

EL DETERMINISMO DE MAIMONIDES Maimonides' Determinism

MIQUEL BELTRÁN
Universidad de las Islas Baleares

BIBLID [0544-408X (2005) 54; 55-76]

Resumen: El problema de la compatibilidad entre el libre albedrío y la providencia divina fue abordado por Saadia desde una perspectiva filosófica debido a la influencia que sobre él tuvieron los pensadores del kalām. Inversamente Maimónides no trata de resolverlo sino que discute la cuestión del albedrío humano desde la insistencia en que la creencia en que éste es libre viene establecida por la Torá, y por lo tanto resulta obligatoria, mientras que, desde el punto de vista de la filosofía habrá que admitir que todo está determinado por causas, y que, en este sentido, en el ámbito de la verdad no hay diferencia entre el modo de actuar de la voluntad humana y el modo en que perpetran sus actos los animales. La distinción entre creencias verdaderas y creencias necesarias es crucial para el entendimiento de cómo Maimónides afronta esta intrincada cuestión, y lleva a concluir que en ciertos textos escritos para el aleccionamiento del vulgo el pensador no expresa su verdadera convicción sobre el albedrío humano.

Abstract: Saadia wrote from a philosophical point of view about the compatibility between free will and divine providence due to his knowledge of the doctrines of the kalām. Inversely, Maimonides didn't try to solve the question, but he affirmed that the belief in free will is, according to Torah's teachings, obligatory. Inversely, philosophy demonstrates that everything is determined by causes, and that there is not difference between the way in which humans and animals choose. The distinction between necessary and true beliefs is capital to the understanding of Maimonides' dichotomy, and lead us to conclude that his true conviction about human will is that it is determined by causes.

Palabras clave: Dios; Maimónides; Libre Albedrío; Providencia; Creencias necesarias, Creencias verdaderas, Torá, Voluntad libre.

Key words: Maimonides, determinism, free will, divine providence, Law, Medieval Jewish Philosophy.

Mucho se ha escrito sobre la incidencia del determinismo astrológico como detonante de los primeros intentos de conciliación, en el ámbito del pensamiento judío, entre la libertad del albedrío en el hombre y la actividad causal propia de la divinidad. Pero, como Moore observó en su obra capital sobre el judaísmo, en dicha religión “que el hombre es capaz de escoger entre lo correcto y lo incorrecto, y 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 bondad...El problema teológico del libre albedrío en relación con la doctrina de la omnisciencia de Dios no surgió hasta el siglo X, cuando pensadores judíos como Saadia...oyeron hablar...de las controversias musulmanas acerca de la predestinación”¹. En efecto, Saadia escribió sobre dicho problema debido al influjo que sobre él ejerció el pensamiento de su entorno en Egipto, y adujo, sin profundizar en demasía en los entresijos de la cuestión, que Dios conoce el resultado final. No vamos a demorarnos ahora sobre el origen del interés de Saadia por afrontar nuevas perplejidades, cuestiones que no habían percibido los exégetas hebreos hasta entonces, sino en su aceptación de la argumentación filosófica en torno a aquéllos como doctrinalmente válida, debido en particular a su conocimiento de sus escritos del *kalam* sobre las antinomias del libre albedrío, cuyos detalles estudió insuperablemente Wolfson en *The Philosophy of Kalam* y otros textos ulteriores². La palabra para denotar providencia no se halla entre los escritores judíos hasta que Ibn Tibbon la introdujo al traducir la utilización que Maimónides realizó del término árabe *tādbir*, y, como ha observado en lo reciente Manekin³, tampoco hubo en la lengua filosófica hebrea un término que pueda considerarse correlato de la noción de *liberum arbitrium* tal como se forjó en el devenir del pensamiento escolástico (Manekin señala que *behirah hofshit*, la expresión para ‘elección libre’ en hebreo, no se da en los textos hasta el siglo XV).

Y sin embargo, ya el rabino Aqiba vislumbró la necesidad de alertar sobre la presunta incompatibilidad entre la capacidad de elección humana y el poder divino sobre lo creado, según deja sospechar su famoso *dictum* “Todo está previsto y la libertad es dada”. Jacobs escribió un espléndido artículo sobre la consideración, en la filosofía hebrea, de la compatibilidad del conocimiento, por parte de Dios, de los futuros contingentes, y la existencia de libre albedrío en el hombre. Leemos: “En el seno del judaísmo se reconoce generalmente que la doctrina de la omnisciencia

1. Moore , 1922. Se cita por la reedición de 1958, vol. I, 454.

2. Cf. Wolfson 1976. También 1979.

3. Cf. Manekin 1997.

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...ambas creencias”⁴. El estudioso se refiere al texto canónico sobre la cuestión, contenido en la *Misná*, las palabras arriba citadas del rabino Aqiba, generalmente traducidas tal como antes lo hemos hecho: “Todo está previsto y la libertad es dada”. Pero Jacobs afirma que la traducción ‘previsto’ (‘foreseen’, en su artículo) no es correcta: “La palabra hebrea...puede significar aquí ‘visto’, no ‘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 ver el futuro”⁵. Así, Rudavsky está en lo correcto cuando concluye: “Aun reconociendo la tensión entre los dos conceptos, Aqiba no trata, sin embargo, de hallar una reconciliación entre ellos”⁶.

Saadia acepta como axiomático que Dios ha dado libre albedrío al hombre, pues es acorde con la justicia del Creador y Su misericordia para con él dotarlo del poder (*koah*) y de la habilidad (*ye \dot{q} olet*) para hacer aquello que Él le ordene realizar, así como para poder refrenarse de emprender aquello que Él proscribió. La discusión saadiana se encuadra en el ámbito de la preocupación de los teóricos del *kalām*, quienes se aprestaron a componer una preciosista elucidación filosófica de los términos. Así, dos de las preguntas que demoraron a aquellos pensadores conciernen a la cuestión de la reconciliación entre albedrío humano y omnipotencia divina: se trata de saber el origen de la libertad de elección; si ésta se forma en el propio acto de elegir o existe antes del mismo, y, más importante, si la libertad divina se halla sujeta a constricciones. De modo que los filósofos del *kalām* debatían sobre si la habilidad para

4. Jacobs 1980, 4.

5. Jacobs 1980, 4. La cursiva es suya.

6. Rudavsky 2000, 112.

actuar (*isti'dāt, yekolet*) debe preceder al acto en sí, o bien existir de modo simultáneo a éste. Los mutazilíes sostuvieron esto último, y así la libertad consiste en el mero consentir en realizar la acción, de modo que acompaña a esta última, pero no la causa.

Saadia rechazó esta posición, postulando que la habilidad para actuar existe necesariamente antes del acto, de modo que da al hombre la posibilidad de obrar tanto como la de refrenarse de hacerlo. Insiste además en que ningún hombre realiza acción alguna a menos que elija (*boher*) hacerlo, pues es imposible actuar si no se tiene libre albedrío; el correlato con respecto a la omnisciencia, en Saadia, comporta que Dios no interfiere, con Su poder, en el más mínimo detalle concerniente a la acción de los hombres, ni les compele de modo que sean obedientes a Sus mandatos. Pero si Dios sabe lo que ocurrirá aun antes de que suceda, sabrá, por ejemplo, si un hombre habrá de desobedecerle; y así no sería posible que éste le obedezca, salvo que —como arguye Saadia— el conocimiento divino no sea causativo. Proclama así el pensador que la omnisciencia divina concierne a las cosas, pero no es causa de las mismas. Si fuese causativa, los futuros contingentes existirían desde la eternidad, ya que el conocimiento de los mismos por parte de Dios es eterno. Así, el conocimiento de una cosa, por parte de Aquél, no es causa de su existencia, del mismo modo en que el conocimiento humano de las cosas que han sucedido no es la causa de que éstas ocurrieran. Pero, de nuevo se pone la cuestión: si Dios sabía que una persona desobedecería, ¿podía ésta obedecer?. La respuesta, en Saadia, es: si esta persona había de obedecer en lugar de no hacerlo, habríamos dicho, con respecto a lo primero, que Dios sabía que obedecería y no lo contrario. El egipcio —como después ha-Levi— argumenta la posibilidad de libertad de elección sobre bases fenomenológicas. Nuestra propia consciencia del poder que tenemos para elegir entre alternativas atestigua, por sí misma, la existencia de libertad electiva. Pero si el conocimiento divino no es causativo con respecto a las acciones futuras, ¿son éstas causativas al respecto de aquél? Saadia no se detiene en esta cuestión, cuyas implicaciones últimas habrían de considerar por extenso filósofos posteriores a él, en el seno de la filosofía judía.

Maimónides ha sido considerado defensor del albedrío humano a tenor de lo que ha escrito en algunas de sus obras destinadas al aleccionamiento del vulgo, desde el *Misné Torá* a su *Carta sobre la*

astrología. Sin embargo, estudiosos como Pines⁷ y Altmann⁸ han arguido, con poderosas razones, que en la *Guía de perplejos (Moreh Nebukim)* el pensador postuló un determinismo estricto, a expensas de aquellos textos escritos con el ánimo de contentar o convencer a destinatarios incapaces de contemplar la verdad de la filosofía. Maimónides sostendría, según estos autores, un determinismo que se opone de lleno a una interpretación de la voluntad humana como libre con respecto a la concatenación de causas que el universo establece en su devenir. Un sostenido necesitarismo recorrería, subrepticio, la *Guía* como un todo, y probarían que ésta es la doctrina mantenida en dicha obra pasajes como *Guía* II.48 o *Guía* III.17.

En *Guía* III. 17 Maimónides escribe que la teoría de quienes creen que el hombre “posee la facultad de obrar según su arbitrio”, y “creen asimismo que Dios...tiene conocimiento de la caída de esta hoja y del movimiento de esta hormiga, y que la Providencia vela sobre todos los seres...encierra incongruencias y contradicciones”⁹. En oposición a ésta y otras teorías acerca de la compatibilidad entre ambas creencias, Maimónides declara sostener “la de nuestra ley”¹⁰, y escribe: “Digo, pues, que es principio fundamental de la Ley de Moisés...que el hombre posee la facultad absoluta de obrar, es decir, 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”¹¹.

Así, Maimónides sostiene la noción de libre albedrío no porque sepa que en efecto el hombre goza de libertad de indiferencia frente a sus alternativas de acción y decisión, sino porque así lo estipula la Ley. Según ésta lo que existe es sólo posible y no necesario, en cuanto concierne a la capacidad del hombre para elegir. Leemos: “Una de las cosas que he conseguido aclarar por medio de los textos de la Torá es que Su cognición (la de Dios)...de que un ser determinado existirá no le hace salir, en

7. Cf. Pines, 1960.

8. Cf. Altmann 1974.

9. Maimónides 1994, *Guía* III: 17, 411.

10. Maimónides 1994, *Guía* III:17, 412.

11. Maimónides 1994, *Guía* III: 17, 412. Hemos modificado en parte la traducción.

absoluto, de la naturaleza de lo posible; al contrario, ésta perdura, y la mera presciencia de lo que surgirá de las cosas posibles no implica que una de las dos posibilidades sea necesaria. Esto constituye también uno de los principios fundamentales de la Ley de Moisés, sobre el cual no hay duda ni controversia...Y a este tenor, toda la legislación sagrada, mandamientos e interdicciones se apoyan en este principio, a saber: que la presciencia de lo futurible no educe una cosa posible de su naturaleza. Pero esto no deja de entrañar una gran dificultad para nuestro limitado intelecto”¹². Y en efecto, resulta arduo admitir que “conforme a la doctrina de nuestra Ley su conocimiento previo...no predetermina una de las dos posibilidades aunque Él conozca cuál de ellas pasará a vías de hecho”¹³.

Salvo que sea así tan sólo según la Ley, y no nos atengamos a la naturaleza de las cosas. Si fuese así, la creencia en el arbitrio libre vendría establecida a través de la Torá, y sería, por tanto, una creencia necesaria, pero no verdadera. Si se es fiel a la verdad, los hombres –como cualquier otro ser que actúa en el mundo- están determinados en su actuar por la Causa Primera que es Dios, de modo que, por cuanto respecta al discurrir de la existencia, no se dan posibilidades en lo real. Según el dictamen de lo que es, todo estaría determinado por causas, y ello a expensas de lo que la Ley establezca como creencia.

En su artículo publicado en 1960, Pines era contundente: “Tal como yo lo veo, la afirmación más clara de Maimónides sobre el problema del albedrío humano se halla en el segundo libro de la *Guía* (capítulo 48). Maimónides observa que todo evento producido en el tiempo tiene una causa próxima, que procede, a su vez, de otra, y ésta también de otra, hasta que la serie llega a una primera causa”¹⁴. En la *Guía* podemos, en efecto, leer: “Es de absoluta evidencia toda cosa creada tiene necesariamente una causa próxima que la ha producido, ésta, a su vez, otra, hasta llegar a la Causa Primera de todas las cosas, es decir, la libre voluntad de Dios”¹⁵. Pero además, “dado que Dios, según lo estatuido, ha movido la apetencia de un determinado animal irracional, como Él es quien hizo que el animal racional estuviera dotado de libre albedrío y de

12. Maimónides 1994, *Guía* III, 20, 423.

13. Maimónides 1994, *Guía* III, 20, 423.

14. Pines 1960, 177.

15. Maimónides 1994, *Guía* II, cap. 48, 364.

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 sea¹⁶. En lo que al hombre concierne: “Sobre aquello que tiene por causa el libre albedrío (humano), 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 complimentar 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 (Ibíd., 10, 6)”¹⁷, 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”¹⁸.

‘Podría parecer alejado de la verdad’...Habría que indagar acerca de cuál es ésta...¿Qué Dios no ordena, envía o llama, y así en realidad, el hombre goza de una perfecta libertad de elección, o bien hay que entender aquellos verbos como prueba de la determinación de todas las acciones humanas por parte de Yhwh?....

Pines descarta interpretar las obras de Maimónides que en puridad se hallan alejadas de la filosofía, pues piensa que debe admitirse que estos textos no expresan su verdadera opinión sobre los asuntos que trata¹⁹. Por lo demás, no es el único estudioso que sospecha abiertamente que el de Córdoba escribió obras en las que no expresaba su convicción real acerca de las materias sobre las que escribe. Podría decirse que en esas obras, destinadas al aleccionamiento del vulgo, Maimónides se expresa de

16. Maimónides 1994, *Guía II*, cap. 48, 365. El subrayado es suyo.

17. Maimónides 1994, *Guía II*, cap. 48, 365.

18. Maimónides 1994, *Guía II*, cap. 48, 366. El subrayado es suyo.

19. Cf. Pines 1960, 196.

manera tendenciosa, haciendo hincapié en la inexcusable habilidad de la voluntad para elegir, al tiempo que evita referir su posición con respecto a las causas que determinan la elección, ya que aquella primera creencia – que afirma la libertad del arbitrio- es necesaria para la tranquilidad que la religión procura al hombre. Pero su verdadera posición sería otra, como el pasaje de *Guía* 2.48 citado más arriba podría probar. Altmann concluyó, a este respecto, que la elección del hombre no es disímil con respecto a la disposición a actuar propia del animal; esto es, que si se observa lo dicho en este pasaje no cabe sino considerar a Maimónides como un determinista estricto²⁰. De cualquier modo –sostiene Pines, a su vez- la absoluta capacidad del hombre para actuar (*istitā'a mutlaqa*), que en opinión de Maimónides es un principio fundamental de la ley mosaica – principio que, como veremos, no tiene por qué ajustarse a la naturaleza de la realidad- “no requiere que la voluntad sea libre, si tomamos esa libertad como libertad de indiferencia”²¹. En Maimónides, actuar en virtud de los requerimientos de la propia naturaleza desde la elección, y que el hombre haga por propia voluntad cuanto es capaz de hacer, no elimina la posibilidad de que estos actos, voliciones y elecciones humanas estén por completo determinados por causas y motivaciones anteriores. Si el de Córdoba considera necesario establecer, en el mismo contexto, que de modo similar todas las especies de seres vivientes se mueven de acuerdo con su voluntad, ello milita en favor de la interpretación de Pines, según la cual para Maimónides todas las elecciones de la voluntad están determinadas.

Pines acaba su artículo aventurando que la cuestión ulterior sería preguntarse si los fenómenos naturales se desarrollan, en opinión de Maimónides, según un determinismo más estricto que el que admitió Aristóteles, o si se inclinó por el determinismo aviceniano en este punto, en lugar de mantenerse fiel al estagirita. A este respecto, Hyman, en un artículo reciente²², observa las similitudes entre la discusión maimonídea y ciertos pasajes de la *Ética Nicomáquea*, y sigue a Sorabji²³ al señalar que las voliciones, en el estagirita, pueden ser causadas y determinadas, pero

20. Cf. Altmann 1974, 43.

21. Pines 1960, 196.

22. Cf. Hyman 1997.

23. Cf. Sorabji 1980.

también causadas sin determinación. Aplicando dicha distinción al de Córdoba, Hyman arguye que, a partir de la caracterización que éste hace de la elección, algunas acciones humanas serían causadas, pero no se hallarían determinadas. En una dirección distinta, Stern²⁴ señala dos pasajes aristotélicos en los que se prueba que los efectos tienen causas previas, pero que éstas no necesitan aquél. Y sin embargo, en Maimónides hay pasajes como *Guía* I:72 o *Guía* II.4 y II.12 que destacan los vínculos entre causación y necesitación en las acciones, y que nos llevarían a concluir que Maimónides es un determinista en cuanto se refiere al actuar humano.

Así, habrá que admitir que, en cuanto a su versión de la necesidad, Maimónides no la erige sobre su interpretación del aristotelismo, y esto es así, porque, como él mismo señala: “Te diré todo cuanto Aristóteles afirmó sobre lo que existe bajo la esfera sublunar hasta el centro de la tierra es indudablemente cierto y nadie se apartara de ello sino quien no le comprenda o quien profese teorías preconcebidas que se obstina en defender o le llevan a negar una cosa evidente. Pero lo que Aristóteles expone, de la esfera lunar arriba, con algunas salvedades, tiene visos de simples conjeturas y *a fortiori* en lo referente al orden de las inteligencias, así como en algunas de las teorías metafísicas que adopta, las cuales encierran graves incongruencias y evidentes errores, patentes y manifiestos entre las naciones y perniciosas doctrinas que se han propagado”²⁵. Parece pues que si la determinación de las cosas debe remitirnos a la Causa Primera que pone en movimiento la esfera celeste, agente de su moción perdurable y que “no es un cuerpo ni fuerza en un cuerpo, es Dios”²⁶, el estagirita no se erige como la máxima autoridad para la elucidación de esta cuestión.

El neoplatonismo de Maimónides (particularmente evidente en cuanto a cómo dependen las existencias posibles de un Dios forjado en la tradición que originó Filón, y que a través de las traducciones al árabe de Plotino se extendió por el pensamiento metafísico islámico) tiene un claro

24. Cf. Stern 1997.

25. Maimónides 1994, *Guía* II, cap. 22, 297.

26. Maimónides 1994, *Guía* II, cap. 2, 246.

prefigurador en Al-Fārābī, y en la definición hecha por éste de Dios como el Necesario-de-Existencia (*al-Wājib al-Wujūd*). Resulta fascinante el estudio de los precedentes neoplatónicos de la metafísica maimonídea, toda vez que en su carta a Ibn Tibbon, quien sería el traductor al hebreo de la *Guía*, el de Córdoba intenta por todos los medios evitar que su corresponsal pueda intuir que las doctrinas neoplatónicas acerca de Dios están en el origen de sus propias consideraciones²⁷. Hay fascinantes razones que llevaron a Maimónides a pretender evitar que se descubriera el origen filosófico de su Dios. Por cuanto concierne al libre albedrío, Pines podría errar el enfoque al intentar dar una solución a las incoherencias que encontramos en Maimónides haciendo de él un compatibilista²⁸, pues la defensa que éste hace del arbitrio humano no se basa en el hecho de que, aún estando determinada la voluntad, el hombre tendría –como una cuestión de hecho– libertad de elección (solución ésta que difícilmente podía satisfacer, en su tiempo, a quienes creyeran que de su elección dependía sufrir o no eternamente el castigo de los réprobos después de la muerte) sino que, como expone claramente cada vez que se enfrenta a la cuestión, debe creerse en el arbitrio libre tan sólo porque se trata de un principio fundamental de la Ley de Moisés. De nuevo: no se trataría de una creencia verdadera –pues no se argumenta su conveniencia con la realidad de las cosas– sino que se aduce, cada vez que se trata de justificarla, su necesidad (esto es, que resulta obligatorio creer en ella).

Touati escribió, hace ya décadas, un espléndido artículo sobre la distinción entre creencias verdaderas y creencias necesarias, y sobre el derrotero que siguió la implantación de esta distinción en la filosofía medieval, en cuyo devenir, como ya refirió Moisés Narboni en su *Comentario a la Guía de Perplejos*, tuvo efectos impactantes (Narboni relata, por ejemplo, cómo reaccionó un rabino de su tiempo ante la definición maimonídea de creencia. Estupefacto, el rabino llegó a concluir

27. En la carta Maimónides desacredita a Ibn Sina, ensalza la grandeza de Aristóteles y se extiende en ciertas observaciones acerca de la no-literalidad de la mejor traducción, lo que puede hacernos sospechar que quería evitar la posibilidad de que Ibn Tibbón vertiera exactamente algunos de los términos que los teólogos árabes habían usado, con anterioridad a él, para referirse a Dios.

28. Se llama compatibilistas a quienes creen compatible el que todo esté determinado por causas con que el hombre tenga, pese a ello, libertad de elección.

con acierto –ante las palabras del de Córdoba- que Maimónides apelaba por el mantenimiento de ciertas creencias falsas sabiendo que eran falsas). Recordaba Touati, además, que ya Saadia había postulado la distinción entre creencias verdaderas y necesarias en la introducción a su *Libro de las creencias y de las opiniones* (*‘Emunot we-de`ot*), y observa que cierta tradición árabo-judaica fue la que dio origen al concepto de creencia necesaria no verdadera. Cita también el comentario de Averroes a la *República* de Platón, en el que el pensador árabe afirmaba que las historias falsas son necesarias para la educación de los ciudadanos en la Ciudad y que no existe legislador que no use historias ficticias pues éstas resultan necesarias para el vulgo, en la búsqueda de la paz para éste. La razón última de la legitimidad de la mentira no sería el beneficio del gobernador, sino el bienestar de los gobernados. Pero las creencias necesarias a las que Averroes se aferrará tienen que ver con el dogma religioso; no son impuestas, sino que se procura mantenerlas puesto que se sabe de la conveniencia de que sigan vigentes. En su *Destrucción de la destrucción* (*Tahāfut al-tahāfut*) Averroes insta a no menospreciarlas, pues es una marca de excelencia –que se da necesariamente en el verdadero hombre de ciencia- la de no despreciar la doctrina religiosa en la que ha sido educado.

Moisés Narboni recordará también que, tras alcanzar el nivel de la sabiduría, al sabio le conviene honrar la religión revelada en la que ha sido educado, y las doctrinas que ha compartido con el vulgo, procurando no contradecirlas con sus enseñanzas. Tal diferenciación se da en Maimónides, y éste distingue entre creencias necesarias y verdaderas de manera explícita. Según el autor de la *Guía*, la Torá nos enseña, “exhortándonos a un aserto general”, doctrinas metafísicas verdaderas que conducen a la perfección última. Pero “la ley nos exhorta asimismo a creer en ciertos principios cuya aceptación es necesaria para la recta ordenación social, por ejemplo, la creencia de que Dios se alza contra quienes se le rebelan, y por consiguiente, (que) hay que temerle y reverenciarle con toda sumisión”²⁹.

29. La cita continúa: “En cuanto a otras verdades de orden metafísico en que se basan las diversas creencias especulativas y sirven de fundamento a los conceptos constitutivos

El texto relativo a las creencias necesarias se encuadra entre dos proposiciones que tratan de las doctrinas verdaderas acerca del ser, y es como si Maimónides quisiera destacar su oposición. Al final del mismo capítulo vuelve el de Córdoba sobre la cuestión, mostrando una insistencia que, como Touati observaba, alertó a los comentaristas del filósofo: “Ten presente lo que dijimos acerca de las creencias: o el mandamiento persuade una creencia verdadera (*'i'tiqad sahīh*) que lleva en sí su propia finalidad, v. gr., el asentamiento a la unidad, eternidad e incorporeidad de Dios, o bien se trata de una creencia necesaria (*'i'tiqad darūri*) 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’(Ex 22, 23) y la confianza en que Él...escucha la plegaria del oprimido o el fallido: ‘Clamará a mí y yo le oiré porque soy misericordioso’”³⁰

Ya en el siglo XIV, Profiat Durán creyó encontrar otra alusión a las creencias necesarias en *Guía III*: 44. Se trata de un pasaje en el que Maimónides desvela que ciertos mandamientos de la Torá tienen como fin conducirnos a creer, en cuanto a Dios concierne, todo lo que un hombre religioso debe necesariamente creer. Son, en efecto, mandamientos establecidos para que “creamos con respecto a Dios aquello que todo hombre religioso está obligado a creer”³¹. Estar obligado a creer podría parecer una *contradictio in adjecto*, pero la introducción explícita del concepto de creencia necesaria por parte de Maimónides tuvo una notable repercusión en los siglos posteriores, así que no debió de parecérselo a quienes lo adoptaron sin recelo. Ya en la segunda mitad del siglo XIII, en el Languedoc, Jacob ben Abba Mari Anatoli, predicador cuyas

del último fin, la ley no dictamina al respecto taxativamente, como en las otras, sino que formula el precepto general: ‘amando a Yhwh’. Bien sabes con qué energía se inculca el mandamiento referente al amor: ‘con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder’ (Dt 6, 5). En el *Misné Torá* expusimos que ese amor no puede llevarse a efecto sino mediante un profundo y real conocimiento de todo ser y la contemplación de la sabiduría divina en él inherente” (*Guía III*, cap. 28, 447).

30. Maimónides 1994, *Guía III*: 28, 448. La cursiva es suya. Hemos modificado en parte la traducción.

31. Maimónides 1994, *Guía III*:44, 498.

consideraciones fueron tenidas en cuenta incluso por talmudistas adscritos a la más estricta ortodoxia, recomendaba a sus seguidores que evitaran, “dadas las adquisiciones de la especulación filosófica”, reprobar palabra alguna de la Torá, cualquiera que ésta fuese, ya se tratara de una creencia verdadera o bien de una creencia necesaria. Y Touati revela cómo Nissim ben Moshé de Marsella escribió, también a finales del siglo XIII, una obra titulada *Sefer ha-missim*, en la que clasifica de un modo harto original las creencias fundamentales de Maimónides. Unas son, en su opinión, racionalmente necesarias (*mehuyyabim síkhliyyim*). Otras políticamente necesarias (*mukhranim*), pero no racionales, pues se ponen sin demostración y no son demostrables. Se trata de creencias postuladas por la fe. Entre éstas, Nissim ben Moshé enumera la creación temporal del mundo, la resurrección de los cuerpos o el carácter singular de la profecía mosaica. Otras, finalmente, son mixtas, esto es, racionales y políticamente necesarias.

Con respecto, de nuevo, a la cuestión del arbitrio humano, Gershenzon³² escribió un magnífico artículo sobre el *Minḥat Qena'ot* de Abner de Burgos en el que da cuenta de que la apreciación que éste hizo de Maimónides como un determinista estricto es correcta. Abner cita veinte diferentes *loci* de la obra del de Córdoba, y discute algunos de ellos por extenso. En el *Minḥat Qena'ot* declaraba Abner que sólo los lectores más avisados pueden llegar al entendimiento de cuál sea la posición de Maimónides acerca de la providencia divina. Ante todo es preciso distinguir –argumenta Abner– entre la *Guía*, en la que el de Córdoba tiene la intención de desvelar los profundos misterios de la Torá, supeditándola –si preciso fuere– a la verdadera naturaleza de las cosas, y los escritos para el aleccionamiento del vulgo, como el *Mišné Torá*, y especialmente el *Šemonah Peraqim*, que fueron escritos ‘por el deseo de confirmar la Torá en los corazones de las masas’. Además, la propia *Guía* debe ser leída con cautela, pues su significado no resulta siempre obvio. Abner invoca la advertencia de Maimónides para con los lectores de su obra, según la cual sólo los sabios podrán entender la verdad del argumento, y observa

32. Cf. Gershenzon 1986.

también que, tal y como el mismo autor confesó al inicio del libro, sus palabras contienen oscuridades y contradicciones que pueden conducir al error, pues sus sutiles planteamientos han sido debidamente engarzados para esconder el verdadero significado a los que no podrían soportar su verdad. De este modo Abner advertía a su oponente, Yishaq ben Yosef Pulgar, que si Maimónides parece defender las ideas de posibilidad y libre albedrío en su *Šemonah Peraqim*, tenía, al hacerlo, un mero propósito didáctico, y sus explícitas aseveraciones en el texto no contienen su opinión verdadera, que se hallará en la *Guía*; aunque incluso en dicha obra tal opinión está debidamente preservada, oculta mediante un exquisito uso de la contradicción y otros artificios destinados a tal fin. Es opinión de Abner que el principio capital de toda religión requiere la creencia consistente en que Dios conoce y tiene providencia sobre los particulares, tanto sobre los individuos como sobre la especie, y que este conocimiento no sólo incluye los particulares presentes y pasados, sino también los futuros. Y cita a Maimónides: “Todas esas cosas que sobrevienen, Él las conoce antes de que se produjesen y eternamente las conoció”³³. Pero, como Gershenzon apunta, “la creencia en el conocimiento divino de los particulares no conduce necesariamente al determinismo”³⁴. Numerosos pensadores judíos, entre ellos el mismo adversario de Abner, Pulgar, se hallan confortablemente situados en la primera, aunque se enfrentan con fuerza a la segunda. Abner las vincula entre sí a través de su definición del conocimiento de Dios, con respecto a la cual se declara deudor de Maimónides. La Torá es verdaderamente divina por cuanto concuerda con la especulación filosófica –y no lo es en tanto en cuanto ha debido acomodarse a la masa para inculcar enseñanzas no racionales (que son verdaderas o no en función del sentido que se les dé).

Moisés Narboni de Perpiñán es uno de los más profundos exégetas de la *Guía* que haya habido jamás. Su comentario a la obra data aproximadamente de 1362. Narboni interpreta los textos advirtiendo que Maimónides había desvelado mucho al decir que la Torá conduce a mantener ciertas creencias que es necesario adoptar para mejorar las condiciones de la Ciudad, como la de que la cólera de Dios se inflama contra los que le desobedecen, pero añade Narboni que, aunque sabemos

33. Maimónides 1994, *Guía* III:20, 421.

34. Gershenzon 1986, 95.

que Dios no se ve afectado por pasión alguna –razón por la cual Maimónides escribe: “La Torá nos ha llevado a creer”-, esta creencia es necesaria, y la Torá procura a los creyentes representaciones imaginarias, que ellos unirán a otras en su imaginación, ya que su intelecto no es capaz de recibir sino esta suerte de enseñanzas, indispensables para eliminar la violencia o injusticia, y para que el filósofo obtenga de ello beneficio, ya que reside entre aquéllos, sin verse perjudicado por la creencia en aquello que existe —“pues la sabiduría ilumina su cara”—³⁵. El filósofo, al contrario que el vulgo, comprenderá la intención profunda de la Torá, y desvelará sus misterios. Concluye finalmente Narboni que la creencia que resulta necesaria para eliminar la iniquidad no se aviene con lo que es, con la realidad de las cosas. De nuevo, las creencias relativas a la moralidad y también a la política –el bien en la Ciudad-, se consideran útiles tanto como contrapuestas a la verdad.

Por su parte, Nissim de Marsella no enumera entre las creencias no racionales pero necesarias la que afirma el libre albedrío humano, el poder de elección en el hombre. Pero el hecho de que Maimónides siempre la enuncie como principio fundamental de la Ley podría probar, por sí mismo, que el de Córdoba supuso que ésta es la única y última legitimidad de tal creencia. Es en su comentario a la Misná donde Maimónides expone su entendimiento de lo que el arbitrio sea³⁶. También en los *Ocho Capítulos* escribe Maimónides que no existe duda sobre las acciones y que éstas dependen de aquél; si el hombre así lo desea, actúa, y si no desea hacerlo, no actúa, y no hay necesidad o compulsión en ello. Ninguna fuerza externa, ni siquiera astrológica, puede inclinar a alguien a la virtud o al vicio, y en el capítulo quinto del Tratado del arrepentimiento leemos: “la libertad de albedrío le ha sido concedida a todo ser humano. Si uno desea inclinarse hacia el bien, y ser recto, tiene el poder de hacerlo. Si desea inclinarse hacia el mal y ser malvado, tiene la libertad de hacerlo. Así está escrito en la Torá”³⁷. Se advierte nuevamente que es la ley la que

35. *Eclesiastés* 8:1.

36. Introducción al tratado de *Avot*, conocido popularmente como *Shemonah Peraqim*.

37. Texto en Minkin, Jacob S. 1957. 243-244. La traducción hecha en 1613 por Samuel da Silva titulada *Tratado de la Teshiva o Contrición* reza: “Albedrío es dado a

valida dicha creencia, y que no cabe apelación alguna a la racionalidad o al método demostrativo para la misma. O también: “Todo hombre es capaz de ser justo como Moisés, o malvado como Jeroboam, o sabio, o ignorante, o piadoso o cruel, avaro o liberal, y así con respecto a cualquier otra cualidad. No hay nadie que coarte o decrete lo que tiene que hacer, o le empuje hacia una de las dos alternativas, sino que cada persona se inclina por el camino que desea espontáneamente y por propia volición”³⁸. Ni siquiera se requiere la intercesión divina para hacer el bien. Dios no interviene para influir en nuestras decisiones, en ningún sentido. Nos asiste tan sólo para procurar las condiciones que nos capaciten para escoger el bien, y para poder actuar de acuerdo con nuestra intención; sobre la base de la Ley parece negarse, así, el determinismo externo. Incluso la causación por motivación determinante deberá negarse, tal y como leemos en el comentario a la Misná, en el que Maimónides reconoce que la gente tiene propensiones naturales, pero que éstas no la determinan a actuar, pues es posible que una persona nazca con una propensión natural hacia un vicio o una virtud, de tal manera que ciertas acciones sean para ella más fáciles que otras, pero todos pueden rebelarse contra estas inclinaciones. La libertad interior es una condición para el arrepentimiento o contrición (*tesuvah*). Así, en sus textos para el aleccionamiento del vulgo parece Maimónides afirmar que una acción no es un evento determinado por una causa suficiente o un complejo de causas, o que eventualmente se pueda, rastreándolas, llegar a una Causa Primera. Repudia las creencias del *kalām* sobre una voluntad divina que rija en todo momento sobre las cosas, pues sólo puede decirse que las acciones de un hombre responden a la voluntad de Dios del siguiente modo: se dice de una persona que está en pie o sentada, o que está en pie o sentada por

todo hombre si quisiere acostarse a sí mismo para camino bueno y para ser justo es la licencia en su mano, y si quisiere acostarse a si mismo para camino malo y para ser malo la licencia es en su mano, esto es lo que esta escrito en la ley” (V, I, 30)³⁷.

38. En Minkin, p. 244. La traducción de Da Silva: “todo hombre es capas de ser justo como Moseh Rabbenu o malo como Yarobham, o sabio o ignorante o piadoso o cruel o avaro o liberal y assi el resto delas condiciones y no ay quien le oprima ni quien sentencie sobre el ni quien lo empuxo para una delas dos carreras, salvo el de si mismo y de su parecer se acuesta al camino que quiere” (V, II, 30-31)³⁸.

voluntad de Dios, esto es, que era inherente a su naturaleza desde el comienzo que estuviera de pie o sentada por su propia elección.

Así, Maimónides afirma, en contra del ocasionalismo del *kalām*, que los hombres actúan de acuerdo con una voluntad divina originaria. Esta voluntad primigenia determina que una persona elija o bien sentarse o bien estar de pie –ante semejante alternativa- pero no que se siente o que esté de pie. Y si bien todo sucede según Su voluntad, Dios quiso que el hombre gozara de libre albedrío, y que nada coartara al hombre ni le llevara a actuar sino su propia determinación, y así puede cada cual ser juzgado por sus obras.³⁹

Resulta claro que el propósito de Maimónides es aleccionar a quienes lean sus obras en torno al hecho de que son perfectamente responsables de sus acciones, y que éstas no están determinadas. En todas sus obras, salvo en la *Guía*. Así, Altmann⁴⁰ sostenía que el de Córdoba tácitamente reemplaza en ella esta perspectiva expresada en sus tratados de aleccionamiento por una teoría determinista que debe ser considerada su doctrina esotérica. Que Maimónides advierta de que lo que va a desvelar en el capítulo en el que se expone la concatenación de las causas⁴¹ requiere una atención especial conduce a Pines y al mismo Altmann a sospechar que la recóndita doctrina del determinismo es la que a la vez Maimónides revela y oculta a sus posibles lectores, y aunque Gellman⁴² se empeña en suponer que lo que el de Córdoba sostiene, en el capítulo citado, no implica que Dios determine lo que el hombre escoge, sino que

39. En el *Tratado de la Teshiva o Contrición* leemos nuevamente: Sabe que todo se hace a según su voluntad sobre seer que nuestras obras son entregues a nos: de que manera? Assi como el criador quiso que el fuego y el ayre subiesen para arriba y las aguas y la tierra descendiesen para baxo y la espera rodeasse en circulo y assi resto delas criaturas del mundo que fuesen a según el uso que el quiso que uviesse en ellas assi quiso que el hombre fuesse en su alvedrio y en su mano y que todas sus obras fuessen entregadas a el y no tuviesse quien lo oprimiesse ni lo contrayesse salvo el de si mismo y de su libre voluntad que le dio el Dio hiciese todo lo que el hombre puede hazer por tato lo juzgan a según sus obras si hizo bien hazele bien y si hizo mal hazele mal, esto es lo que dizia el profeta” (V, II, 32)³⁹

40. Cf. Altmann 1974.

41. Cf. Maimónides 1994, *Guía* II:48.

42. Cf. Gellman 1989.

simplemente lo determina a escoger (el término árabe *ikhtiyār* –advierte Gellman- es ambiguo en este sentido), no parece que su recurrencia a *Guía* III:17 sea tan definitiva en favor de su posición como él cree, porque en dicho texto, como en otras partes de la *Guía*, Maimónides parece escribir en contra de su verdadera posición a aquel respecto, cuando explicita doctrinas que hallamos en la Torá: “Por nuestra parte, creemos que todo lo que acontece al hombre es consecuencia de lo que se ha merecido, porque Dios está sobre toda injusticia y solamente castiga a quien se ha hecho acreedor. Es lo que textualmente se declara en la Torá de Moisés, a saber: “que todo es obra del mérito, y la generalidad de nuestros doctores están conformes con esta opinión”⁴³. Y para concluir, no parece fácil encontrar una declaración de principios concerniente al origen no racional de la creencia en la contrapartida del albedrío humano, la providencia de Dios, más explícita que ésta: “Paso ahora a exponerte mi opinión particular en orden a este principio fundamental, a saber, la Providencia divina. 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”⁴⁴.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTMANN, A., 1974, “The Religion of the Thinkers: Free Will and Predestination in Saadia, Bahya and Maimonides”, en Goitein, S. D. (editor): *Religion in a Religious Age, Association for Jewish Studies*, Cambridge, Mass, 25-52.
- BURRELL, D. B., 1984, “Maimonides, Aquinas and Gersonides on Providence and Evil”. *Religious Studies* 20. 335-352.
- BURRELL, D. B., 1986, *Knowing the Unknowable God. Ibn Sina, Maimonides, Aquinas*. University of Notre Dame Press. Notre Dame.
- DAVIDSON, HERBERT A., 1992-93, “Maimonides on Metaphysical Knowledge”, *Maimonidean Studies* 3. 49-103.

43. Maimónides 1994, *Guía* III:17, 412-413. El subrayado es nuestro.

44. Maimónides 1994, *Guía* III:17, 413. El subrayado es nuestro.

- DIESENBRUCK, Z., 1935, "The Philosophy of Maimonides", *Central Conference of American Rabbis Yearbook* 65. 355-368.
- DIESENBRUCK, Z., 1936, "Samuel and Moses ibn Tibbon on Maimonides' Theory of Providence", *Hebrew Union College Annual* 11. 341-366.
- EFROS, I.I., 1924, *Philosophical Terms in the Moreh Nebukim*. Columbia University Press. Nueva York. Reimpreso en Arno Press. Nueva York, 1964.
- GALSTON, M., 1974, "A Re-Examination of Al-Fārābī's Neoplatonism", *Journal of the History of Philosophy* 15. 13-32.
- GELLMAN, J., 1989, "Freedom and Determinism in Maimonides' Philosophy", Ormsby, Eric L. (editor): *Moses Maimonides and his Time*. The Catholic University of America Press. 139-150.
- GERSHENZON, S., 1985, "The View of Maimonides as a Determinist in Sefer Minhat Qenaot by Abner de Burgos", *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalén, Agosto 4-12 de 1986, World Union of Jewish Studies. 93-100.
- GOODMAN, L., E., 1987, "Determinism and Freedom in Spinoza, Maimonides and Aristotle: A Retrospective Study", Schoeman, F. (editor): *Responsibility, Character and the Emotions*. Cambridge University Press, 107-164.
- GUTMANN, J., 1939, "Das Problem der Kontingenz in der Philosophie des Maimonides", *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 83. 406-430.
- HARTMAN, D., 1976, *Maimonides, Torah and Philosophic Quest*. Jewish Publication Society. Filadelfia.
- HAYOUN, M., 1994, *Maïmonide et la pensée juive*. PUF. París.
- HYMAN, A., 1997, "Aspects of the Medieval Jewish and Islamic Discussion of 'Free Choice'" . Manekin, C. H. y Kellner, M. M. (editores): *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives*. University Press on Maryland. 133-152.
- IVRY, A., L., 1985, "Providence, Divine Omniscience and Possibility: the Case of Maimonides". Rudavsky, T. (editor): *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*. D. Reidel Publishing Company. Dordrecht. 143-160.

- IVRY, A., L., 1986, "Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy". Pines, S. y Yovel, Y. (editores): *Maimonides and Philosophy*. Martinus Nijhoff Publishers. Dordrecht. 139-156.
- JACOBS, L., 1980, "Divine Foreknowledge and Human Freedom". *Conservative Judaism* 34. 4-16.
- KASSIM, H., 2000, *Aristotle and Aristotelianism in Medieval Muslim, Jewish and Christian Philosophy*. Austin & Winfield Publishers. Maryland.
- KRAVITZ, L., S., 1988, *The Hidden Doctrine of Maimonides' Guide for the Perplexed. Philosophical and Religious God-Language in Tension*. The Edwin Mellen Press. Lewiston.
- LARAS, G., 1985, *Il pensiero filosofico di Mosè Maimonide*. Carucci Editore. Roma.
- MAIMÓNIDES, M., 1613, *Tratado de la Thesuah o Contrición*. Traducido palabra por palabra de lengua hebrayca por el Doctor Samuel da Silva. Amsterdam.
- 1938, *Treatise on Logic*. Edición y traducción de Israel Efros. American Academy for Jewish Research. Nueva York.
 - 1963, *The Guide of the Perplexed*. Traducción y notas de S. Pines. University of Chicago Press. Chicago.
 - 1966, *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics*. Edición crítica del texto hebreo de Samuel ibn Tibbon con traducción inglesa y notas de J. I. Gorfinkle. AMS Press. Nueva York. La primera edición es de 1912.
 - 1967, *The Commandments (Sefer ha.-Miztvot)*. Traducción y notas del rabino Charles B. Chavel. 2 volúmenes. Soncino Press. Nueva York.
 - 1988, *Cinco epístolas de Maimónides*. Traducción de m. José Cano y Dolores Ferre. Riopiedras ediciones. Barcelona.
 - 1994, *Guía de Perplejos*. Edición de David Gonzalo Maeso. Editorial Trotta. Madrid.
- MANEKIN, C., H., 1997, "Freedom within Reason? Gersonides on Human Choice". Manekin C. H. y Kellner, M. M. (editores): *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives*. University Press of Maryland. 165-204.
- MINKIN, J., S., 1957, *The World of Moses Maimonides, with selections from his Writings*. Thomas Yoseloff. Nueva York.

- MOORE, G. F., 1922, *Judaism*. Harvard University Press. Se cita la reedición de 1958.
- NARBONI, M., 1986, *Commentary on the Guide of the Perplexed*. Edición de Maurice-Ruben Hayoun. Mohr. Tubinga.
- PAPADEMETRIOU, G. C., 1974, "Moses Maimonides' Doctrine of God". *Philosophia* 4. 306-329.
- PINES, S., 1963, "The Philosophical Sources of the Guide of the Perplexed", introducción a su traducción al inglés del *Moreh Nebukim*. *Maimonides: The Guide of the Perplexed*. volume I. Chicago University Press. Ivii-cxxxiv.
- 1969, "Excursus: Notes on Maimonides' Views concerning Human Will". *Scripta Hierosolymitana* 20. 195-198.
- RUDAUSKY, T. M., 2000, *Time Matters. Time, Creation and Cosmology in Medieval Jewish Philosophy*. State University of New York Press. Albany. Nueva York.
- SAADIA G., 1948, *The Book of Beliefs and Opinions*, Traducido por S. Rosenblatt. Yale University Press. New Haven.
- SORABJI, R., 1980, *Necessity, Cause and Blame*. Cornell University Press. Ithaca.
- SPERO, S., 1983, *Morality, Halakha and the Jewish Tradition*. Ktav Publishing House, Inc. Yeshiva University Press. Nueva York.
- STERN, J., 1997, "Maimonides' Conceptions of Freedom and the Sense of Shame", en Manekin, C. H. y Kellner, M. M. (editores): *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives*. University Press of Maryland. 133-152.
- 2001, "Maimonides' Demonstrations: Principles and Practice", *Medieval Philosophy and Theology* 10. 47-87.
- STERN, M. S., 1979, "Al-Ghazzali, Maimonides and Ibn Paquda on Repentance. A Comparative Study". *Journal of the American Academy of Religion* 49. 589-607.
- TEICHER, J., 1955, "The Mediaeval Mind", *Journal of Jewish Studies* 6. 1-13.
- TOUATI, C., 1979, "Les deux theories de Maïmonide sur la providence", en Stern, S. y Loewe, R. (editores): *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*. University of Alabama Press. 331-343.

- TOUATI, C., 1988, "Croyances vraies et croyances nécessaires (Platon, Averroès, philosophie juive et Spinoza)", en Nahon, G. y Touati, C. (editores): *Hommage à George Vajda*. Editions Peeters. Lovaina. 169-182.
- VAJDA, G., 1966, "La pensée religieuse de Maïmonide. Unité ou dualité ?", *Cahiers de civilisation médiévale* 9. 29-49.
- VAJDA, G., 1989, *Sages et penseurs sépharades de Bagdad à Cordoue*. Les éditions du Cerf. Paris.
- WATT, W. M., 1948, *Free Will and Predestination in Early Islam*. Luzan & Company LDT. Londres.
- WOLFSON, H. A., 1976, *The Philosophy of the Kalam*. Harvard University Press. Londres.
- 1979, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*. Harvard University Press. Londres.
- YAFFE, M. D., 1979-80, "Providence in Medieval Aristotelianism", *Hebrew Studies* 19-20. 62-74.