

MIQUEL BELTRÁN
GUILLEMA FULLANA
(Universitat de les Illes Balears)

Los dos incompatibles Dioses de Maimónides

La percepción de la disparidad entre el Yaveh de los patriarcas y el Dios de los filósofos no ha sido inusual en los últimos siglos. Con todo, más insólito ha sido el hecho de que los estudiosos hayan llegado a suponer el vínculo entre esta divergencia y las consideraciones éticas distintas que, para los pensadores judíos, se han ido entrecruzando en el tiempo, en virtud de la mayor o menor incidencia de la razón en el cometido de desentrañar los enigmas originariamente desvelados sólo por la revelación.

Por lo demás, aceptar abiertamente que el Dios erigido por la filosofía hebrea medieval discrepa en aspectos capitales del Creador del Antiguo Testamento comportaría condenar a la heterodoxia *ex post* a los grandes pensadores judíos que — desde Ibn Gabirol a Leon Ebreo, desde Saadia Gaón a los cabalistas de Provenza o Gerona, sin olvidar a Maimónides — dedicaron su vida a intentar imbricar el judaísmo con la especulación filosófica, la revelación con la razón, abocándose por ello, si aquella disimilitud se probara como estricta, a promover la coexistencia de dos deidades distintas, ya en el mismo plano de su definición. Así se abandonarían a la primera a ser objeto de culto y obediencia por parte de los fieles, mientras se permitía filosóficamente, en el seno de la religión judía, la irrupción de un Dios cuya génesis cabría sólo rastrearla en un paganismo que desde el inicio se habría mostrado, según la hipótesis, de imposible conciliación con el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, de modo que los atributos y predicados de Dios que el pensamiento judío admitió, al menos a partir del siglo décimo — son sus primeras formulaciones, si no queremos remontarnos a Filón como causante iniciático de estos posteriores desvelos — no sólo serían ajenos a la tradición hebrea, sino, y mucho más importante, incompatibles con aquélla.

Esto es algo que, sin embargo, algunos recientes investigadores sí han empezado a constatar sin tapujos. Edwards, por ejemplo, ha probado hace unos

años cómo el dogma de la inmutabilidad impone severos límites a la comprensión de otros atributos divinos, como la actividad propia de Dios en el Pentateuco. Este autor denuncia que «las variaciones sobre el tema de la inmutabilidad de Dios se originan en la filosofía griega. Ninguna lo hace en la religión bíblica, aunque han querido ser leídas en la Biblia durante tanto tiempo que sufrimos todavía el espejismo de que se originaron en la tradición judeo-cristiana»¹. Fue la intersección entre escogidos motivos bíblicos y cierta conceptualización griega acerca de la perfección divina, perpetrada en la obra de Filón, la que dio origen al supranaturalismo clásico. Pero el Dios de la Biblia se define de forma meridiana por interactuar con el mundo creado e intervenir en la historia. Nada en la escritura sugiere que tal intervención sea metafísica, o que es el imperfecto entendimiento humano el que requiere que concibamos a Dios de tal manera.

Por su parte, el atributo de la omnisciencia parecería severamente amenazado, por ejemplo, por la historia del sacrificio de Isaac, mediante el cual Dios *probó a Abraham* — se lee en la Biblia — y finalmente *conoció que era un hombre temeroso de Dios* sólo tras haber consentido, el patriarca, en sacrificar a su hijo². De modo que podríamos sospechar que el originario Yaveh del Génesis no gozaba de aquel atributo. Pero ni siquiera el famoso *dictum* del rabino Aqiba, del siglo segundo — «todo está visto y la libertad es dada» — parece referirse a la capacidad de presciencia por parte de Dios, sino a que Éste lo ve todo simultáneamente, en el momento en que ocurre. Jacobs ha escrito un espléndido artículo sobre la consideración, en el judaísmo filosófico, de la compatibilidad del conocimiento, por parte de Yaveh, de los futuros contingentes — que también son una creación griega — y la existencia del libre albedrío en el hombre. Leemos: «en el seno del judaísmo se reconoce generalmente que la doctrina de la omnisciencia divina comporta Su conocimiento cierto (el de Dios)... de todos los eventos futuros... y aceptándose también como axiomático que los seres humanos son libres — al menos dentro de ciertos límites — para la consecución del bien y el rechazo del mal — surge el problema de cómo pueden mantenerse a la vez ambas creencias»³.

¹ R.B. EDWARDS, «The pagan Dogma of the absolute Unchangeableness of God», *Religious Studies* 14 (1978) 305-313.

² Cfr. S. FELDMAN, «The Binding of Isaac: A Test-Case of Divine Omniscience», en T. RUDAVSKY (ed.): *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1985, pp. 105-133.

³ L. JACOBS, «Divine Foreknowledge and human Freedom», *Conservative Judaism* 34 (1980) 4-16, cit., p. 4.

Jacobs se refiere aquí al texto canónico sobre la cuestión contenido en la Misná, compendiado en las palabras antes referidas del rabino Aqiba y traducidas generalmente como «Todo está previsto y la libertad es dada». Pero el autor afirma con acierto que la traducción ‘previsto’ — *foreseen*, en su artículo — no es correcta. Escribe Jacobs: «la palabra hebrea puede significar aquí *visto*, en lugar de *previsto*, y el sentido del texto es el de centrar la atención sobre el hecho de que Dios ve todo lo que los hombres hacen *ahora*, sin referencia alguna a Su habilidad para prever el futuro»⁴ [la cursiva es suya].

Aunque Filón fue — ya lo apuntábamos — el primer exégeta bíblico que procedió desde una perspectiva filosófica, el primer comentador que influyó directamente en la tradición posterior en tal sentido fue Saadia Gaón (882-942). Y cabe preguntarse por qué le pareció necesario argumentar filosóficamente la compatibilidad entre presciencia y libre albedrío, puesto que no supone problema alguno en la lectura clásica del rabino Aqiba. En una obra fundamental sobre el judaísmo, George Foot Moore escribía: «que el hombre es capaz de escoger entre lo correcto y lo incorrecto, y de llevar a cabo sus decisiones, no se cuestiona, ni se descubrió conflicto alguno entre esta libertad de elección, con sus consecuencias, y la creencia en que todas las cosas estaban ordenadas por Dios de acuerdo con Su sabiduría y Su voluntad... El problema teológico del libre albedrío en relación con la doctrina de la omnisciencia de Dios no surgió hasta el siglo décimo, cuando pensadores judíos como Saadia... oyeron hablar de las controversias musulmanas sobre la predestinación»⁵.

No podemos ahora demorarnos en el origen del interés por dichas controversias en el Islam. Lo importante, de nuevo, es constatar que la reflexión filosófica imponía en el judaísmo, por la imbricación de influencias de otras religiones, cuestiones que la tradición no había generado por sí misma. Y lo hacía en la misma medida en que se construía un Dios de una abstracción sublime, a la vez que se desdibujaba, hasta el punto de hacerlo irreconocible, el de diversos textos de la Escritura; un Dios, el de los filósofos, que el pensamiento judío medieval heredaba del árabe, el cual, a su vez, estaba impregnado del saber de los clásicos griegos, también en cuanto a la reflexión sobre Aquél se refería.

⁴ L. JACOBS, «Divine Foreknowledge and human Freedom», *Conservative Judaism* 34 (1980) 4-16, cit., p. 4.

⁵ G.F. MOORE, *Judaism*, Harvard University Press, 1957 Vol I, p. 454. La primera edición es de 1927.

Pero la tergiversación llegó a ser literal en muchos casos. En el que nos ocupaba antes — el episodio de Abraham e Isaac — Saadia, quien tradujo la Biblia en una versión que aún hoy es canónica y de uso común entre los judíos de lengua árabe, no duda en pervertir el sentido original de algunas palabras del texto hebreo, como el de *nisa* (probar) a Abraham, para demostrar que Dios no ignoraba, no podía ignorar, que al final el patriarca consentiría en sacrificar a su hijo. El resultado fue que Saadia instauró en la filosofía judía medieval la noción de la previsión de los futuros contingentes como prerrogativa divina. Pero esta noción — lo decíamos antes — tiene su origen en Atenas, y su referente remoto, como sabemos, es la batalla naval del capítulo noveno del *De Interpretatione* de Aristóteles, al que por ejemplo se referirá explícitamente Gersónides cuatro siglos después de Saadia para seguir intentando encontrar una solución a la cuestión de la omnisciencia divina.

Lo crucial, en todo caso, es que el Dios de los filósofos en el judaísmo se configuró a través de atributos y predicados que presentaban un conflicto esencial con respecto a la constitución del Yaveh que los rabinos de los primeros siglos habían heredado y coadyuvado a formar. Algún reciente estudioso, como Wettstein, se ha atrevido a subrayar abiertamente que «la doctrina teológica, o sea, el resultado de la teología filosófica, no es un instrumento natural para pensar acerca del judaísmo bíblico-rabínico»⁶. Así, resulta fundamental entender que existe una tensión entre miríadas de doctrina teológica medieval y la primigenia literatura religiosa, la Biblia hebrea, tal y como fue entendida y suplementada por los rabinos del Talmud. Y esta tensión tiene su causa en la génesis misma de la teología filosófica, esto es, en la aplicación del pensamiento filosófico griego a una tradición totalmente diferente que emergió en un mundo distinto. El problema de fondo sería, según Wettstein, considerar las religiones como sistemas de pensamiento (los cuales son, sin duda, producto de la teología filosófica). Pero, por lo menos en cuanto al judaísmo se refiere, hay una gran tensión entre la doctrina teológica y los primeros escritos, las arcanas consideraciones acerca de Dios. La aplicación del pensamiento filosófico griego a estas consideraciones es el origen de tal tensión. En el pensamiento judío medieval Dios es descrito — incluso definido — en términos tan abstractos que aplicar al judaísmo bíblico ese modelo de sistema de pensamiento sólo se consigue a la fuerza.

La *halaká*, el componente legal del Talmud, se ve con frecuencia interrumpida con anotaciones sobre asuntos éticos o espirituales, discusiones exegéticas... que

⁶ H. WETTSTEIN, «Doctrine», *Faith & Philosophy* 14 (1997) 423-443, cit., p. 425.

son pasajes agádicos de gran significación para la vida religiosa y que se basan en la imaginería originaria. El contraste entre ésta y la doctrina teológica puede ilustrarse a través de otra cuestión ética fundamental: el problema del mal en la teodicea. El mal como entidad parecería refutar el teísmo filosófico. Y aunque podemos sospechar que el sufrimiento injusto en el mundo es lógicamente incompatible con la concepción tradicional de Dios, lo es de modo específico sólo con los atributos de perfección moral y de omnisciencia que son ulteriormente anexionados a la caracterización originaria del Dios de los judíos propia del Testamento. Lo hemos visto en el caso de la omnisciencia. Los argumentos que tienen como fin resolver la cuestión se abocan a considerarla tomando como referencia la concepción de Dios recibida del judaísmo medieval.

Pero la Biblia y los rabinos hablaban un idioma completamente diferente, que de algún modo anulaba *ex ante* aquella incompatibilidad lógica. Sin embargo, el proyecto de distinguir entre las concepciones talmúdica y la medieval filosófica de Dios no es trivial, en la medida en que esta última parece ahora tan clásica a los estudiosos del judaísmo que sospechar la disimilitud esencial de la que hablábamos al principio puede parecer inaudito. Heschel, por ejemplo, ha escrito en lo reciente: «la helenización de la teología judía se remonta de hecho hasta Filón... el impacto de Filón sobre la teología fue radical»⁷. Según este autor pensar el Dios bíblico filosóficamente lleva sin remisión a la incompatibilidad y el intérprete de la tradición debería vislumbrar la posibilidad de que ocurriera, en ese tránsito, una gran imposición. Heschel está convencido de que la innovación filosófica violó algo esencial en el corazón de la tradición. Se impuso a ésta una doctrina que implantó no sólo nuevas ideas, sino problemas no percibidos antes, inherentes a una novedosa caracterización de Dios, a medida que se minimizaba o rechazaba plenamente el antropomorfismo bíblico y rabínico. El Dios de la Biblia es, entre otras cosas, justo, misericordioso, provee, a veces se enfurece... La Biblia no deja de repetir ejemplos del vínculo entre Dios y su pueblo, y lo hace en el lenguaje de las relaciones personales. Por su parte, la imaginería agádica no hizo sino humanizar todavía más la idea de Dios, un Yaveh que denota actitudes y pensamientos cercanos al hombre, sentimientos e incluso vulnerabilidades. Lo crucial es que esta antropomorfización — que implica el cuidado de Sus criaturas, cierta humildad y amor — juega un papel indispensable en la vida religiosa originaria. Para el hombre

⁷ A.J. HESCHEL, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, Farrar Strauss, Nueva York 1996, p.156.

religioso que Dios lo cuide y lo ame no es algo baladí, de modo que intentar relegar el antropomorfismo al estatuto de un fenómeno superficial es, en el judaísmo, involucrarse en una dura batalla.

Sin embargo, el antropomorfismo estricto comportaba dificultades insuperables para los medievales. Un Dios cuyo amor hacia los hombres le impone vulnerabilidades es un Dios con limitaciones. No parece poder ser Aquél que es más grande que cuanto pueda ser concebido. Así, el Dios bíblico no respondería a la consideración de la perfección propia de los filósofos. Sólo el Dios supremamente perfecto cabe para poner en juego el problema del mal, por lo que habría que pensar que éste, en el judaísmo, es de nuevo un artificio creado por la perversión de sus creencias originales que introduce cuestiones que la primigenia constitución de Dios ni siquiera postulaba.

Heschel concluye que la omnipotencia — la suprema perfección en cuanto al poder concierne — no es una idea rabínica o bíblica. Quizá el Islam — aventura — con su énfasis en el contraste entre la servidumbre humana y el Dios todopoderoso, introdujo ese atributo en la filosofía religiosa medieval. Inversamente, el Dios de los rabinos tenía un poder limitado. Ni siquiera la absoluta perfección moral, el otro atributo que introduce el problema filosófico de la existencia del mal — tan importante para los medievales —, se corresponde con la tradición bíblico-rabínica, y ni siquiera resulta coherente con ella.

Se trata de una cuestión fascinante, la de si el Dios de los patriarcas exhibía en sus intervenciones tal impecabilidad ética. Abraham, por ejemplo, recriminaba a Dios que la destrucción de Sodoma y Gomorra, que Aquél pretendía, sería injusta si es que en estas ciudades hubiese habido hombres rectos. Pero aún así, Yaveh estaba dispuesto a emprenderla. De este modo, el Dios bíblico es una deidad compleja, con un lado oscuro, que imposibilitaba en cierto sentido que el refinamiento conceptual y la coherencia fueran una prioridad en la Escritura y en la Aggada.

Samuelson ha resumido lo anterior en las siguientes líneas: «la objeción es que la filosofía es ajena al judaísmo. Es cierto que una vez en la historia hebrea, desde los días de Saadia en el siglo X hasta los de Albó en el XV, el judaísmo rabínico se involucró en la especulación filosófica acerca de las doctrinas de la fe judía. En cambio aquel periodo constituye una excepción a las corrientes primordiales de la civilización hebrea, cuyo énfasis se centra siempre en la praxis y, posiblemente, en la espiritualidad, pero no en la conceptualización. La especulación filosófica es una construcción ajena que infectó al judaísmo en un periodo concreto — esto es, cuando la civilización islámica dominó el modo de

pensar de los judíos — pero fue precisamente eso, una infección. Afortunadamente, el judaísmo se curó a sí mismo y volvió — prosigue Samuelson, quien no comparte la objeción expuesta — a sus más características preocupaciones en torno a la ley y la ética»⁸. Acto seguido, Samuelson arguye que la civilización hebrea siempre ha estado sujeta a la influencia dominante de culturas distintas y que acaso no pueda descubrirse elemento prístino alguno en el judaísmo, pues incluso la Escritura muestra el influjo de fuerzas políticas y culturales del antiguo mundo mediterráneo, en particular Egipto y Mesopotamia, al igual que el judaísmo rabínico es el producto de una ruptura en la historia judía: la irrupción de la cultura helenística, sobre todo de la ley greco-romana.

Los rabinos clásicos creían que la Escritura era un registro de la palabra de Dios como tal. De este modo el significado concreto de lo que la Biblia dice es verdad. El problema consiste en determinar en cada caso cuál de las muchas posibles interpretaciones del texto es acertada. Dado que el correcto significado de la Escritura es siempre verdad, toda interpretación que no sea verdadera no podía ser *La Interpretación*. En la medida en que se produce la pretensión de que la revelación es, pues, verdad filosófica — en torno, por ejemplo, a la doctrina de la creación —, los rabinos usaban lo que sabían de la filosofía para interpretar sus textos sagrados. En términos prácticos, las tradiciones filosóficas aceptadas procuraban el esquema a través del cual las cuestiones bíblicas se hacían inteligibles.

Pero esto rompía abiertamente con algunas consideraciones éticas que constituyeron el judaísmo durante siglos, lo cual es algo que los pensadores hebreos de la Edad Media no ignoraban. Por ejemplo, según establece la enseñanza rabínica, sólo una mínima parte de la legislación bíblica es ley universal, destinada a todos los hombres; el resto, cientos de prohibiciones y prescripciones, obligan sólo a los hijos de Israel. Así que nada en la Biblia hebrea se aproxima a la idea ciceroniana de ley natural que se dirija a todos y a cada uno de los hombres por medio de la razón y que prescribe el modo correcto de conducirse en lo moral. En lo remoto, la validez de todas ellas se remonta al mandato de Dios, pues es a través de la revelación hecha por medio de los profetas como los hombres conocen lo que es bueno y lo que es malo. Por lo demás, no podría en la Biblia hebrea existir tal concepción, porque no se da idea en ella de naturaleza ni, por ende, siquiera palabra alguna para referirse a ella en la Escritura, hasta Pablo.

⁸ N.M. SAMUELSON, *Judaism and the Doctrine of Creation*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, p. 77.

La palabra hebrea *tev'a* no se encuentra en el Antiguo Testamento ni en la Misná. Sólo se halla en la tradición a partir de textos del pensamiento judío medieval, como los del propio Maimónides. Así, la idea de que exista una potencia natural que obre independientemente del control divino no tiene razón de ser para los antiguos hebreos, puesto que surge sólo a través de la reflexión, a la medida del Dios de los filósofos. Leo Strauss⁹ sentenció en su momento que no existía conocimiento del derecho natural en el Antiguo Testamento. Hombre y mundo son creados por Dios, quien los sostiene y a cuya voluntad se someten. Y aun gozando del poder de la razón, el hombre bíblico no puede acceder a través de ella al descubrimiento de la ley moral. El conocimiento del bien y del mal se da como consecuencia de la desobediencia — lo que implicaría que es un conocimiento imperfecto, inadecuado — y los mandamientos prescriben al hombre lo que debe hacer en sus decisiones y acciones para inclinarse hacia el primero.

En los escritos rabínicos, el mandamiento divino es, asimismo, la fuente última de la ley. Incluso la legislación positiva se contempla como legítima sólo en la medida en que es aplicación o extensión de las reglas o principios establecidos por la revelación. Cualquier imposición moral obliga sólo por mor de su procedencia divina. En la filosofía judía de la Edad Media, y pese al incisivo flujo de las concepciones sobre la ley propias de cristianos y árabes, no es posible no observar la acérrima resistencia de la mayoría de los pensadores hebreos hacia la teoría de la ley natural. Así, cuando Saadia se refiere a los preceptos de la Torá como racionales, identificando de este modo a unos en contraposición a muchos otros de los mandamientos divinos, no usa, sin embargo, la expresión 'ley natural'. Ni la razón conoce independientemente estos mandatos, ni puede determinar su corrección. Sólo Dios es su origen, aun habiendo conferido al hombre la capacidad de comprender la conveniencia de su puesta en práctica, esto es, de la obediencia a aquéllos, o mejor dicho, a algunos de ellos, — los racionales — en contraposición a los meramente rituales. Habiendo recibido la ley por medio de la revelación, podemos contemplar racionalmente la sabiduría divina, la cual nos conmina a vivir a través de preceptos que en efecto la razón juzga ulteriormente útiles y ventajosos.

A Maimónides se lo ha descrito como un racionalista estricto, pero él rechaza, como la mayoría de filósofos medievales hebreos, la consideración de la ley moral como basada en la recta razón. Por mucho que Maimónides extienda la autoridad

⁹ Cfr. L. STRAUSS, *Le testament de Spinoza*, Les Éditions du Cerf, París 1991.

de la razón a numerosos ámbitos, excluye del alcance de la misma el reino de lo moral. Con la *Mishné Torá* Maimónides sigue la establecida regla rabínica según la cual los gentiles que observan los siete preceptos noáquicos — los dados a Noé —, que la legislación talmúdica especifica que obligan no sólo a los hebreos sino a toda la humanidad, tienen garantizada una parte en el mundo venidero, esto es, la salvación¹⁰. Pero agrega otra condición que elimina toda posibilidad de considerar los preceptos noáquicos como ley natural, pues tras afirmar que los hombres que cumplen estos preceptos se salvarán, añade que lo harán sólo si los aceptan y los observan porque Dios lo ha mandado en la Torá y porque mostró a los hombres, a través de Moisés, que a los Hijos de Noé se les había ordenado cumplirlos aun antes de que se diese la Torá; pero si el gentil los observa — prosigue Maimónides — sólo por sus propias conclusiones acerca de ellos, basadas en la razón, no es uno de los hombres rectos de entre las naciones del mundo, ni siquiera es un hombre sabio¹¹.

De esta manera la fuerza salvífica de los mandamientos depende por entero de la creencia en su origen divino, por ser conocidos a través de la revelación a Moisés. Maimónides deliberadamente excluye la validez de cualquier acatamiento a aquéllos si se los conoce exclusivamente debido a la razón, si nos sentimos obligados a observarlos sólo a través de la consideración racional. El de Córdoba niega cualquier mérito al hombre que accede al conocimiento de las reglas de la moralidad en virtud de la reflexión racional, declarando de modo taxativo que ni tan solo se trata de un hombre sabio. Así es como excluye a quien pretende poseer un conocimiento moral racional, no sólo del grupo de los hombres rectos, sino también del de los que saben¹².

La tesis resulta, para una historia de las ideas éticas, tan desconcertante, viniendo de un racionalista como Maimónides, que han sido numerosos los intentos

¹⁰ Cfr. J. FAUR, «The Origins of the Classification of Rational and Divine Commandments in Medieval Jewish Philosophy», *Augustinianum* 9 (1969) 299-304.

¹¹ En sus propias palabras: «todo aquél que acepta los siete mandamientos, y se esmera en cumplirlos, es considerado como un no-judío piadoso y tendrá una porción en el mundo del más allá. Esto es, únicamente cuando los acepta y los observa porque nos ha informado, por medio de Moisés, de que a los descendientes de Noé se ordenó anteriormente cumplirlos. Pero si sólo los cumple porque así se lo dicta la razón, no se le considerará... como un piadoso no-judío, ni tampoco como sabio» (*Mishné Torah*, Melakim, VIII, 11).

¹² Cfr. M.R. HAYOUN, *Maïmonide et la pensée juive*, Presses Universitaires de France, París 1994.

de demostrar que la última frase citada es incorrecta y que, considerando la similitud de la formación de las letras hebreas en las palabras *vel'o* (no) y *ela* (pero), habría que suponer que se trataría de un error de escritura o de impresión. Así, donde se lee «no es uno de los hombres sabios», debería leerse «pero es uno de los hombres sabios». Mucho se ha escrito sobre esta supuesta confusión textual, pero los que sostienen que Maimónides niega la sabiduría a quien pretende un conocimiento racional de lo moral pueden alegar, con razón, que casi la totalidad de las ediciones impresas de la obra, incluyendo la primera edición completa publicada en Roma en 1480, contiene la palabra *vel'o* (no) y que, por tanto, se niega la sabiduría y la salvación a quienes hacen de lo moral un asunto basado en lo racional. No vamos a detenernos aquí en la consideración de la validez textual (avalada asimismo por las remotas ediciones de Constantinopla, Venecia, Amsterdam o Vilna) pero sí nos gustaría intentar demostrar que la no-atribución de sabiduría a los racionalistas morales en el párrafo citado de la *Mishné Torá* es compatible con lo que Maimónides sostiene también en sus obras de mayor calado filosófico.

Porque en su *Tratado de Lógica*¹³, obra de juventud, Maimónides ya sostenía que las reglas morales no caen bajo las categorías de verdad y de falsedad, de modo que es un mero error lógico hablar de aquéllas como de algo susceptible de ser verdadero o falso. Cree, más bien, que tienen que ver con la belleza y la fealdad, materias de consideración subjetiva, o establecidas por convención social. Las pretensiones morales no podrían, en modo alguno, ser demostradas, puesto que son proposiciones que se conocen y que no requieren la prueba de su verdad (a diferencia de otras proposiciones que son indemostrables pero verdaderas, como las que se refieren a la percepción sensorial). Las reglas morales son verdaderas sólo en el sentido de que en una sociedad bien ordenada son generalmente aceptadas.

En los *Ocho Capítulos*¹⁴, un tratado de reflexión sobre cuestiones morales, Maimónides sostiene la misma posición. El mal moral es, en último término, materia de convención — si se lo considera desde un punto de vista filosófico — y un asunto referido a la violación de los mandatos divinos si lo contemplamos

¹³ Moisés Maimonides, *Treatise on logic*, American Academy for Jewish Research, Nueva York 1938. Original en árabe y tres traducciones hebreas. Edición de Israel Efros.

¹⁴ Moisés Maimonides, *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics*, AMS Press, Nueva York 1966. Edición inglesa del texto hebreo de Samuel Ibn Tibbon, con traducción inglesa y notas de J.I. GORFINKLE. La primera edición es de 1912.

desde el punto de vista religioso. De este modo, Maimónides afirma que los males que los filósofos denominan así son cosas que todo el mundo acuerda considerar tales, como el derramamiento de sangre, el robo, el fraude, la injuria a quienes no nos infligen daño, la ingratitud. Y añade que las prescripciones contra estas cosas se llaman mandamientos, acerca de los cuales los rabinos afirman: ‘si no hubieran sido escritos en la Ley, se los habría tenido que añadir’, advirtiendo además que algunos de los sabios judíos, ‘infectados en sus pareceres por las doctrinas de los mutacálimes, los llaman leyes racionales’.

Desde el punto de vista filosófico la moral es convención, aceptación de las ‘cosas que todos acuerdan que son males’ (o bienes), y desde el punto de vista de los rabinos es el cumplimiento de los mandamientos divinos. No queda lugar para considerar que los principios morales estén basados en la razón y la intensidad de esta idea en Maimónides puede medirse por lo fiero de sus ataques contra aquellos que, en su opinión, la sustentan, como el propio Saadia Gaón, que es a quien se refiere la cita relativa a aquellos de los nuestros infectados por el parecer de los mutacálimes, la secta de pensadores racionalistas islámicos que en efecto influyó en gran medida en la percepción que Saadia tuvo de la filosofía moral¹⁵.

En la *Guía de Perplejos*¹⁶, la teoría de Maimónides acerca de la naturaleza de los juicios morales alcanza su más depurada expresión. Allí se explica que la verdadera perfección del hombre está en su intelecto y que, debido a él, es posible afirmar que es creado a imagen de Dios. Pero es de notar que, en el *Génesis*, la única ley que regula la conducta de Adán en el paraíso es explícitamente un mandato. No se da una explicación racional para la prohibición de que tome y coma del árbol del bien y del mal, meramente se le advierte que «el día en que coma de él, morirá». La fuerza del mandato radica en la autoridad de Dios, así que de modo alguno la razón humana podría alcanzar a comprender su obligatoriedad. Así debe ser, según Maimónides, porque la moral no es verdadera o falsa y el intelecto tiene su objeto en asuntos susceptibles de considerarse verdaderos o falsos. Parece claro el motivo por el cual Maimónides negaría que quienes proclaman poseer un conocimiento racional de lo moral sean sabios: un hombre

¹⁵ J. SARACHEK, *Faith and Reason. The Conflict over the Rationalism of Maimonides*, Nueva York 1935. También D.J. SILVER, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1181-1240*, E. J. Brill, Leiden 1965.

¹⁶ Moisés Maimonides, *Guía de Perplejos*, Editorial Trotta, Madrid 1994. La edición es de D.G. MAESO.

sabio es aquél que, entre otras cosas, utiliza sus propias capacidades dedicándolas a discernir los objetos que le son adecuados a cada una de ellas. El intelecto debe dedicarse a asuntos que están más allá de la moral pero que, aún así, comportan para el hombre alcanzar la máxima perfección.

Resulta patente que su concepción de la moral está íntimamente vinculada a la consideración del Dios de los patriarcas, el Yaveh del Génesis que ordena y que obliga por Su sola autoridad. Pero Maimónides debe recurrir al otro Dios, al de los filósofos, a la hora de enfrentarse a la consideración del máximo bien del hombre como intelección, porque ésta proviene, en sus orígenes, de la filosofía, no de la enseñanza bíblica. El tránsito de uno a otro se hace de nuevo en la fascinante *Guía de Perplejos*¹⁷, en la cual se articulan en contradicción ambas consideraciones de Dios.

Maimónides no ignoraba la tensión interna entra ellas y trató de conjurarla mediante una distinción estricta entre creencias verdaderas y creencias necesarias, que, aunque él fue el primero en explicitar abiertamente, también procedía del pensamiento árabe. En la *Guía* leemos que la Torá nos alecciona acerca de doctrinas metafísicas verdaderas que conducen a la perfección última. Pero, de modo similar, la Torá nos invita también a mantener ciertas creencias las cuales es necesario adoptar para el buen estado de las condiciones políticas, tales como la creencia en que Dios se encoleriza contra quienes le desobedecen, pues es necesario hacer que se le tema para impedir la posibilidad de rebelión¹⁸. La insistencia insólita con la que Maimónides incide en esta oposición alarmó a generaciones de comentaristas de su obra. Por ejemplo, al final del capítulo 28 del libro Tercero, leemos: «Ten presente lo que dijimos acerca de las creencias: o el mandamiento persuade un dogma que lleva en sí su propia finalidad, verbigracia, el asentimiento a la unidad, eternidad e incorporeidad de Dios, o bien se trata de una norma previa para la exclusión de la violencia a tornapunta, o consecución de costumbres honorables, como es, por ejemplo, la creencia de que Dios lanza su cólera contra quien perpetró la violencia, conforme al texto: ‘Se encenderá mi cólera y os destruiré’»¹⁹. Creencias, pues, verdaderas o necesarias, vinculadas a una u otra caracterización de Dios según el objetivo a alcanzar en uno u otro caso.

¹⁷ Cfr. *Guía* III, 25.

¹⁸ Cfr. *Guía* III, 28.

¹⁹ Moisés Maimónides, *Guía de Perplejos*, cit., p. 448.

Ciertos pensadores judíos posteriores tuvieron que alertar, ‘dadas las adquisiciones de la especulación filosófica’ — se alegaba —, del peligro de menospreciar ciertas palabras de la Torá, ya referidas a creencias verdaderas o necesarias. Moisés Narboni²⁰, por ejemplo, uno de los más profundos exégetas de la *Guía* que haya habido jamás, interpreta estos textos arguyendo que Maimónides había desvelado mucho al decir que la Torá conduce a mantener ciertas creencias que es necesario mantener para mejorar las condiciones de la Ciudad, como la de que la cólera de Dios se inflama contra los que desobedecen, pero añade Narboni que, aunque sabemos que Dios no está afectado por pasión alguna, (razón por la cuál Maimónides escribe: ‘La Torá nos ha llevado a creer’...), esta creencia es necesaria para la gente común, pues su fe es imaginativa, y la Torá les ha proporcionado representaciones imaginarias que ellos unirán a otras en su imaginación, ya que su intelecto no es capaz de recibir sino esta suerte de enseñanzas, necesarias para eliminar la violencia o injusticia, y para que el filósofo obtenga de ello beneficio, ya que reside entre aquéllos, sin que se vea perjudicado creyendo lo que no existe’ — ‘pues la sabiduría ilumina su cara’ (cita del Eclesiastés, viii, i) — pues sabe que Dios no se ve afectado por pasión alguna. El filósofo, bien al contrario, comprenderá la intención profunda de la Torá y desvelará sus misterios. Narboni concluye que la creencia que resulta necesaria para eliminar la iniquidad no se aviene *con lo que es*. De nuevo, las creencias relativas a la moralidad y también a la política (el bien en la Ciudad) se consideran *en contraposición a la verdad*.

Y volviendo a la negación de la ley natural, la discusión del decálogo permite a Maimónides hacer una significativa distinción en los mandamientos al afirmar que, en el Sinaí, el pueblo hebreo oyó, o se le revelaron, los dos primeros: «Soy el Señor tu Dios» y «No tendrás otros dioses salvo Yo». Los otros ocho, igual que el resto de la Torá, les serían dados al pueblo a través de Moisés. Maimónides interpreta que los dos primeros, que tratan de la existencia y la unidad divinas, son afirmaciones filosóficas — pueden ser demostrados —. No dependemos de la profecía para nuestro conocimiento de estas verdades demostrables, ni el profeta gozó de un especial conocimiento del que los demás carecieran para acceder a ellas. Estos dos principios, cognoscibles a través del intelecto y susceptibles de demostración racional, resultan en esencia diferentes de los restantes, los cuales

²⁰ M. NARBONI, *Commentary on the Guide of the Perplexed*, Mohr, Tubinga 1986. Edición de M.R. HAYOUN.

son reglas fundamentales de la moralidad común, no demostrables ni derivables de la razón, como las prohibiciones de matar, robar, cometer adulterio, que Maimónides no considera obligatorias por ser racionales, o por ser principios verdaderos, sino que pertenecen a la clase de las opiniones generalmente aceptadas y adoptadas en virtud de la tradición, no a la clase de los *intellecta*. Parece difícil concebir un rechazo más categórico de la teoría de la ley moral natural que el contemplado en este argumento. Desde un punto de vista filosófico, las reglas son meras convenciones ampliamente aceptadas y sostenidas por el poder de la tradición. Las leyes positivas se refieren sólo al bienestar del cuerpo y son sólo instrumentales para lo que realmente importa, el del alma. Carecen de justificación real, pues siempre puede cuestionarse la sabiduría o la benevolencia del soberano humano, esto es, de quien las establezca. Pero lo que la razón sí puede hacer — conocer verdades últimas acerca de Dios, el Dios de los filósofos — está abierto a cada hombre si éste se halla en posesión de las creencias inicialmente correctas a las que le induce la Escritura. La existencia y unidad de Dios no son, para muchos estudiosos como Schechter, con todo, preceptos, ni existen dogmas en el judaísmo que obliguen a creerlas. Sin embargo, influido como estaba por Aristóteles, se produce en Maimónides la adscripción a la religión intelectualista que contradice al Yaveh de la obediencia, y que Guttman describe manteniendo que tal tipo de religión comprende a Dios como verdad, realidad objetiva, intelecto supremo. Y que la perfección humana consiste en poseer el conocimiento adecuado que se origina en el propio intelecto. Pero la verdadera fuente del conocimiento humano es Dios. Si el hombre alcanza el conocimiento adecuado, por la misma razón demuestra su vínculo con lo divino. Su máxima felicidad procede de Dios; y así, el hombre ama a Dios. Éste es el amor intelectual de Dios (*amor Dei intellectualis*)²¹.

Si en el contexto aristotélico los términos ‘amor’ o ‘deseo’, en expresiones como ‘todas las cosas aman o desean a Dios’, no se refieren a un afecto consciente sino a un funcionamiento íntimo, a un movimiento que tiende a algo, se sostenía también en el plano filosófico que la actividad de la contemplación en la que el hombre ejercita su intelecto resulta en una clase única de satisfacción, que es un elemento esencial de la totalidad llamada *eudaimonia*²². En Maimónides el

²¹ Cfr. A.J. REINES, «Maimonides' true Belief concerning God», en S. PINES-Y. YOVEL (eds.): *Maimonides and Philosophy*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1986.

²² Cfr. *Guía* I, 39/III, 28/III.

conocimiento de Dios es la finalidad de toda acción, pero su amor — la máxima felicidad — sólo es posible cuando comprendemos la naturaleza real de las cosas. El verdadero culto a Dios es posible sólo cuando la noción adecuada de lo que Él es se ha llegado a adquirir. El intelecto es el vínculo que nos une a Él, y el amor a Él es idéntico a Su conocimiento. Pero se trata ahora de un Dios que sólo podemos conocer especulativamente, el Dios de los filósofos²³.

La pregunta es: ¿puede aceptarse esta interpretación intelectualista como la explicitación del fundamental principio judaico del amor de Dios? Parecería que ciertos términos de la Torá podrían permitirnos esta aproximación. La palabra *leb*, traducida como ‘corazón’, puede a veces significar ‘entendimiento’, de modo que el mandamiento de ‘amar a Dios con todo el corazón’ podría interpretarse como amar a Dios a través del intelecto. Sin embargo, la concepción de la centralidad del intelecto no parece compatible, como ha afirmado Spero²⁴, con el resto del judaísmo. Una lectura objetiva del judaísmo, atenta a todos los aspectos de las fuentes originarias, sugiere, de nuevo, que no nos hallamos ante una religión intelectualista, sino con una en la que la moralidad, concebida como el propio Maimónides lo hace, es el valor prioritario. La dualidad que en la *Guía de Perplejos* se establece entre la vida moral y la de máxima perfección, la del intelecto — esta última ausente del judaísmo originario — habrá que rastrearla en otro origen: el del aristotelismo de Maimónides.

En efecto, en la *Ética a Nicómaco* Aristóteles considera, según se sabe, sólo dos candidatos para el *summum bonum*. Por una parte la vida moral, íntimamente ligada al modo de vivir de la sociedad ateniense del siglo IV antes de Cristo, en la que el hombre virtuoso es aquél que desarrolla virtudes morales, tales como el coraje y la liberalidad, en todas las ocasiones que así lo requieran, desarrollando pues una vida de acción; y en segundo lugar, la vida teórica o contemplativa, cuya actividad característica se halla más allá de la esfera moral.

El estagirita insiste en que la vida contemplativa es amoral por su propia naturaleza, y no se ocupa del posible premio a la realización de actos buenos. El hombre contemplativo no le da importancia a la actividad moral y política. Por otro lado, el hombre moralmente virtuoso no le da importancia a la actividad

²³ Cfr. N.M. SAMUELSON, «That the God of the Philosophers is not the God of Abraham, Isaac and Jacob», *Harvard Theological Review* 65 (1972).

²⁴ Cfr. S. SPERO, *Morality, Halacka and the Jewish Tradition*, Ktav Publishing House, INC, Yeshiva University Press 1983.

teorética. Aunque hay un componente intelectual en la vida moral, el tipo de razonamiento implicado — el práctico — no es el mismo que comporta la vida intelectual. Aun cuando la vida moral puede considerarse racional, no accede a la razón teorética. Ninguna de las dos vidas se yuxtapone en su actividad peculiar al ámbito de la otra.

Aristóteles no cree que nazcamos buenos, sino que, por el contrario, adquirimos las virtudes morales a través de la práctica inteligente. Con todo, es verdad que el razonamiento teorético, entendido como la suerte de intelección dirigida hacia objetos inmutables, se halla para él ausente de cualquier cálculo moral. Dos clases de vida, pues, inconmensurables. La predilección que Aristóteles muestra hacia la primera como una vida superior resulta palmaria. Aunque se asegura que nuestra condición mortal requiere un grado de prosperidad externa, la verdadera felicidad está en función de la actividad teorética y de la contemplación. Casi paradójicamente, la mejor vida para el hombre es la más parecida a la de Dios; la felicidad consiste en la *imitatio Dei*. Pero la naturaleza y características de la actividad divina en Aristóteles son las de una máquina introvertida, que es el más alto y perfecto objeto de conocimiento.

Así, para Aristóteles, la *imitatio Dei* comporta una auto-renuncia a la participación activa en asuntos políticos o morales. A pesar de ello, la vida contemplativa no comporta la ascesis y, aunque la felicidad humana es función de la actividad teorético-contemplativa, no se urge al hombre a repudiar todo interés por lo que el mundo representa. Sin embargo — cabe recalcarlo — la *theoria* es una actividad perfectamente separada y distinta de la vida moral.

La concepción maimonídea del *summum bonum* no impide la participación activa en los asuntos del mundo. Podría parecer, en principio, que la buena vida comporta la dedicación a la justicia y la rectitud, las cuales deben buscarse tras conocer que son la clase de acciones que el Dios de justicia realizaría. Pero aquellos atributos de Dios, la misericordia y la justicia, no son propiedades de la esencia divina, sino de lo que Él dice o hace. De hecho, Maimónides llega a afirmar que cuando individuos excepcionales como Moisés y los patriarcas hablan a otros y se ocupan de las cosas del mundo, sus pensamientos están íntimamente dirigidos a Dios. Pueden tratar de las cosas terrenales, pero se hallan completamente desprendidos de ellas y realizan esa actividad de modo desapasionado, como Dios lo haría. Pero la *imitatio Dei* resulta problemática dado que Dios es incomprensible. Al igual que Plotino, Maimónides ve la adquisición de conocimiento como una actividad que anexiona la mente a aquello que conoce y describe el conocimiento como una forma de unión o conjunción (*ittisul*)²⁵.

La *imitatio Dei* es un proceso de purificación por el cual el alma se transforma: de una existencia centrada en lo terrenal se vuelve a la existencia centrada en Dios. Pero de ello se sigue que quien la alcanza se siente refrenado de dañarse a sí mismo y a los otros, por cuanto el conocimiento de la verdad retrae de la enemistad y del odio, y evita que los humanos se hagan daño mutuamente: «un hombre así, después de haber adquirido ese conocimiento, habrá de conducirse siempre de manera tendente a la benevolencia, equidad y justicia, imitando los actos de Dios»²⁶. Maimónides añade que, si Dios no actúa sobre la base de disposiciones internas, podemos disciplinarnos a nosotros mismos con el fin de no hacerlo tampoco. De este modo, la *imitatio Dei* comportará desinterés o imparcialidad, pues la perfección última del hombre estriba en ser racional de hecho, es decir, en verse dotado de inteligencia en acto, de tal suerte que merced a esta segunda excelencia esté en posesión del conocimiento, asequible al ser humano, de todo cuanto existe. En sus propias palabras: «consiste en la adquisición de las virtudes intelectuales, es decir, en concebir especies *inteligibles* que puedan proporcionarnos ideas sanas sobre asuntos metafísicos»²⁷. Pero la distinción entre el bien y el mal, y también entre justicia e injusticia, entre misericordia e inclemencia, se basan en creencias generalmente aceptadas antes que en verdades alcanzadas por el intelecto.

Esta evidencia no ha impedido que ciertos estudiosos hayan intentado probar que, a despecho de lo que Maimónides afirma acerca de la perfección intelectual, la dimensión práctica del fin último sea capital. En efecto, podría parecer que el final de la *Guía* valida esta posición: «La perfección de que el hombre puede realmente gloriarse es haber adquirido, según sus facultades, el conocimiento de Dios y reconocido Su Providencia, que vela por sus criaturas y se revela en la manera como las crea y las gobierna. Un hombre así, después de haber adquirido ese conocimiento, habrá de conducirse siempre de manera tendente a la benevolencia, equidad y justicia, imitando los actos de Dios»²⁸. Parece que se sigue, en efecto, cierta determinada actitud moral de aquel conocimiento verdadero de Dios.

²⁵ Cfr. J.P. KENNEY, *Mystical Monotheism: A Study in Ancient Platonic Theology*, Brown University Press, Londres 1991. También H.A. WOLFSON, «Extradeical and intradeical Interpretations of Platonic Ideas», *Journal of the History of Ideas* 22 (1961) 3-32.

²⁶ Cfr. III, 54, p.549.

²⁷ Cfr. III, 54, p.547; la cursiva es suya.

²⁸ Cfr. III, 54, p.549.

Para los griegos²⁹ la inasequibilidad de los dioses, el hecho de que su actividad estaba centrada en ellos mismos — no vinculada al mundo — significaba que la imitación de su actividad no tiene conexión con la esfera moral, ni en general con nada terrenal. Según Maimónides es distinto. En la medida en que el resultado de las acciones de Dios es justo y misericordioso, aunque no así Él en Su esencia, los hombres que alcanzan la última perfección serán, en sus acciones, justos y misericordiosos, no por acatar ley moral alguna, sino porque fluye de su conocimiento último de Dios una suerte de conducta irreprochable desde el punto de vista de la moralidad.

El *locus classicus* para la consideración del bien humano en Maimónides es el capítulo final de la Guía³⁰; un capítulo sujeto a controversia porque el autor parece optar, en última instancia, por el ideal contemplativo de Aristóteles como *summum bonum*. Son las páginas en las que se descubren las cuatro clases de perfección humana, siendo la tercera de ellas la moral, que se manifiesta en acciones que conciernen a otros, y la última, la más alta, la racional o teórica, la verdadera perfección del hombre, que se produce en el reino de la intelección sobre las cosas divinas — así lo definen los filósofos — o del conocimiento de Dios — como a ello se refieren los profetas bíblicos —. La razón por la que la perfección racional es superior a la moral es que la primera le pertenece sólo a uno mismo, al contrario que la moral que ‘conciernen a lo que ocurre entre un ser humano y otros seres’. La auto-suficiencia del contemplativo es un argumento a favor de la consideración de su actividad como la más alta, el mayor bien. Según Maimónides, el hombre alcanza su mayor perfección a través de sus facultades racionales y, al hacerlo, no parece tener que tomar en consideración al resto de la humanidad.

La posición de Maimónides acerca de la jerarquía entre la vida contemplativa y la moral se sospecha muy similar a la del estagirita. Desde luego no tiene precedentes en la tradición bíblico-rabínica. Para Maimónides la vida moral parece tener sólo valor instrumental, no es un fin en sí misma. Explícitamente deja que esta suerte de perfección — la moral — sea una preparación para otra cosa. Y aunque el de Córdoba se refiere a nuestro conocimiento de Dios calificándolo de similar al que le cupo a Moisés, que conoció a Yaveh a través de Sus acciones, ello no implica que la más alta perfección sea la contemplación teórica de Él a través de aquéllas, como algunos estudiosos han sugerido, intentando conciliar

²⁹ Cfr. S.R.L. CLARK, *From Athens to Jerusalem: The Love of Wisdom and the Love of God*, Clarendon Press, Oxford 1984.

pasajes de la *Guía* tan contradictorios en apariencia como I.54 y III.54. La verdadera concepción de las cosas divinas, al final de la obra, ha conducido a la consideración del abstracto Dios del que nada puede decirse sino que existe, con una existencia distinta de la que puede predicarse de cualquier ser³¹.

El conocimiento de Dios, al llegar al libro III de la *Guía*, es el conocimiento de una Existencia que existe incluso más allá del Ser, ajena a todo antropomorfismo y a toda actividad. No es, pues, la *imitatio Dei* la que comporta una perpetua implicación en la acción, sino la condición humana que, tras aquel conocimiento, seguirá viéndose conducida a actuar — aunque de modo distinto, porque la contemplación de Dios, su conocimiento, afecta a la práctica del hombre que llega a aquélla impidiéndole actuar con iniquidad, en el sentido de que toda acción reprochable hacia otros hombres está siempre vinculada a las imperfecciones de la imaginación, nunca a las del entendimiento —.

Pero el *summum bonum* no tiene que ver con esta subsidiaria consecuencia del conocimiento humano de Dios — la acción recta en sentido moral — sino sólo con dicho conocimiento en su pureza. Aunque está claro que Maimónides no puede admitir que el *summum bonum* se oponga a toda suerte de moralidad, su confusa recurrencia a que el abstracto Dios a quien nada puede atribuírsele sino por negación es el mismo a cuyos mandatos los fieles deben obedecer por ser justo y misericordioso resulta conmovedora en su incompatibilidad.

El más alto bien del hombre es el conocimiento de Dios, pero un cambio en la esfera moral se sigue de este conocimiento. Inversamente que en Aristóteles, el bien último difiere del penúltimo — la mera vida moral — en que éste está vinculado a la divinidad, no en ser amoral. Maimónides distingue entre la moralidad antes y después del conocimiento de Dios, de modo que cabrá concluir que este último afecta a la práctica. Pero como escribió Pines: «la idea de que Maimónides adopta al final el punto de vista de que las virtudes morales ordinarias y la acción moral son de mayor importancia y valor que las virtudes intelectuales y que el modo de vida teórico es completamente falsa»³².

³⁰ Cfr. III, 54.

³¹ Cfr. E.Z. BENOR, «Meaning and Reference in Maimonides' Negative Theology», *Harvard Theological Review* 88 (1995) 339-360. A. BROADIE, «Maimonides and Negative Attributions», *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 25 (1976) 1-17. J.A. BUUS, «Comments on Maimonides' Negative Theology», *The New Scholasticism* 49 (1975) 87-93.

³² S. PINES, «The Philosophical Sources of the Guide of the Perplexed», introducción a su propia traducción del *Moreh Nebukim*, en *Moses Maimonides: The Guide of the Perplexed. Volume One*, Chicago University Press, 1963, lviii-cxxxiv, cit., p. xc.

La controversia entre los estudiosos sobre la consideración del *summum bonum* en Maimónides sigue viva. Lo importante, en cualquier caso, para una historia de las ideas éticas, es el hecho fundamental de que el conocimiento intelectual de Dios comporta una nueva dimensión ética, heredada por Maimónides de la consideración pagana de la contemplación divina como *theoria*, ajena al judaísmo originario, y que pese a los subterfugios finales del filósofo, éste relega a un segundo plano la secular centralidad que la praxis moral había mantenido en el pensamiento judío, a lo largo de su historia.