, y aquello que parece imperfección, no. Pero, en realidad de verdad, no hay ningún atributo esencial y auténtico que deba añadirse a su esencia, como demostraremos<sup>138</sup>.

CAPITULO 48

[Traducción de Onqelos a los términos de «oír» y «ver»]

Siempre que la idea de «oír» aparece atribuida a Dios (¡exaltado sea!), observarás que Onqelos el prosélito la ha rehuido, interpre-

137. Vid. *Mišná*, IV parte, tr. 'Abót, cap. 2, § 1. «El autor cita este pasaje para demostrar que los Doctores han hablado del ojo y del oído de Dios para indicar que él conoce nuestras acciones y nuestras palabras» (Mk). La voz 'ayin («ojo», etc.) aparece 860 veces en la Biblia hebrea, y 'ozen («oreja, oído») 188, y entran en numerosas locuciones y expresiones que pasaron a la literatura neotestamentaria, así como, por su intermedio, a las lenguas modernas.

138. Vid. *infra*, cap. 50.

tándola en el sentido de que el asunto en cuestión llegó a él (¡exaltado sea!), dando a entender que la «aprehendió»; y, si se trata de una plegaria, explica su sentido como que «la aceptó» o «no la aceptó». Siempre se expresa, al interpretar «Dios oyó», por «fue escuchado ante el Señor»; y, cuando es una plegaria, v. gr.: «Oír su clamor» (Ex 22,22), por «Ciertamente acogeré», y así procede siempre en su paráfrasis, sin apartarse en un solo pasaje. En cuanto a las expresiones en que se atribuye a Dios (¡exaltado sea!) la «vista», Onqelos varía de modo sorprendente, sin que yo acierte a ver su propósito e intencionalidad, pues en ciertos pasajes traduce *wa-yar* («y vio», por *w'-hāzāh* («y contempló»)), y en otros interpreta así: «y se manifestó ante Dios». Ahora bien, su interpretación «contempló» demuestra claramente que el verbo *hāzāh* en arameo es polivalente, y designa tanto la percepción intelectual como la sensorial. Pero, si tal es su criterio, yo quisiera saber por qué razón en ciertos lugares lo ha soslayado, traduciendo «y se manifestó ante Dios». Sin embargo, al examinar los ejemplares que pude hallar del Targum, juntamente con lo que oí en mi época estudiantil, eché de ver que siempre ante el verbo *rā'āh* («ver»), referido a una injusticia, perjuicio o violencia, lo traslada por «se manifestó ante Dios», y no hay duda que en esa lengua dicho término encierra la significación de «percibir» y de «reconocer lo percibido tal como lo haya sido». Por tal motivo, al encontrar el verbo «ver» designando una injusticia, no dice «*w'-āzāh*» («y contempló»), sino *w'-gelī qèdem* («y se manifestó ante Yhwh»). He podido comprobar que siempre en el Pentateuco, cuando el verbo *rā'āh* se aplica a Dios, lo vierte por *w'-hāzāh*, a excepción de los pasajes que voy a citar: «Yhwh ha mirado mi aflicción», que traduce: «Pues mi ignominia se ha manifestado ante Dios»; «Porque Yo he visto todo lo que te ha hecho Labán» (Gn 31,12), que traslada: «Porque se ha manifestado ante mí...». Incluso hablando un ángel, no le atribuye la percepción indicadora del objeto, por tratarse de una injusticia; así, «Miró Dios a los hijos de Israel» (Ex 2,25) traduce: «Y la esclavitud de los hijos de Israel se manifestó ante Dios»; «He visto la aflicción de mi pueblo» (*ibid.* 3,7), por «La esclavitud de mi pueblo se ha manifestado ante Mí»; «He visto la opresión» (*ibid.* v. 9), por «También se ha manifestado ante mí la opresión»; «Había visto su aflicción» (*ibid.* 4,31), por «Su esclavitud era manifiesta ante él»; «He visto a ese pueblo» (*ibid.* 32,9) por «Ese pueblo se ha manifestado ante mí», porque su sentido es: «he visto su rebeldía», lo propio que en «Y Dios vio a los hijos de Israel» cuyo sentido es: «vio su aflicción»; «Y Yhwh lo vio y se irritó» (Dt 32,19), que traduce por «Y eso se manifestó ante Dios»; «Cuando vea que desapareció ya toda fuerza» (*ibid.* v. 36), por «es notorio ante él», porque se trata aquí igualmente de una injusticia perpetrada contra ellos y de la victoria del enemigo. En esto ha sido generalmente consecuente, teniendo en cuenta aquello de: «Y no puedes soportar la vista de la iniquidad» (Hab 1,13), por lo cual siempre que

se alude a servidumbre o rebelión, traduce: «Se manifestó ante él» o «... ante mí». Sin embargo, esta acertada interpretación, que no admite duda, falla en tres pasajes, que, según la norma indicada, debió traducir por «se manifestó ante Dios», pero que observo en los diversos ejemplares: «Y vio Dios». Son los siguientes: «Viendo Yhwh cuánto había crecido la maldad del hombre» (Gn 6,5); «Viendo, pues, Dios que todo en la tierra era corrupción» (*ibid.* v. 12); «Viendo Yhwh que Lía era desamada» (*ibid.* 29,31). Sospecho se trata de erratas deslizadas en las copias, pues no poseemos el autógrafo de Onqelos para poder asegurar se deba a una interpretación especial. Por otra parte, si tradujo las palabras «Dios se proveerá de res» (*ibid.* 22,8) por «Ante Dios está ostensible el cordero», fue para evitar se creyera que Dios necesitó buscarlo para tenerlo en su presencia, o bien porque encontró dificultad en esa lengua para relacionar la percepción divina con un individuo de entre los animales irracionales. Es menester indagar en esto la auténtica lección en las copias y si realmente se encuentran dichos pasajes tal como dejo dicho, ignoro cuál fuera su intención al respecto.

## CAPITULO 49

*[Los ángeles son intelectos puros; su percepción y facultades]*

Los ángeles tampoco están dotados de cuerpo, sino que son inteligencias separadas de la materia, pero que han sido hechos, Dios los creó, según se expondrá. En el citado *B<sup>c</sup>-rē'šit Rabbá*<sup>139</sup> se estampa lo siguiente: «La llama de la espada cimbreada» (Gn 3,24) es una expresión que corresponde a esta otra: «Y por ministros, llamas de fuego» (Sal 104,4), porque éstos se transforman «ora en hombres, ora en mujeres, ya en viento, ya en ángeles». En este pasaje se declara que no son materiales, ni tienen figura estable y corpórea, aparte del espíritu, sino que todo ello existe solamente en visión profética y por obra de la facultad imaginativa, como se dirá al hablar del verdadero concepto de la profecía.

Al decir «ora en mujeres», se entiende que los profetas veían a veces a los ángeles bajo figura femenina, alusión al pasaje de Zacarías (5,9): «Vi aparecer dos mujeres, y el viento soplaba en sus alas», etc. Ya sabes que la percepción de lo exento de materia carece totalmente de corporeidad y resulta difícil para el hombre, si no es tras mucho ejercicio, particularmente para quien no distingue entre lo inteligible y

139. Final de la sección 21.

lo imaginario, y que tiende por punto general a apoyarse solamente en la percepción imaginaria, de manera que para él todo lo imaginario existe o puede existir, y lo que no cae bajo el dominio de su fantasía, no tiene ni puede tener existencia<sup>140</sup>. Tales individuos —y son la mayoría de los que estudian— carecen de toda idea exacta, y nada obscuro se les aclara. Por esta dificultad los libros proféticos insertan expresiones que por su sentido obvio podrían inducir a entender que los ángeles son corpóreos y se mueven, tienen forma humana y reciben órdenes de Dios, las transmiten y ejecutan lo que él quiere, en virtud de sus mandatos; todo eso para inculcar en la mente su existencia y que son seres vivos y perfectos, como dejamos dicho respecto a Dios. Sin embargo, si se limitaran a representarlos así, su verdadera realidad y esencia serían semejantes a las de Dios, en la imaginación de la masa común, por cuanto también se han empleado expresiones cuya acepción literal podría indicar que es un cuerpo vivo, móvil, con forma humana. Para indicar al intelecto que la categoría de su existencia se sitúa por bajo de la de Dios, se ha entremezclado en su figura algo de la de los animales irracionales, a fin de dar a entender que la existencia del Creador es más perfecta que la de ellos, como la del hombre aventaja a la de los animales irracionales. Pero, en cuanto a la figura de animal, únicamente se les ha atribuido las alas, porque no se concibe el vuelo sin alas, como tampoco la marcha sin pies, y la existencia misma de estas facultades no es imaginable sino en tales substratos. La idea de vuelo se ha elegido para denotar que son seres vivos, porque es el más noble entre los movimientos locales de los animales irracionales, y en él contempla el hombre una gran perfección, hasta el extremo que desearía volar, a fin de huir fácilmente de todo cuanto le daña y conseguir prontamente lo que le conviene, por lejos que esté. Por eso se les ha atribuido ese movimiento y también porque el ave en breve tiempo aparece y se oculta, se acerca y al punto se aleja: son las características que deben admitirse en los ángeles, como después se expondrá. Tal pretendida perfección, a saber, el movimiento del vuelo, no se adjudica en modo alguno a Dios, por ser ése un movimiento perteneciente a un animal irracional. No debe inducirte a engaño el texto «Subió sobre los querubes y voló» (Sal 18,11), puesto que es el querubín el que vuela, y se ha querido significar metafóricamente la celeridad de lo sucedido, como cuando se dice: «Ved cómo Yhwh, montado sobre ligera nube, llega a Egipto» (Is 19,1), a saber, que la desgracia les sobrevendrá sin dilación. Tampoco te dejes alucinar por las expresiones que encuentres, sobre todo en Ezequiel, tales como éstas: «faz de buey, de toro, de águila» (Ez 1,10), «planta de toro» (*ibid.* v. 7), pues todo esto tiene una interpretación que ya se te dirá, aparte de que se trata simplemente de la descripción de los

140. Alusión a las teorías de los *mutacálimes*. Vid. *infra*, cap. 73 (décima proposición).

*ḥayyôt* («animales, seres vivientes») <sup>141</sup>. Estos asuntos se explicarán con indicaciones suficientes para despertar tu atención <sup>142</sup>. En cuanto al movimiento del vuelo, a él se alude con frecuencia en la Escritura, y no es imaginable sino con alas, por lo cual se les ha atribuido éstas para expresar una circunstancia de su existencia, no su verdadero ser. Ten en cuenta que todo cuanto se mueve con maniobra muy rápida se representa volando, para expresar la celeridad del movimiento, *v. gr.*: «Que vuela como el águila» (Dt 28,49), porque el águila es, entre todas las aves, la que se lanza con mayor rapidez, como es proverbial. Ten presente asimismo que las alas son las operadoras del vuelo, por lo cual las que aparecen en las visiones proféticas son numéricamente las mismas que las causas del movimiento de lo que es móvil. Pero no es ése el objeto del presente capítulo.

CAPITULO 50 <sup>143</sup>

*[Sobre la verdadera creencia. Debe concebirse a Dios sin atributos positivos]*

Ten en cuenta, lector del presente Tratado, que la creencia no es un mero concepto oral, sino representado en el alma, cuando se cree

141. *Vid.* III parte, cap. 1, donde el autor afirma que se trata de «rostros humanos», semejantes a los de ciertos animales. «*Ḥayyôt* son los «animales celestes» de Ezequiel, que, según el autor, designan a las esferas y no a los ángeles o a las inteligencias de las esferas. Las causas del movimiento de que seguidamente se habla son cuatro: su esfericidad, su alma, su inteligencia y la *suprema Inteligencia separada*, o Dios, objeto de sus deseos» (Mk).

142. *Vid.* primeros capítulos de la III parte.

143. Este capítulo sirve de introducción al tema de los diez siguientes (51-60), que versa sobre los atributos (*vid.* Mk e Historias de la filosofía). Bonilla y San Martín en su *Hist. Fil. esp.*, II, «Judíos», pp. 358-364, trae un buen resumen de esta materia a través del pensamiento maimonidiano, tratado bastante superficial o inconsideradamente en Historias y referencias. *Vid.* santo Tomás, *Summa contra gentiles*, lib. I, cap. 14, donde se afirma taxativamente que sólo podemos expresarnos acerca de Dios por la *via negativa* y los términos usados (*via remotionis*) parecen tomados de los filósofos árabes. *Vid. item* las notas de Mk. Especial interés revisten, por la mayor popularidad del autor, las consideraciones del padre Luis de Granada (*Obra selecta*, BAC, t. XX, p. 14) al respecto, hablando de la Teología negativa, de que san Dionisio es «gran maestro», y de las dos maneras de conocimiento de Dios, «uno que llamamos afirmativo, y otro, negativo... Negativo es el que presuponiendo cuán bajos y limitados son todos nuestros conceptos, niega todas estas perfecciones de Dios de la manera que nosotros las concebimos y se las atribuimos, diciendo que no es Dios de esa manera grande, ni hermoso, ni sabio ni poderoso, etc., como nuestros entendimientos lo conciben, porque él es de otra muy diferente manera grande, hermoso, sabio y poderoso, que todos los entendimientos criados no pueden alcanzar. Y de esta manera negando estas perfecciones que nosotros concebimos de Dios, le alabamos y glorificamos más, confesando que su grandeza es infinita, inmensa, incomprensible e inefable». La coincidencia y substancial analogía de enfoque entre los autores citados y Maimónides es sorprendente.

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. Pero si eres del número de aquellos cuyas aspiraciones se remontan a un grado superior, cual es el de la especulación, para asegurarte de que Dios es uno, con unidad real, de manera que nada compuesto se encuentre en él, ni posibilidad alguna de división, debes saber que el (¡exaltado sea!) carece de todo atributo «esencial», sin ninguna condición; y que así como excluye la idea de cuerpo, de igual modo es inadmisiblemente posea un atributo esencial. Quien crea que él es uno, pero dotado de cierto número de atributos de esa naturaleza, afirmaría de palabra que es uno, pero le creería múltiple en su concepto. Es como lo que afirman los cristianos <sup>144</sup>: «es uno y, al par, trino, y los tres son uno», que es como si se dijera: «es uno, pero posee numerosos atributos, y él con sus atributos es uno», aun descartando la corporeidad y admitiendo la simplicidad absoluta, cual si nuestro propósito fuera únicamente averiguar cómo debemos expresarnos y no cómo debemos creer. No hay creencia posible sino tras la representación, dado que aquélla recae en la adhesión a lo representado y admitir que existe fuera del intelecto tal y conforme éste se lo ha representado. Si a esta creencia se añade que lo contrario es de todo punto imposible, ni hay fuera del intelecto medio alguno para rebatir tal creencia, ni pensar que lo contrario pueda ser posible, tenemos la certidumbre.

Si te despojas de los deseos y hábitos, procedes como inteligente y recapacitas sobre lo que expondré en los capítulos siguientes sobre la negación de los atributos <sup>145</sup>, obtendrás necesariamente la certidumbre al respecto y serás entonces de los que creen en la unidad de Dios, no de quienes la proclaman de boca sin representarse la idea, y pertenecen a la clase aludida en estas palabras: «Te tienen a ti en la boca, pero está muy lejos de ti su corazón» (Jr 12,2). Es menester, por tanto, pertenecer a la categoría de los que conciben y la captan, aun cuando no la expresen, como se preceptúa a los virtuosos, en estos términos: «Meditad en vuestros corazones, en vuestros lechos guardad silencio» (Sal 4,5).

144. Sabido es que el misterio de la Trinidad y el de la Encarnación, con sus obvias derivaciones, constituyen las dos barreras principales entre el credo judío y el cristiano.

145. Es decir, la necesidad de descartar de Dios todos los atributos afirmativos, en la forma y por las razones expuestas en la nota 147.

[Necesidad de excluir de Dios los atributos,  
para evitar contradicciones]

Hay en el ser muchas cosas claras y patentes: unas son nociones primarias y sensibles, otras a ellas parejas, de manera que, aun dejando al hombre cual es, no necesitaría demostración al respecto, *v. gr.*: la realidad del movimiento, libertad de acción humana, manifestaciones de la «generación» y «corrupción», naturaleza de los objetos pertenecientes a los sentidos, como el calor del fuego, la frigidez del agua y tantas otras cosas similares. Pero desde que surgieron opiniones extrañas, debidas a los equivocados o quienes abrigaban una intención cualquiera, y con tales teorías se oponían a la naturaleza del ser, negaban la realidad sensorial, o pretendían la existencia de lo inexistente, los hombres de ciencia necesitaron afianzar la realidad de esas cosas evidentes e invalidar la de las meramente supuestas. Así vemos que Aristóteles fundamenta el movimiento porque había sido negado y demuestra la inexistencia de los átomos porque había sido estatuida su realidad.

De la misma categoría es la obligatoriedad de descartar del Creador (¡exaltado sea!) los atributos «esenciales», admitido es una noción primaria que el atributo difiere de la esencia del sujeto de quien se predica, una circunstancia determinada de la misma y, por tanto, un «accidente». Si fuera la esencia misma de dicho sujeto, resultaría una tautología, como si dijéramos que «el hombre es el hombre», o bien la explicación de un término; verbigracia: «el hombre es un ser vivo (o animal), racional», porque estos dos apelativos designan la esencia del hombre, su realidad, y no hay en este caso una tercera noción diferente de la expresada por ellos, como constitutivos que son del hombre, el cual se define por la «vida» y la «razón», o más bien ese atributo es mera explicación de un término, como si se dijera que lo designado por «hombre» es un compuesto de «vida» y «razón».

Es evidente, por tanto, que el «atributo» es una de estas dos cosas: o la esencia misma del sujeto de quien se predica, en cuyo caso es la explicación de un término, lo cual no descartamos con respecto a Dios, aunque en otro aspecto, como se expondrá <sup>146</sup>, o bien el atributo es distinto del sujeto de quien se predica, un concepto sobreañadido a éste, lo cual llevaría a hacer del atributo un accidente de dicha esencia. Pero, al excluir de los atributos de Dios la denominación de «accidente», no se elimina la idea del mismo, porque todo cuanto se añade a la esencia es accesorio a ésta y no perfecciona su

146. *Vid.* capítulo siguiente, en que el autor prueba que Dios es indefinible.

realidad: tal es precisamente el concepto de «accidente». Añadamos que si en ese caso hubiera numerosos atributos, habría muchas cosas eternas; pero no hay «unidad», sino admitiendo una esencia singular y simple, en la cual no hay composición ni multiplicidad de nociones, una solamente por dondequiera que se la mire y desde cualquier punto de vista que se la considere, que no puede fraccionarse en dos ideas en modo alguno ni por ninguna causa, ni se hallará en ella multiplicidad dentro ni fuera del espíritu, como se demostrará en el presente Tratado.

Ya afirmaron algunos pensadores <sup>147</sup> que los atributos de Dios no son ni su esencia ni algo fuera de ella, lo cual coincide con lo dicho por otros, a saber: que las «condiciones», así designan las «ideas universales no son existentes ni inexistentes» <sup>148</sup>, análogamente a lo aseverado por otros más, al declarar que «la substancia simple (o átomo) no se encuentra en un lugar determinado, si bien ocupa un espacio limitado», y que «en el hombre no se da la «acción», pero sí su «adquisición»». Son cosas que solamente se dicen, que existen en las palabras, pero no en los espíritus, ni, *a fortiori*, pueden tener efectividad fuera de éste. Sin embargo, como tú sabes y todos cuantos no se engañen a sí mismos, tales aserciones se mantienen por una superabundancia de palabras y falaces imágenes, y se sostienen con frases declamatorias, invectivas y copiosos medios usurpados a la dialéctica y la sofística <sup>149</sup>. Pero, si después de enunciadas y mantenidas por tales procedimientos, se recapacita sobre la propia creencia, todo es turbación e incapacidad mental, por el empeño de existenciar lo que carece de realidad, y crear un término medio entre dos contrarios que lo rechazan totalmente. ¿Hay acaso un término medio entre el ser y el no-ser, o bien entre identidad y no-identidad de dos cosas? Lo que a esto ha inducido es, como dijimos, el empeño en propugnar ideas imaginarias y que todos los cuerpos existentes son esencias y cada una de éstas tiene necesariamente sus atributos, como también que jamás encontraremos ninguna de un cuerpo que exista aislada y sin atributos. Tenaces en tal suposición, llegaron a creer que Dios (¡exaltado sea!) se compone igualmente de elementos diversos, como son su esencia y cosas sobreañadidas. Algunos, prosiguiendo todavía más tal asimilación, le creyeron un cuerpo dotado de atributos, ni faltaron quienes superando ese grado ínfimo, excluyeron de Dios el cuerpo de-

147. No se refiere aquí Maimónides a los filósofos propiamente tales, sino a los teólogos que aplican la especulación filosófica al dogma religioso, concretamente a los *mutacálimes* (*vid. supra*).

148. La cuestión de los *universales* o *ideas generales* fue muy debatida en la Edad Media sobre todo entre los filósofos cristianos, pero también entre los árabes. «Por lo que se refiere a Maimónides, fiel discípulo de Aristóteles, declara que los *universales* no tienen existencia fuera del espíritu» (Mk).

149. «El autor hace alusión al estilo verboso y pomposas imágenes que los *mutacálimes* empleaban en sus libros y a la vehemencia que ponían en la discusión, supliendo los argumentos con invectivas y sofismas» (Mk).

jándole los atributos. Todo esto fue motivado por la interpretación servil de los Libros sagrados, como expondré en los capítulos referentes a esta materia <sup>150</sup>.

CAPITULO 52

[Las cinco especies de atributos positivos]

Siempre que un sujeto lleve predicado afirmativo y de él se asevere es tal o cual, dicho predicado pertenecerá necesariamente a una de las cinco clases siguientes:

A) PRIMERA CLASE: Aquella en que el predicado es su definición; *verbigracia*: cuando se designa al hombre como «animal racional». Este predicado expresa la «quididad» y autenticidad de una cosa, y ya declaramos que es la explicación de un término y nada más. Semejante clase de predicado debe descartarse de Dios (¡exaltado sea!), según todos convienen, por cuanto en él (¡exaltado sea!) no se dan causas anteriores que hayan originado su existencia y puedan definirle, por lo cual la generalidad de los pensadores correctos admiten que Dios es indefinible.

B) SEGUNDA CLASE: Aquella en que se predica una parte de su definición <sup>151</sup>, como cuando se designa al hombre por su «animalidad» o su «razón», y entraña la idea de inferencia (o conexión inseparable), dado que si decimos: «todo hombre es racional», damos a entender que todo cuanto posea calidad de hombre tendrá racionalidad. Tal género de predicado unánimemente deberá descartarse de Dios (¡exaltado sea!), porque si en él hubiera una parte de su esencia, ésta sería compuesta, y tal clase de atributo es tan inadmisibile como la precedente.

C) TERCERA CLASE: Es la de atributos predicados ajenos a su realidad y su esencia, de manera que no es cosa que la complete ni constituya, y, por ende, compone solamente una «cualidad». Ésta, como «género supremo», es uno de los accidentes; por tanto, si tal se diera en Dios (¡exaltado sea!), él sería el «substrato» de los accidentes, lo cual basta para evidenciar cuán lejos está de su realidad y su esencia la

150. Vid. *infra*, cap. 53.

151. Es decir, por el género solo o por la diferencia sola. Sabido es que los escolásticos señalan como elementos esenciales en una buena definición «el género próximo y la última diferencia» o diferencia específica, *v. gr.*, «animal racional», como definición del hombre.

afirmación de que posea una cualidad. No deja de ser sorprendente que quienes admiten los atributos descartan de él (¡exaltado sea!) la asimilación a las criaturas y la «cualificación»; puesto que afirmar es incalificable equivale a decir no hay en él cualidad, y, sin embargo, cualquier atributo adjudicado a determinada esencia, en sentido afirmativo y esencial, o constituye la esencia misma, o bien una nueva que le es propia. Los «géneros de la cualidad» son cuatro, como sabes, y voy a darte ejemplos de cada uno, por vía de atributos, a fin de probarte la imposibilidad de admitir la existencia de atributos de esta especie en Dios (¡exaltado sea!).

a) *Primer ejemplo*: Cuando se califica al hombre por alguna de sus «capacidades» especulativas o morales, o bien por las disposiciones que ostenta en cuanto ser animado, *v. gr.*, al decir: Fulano, carpintero, o casto, o enfermo. No existe diferencia entre la calificación de «carpintero» y las de «erudito» o «sabio»; todas ellas son disposiciones anímicas, como tampoco entre «casto» o «misericordioso», pues todas las artes, ciencias y cualidades morales permanentes son disposiciones del alma. Todo esto está claro para cualquiera medianamente versado en la lógica.

b) *Segundo ejemplo*: Cuando se califica una cosa por alguna potencia o impotencia natural que le es peculiar, *v. gr.*, al decir «blando» o «duro». No hay diferencia entre decir eso y decir «fuerte» o «débil»; se trata de disposiciones naturales.

c) *Tercer ejemplo*: Cuando se predica de un hombre una cualidad afectiva o los sentimientos, *v. gr.*: Fulano es colérico, irritable, o tímido, compasivo, sin que sean cualidades permanentes. A este orden pertenecen las que afectan al color <sup>152</sup>, el gusto, el olfato, el calor, el frío, la sequedad y la humedad.

d) *Cuarto ejemplo*: Cuando se califica una cosa con respecto a la cantidad como tal, *v. gr.*, al decir: largo, corto, encorvado, recto, y cosas semejantes.

Considerando todos estos atributos u otros similares, los encontrarás inadmisibles en orden al Creador, pues no tiene cantidad para que pueda darse en él una cualidad como la representada por la «cantidad en sí misma»; ni es susceptible de impresiones o afectos, para que en él pueda darse una cualidad correspondiente a éstos; no tiene «aptitudes», de suerte que en él puedan manifestarse «potencias» ni cosas semejantes; ni está él (¡exaltado sea!) dotado de alma, de manera que ostente una «disposición» o «capacidades» determinadas, tales como la clemencia, la modestia u otras análogas, como tampoco lo perteneciente al «ser animado», como es la salud o la enfermedad.

Queda, pues, demostrado que estas tres clases de atributos, a

152. «Los colores se califican como «cualidades afectivas» en cuanto que provienen de una afección (*apò pathous*), p. ej., el rubor originado por la vergüenza, la palidez por el temor» (Mk).

saber, los que indican la «quididad» o una parte de la misma, o bien una propiedad cualquiera que en ella se encuentre, son inadmisibles con respecto a él (¡exaltado sea!), porque todas ellas denotan composición, lo cual es ajeno al Creador, conforme demostraremos.

D) CUARTA CLASE de atributos: Es aquella en que se predica de una cosa su relación con otra, relacionándola, p. ej., con un determinado tiempo, lugar o bien con otro individuo; *v. gr.*, calificando a Zayd como padre de Fulano, o asociado a Zutano, o residente en tal sitio, o alguien que existía en tal tiempo. Este género de atributos no implica necesariamente multiplicidad ni cambio en la esencia del sujeto, porque el mencionado Zayd pudiera ser socio de Umar, padre de Bakr, amo de Kālid, amigo de (otro) Zayd, o residente en tal casa, o nacido en tal año. Estas ideas de relación no constituyen su esencia, o algo inherente a ella, como son las cualidades, y, a primera vista, podría parecer son aplicables a Dios (¡exaltado sea!) esta clase de atributos; no obstante, verificando y sopesando el asunto, se evidencia tal imposibilidad. No hay relación entre Dios (¡exaltado sea!) y el tiempo y el espacio<sup>153</sup>; esto es patente, porque aquél es un accidente del movimiento, supuesta en él la idea de anterioridad y posterioridad, de manera que resulta numerado, como se explica en los lugares dedicados *ex profeso* a este tema. Por otra parte, el movimiento es otra de las particularidades inherentes a los cuerpos, y el Creador (¡exaltado sea!) no es un cuerpo, ni hay relación entre él y el tiempo, como tampoco lo hay entre él y el espacio. Lo que procede investigar y especular es si entre él (¡exaltado sea!) y alguna de las substancias por él creadas existe relación verdadera de cualquier orden que pueda predicarse de él. A primera vista se advierte es imposible una correlación entre él y ninguna de sus criaturas, dado que una de las propiedades de dos correlativas es la reciprocidad perfecta. Ahora bien, propio de él (¡exaltado sea!) es la existencia «necesaria» y de lo que no es él, la «contingencia», como explicaremos, de manera que tal «correlación» es imposible. No obstante, se ha creído admisible pudiera darse alguna relación de ese género; pero no hay tal, como no cabe representarse una relación entre la inteligencia y el color, aun cuando, según nuestra opinión, ambos están comprendidos dentro de una misma existencia.

153. *Tiempo y espacio*, conceptos más abstrusos y realidades sutiles que casi se nos escapan, y que a pesar de haber sido tratados con prolijidad por los filósofos, quizá no se ha extraído de ellos las enseñanzas y aplicaciones provechosas que encierran. Pero Maimónides solamente trata de ellos aquí en sus relaciones con Dios «El tiempo —afirma Aristóteles— no se identifica con el movimiento, porque cambio y movimiento se dan en la cosa sola cambiante y semoviente, en tanto que el tiempo se manifiesta por doquier y en todas las cosas. En cuanto al «espacio, no es algo que esté contenido, sino más bien continente» (Mk). El tiempo guarda relación con la cantidad y sucesión, es más bien *aritmético*; el *espacio*, en cambio, se relaciona con la extensión material, o su privación, el vacío, y tiene carácter más bien *geométrico*. Ambos figuran entre las diez «categorías aristotélicas». Es de advertir que en el lenguaje corriente ambos términos, ya que no exactamente sus conceptos, son intercambiables.

¿Cómo, pues, podría representarse una relación entre quien nada absolutamente tiene de común con lo que hay fuera de él, que los una? Según nuestro sentir, la «existencia» se afirma de él (¡exaltado sea!) y lo que no es él, únicamente por equivocidad. No hay, por tanto, relación ninguna absolutamente entre él y cualquiera de sus criaturas, puesto que, insistimos, solamente puede darse entre dos cosas que sean de una misma «especie próxima», y cuando son simplemente del mismo «género», no cabe interrelación. Por tal motivo no se dice: «este rojo es más fuerte que este verde, o más tenue, o igual», aun cuando ambos pertenezcan al mismo «género», el color. Si las dos cosas caen bajo dos géneros distintos, sin asomo de duda, aun para el simple sentido común, no cabe absolutamente ninguna relación, aunque se remonten a un «género superior». Así, p. ej., no es admisible entre «cien codos» y el «calor de la pimienta», puesto que una de ellas pertenece a la categoría de la «calidad», y la otra, a la de la «cantidad». Tampoco la hay entre la ciencia y el dulzor, o entre la mansedumbre y el amargor, aunque todos ellos se inscriban en el «género superior» de la cualidad. ¿Cómo, pues, podría darse relación entre él (¡exaltado sea!) y ninguna de sus criaturas, dada la inmensa distancia en la realidad de la existencia, tal que no cabe mayor? Si existiera relación entre ellos, seguiríase la atribución a Dios del «accidente» de relación, pues, aun admitido no sería éste un accidente en la esencia de él (¡exaltado sea!), no deja de ser, en definitiva, accidente. En consecuencia, no hay medio alguno de aplicar a Dios un atributo positivo, ni siquiera en la esfera de la «relación». Y, sin embargo, los de esta índole son los que más indulgencia merecen entre todos, al predicarse del Creador (¡exaltado sea!), porque no implican multiplicidad respecto al Eterno, ni cambio en su esencia, consiguiente a una alteración en las cosas con él relacionadas.

E) QUINTA CLASE de los atributos positivos: Es aquella de la cual se predica la acción. No entiendo por talla «capacidad artística» que se encuentra, *v. gr.*, en el carpintero o el herrero, porque éstas pertenecen a la especie de la «cualidad», como dijimos; pero entiendo por tal la acción que uno ejecuta, *v. gr.*, al decir que Zayd ha carpintado esta puerta, construido este muro y tejido este traje. Semejantes atributos se encuadran lejos de la esencia del sujeto, por lo cual está permitido predicarlos del Creador (¡exaltado sea!), a condición de tener en cuenta que esas diversas acciones no emanan necesariamente de las diferentes nociones ínsitas en la esencia del agente, conforme se expondrá<sup>154</sup>. En cambio, las diversas acciones de Dios (¡exaltado sea!) son obras de su misma esencia, no de algo incorporado a la misma, como ya dijimos.

154. *Vid.* capítulo siguiente, en el que el autor se extiende sobre los *atributos de la acción*, otra de las diez categorías o predicamentos, de gran relevancia.

El resumen del presente capítulo es que en Dios (¡exaltado sea!), uno en todos los aspectos, no admite multiplicidad, ni nada sobreañadido a su esencia, y sus numerosos atributos, de diversos sentidos, que se encuentran en las Escrituras para designarle (¡exaltado sea!) se refieren a la muchedumbre de sus actos, no de su esencia, algunos de ellos para indicar su perfección, en lo que nosotros estimamos como tal, según expusimos. En cuanto a saber si es posible que la esencia una y simple, sin multiplicidad, puede realizar diversas acciones, se te expondrá mediante ejemplos.

## CAPITULO 53

*[Sobre la «tropología» en los Profetas. Ausencia de atributos esenciales en Dios: sus atributos de acción]*

Lo que indujo a creer que Dios tenga atributos a quienes en ellos creen, es algo semejante a lo que ha movido a quienes profesan su corporeidad; porque quien la admite no se siente impulsado por una especulación intelectual, sino que se atiene al sentido literal de la Escritura. Lo propio ocurre con los atributos; dado que en los Libros proféticos y la Torá se adjudican atributos a Dios (¡exaltado sea!), tomaron su significación en sentido literal, y le creyeron dotado de ellos. Le elevaron, pues, por encima de la corporeidad, sin alzarle sobre las modalidades de ésta, que son todas accidentes, es decir, disposiciones anímicas, «cualidades» todas ellas. En todo atributo, que, para quien en ellos cree, es esencial en el Creador (¡exaltado sea!), encontrarás la noción de «cualidad», aun cuando los susodichos no se expresen claramente al respecto, asimilándolo a lo que les es familiar en los varios estados de todo cuerpo dotado de alma vital. Por todo eso se dijo que «la Escritura se expresa conforme al lenguaje de los hombres».

La finalidad de todos esos atributos es atribuirle la perfección, pero no aquello que entre las criaturas constituye una perfección propia de los seres animados. La mayoría son atributos pertenecientes a sus diversas operaciones; ahora bien, la diversidad de acciones no implica la existencia de nociones diversas en el agente. Te pondré un ejemplo tomado de nuestro entorno, demostrativo de que aun siendo «uno» el agente, de él proceden diferentes acciones, aun cuando carezca de voluntad, y *a fortiori* si obra por impulso de ella. Es un hecho que el fuego licúa ciertos objetos, endurece otros, cuece, quema, blanquea y ennegrece, y si alguno atribuyera al fuego los atributos de «blanqueante, ennegreciente, quemante, cociente, endureciente y licuante», diría verdad. Quien desconozca la naturaleza

del fuego, pensaría que tiene seis virtudes diferentes: una por la que ennegrece, otra por la que blanquea, tercera por la que cuece, cuarta por la que quema, quinta por la que licúa, y sexta por la que endurece, todas ellas opuestas entre sí y excluyendo cada una a la otra. En cambio, quien conoce la naturaleza del fuego sabe que opera todas las acciones en virtud de una sola cualidad operativa, que es el calor. Si, pues, ocurre tal estado de cosas en lo que obra por la naturaleza, con mayor motivo quien actúa por voluntad, y más aún tratándose de Dios (¡exaltado sea!), que se encumbra sobre toda descripción. Cuando percibimos en él relaciones correspondientes a diversas nociones, por cuanto en nosotros la noción de ciencia difiere de la de poder, y ésta es distinta de la de voluntad, ¿cómo podríamos deducir de ahí que se den en él diversas nociones esenciales, de tal manera que haya en él algo por lo que «sabe», algo por lo que «quiere» y algo por lo que «puede»? Porque tal es la significación de los atributos que se proclaman. Algunos lo aseveran claramente, enumerando las nociones sobreañadidas a la esencia; otros, sin declararlo paladinamente, se adhieren a tal opinión, aun cuando no lo expresen en términos explícitos, diciendo, p. ej., que él es «poderoso por su esencia, sabio por su esencia, viviente por su esencia, dotado de voluntad por su esencia».

Te citaré también como ejemplo la facultad racional existente en el hombre, pues siendo «una», sin multiplicidad, le sirve para abarcar todas las ciencias, y por ella asimismo cose, carpintea, teje, edifica, conoce la geometría y gobierna la nación. Son acciones diferentes, resultantes de una sola facultad simple, sin multiplicidad, y las acciones, muy distintas, dado que su número es casi-infinito en cuanto esas artes que dimanen de la facultad racional. No es, por tanto, inadmisibles, con respecto al Creador (¡exaltado y magnificado sea!) que esos diversos actos procedan de una sola esencia simple, en la cual no hay multiplicidad, ni cosa alguna «sobreañadida», de manera que todo atributo que aparezca en los Libros de la Divinidad (¡exaltada sea!) designa un atributo de su acción o denota una perfección absoluta, no que tenga una esencia compuesta de cosas diversas, puesto que, aun no empleando el término «composición», no por ello queda descartada semejante noción de la esencia dotada de atributos.

No obstante, hay aquí un punto oscuro, que les ha inducido a error, y que brevemente te explicaré, y es que quienes admiten los atributos no lo hacen por razón de la numerosidad de acciones, pues —dicen ellos— ciertamente una sola esencia puede realizar actos diversos, pero los atributos «esenciales» de Dios (¡exaltado sea!) no proceden de sus actos, pues no es imaginable que el Creador se haya creado a sí mismo. Discrepan respecto a esos atributos que llaman «esenciales», es decir, cuanto a su número, siguiendo cada cual sus textos escriturarios. Te traeré a colación aquellos que todos