

MODERNIDAD HERMENÉUTICA EN MAIMÓNIDES A PARTIR DE UNA EXÉGESIS CONTENIDA EN DALĀLAT AL-ĤĀ'IRĪN (MORĒ NEBUĶĪM) 1,2

Juan Pedro Monferrer Sala
Universidad de Córdoba

RESUMEN

Uno de los elementos de modernidad que sobresalen en el procedimiento exegético desarrollado por Maimónides es el de la decodificación de los conceptos figurativos y simbólicos que se encuentran en el texto bíblico. La labor que ejerció el cordobés en este sentido sitúa a los textos ante nuevas posibilidades hermenéuticas que ofrecen novedosas lecturas a partir de su interpretación.

Palabras clave: Exégesis, Biblia, Figuras, Símbolos.

ABSTRACT

One of the modern features in Maimonides' exegesis is the interpretation of the figurative and symbolic concepts which can be found in the Biblical text. To this respect, the task developed by the Cordovan writer place the texts before new hermeneutic possibilities of analysis which offer original readings from his interpretation.

Key words: Exegesis, Bible, Figures, Symbols.

Si bien Maimónides no fue un comentarista bíblico al uso, debido a que no redactó comentarios propiamente dichos a los distintos libros de la Biblia judía (TaNaK), tal como fue costumbre en el Medioevo entre judíos o entre cristianos,¹ no deja de ser menos cierto que la labor hermenéutica desarrollada por el autor cordobés fue uno de los ejes fundamentales de su ingente labor escrituraria² donde la teología y la hermenéutica se interrelacionan en más de una ocasión.³

Dado que no fue Maimónides, de suyo, un hermeneuta adscrito a una única corriente exegética, sino que por el contrario fundió en sus sistema analítico diversos procedimientos exegéticos. Así, siendo el polígrafo cordobés⁴ un representante moderado de la tendencia alego-

1 Cfr. por ejemplo, B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1952; para el caso de los judíos españoles A. Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borrás, *Los judíos de Sefarad ante la Biblia. La interpretación de la Biblia en el Medioevo* Córdoba, 1996.

2 Cfr. Carlos del Valle Rodríguez, *Maimónides. Ética (Los ocho capítulos)*, Madrid, Aben Ezra Ediciones – Ministerio de Cultura, 2004, pp. 48-50, 52-54.

3 Shmuel Wygoda, «Tradizione, innovazione e circolo ermeneutico. Intorno all'ermeneutica talmudica della Bibbia», en Maurizio Gronchi (ed.), *L'ermeneutica delle fonti nelle tradizioni ebraica, islamica, cattolica e riformata*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2004, p. 51.

4 Cfr. Jean Robelin, *Maimonide et le langage religieux*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 29-32.

rista,⁵ tampoco dudó en hacer uso también de los procedimientos homiléticos de los rabinos, llegando a echar mano, así mismo, de la exégesis literal y de la filológica.⁶

Adopta, pues, en el fondo, una actitud interpretativa (*ta'wīl*) esencialmente dialéctica entre lo literal y lo alegórico, lo aparente (*zāhir*) y lo oculto (*bāṭin*), mas sin rehuir el problema en ningún momento, ni recurrir a procedimientos habituales de sustitución nominal que, aunque atienden a un conocido procedimiento exegético, no dejan de representar un modelo al que se muestra ajeno nuestro autor.⁷

En el caso concreto que nos ocupa, para no caer en tentación, hay que tener claro que la labor hermenéutica desarrollada por el RAMBAM en su *Dalālat al-ḥā'irīn*, «Guía de los perplejos» o *Morē nebuḳīm*, de acuerdo con el título de la traducción hebrea del original judeoárabe,⁸ no pertenece al campo exclusivo del pensamiento (*falsafa*), sino al de la exégesis escrituraria propiamente dicha, tal como nos lo dice él mismo en la introducción, en el que se amalgaman procedimientos de acercamiento al texto de diversa índole, entre los cuales la filología representa un arma a tener en cuenta para situar el contexto preciso de las conceptualizaciones:

El objeto primordial de este tratado es la explicación de ciertos nombres o términos que aparecen en los libros proféticos. Entre ellos los hay polivalentes, pero que los ignorantes toman en alguno de los sentidos usuales; otros son metafóricos, y también los entienden en la acepción primitiva de la metáfora, y asimismo los hay anfibiológicos, que a veces se los supone empleados como apelativos, en tanto que otras se los considera como polivalentes.⁹

De forma más precisa y rotunda lo afirma Maimónides unas líneas más adelante, donde dice lo siguiente:

Esta obra persigue asimismo un segundo objetivo: explicar las alegorías ocultas que encierran los libros proféticos, sin clara evidencia de que lo sean, y que, en cambio, el ignorante o el irreflexivo toman en su sentido externo, sin percatarse del interno. No obstante, si el verdaderamente instruido las examina e interpreta en su aparente significación, también se siente sumido en honda perplejidad; pero una vez le hayamos desentrañado la alegoría o advertido que se trata de una expresión parabólica, se verá aliviado y libre de tal perplejidad.¹⁰

En el caso concreto del Libro del Génesis, del que procede el ejemplo que hemos tomado, lo explicita con toda nitidez, al decir que:

El Altísimo [...] puso como pórtico de su Libro el relato de la creación, que es, como ya explicamos, ciencia física. Pero, debido a la gravedad e importancia de esta materia y por

5 Cfr. sobre este procedimiento hermenéutico los trabajos reunidos en Isadore Twersky (ed.), *Interpretation and Allegory*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000.

6 Una excelente síntesis la tenemos en A. Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borrás, *Los judíos de Sefarad ante la Biblia*, pp. 175-180.

7 Cfr. el caso de los caraitas para Gn 3,5, que nos ocupa en este trabajo, Meira Polliack, *The Karaite Tradition of the Arabic Bible Translation. A Linguistic & Exegetical Study of Karaite Translations of the Pentateuch from the Tenth & Eleventh Centuries CE*, Leiden—New York—Köln, E.J. Brill, 1997, p. 178.

8 Edición en caracteres cuadráticos y traducción del texto judeoárabe por S. Munk, *Le guide des Égarés, traité de Théologie et de Philosophie par Moïse ben Maimon, publié par la première fois dans l'original arabe et accompagné d'une traduction française et des notes critiques, littéraires et explications*. 3 vols, Paris, 1850-1866. Edición en caracteres árabes de J. Joel, *Dalālat al-ḥā'irīn*, Jerusalem, 1931.

9 Maimónides, *Guía de perplejos*. Edición de David Gonzalo Maeso, Madrid: Trotta, 2001, Introducción (pp. 54-55).

10 Maimónides, *Guía de perplejos*, Introducción (p. 55).

la limitación de nuestra capacidad para aprehender en toda su realidad el más trascendental de los asuntos, se ha recurrido, en la exposición de los temas profundos que la divina Sabiduría quiso inculcarlos, a parábolas, enigmas y expresiones extremadamente nebulosos.¹¹

Y de forma ya del todo precisa en alusión a la interpretación del texto que ofrecemos a continuación expone lo siguiente:

Percátate y recapacita que la cuestión no es como te figuraste de buenas a primeras, sino como se aclarará con las consideraciones al respecto. La inteligencia que el Creador infundió en el hombre constituye su suprema perfección, es la que poseía Adán antes de su desobediencia, y por esta razón se dice de él que fue creado *a imagen de Dios y a su semejanza*, por lo cual se le habló e intimó un precepto, según se dice: «Y se le dio este mandato...» (Gn 2,16) No se dan órdenes a las bestias, ni a nadie que carezca de razón. Por ella distingue el hombre lo verdadero de lo falso, y esta facultad la poseía perfecta y cabal. Ahora bien, la fealdad y la belleza se dan en lo opinable, no en lo inteligible [...] Así en nuestra lengua para designar «verdadero» y «falso» se usa *'émèt* y *šəqer*, y para «bello y «feo», *ṭób* y *rā'*. Por la razón, pues, discierne el hombre lo «verdadero» de lo «falso», y esto acontece en todas las cosas inteligibles. Por tanto, cuando Adán se encontraba en la plenitud y perfección de su estado, sin más que su naturaleza primitiva y sus nociones inteligibles [...] no tenía facultad cuyo objeto fuera «lo probable» en cualquier forma, y ni siquiera lo captaba, hasta el extremo que lo más ostensiblemente feo entre lo «probable», como es descubrir su desnudez, no era feo en su concepto, ni comprendía semejante fealdad. Pero cuando, al prevaricar, cedió a sus apetencias imaginativas y delitos corporales de los sentidos, conforme a lo atestiguado «... que el árbol era bueno para comer de él y hermoso a la vista» (Gn 3,6), fue castigado con la prevaricación de aquella comprensión intelectual.¹² Por tal motivo transgredió la orden que se le había intimado, en atención a su razón, y, al conseguir el conocimiento de lo «probable», fue absorbido por el concepto de lo feo y lo bello, percatándose del valor de lo que había perdido y de lo que había sido despojado y a qué estado había quedado reducido. Tal es el sentido de: «Y seréis como *'Elohim*, conocedores del bien y del mal» (*ibid.* 3,5)...^{13, 14}

De acuerdo con el planteamiento de los exegetas judíos medievales, para quienes el lenguaje figurativo y simbólico empleado en la Torah representa una concesión a la imperfección intelectual del ser humano,¹⁵ la labor de éste consiste en decodificar y hacer inteligible el sentido contenido en todo el arsenal figurativo y simbólico, dado que el significado no se halla en la literalidad del texto, sino en la estructura profunda de aquél.¹⁶

Es en este contexto de pragmatismo estilístico, aplicado mediante variados procedimientos por figuras señeras del judaísmo español,¹⁷ donde hay que situar la interpretación del con-

11 Maimónides, *Guía de perplejos*, Introducción (pp. 57-58).

12 Cfr. una interpretación semejante en el nestoriano Ibn al-Ṭayyib (m. 1043), en la sección que abre su magna obra *Firdaws al-naṣrāniyyah: Commentaire sur la Genèse*. Édité et traduit par J.C.J. Sanders, 2 vols., Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1967, I, p. 24 (texto árabe), II, p. 24 (traducción francesa).

13 Cfr. sobre esta interpretación, por ejemplo, el parecer de Efrén Sirio, Judith Frishman, «Themes on Genesis 1-5 in early East-Syrian exegesis», en: Judith Frishman & Lucas Van Rompay (ed.), *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays*, Louvain, Peeters, 1997, p. 184.

14 Maimónides, *Guía de perplejos*, Introducción (pp. 73-74).

15 Hava Tirosh-Rothschild, «Jewish Philosophy on the Eve of Modernity», en Daniel H. Frank & Oliver Leaman (ed.), *History of Jewish Philosophy*, London, Routledge, 1997, p. 523.

16 Una excelente exposición de ello puede verse en Frank E. Talmage, «Apples of God: The inner meaning of the sacred texts in Medieval Judaism», en Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality: From the Bible to the Middle Ages*, New York, Crossroad, 1986, pp. 313-335.

17 Cfr. Mordechai Z. Cohen, «The Aesthetic Exegesis of Moses ibn Ezra», en *Hebrew Bible / Old Testament*, I/2 (2000), pp. 282-301.

cepto maimonidiano de 'lo bello' (*al-ḥasan*). La belleza, 'lo bello' es, para Maimónides, un sinónimo de Dios que como tal resulta incognoscible a simple vista¹⁸ y hay que proceder a interpretar para hacerlo accesible a aquellos que no pueden penetrar el sentido oculto del texto.

Es por ello el intelecto (*'aql*) el único elemento que puede distinguir la verdad de la falsedad, conceptos que son percibidos respectivamente como 'bello' y 'feo', donde la imaginación, asociada con la opinión común se sitúa en la vía de la comprensión intelectual.¹⁹

Dejando a un lado cuestiones puramente técnicas de crítica textual, cuál es, a grandes rasgos, la lectura que de este 'mito' se propone desde el campo de la crítica literaria bíblica, es cierto que la toma de 'conciencia del bien y del mal' (lo 'bello' y lo 'feo') después de haber comido del árbol prohibido se refiere a una toma de conciencia sexual, tal como lo acreditan los conocimientos filológicos que se poseen en la actualidad.

El texto de Gn 3,5b (a base de la forma sustantivada del infinitivo constructo *qal* del femenino *da'at*) dice en hebreo *da'at ṭōb wa-ra'* («conocer/[distinguir entre] el bien y el mal»), donde *yada'* (en forma *qal*) posee, sobre el sema básico de «conocer/saber», el sentido de «tener conocimiento carnal/sexual»: *cfr.* Gn 4,1.17.25; 24,16; 38,26, (todas ellas redacciones yahwistas); Nm 31,17.18.35 (redacción sacerdotal); 1 Sam 1,19; Ju 19,25; 1 Re 1,4...), llegando incluso a intentos de sodomía (Gn 19,5 [redacción yahwista] y Ju 19,22) donde las traducciones no acaban de captar el sentido, si bien el texto es todo lo expresivo que se puede esperar.

La raíz *yd'*²⁰ (de tipología *primae yod*), desde el punto de vista etimológico, responde al significado de «(re)conocer/saber» (asimismo en arameo bíblico) a partir de la percepción y la experiencia propias que el hombre adquiere a través de sus sentidos y en contacto con el medio que le rodea.

La expresión «conocer/(distinguir entre) el bien y el mal» resulta difícil de precisar por la ambigüedad existente entre la contraposición de los antitéticos *ṭōb wa-ra'*²¹ («bueno y malo»).

En cuanto al conocimiento obtenido como consecuencia de haber comido del «árbol del conocimiento del bien y del mal» (*'eš da'at ṭōb wa-ra'*), tenemos una construcción sintáctica en la que el determinado *da'at* es un *nomen verbale* con función de infinitivo constructo que actúa como *nomen rectum* dentro de una composición en *status constructus*.

De esta expresión podemos deducir, fundamentalmente, dos interpretaciones: una capacidad de discernimiento por medio del conocimiento con finalidad moral o práctica, o bien una experiencia sexual en su amplia diversidad.

Parece lo más adecuado aceptar esta segunda posibilidad pues, entre otras, nos encontramos con una fórmula empleada para aludir a los niños que todavía no poseen conciencia sexual (así, por ejemplo, en Dt 1,39; Is 7,15-16) y que el texto del yahwista emplea para aludir a la misma: el «conocimiento del bien y el mal» (lo 'bello' y lo 'feo' maimonidiano) representa, por lo tanto, en la secuencia narrativa en la que aparece, la conciencia sexual que genera la inmortalidad que vendrá a través de la procreación de los hijos (árbol de la Vida)²² por medio de la experiencia sexual (árbol del bien y del mal).

18 Kenneth Seeskin, *Searching for an unknowable God: The Legacy of Maimonides*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 23-39.

19 Aaron W. Hughes, «Transforming the Maimonidean Imagination: Aesthetics in the Renaissance Thought of Judah Abravanel», *Harvard Theological Review*, 97/4 (2004), pp. 482-483.

20 El término es documentado 1119 veces en el Antiguo Testamento, 1068 en hebreo y 51 en arameo, de las cuales *da'at* lo hace en 90, *cfr.* G. Lisowsky, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1981, *sub voce*.

21 Véase, por ejemplo, la nota crítica que redactara Robert Gordis, «A Note on *ṭōb*», *Journal of Theological Studies* 35 (1934), pp. 186-188.

22 De amplio desarrollo simbólico en Oriente, véase al respecto Erwin R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. Abridged edition edited, with a Foreword by Jacob Neusner, Princeton, 1988, p. 59, para su valor escatológico, p. 113.

La finalidad del mito, al fin y en parte, es explicar por qué el hombre debe morir pero perpetuando, a la vez, la especie, en la que la doble actitud hacia el sexo, de placer y dolor a la vez (en el más puro dualismo de la ideología bíblica), es la que va a caracterizar al pensamiento judío posterior, tal como lo prueban los comentarios de Rašī o de Ibn 'Ezra' que incluyen las Biblias rabínicas.²³

Pero todavía hay que añadir un elemento más: la aparición de la serpiente en esta saga literaria no es un simple recurso de tipo dualista donde, frente a Dios, representa el mal.

Recuérdese en este sentido, por ejemplo, la original pero extravagante explicación etimológica que se daba en la Edad Media del concepto *mors*, haciéndola derivar de *morsus* (la mordedura de la serpiente edénica), y la relación (sin tener en consideración el valor cuántico de las vocales) que establecían entre *mālus-mālum* (manzano-manzana) y *malus-malum* (mal-mal).

El valor de la serpiente, en este punto, es, pues, de sumo interés porque nos da la clave con la que cerrar la interpretación del relato. Todo el mundo sabe que la Biblia no es un libro —o mejor, conjunto de libros— cerrado. Los diversos y variados textos que la componen están en un continuo proceso de re-escritura y re-interpretación. Y a ello se suma que, evidentemente, la interpretación judía es distinta de la cristiana y, dentro de ésta, la interpretación varía, así mismo, en función de qué corriente del cristianismo sea la que la realice.

En círculos gnósticos, y también en la antigüedad oriental, la serpiente representa el símbolo de la fertilidad,²⁴ llegando a representar en los misterios griegos la forma del símbolo fálico y en Oriente y Egipto, por ejemplo, asume el poder del «señor de la vida».²⁵

La figura del árbol, con Eva alargando la mano hacia el fruto prohibido que le proporciona la serpiente, no sólo es la representación del triunfo gnóstico cuando la serpiente les da el verdadero conocimiento, sino el poder de la inmortalidad por medio de la mujer (*Haw-wā* = «Eva») en la que la serpiente habría introducido, por medio de ésta, un elemento impuro (*zuhamā*)²⁶ con el que la hace sabedora del ciclo de la menstruación.²⁷

De hecho, en todo el material hagádico, la menstruación es explicada como el castigo que recibió Eva por haber comido del «árbol prohibido», y tanto los gnósticos como los cabalistas sostenían que la menstruación le vino a Eva a causa del placer que le produjo comerse el fruto.²⁸

Esta misma explicación, que es la que cimenta esta primera lectura a la que nos hemos referido, se ha preservado, así mismo, en la literatura de tradición islámica, en la que la influencia judía y cristiana, a través de las *isrā'iliyyāt* (tradiciones judías) y *māsīhiyyāt* (tradiciones cris-

23 Un primer planteamiento del problema, de forma global, fue el realizado por Robert Gordis, «The Significance of the Paradise Myths», en *The Word and the Book. Studies in Biblical Language and Literature*, New York, 1976, pp. 75-94; hace unos años ha aparecido una nueva síntesis del mismo debido a Y. Mizor, «Zim-mah mizim-mah we-ha-zim-maṭ ifiyah maḥnah, reṭōriqah u-mešmu'ōṭ be-fela mesifur gan ha-'Eden» (en hebreo: «Estructura, retórica y significado en algunas historias del huerto de Edén»), *Biq-gōreṭ u-Paršanūt* 31 (1995), pp. 125-141.

24 La ofiolatría está ampliamente atestiguada en la cultura cananea, F. Hvidberg, «The Canaanite Background of Gen I-III», *Vetus Testamentum* 10 (1960), pp. 285-294. Abundante información sobre la serpiente en la antigüedad puede leerse en E. Pottier, «Draco», en Ch. Daremberg y Ed. Saglio (Dirs.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. 10 vols. (Graz, 1969 = Paris, 1892), II/1, pp. 403-414.

25 W. Foerster, «Hóphis», en G. Kittel-G. Friedrich (Eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 11 vols. (2 de índices), Stuttgart, 1933-1978, V, p. 570.

26 W. Foerster, «Hóphis», en G. Kittel-G. Friedrich (Eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, V, p. 577.

27 Erwin R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco Roman-Period*, p. 119 (cfr. W. Foerster, «Hophis», en G. Kittel-G. Friedrich (Eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, V, p. 582; más referencias bibliográficas en *Historia de Adán y Eva. (Apócrifo en versión árabe)*. Introducción, traducción del árabe y notas de Juan Pedro Monferrer Sala. Granada: Athos-Pérgamos, 1998, p. 101, nota 127.

28 Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*. 7 vols. Translated from the German Manuscript by Henrietta Szold, Paul Radin. Index by Boaz Cohen, Philadelphia, 1909-1938, V, p. 101.

tianas) respectivamente, como todos saben, es bastante evidente, haciéndose eco de determinadas tradiciones judías y cristianas que, reelaboradas y sintetizadas por los primeros exegetas musulmanes, acaban siendo absorbidas y dotadas de nueva identidad por la nueva religión islámica.

Ha sido Spellberg,²⁹ quien analizando los hadices relativos a la creación de Eva, ha podido darse cuenta de una característica de enorme importancia entre las muestras recogidas por Ibn Māğāh, y glosadas por al-Šāfi'ī, en las que se nos dice que las niñas descienden de Eva por su composición a base de «carne» (*lahm*) y de «sangre» (*dam*), frente a la de Adán, que lo es de «arcilla» (*ḥn*) y «agua» (*mā'*), con lo que tenemos la diferente composición de los dos géneros humanos, con la consiguiente implicación que el elemento sanguíneo lleva teológicamente consigo.

El célebre comentarista musulmán al-Ṭabarī, por ejemplo, explica el origen de la menstruación aludiendo a una supuesta «biología sagrada», consecuencia del castigo divino y en la que la expulsión del Paraíso le sirve para definir y condenar la biología femenina después de haberse producido dicha expulsión, mediante la cual Dios condena a Eva a sangrar «una vez al mes».³⁰

La fuente de este procedimiento exegético la encontramos en los *midrašīm* rabínicos,³¹ de la que se hace eco un *midraš* contenido en el *Pirqē Rabbī 'Eli'ezer*—obra bien conocida por Maimónides,³² obviamente— en las nueve maldiciones (el hombre, por su parte, recibe otras tantas) que Dios impuso a Eva por haber infringido su mandato:

A la mujer impuso nueve maldiciones más la muerte: los dolores de la sangre de su menstruación y de la sangre de su virginidad; los dolores del embarazo y del parto; los dolores de criar los hijos; la cabeza cubierta como el que lleva luto, y agujereé su oreja como esclavo perpetuo y como sierva que está para servir a su marido y no es aceptada entre los testigos. Y después de esto la muerte.³³

Juan Pedro Monferrer Sala
E-mail: ff1mosaj@uco.es

29 D. A. Spellberg, «Writing the unwritten life of the Islamic Eve: menstruation and the demonization of motherhood», *International Journal of Middle East Studies* 28 (1996), pp. 305-324, especialmente las pp. 310-320.

30 D. A. Spellberg, «Writing the unwritten life of the Islamic Eve...», *International Journal of Middle East Studies* 28 (1996), p. 313.

31 Abraham I. Katsh, *Judaism in Islām. Biblical and Talmudic backgrounds of the Koran and its commentaries*, New York: Sepher-Hermon Press, 1980, p. 36.

32 José Vicente Niclós, «Misticismo y filosofía judía en la Edad Media: una cita de los «Capítulos de Rabí Eliezer» en Maimónides y en Sem Tob ibn Saprut», *Revista Catalana de Teología*, 22/1 (1997), pp. 57-74.

33 *Los Capítulos de Rabí Eliezer. Pirqē Rabbī 'Eli'ezer*. Versión crítica, introducción, traducción y notas de Miguel Pérez Fernández, Valencia, Institución San Jerónimo, 1984, XXIV,4 (pp. 126-127).