



La verdad en las opiniones sobre la providencia, en *Visión Deleytable*

Miquel Beltrán¹

Recibido: 21 de julio de 2018 / Aceptado: 12 de septiembre de 2018

Resumen. En *Visión Deleytable*, tras dar cuenta de los absurdos y contradicciones que comportan diversas opiniones acerca de la providencia, declara Sabieza que explicará la que considera verdadera, pero entonces solo arguye que todas, finalmente, tienen una parte de verdad. En el artículo tratamos de probar que tanto en el examen de las contradicciones que se hallan en el prólogo de la *Guía de Perplejos* de Maimónides, como en las diversas concepciones de Dios que conviven en la obra, e incluso en la literatura rabínica, se halla *in nuce* una doctrina cabalística que pudo prefigurar la concepción de la providencia de Alfonso de la Torre, que la verdad que se despliega en la multiplicidad lo es solo ‘de parte de quienes la reciben’.

Palabras clave: Conocimiento divino, Providencia, Omnisciencia, Verdad, Cábala.

[en] Truth in the Opinions Concerning Providence, in *Visión Deleytable*

Abstract. In *Visión Deleytable*, after explaining the absurdities and contradictions contained in several opinions on providence, *Sabieza* (The Wisdom) declares that it will be revealed the one she considers true, but then she argues that all they are partly true. Our aim in this paper is to prove that, in the study of the contradictions found in the Prologue of Maimonides’ *Guide of the Perplexed*, as well as in the various conceptions of God that coexist in this work, and even in Rabbinical Literature, is traceable *in nuce* a Kabbalistic doctrine that could foreshadow Alfonso de la Torre’s conception of providence, namely, that truth is in multiplicity merely ‘from the perspective of the recipients’.

Keywords: God’s Knowledge, Providence, Omniscience, Truth, Kabbalah.

Sumario. 1. Las opiniones sobre la providencia en *Visión Deleytable*. 2. La providencia de Dios en la *Guía de Perplejos*. 3. Interpretación del sacrificio de Isaac. 4. Las profundidades de la cábala.

Cómo citar: Beltrán, M. (2018): La verdad en las opiniones sobre la providencia, en *Visión Deleytable*, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (3), 679-696.

¹ Universidad de las Islas Baleares.
yobcn9@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9103-0878>

La investigación previa a la redacción de este artículo ha sido posible gracias a la participación de su autor, como IP, en el Proyecto de Excelencia FFI2015-63921-P, y también en la Red temática de Excelencia “Identidades conversas desde el siglo XV al XVII: Descreimiento, asimilación, mística, nueva ortodoxia” (FFI2016-81779.REDT/AEI), de la cual es coordinador.

1. Las opiniones sobre la providencia en *Visión Deleytable*

En *Visión deleytable*, I, 22, en el transcurso de un diálogo entre *Sabieza* y el entendimiento, este último reclama “ser ynformado, en qué manera sabe [Dios] las cosas, e cómo es su providencia, e sy sabe las otras cosas iusanas”². *Sabieza* le responde: “Dios glorioso e bendicho sabe todas las cosas que son e han posybilidad de saberse, ca sy eran ynposybles, ynplificaría contradición saberse, ca la ynposybilidad absoluta non puede estar en natura. Ya avemos dicho que d’Él emanan todas las cosas segúnt sus géneros e perfecciones que tienen, pues grande ynconvente sería que Dios fuese el fazedor e criador, e non supiese quién era su criatura e a quién dava la perfección. Enpero esta çiençia non pensases que es en la nuestra manera, ca en Dios no ay cosa alguna que toda no sea Dios, e sy la çiençia de la formiga es en Dios, es segúnt su éser ynccorruptible e non en otra manera, nin tampoco creyeres que en su saber aya pasado, porvenir o presente. E estas cosas fazen errar a muchos. E sabrás de mí un secreto, cómo los actos libres de la elección voluntarios non se saben en la manera que los omnes piensan. E aquesto faze errar a los más de los fablantes e fazer grandes libros de predestinación, e non han por ynconveniente otorgar contradicciones, e esto es pensando que quitan defecto alguno a Dios pónenle otro mayor, de que Dios nos libre por su merçed, e pensando fuyr de la sala entran en el laberinto”³. Pues bien, ¿qué puede significar que Dios no sabe acerca de los actos de la elección voluntaria así como los hombres piensan, ni nos hace libres por su merced en el sentido en que pensamos ser libres? Tampoco explica *Sabieza* de qué manera el conocimiento de Dios difiere del nuestro. Trataremos esta cuestión más adelante, al examinar los entresijos de la omnisciencia divina y la impronta de Maimónides y otros pensadores judíos sobre lo que el bachiller piensa en torno a dicha materia.

Pero *Sabieza* dice también que le hará saber al entendimiento el secreto (del conocimiento de los actos libres por parte de Dios), y en I, 24, expone que son diversas las opiniones que ha habido en torno a la providencia divina, algunas erróneas, y que ella sabe, de nuevo, sus secretos. Advierte *Sabieza*, sin embargo, que le callará al entendimiento algunas cosas, y que le encubrirá “secretos de gradíssima exçelencia, los cuales no es liçito fablar por miedo de los voluntarios e ynorantes, pero lo que fincaré de dezir la Verdad te lo mostrará en el espejo”⁴. La Verdad muestra en espejo, no de manera directa, lo que la Sabiduría puede decirle acerca de ciertos secretos. De entre quienes han argüido sus razones acerca de cómo suceden las cosas, “ha avido algunos que dixeron que ninguna cosa *no* era regida nin gobernada por Dios, nin en el çielo, nin en la tierra, e que todas las cosas eran submersas al caso e a la fortuna, e vinieron a tanta de mentira e absurdidat tan ynorme que negasen el regidor e el gobernador del mundo [...] E pensavan que quando el omne nascía que luego la fortuna le dava el bien o el mal que avía de aver en su vida”⁵. *Sabieza* remarca que ya Aristóteles había refutado lo que califica de “blasfemia e opinión malvada”,⁶ y continúa: “La segunda opinión es de otro género de gentes, los cuales pensando que dan muy grant perfección a Dios ponen e afirman que non se faze *ninguna cosa*

² Alfonso de la Torre, *Visión Deleytable*. Edición crítica y estudio de Jorge García López, 2 volúmenes, Ediciones Universidad de Salamanca, 1991, p. 167.

³ *Ibid.* La cursiva es suya.

⁴ *Ibid.*, 174.

⁵ *Ibid.* La cursiva es suya.

⁶ *Ibid.*

syn cabsa, e que todas las cosas ygual mente son proveydas de Dios, asý el caer de una foja del árbol, e el matar de una araña con el pie, o el pisar un omne e matar una formiga, como la destruyçion de un reyno o el quemar *de* una çibdad, o la muerte de una grant multitud de gentes”.⁷

Sabieza declara que de esta segunda opinión se siguen muchos inconvenientes, pues si fuese verdad todos los movimientos de los animales serían necesarios y se rehuiría la posibilidad, de modo que las cosas podrían solo ser necesarias o imposibles, “e non sería en poder *del omne* conservar la sanidad por medeçina, nin alongar la vida por buen regimiento, nin sería en su poder guardarse de la mala obra por razón, ni sería posyble ordenarse las cosas mejor por buen consejo que syn él, nin aprovecharía trabajar omne por ser rico, porque segúnt ellos estas cosas ya todas eran ordenadas e previstas de Dios”.⁸ Esta opinión la tiene *Sabieza* por “fantasýa e brutalidad”,⁹ pues es como decir que no aprovecha al hombre huir de una casa que arde, o que el hombre se quemaría tanto con fuego como sin fuego, ni huir de la pestilencia, pues moriría tanto respirando aire envenenado como puro. Estas contradicciones son un terrible escarnio, pues se concluye que “ya avia proveýdo Dios eternal mente quántas vezes yría el omne a la plaça, e quántas vezes se echaría de cuesta, e quántas palabras hablaría e quántas vezes comería o bebería, e quantos pasos andaría, e aquesto de neçesydad avía de ser asý, e que non era en la libertad del omne fazer más nin menos, syno aquesto, pues estava ya ordenado eternal mente”.¹⁰ Arguye que los mandamientos y prohibiciones serían vanos e inútiles, porque no podrían abstenerse “nin el ladrón del ladroniço, nin el fornicador del forniço, e serían superfluos los buenos consejos e los buenos amonestamientos o dotrinas o costumbres o buenas compañías, pues, segúnt ellos, todo era ya previsto e ordenado por Dios”. Pregunta *Sabieza* a entendimiento si a este le parece lo anterior ‘opinión de hombres razonables’, ante lo cual aquel mueve la cabeza y sentencia: “Non ha par la locura desta gente, ca non otorgarían bestias lo que ellos otorgan”.¹¹

Una tercera opinión “ha seydo que la providençia de Dios era en las ynteligencias separadas, videliçet, en los ángeles e en las estrellas e en los cielos”.¹² Esta opinión le parece a *Sabieza* más razonable, y sin embargo, al final de su discurso sobre la misma, la tacha de abominable, porque de ella se sigue “que non avia diferençia en *sumergirse* una nave en la qual estaban omnes juntos e afogarse, e creşer el rio e afogarse los conejos que y eran; e non avia diferençia caer el templo e matar los devotos que ý oraban, e caerse la casa de las formigas e afogarlas; y *sy les* preguntavan sy Dios entendía más çerca de esto que de aquello, çierta mente dirían que no”.¹³ Algunos filósofos –explica *Sabieza*– han mantenido esta opinión, pero sobre todo la afirman “algunos blasfemadores del yrraelítico pueblo, diziendo que Dios avía derilinquido la tierra”.¹⁴ Pero así, las cosas “que eran engendrables e corruptibles dentro de la esfera de lo actyvo e de lo pasyvo dezían que eran encomendadas a la

⁷ *Ibid.*, 174-175. La cursiva es suya.

⁸ *Ibid.*, 175. La cursiva es suya.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, 176.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, 177. La cursiva es suya.

¹⁴ *Ibid.* La cursiva es suya.

Natura, que proveye a las especies e a los individuos de aquéllos”.¹⁵ De la Torre no tolera que no haya diferencia o criterio en lo que ocurre en la tierra, pues todo dependería, si por exceso, de la “superabundancia de la materia”, o, si por defecto, del caso y la fortuna. Así, las acciones habrían de valorarse como idénticas, en el sentido de que no hay diferencia “entre la muerte de un sores que yva a beber, que lo mató un gato, e entre un profeta el qual yva a predicar e lo mató una sierpe o una bestia en el camino”.¹⁶ Se trataría de que Dios había maldecido la tierra y, según aquellos israelitas, en el mundo terrenal todo es similar yermo, dejado del designio de Dios, y la habrían mantenido heterodoxos cercanos al ateísmo. Pero no es posible, según De la Torre, que la providencia no esté cerca de la “umana natura”.¹⁷

Una cuarta opinión se ha dado todavía, y es “que todas las cosas que en el mundo son, videlicet, bienes e males, e las ocasyones que en el mundo contescen, videlicet, fuegos, torromotos, diluvios, tenpestades e todas las cosas que los omnes padescen, asý como fanbres, pestilencias [y prosigue el catálogo de las adversidades], e todo aquello que han de bien –sapiencia, poderío, salud riqueza– todo esto dizen que viene por un ligamiento e un contatenamiento yndisoluble de causas superiores a lo qual llaman fado, el qual dizen que se funda principal mente en la costelacion e virtud de las estrellas”.¹⁸ En las estrellas, pero también “en los actos voluntarios, asý como en los artifiçios humanos, e en los hedeçios e fundamentos de çibdades, castillos, casas, el fazer de las naves, e otras cosas semejables [...] pero lo que mayor maravilla es de aquesta gente, que dizen que tanto basta la virtud de las estrellas que tenga poder sobre los actos e eleçiones, asý como sobre el andar de los caminos por la tierra e la navegacion por la mar, e sobre yr a hablar con los reyes e con los omnes poderosos”.¹⁹ Atribuye *Sabieza* a los caldeos y los egipcios la fundación de esta opinión, según la cual el Dios glorioso no podría impedir la tal ligazón y concatenación de causas, aunque quisiere hacerlo, negando la providencia divina al encomendar todas las cosas a los hados.

En I, 25, según el título del mismo, “Declara la opinión verdadera en la providencia de Dios”, el entendimiento, tras suplicar a *Sabieza* que le revele la opinión verdadera “de entre tantos géneros de falsýas”²⁰ consigue que esta se la desvele, indicando, sin embargo, que algunas cosas le serán ocultas, y otras manifestamente le dirá, y esto es lo que le dice: “Las opiniones, de las gentes que ya dichas avemos bien has visto cómo non son verdaderas, pero piensa que del todo non son *mintrosas*, ante tyenen alguna parte de verdad. E no es verdad que todas las cosas sean por caso e ventura y syn regimiento ninguno [...] mas ay algunas cosas las quales son submersas al caso e a la ventura, e yo te declararé cuáles. Nin es verdad la opinión segunda, que todas las cosas eternal mente eran ya ordenadas por Dios, asý como cuántas vezes un *omne avía* de çerrar el ojo e abrirlo, mas es verdat que todas las cosas que se fazen en el mundo que tengan causas sabidas, aunque sean ocultas a nosotros las cabsas amagadas a Él son çiertas, e provéelas según la provisyón neçesaria a ellas. Nin es verdad todo lo de la terçera opinión, nin de la quarta, la qual dezía del fado,

¹⁵ *Ibid.*, 176.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, 177.

¹⁹ *Ibid.*, 178.

²⁰ *Ibid.*, 180.

mas son verdad en parte que algunas cosas son submersas al fado e otras dexadas al libre arbitrio”.²¹

El entendimiento no alcanza a comprender cómo la libertad del arbitrio pueda estar “con preçiençia de Dios e providençia, nin con disposyçion de fados”.²² Aquí Sabieza vuelve a afirmar que algunas cosas caen bajo la providencia divina, otras bajo el influjo de los hados, y otras dependen de la elección y voluntad de los hombres, pero va más allá, en un argumento de muy difícil recepción: “E aún te declararé cómo una mesma cosa, diversa mente consyderada, se puede dezir fecha por providençia e aquella mesma sea dicha causada por el fado, e sea juzgada por acto voluntario e sea dicha caso o fortuna”.²³ E ilustra al entendimiento con un ejemplo de notable longitud, en el que “un rey ordenava su casa una vez para toda la vida”,²⁴ pero de modo que ordena los oficios y lo que habrá que darse a quienes los ejerzan, y el gasto que se hace, y ordena a hombres sabios y varones justos que tomen el cargo de proveer en modo más particular, y les da todo su poder para los dichos casos, “eçepto que guarda para sí un ofiçio, e también le finca la voluntad e libertad, sy querrá desordenar la casa e ordenarla en otra manera”²⁵ (habrá que notar la contradicción entre esto y que se ordenó la casa, *ab initio*, de una vez por todas).²⁶ “Aquesto non es menos que quando el rey ordenó la casa no supiese que avían de contesçer algunas erradas por negligençia de los servidores, e que se perderían algunas cosas por mala cura, e se gastarian otras extraordinaria mente, e también proveó en aquesto”.²⁷ Con todo, los mayordomos o tesoreros que se eligen para el oficio lo aceptan sin verse constreñidos, igual que quienes son elegidos lo aceptan sin verse compelidos a ello. El oficio es, pues, aceptado voluntariamente, aún sabiendo la ordenación que el rey les ha puesto, y quien lo ejerce viene pagado según lo establecido. Concluye *Sabieza* que “esta mesma obra se puede referir al rey, ca él puede dezir que el rey lo ha fecho omne e lo ha fecho de pobre rico e lo ha ensalçado de baxo estado, e darle *ha* gracias por aquello, maguer que el rey non provee en él partycular mente al ordenar de su casa, antes proveó universal mente e yndiferente que qualquier que toviese aquel ofiçio oviese aquel galardón”,²⁸ pero no hay que olvidar que el rey lo conoce bien, y se agrada de su oficio o servicio. Prosigue: “Aquesta mesma obra se puede consyderar syn el rey, aviendo respecto a aquellos bayles o tesoreros que le han dado el ofiçio e le han pagado el dinero, o se puede referir e apropiar la obra a sí mesmo e a su buena yndustria e entendimiento, e puede dezir que por sí mesmo ha seydo para ganar la vida e ser omne, [...] e aún [...] puede consyderar como ayer era pobre e oy es rico, e ayer era un omne de *muy* pequeño estado e oy le fazen mucha honra, e no refiriendo la obra a ninguno, mas solamente consyderando el estado e mutaçion *de aquél tan súbita*”.²⁹ Y descifra, para el entendimiento, este ejemplo: “Sabe que aquel rey es Dios glorioso omnipotente e bien aventurado, que eternal mente *syn comparaçion* de tiempos ningunos vido que era bueno fazer un mundo el qual Él tenya ymaginado en

²¹ *Ibid.*, 180-181. La cursiva es suya.

²² *Ibid.*, 181.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, 182. La cursiva es suya.

²⁹ *Ibid.* La cursiva es suya.

sý mesmo, e quiso que aquel mundo paresçiese a Él lo más que ser pudiese, al qual comunicó la mayor bondad que pudo resçebir, e los ángeles tomaron la primera perfeçion e la más pura. E vido todas las cosas que avían de ser en el mundo, videlicet, los ángeles e después los entendimientos, e los cuerpos de los cielos”.³⁰

Pero quiso también la multiplicación de especies, diversidades de tierras, y quiso que hubiera hombres que tuviesen y usaran la razón, y que, teniendo entendimiento, le conozcan, obedezcan y sirvan. Y refiriéndose al hombre, dijo Dios: “E ésta es la mejor e la más senblante a mí que ser pueda a ellos comunicada, ca por ser muy alongados de su principio serán muy mudables, e pocos avrán perfección de entendimiento para que me senblen”.³¹ También vio que en el mundo habría partes de la materia de malas calidades y complexiones, “repugnantes a la verdad –escribe– e non obedezientes a la justicia”.³² Recurre a continuación *Sabieza* a otro ejemplo para definir la providencia divina: “Que en una tierra, provinçia o reyno o çibdad avía mal regimiento de omnes ydiotas e groseros e vemos que agora se tornan sabios, industriosos o justos o ricos. Nós los podemos aplicar a la providençia de Dios, que quiere que asý fuese. E que ésta fuese la voluntad suya paresçe manifesto, ca para esto avía dado al omne el entendimiento e la razón e en otra manera fueran superfluos. E quando lo refiriéremos a Dios diremos qu’Él sea alabado que ha librado aquella gente de error e les ha dado seso e entendimiento para salir de los viçios e venir a las virtudes [...] E aquesto es senblante *del* que refería al rey el beneñiço resçebido, e es llamado providençia”.³³ Aunque también puede considerarse refiriéndolo a tal planeta o signo, que dispone las materias, y hace que los hombres sean “altos de buenos entendimientos para que fagan las obras ordenadas”, que es semejante a los tesoreros o bayles del ejemplo del rey, “e aquesta tal consyderaçion es llamada fado, que quiere dezir ligamiento de cabsas”.³⁴ Pero puede considerarse también separado de la providencia y el hado, y referido a la gente misma, y decir que hemos hecho acto voluntario y electivo, como la tercera opinión argüía. Y a la cuarta, si consideramos la mutación sola sin referirla a causa alguna, ni a la providencia ni al hado, y decimos que “hemos ventura, e aquesta es la quarta manera”.³⁵

Acaso convencida de que los ejemplos no clarifican cómo pueden ser ‘en parte verdad’ las cuatro opiniones, y que los mismos no habrían dado suficiente claridad a la compatibilidad entre presciencia y libre albedrío humano, *Sabieza* considera que debe dar todavía un último ejemplo “en que veas cómo la *preçiençia* o providençia de Dios non nos costringe nin fuerça la libertad del franco arbitrio, nin tanpoco el fado, ante le dexa su libertad franca e libre”.³⁶ Es voluntad de Dios la permanencia de las especies de los animales, y para ello la Naturaleza hace que estos se muevan por el apetito de engendrar. Póngase que esto lo haga la estrella que “demueve las cosas úmidas en el animal e calientes, e que aquesta estrella yncline aquel acto a un omne viejo e leproso, mas no punto que lo fuerçe mas darle ha fuerte apetito”.³⁷ Este hombre se junta con su mujer a fin de tener descendencia, pero nace un niño que no

³⁰ *Ibid.*, 183. La cursiva es suya.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, 184-185. La cursiva es suya.

³⁴ *Ibid.*, 185.

³⁵ *Ibid.*,

³⁶ *Ibid.*, 186. La cursiva es suya.

³⁷ *Ibid.*

tiene más que una pierna, o un brazo o un ojo. Esto se puede atribuir a la providencia de Dios, a quien le place que ocurra lo anterior por las causas ya determinadas, pues había dado tal poder –el de obrar por su cuenta, produciendo en ocasiones deformidades– a la naturaleza; o se puede referir al planeta o estrella que movió a engendrar, o se referirá a su padre y a su madre “e como fue acto voluntario e como no vinieron a aquesto por fuerça e que non les forçava ninguno a aquel acto”,³⁸ y pregunta *Sabieza* a Entendimiento: “¿vees cómo será acto voluntario?”³⁹ Y si se considerase el monstruo al margen del hado y de la elección que llevó a sus padres a engendrarlo, puede llamarse mala ventura. Y otra cuestión le plantea al Entendimiento: “Parésçete que tienen los omnes cabsa de escusaçion de sus errores, diziendo que *ya Dios ha proveýdo eternal mente los salvos e los condepnados, e que pues Dios ya lo sabe que non cale saber e fazer obras virtuosas, pues Dios [ya] lo sabe?*”⁴⁰ Y así concluye Sabieza: “E asý es *del* saber de Dios que, maguer todas las cosas vea asý como son, a las neçesarias dexa en su neçesitat e las posibles en su posibilidad, e las contingentes en su contingencia. E asý es del fado [...] que en nosotros no pone neçesydad en el libre arbitrio, aunque mucho faga en la materia e cabse graves ynclinaçiones e pasyones”.⁴¹ Y concluye: “E sýguese que, pues los omnes non pueden acusar la providencia nin el fado nin la fortuna, por fuerça es que ellos ayan la culpa en ser malos e el premio por ser buenos, ca en su poder es de fazer lo uno e dexar lo otro. E vees aquí lo que de boca te entendía dezir en esta *materia*”.⁴²

2. La providencia de Dios en la *Guía de Perplejos*

En su libro publicado en 2005, al igual que en un artículo datado algunos años antes, Girón-Negrón remarca que “De la Torre begins his discussion on Providence with a critical evaluation of four erroneous concepts, three of which are from Maimonides’ list. The Epicurean, the Asharite and the Aristotelian”,⁴³ afirmando que “De la Torre’s review of those three opinions is very faithful to Maimónides”.⁴⁴ Según los seguidores de Epicuro todos los efectos serían contingentes. Aristóteles, tal como lo compendia Alejandro de Afrodisia, había argüido que la providencia se despliega meramente en la esfera sublunar y los ’aşaríes propugnaron, a su vez, un determinismo estricto, mientras que los mutazilíes afirmaban que la justicia divina se extiende a todas las criaturas, no solo a las de la especie humana. Tenemos que disentir en un aspecto fundamental de la exposición de Girón-Negrón, puesto que aunque es verdad que en su elucidación de las distintas opiniones y por los calificativos que estas habían recibido, en las páginas de *Visión deleytable* examinadas en la primera parte de este trabajo el bachiller parece taxativamente descartarlas, ello no obsta, en su caso, para que se nos desvele –y este es uno de los secretos que el entendimiento

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, 187. La cursiva es suya.

⁴¹ *Ibid.* La cursiva es suya.

⁴² *Ibid.*, 188. La cursiva es suya.

⁴³ Girón-Negrón, Luis M., *Alfonso de la Torre’s Visión Deleytable. Philosophical Rationalism & the Religious Imagination in Fifteenth-Century Spain*. Leiden, Brill, 2001. Cf. También Girón-Negrón, Luis M., “Astrology, Kabbalah and Magic in Alfonso de la Torre’s *Visión Deleytable*: Hispano-Jewish Contexts”, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, sección Hebreo 1999, 48, pp. 133-162. p. 125.

⁴⁴ *Ibid.*

cabrá que alcance solo en espejo— que tienen una parte de verdad, y no pueden simplemente ser consideradas erróneas. Citamos de nuevo estas líneas capitales “las opiniones de las gentes que ya dichas avemos, bien has visto como non son verdaderas, pero pienso que del todo no son *mintrosas*, ante tyenen alguna parte de verdad”.⁴⁵ Inversamente, Maimónides, tras enumerar las opiniones en los capítulos de la parte de la *Guía* a los que Girón-Negrón remite (*Guía de perplejos* III, 17-18), excusa a quienes las forjaron: “a mi juicio, ninguno de los partidarios de estas tres opiniones relativas a la Providencia merece reproche,⁴⁶ porque todos ellos se han visto atraídos por imperiosa necesidad a la opinión que sustentan. Aristóteles se adhirió a lo que parece notorio atendiendo a la naturaleza del ser. Los ‘aşaríes trataron de obvia la atribución a Dios [...] de ignorancia de algo, dada la improcedencia de afirmar que él conoce tal particularidad e ignora tal otra. Se acogieron, en consecuencia, a dichos absurdos y los aceptaron. Los mutazilíes, por su parte, quisieron evitar la adscripción a Dios [...] de injusticia e iniquidad, pero les repugnaba enfrentarse con el buen sentido, sosteniendo que no hay desafuero en infligir dolores a quien no ha pecado. Tampoco les parecía admisible aceptar que la misión de los Profetas y la revelación de la Ley no tuviesen una razón comprensible. En consecuencia, no les cupo otro remedio que pechar con tales contradicciones, admitiendo al propio tiempo que Dios [...] lo sabe todo y que el hombre posee libertad de acción, lo cual, obviamente, lleva a palmaria Contradicción”.⁴⁷ Nada ve de verdad Maimónides en las opiniones que se esfuerza en refutar, y se limita a no condenar a los autores de las mismas por haberlas mantenido.

Pero algo similar ocurre en lo relativo a la que juzga verdadera. En primer lugar, Maimónides remite a lo que ‘se lee en los libros de nuestros Profetas y admite la generalidad de Nuestros Doctores’. Piensa indicar también lo que consideran sobre la materia “algunos de nuestros Sabios modernos”.⁴⁸ Sentencia Maimónides que el hombre posee la facultad absoluta de obrar es principio fundamental de la Ley de Moisés, esto es, “que por su naturaleza, elección y voluntad realiza todo cuanto está a su alcance, sin que en ello intervenga en modo alguno ninguna cosa nuevamente creada”.⁴⁹ Nótese que si bien nada creado puede interferir y ejercer coerción sobre la libertad de la voluntad, no se elude la posibilidad de que sí pueda hacerlo algo increado. Fue Dios quien quiso no solo que así ocurriera en el hombre —que fuese libre en su elección—, sino quien también otorga que “todos los seres animados gozan de movilidad, conforme a su albedrío”.⁵⁰ Y reitera “el hombre tiene la facultad de obrar todo cuanto quiere o aquello que prefiere, en el ámbito de su capacidad”.⁵¹

⁴⁵ De la Torre, p. 180.

⁴⁶ Nótese que Maimónides había expuesto cuatro opiniones, y en este pasaje rechaza alinear la primera con las otras. Se trata de la doctrina epicúrea, que niega la Providencia en orden a todo cuanto existe en el universo, aduciendo que todo es debido al azar (cabe colegir de este olvido que para el Rambam ni esta opinión ni quienes la mantuvieron serían excusables).

⁴⁷ Maimónides, Moisés, *Guía de Perplejos*. Edición de David Gonzalo Maeso. Editorial Trotta, Madrid, 1994, p. 412.

⁴⁸ Maimónides, Moisés, *Guía de Perplejos*. Edición de David Gonzalo Maeso. Editorial Trotta, Madrid, 1994, p. 412. Maimónides se muestra renuente a confesar quiénes son aquellos sabios cuyas doctrinas son similares a la que él mantiene.

⁴⁹ *Ibid.* Maimónides se muestra renuente a confesar quiénes son aquellos sabios cuyas doctrinas son similares a la que él mantiene.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

Este principio no ha sido ni podría ser cuestionado “dentro de nuestra comunidad”.⁵² Le importa a Maimónides inferir de lo anterior que lo que le acontece al ser humano es acorde con su merecimiento, “porque Dios está sobre toda injusticia y solamente castiga a quien se ha hecho acreedor”,⁵³ algo que se apresura a afirmar que está en la Torá de Moisés. Y en los textos de los doctores –pero no en la Torá– aparecen los que él llama castigos de amor, según los cuales el hombre se ve afectado a veces por infortunios que no son consecuencia de pecados que habría cometido, sino incentivos (que no pruebas) en aras a alcanzar una mayor recompensa.⁵⁴

Ahora bien, si la Ley impone que el hombre tiene la facultad de obrar de acuerdo con su elección, el Rambam se aferra también a otra opinión en orden a la Providencia divina, aunque alerta: “en esta materia que voy a abordar no busco apoyo en argumentos demostrativos, sino más bien en lo que me pareció intención evidente en el divino Libro y en los libros proféticos”.⁵⁵ Parecería que la disquisición filosófica queda descartada en el empeño de vindicar esta opinión, que no cabría, así, calificar de verdadera –por cuanto el entendimiento no alcanzará a comprenderla–, pero Maimónides señala acto seguido que esta “ofrece menos inverosimilitud que las precedentes y está más próxima al razonamiento intelectual”, de manera que aunque no se apoya en este, se le aproxima, y sabemos que la cuestión del conocimiento aproximativo es una categoría capital en la *Guía*, y en concreto en cuanto respecta a la cuestión del acercamiento a Dios, tal como Lobel demostró en un espléndido artículo.⁵⁶ Influido por ciertos pensadores ismaelitas,⁵⁷ para Maimónides la reminiscencia o expresión aproximativa forma parte del misterio, y no cabe ignorar que el pensador parece estar cómodo en la ambigüedad, como el prólogo de la *Guía* y en concreto en él su disertación sobre las contradicciones puede hacer sospechar. La expresión “aproximativa”, en el caso del razonamiento intelectual, comportaría que este se aproxima a la verdad (lo que nos permitiría introducir la cuestión de que la verdad está en otro lado, o de la otra parte), y así ocurre con la cuestión de la orientación del intelecto hacia Dios, que, en definitiva, este no puede discernir –aunque cabe que vislumbre desde cierta cercanía, o a través de espejo– lo que Maimónides afirmará aquí. Se da un designio de Dios que ejerce providencia sobre los individuos con el fin de que aquel se cumpla, y este designio se realizará a través de las acciones que escoge cada cual llevar a cabo, pero ello no atenta contra el hecho de que esta elección se haga libremente. Maimó-

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, 412.

⁵⁴ En efecto, en la literatura rabínica se halla una noción recurrente, la de *yisurin shel 'ahava*. Cabe vislumbrar su origen en ciertos pasajes bíblicos, cuyo contenido podía compendiarse diciendo que a aquel a quien Dios ama, Él lo doblega. Así, si un hombre ve cómo las aflicciones (*yisurim*) le sobrevienen, se impone que debe examinar sus acciones, para determinar si merece lo que le acontece. Y si, al examinarlas, halla que es inocente, que considere que sus aflicciones provienen de haber dejado en el olvido la Torá. No obstante, si al fin es inocente del cargo de haber olvidado la Torá, entonces tendrá que tener por seguro que está sufriendo castigos de amor (cf. Talmud, Berajot 5a).

⁵⁵ Maimónides, M., p. 413.

⁵⁶ Lobel, Diana, “‘Silence is Praise to you’. Maimónides on Negative Theology, Looseness of Expression, and Religious Experience”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 2002, 76, pp. 25-49. Cf. también Manekim, Charles H., “Beliefs, Certainty and Divine Attributes in the *Guide of the Perplexed*”, *Maimonides Studies* 1990, 1, pp. 117-141.

⁵⁷ Cf. Pines, Schlomo, “Excursus: notes on Maimonides’ Views Concerning Free Will”, *Scripta Hierosolymitana* 1960, 20, 195-198, así como la introducción a su propia traducción al inglés del *Moreh Nebukim*: Schlomo, Pines, “The Philosophical Sources of the *Guide of the Perplexed*”, en Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, volumen I, Chicago, Chicago University Press, 1963, lvii-cxxxiv.

nides lo expresa así en un capítulo que consideramos fundamental para esclarecer la cuestión de la providencia, más allá de los que dedica el de Córdoba a la cuestión en el libro III de la *Guía*. Se trata de *Guía* II, 48: “Dado que Dios, según lo estatuido, ha movido la apetencia de un determinado animal irracional, como El es quien hizo que el animal racional estuviera dotado de libre albedrío y de voluntad, y Él es, en definitiva, quien ha determinado el curso de las cosas naturales, puesto que el *azar* no es más que un excedente de lo natural, según queda expuesto, y generalmente participa de la naturaleza, del libre albedrío y de la voluntad debe decirse, por todo eso, de lo resultante de esas causas que es Dios quien ha ordenado tal cosa o ha dicho que ésta sea”.⁵⁸ En cuanto al hombre concierne: “Sobre aquello que tiene por causa el libre albedrío, cual es la guerra que un pueblo poderoso promueve contra otro, o un individuo que se apresta a causar un daño a alguien [...] se dice. ‘Yo mando a mi ejército consagrado para la guerra y llamo a mis valientes para cumplimentar mi ira’ (Is 13, 3), refiriéndose a la tiranía del impío Nabucodonosor y sus ejércitos. Y en otro lugar: ‘Yo le mandaré contra una gente impía (Ibid., 10, 6)’”⁵⁹ para concluir: “Ves claramente cómo respecto a la disposición de las causas, sea ella cual fuere, por leyes naturales, accidente, libre albedrío o arbitrio animal, se emplean como expresiones *ordenar, decir, hablar, enviar y llamar*. Tenlo bien en cuenta y recapacita en cada pasaje cual conviene, y entonces se eliminarán muchos absurdos, y reconocerás el genuino sentido de tal pasaje, que podría parecer alejado de la verdad”.⁶⁰

Maimónides dice creer en una providencia que solo vela por los individuos de la especie humana, y sobre esta vela por las condiciones, y sobre el bien y el mal que le sobrevienen a cada cual, que están en función del mérito –cita aquí Dt 32, 4 (con lo que cabrá admitir la interpretación que hará Gersónides de la misma).⁶¹ No es una providencia sobre los particulares, sino sobre las condiciones o el orden al que están sometidos estos cuando actúan. Pero no existe una providencia que vigile sobre la caída de las hojas, o sobre el modo en que la araña devora a la mosca, pues esto no se produce “como consecuencia de un decreto de Dios”.⁶² Dicha providencia –prosigue Maimónides– “pondera todos los actos con vistas a su premio o castigo”,⁶³ e ilustra lo anterior con un ejemplo: “si es verdad [...] que el hundimiento de un navío con su pasaje y el desplome de una techumbre sobre los moradores de las casas ha sido efecto del mero albur, no lo fue igualmente el hecho de que los unos hubieran penetrado en el navío y los otros se hallaran sentados en la casa; al contrario, fue obra de la voluntad divina, en consecuencia con lo que tales personas se habían merecido conforme a los juicios de Dios, cuyas normas de acción son inaccesibles a nuestra inteligencia”.⁶⁴ Cabe concluir que, aunque la acción que condujo a aquellos a entrar en la casa fue producto de una libre elección, Dios había querido que estuvieran en ella, al igual que ocurre con quienes habían subido al bajel que naufraga. ¿Cómo podrá conciliarse este despliegue omnimodo del designo divino sobre lo que habrá de sucederle a individuos con la intención libre con que deciden sobre sus actos? Aquí

⁵⁸ Maimónides, M., p. 365. La cursiva es suya.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 366. La cursiva es suya. Cf. Beltrán, Miquel, “El determinismo de Maimónides”, *Miscelánea de estudios árabes y hebreos*, sección Hebreo 2005, 54, pp. 55-76.

⁶¹ “Porque todos sus caminos son rectitud” (Reina Valera, 1960).

⁶² Maimónides, M., p. 414.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

recurre Maimónides a su peculiar consideración de la omnisciencia divina, acorde con lo que había llamado “las normas de acción de los juicios de Dios”, que no son alcanzables por la exigua inteligencia humana. Acude de nuevo a pasajes bíblicos, como Sal 33, 15,⁶⁵ del que se infiere que Él conoce a fondo los corazones de los hombres, o Jr 32, 19, por el cual ve los caminos de los hijos de los hombres.⁶⁶

3. Interpretación del sacrificio de Isaac

Habría que destacar aquí que, en efecto, en estos y otros pasajes del Antiguo Testamento se señala que Dios ve –no que prevé– y cabe examinar aquí el texto fundamental sobre la cuestión de la compatibilidad entre la omnisciencia divina y la libertad del arbitrio, el del rabino Aqiba, del siglo segundo, usualmente traducido, con desacierto, como ‘todo está previsto y la libertad es dada’, que parece referirse no a la capacidad de presciencia por parte de Dios, sino a que Este lo ve todo tal como ocurre –que nada de lo que acontece le es oculto–, y en el momento en que ocurre. Jacobs escribió un magnífico artículo sobre la consideración, en el entrecruzarse del judaísmo con la filosofía, de la compatibilidad del conocimiento por parte de Dios de los futuros contingentes –noción que fue forjada en Grecia– y la existencia de albedrío libre en los humanos. 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 hombres 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”.⁶⁷ Jacobs se refiere aquí al texto canónico sobre la cuestión que citábamos, contenido en la Misná, y compendiado en las palabras antes mencionadas del rabino Aqiba. Pero el estudioso 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 de la sentencia es el de centrar la atención sobre el hecho de que Dios ve todo lo que los humanos hacen ahora, sin referencia alguna a la habilidad divina para prever el futuro”.⁶⁸ Y aunque Filón fue el primer exégeta judío que procedió a introducir nociones filosóficas en el cometido de conocer a Dios en su esencia, fue Saadia Gaón quien influyó directamente en la tradición posterior en torno a este particular. Cabe preguntarse por qué le pareció perentorio a Saadia argumentar filosóficamente la compatibilidad entre presciencia divina y libre arbitrio, 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 con acuerdo a 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

⁶⁵ “Él formó el corazón de todos ellos; Atento está a todas sus obras”.

⁶⁶ “Grande en consejo, y magnífico en hechos; porque tus ojos están abiertos sobre todos los caminos de los hijos de los hombres, para dar a cada uno según sus caminos, y según el fruto de sus obras”.

⁶⁷ Jacobs 1980, p. 4.

⁶⁸ *Ibid.* La cursiva es suya.

pensadores judíos como Saadia [...] oyeron hablar de las controversias musulmanas sobre la predestinación”.⁶⁹ Si esto fue así, lo anterior da cuenta de un hecho fundamental: en aquel siglo, la reflexión filosófica impuso al judaísmo, por su imbricación con otras religiones, cuestiones que la tradición no había generado por sí misma, y lo hacía en la misma medida en que se construía una abstracción sublime que suplantaba al Dios de la Escritura, al que aquella pugnó por hacer desaparecer. 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 griegos en cuanto a la reflexión sobre la divinidad concernía.

Pero la tergiversación llegó a ser, en muchos casos, literal. Ocupándose del episodio del sacrificio de Isaac, Saadia, quien tradujo la Biblia en una versión que es canónica 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 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 tiene su referente remoto, como es sabido, en la batalla naval del capítulo noveno del *De interpretatione* de Aristóteles, al que se referirá, por ejemplo, Gersónides –cuatro siglos después de Saadia– para seguir intentando encontrar una solución a la cuestión de la omnisciencia divina.

Saadia pareció creer firmemente en la presciencia divina de los futuros contingentes. Así pues, Dios no afligió a Abraham con el fin de averiguar si, por la fuerza de su fe, el patriarca podría llegar a sacrificar a su hijo. Siendo omnisciente, Él sabía que Abraham llegaría hasta el final en su decisión. Al concluir el episodio, cuando Abraham levanta su cuchillo dispuesto a matar a Isaac, oye la voz divina ordenándole desistir. La traducción usual del verso reza: “porque yo conozco que temes a Dios”. La que Saadia realiza es por completo disímil. En lugar del esperado *araftu* (conocí) tenemos *arraftu almas* que significa “he hecho conocer a la humanidad”. Saadia elude así la posibilidad de que sea el conocimiento divino con respecto al futuro el que esté en juego. Dada la omnisciencia de Dios, nada novedoso podría Él conocer con respecto a Abraham, sino que a través del ejemplo de su fe, habría hecho saber al resto de los hombres que existe alguien capaz de llevar el amor⁷⁰ de Dios a tal extremo. El propósito de la supuesta prueba a Abraham es el aleccionamiento del amor que puede llegar a sentirse por Él.

Esta exégesis de Gn 22, 1-12 es, por supuesto, consistente con la discusión de los futuros contingentes que Saadia desarrolla en su obra magna, el *Sefer ha-Emunot ve-ha-Deot* (*Libro de las creencias y de las opiniones*), en el que plasma por escrito la primera vindicación filosófica, en el seno del judaísmo, de la compatibilidad entre libertad humana y presciencia divina. Su esclarecimiento de la cuestión se fundamenta en una discusión que se halla ya en textos de los mutacálimes, en los que se di-

⁶⁹ Moore, George Foot, *Judaism*, Harvard University Press, 1958, volumen I, p. 454. Se cita por la reedición de 1958.

⁷⁰ No podemos detenemos aquí en la fascinante cuestión de cómo el temor de Dios es una antesala o incluso una primigenia manifestación del amor por Él, en este y otros episodios bíblicos. Moran escribió un artículo canónico sobre esta cuestión. Cf. Moran, William, “The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy”, *The Catholic Biblical Quarterly* 1963, 25, pp. 77-87. Cf. también Muffs, Tochanan, “Love and Joy as Metaphors of Volition in Hebrew and Related Literature. Part II: The Joy of Giving”, *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 1979, 11, pp. 91-111.

ferencia entre el conocimiento que tiene alguien de algo y el que este sea el causante de algo, distinción que se encuentra ya en el mismo sentido en el *De interpretatione* –“del hecho de que yo sepa que mañana habrá una batalla naval no se infiere que yo sea el causante de ella”–. La presciencia divina no comporta con necesidad que Dios sea el causante del efecto que Él conoce de antemano.

Si de una acción humana se tratare, la causa real de la misma es la voluntad del hombre que la lleva a cabo. Pero ni siquiera ocurre que Dios coopere con la acción. Saadia insiste en situar a esta en el ámbito de la posibilidad, así que no se halla supeditada al conocimiento divino para su acontecer. La explicación de Maimónides, sin embargo, parece algo distinta, aunque veremos que coincide en lo fundamental con la de Saadia. No hay duda de que el de Córdoba fue influido, en su exposición del episodio del sacrificio de Isaac, por la lectura del Gaón, cuya traducción de la Biblia en árabe fue, a buen seguro, la que manejaba. En la tercera parte de la *Guía* dedica un capítulo a la noción de ‘prueba’, ilustrándola, como podíamos sospechar que así sería, con su propia interpretación del relato del sacrificio de Isaac.

Maimónides trata la cuestión inmediatamente después de haber esclarecido ciertas nociones contenidas en el libro de Job. Parece que la traducción de ‘*nisa*’ como ‘*imtahona*’ en árabe, con su connotación de aflicción, tuvo gran repercusión entre los judíos que la leyeron, pues interpretaron Gn 22, 1 en el sentido de que Dios afligió a Abraham en la misma forma en que lo había hecho con Job. Maimónides no está de acuerdo con esta consideración, que obraría en contra de la idea de un Dios de justicia, y que se aleja asimismo de la idea rabínica según la cual no hay sufrimiento sin pecado.

Se demora Maimónides en otra acepción de la palabra ‘*imtahona*’, según la cual esta significa ‘examinar’, lo que conduce a concluir que Dios quiso saber si Abraham le temía hasta el punto de aceptar sacrificar lo que más quería, (aunque esto supone, en buena lid, admitir que Dios ignoraba lo que haría el patriarca). Pero nos consta que “el conocimiento (divino) recae aún sobre lo inexistente y alcanza lo infinito”,⁷¹ y además que “a Dios [...] no puede advenirle un conocimiento nuevo que anteriormente no tuviera, ni tampoco son admisibles en Él creencias múltiples, aún para los partidarios de los atributos”.⁷²

La exposición del episodio que hallamos en Maimónides es como sigue: “En cuando a la historia de Abraham [...] en el sacrificio de Isaac, encierra dos ideas fundamentales en el orden religioso. La *primera* es indicarnos hasta dónde debe llegar el amor y el temor a Dios. Se le ordenó realizar una cosa que no admite cotejo con un sacrificio de riquezas, ni aun el de la vida [...] Pero temeroso de Dios, y puesto a cumplimentar sus mandatos, menosprecia a ese hijo renuncia a cuantas esperanzas en él había cifrado y consiente en inmolarlo”. Siguiendo la traducción/interpretación del verbo *yad’ati* llevada a cabo por Saadia. Maimónides lee Gen 22, 12 como sigue: “Porque ahora he visto que en verdad teme a Dios”,⁷³ (Dios ve en aquel momento, de acuerdo con la omnisciencia que contempla el *dictum* de Aqiba), pero a continuación escribe Maimónides: “eso significa: este acto por el cual serás llamado ‘temeroso de Dios’ por excelencia indicará a todos los mortales hasta qué extremo debe llegar el temor de Dios”.⁷⁴

⁷¹ Maimónides, M., pp. 421-422.

⁷² *Ibid.*, P. 421.

⁷³ *Ibid.*, p. 438. La cursiva es suya.

⁷⁴ *Ibid.*

Habiéndose comprometido con la omnisciencia en el sentido en el que Dios no ignora lo que va a ocurrir, Saadia y Maimónides convierten el episodio del sacrificio en una lección para la humanidad, cuyo propósito es educar a terceros, porque “así hemos de entender la cuestión de las pruebas, no que Dios [...] quiera examinar y probar al hombre con el fin de averiguar algo que antes no supiera. Nada más ajeno a Él, tan por encima de lo que los ignorantes y necios se imaginan en sus perversas cavilaciones”.⁷⁵

Habiendo probado ser merecedor de la confianza divina, Abraham servirá de paradigma de lo que habrá que entender como temor de Dios. Pero así, Maimónides debe enfrentarse al problema de si el patriarca era libre de elegir obedecer a Dios. En la *Guía* se cuenta el dilema de una manera distinta a como lo hizo Saadia. Congruente con la reluctancia a considerarse uno de los mutacálimes, Maimónides desarrolla un análisis diverso de la cognición divina, suficiente, según él, para solventar el dilema de la incompatibilidad entre omnisciencia divina y libre albedrío. Mientras la doctrina de los mutacálimes radica en una analogía entre el carácter no-causal de la cognición humana y la divina, el análisis de Maimónides corre en dirección contraria en el intento de deshacer la inconsistencia, negando toda posible similitud entre el modo de conocer humano y el divino. Cuanto podemos decir se concreta en negaciones, y esta misma vía negativa se aplica al específico atributo del conocimiento: “los adictos a la Torá afirmamos que en un solo conocimiento abarca todas las cosas, puesto que en Él [...] no hay diferencia, conforme a la variedad de conocimientos, como ocurre en nosotros”.⁷⁶ De este modo “todas esas cosas que sobrevienen, Él las conoce antes de que se produjesen y eternamente las conoció; por tal motivo no le adviene ninguna ciencia nueva, pues sabe que tal individuo, ahora inexistente, existirá en tal momento y perdurará determinado tiempo, para tornar después a la nada; cuando tal individuo cobra existencia, como anticipadamente. Él lo sabía, no se acrecienta su conocimiento y nada se produce que no le sea previamente conocido, sino que algo ha surgido que perpetuamente conocía, tal como se ha realizado”.⁷⁷ En Dios es posible de antemano el conocimiento de un acontecer sin que esto lo convierta en no-contingente. Sin embargo –confiesa Maimónides– “lo realmente difícil es admitir que dicha ciencia abarque lo infinito. Algunos pensadores han recurrido al expediente de que, en cierto sentido, el conocimiento divino se refiere a la especie y, en tal otro, a los individuos; es la opinión que se han visto obligados a abrazar todos los teólogos por la vía especulativa”.⁷⁸ Con todo, “los filósofos afirman resueltamente que lo inexistente cae fuera de su conocimiento y que no hay ciencia capaz de abarcar la infinitud. Ahora bien –siguen opinando–, puesto que ningún conocimiento nuevo es posible darse en Él, es inadmisibles pueda insertarse en su conocimiento

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 421. Lo mismo que Alfonso de la Torre vindica, salvo que él hace decir a la Naturaleza que “E el erro qu’él tiene es no saber distinguir entre primería de cabsa e cabsado, e primería de naturaleza e de tiempo. Ynpónelo a mi diziendo que privo la *omnipotencia* de Dios, ca dize él que Dios bien puede fazer de las piedras omnes, e yo digo que verdad *es*, enpero ha Dios de privar el ser de *las* piedras de aquella materia e disponerla para que sea subçeptible de forma humana, ca *en* otra manera mal faría Dios privar las piedras de ser omnes, pues que posible era de serlo, ca en infinito vale más sólo un omne que todas las piedras del mundo, e porque yo digo qu’el poder de Dios *glorioso* es según su voluntad, e su voluntad es según la mayor orden que ser puede ser ordenada ya en eternidad de causas, ca non conviene a él *ser* su voluntad en cabsas ynçiertas e variables, mas que es en las causas que no reçiben mudamiento” (*Visión Deleytable* I, 10, p. 140. La cursiva es suya).

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 422.

ninguna cosa con caracteres de novedad y, por tanto, solamente conocer lo estable e inmutable. Algunos han tropezado con esta otra dificultad, aun cuando no conociese más que las cosas permanentes, su ciencia sería multiforme, porque cada una de las que son sabidas implica un conocimiento especial. En conclusión, Él solamente conoce su propia esencia”.⁷⁹ Y más adelante: “Por homonimia, el término intención se aplica a lo que nosotros nos proponemos y Él [...] se propone. Igualmente, la palabra *Providencia* por homonimia se aplica a lo que nos preocupa y a lo que se dice tiene Él [...] en perspectiva. En suma, providencia designa por homonimia lo que nosotros providenciamos y lo que se afirma que Él [...] providencia. En consecuencia, la verdad es que el sentido de *ciencia*, intención, y *providencia*, atribuidas a nosotros, no es el mismo que aplicados a Él. Cuando se toman las dos providencias, o las dos ciencias, o las dos intenciones, en uno e idéntico sentido, surgen las indicadas dificultades, mas cuando se sabe que todo lo atribuido a nosotros difiere de lo atribuido a Él, la verdad queda patente. La diferencia entre lo aplicado a Él y lo aplicado a nosotros se enuncia taxativamente cuando Él afirmó: “Mis caminos no son vuestros caminos”, como dejamos dicho”.⁸⁰

Maimónides vindica una providencia sobre los individuos, y no sobre las especies. Y solo sobre los individuos humanos, porque “la Providencia está en función de la inteligencia a la que se halla íntimamente ligada”.⁸¹ Esta emana de quien es una Inteligencia perfecta en grado sumo, y solo aquel que participe de algo de dicha efusión [la emanación de aquella Inteligencia] se beneficiará de la Providencia en la medida que sea participante de la Inteligencia”.⁸² Sentencia Maimónides que esta es la opinión concordante con la razón y con los textos de la Ley, acusando a quienes niegan la providencia en todo caso y a quienes la extienden a todos los seres animados, de forjar doctrinas perniciosas acerca de Dios, y de subvertir el orden de la humana existencia haciendo desaparecer las cualidades morales y racionales del hombre. Que su opinión es acorde con la razón –además de verse iterada en la Escritura– resulta de que aquella admite que no existe especie fuera del intelecto, y que los universales son entes de razón, y que solo los individuos existen –una consideración que en el Antiguo Testamento se contempla de manera incesante, como pueden probar, por ejemplo, los extensos catálogos de nombres singulares con los que se relata el paso de una generación a otra, y la práctica inexistencia de palabras que se refieran a generalidades,⁸³ o que el pacto con los hombres se hace entre Dios y uno solo de ellos. “Esta providencia sobre cada uno es correspondiente con su particular perfección”.⁸⁴

Y esto lo confiesa Maimónides cuando escribe: “Este principio constituye uno de los fundamentales principios de la Torá, la cual se sustenta sobre él, quiero decir que la Providencia vela sobre cada individuo según su mérito” (417). Los textos

⁷⁹ *Ibid.*, p. 422.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 424. La cursiva es suya.

⁸¹ *Ibid.*, 416.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Ni siquiera la palabra naturaleza (*teba*) se halla en el Antiguo Testamento, algo que todavía en el siglo XVIII recordaba el haham David Nieto en su libro *De la Providencia Divina*. Cf. Del Canto, José Ramón, “*Natura naturans* y *natura naturata* en Spinoza y en David Nieto, Haham de la comunidad sefardita de Londres a principios del siglo XVIII”, *Anales del seminario de historia de la filosofía* 2010, 27, pp. 165-188, donde leemos: “[Nieto] explica que la palabra *tebah*, naturaleza, fue inventada (por influencia árabe) por ‘nuestros modernos’ hace 500 o 600 años y el nombre no se halla ni en la Biblia, ni en la Misná ni en el Talmud” (pp. 177-178).

⁸⁴ Maimónides, M., p. 417.

aludidos, parlamentos de Dios con Abraham, Isaac, Jacob, Josué, “demuestran que la Providencia velaba sobre ellos, en la medida de su perfección”.⁸⁵

4- Las profundidades de la cábala

Volviendo a Alfonso de la Torre, ‘en parte verdad’ referido a las cuatro opiniones sobre la cuestión de la providencia, que son antagónicas unas respecto a las otras, comportaría, en buena lógica, una suerte de *contradictio in adjecto*. Mejor habría sido decir ‘verdad desde cierta perspectiva’, y este quizá sea uno de los mayores secretos que se guarda Sabieza y que no revela a Entendimiento. En su acercamiento a la cuestión de la cábala en Alfonso de la Torre, Girón-Negrón la examina vinculándola con su concepción de la astrología, y a la tradición mágico-cabalística, en concreto se demora en el uso de la combinatoria de las letras en la lengua hebrea, y en el poder de los nombres divinos, considerados como fuerzas. Cabe señalar, sin embargo, que la “sagacísima e muy profunda doncella de çiençia”⁸⁶ con la que se encuentran el Yngenio Natural y el entendimiento en *Visión deleytable* I, 6, dice de sí misma que en su pecho “yazen admirables e muy maravillosos secretos, ca por mi se alcança el cuento de las letras de las quales se constituyen e componen los nombres de quarenta e dos e doze e quatro letras, por la pronunçiaçion de las quales se alcançan maravillas no digno el omne para explicarlas, ca en mí es el cuento de la gramaturia, el qual contaron lo de mecubalim,⁸⁷ e en mi son las profundidades de *cábala*, en las quales e grant parte de profeçia”⁸⁸. Conoce la doncella, así pues, los cuentos de los cabalistas acerca de la gematría, y sobre la pronunciación de las letras, pero también lo profundo de la cábala que es casi propiamente profecía (la revelación, por tanto, de los misterios). Los llamados secretos por *Sabieza*, pues para ella lo son, porque los sabe y no los revela, para el entendimiento son misterios, pues no son alcanzables—. Habría cabido que *Sabieza* explicara cómo pueden ser ‘en parte verdad’ las cuatro opiniones acerca de la providencia, pero ello está, en efecto, en las profundidades de la cábala, aunque pensamos que las ambigüedades del acercamiento de Maimónides a Dios anticiparon aquellas profundidades, y así, no creemos que de la Torre se equivocara —como piensa Girón-Negrón—, al intuir una “fundamental consistency between Maimonides thought and what he knew as Kabbala”⁸⁹.

Inversamente, pensamos que el bachiller no ignoraba que la *Guía* de Maimónides puede concebirse como la antesala de las doctrinas de algunos cabalistas a los que el de Córdoba precedió en el tiempo, algunas de las cuales seguramente la lectura de la *Guía* les permitió forjar.⁹⁰ En cualquier caso, nos importa una de ellas, de la cual la cábala comporta meramente su acendramiento, pero que se halla, *in nuce*, en los textos rabínicos, y que permite entender la multiplicidad de la verdad que hace compatibles, en el caso de Alfonso de la Torre, las opiniones acerca de la providencia.

⁸⁵ Respectivamente, Gn 15, 1: “No temas, Abraham, yo soy tu escudo; y tu galardón será sobremanera grande”, Gn 26, 3: “Habita como forastero en esta tierra, y estaré contigo”, Gn 28, 15: “He aquí, yo estoy contigo, y te guardaré por dondequiera que fueres”, y Ex 3, 12: “Y Él respondió: Ve, porque yo estaré contigo”.

⁸⁶ De la Torre, p. 129.

⁸⁷ Otro nombre para los cabalistas.

⁸⁸ *Visión deleytable*, p. 130.

⁸⁹ Girón-Negrón, 2001, p. 136.

⁹⁰ Cf. Beltrán, Miquel, “Influjo del *Moreh Nebukim* sobre la cábala del siglo XIII”, *Miscelánea de estudios árabes e hebraicos*, sección Hebreo, 2007, 56, pp. 79-98.

La conceptualización del universo, para la mente hebrea, es semiológica. Esta fue descrita magníficamente por Faur en un trabajo publicado hace algunas décadas. Según la misma, los fenómenos físicos (pero también los acontecimientos históricos, y los episodios vitales singulares) son significantes que habrán de ser decodificados como discurso y escritura. De este modo, “los hebreos rechazan la rígida oposición entre naturaleza e historia”⁹¹. Todo lo que ocurre en la naturaleza es concebido en la Escritura como obra directa de Dios, al igual que sucederá en la literatura rabínica. Lo que el pensamiento pagano inscribe como función de una naturaleza que actúa de acuerdo con sus leyes intrínsecas, se contempla entre los judíos como dominio divino. Se remite en particular al rey David y a los Salmos para el esclarecimiento de cómo actúa aquel poder que produce y sustenta las cosas desde una prístina presencia íntima. La naturaleza no posee un poder autónomo en la concreción de los acontecimientos; es Dios –como itera el Testamento– quien cubre con nubes los cielos, quien hace que el rocío se pose en las hojas, quien hace que llueva o que el viento sople. Él lo origina todo, y lo sostiene. Cualquier acción, inmediata o mediatamente, se atribuye a Dios, y más recientemente esta fuerza se designará como *hašgahá* (providencia). Aún más adelante, degeneró y se corrompió esta noción al ser nombrado dicho poder como *teba* (naturaleza), forjando así lo que algunos pensadores judíos describieron como un ídolo. Faur observa que, aunque en sí mismo el término ‘naturaleza’ no repugna al sentido profundo de la Escritura, así sucede siempre que se entienda su significado como alejado del origen de todo que es la divinidad.

De este modo, Dios repite en cada suceso el acto primero de la creación. La palabra divina es una fuerza dinámica, que como un martillo pulveriza la roca, o arde como el fuego (Jr 23, 29).⁹² Con la palabra Él suscita el darse de cada hecho, y abre las puertas del cielo con entendimiento. En Sal 33, 9: “Porque Él dijo: y fue hecho; Él mandó, y existió”. Faur destaca que el verbo ‘*ve-hayá*’ (y-fue) expresa la precisa simultaneidad entre el discurso divino y su efecto-como-mundo. Una simultaneidad expresada en los signos prosódicos de los dos versículos que describen el primordial acto de la creación. En el texto hebreo Dios pronuncia dos palabras: ‘*yehú*’ (‘que sea’) y ‘*or*’ (‘luz’). Las marcas prosódicas indican con claridad que deben pronunciarse como dos palabras separadas. Del ‘*maqaf*’ (guión) en el verso siguiente (que enfatiza la plasmación del discurso divino) se colige que habrán de ser leídas como una sola: ‘*Va-yehi-or*’ (‘y-fue-la-luz’).

Debe entenderse que la palabra es una entidad semiológica, no metafísica. No funciona en el seno de un orden preestablecido, sino que es ella la que impone por sí misma dicho orden. Una imprescindible observación de Faur impone el sentido último de esta concepción del mundo: “No hay un fundamento *a priori* que determine que el universo deba ser aprehendido como un sistema metafísico, o bien semiológico; es una cuestión de elección la que determina la [mayor] validez de un sistema sobre el otro [...] la diferencia más importante entre una entidad semiológica y otra metafísica es que la primera significa, y la otra es”⁹³.

Un sistema ontológico compromete la verdad de cada ser, y la vincula a lo que es, de modo que aquella categoría, la de verdad, está indisolublemente unida a la cosa,

⁹¹ Faur, José, *Golden Doves with Silver Dots. Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition*. Bloomington, Indiana University Press. 1986, p. xxii.

⁹² “¿No es mi palabra como fuego, dice Jehová, y como martillo que quebranta la piedra?”

⁹³ *Ibid.*, pp. 24-25.

y depende de ella. Uno semiológico, en cambio, propicia la ambigüedad en la interpretación del significante, y depende de la perspectiva que le compete a quien está emplazado, de quien descodifica. En la cábala hispánica las múltiples perspectivas desde las que fueron interpretadas las sefirot puede probar que aquel principio fue recogido por quienes escribieron tratados en torno a la cuestión de cómo deben ser concebidas aquellas. Acaso en aquellos textos pudo la doncella con quien se encuentra entendimiento en *Visión Deleytable* aprender ‘las profundidades de la cábala’.

En todo caso, para algunos de aquellos cabalistas del XIV, el mundo de la multiplicidad no es, sino que nos referimos a él. Un discípulo de Nahmánides, R. Shem Tov ibn Gaon, dijo, apartarse, como una cuestión de hecho, de la corporeidad, de la división y de la pluralidad, tanto de pensamiento como en su discurso;⁹⁴ pues a despecho de que se haga mención de los atributos y de los nombres de las sefirot, esto se hace para referirse a ellas, pero no para establecer división entre ellas, ya que Él es uno, coligado a ellas como el intelecto con lo inteligible. Un tratado fundamental para preservar esta consideración fue el *Ma'areket ha-Elohut (El orden de Dios)*, en cuyo capítulo segundo se sentencia que las sefirot son idénticas al Dios supremo, y, por tanto, lo que las diferencia y permite concebirlas como atributos divinos, debe entenderse desde nuestra perspectiva, tal como el autor anónimo del texto acuñó en una fraseología que tomaron prestada algunos cabalistas ulteriores: “desde la perspectiva de quienes las reciben”. El orden divino establecido según el *Ma'areket ha-Elohut* propicia, pues, además de cierta inclinación al acosmismo, la idea, sobre todo, de que la verdad no es sino la perspectiva desde la que se interpreta como signo cualquier cosa emanada del Creador.⁹⁵

Pensamos que es probable que este fuese uno de los secretos guardados por Sabieza en *Visión Deleytable*, y el que le oculta cuando le dice al entendimiento que pueden ser en parte verdad las cuatro opiniones sobre la providencia. Contempladas desde cierta perspectiva, contienen verdad. Que esta consideración pudo hallarla Alfonso de la Torre en las páginas del anónimo tratado, un texto que circuló profusamente en la España del XIV, y que fue considerado precioso hasta el punto de ser uno de los libros de cábala que llegaron a Italia inmediatamente después del exilio, siendo comentado, en aquel país, por Judah Hayyat –un cabalista español que llegó a Mantua aproximadamente en 1495–, y anteriormente por un cabalista italiano, Reuven Zarfati⁹⁶, lo consideramos plausible. La aceptación del tratado puede probarla el que fuera publicado en Ferrara en 1557, y esta edición atribuye la obra a Perez el tosafista, y en Mantua al año siguiente, sin consignarse dicha atribución. Pero los avatares de este texto en los siglos ulteriores a su probable utilización por Alfonso de la Torre tendrán que ser objeto de otro estudio.

⁹⁴ Precisamente las muchas interpretaciones que se hicieron de las sefirot en aquellos tratados de los siglos XIII y XIV nos impiden definir las como propiedades, aunque todos admiten que se trata de emanaciones de la divinidad, ya intrínsecas y en su propio seno, ya extrínsecas y concebibles como instrumentos, vasos, o atributos.

⁹⁵ Idel, Moshe, *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven and London. Yale University Press, 1988.

⁹⁶ Cf. a este propósito Beltrán, Miquel, “God’s Essence and Attributes According to Some Jewish Thinkers in Renaissance Mantua”, *Acta Comeniana* 2013, 27, pp. 7-30. Cf. también Busi, Giulio, *Mantova e la qabbalah*. Milán, Skira, 2001.