

Tesis doctoral:

**“Debates medievales sobre la fisiología femenina:
Estudio del espacio femenino y sus fronteras en
las obras de Nahmánides”**

Jesennia Rodríguez Suárez

Departamento de Estudios Semíticos:

Sección Estudios hebreos y arameos

Directora:

Dra. Carmen Caballero Navas

UNIVERSIDAD
DE GRANADA

**Programa de doctorado:
“Lenguas, textos y contextos”
Granada, 2018**

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Jesennia Rodríguez Suárez
ISBN: 978-84-1306-108-5
URI: <http://hdl.handle.net/10481/54810>

Agradecimientos

En primer lugar, agradezco a mis padres Ida y Armando su apoyo emocional, sin el cual no habría sido posible llevar a cabo esta tesis doctoral. Además, gracias a su respaldo económico pude desarrollar la labor investigadora en España y, también, en Israel, junto con la ayuda del Programa de Movilidad Internacional de Jóvenes Investigadores de Programas de Doctorado de la Universidad de Granada.

Quisiera agradecer a mi directora de tesis la Dra. Carmen Caballero Navas su paciencia, entrega, motivación, criterio y aliento. Le doy las gracias por confiar en mí y por darme las herramientas necesarias para poder llevar a buen puerto esta tesis. Con sus palabras, ha hecho de esta tesis lo difícil, fácil. Ha sido para mí un privilegio poder contar con su ayuda.

Por otra parte quisiera agradecer al Departamento de Estudios Semíticos: Sección Estudios Hebreos y Arameos, haber puesto a mi disposición su biblioteca así como a una gran plantilla de profesionales, junto a los que pude formarme en este ámbito. Quisiera destacar, en este sentido, a la Dra. Aurora Salvatierra Ossorio, así como a la Dra. Olga Ruiz Morell por su atención y motivación continua a lo largo de estos años. Gracias a la Dra. Lorena Miralles Maciá por dejarme asistir al curso de hebreo bíblico.

Agradezco además al Dr. Harvey (Chaim) Hames por acogerme con tanta amabilidad y dedicación durante mi estancia en la Universidad de Ben Gurión del Neguev. Quisiera agradecer asimismo al “Center for the Study of Conversion and Inter-Religious Encounters” por dejarme participar en sus diferentes actividades a lo largo de mi estancia de investigación en sus instalaciones, en Beer Sheva (Israel).

Además, doy las gracias al personal de la Biblioteca del Instituto Universitario de Investigación de Estudios de las Mujeres y de Género, en especial, a Dña. Encarnación Vicente que siempre tuvo la deferencia de reservarme un espacio para investigar en épocas de gran afluencia de estudiantes y, sobre todo, por ayudarme a encontrar recursos y lecturas temáticas para elaborar esta tesis.

Gracias a mi amiga Beatriz González quien me ha ayudado a entender algunas cuestiones del hebreo y además me ha escuchado sin reparos durante esta larga travesía. Doy gracias a mi amiga Patricia Olcina por sus consejos en las transcripciones del árabe y sobre todo por ser mi ancla y mi equilibrio.

Además quiero agradecerles a mi hermano, mi cuñada y mis sobrinos todo el apoyo que he recibido a lo largo de estos años desde Puerto Rico. A toda mi familia y, en especial, a mi tío Enio que, aunque ya no está con nosotros, me enseñó que siempre hay que leer y aprender cada día.

Por último pero no menos importante, gracias a todos mis amigos de Puerto Rico, Verónica, Frances, José, Paloma y Jovany, por estar siempre a mi lado aunque, en ocasiones, fuese de manera virtual. Gracias a ellos nunca me he sentido sola. Y, finalmente, gracias a todas esas personas que me han ayudado durante mi estancia en España, por su cariño y acogida, por lo que ya puedo llamar a España mi segundo hogar.

“Yo quise ser como los hombres quisieron que yo fuese: un intento de vida; un juego al escondite de mi propio ser”

Julia de Burgos

(Puerto Rico, 1914- Nueva York, 1953)

Índice

Normas de transcripción	1
Siglas y abreviaturas	2
Introducción	4
<i>English Summary</i>	12
Capítulo 1. Naḥmanides: vida y obra	
1.1. Su vida en contexto	20
1.1.1. Un hombre polifacético	23
1.1.2. Naḥmanides: la cuestión del uso del doble nombre	28
1.1.3. La Disputa de Barcelona	32
1.2. Obras	35
Capítulo 2. Corrientes filosóficas medievales y su influencia en el pensamiento judío	40
2.1. Corrientes filosóficas medievales (ss. VIII - XIII)	42
2.2. Neoplatonismo árabe y neoplatonismo judío	46
2.3. Aristotelismo árabe y aristotelismo judío	56
Capítulo 3. Filosofía natural y diferencia sexual	
3.1. La diferencia sexual en la obra y el pensamiento de Aristóteles	65
3.2. Teorías medievales sobre la relación de los sexos	73
3.2.1. La polaridad de los sexos	74
3.2.2. La complementariedad de los sexos	79
3.3. La diferencia de ser mujer: Menstruación y	83

Maternidad	
3.3.1. Menstruación y sangre postparto	84
3.3.2. La menstruación en la explicación de la salud y la enfermedad femeninas	98
3.3.3. Lepra y menstruación	104
3.3.4. Menstruación y concepción	110
Capítulo 4. La fisiología femenina en el pensamiento filosófico, médico y teológico de Naḥmanides	
4.1. Naḥmanides, filosofía y Cábala	122
4.1.1. Tres conceptos aristotélicos en la obra de Naḥmanides.	127
4.1.2. Materia (<i>Hyle</i>) y Forma (<i>morfé</i>)	130
4.1.3. Calor innato	138
4.2. Naḥmanides y su enfoque médico-teológico sobre la menstruación	141
4.2.1. La mirada venenosa	148
4.2.2. La menstruante y el basilisco	151
4.2.3. Naḥmanides y la sangre postparto	155
4.2.4. Naḥmanides: menstruación y prohibición sexual	159
4.2.5. <i>Zivah</i> y <i>niddah</i>	164
4.2.6. Naḥmanides y su visión de la aportación de las mujeres a la generación	167
Conclusiones	176
<i>Main Conclusions</i>	181
Bibliografía	186
Apéndice: Artículo (publicado en <i>Ehumanista</i>)	
“Menstruation as a Primary Concern in the Ideas of Naḥmanides”	210

Normas de transcripción

En la presente investigación se ha recurrido a las normas de transliteración de las consonantes del hebreo de la revista Sefarad (Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes) perteneciente a una de las secciones del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC):

' - b/b̄ - g/gg - d/d̄ - h - z - ḥ - ṭ - y - k/k̄j - l - m - n - s - ' - p/f - ṣ - q - r - ś - š - t/ṭ

En cuanto a la terminología árabe se ha utilizado el sistema de transliteración de las consonantes del árabe de los Estudios Árabes Contemporáneos:¹

' - t - ṭ - ḡ - ḥ - j - d - ḍ - r - z - s - š - ṣ - ḍ - ṭ - ṣ - ' - g - f - q - k - l - m - n - h - w - y

Los términos aceptados por la Real Academia Española (RAE) han sido referidos sin cambios o alteraciones respecto a esta transcripción en español. Ejemplo: Torá.

Todas las traducciones de la *Misná* en esta tesis siguen la traducción de Carlos del Valle, *La Misná* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011). De igual manera se ha seguido la forma de transliteración del autor respecto a los términos Misná y Abodá Zará.

Finalmente, en cuanto al término menstruación hemos elegido transliterarlo según la forma *niddah* ya que ha sido utilizada con mayor frecuencia por los investigadores.

¹ Mercedes del Amo, "Sistema de transliteración de Estudios Árabes Contemporáneos. Universidad de Granada", *MEAH: Sección Árabe-Islam* 51 (2002): 355-359.

Siglas y abreviaturas

Siglas

AJS- *Association of Jewish Studies*

HTR- *Harvard Theological Review*

TJ- Talmud de Jerusalén

TB- Talmud de Babilonia

ACA- Arxiu de la corona d'Aragó

Abreviaturas

Gn.- Génesis

Ed.- editado

Lv.- Levítico

Eds.- editores

Ex.- Éxodo

Trad.- traducción

Nm.- Números

N.- número

Is.- Isaías

s.- siglo

Jer.- Jeremías

ss.- Siglos

Jb.- Job

Vol.- volumen

1 R.- 1 Reyes

Sal.- Salmos

Dt.- Deuteronomio

Prov.- Proverbios

Lm.- Lamentaciones

Introducción

El objetivo principal de esta tesis doctoral es investigar las formas en que Nahmanides, talmudista, exegeta, médico, filósofo y cabalista catalán del siglo XIII, llevó a cabo la conceptualización del cuerpo femenino desarrollada progresivamente en su obra. Para la realización de un posicionamiento concreto en relación al pensamiento filosófico judío, Nahmanides conjugó los enfoques médico y filosófico en gran medida, a lo que sumó la perspectiva teológica sobre el cuerpo de hombres y mujeres, estableciendo la diferencia entre ellos a partir de la oposición fundamental de su fisiología. Para ello prestó especial atención a la diferencia sexual y la categorización social de los hombres y las mujeres sobre la explicación de la biología.

Asimismo, los objetivos secundarios estudiados a lo largo de esta investigación, corresponden al análisis de la articulación teórica del pensamiento de Nahmanides, cuestión que implica, en este sentido, la observación de su postura, no solo en cuanto a la tradición judía sino también al examen de su relación con otras corrientes de pensamiento contemporáneas, ya sea dentro del ámbito del judaísmo o fuera de él mismo. A lo largo de esta tesis se evalúa el alcance y la influencia de la concepción aristotélica, en especial, en lo que tocante a la generación y el funcionamiento del cuerpo de las mujeres. Esta discusión debe observarse, además, a la luz de la determinación de Nahmanides contraria al estudio de la ciencia y la filosofía que el autor consideraba “extranjeras”.

En último lugar, este trabajo busca y verifica la repercusión de la obra de Nahmanides en las vidas de las mujeres, concretamente, a partir de lo expresado sobre esta cuestión en los textos contemporáneos y subsiguientes, escritos por hombres para hombres. Así pues, se pretende analizar la diversidad de significados atribuidos a la menstruación en la Edad Media y las causas formales de su papel preponderante en este contexto. Como último objetivo, se pretende dar a conocer la obra de Nahmanides a un público más amplio, haciéndola accesible tanto a investigadores como a estudiosos de múltiples ámbitos y disciplinas científicas, además de aumentar su difusión en el marco de los Estudios Hebreos.

La metodología utilizada para la elaboración de esta tesis abarca aspectos culturales, filosóficos, médicos y teológicos, dada la amplia formación del autor, que queda plasmada en su fecunda obra. Esta investigación se inscribe, concretamente, en el marco de dos disciplinas, los Estudios Hebreos y los Estudios de Mujeres, manejando las herramientas y los conceptos de ambas en combinación, con el fin de analizar de forma prolija las fuentes bibliográficas fundamentales de esta investigación.

La menstruación es una de las claves primordiales de la definición del cuerpo femenino en el pensamiento elaborado durante la Antigüedad y la Edad Media. La asociación de ideas entre la sangre menstrual y la impureza ritual parte de la formulación negativa de la misma que, a su vez, ha sido interpretada a partir del texto bíblico en relación con la transgresión (religiosa) y, también, con la muerte. Partiendo del hecho de que Nahmanides construyó su concepción del cuerpo femenino fundamentada en los comentarios bíblicos, en los que aborda el elemento de la menstruación y su explicación en relación con la fisiología femenina, se ha establecido la hipótesis de esta investigación en torno a la aproximación multidisciplinar de la cuestión. De esta forma, inferimos que el Gran Rabino Nahmanides fue capaz de desarrollar su teoría sobre el funcionamiento del cuerpo de las mujeres debido a su conocimiento filosófico, médico (basado especialmente en diversas explicaciones ginecológicas) y teológico. Dicho conocimiento le llevó a revestir la autoridad necesaria para desarrollar una normativa concreta en torno a las mujeres en sociedad, precisamente, a partir del concepto de impureza ritual.

A finales de la Edad Media se dirimieron la mayoría de las ideas sobre las mujeres² que conformaron las formulaciones teóricas posteriores, causando un enorme impacto en el estatus social así como en las vidas de las mujeres. Esta tesis pretende ser una aportación significativa a la investigación acerca del pensamiento de Nahmanides, de su influencia en el contexto histórico de la cultura medieval judía y del papel que sus formulaciones jugaron en la conformación de normativas rituales sobre la vida de las mujeres judías. En esta investigación también se aborda la comprensión de las formas en que se ha construido la diferencia sexual femenina y los significados de género, tanto desde la tradición judía como desde la medicina y la filosofía medievales.

² Alexandra Cuffel, "Gendering Disgust in Medieval Religious Polemic", *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, 17 (Spring 2009), 205-209.

Nahmanides construye una visión sobre el cuerpo femenino basada en el hecho de que las mujeres menstrúan y en el papel de la sangre menstrual en la concepción. Para ello se basa en las diferentes opiniones de rabinos anteriores y también en la filosofía natural de gran influencia aristotélica, conjugando así filosofía natural y teología. Sus ideas se apoyan y forman parte de los debates y explicaciones medievales acerca de la diferencia sexual femenina basada en la fisiología. Por lo que encuentra sus argumentos en el lenguaje de la filosofía natural. Aunque su discurso es también teológico cabalista.

A pesar del gran impacto de las obras de Nahmanides en su tiempo y posteriormente, no constan ediciones modernas de todos sus trabajos. Las principales obras en las que se ha situado el foco de esta tesis doctoral fueron editadas por Charles B. Chavel en los años 70. Cabe señalar a este respecto que el conjunto de ediciones debe emplearse con precaución ya que no se trata de ediciones críticas. Charles B. Chavel proporcionó asimismo la única traducción que existe de Nahmanides en una lengua moderna, el inglés. La bibliografía sobre la figura intelectual de Nahmanides es extensa en relación con la repercusión histórica de su obra y así lo reconocen los investigadores contemporáneos. A pesar de su repercusión en la construcción cultural de la diferencia sexual femenina, son escasos los estudios dedicados a dicha cuestión. Entre los estudios acerca de este aspecto de su obra, destacan aquellos llevados a cabo por la investigadora Sharon Faye Koren. Dicha autora ha publicado, entre otros trabajos, *Forsaken: The Menstruant in Medieval Jewish Mysticism* y “Kabbalistic Physiology: Issac the Blind, Nahmanides and Moses de Leon on Menstruation”. Como especialista en misticismo judío, Koren asienta sus estudios, sobre todo, en las ideas cabalísticas de Nahmanides.

Teniendo en cuenta los valiosos trabajos de investigación referidos, la intención de este trabajo es contribuir al conocimiento de la línea de investigación en la que se enmarca presentando, de forma integrada, los enfoques médicos, filosóficos y teológicos de Nahmanides sobre la menstruación, así como su interpretación teológica y mística de una función fisiológica que le llevó a definir el cuerpo femenino como débil, imperfecto y nocivo.

A lo largo del primer capítulo, titulado “Naḥmanides: vida y obra”, se exponen los hitos del relato biográfico sobre Naḥmanides. Junto a los datos que conocemos de su vida, este capítulo versa, por una parte, sobre la controversia Maimonidiana y la famosa Disputa de Barcelona de 1263. Por otra, se analiza la cuestión sobre el uso del doble nombre: el nombre en hebreo Moshé ben Naḥman y el nombre en catalán, Bonastruc de Porta. También se examina la fama de la que el conocido como Gran Rabino gozó en vida, tanto en la comunidad judía como en el seno de la cristiana. Una fama que, por otro lado, sobrepasó los márgenes de la Península Ibérica, también tras su muerte, siendo así citado reiteradamente, y su autoridad en la materia reconocida por sabios de siglos posteriores. En este apartado queda expuesta la formación de Naḥmanides como médico y maestro, así como su faceta de filósofo y teólogo. En relación con su vida profesional, se describe asimismo la obra conocida del autor hasta el momento.

A lo largo del segundo capítulo, titulado “Corrientes filosóficas medievales y su influencia en el pensamiento judío” se han examinado las diferentes corrientes filosóficas desarrolladas en la Edad Media, partiendo de los inicios de la filosofía en general. A la luz de sus ideas y obras, se examina a los filósofos más importantes, la corriente filosófica en la que se introduce su pensamiento y las consecuencias de la influencia que cada una de estas tendencias ha tenido en el propio pensamiento de Naḥmanides. Una de las corrientes más destacadas en este sentido es el neoplatonismo árabe y judío, junto con sus respectivos autores. El aristotelismo árabe junto al aristotelismo judío consiguió un gran impacto en las ideas de Naḥmanides no solo desde un punto de vista filosófico sino, también, desde la perspectiva de la medicina. Este capítulo culmina con la descripción de las ideas filosóficas de Maimónides.

En el tercer capítulo, titulado “Filosofía natural y diferencia sexual”, se ahonda en las diferentes tendencias de pensamiento en torno a la diferencia sexual que toman como característica distintiva la inferioridad de las mujeres. Por otra parte, se explican las ideas de la filosofía natural así como del pensamiento medieval en torno a la cuestión de la diferencia sexual. Al hilo de este tema, se interpreta la cuestión de la influencia de Aristóteles y de la repercusión de su pensamiento a través de la difusión de sus obras, en las que se hace alusión al cuerpo femenino y las características de las mujeres. A su vez, se explica el tema principal de esta tesis, la menstruación y los

significados de la sangre menstrual. Junto a ello, se analiza la importancia de la sangre menstrual respecto a la maternidad. Este capítulo concluye con las ideas que definen los conceptos de salud y enfermedad en el pensamiento de Naḥmanides y, por ende, sobre el contagio y la separación.

En el último capítulo, titulado “La fisiología femenina en el pensamiento filosófico, médico y teológico de Naḥmanides”, se lleva a cabo un análisis enfocado en el pensamiento de Naḥmanides, en el que se detalla el alcance de sus ideas filosóficas, teológicas y médicas. Se desarrollan en este apartado los tres conceptos aristotélicos de cardinal importancia en su obra: materia, forma y calor innato. A continuación, se examina el enfoque médico de Naḥmanides y el papel que se confiere a la sangre menstrual en los ámbitos médicos. Una de las preocupaciones principales de Naḥmanides se localiza en torno a los poderes oculares de la menstruante. En este sentido, se analiza su relación conceptual y simbólica conocida como la criatura basilisco y, también, con las serpientes, por su connotación bíblica. La sangre menstrual juega un papel determinante, no solo en los rituales de pureza sino, también, en la reproducción, la concepción y la maternidad. Naḥmanides reafirmó la prohibición sexual relatada en el texto bíblico en el que se prohíbe que un hombre tenga relaciones sexuales con una menstruante. En este capítulo también se explica la diferencia entre la *zivah* y la *niddah*. Finalmente, este trabajo finaliza con las conclusiones alcanzadas sobre las hipótesis expuestas al inicio de la investigación.

Esta tesis surgió como trabajo de introducción a la investigación, a partir de un comentario de texto, en el marco de la asignatura “Mujeres judías en el mundo clásico y medieval: Metodología para la investigación”, del Máster Universitario en Culturas Árabe y Hebrea: Pasado y Presente de la Universidad de Granada (año 2011). Dicha asignatura fue impartida por las profesoras Olga Ruiz Morell y Carmen Caballero Navas, que más tarde se convertiría en la directora de esta investigación. El comentario fue realizado sobre un fragmento del *Comentario al Génesis* de Naḥmanides, específicamente a Gn. 31:35, en el que Naḥmanides discute sobre la mujer que menstrúa a partir del relato en el que Raquel utiliza la menstruación para ocultar los *terafim* que ha robado a su padre Labán.

Mi primera estancia en la institución granadina tuvo lugar en el año 2009, con motivo de un intercambio formativo, hecho posible por el convenio de intercambio de estudiantes existente entre mi universidad de origen y la Universidad de Granada. Gracias a esta estancia tuve la oportunidad de indagar en los Estudios Semíticos, cuyo acercamiento había comenzado a partir de la realización de diversas asignaturas relacionadas con este ámbito a lo largo de mi formación en la Universidad de Puerto Rico, donde realicé los estudios de grado en Lenguas Modernas, con un *maior* en Lengua Italiana y un *minor* en lengua Francesa.

Mi interés me trajo de nuevo a la Universidad de Granada con el fin de cursar el Máster al que me he referido con anterioridad, y para cuya terminación, llevé a cabo una investigación sobre el tratamiento de la menstruante en el *Comentario al Génesis de Naḥmanides*, que fue mi Trabajo Fin de Máster. El título de este trabajo fue: “La construcción de significados para el cuerpo femenino en la obra de Naḥmanides (1194-1270)”, y para su realización conté con la guía como tutora, precisamente de la directora de esta tesis, la Dra. Carmen Caballero Navas.

Debido al interés que suscitó en mí este tema, proseguí mi formación en Lengua Hebrea y en Historia del judaísmo, con el objetivo de ampliar mis conocimientos en la materia de manera previa a la realización de esta tesis. Tras este periodo de formación precedente, en el curso 2013/ 2014 comencé esta tesis doctoral.

Durante el primer año de investigación seleccioné las obras en las que iba a centrar este estudio: *Torat ha-Šem Temimah* (La ley de Dios es perfecta), su *Comentario a la Torá*, en concreto a Génesis y a Levítico, y en algunos fragmentos de *Hilkot Niddah* (Leyes de las menstruantes). Una vez escogidas estas obras, en las que centraría mi atención para la realización de esta tesis, comencé a buscar bibliografía exhaustiva en torno al tema de los significados del cuerpo femenino.

Durante el curso académico 2014/2015 comencé con las lecturas especializadas en filosofía, ya que esta cuestión resultó de cardinal interés para abordar la tesis. En este punto, se consideraron los elementos bibliográficos y se abordaron las lecturas necesarias para comparar las ideas filosóficas de Naḥmanides con las ideas de algunos de sus contemporáneos. La revisión bibliográfica me ayudó a la hora de poder interpretar desde diferentes puntos de vista las teorías explicadas en los textos de Naḥmanides.

Tras haber llevado a cabo un arduo trabajo de introducción a la cuestión principal de esta tesis a lo largo del primer año, la Universidad de Granada me concedió una Ayuda en el marco del Programa de Movilidad Internacional de Jóvenes Investigadores de Programas de Doctorado, con la que pude realizar una estancia en el extranjero en 2015. El Centro elegido fue la Universidad Ben Gurión del Néguev, en Beer-Sheva (Israel), en la que llevé a cabo mi investigación durante tres meses, bajo la tutela del profesor Harvey (Chaim) Hames. Este investigador, en aquel momento Director del Departamento de Historia y de “The Center for the Study of Conversion and Inter-Religious Encounters”, me ofreció la oportunidad de trabajar en un espacio adecuado para la investigación doctoral junto a otros investigadores y profesores de la Universidad Ben Gurión. En este espacio de trabajo tuve la ocasión de formarme, conocer e intercambiar ideas con diferentes investigadores experimentados y doctorandos de distintas disciplinas. Durante mi estancia doctoral, el Centro me ofreció la oportunidad de asistir a diferentes Seminarios de investigación y, también, a un Ciclo de Conferencias Internacional titulado “Converting World”. En dicho encuentro internacional tuve la oportunidad de conocer a investigadores inmersos en el estudio del pensamiento de Naḥmanides desde la perspectiva de la conversión religiosa. Además de estas facilidades materiales y formativas, el profesor Hames y yo manteníamos reuniones semanales para la revisión personal de mi trabajo. Dichas revisiones consistían en la exploración bibliográfica de mi tema de tesis y, posteriormente, en la discusión de ideas, preguntas y el debate en torno a cuestiones de filosofía expuestas en los textos seleccionados. Gracias a este método de enseñanza, junto con la revisión constante, pude comprender el pensamiento filosófico y los debates medievales, además de la relación que había entre las diferentes corrientes filosóficas. Por tanto, mi estancia doctoral en Israel me preparó para afrontar los próximos estadios de la investigación doctoral sobre la fisiología femenina en las obras de Naḥmanides.

De este modo, afronté la escritura de mi primer artículo científico en inglés durante el curso 2016/2017, titulado “Menstruation as a Primary Concern in the Ideas of Naḥmanides”. Dicho artículo ha sido aceptado y será publicado en junio de 2018, en la prestigiosa revista online *Ehumanista*. Además de este trabajo, presenté mi primera comunicación, con el título “Tres conceptos aristotélicos en el pensamiento de Naḥmanides”, en el XIV Simposio de la Asociación Española de Estudios Hebreos y Judíos celebrado en Lorca en el mes de junio del año 2016.

Finalmente, durante el curso Académico 2017/2018 centré mi dedicación a la redacción final de esta tesis. Además, participé como ponente en mi primer congreso internacional, "International Medieval Congress", celebrado en Leeds (Reino Unido) en julio de 2017 con la comunicación: "Rachel's deception (Genesis 31:35) in Nahmanides' Commentary".

English Summary

The main objective of this doctoral thesis is to investigate the ways in which Naḥmanides, Catalan Talmudist, exegete, physician, philosopher, and Kabbalist of the 13th century, developed the conceptualization of the female body that appears in his work. For the realization of a concrete positioning in relation to the Jewish philosophic thinking, Naḥmanides combined the medical and philosophic standpoints to a great extent, establishing the difference between the bodies of men and women in the fundamental opposition of their physiology, to which he added the theological perspective. In his work, he paid special attention to the sexual difference and the social categorization of men and women based on a biological explanation.

Moreover, other secondary aims of this research belong to the analysis of the theoretical articulation of Naḥmanides' thought, a matter that implies, in this sense, the observation of his stance, not only with regard to the Jewish tradition but also in the examination of his relation with other contemporary trends of thought, whether within or outside Judaism. The reach and the influence of Aristotelian conceptions on his thought are evaluated throughout this thesis, especially, with respect to the generation and function of the body. This discussion must be also considered in the light of Naḥmanides' opinion, contrary to the study of science and philosophy, which he deemed "foreign."

Finally, this thesis researches and verifies the repercussion of Naḥmanides' work in women's lives specifically regarding what it was discussed about this issue in the contemporary and subsequent texts written by men and addressed to men.

The main purpose of this work is to analyze the diversity of meanings attributed to menstruation in the Middle Ages and the formal causes of its preponderant role in this context. Lastly, the last objective is to make Naḥmanides' work known to a broader public, making it accessible not only to scholars in the field but also to scholars of multiple fields and scientific disciplines, as well as increase its diffusion within the framework of Hebrew Studies.

The methodology used for the elaboration of this thesis covers cultural, philosophic, medical, and theological aspects, given the broad education of the author that it is captured in his fruitful work. This investigation is inscribed, specifically, in the framework of two disciplines, Hebrew Studies, and Women Studies. Thus, I have resorted to the tools and concepts of both fields used in combination with the end of analyzing in a meticulous way the fundamental bibliographic sources of this research.

Menstruation is one of the primary keys to the female body's definition in the thought elaborated during Antiquity and the Middle Ages. The association of ideas between menstrual blood and ritual impurity starts from a negative interpretation of the biblical text in relation to (religious) transgression as well as to death. Starting from the fact that Naḥmanides built his concept of the female body grounded in Bible commentaries, that is to say, in the element of menstruation and its effects on the female physiology, the hypothesis of this investigation is established around the multidisciplinary approach of the issue. Thus, we infer that Naḥmanides, the "Great Rabbi", was able to develop his theory about the functioning of women's bodies because of his philosophic, medical (including gynecology) and theological knowledge. Such knowledge led him to summon up the necessary authority to develop the concrete regulations around women in society, precisely, starting from the concept of ritual impurity.

By the end of the Middle Ages, most ideas about women that shaped the later theoretical formulations were settled, causing a huge impact, not only in their social status but in their lives as well. This thesis aims to be a significant contribution in the research about Naḥmanides' thought, his influence in the historical context of the medieval Jewish culture and about the role his formulations played in the confirmation of ritual regulations about the lives of Jewish women. This investigation also addresses the understanding of ways in which female sexual difference and gender meanings, either from Jewish tradition as well as from medieval medicine and philosophy, have been built.

Naḥmanides construed one vision about the female body based on the fact that women menstruate, and on the role, that menstrual blood plays in conception. For it, he gets his inspiration from previous Rabbis' different opinions and also from the Aristotelian natural philosophy of great influence, combining thus natural philosophy

with theology. His ideas are based on and are part of medieval debates and explanations of the female sexual difference based on physiology. So in that way, he finds his arguments in the language of natural philosophy, even though his discourse is also theological and kabbalistic.

Even though Naḥmanides' work had a great impact during his time and beyond, there are no modern editions of all of his works. The main works in which the focus of this doctoral thesis has been situated on were edited by Charles Chavel in the seventies of the 20th century. It should be noted in this regard that his editions should be used with caution because they are not critical editions. Additionally, Chavel provided the only translation that exists of Naḥmanides' work in a modern language, English. The bibliography on the intellectual figure of Naḥmanides is extensive in relation to the historic repercussion of his work, and that is recognized by contemporary investigators. In spite of his repercussion in the cultural construction of the female sexual difference, studies dedicated to this matter are scarce.

Among the studies about such issue, are worth mentioning those undertaken by the scholar Sharon Faye Koren. This author has published, among other works, *Forsaken: The Menstruant in Medieval Jewish Mysticism* and "Kabbalistic Physiology: Isaac the Blind, Nahmanides and Moses de León on Menstruation." As a specialist in Jewish mysticism, Koren devotes her studies, especially, to Naḥmanides' Kabbalistic ideas.

Given the valuable research works mentioned before, the intention of this work is to contribute to this research line. This is defined presenting, in an integrated way, the medical, philosophic and theological approaches of Naḥmanides about menstruation, as well as his theological and mystical interpretation of a biological function that led him to define the female body as weak, imperfect and harmful.

The first chapter, entitled "Naḥmanides: Life and Work," presents Naḥmanides' biographical details. This chapter also discusses, on one hand, the Maimonidean Controversy and the famous Disputation of Barcelona of 1263. On the other hand, the issue about the double name is analyzed; his Hebrew name, Moses ben Nahman, and his Catalan name, Bonastruc de Porta. The fame enjoyed by the man known as the "Great Rabbi" is also examined, both within the Jewish communities as well as in the bosom of the Christian ones. A fame that, even after his death, surpassed the borders of the

Iberian Peninsula, him and his authority being quoted repeatedly by wise men in later centuries. In this section, Nahmanides' education as a master, physician, as well as philosopher and theologian, is described. In relation to his professional life, the author's known work is described.

The second chapter, "Medieval Philosophic Currents and Their Influence in the Jewish," discusses Ancient philosophy as well as the different philosophic trends developed in the Middle Ages. In this chapter, the most important philosophers are examined, in light of their ideas and works, as well as the philosophical trends in which their thought developed, and the consequences of the influence that these tendencies had in Nahmanides' own thought. The most notable currents, in this sense, are Arabic and Jewish Neo-Platonism along with their respective authors. Arabic and Jewish Aristotelianism had a great impact on Nahmanides' ideas, not just from a philosophic point of view, but also from a medical's perspective. This chapter culminates with a clarification of Maimonides' ideas.

In the third chapter, entitled "Natural Philosophy and Sexual Difference," different tendencies of thought regarding sexual difference, which take as distinctive characteristic the inferiority of women, will be analyzed. On the other hand, natural philosophy and medieval notions on sexual difference are also studied. In the light of this matter, Aristotle's influence and the repercussion of his thought through the diffusion of his works (in which he mentions the female body and women's features) are interpreted. At the same time, the main object of this thesis, menstruation and the meaning of menstrual blood are explained. In addition to this, the importance of menstrual blood with respect to motherhood is analyzed. This chapter concludes with ideas that defined health and disease in Nahmanides's thought and, in extension, contagion and social segregation of the menstruant woman.

In the last chapter, entitled "The Female Physiology in Nahmanides' Philosophic, Medical and Theological Thought," an analysis focused on Nahmanides' thought is carried out, detailing the reach of his philosophical, theological and medical ideas. In this section, three Aristotelian concepts of cardinal importance are developed: matter, form and innate heat. Then, Nahmanides' medical approach to menstrual blood is stressed. One of Nahmanides' main concerns is related to the ocular powers of menstruant women. In this regard, its conceptual and symbolic relationship with the

creature known as the basilisk, as well as with snakes (because of their biblical connotation), is analyzed. Menstrual blood plays a seminal role, not only in purity rituals but also in reproduction, conception, and motherhood. Naḥmanides reaffirmed the sexual prohibition of the biblical text that forbids a man to have sexual relations with a woman that is menstruating. At the end of the chapter, the differences between *zivah* and *niddah* are explained.

Finally, this work ends with the conclusions based on the results of the research.

This thesis originated from a text commentary written in the framework of the master's course "Jewish Women in a Classic and Medieval World: A Research Methodology," imparted by professors Olga Ruiz Morell and Carmen Caballero-Navas, who later became the supervisor of this dissertation, as part of the Master's Degree in Arabic and Hebrew Cultures: Past and Present at the University of Granada (2011). The initial work commented on a fragment of Naḥmanides' Commentary on Genesis, specifically, Gen. 31:35, that interprets the biblical narrative in which Rachel resorts to her menstruation to conceal from his father Laban the *teraphim* she had stolen from him.

My first stay at the University of Granada took place in the year 2009, on account of a student exchange. Thanks to this stay I had the chance to become more familiar with Semitic Studies, whose approach I had started through diverse related courses undertaken during my undergraduate studies at the University of Puerto Rico. There I completed a Degree in Modern Languages, with a major in the Italian Language and a minor in the French Language.

At the end of my Master's Degree in the University of Granada, I carried out an investigation about the treatment of the menstruant woman in Naḥmanides' Commentary on Genesis, which was my Master's thesis. This work was also supervised by the supervisor of this dissertation, Dr. Carmen Caballero Navas. The title of this work was: "The Construction of Meanings for the Female Body in Naḥmanides' Work (1194-1270)." Because of my interest in this issue, I continued my education in the Hebrew Language, in Judaism, and in the History of the Jews with the aim at broadening my knowledge in the matter before writing my dissertation. After this period of furthering my education in this field, I started this doctoral thesis during the academic year 2013-2014.

During the first year of investigation, I selected the works in which I was going to focus this study: *Torat ha Shem Temimah* (The Law of the Eternal is Perfect), the Commentary on the Torah specifically Genesis and Leviticus, as well as some fragments of *Hilkhot niddah* (Laws of the Menstruants). Once the source texts for this thesis were chosen, I started to look for an exhaustive bibliography about meanings of the female body and sexual difference.

During the following academic course (2014-2015), I started with specialized lectures in philosophy, because in my view understanding medieval philosophy was cardinal to address the dissertation. At this point, I privileged those works that would help me to contextualize Nahmanides' philosophical ideas and to compare them with those of his contemporaries. The bibliographical revision helped me to interpret the theories explained in Nahmanides' texts from different points of view.

After finishing an arduous work of introduction about the main issue of this thesis throughout the first year, the University of Granada granted me a scholarship to spend three months abroad. I chose for my stay Ben-Gurion University of the Negev in Beer-Sheva (Israel), where I worked during three months under the tutelage of Professor Harvey (Chaim) Hames. This scholar, director of the Department of History and The Center for the Study of Conversion and Inter-Religious Encounters at Ben-Gurion University, offered me the opportunity to work in a space suitable for doctoral research along with other professionals and professors. In this space of work and research, I had the opportunity to continue my education, to learn and to exchange ideas with different experimented researchers and doctoral students from diverse disciplines. During my doctoral stay, the Center also offered me the opportunity to participate in different Research Seminars as well as to assist to an International Conference titled: "Converting World." In this frame, I had the opportunity to meet researchers who devoted to the study of Nahmanides' thought from the perspective of religious conversion. Besides this material and training facilities, Professor Hames and I met weekly for the revision of my work. Such revisions consisted of the bibliographical examination of the objectives of my thesis and, subsequently, the discussion of ideas and questions about philosophical issues exposed in the chosen texts. Thanks to this method of teaching and the constant tutored revision, I could understand the philosophical thought and the medieval debates, as well as the relation between the different philosophical currents.

Therefore, my doctoral stay in Israel prepared me to confront the next stages of the doctoral investigation about female physiology in Nahmanides' works.

This way, I faced the writing of my first scientific article in English during 2016/2017, entitled: "Menstruation as a Primary Concern in the Ideas of Nahmanides." The article has been accepted and will be published in June of 2018, in the widely known online academic journal *Ehumanista*. In addition to this work, I presented my first paper with the title "Three Aristotelian Concepts in Nahmanides Thought," in the annual Symposium of the Spanish Association of Hebrew and Jewish Studies, celebrated in Lorca in June of 2016.

Finally, during the academic year 2017-2018, I focused my dedication to the final writing of this dissertation. In addition, I participated as a speaker in my first international congress: "Leeds International Medieval Congress," with the paper "Rachel's Deception (Genesis 31:35) in Nahmanides' Commentary."

Capítulo 1:

Nahmánides: vida y obra

1.1. Su vida en contexto

Mošeh ben Nahman (1194-1270), conocido como Nahmánides, y también como Ramban (acrónimo de **R**abbi **M**ošeh **B**en **N**ahman, רמב"ן), nació en Gerona. También fue conocido por su nombre catalán Bonastruc de Porta.³

Fue médico, filósofo, talmudista, cabalista, exegeta y rabino de Gerona hasta su destierro y posterior emigración a Palestina (1267) desde donde ejerció de rabino mayor de Cataluña.⁴ Gracias a su excelente formación y a su posición como autoridad religiosa ejerció gran influencia entre los estudiosos judíos contemporáneos, muchos de los cuales se referían a él como *ha-rab- ha-ne'eman* (el maestro digno de confianza), debido a su consideración como gran maestro para sus contemporáneos. Dicha admiración se puede comprobar en una alusión al reconocimiento del rabino gerundense por parte de Immanuel Aboab en su obra *Nomología*, en la que se refiere a Nahmánides como “el rabino” o “el maestro”.⁵

“La sexta edad de los Rabanim comenzó en dos sanctos y sapientissimos varones llamados entrambos de vn mismo nombre: el vno Rabenu Moseh de Cosi; y el otro Rabeno Moseh bar Nahmán: los quales fueron contemporaneos, y enseñaron la Ley sanctísiima con grande zelo y perficion en España. Rabenu Moseh

³ También escrito como Saporta o Ça Porta. Véase Jaume Riera i Sans. “Bonastruc de Porta” en *Diccionari d'Història de Catalunya* (Barcelona: Edicions 62, 1992), 137.

⁴ Joseph Kaplan, “R. Moses ben Nahman (Nahmanides / Ramban)”, *Encyclopaedia Judaica*, vol.14 (Detroit: Keter Publishing House, 2007): 739-740; Véase, Ángel Saénz Badillos y Judit Targarona Borrás, *Diccionario de autores judíos (Sefarad. Siglos X-XV)*. (Córdoba: El Almendro, 1988), 75-77. Sobre la vida y obra de Nahmánides, véanse también Charles D. Chavel, *RAMBaN his Life and Teachings*. (Nueva York: Philipp Feldheim Inc., 1990), y Isadore Twersky, *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity* (Cambridge: Harvard University Press, 1983).

⁵ Kaplan, “R. Moses ben Nahman”, 739.

de Cosi se vé por sus propios libros, como en el año de quatro mil y nouecientos y nouenta y seis, andaua predicando, y enseñando las palabras del Señor por toda España. Compuso un famoso libro, que intituló *Sepher Misuot Gadol*, en que vá declarando todos los seiscientos y treze preceptos de nuestra Sanctíssima Ley; diuidiolo en dos partes; en la primera trata los trescientos y sesenta y cinco preceptos Negatiuos; y en la segunda los dozientos y quarenta y ocho Afirmatiuos. En el prohemio de la obra, que es muy eleuado, trata las causas vrgentes que le obligaron á componerla, y como la començó en el año de cinco mil de la creacion. Confieso que deste doctíssimo prohemio saqué grandissima luz para la composición desta mi *Nomologia*, y la doctrina deste famoso Sabio, la del señor Rabenu Moseh bar Maymón, la de Aben-Ezra y Areabad, an sido siempre mi guia y Norte en este mi trabajo, que se deue juzgar por bien empleado, quando aya sabido yo imitar tan excelentes dechados, y meresca ser llamado discípulo de tan perfectos maestros. También se hálla abreuiada esta obra del señor Rabenu Moseh de Cosi, que el reduxo á términos muy succinctos; y le llamó *Sepher Misvot Catan*, que yo tengo traduzido en Latín por el Munstero. Rabenu Moseh bar Nahman fue de la estirpe del Rab Rabí Ishac bar Reuben contemporaneo del Señor Rab Alphez y vltimo de aquellos famosos cinco Ishaques de la tercera edad, que en capitulo passado truximos. Compuso muchos y muy importantes libros; comentó el Pentatheuco, en que apunta altissimos conceptos de la sancta Cabalá en que fue muy docto. Escriuió en defensa de Rab Alphez contra Zerahia ha-Leví. Hizo innouaciones sobre muchas materias del Talmud. Hizo algunas anotaciones sobre las obras de Rabenu Moseh bar Maymón. Compuso el libro que intituló *Torat ha-Adam*. Hallase el Deras, o sermón que hizo al Rey de Aragón, y á sus grandes. Hallase la Epístola de la sanctidad; y muchos otros libros suyos; de los quales todo el pueblo de Israel reciben doctrina, y claridad grandíssima. Es tenido con justa causa, por supremo Maestro entre los Rabanim: y por esso en toda España le llamauan comúnmente el Rabí, o Maestro. Fuesse en su vejez á

Tierra Sancta, y lleugo á la sancta Ierusalaim en el año de cinco mil y ueyntisiete, en nueve de Ilul, como se ve por vna carta que escrivió á sus hijos á España, y anda impressa en el fin de su comento sobre el Pentatheuco. En la sancta ciudad fabricó una hermosa Escuela; y á cabo de algunos años que allí viuió sanctamente, passó á gozar la gloria eterna; dexando muchos y muy excelentes discipulos.

La séptima edad de Rabanim hizo célebre al excelentissimo Sabio Rabenu Selomoh ben Adered, que por abreviatura llamamos Arisbá, discípulo y sucessor del señor Rabenu Moseh bar Nahman (...)

Vivió el sapientissimo señor Rabenu Afer en Toledo hasta el año de cinco mil y ocheta y ocho en el qual, á los nueve de Hesuan, passó á gozar la vida eterna, auiendo dexado compuestos libros de admirable doctrina, como son sus consultos, y lo que escrivió sobre el Talmud (...). En el mismo tiempo de Rabenu Afer, floreció en España, el sapientissimo Rabenu Levi haben-Gerfó, hijo de una hija del señor Rabenu Moseh bar Nahman. Fue singularissimo Philosopho, comentó nuestra sanctissima Ley, y muchos otros libros sagrados. Compuso el libro llamado *Peleas del Señor*, en que habla tan profundamente, que dio motivo á muchos á sentir mal de dicho libro. Hallanse algunas obras suyas de Philosophia, traducidas en Latin, muy estimadas entre los doctos (...).

De sus mas famosos discipulos, fue el muy Sabio Rabi Ishac de Leon de cuya sancta, gran zelo, y mucha virtud, se cuentan cosas admirables: y por tal causa le llamavan El habituado en milagros, por muchos que el Señor hizo por el. Tambien fue su discipulo en su lugar; y fue llamado en toda España el Rabi absolutamente, titulo que solo avian dado antiguamente al señor Raben Moseh bar Nahman. Compuso muchos y muy doctos libros: en su juventud hizo el rio de Pison, en que yva recogiendo diversas derasos, o sermones que hazia. Despues escrivió tres excelentes libros, al uno

llamó *Menorat ha-maor*, á saber *Candelero de Luz*, que dividió en siete Tratados con título de siete luces o candelas (...).

También escribió sobre el cométo del Pentatheuco por el señor Rabeno Moseh bar Nahman, y se hálla impressa esta obra. Ansi mismo he visto manuscritas algunas Sitot, o declaraciones que hizo al Talmud, de grandissima doctrina.”⁶

Su fama traspasó los límites de la Península Ibérica, pues también fue conocido fuera como el gran rabino (*ha-rab ha gadol*). La expansión de su fama se debe sobre todo al autor italiano R. Menahem Recanati (1250-1310), uno de los precursores de la Cábala en Italia, cuya gran admiración por Nahmánides le llevó a mencionarlo en un sinnúmero de ocasiones en sus obras, en especial su comentario a la Torá.⁷

1.1.1. Un hombre polifacético

Nahmánides fue un autor prolífico que destacó especialmente por sus comentarios bíblicos y sus trabajos sobre *halajah* o Ley judía. En sus escritos se conjugan la influencia de los tosafistas, o comentaristas del Talmud del norte de Francia, con la herencia cultural de los exegetas provenzales. Su actitud conciliadora es característica del enfoque que imprimió a su obra. Su postura fue siempre la de hallar puntos de encuentro entre las distintas opiniones de los rabinos, entre las distintas escuelas y visiones del judaísmo.⁸

De hecho, ésta fue también su posición en la controversia maimonediana. Aunque no estaba de acuerdo con las ideas filosóficas de Maimónides, sentía por él y

⁶ Immanuel Aboab, *Nomologia o discvrsos legales compuestos por el virtuoso Haham Rabi Imanuel Aboab de buena memoria*. Amsterdam, 1629 (5389), 282. Digitalizado en: Munich, Bibliothecae Regiae Monacensis, Biblioteca Nacional de Baviera, <http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0001/bsb00019800/images/index.html>

⁷ Moshe Idel, *Kabbalah in Italy 1280-1510: A Survey* (New Haven: Yale University Press, 2011), 99.

⁸ Nina Caputo, *Nahmanides in Medieval Catalonia. History, Community and Messianism*. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007). Véase también Yom Tov Assis, “Nahmánides y su concepción del judaísmo”, en *Mossé ben Nahman y su tiempo. Simposio conmemorativo del octavo centenario de su nacimiento 1194-1994*. (Girona: Ajuntament de Girona, 1994), 77-90.

por su obra halákica un gran respecto, lo que le llevó a no tomar partido por el grupo de los llamados antimainomidianos y a asumir un papel conciliador entre los dos grupos rivales de la controversia.⁹

Aunque una faceta significativa de la vida de Naḥmánides que manifiesta su alejamiento de las posiciones de los filósofos racionalistas a favor de los saberes tradicionales judíos es su condición de cabalista.¹⁰ Naḥmánides fue un personaje importante de la llamada Escuela de cábala de Gerona, que aplicó los métodos de interpretación cabalísticos en sus comentarios de la Biblia.¹¹ Al parecer fue discípulo de Azriel de Gerona, quien lo había sido de Isaac el Ciego.

La medicina es otro de los aspectos importantes en la vida y la obra de Naḥmánides. Aunque no se han conservado detalles sobre su formación como médico, nos han llegado noticias de su práctica a través de diversas fuentes, lo que hace suponer que debió aprender el arte de la medicina como lo hacían habitualmente los judíos cultos de su época, es decir, junto a un maestro que los enseñaba, con el que estudiaban y trabajaban como aprendices.¹²

La evidencia de la práctica de Naḥmánides como médico aparecen en un *responsum* de su discípulo Salomón ben Adret,

Responsum 1:167 afirma: “Yo he escuchado que mi maestro R. Moshe ben Nahman de bendita memoria, creó una imagen de un león por una enfermedad particular como tú has descrito, y no se preocupó den absoluto”.¹³

⁹ Assis, “Naḥmánides y su concepción del judaísmo”, 81-82.

¹⁰ Saénz Badillos y Targarona Borrás, *Diccionario de autores judíos*, 75.

¹¹ Sharon Faye Koren, “Kabbalistic Physiology: Issac the Blind, Nahmanides and Moses de Leon on Menstruation,” *AJS Review* 28:2 (2004): 326.

¹² Joseph Shatzmiller, “On Becoming a Jewish Doctor in the High Middle Ages”, *Sefarad*, 43 (1983): 239-250; y Carmen Caballero Navas, “Medicine among Medieval Jews: The Science, the Art, and the Practice”, en *Science in Medieval Jewish Cultures*, ed. de Gad Freudenthal (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 335-337.

¹³ Citado por Michael Weingarten, *Inyan haSakanah (On Danger) by Nahmanides RAMBAN (Bar Ilan: Lulu.com, 2017)*: 1, nota 1. [Mi traducción del inglés]

Gracias a este *responsum* sabemos que Naḥmánides utilizaba una imagen de un león grabada dentro de un medallón de oro como talismán astrológico para tratar dolencias del riñón. Este fue un recurso conocido y aceptado entre médicos cristianos muy prestigiosos vinculados a la Escuela de Medicina de Montpellier como Arnau de Vilanova (1238-1311).¹⁴

Junto a esto, en su comentario al Génesis Naḥmánides ofrece claros ejemplos de que tenía conocimientos médicos y sabía cómo diagnosticar y tratar diferentes enfermedades de acuerdo con la medicina de su tiempo. En su comentario a Gn. 45:26, Naḥmánides explica el desmayo que sufre Jacob a partir de las causas fisiológicas que lo provocaron. Pero este no es el único ejemplo. A lo largo de todo su comentario a la Torá aparecen alusiones a sus conocimientos como médico. Podemos encontrar otros ejemplos de ello en su comentario a Lv. 13:29, donde explica las enfermedades y los remedios capilares con rigor científico.

“Si un hombre o una mujer sufren de una dolencia en su cabello o en la barba”. Las escrituras intentan diferenciar las diferentes plagas en el lugar donde nacen los pelos, y la plaga en la piel, el signo de impureza es el cabello blanco mientras que los síntomas de la plaga que crece en los lugares de los pelos es dorado- que el cabello negro se convierta en cabello dorado [...]”¹⁵

En otro lugar ofrece una larga y extensa explicación sobre la lepra desde su punto de vista de médico, en la que incluye las causas, las consecuencias y las terapias. También en su comentario a Lv. 26:11, en el que menciona la alimentación como una bendición, ya que no permite que la enfermedad entre en los cuerpos. Por esta razón, Naḥmánides cree que los órganos de la procreación estarán completos y saludables, lo que permitirá que el parto ocurra correctamente. Los alimentos que hacen que el cuerpo permanezca sano son el pan y el agua, y al tomarlos, según las Escrituras, estarán los cuerpos alejados de las enfermedades. A lo largo de este comentario Naḥmánides hace

¹⁴ Joseph Shatzmiller, “In Search of the ‘Book of Figures’: Medicine and Astrology in Montpellier at the Turn of the Fourteenth Century”, *AJS Review*, 7-8 (1982/3): 383-384.

¹⁵ Mošeh ben Nahman, *Perush al ha-Torah: Vayikra 13:29*, ed. de Charles B. Chavel. (Jerusalén: Mossad ha-rav Kook, 1963). [Mi traducción del hebreo]

uso de su conocimiento teológico, pero sobre todo de su conocimiento médico y de las opiniones de otros médicos.

Por otro lado, tampoco debemos olvidar que uno de los capítulos de su *Sefer Torat ha-'Adam*, titulado *'Inyan ha-sakanah* (Sobre el peligro), es el primer compendio de normativa médica judía (halákica) nunca escrito.¹⁶

Aunque la noticia respecto a su práctica médica más interesante desde el punto de vista de esta tesis es que Naḥmánides parece haber tratado problemas ginecológicos,¹⁷ lo que confirmaría que poseía conocimientos sobre fisiología femenina y sobre la etiología y la terapéutica de las enfermedades femeninas tal y como las entendía la medicina hipocrático-galénica de la época. El ejemplo nos llega una vez más gracias al discípulo de Naḥmánides, Salomón ben Adret, quien en una de sus *responsa* relata que su maestro trató los problemas de infertilidad de una cristiana. Salomón ben Adret no solo menciona que Naḥmánides prescribe un tratamiento a la mujer cristiana que tenía dificultades para concebir, sino que discute si una comadrona judía puede atender al parto de una mujer no judía, ya que según la Misná:

“No ha de dejarse ganado en las posadas de los gentiles, porque son sospechosos de bestialidad. No se ha de dejar sola a una mujer con ellos, porque son sospechosos de incontinencia, ni tampoco se ha de dejar solo a un hombre con ellos, porque son sospechosos de intenciones homicidas. Una israelita no debe prestar ayuda en el parto de una gentil, porque así ayuda a nacer a un hijo para la idolatría, pero una gentil puede prestar ayuda en el parto de una israelita. Una israelita no puede amamantar el hijo de una gentil pero la gentil puede amamantar el hijo de una israelita en su propio domicilio¹⁸”.¹⁹

¹⁶ Véase Weingarten, *Inyan haSakanah*; Samuel Kottek, “Medical Practice and Jewish Law: Nahmanides’ Sefer Torat ha-Adam” en *Medicine and Medical Ethics in Medieval Early Modern Spain*, ed. de Samuel Kottek y Luís García-Ballester (Jerusalén: The Magnes Press, 1996), 163-172.

¹⁷ Samuel Kottek, “Medical Practice and Jewish Law”, 164-165, citado en Carmen Caballero Navas, “Palabras de rabinos, saberes de mujeres. Discursos normativos y prácticas sanitarias en torno a la menstruación,” *Actes del Simposi Temps i espais de la Girona jueva. Colecció Girona Judaica 5*. Patronat Call de Girona (2011), 307.

¹⁸ Es decir, en la casa de la israelita.

No podemos saber con certeza si tuvo acceso a textos ginecológicos en hebreo y, en tal caso, a cuáles de ellos, ya que el corpus textual sobre salud femenina en hebreo se encuentra en una fase incipiente durante la vida de Naḥmánides y sus fechas son muy inciertas. No obstante, es posible que tanto durante su formación como a lo largo de su práctica de la medicina hubiera tenido acceso a dichos tratados o capítulos sobre ginecología.²⁰

Otros ejemplos sobre sus conocimientos de ginecología nos llegan, además de gracias a sus discípulos, a sus comentarios al Torá. Por ejemplo, en su comentario a Gn. 30: 14-16. Según el texto bíblico:

“Durante la cosecha del trigo fue Rubén al campo y encontró unas mandrágoras; y se las llevó a su madre Lía. Raquel dijo a Lía: -Dame algunas mandrágoras de tu hijo. Y le contestó: -¿Te parece poco quitarme a mi marido, que quieres quitarme también las mandrágoras de mi hijo? Replicó Raquel: -Bueno, que duerma contigo esta noche a cambio de las mandrágoras de tu hijo. Cuando Jacob volvía del campo al atardecer, Lía le salió al encuentro y le dijo: -Acuéstate conmigo, que he pagado por ti con las mandrágoras de mi hijo. Aquella noche la pasó con ella”.²¹

¹⁹ *Abodá zará* 2,1. Todas las traducciones de la *Misná* en esta tesis siguen la traducción de Carlos del Valle, *La Misná* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011). De igual manera se ha seguido la forma de transliteración del autor respecto a los términos Misná y Abodá Zará.

²⁰ Sobre los textos ginecológicos que pudieron haber circulado en hebreo en la zona catalana provenzal, véase, Ron Barkai, *A History of Jewish Gynaecological Texts* (Leiden: Brill, 1998) y Carmen Caballero-Navas, *The Book of Women's Love and Jewish Medieval Medical Literature on Women. Sefer Ahavat Nashim* (Londres: Kegan Paul, 2004): 83-90. Véase Carmen Caballero Navas, “The Genesis of Medieval Hebrew Gynaecology: A Preliminary Assessment”, en *Defining Jewish Medicine: Transfer of Medical Knowledge in Jewish Cultures and Traditions*, ed. de Lennart Lehmhaus, (Wiesbaden: Harrassowitz, 2018), en prensa.

²¹ Para todas las traducciones de la Biblia al español he utilizado la versión de: http://www.vicariadepastoral.org.mx/sagrada_escritura/biblia/antiguo_testamento/biblia_indice.htm

Sobre este pasaje Nahmánides afirma que la gente creía que el tallo de la mandrágora ayuda a la mujer a quedar embarazada, sin embargo, también afirma no haber encontrado datos sobre esta discusión en los libros de medicina. El autor interpreta que Raquel quiere las mandrágoras para prolongar el placer y el deleite. En este sentido, la capacidad generativa de la madre, para Raquel, estaría más relacionada con las plegarias que con los métodos médicos.²²

1.1.2. Nahmánides: la cuestión del uso del doble nombre

La cuestión del uso del doble nombre²³ es importante porque nos ofrece información sobre la vida cotidiana de Nahmánides así como la oportunidad de conocer la relación que mantenía con sus vecinos cristianos. A pesar de que el uso del doble nombre fue recogido en enciclopedias y monografías antiguas, sin embargo no fue hasta los años setenta del siglo XX que gozó de máxima difusión con la aparición de la biografía realizada por Charles B. Chavel.²⁴ A pesar ello, la reciente biografía de Nahmánides realizada por Nina Caputo no reconoce el doble nombre. En mi opinión, quizá una de las razones por las que probablemente no se reconozca este doble uso esté en que no existe ningún documento en el que aparezca la firma de Nahmánides con su nombre catalán. Otra razón por la que no se reconoce el uso del doble nombre pudo haber sido porque se pensara que Nahmánides y Bonastruc de Porta eran dos personas diferentes. Muchos autores anteriores a Nina Caputo pensaban que Bonastruc de Porta no eran la misma persona y esta idea se difundió en los ámbitos académicos.

Unos manuscritos latinos mencionan a Nahmánides como Bonastruc de Porta, maestro judío de Gerona, y a Mossé, maestro judío de Gerona.²⁵ Por dichos nombres,

²² Moshe ben Nahman, *Commentary on the Torah: Genesis*, ed. de Charles B. Chavel (New York: Shilo Publishing House, 1999), 369-370.

²³ Robert Chazan. *Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and Its Aftermath* (Berkeley: University of California Press), 1992.

²⁴ Jaume Riera i Sans, “Moixè ben Nahman, Bonastruc de Porta,” *Tamid: Revista Catalana Anual d’estudis hebraics*, 10 (2014): 8.

²⁵ ACA, Canc., reg. 10, f. 30r; ACA, Canc., reg. 11, f. 182r; ACA, Canc., reg. 12, f. 110r-111r, Arxiu Diocesà de Girona, Cartulari, f. 40v; ACA, Canc., reg. 13, f. 265r; ACA, Canc., reg. 13, f. 265r; ACA, Canc., reg. 37, f. 12v. Véase Riera i Sans, “Moixè ben Nahman”.

muchos autores podían llegar a pensar que se tratase de dos maestros judíos de Gerona. Por otra parte, estos manuscritos en latín mencionan dos fechas diferentes de la Disputa de Barcelona, por lo que pudo llevar a muchos autores a pensar que se tratara de dos disputas diferentes y de dos maestros judíos diferentes en la misma ciudad de Barcelona. Sin embargo, la declaración del papa Clemente IV en el año 1266, a la que me referiré a continuación, fue la clave que faltaba para descifrar que se trataba de un solo judío que había ofendido al cristianismo.

La forma en la que se usaban ambos nombres la podemos ver claramente en los manuscritos latinos antes mencionados. Estos documentos datan de entre los años 1258 y 1271, y todos ellos hablan del maestro judío de Gerona. Seis de estos siete documentos fueron expedidos por la cancillería del rey Jaime I. El séptimo fue expedido por la escribanía del infante Pedro, primogénito y heredero real de Aragón y de Cataluña.²⁶

Estos documentos nos brindan una información importante porque por medio de ellos sabemos que el pensamiento de Naḥmánides gozaba de fama entre las comunidades judías y cristianas de su época. En estos documentos podemos apreciar como mencionan a Naḥmánides con su nombre hebreo Mossé y su nombre catalán Bonastruc de Porta. En todos estos manuscritos lo llaman además "maestro judío de Gerona".

Los autores cristianos creían que Naḥmánides era una persona afortunada, por los numerosos favores y regalos que recibió del rey Jaime I, según se mencionan en dichos manuscritos.

Podemos apreciar un ejemplo de ello en uno de cuatro de los textos que mencionan a Naḥmánides como Bonastruc de Porta y en un último documento en el cual aparece una referencia a un regalo que recibe un hijo suyo.

“Barcelona, 2 de enero de 1258 (Encarnación, 1257)

Jaime I ordena a la aljama de los judíos de Gerona que, del tributo que le tienen que dar en Navidad, den 40 maravedíes de oro a Bonastruc

²⁶ Riera i Sans, “Moixè ben Nahman”, 15-16.

de Porta, maestro judío de Gerona. Se los ha concedido y quiere que se le concedan a continuación a él o a quien él quisiera darlos”.²⁷

El segundo texto es de la Cancillería del rey Jaime I y en él aparece otro regalo para Bonastruc de Porta:

“Barcelona, 17 de octubre de 1260:

Jaime I otorga de por vida a Bonastruc de Porta, maestro judío de la ciudad, un molino de su propiedad situado en el Mercadal²⁸ de Gerona. Expresa que la donación presente equivale a la renta concedida con anterioridad respecto al molino que recibe el nombre de la Socarradora, que el noble Berenguer de Cardona le había permutado, con un valor de 22 cuarteras de trigo candeal anuales sobre la Villa de Prades. En caso de que el noble fuera privado de su renta, dispone que se le reviertan las 22 cuarteras y que el donatario conserve la propiedad del molino”.²⁹

Este tercer documento es un texto sobre la Disputa de Barcelona de 1263, sobre la que hablaremos más adelante.

“1263:

Acta de la disputa que tuvo lugar en el Palacio Real de Barcelona entre fray Pablo, de la orden de los dominicos, y *Mossé* (Moisés, docto maestro de los judíos), de Gerona. Asistieron el monarca y cierto número de barones, prelados, religiosos y caballeros, así como diversos judíos considerados como los más entendidos. La disputa se

²⁷ Este y todos los resúmenes de los documentos latinos aportados a este subapartado han sido tomados del estudio de Riera i Sans. Véase Riera i Sans, “Moixè ben Nahman”, 28. [Mi traducción del catalán]

²⁸ Lugar en el que se celebraban los mercados y ferias extraordinarios. También da nombre al barrio que se aglutina alrededor de este enclave de la ciudad de Gerona.

²⁹ Riera i Sans, “Moixè ben Nahman”, 29. [Mi traducción del catalán]

desarrolló en diversas sesiones, a partir del 20 de julio. El acta, por orden del rey, fue autenticada con su sello”.³⁰

En este cuarto texto Bonastruc recibe un trato especial del rey.

“Barcelona, 12 de abril de 1265:

Nota de expedición de un salvoconducto real común a favor de Bonastruc, maestro judío de Gerona, bajo pena de 500 morabitanes para sus contraventores”.³¹

En la misma fecha, otro documento de Jaime I hace comparecer a Bonastruc de Porta porque había sido acusado de injurias y el rey había declarado que eso no podía ser porque Bonastruc tenía un permiso concedido por el propio rey en el año 1263.

“Barcelona, 12 de abril de 1265:

Jaime I suspende el proceso contra Bonastruc de Porta, maestro judío de Gerona. Explica que el proceso procede de la denuncia formulada por cuatro frailes predicadores por haber proferido palabras ofensivas respecto a Jesucristo y a la fe católica y haberlas reproducido en un libro cedido al obispo de Gerona. Habiendo sido llamado a juicio, el maestro judío ha alegado que aquellas palabras fueron dichas en la disputa que había mantenido con el fraile Pablo, en el Palacio Real de Barcelona, y que al principio se le había dado una licencia para expresarse con franqueza, tanto por parte del propio rey como por parte del fraile Ramón de Peñafort, y que había escrito el libro a instancia del obispo de Gerona. Habiendo sido aconsejado por dignatarios eclesiásticos y juristas, el rey había determinado condenar al maestro judío al exilio durante dos años y ordenar la quema de las copias del libro. Puesto que los frailes denunciantes no están de

³⁰ Riera i Sans, “Moixè ben Nahman”, 30. [Mi traducción del catalán]

³¹ Riera i Sans, “Moixè ben Nahman”, 31. [Mi traducción del catalán]

acuerdo con la sentencia, el rey asegura al maestro judío que solo podrá ser requerido en relación con este asunto en su presencia”.³²

El último documento ya no está relacionado directamente con Bonastruc de Porta, sino que habla de su hijo, pero haciendo referencia al maestro judío de Gerona.

“Pego, 9 de marzo de 1271 (Encarnación 1270):

El infante Pedro, a ruego de su sobrina, la infanta Berenguela de Castilla, concede a Portes, hijo del maestro judío de Gerona, el molino que el rey Jaime I le había concedido de por vida. Lo considera una nueva donación y establece que, a su muerte, la propiedad del molino revirtiese a la Corona”.³³

Todos estos documentos tienen en común que Nahmánides es conocido no solo por su nombre catalán y hebreo sino por su título de maestro judío de Gerona. También nos hablan sobre un evento muy importante en la vida de Nahmánides como fue la Disputa de Barcelona y nos brindan fechas y lugar del acontecimiento.

1.1.3. La Disputa de Barcelona

El conocimiento y comprensión de Nahmánides de la cultura cristiana, bajo cuyo dominio vivían las comunidades judías, parecen haberle facilitado la relación con ella también desde el punto de vista social. Además, en su calidad de autoridad espiritual y política de la comunidad de Gerona primero, y de las comunidades catalanas después, Nahmánides procuró mantener buenas relaciones con las autoridades cristianas para buscar su favor en tiempos de dificultades políticas y con el fin proteger los derechos y los privilegios de las personas de su comunidad.³⁴ Su actitud y disposición lo convirtieron en una figura pública tanto para judíos como para cristianos, entre los que

³² Riera i Sans, “Moixè ben Nahman”, 31-32. [Mi traducción del catalán]

³³ Riera i Sans, “Moixè ben Nahman”, 33. [Mi traducción del catalán]

³⁴ Caputo, *Nahmanides in Medieval Catalonia*, 4-5.

también tuvo fama de gran maestro. Su influencia fue tal que se llegó a convertir en el intermediario entre la comunidad judía y la administración cristiana.

Su liderazgo lo llevo a representar en 1263 a su comunidad en la famosa Disputa de Barcelona, en la que, en presencia del rey Jaime I, la corte y numerosos clérigos, defendió el judaísmo frente al converso Pablo Christiani.³⁵ De esta disputa se conservan las actas en latín y una versión escrita en hebreo por Naḥmánides, *Sefer ha-wiquaḥ* (Libro de la disputa).

La participación de Naḥmánides en este debate fue de forma obligada, a solicitud del rey Jaime I. Su opositor, como se ha mencionado, fue el converso fray Pablo Christiani. El debate, que tuvo lugar en el Palacio Real Mayor de Barcelona, estuvo dividido en cuatro secciones y contó con la presencia, además del rey de Aragón Jaime I, de los dominicos Ramón de Peñafort y Ramón Martí, del franciscano Pedro de Génova y de diversos nobles y ciudadanos. Es importante resaltar que Naḥmánides contó con la garantía del rey Jaime I de que disfrutaría de total libertad de expresión.³⁶

El debate surge por la intención de fray Pablo Christiani de probar que el cristianismo era la fe religiosa verdadera. Los temas escogidos por Pablo Christiani para debatir fueron la venida del Mesías encarnado en Jesús, y la divinidad y humanidad del Mesías. Junto a ello también se discutió sobre las anulaciones de las leyes ceremoniales de los judíos, pero, sobre todo, se habló de la Trinidad. A pesar de llamarlo debate, este consistió en preguntas y formulaciones hechas por Pablo Christiani a Naḥmánides, quien se dedicó a contestar, porque no tuvo la oportunidad de articular pregunta alguna.

El objetivo real de Fray Pablo Christiani era probar que el judaísmo vivía en un constante error, lo que fundamentó en pruebas basadas en las fuentes judías que él conocía. Por ejemplo, durante el debate utilizó su conocimiento de algunas *aggadot* o narraciones del Talmud, que según él, demostraban que el Mesías ya había llegado. Sin embargo, la reacción de Naḥmánides fue distinta a la esperada por los cristianos, ya que no negó la existencia de dicha *aggadah*. Sin embargo, dijo que la *aggadah* carecía de validez porque los judíos no estaban obligados a creer en ellas. Las *aggadot* adolecen de

³⁵ Cecil Roth, "The disputation of Barcelona (1263)," *The Harvard Theological Review*, 43: 2 (1950): 117-144.

³⁶ Isidro G. Bango Torviso, "Iglesia frente a la sinagoga" en *Memorias de Sefarad* (Toledo: Centro Cultural San Marcos), 359.

validez según Naḥmánides porque son simplemente sermones y carecen de autoridad religiosa.³⁷ Tanto fue su interés por que se conociera lo que realmente significaban las *aggadot*, que explicó su naturaleza y su consistencia. Naḥmánides explica que además de la Biblia y el Talmud, la literatura rabínica posee el *Midraš*, que en opinión de Naḥmánides,

“Es como si un obispo comenzara a predicar en la iglesia y uno de los oyentes escribiera todo lo que dice el obispo. Por tanto, si una persona cree en este tipo de sermones no está bien, sin embargo, si una persona no cree en este tipo de sermones tampoco está mal. Y esto es así porque este tipo de libros (*Aggadot*) son como las vivencias que le cuenta una persona a otra.”³⁸

Y por esta razón Naḥmánides no le encuentra autoridad religiosa suficiente como para dar la prueba de las *aggadot* por válida. Entre este y otros muchos ejemplos, el ánimo de la disputa se caldeó, por lo que se decidió concluirla con el fin de evitar futuros problemas y que personas fanáticas tomaran represalias contra los que estaban allí presentes.

Aunque ambos contrincantes fueron considerados vencedores, Naḥmánides fue condenado al destierro debido a la gran presión de los dominicos, que lo acusaron de abusos a la religión cristiana y llegaron a recurrir al papa Clemente IV para que escribiera al rey pidiendo que fuera castigado. El papa Clemente IV emitió un edicto³⁹ en el que establecía un castigo severo hacia Naḥmánides por sus palabras en contra del cristianismo. Es en esta declaración papal donde se observa la relación entre los nombres de Bonastruc de Porta y Naḥmánides. Finalmente, fue expulsado de la Península, terminando en el exilio su *Comentario a la Torá* que había comenzado en la Cataluña. Como ya se ha mencionado, en 1267 emigró a Palestina, donde residió

³⁷ Mošeh ben Naḥman, *The Disputation at Barcelona*, ed. de Charles B. Chavel (Milton Keynes: BN Publishing, 2012), 10-13.

³⁸ Citado en Bernard Septimus, “‘Open Rebuke and Concealed Love’: Nahmanides and Andalusian Tradition,” en *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in his Religious and Literary Virtuosity*, ed. de Isadore Twersky (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 21. [Mi traducción del inglés]

³⁹ Caputo, *Nahmanides in Medieval Catalonia*, 94.

durante un breve periodo de tiempo en Jerusalén para establecerse definitivamente en Acre. Allí se convirtió en el líder espiritual de la comunidad judía, sucediendo a Jehiel b. Joseph de París, y se dedicó a tratar de recuperar los lugares santos y a reconstruir las comunidades judías. Inició la fundación de una sinagoga en una antigua edificación que nunca llegó a terminar, aunque sí terminó su *Comentario a la Torá*, que había comenzado en Cataluña. Murió en Acre en 1270, cuando contaba 76 años de edad.⁴⁰

1.2. Obras

Nahmánides, quien fue un autor prolífico, comienza a escribir sus obras a partir de la segunda década del siglo XIII, entre 1210-1216. De él se conservan alrededor de cincuenta obras, aunque se le atribuyeron algunas más. Su obra fue considerada innovadora por sus contemporáneos, a pesar de que la mayoría de sus escritos están dedicados a la exégesis bíblica y a la *halajah*.⁴¹ Aunque también escribió libros y cartas acerca de sus actividades públicas. Una de estas obras fue el ya mencionado *Sefer ha-wiquah* (El libro de la disputa), en el que recoge su versión de los debates que tuvieron lugar durante los cuatro días que duró la Disputa de Barcelona. Otra, conocida como *Derašah*, es un sermón que pronunció en presencia del rey de Castilla.

Nahmánides destacó sobre todo como talmudista y, como se ha mencionado, dedicó la mayoría de sus trabajos a la *halajah*. Estos trabajos pueden clasificarse en cuatro categorías: *Novellae* del Talmud, monográficos sobre *halajah*, *hašagot* (críticas), y *responsa* rabínicos.⁴²

Sus *novellae* del Talmud cubren los órdenes *Berajot*, *Mo'ed*, *Našim* y *Neziqim*, y fueron publicadas a partir de 1523, aunque la mayoría de ellas –las cuatro mencionadas más *Hullin* y *Niddah*– salieron de imprenta entre 1740 y 1840. Sus *novellae Ketubot* se han conservado bajo el nombre de Salomón b. Adret.

⁴⁰ Kaplan, “R. Moses ben Nahman,” 740; Saénz Badillos y Targarona Borrás, *Diccionario de autores judíos*, 76.

⁴¹ Kaplan, “R. Moses ben Nahman, 740.

⁴² El resumen de sus obras haláicas ha sido tomado, sobre todo, de Israel Moses Ta-Shma, “R. Moses ben Nahman (Nahmanides / Ramban). As Halakhist”, *Encyclopaedia Judaica*, vol. 14, 741-743; y Yom Tov Assis, “Nahmánides y su concepción del judaísmo.”

En cuanto a la segunda categoría, se conservan siete escritos:

- *Dina' de-garmeí* trata sobre las leyes que regulan los daños causados a vecinos o a su propiedad. Como este tema también se trata en el segundo capítulo de *Baba Batra*, el monográfico fue anexo a sus *novellae* sobre el tratado talmúdico desde la primera vez que fue impreso.
- *Mišpatei ha-herem* (Los juicios del anatema) trata sobre las formas en que se impone un anatema y cómo se libera de él. También trata del *Kol Nidrei*, que se recita la víspera del día de la Expiación (*Yom Kipur*).
- *Hilkot bejorot* (Leyes de las primogénitos) y *Hilkot hallah* (Leyes de la masa), escritas como suplemento al *Hilkot ha-Rif* de Alfasi, del que ambas leyes fueron omitidas. Naḥmánides adoptó el arameo utilizado por Alfasi, pero con su estilo y su manera peculiar de escribir. También escribió *Hilkot nedarim* (Leyes de los votos) para rellenar un hueco en la obra de Alfasi.⁴³
- *Torat ha-'Adam* (La ley del hombre) se caracteriza por ser el único estudio monográfico que trata sobre los ritos de la muerte, el luto, el enterramiento, etc. Comienza exponiendo lo que está prohibido y permitido, y explica lo que es *mišwah* (precepto) y cómo se debe afrontar la enfermedad y tratar al moribundo. Está compuesto de treinta capítulos, el último de los cuales se titula *Ša'ar ha-gemul* (La puerta de la recompensa) y es de contenido escatológico.
- Por último, *Hilkot niddah* (Leyes de la menstruante) fue impreso la colección de *responsa* en *Todat Šelamim* de Isaiah Bassini de Reggio (Venecia 1741).

La tercera categoría de obras halálicas está formada por tres obras en las que Naḥmánides defiende a autores anteriores de las críticas de autores posteriores:

- *Haságot* (Críticas) es una obra en defensa de Simeón Cayra contra las críticas contenidas en el *Sefer Mišwot* (Libro de preceptos) de Maimónides.
- *Milḥamot Adonai* (Las guerras del Señor), en el que defiende a Alfasi de las críticas de Zerachiah ha-Levi de Gerona.

⁴³ Las que aparecen en su obra impresa no son de la pluma de Alfasi. Véase Ta-Shma, “R. Moses ben Nahman (Nahmanides / Ramban): As Halakhist”, 743.

- Su última obra dentro de esta categoría es *Sefer ha-Zejut* (Libro del mérito), también en defensa de Alfasi, en esta ocasión ante las críticas que recibió de Abraham b. David (RaBaD)⁴⁴.

También se conservan cuatro de sus sermones:

- El primer sermón data su juventud, *Ha-derašah la-ḥatunah* (Discurso de la boda);
- *Torat ha-Šem Temimah* (La ley de Dios es perfecta), que fue compuesto con toda probabilidad tras la disputa de Barcelona;
- Otro sermón sobre el libro del Eclesiastés, *Palabras de Qohelet*, que compuso justo antes de su salida para Palestina;
- Y otro más que pronunció en Acre durante la festividad de *Roš ha-Šanah* de 1269.⁴⁵

A su llegada a Palestina compuso diversos poemas, sermones y plegarias, una de las cuales fue compuesta con motivo de su entrada en Jerusalén, *Tefillah 'al ḥorbot Yerušalayim* (Plegaria a las ruinas de Jerusalén).⁴⁶ Aunque los últimos años de su vida los dedicó a finalizar su *Comentario a la Torá*, en el que había trabajado extensamente antes de abandonar la Península Ibérica.⁴⁷ El objetivo principal de Naḥmánides en este comentario era defender la exégesis de los rabinos. Recurre con gran frecuencia al comentario de Rashi, aunque en ocasiones ofrece explicaciones alternativas. El segundo comentarista más citado en esta obra es Abraham ibn Ezra, al que tiene gran respeto, como declara en la introducción al comentario, a pesar de mantener grandes diferencias

⁴⁴ Kaplan, “R. Moses ben Nahman”, 740.

⁴⁵ Kaplan, “R. Moses ben Nahman”, 740.

⁴⁶ “Tefillah ‘al ḥorbot yerušalayim,” en *Kitve Rabbenu Moshe ben Naḥman*, ed. de Charles Chavel (Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1971), 1:424–32. Véase Oded Yisraeli. “Jerusalem in Naḥmanides’s Religious Thought: The Evolution of the ‘Prayer over the Ruins of Jerusalem.’” *AJS Review* 41:2 (2017): 409–53.

⁴⁷ Kaplan, “R. Moses ben Nahman”, 740. Aunque los principales datos sobre su actividad como comentarista bíblico han sido extraídos de Tovia Preschel, “R. Moses ben Nahman (Naḥmanides/Ramban). As Biblical Commentator”, *Encyclopaedia Judaica* 14, 740-741.

con sus propuestas, sobre todo con respecto a su postura frente al misticismo y la cábala. El comentario de Nahmánides mezcla interpretaciones agádicas y místicas, aunque se basa sobre todo en un estudio filológico de la Biblia. Como en escritos anteriores, ataca de forma vehemente a los filósofos griegos, especialmente a Aristóteles, y también las interpretaciones de la Biblia de Maimónides, especialmente en las que éste explica los milagros como fenómenos naturales. Junto a la creencia de Nahmánides en los milagros, encontramos en sus comentarios que los principales artículos de la fe judía son para él la *creatio ex nihilo*, la omnisciencia de Dios y la divina providencia. El *Comentario a la Torá* no es la única obra de exégesis bíblica de Nahmánides. En 1263 había escrito el *Sefer ha-ge'ulah* (El libro de la redención), que comenta varios pasajes del *Libro de Daniel*. También escribió un *Comentario a Isaías* 52:13–53:12, y un *Comentario a Job*.

Otras obras que componen su extensa bibliografía son, *'Igeret ha-musar* (Epístola moral), una carta ética dirigida a su hijo; e *'Igeret ha-hemdah* (Epístola de la *halajah*), una carta dirigida a los rabinos franceses en defensa de Maimónides.

Capítulo 2:

Corrientes filosóficas medievales y su influencia en el pensamiento judío

Autores musulmanes, judíos y cristianos dedicaron una extensión considerable de sus escritos a explicar el funcionamiento del cuerpo femenino, especialmente a partir del auge de la filosofía natural y de la influencia de Aristóteles en el pensamiento medieval. Nahmánides también recibió la influencia de este pensamiento aunque en sus escritos arremete contra los filósofos griegos, especialmente Aristóteles. A pesar de sus críticas, Nahmánides recurrió no solo a los filósofos griegos sino que también utilizó la filosofía natural para tratar ciertas cuestiones a lo largo de toda su obra.

La filosofía árabe, judía y cristiana medieval se desarrolló a partir de obras filosóficas griegas. En la Edad Media, los límites de la filosofía y la ciencia eran muy difusos. La filosofía era conocida por su significado etimológico “amor por la sabiduría,” a través del cual los griegos la definieron como método científico. En términos generales, la filosofía en la Edad Media llegó a conocerse como la “Madre de las Ciencias,” aunque también la conocían y la nombraban como la “Ciencia de las ciencias”, la “Sabiduría de las sabidurías” y el “Arte de las artes”;⁴⁸ por lo que se puede deducir que para los filósofos medievales sería difícil entender la dicotomía que hacemos hoy en día entre filosofía y ciencia.⁴⁹ Éstos se pusieron de acuerdo en una sola definición en torno a su desarrollo como método de investigación científica. Desde esta perspectiva, no cabía la distinción entre las múltiples ramas de conocimiento que hoy en día diferenciamos y su clasificación igualmente difería de la organización actual. Se podría decir que la filosofía abarcaba un campo semántico más amplio y, al mismo tiempo, más estricto que el de otras disciplinas durante la Edad Media.

⁴⁸ Raphael Jospe, *Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Massachusetts: Academy Studies Press, 2009), 4.

⁴⁹ Jospe, *Jewish Philosophy*, 4-5.

A *priori*, el término filosofía fijaba un marco conceptual cuyo objetivo principal era describir el mundo. El culmen de esta interpretación sobre el mundo tuvo lugar entre los siglos X y XI AEC con la entrada en escena de los filósofos Aristóteles y Platón.⁵⁰ La tradición filosófica árabe fue la encargada de trasladar el conocimiento griego a las demás tradiciones filosóficas medievales por medio de traducciones. Los conocimientos de los filósofos griegos quedaron plasmados durante siglos gracias a las traducciones que se hicieron desde el griego al siríaco y del siríaco al árabe. Como consecuencia de este contacto constante con la filosofía griega surgieron diversas corrientes filosóficas en el contexto del pensamiento islámico. Del mismo modo, nuevas trayectorias filosóficas germinaron tanto en el judaísmo como en el cristianismo. La primera corriente filosófica se concretaba en el rechazo a todo lo ajeno a la Revelación y a la Tradición. En cuanto a la segunda corriente surgida del núcleo griego a pesar de que aceptaba la filosofía griega en principio también rechazó buena parte de sus aspectos principales. Esta segunda vía subrayó la elaboración de la historia y la teología como ciencia. La última corriente filosófica, constituida a partir del bagaje filosófico previo, fue conocida bajo la denominación *falsafa* (filosofía, en árabe) que promovía la introducción del pensamiento griego dentro del mundo islámico.⁵¹

En el ámbito de la filosofía judía existía un esfuerzo para resolver una supuesta relación inestable entre la revelación bíblica y la filosofía griega. Esta línea de pensamiento estuvo presente durante los siglos I y II EC.⁵² El principal precursor de la filosofía judía fue Filón de Alejandría (Egipto 20 AEC – 50 EC), conocido como el máximo representante de la cultura helenística del judaísmo. No solo fue uno de los precursores del neoplatonismo, sino que también fue el representante del gnosticismo en este periodo. Así, a lo largo de su obra, caracterizada por la exégesis alegórica de la Biblia, Filón de Alejandría recurre a elementos platónicos y estoicos.⁵³ Además, es el único autor de esta corriente del que se han conservado casi todas sus obras. Cabe

⁵⁰ Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 1.

⁵¹ Rafael Ramón Guerrero, “El pensamiento islámico oriental en la Edad Media” en *Filosofías no occidentales* (Madrid: Trotta, 1999), 216.

⁵² Arthur Hyman, James J. Walsh y Thomas Williams, *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions* (Indiana: Hackett Publishing Company, 2010), XI.

⁵³ Josep Ignasi Saranyana, *La filosofía medieval: Desde sus orígenes patristicos hasta la escolástica Barroca* (Pamplona: Universidad de Pamplona, 2007), 48.

señalar que todos sus trabajos conservados están escritos en griego. En este sentido, se desconoce si en realidad Filón de Alejandría poseía conocimientos de lengua hebrea más allá de la utilización de elementos propiamente judíos. El objetivo principal de este autor no era construir ideas de naturaleza filosófica *per se* sino establecer las condiciones de igualdad, desde este punto de vista, entre la Torá y la filosofía natural. Esta fusión, curiosamente, no le ocasionó ningún tipo de contradicción. Filón de Alejandría poseía un amplio conocimiento de teología judía, así como del Midraš antiguo, y siempre citaba los textos bíblicos según la versión de la Septuaginta. Sus obras, probablemente por haberse conservado en griego, fueron desconocidas para los autores judíos de la Edad Media. De esta circunstancia se ha concluido que existió un periodo carente de pensamiento filosófico entre la figura de Filón de Alejandría y el primer filósofo judío medieval.

A continuación, se ofrece un resumen de las corrientes filosóficas más importantes de aquellas surgidas en la Edad Media. El siguiente epígrafe se presenta con el fin de contextualizar las ideas filosóficas propias del periodo en el que Naḥmánides construye su pensamiento y que él mismo despliega a lo largo de su obra.

2.1. Corrientes filosóficas medievales (ss. VIII - XIII)

El *kalām* (en árabe: discurso, palabra) fue, desde el siglo VIII, una de las corrientes predominantes del pensamiento medieval. Se inició en Damasco, desde donde se expandió hacia Bagdad y Basora. Dicho concepto se refiere a la teología racional islámica y, aunque se trata de una corriente de corte teológico, adquirió ideas filosóficas a partir de las cuales algunos autores árabes medievales la consideraron como una corriente filosófica. El *kalām* adoptó argumentos y métodos filosóficos solo en cuanto a las verdades religiosas dadas o reveladas desde la divinidad.⁵⁴ Considerada como la vía escolástica del islam, sus representantes tomaron argumentos filosóficos y doctrinas científicas para defender el racionalismo.⁵⁵ La teología del *kalām* se fundamentaba en dos afirmaciones: primero, que el universo tuvo un principio; y, segundo, que todo lo

⁵⁴ Josep, *Jewish Philosophy*, 46-47.

⁵⁵ Amparo Alba, "Textos y filósofos medievales" en *Historia de la literatura hebrea y judía* ed. de Guadalupe Seijas (Madrid: Trotta, 2014), 488.

que tiene un principio tiene una causa.⁵⁶ Los seguidores de dicha corriente eran conocidos como *mutakallimūn*.⁵⁷

Los *mutakallimūn*, de forma general, utilizaron la filosofía griega e intentaron resolver las dificultades especulativas derivadas de este método. Dicho grupo de estudiosos pretendía interpretar y apologizar acerca de la autoridad de la Revelación desde una perspectiva islámica. Con este fin recurrieron al uso de determinados elementos de la filosofía griega.⁵⁸ Los *mutakallimūn* afirmaban que la voluntad divina no debía cesar pues, en el caso de que esto sucediera, la presencia de Dios sería discontinua y, por tanto, cabría la posibilidad de que ocurrieran cambios accidentales en la esencia divina.⁵⁹ Uno de los precursores más famosos de entre los *mutakallimūn* fue al-Gazālī (Tus 1058 – Tus 1111), quien rechazaba la ciencia como vía de adquisición de conocimientos, reforzando así la vía ortodoxa, pues creía que tanto la teología como la filosofía natural eran un peligro para la fe.⁶⁰

Además, los *mutakallimūn* se dividieron en dos ramas: por un lado, la vía ortodoxa (*aš'arī*) y, por otro, la vía heterodoxa (*mu'tazilī*). Los filósofos ortodoxos deben su nombre al fundador de este grupo, el pensador Abū al-Ḥasan al-Aš'arī (Basora 874- Bagdad 936). Según esta exégesis, Dios gobierna su Creación y dirige los actos de la voluntad humana; por tanto, Dios es el principio de los hechos pero también la razón por la que estos ocurren. Los filósofos ortodoxos fueron conocidos como los primeros teólogos y rechazaron todo lo relacionado con la filosofía griega, especialmente la filosofía de Aristóteles.

Sin embargo, la escuela más destacada dentro de la corriente racionalista fue la vía heterodoxa o *mu'tazilī*. La heterodoxia fue, precisamente, el área en la que los autores judíos erigieron su sistema teológico, basándose en los mismos argumentos y conceptos a los que dicha corriente recurría en otros contextos religiosos. El pensamiento judío heterodoxo se caracterizó por la explicación de los conceptos del

⁵⁶ Saranyana, *La Filosofía Medieval*, 193.

⁵⁷ Miguel Cruz Hernández, *La filosofía árabe* (Madrid: Revista de Occidente, 1963), 19-30.

⁵⁸ Edward Grant, *Science and Religion, 400 BC- AD 1550: From Aristotle to Copernicus* (Maryland: The Johns Hopkins University Press, 2004), 235.

⁵⁹ Saranyana, *La filosofía medieval*, 194.

⁶⁰ Edward Grant, *A Natural History Philosophy: From Ancient World to Nineteenth Century* (Nueva York: Cambridge Press, 2007), 88.

judaísmo por la vía de la argumentación racional.⁶¹ Así pues, considerando que no todos los teólogos de la corriente racionalista pertenecían a la misma tradición religiosa, los filósofos judíos elaboraron su sistema epistemológico al margen de los textos sagrados, razón por la que son considerados pensadores heterodoxos por parte del judaísmo.⁶² Aunque no se trataba de un grupo homogéneo, la corriente heterodoxa persiguió un objetivo común en torno al deseo de explicar las fuentes de conocimiento religioso.

Fajr al-Dīn al-Rāzī (Rayy 1149 – Herat 1209) y Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (Tus 1201 – Bagdad 1273) fueron dos de los teólogos más famosos de entre los racionalistas árabes. Ambos intentaron unir la teología especulativa (*kalām*) y la filosofía aristotélica, de la que intentaron eliminar todo lo que era contrario a las enseñanzas del Corán.⁶³ Su doctrina se fundamentaba en la idea de Dios como principio de trascendencia y unidad, por una parte, y en el hombre como principio de libertad, por otra, concluyendo que los hombres son dueños de sus actos.⁶⁴

Otra corriente filosófica destacada de esta época, junto con la teología especulativa (*kalām*), fue denominada *falsafa*, según la transcripción en árabe del término griego filosofía, tomando el significado de ciencia racional. El concepto de *falsafa* incorpora a la interpretación de la Revelación islámica aspectos diferentes del pensamiento como la teología, la política, las matemáticas, la ética y la física. Esta corriente adoptó elementos básicos de la filosofía griega como, por ejemplo, ideas del platonismo, neoplatonismo y aristotelismo entre otras.⁶⁵ Ejerció una gran influencia en el mundo islámico en contraposición a la corriente teológica del *kalām*.

Los autores más destacados dentro del ámbito del pensamiento islámico, tanto en la *falsafa* como en el *kalām*, quedan clasificados según las siguientes etapas:

- La *falsafa* oriental (desde mediados del siglo IX hasta el primer tercio del siglo XI): Abū Yūsuf Yaḳūb b. Ishāq al-Ṣabbāḥ al-Kindī, Abū Na al-Fārābī, Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn Sīnā (Avicena).

⁶¹ Alba, “Textos y filósofos medievales,” 489.

⁶² Saranyana, *La filosofía medieval*, 193-194.

⁶³ Martin Grabmann, *Filosofía medieval*, trad. de Salvador Minguijón (Barcelona: Editorial Labor, 1928), 9.

⁶⁴ Ramón Guerrero, “El pensamiento islámico”, 217.

⁶⁵ Rafael Ramón Guerrero, *Filosofía árabe y judía* (Madrid: Síntesis, 2001), 48.

- La *falsafa* del islam oficial (s. XI): al-Gazālī.
- La *falsafa* occidental (s.XII): Abū Bakr Muḥammad b. Yaḥya b. al-Ṣāyḡ b. Bāʿa (Avempace), Abū Bakr Muḥammad b. ‘Abd al-Malik b. Muḥammad b. Ṭufayl al-Qaisī al-Andalusī (Abubacer), Abū al-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Ruṣd (Averroes).⁶⁶

Estos movimientos y escuelas, junto con sus ideas filosóficas, tuvieron una influencia notable en el pensamiento filosófico judío. Esto se debe a que gran parte de los autores judíos que vivieron en los reinos islámicos se dedicaron también al estudio de la filosofía. Tanta fue la influencia de esta corriente en el pensamiento filosófico judío que el *kalām* se propagó en el judaísmo con argumentos de corte racionalista. El representante de esta corriente en el judaísmo rabínico fue Sa'adia ben Josef o Sa'adia Gaon (Dilaz, Egipto 882 –Sura, Irak 942),⁶⁷ quien contribuyó a la difusión de las ideas del *kalām* a través de su obra titulada *Libro de la fe y de la ciencia*. En esta obra se combina la argumentación heterodoxa con los temas de la filosofía griega discutidos desde el punto de vista del judaísmo.

El *kalām* cobra un protagonismo importante en el judaísmo medieval debido a que Maimónides retomó algunas ideas de esta corriente. Maimónides se refiere al uso de la especulación en su obra aclarando que solo usará las visiones filosóficas que sean comunes a ambas corrientes de teología especulativa, ortodoxa y heterodoxa. Estas corrientes filosóficas, según Maimónides, eran medios ineludibles para la argumentación en relación a la creencia religiosa.⁶⁸ Sin embargo, la época del *kalām* duró muy poco y fue reemplazada por una nueva tradición filosófica, transmitida al judaísmo a través de las traducciones del árabe y apoyada en los fundamentos del pensamiento griego.⁶⁹ Durante la Edad Media los filósofos musulmanes utilizaron tanto la lengua árabe como el persa, mientras que los autores judíos utilizaron en su mayoría el árabe y, de forma minoritaria, el hebreo, el arameo, así como otras judeo-lenguas. Por

⁶⁶ Saranyana, *La filosofía medieval*, 88.

⁶⁷ Nicholas de Lange, *El Judaísmo*, trad. de María Córdor (Madrid: Ediciones AKAL, 2006), 216.

⁶⁸ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Massachusetts: Harvard University Press, 1976)

⁶⁹ Lange, *El Judaísmo*, 216.

otra parte, en el ámbito cristiano, la lengua más utilizada fue el latín y las lenguas vernáculas, más la lengua griega en el ámbito cristiano oriental.⁷⁰

En conclusión, las corrientes arriba mencionadas discutieron ideas teológicas en el contexto de sus respectivas religiones. Los movimientos filosóficos concebidos desde el Islam fueron replicados por los pensadores judíos que desarrollaron su actividad intelectual bajo dominio islámico. Estas ideas se propagaron hacia el resto de comunidades judías del Mediterráneo occidental durante el siglo XII. Su difusión se produjo a partir de las traducciones al hebreo de pensadores judíos cuyas obras se habían escrito originalmente en árabe. Algunos ejemplos de estas ideas o corrientes filosóficas son el *kalām*, el neoplatonismo, el aristotelismo y el averroísmo, entre otras.

2.2. Neoplatonismo árabe y neoplatonismo judío

El neoplatonismo fue una corriente filosófica que interpretó la filosofía de Platón en la mística y la religión. La figura más importante de esta corriente fue Plotino (Lycopolis 205 – Campania 270 EC), que combinó elementos estoicos y aristotélicos en su pensamiento. Por esta razón, se pueden identificar elementos aristotélicos y/o esotéricos en autores medievales considerados neoplatónicos, debido a la influencia del filósofo considerado como fundador de la escuela.

Es fundamental resaltar que el neoplatonismo, al igual que el aristotelismo, como se ha mencionado con anterioridad, fue una corriente de pensamiento incorporada a la filosofía medieval a partir del siglo IX EC por los precursores de la filosofía árabe al-Kindī (Kufa 802 – Bagdad 873), al-Fārābī (Wasil 870 – Damasco 950) y Avicena (Bujara 980- Hamadan1037).

Al-Kindī desarrolló en su obra la teología especulativa (*kalām*) e introdujo en el pensamiento islámico no solo la filosofía griega (*falsafa*) sino también la cultura helenística.⁷¹ Al-Kindī concibe el alma desde un punto de vista neoplatónico como elemento indivisible y espiritual, limitado solo por el cuerpo.⁷² La visión filosófica de

⁷⁰ Saranyana, *La filosofía medieval*, 88-89.

⁷² Rafael Ramón Guerrero, *La recepción árabe del «De Anima» de Aristóteles: al Kindī y al Farabī*, (Madrid: CSIC, 1992), 122.

al-Kindī destaca por vincular la filosofía y la teología. Una de sus obras más destacada es *Kitāb fī al-falsafa al-ūla* (*Libro sobre la filosofía primera*), considerada una obra de teología desde la perspectiva islámica.⁷³ En esta obra al-Kindī brinda una definición de filosofía dividida en dos partes: la primera parte, desde un enfoque teórico, comprende la física, la matemática y la metafísica; la segunda parte, desde un punto de vista práctico, abarca la ética, la economía y la política.⁷⁴

Al-Fārābī ha sido considerado el fundador del neoplatonismo, el pensamiento político y la lógica en el contexto islámico. A todo ello cabe añadir que fue uno de los primeros autores en difundir, estudiar y comentar la obra de Aristóteles. Por esta razón, al-Fārābī recibió el nombre de “Segundo maestro”, siendo Aristóteles el primero.⁷⁵ El pensamiento de al-Fārābī gozó de gran fama y dio origen a muchas de las ideas que se encuentran en el pensamiento islámico, judío y cristiano medieval.⁷⁶ Al-Fārābī afirmó en su obra que la filosofía y la religión eran dos expresiones de una misma verdad. La filosofía farabiana intentó identificar cuál es el fin del hombre, el entendimiento del orden de los seres y la actividad política.⁷⁷ Por lo que se puede deducir que la importancia del pensamiento de al-Fārābī reside en su intento por unir los enfoques neoplatónicos y aristotélicos sobre la percepción de la realidad. La discusión sobre las posibilidades de combinación de ambas corrientes aparece en su obra titulada *Libro de la concordancia entre las opiniones de los dos sabios, el divino Platón y Aristóteles*.⁷⁸ En esta obra se puede observar el uso terminológico derivado de la combinación de corrientes filosóficas, especialmente cuando el autor explica la separación de Dios respecto al resto de seres creados. A este efecto, al-Fārābī determinó que Dios no tenía forma ni materia mientras que el resto de seres creados poseían ambas cualidades (cuya

⁷³ Emilio Tornero Poveda, *Al-Kindi: la transformación del pensamiento religioso en un pensamiento racional*, (España: CSIC, 1992), 125.

⁷⁴ Ramón Guerrero, *Filosofías árabe y judías*, 89.

⁷⁵ Andrés Martínez Lorca, *Filosofía medieval: De al-Farabi hasta Ockham*. (Zaragoza: Titivillus, 2015), 39.

⁷⁶ Gálvez, *Historia de la filosofía*, 28.

⁷⁷ Francisca Galiléia Pereira da Silva, “Una articulación entre política y lenguaje del pensamiento filosófico de al-Farabi” (tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2015), 29.

⁷⁸ Daniel Santibáñez Guerrero, “La recepción del pensamiento de Aristóteles en la tradición filosófica musulmana: “aristotelismo-neoplatónico” y “aristotelismo puro” en los pensadores árabes,” *Revista Electronica Historias del Orbis Terrarum*, 8 (2012): 38.

causa era el propio Dios). Con este ejemplo, la influencia del neoplatonismo en el pensamiento farabiano queda clara al afirmar que Dios es Uno.⁷⁹ En cuanto a la influencia del Primer Maestro, al-Fārābī recurre a la enumeración de los tres principios fundamentales del aristotelismo: causa primera, causas segundas e intelecto agente. Por una parte, sitúa dichos elementos primarios en la categoría de objetos, de acuerdo con lo expuesto en la *Metafísica*, mientras que, por otra parte, coloca en la categoría de ciencia natural los principios de alma –forma, materia, sustancias incorpóreas y sustancias materiales–, expuestos en la *Física y De anima*.⁸⁰ El uso manifiesto que al-Fārābī realiza de las ideas de Platón y Aristóteles a lo largo de su obra no solo queda plasmado en los temas expuestos anteriormente, sino que también puede observarse en torno a la cuestión de la adquisición de felicidad, proceso que los tres situaron al final de la vida humana.⁸¹ Según al-Fārābī, el propósito del hombre es alcanzar una vida virtuosa como sinónimo de felicidad y establece que los ciudadanos solo pueden optar a ella bajo un mandato que lo disponga.⁸²

El último erudito de esta enumeración acerca de la influencia neoplatónica en el pensamiento islámico es Abū‘Alī al-Ḥusayn ibn‘Abd Allāh ibn Sīnā (Bujara 980 – Hamadan 1037). Popularmente conocido por su nombre latino, Avicena, dicho autor fue a su vez filósofo, médico y científico. Destacó por la alta influencia del neoplatonismo en su obra filosófica; sin embargo, tal y como sucede en los casos anteriores, Avicena recurrió al pensamiento aristotélico en combinación con otros filósofos griegos.⁸³

Ejerció como médico del sultán de Bujará, quien le dio acceso privilegiado a su biblioteca, en la que adquirió la mayoría de sus conocimientos en materia de filosofía. Su obra de medicina más célebre es el *Canon de medicina*, organizada en cinco libros que tratan diferentes aspectos de la dicha ciencia. El primer libro está dedicado a las generalidades del cuerpo humano, la salud, los tratamientos y las terapias generales. Su segundo libro contiene materia médica y farmacología simple. El tercer libro trata la patología expuesta a través de la descripción de los órganos y los sistemas *de capite ad*

⁷⁹ Galiléia Pereira da Silva, “Una articulación entre política”, 76.

⁸⁰ Abu Nasr Al-Farabi, *Obras filosóficas y políticas*, ed. y trad. de Rafael Ramón Guerrero (España: Trotta, 2008), 54.

⁸¹ Abu Nasr Al-Farabi, *Obras filosóficas y políticas*, 28.

⁸² Abu Nasr Al-Farabi, *Obras filosóficas y políticas*, 36.

⁸³ Gálvez, *Historia de la filosofía*, 36-37.

calcem. Por su parte, el cuarto libro contiene los tratados acerca de las fiebres, los signos, los síntomas, los diagnósticos y los pronósticos, la cirugía menor, los tumores, las heridas, las fracturas y los venenos. El quinto y último libro contiene información sobre farmacopea.

El *Canon* de Avicena fue la obra de medicina más influyente de la Edad Media, tanto a través del texto original en árabe como de sus numerosas traducciones. No solo su faceta como médico marcaría su vida, sino que también alcanzó gran fama debido a su faceta como filósofo. Fue reconocido ampliamente en este ámbito por su interpretación neoplatónica de las doctrinas aristotélicas.⁸⁴ En esta área de conocimiento, su obra más significativa fue *El libro de la Curación (Kitāb al-Šifāʾ)*, que trata sobre la ciencia física, la lógica y la metafísica. En esa época existían dos métodos para conciliar la filosofía y la religión: por un lado, el método gnóstico y, por el otro, el método místico. Avicena recurrió al método místico en la línea plotiniana, lo que significa que tomó el concepto de alma según la interpretación del sufismo y prefirió las experiencias de los seguidores de esta vía mística dentro del islam a la posibilidad de utilizar su propia experiencia.⁸⁵ Sin embargo, también compuso una obra propiamente dedicada a la mística islámica con el título *El libro de las orientaciones y las advertencias (Kitāb al-Išārāt wa al-tanbīhāt)*. En esta obra, Avicena dedica tres capítulos al sufismo. En las partes de esta obra que tratan sobre filosofía, lo hace desde un orden clásico que incluye la lógica, la filosofía natural, la psicología y la metafísica.⁸⁶ En la obra de Avicena, Dios es el fin definitivo de la humanidad, en clara referencia a la mística derivada del neoplatonismo.⁸⁷ En su obra adopta, además, el hilemorfismo universal de Aristóteles. El hilemorfismo aristotélico mantiene que todos los seres vivos están formados a partir de dos elementos: materia y forma. Al hilo de esta concepción cosmológica universal, Avicena asocia un tipo de materia fina a las almas y a los ángeles, mientras que Dios remite a la forma pura de la materia.⁸⁸

⁸⁴ Santibáñez Guerrero, “La recepción del pensamiento”, 41.

⁸⁵ Ramón Guerrero, “Avicena entre Oriente y Occidente” en *Filosofía Medieval* ed. de Francisco Bertelloni y Giannina Burlando. (Madrid: Trotta, 2013), 67.

⁸⁶ Ramón Guerrero, “Avicena entre Oriente y Occidente,” 68.

⁸⁷ Weidenfeld and Nicolson, *Diccionario de Religiones Comparadas*, trad. de J. Valiente Malla (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975), 258.

⁸⁸ Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía medieval* (Tlalpan: Fondo de Cultura Económica, 2013), 28.

Finalmente, cabe resaltar la armonización de los puntos de vista de Aristóteles y de Platón que dicho autor trató de realizar con cierta dificultad.

En cuanto a la recepción de las obras de Platón por parte del pensamiento judío, estas obtuvieron cierta influencia a partir de las traducciones de los autores árabes. Los pensadores judíos más destacados de la corriente interpretativa surgida de la recepción de dichos textos, llamada neoplatonismo judío, fueron Isaac ben Solomón Israelí, Saadia Gaon, Salomón Ibn Gabirol, Bahya Ibn Paquda, Abraham bar Ḥiyya, Abraham Ibn Ezra y Yehudah ha-Levi, entre otros.

Del primer exegeta, Issac ben Solomón Israelí (Egipto 855 – al-Qayrawān 955), se dice que fue el primer autor neoplatónico judío. Fue médico y filósofo de gran reputación. Su consideración como primer filósofo procede del hecho de ser el primer autor judío que escribió una obra sobre filosofía. Como médico estuvo al servicio del príncipe Ziyadat Allah III, de la dinastía de los Abasíes. Después sirvió también como médico a la dinastía fatimí.⁸⁹ Su fama, en cambio, no se debe a su labor como médico sino a su obra. Esto se hace evidente por la traducción de su obra médica, tanto en latín como en hebreo y también en lenguas romances. La difusión de su pensamiento filosófico se debe al influjo del pensamiento aristotélico y del neoplatonismo en su obra, derivado sobre todo de la influencia del filósofo persa al-Kindī. El filósofo judío escribió dos obras en este ámbito, *El libro de los elementos* y el *Libro de las definiciones*. Estas dos obras fueron traducidas al latín en el siglo XII por Gerardo de Cremona (Cremona 1114 – Toledo? 1187), creando así cierto interés hacia las ideas neoplatónicas en la esfera cristiana.⁹⁰ Para Isaac Israeli la filosofía no solo consistía en el conocimiento *per se*, sino que también implicaba acción. Con este principio, el autor pretendía exhortar a los filósofos a la imitación de Dios, en la medida que les fuese posible. Así pues, Isaac Israeli afirmó que Dios es el principio del universo a pesar de que éste no fuera un elemento del universo propiamente.

Otro autor destacado del pensamiento neoplatónico judío fue Saadia Gaon (Fayyum 882 – Bagdad 942), poeta, teólogo y filósofo. Además, dirigió una de las

⁸⁹ Lola Ferre y Raphaela Veit, “The textual traditions Isaac Israeli’s Book on Fever in Arabic, Latin, Hebrew and Spanish,” *Aleph* 9.2 (2009): 309.

⁹⁰ Alba, “Textos y filósofos medievales,” 492.

academias talmúdicas más antiguas de Babilonia.⁹¹ El título de “Gaón” lo identificaba como maestro espiritual y jefe político de la diáspora judía oriental; al mismo tiempo, este título lo distinguía como portavoz de los judíos ante Dios y ante el Califa.⁹² Autor de diferentes obras, obtuvo un gran reconocimiento por la composición del *Libro de las creencias y las opiniones* (*Kitāb al-amānāt wa al-i'tiqādāt*), cuyo título en hebreo es *Sefer ha-'emunot we-ha-de'ot*. En esta obra parte de su propia experiencia con creyentes cuyas doctrinas explica como falsas al igual que sus razonamientos. A continuación, argumenta acerca de la libertad divina para crear el mundo, de cuyo supuesto deriva la capacidad de decisión del ser humano, atribuyéndole libre albedrío en consecuencia.⁹³ Además, Saadia Gaon consideraba la razón como método de indagación fiable, situándola al nivel de la tradición. Determinó así que el pensamiento racionalista no entraba en conflicto ni con las enseñanzas ni con los mandamientos del judaísmo. Por este motivo, Saadia Gaon consideró que, a pesar de que los intelectuales pudieran acceder a la verdad a través del razonamiento filosófico, el conocimiento de la Torá permanecía como saber ineludible para poder dirimir lo bueno y verdadero de la realidad. Por esta razón, el pensamiento judío considera a Saadia Gaon como teólogo, en mayor medida que filósofo, a pesar de su uso de la argumentación filosófica.⁹⁴

Salomón Ibn Gabirol (Málaga 1022 –Valencia 1057), conocido como Avicibrón, ha sido clasificado también como pensador neoplatónico judío por su concepción del mundo. Fue apreciado, además, como poeta. A lo largo de su obra recurre a la utilización de elementos aristotélicos como la materia o la forma, la potencia o el acto, oponiéndolos entre sí.⁹⁵ Su primera obra de filosofía se tituló *La corrección de los caracteres* y fue escrita originalmente en árabe bajo el nombre de *Kitāb Islāh al-Ajlāq*. Sin embargo, fue la segunda obra filosófica de Ibn Gabirol, *Fuente de vida* (*Yanbū' al-Hayāt*), la que alcanzó mayor notoriedad. Esta obra fue conocida en hebreo con el título *Maqor Hayyim* y difundida en latín como *Fons Vitae*.

⁹¹ Brice Parain, *Historia de la Filosofía: Del mundo romano al Islam medieval*, trad. de Pilar Muñoz, José María Álvarez, Pilar López Mañez (Madrid: Siglo XXI de España, 1980), 206.

⁹² Parain, *Historia de la Filosofía*, 206.

⁹³ Jaume Mensa i Valls, *Introducció a la filosofia medieval* (Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2012), 94.

⁹⁴ Mensa i Valls, *Introducció a la filosofia medieval*, 95.

⁹⁵ Sarah Pessin, *Ibn Gabirol's theology of Desire: Matter and Methods in Jewish Medieval Neo-Platonism* (Nueva York: Cambridge University Press, 2013), 171.

Curiosamente, la falta de rasgos judíos, junto con su carácter metafísico, provocó cierta confusión entre filósofos y teólogos cristianos, que creyeron que había sido escrita por un cristiano llamado Avicebrón.⁹⁶ La correcta identificación de la obra y el autor no se produjeron hasta el siglo XIX, cuando el erudito francés Salomón Munk descubrió bajo el nombre de Avicebrón la denominación de Ibn Gabirol y relacionó el texto de *Fons Vitae* con el de *Maqor hayyim*. Como poeta, Ibn Gabirol escribió en hebreo solo una obra de contenido filosófico llamada *Keter malkut (Corona Real)*, en la que examinó elementos de carácter divino.⁹⁷ Como filósofo, Ibn Gabirol fue fiel seguidor de Platón, de Filón y de la gnosis. En sus escritos sostuvo un tono místico y gnóstico. La influencia de este autor en la filosofía fue considerable en el contexto del misticismo de la Cábala.

Bahya ibn Paqūda nació y vivió en Zaragoza entre finales del siglo XI y principios del XII. Fue escritor, *dayyan* (juez), poeta, filósofo, místico y asceta. En calidad de poeta, compuso en hebreo algunos *piyyutim* o poemas litúrgicos de los que se conservan alrededor de unos treinta. Como pensador, se enmarca en la corriente del neoplatonismo judío, asumiendo el influjo del sufismo y tomando algunos elementos del *Kalām*. Escribió una única obra filosófica sobre la moral espiritual.⁹⁸ En ella examina la humildad, la sumisión, la pureza de intención, el arrepentimiento, el examen de conciencia y el amor de Dios, situando esta última sección como culminación de las anteriores. Dicha obra, escrita en árabe y titulada *Kitāb al-Hidāyat ila fara'id al-qulūb (Libro de la guía de los deberes de los corazones)*, fue traducida casi un siglo después del árabe al hebreo, por Yehuda ibn Tibbon (Granada 1120 – Marsella 1190), y por Yosef Qimhī (Península Ibérica 1105 – Narbona? 1170), quedando el título reducido a *Ḥobot ha-lebabot*.⁹⁹ La obra se asienta en el pensamiento neoplatónico, cuya estructura interioriza para analizar las relaciones con Dios y la espiritualización de la vida. En ella destaca su énfasis en el elemento del corazón y su recomendación dirigida a los fieles para que solo se preocupen por la experiencia interior.¹⁰⁰ La utilización de mecanismos

⁹⁶ Parain, *Historia de la Filosofía*, 211-212.

⁹⁷ Tomás Jesús Urrutia Sánchez, “Filósofos judíos medievales: Entre la razón y la fe” en *Para entender el Judaísmo: Sugerencias Interdisciplinares*, coords. de Lorena Miralles Maciá y Elvira Martín Contreras (Granada: Universidad de Granada, 2012), 212-213.

⁹⁸ Parain, *Historia de la Filosofía*, 213-214.

⁹⁹ Joaquín Lomba, *Bahya Ben Yose Ibn Paqūda* (Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2015), 7.

¹⁰⁰ Colette, *A History of Jewish*, 81.

del pensamiento neoplatónico se hace más evidente cuando Bahya ibn Paqūda explica el amor de Dios, su unidad y todo aquello relacionado con la divinidad en relación con el amor verdadero. En esta obra también se advierten préstamos del misticismo islámico y de la teología ascética; en ella destaca la aceptación de la unidad de la Creación con Dios así como el escrutinio de lo creado a la luz de dicha unicidad. Bahya ibn Paqūda apoya sus ideas con ejemplos escogidos de la Biblia y del Talmud.

Abraham bar Ḥiyya (Barcelona 1170 - Provenza 1136) también forma parte de la nómina de pensadores neoplatónicos judíos. Además, fue matemático, astrónomo, exegeta, traductor, filósofo y se ha considerado pionero en el desarrollo de la ciencia en Europa.¹⁰¹ Colaboró en la transmisión y difusión del conocimiento científico árabe en este contexto a través de las traducciones, tomando como referencia textos del hebreo y del latín. En las obras árabes traducidas al latín contó con el apoyo del traductor italiano Platón de Tívoli (Tívoli 1110-1145). Asumieron también la labor de traducción conjunta de un gran número de tratados sobre medidas y cálculos, entre los que destaca el *Tratado sobre medidas y cálculos* (*Ḥiḇur ha-mešīḥah we-ha-tišboret*), con el título en latín *Liber Embadorum* (1145). Por esta labor de transmisión de conocimiento se le considera como un puente entre dos culturas, la islámica y la cristiana. Los manuales científicos elaborados por Bar Ḥiyya muestran su amplio conocimiento de la astronomía y de las matemáticas. Sus obras teológicas contienen ideas y ejemplos tomados de la filosofía griega. Por una parte, en cuanto al origen de sus referencias filosóficas, a pesar de que no constan explícitamente, a lo largo de su extensa obra brinda algunos ejemplos que demuestran la influencia evidente por parte tanto de la filosofía de al-Andalus como de la filosofía cristiana.¹⁰² Sin embargo, en sus trabajos científicos Abraham bar Ḥiyya sí identifica de manera rotunda a Aristóteles, Galeno y Ptolomeo como sus referencias en cuanto a los temas filosóficos y científicos. Todas sus obras científicas están escritas en hebreo, por lo que se le considera el primer autor en crear un vocabulario científico y filosófico específico en dicha lengua. Al parecer, Abraham bar Ḥiyya recibió su formación en conocimientos procedentes de la tradición islámica en Zaragoza; probablemente por este hecho, en sus obras filosóficas se puede apreciar la influencia directa del neoplatonismo árabe. No obstante, Abraham bar Ḥiyya vivió la mayor parte

¹⁰¹ Hannu Töyrylä, *Abraham Bar Hiyya. On time, History, Exile and Redemption: An Analysis of Megillat ha Megallet* (Leiden: Brill, 2014), 21.

¹⁰² Töyrylä, *Abraham Bar Hiyya*, 21-23.

de su vida en Barcelona, bajo el influjo del cristianismo. Su primera obra fue *Forma de la tierra* (*šurat ha-‘areš*), un libro de geografía astronómica redactado originalmente en hebreo. Escribió, también en hebreo, una obra enciclopédica titulada *Fundamentos de la inteligencia y la torre de la fe* (*Yesodei ha-tebunah u-migdal ha-‘emunah*). Sobre astrología compuso *El libro del revelador* (*Megillat ha-megalleh*), una obra escatológica donde explica la venida del Mesías y el fin del mundo. Además, escribió un tratado de astrología sobre el calendario judío con el título de *Libro de la Intercalación* (*Sefer ha-‘ibur*), considerada como la obra en hebreo más antigua sobre esta cuestión¹⁰³. Una de sus obras más importantes como filósofo se denomina *Meditación del alma* (*Hegyon ha- nefeš*), en la que se puede apreciar el uso de elementos aristotélicos en largos discursos de corte neoplatónico. Esta obra aborda en su encabezamiento, precisamente, la explicación del universo basada en el hilemorfismo aristotélico,¹⁰⁴ según el cual todo está compuesto de materia y forma en comportamientos específicos.¹⁰⁵ Las ideas neoplatónicas quedan patentes en sus obras relacionadas con el estudio del alma, pero también en torno a la investigación de la materia. En cuanto a esta última cuestión, Abraham bar Ĥiyya utiliza las ideas de Plotino, advirtiendo que la forma es condición imprescindible para la existencia de la materia. Finalmente, cabe destacar que la figura de Abraham bar Ĥiyya representa una de las principales influencias en el pensamiento de Naḥmánides; concretamente, cuando este último aborda el estudio en torno a las ideas de materia y forma, como veremos más adelante.

Abraham ben Meir ibn Ezra (Tudela 1089 – Calahorra 1167) comenzó su carrera como poeta. Desde Córdoba, donde llevó a cabo parte de su labor intelectual como poeta, se dirigió al norte de África tras el ascenso de la dinastía Almohade, para establecerse después en Italia y Francia. Fue conocido por su desempeño en la astrología y astronomía, aunque fue también matemático, filósofo, médico, teólogo, comentarista bíblico y talmudista.¹⁰⁶ Sus ideas neoplatónicas se manifiestan principalmente a través de sus poemas, aunque también ha sido reconocido por su labor

¹⁰³ Shlomo Sela, "Abraham Bar Ĥiyya's Astrological Work and Thought", *Jewish Studies Quarterly* 13:2 (2006): 128-58.

¹⁰⁴ Véase arriba nota, 86.

¹⁰⁵ Töyrylä, *Abraham Bar Ĥiyya*, 30.

¹⁰⁶ Tamar M. Rudavsky, "Medieval Jewish Neoplatonism" en *History of Jewish Philosophy*, ed. de Daniel H. Frank y Oliver Leaman (Nueva York: Routledge, 1997), 135.

como filósofo, ya que incluyó un repertorio de teorías filosóficas en sus comentarios bíblicos.¹⁰⁷ Su obra más célebre acerca del conocimiento de Dios, en la que plasma su pensamiento filosófico, se titula *Yesod morah we-sod Torah (Fundamento de la reverencia y secreto de la ley)*.¹⁰⁸ En continuación de esta línea, compone también otras obras filosóficas como *Sefer ha-Šem (Libro del nombre)*, junto una introducción al Génesis titulada *Ša'ar ha-Šamayim (La puerta de los Cielos)* y *Beit midot (Casa de las costumbres)*. A esta lista cabe añadir el *Sefer Higgayon (Libro de Lógica)*, relacionado con la ética.¹⁰⁹ Un caso ejemplar del uso de teorías filosóficas neoplatónicas en la obra de Abraham ibn Ezra aparece en su comentario a Eclesiastés, en el que introduce la teoría de que el ser humano está compuesto de una parte material (el cuerpo), formada por cuatro elementos (agua, aire, tierra y fuego), y una parte espiritual (el alma), que procede del mundo superior.¹¹⁰

Yehudah ha-Levi (Tudela 1075 – Egipto 1141) fue médico, poeta y filósofo. Ha sido ampliamente reconocido por el pensamiento judío, ya que se considera el primer judío en crear una teología poética; su misticismo estaba enfocado hacia la aceptación de los mandamientos de la Torá. Este famoso pensador poseía un vasto conocimiento de la Biblia, la literatura rabínica, la poesía árabe, la filosofía griega y la medicina. Se trasladó a Córdoba durante su juventud, donde comenzó su fama como poeta. Luego, mediante la invitación de otro importante intelectual de la época, Moshe ibn Ezra, acudió a Granada, de donde tuvo que salir precipitadamente tras la subida al poder de la dinastía Almorávide, en 1090. Algunos años más tarde se estableció en Toledo, donde ejerció la medicina.¹¹¹ El pensamiento de Yehudah ha-Levi no puede encasillarse en ninguna de las tres corrientes del pensamiento filosófico árabe, ya sea el *Kalām*, el neoplatonismo o el aristotelismo, sin embargo, comúnmente se le considera un pensador neoplatónico por el uso constante de elementos de esta corriente a lo largo de sus obras. Por tanto, en cuanto a su postura como filósofo, Yehudah ha-Levi adoptó una posición anti-racionalista, presente tanto en su obra filosófica como de forma general en sus

¹⁰⁷ Mariano Gómez Aranda, “Exégesis filosófica en las interpretaciones de Abraham ibn Ezra al libro de Job”, *Sefarad* 61:2 (2001): 367.

¹⁰⁸ Enrique Cantera Montenegro, “Abraham ibn Ezra en las crónicas hispano hebreas”, *Kalakorikos*, 9, (2009): 245.

¹⁰⁹ Cantera Montenegro, “Abraham ibn Ezra”, 244.

¹¹⁰ Gómez Aranda, “Exégesis filosófica”, 377.

¹¹¹ Sirat, *A History of Jewish Philosophy*, 113-140.

escritos de tipo apologético-filosófico, entre los que destaca el *Cuzari*. Esta fue su obra más renombrada en la que destaca además una gran presencia de elementos de la filosofía aristotélica.¹¹² El título original de la obra en árabe fue *Kitāb al-ḥuṣṣat wa al-dalīl fi naṣr al-dīn al-dalīl* (*Defensa de la religión despreciada*) y en hebreo el *Sefer ha-Kuzari*. El *Cuzari* fue compuesto en forma de diálogo entre los defensores del judaísmo y el rey de los Cázares. En él se entrelazan algunas ideas neoplatónicas, aunque el rol sistemático que juega la filosofía aristotélica en su concepción es patente. Sin embargo, Yehudah ha-Levi se posicionó en clara antítesis de las ideas aristotélicas y determinó que solo la Revelación divina debía servir de guía para la vida, descartando, en este sentido, la filosofía.¹¹³

2.3. Aristotelismo árabe y aristotelismo judío

El aristotelismo fue, con un alto grado de probabilidad, la corriente más importante y duradera de la Edad Media. El pensamiento aristotélico tuvo un gran impacto entre los autores de este periodo en lo que respecta a los campos de la filosofía y la medicina, pero también, curiosamente, en el ámbito de la teología. Dentro de la extensa lista de seguidores de la obra de Aristóteles, formada por un gran número de pensadores judíos, árabes y cristianos, la tendencia peripatética árabe (*massa 'iyyun*) adquirió especial relevancia por su marcado carácter de oposición a la corriente neoplatónica. Los autores árabes acceden a las obras de Aristóteles a través de las traducciones del siríaco realizadas a partir del año 765 en Bagdad, a través del filtro del pensamiento neoplatónico presente en los textos traducidos.¹¹⁴ Poco después, en el año 750, la dinastía Abasida suplantó a la dinastía Omeya y este cambio dividió la actividad en la escuela bagdadí. Por una parte, los intelectuales del este de Bagdad siguieron reproduciendo los métodos del *kalām* (teología especulativa) mientras que, por otra, los pensadores del oeste de Bagdad generaron una nueva filosofía fundamentada en el

¹¹² Yochanan Silman, *Philosopher and Prophet: Judah Ha-Levi, The Kuzari, and the Evolution of His Thought* (Nueva York: State University of New York Press, 1995), 3.

¹¹³ Colette, *A History of Jewish Philosophy*, 117-118.

¹¹⁴ Saranyana, *La filosofía medieval*, 193-194.

aristotelismo.¹¹⁵ Con el fin de diferenciarse de esta nueva vía, los teólogos del *kalām* rechazaron completamente la filosofía, especialmente la aristotélica. Por todo ello, se puede concluir que las obras recibidas como originales de Aristóteles no son tales a causa tanto de las divisiones internas de la escuela de Bagdad como por los avatares de las traducciones a partir del siríaco.

En la Península Ibérica, el aristotelismo tomó fuerza a partir del siglo XII gracias a la difusión de la obra de uno de sus precursores árabes más importantes: Averroes. Ibn Rushd (Córdoba 1126 – Marrakech 1198) nació en Córdoba, en el seno de una familia de importantes juristas *malikíes*. Por esa razón, desde su juventud se introdujo en el estudio del derecho y la teología. Pasados unos años, añadió a esta formación clásica el conocimiento médico, el saber científico y la filosofía. Averroes ha sido reconocido como el comentador en lengua árabe más destacado de las obras de Aristóteles. Precisamente esta labor le valió el apelativo de “El Comentador” por parte de otros intelectuales.¹¹⁶ El ejercicio de la medicina al servicio de los sultanes Almohades Abu Yaqub Yusuf y Yaqub Almansur fue su principal medio de sustento hasta su destierro en Marruecos. Los temas que abarca la obra de Averroes son la filosofía, la medicina, el derecho, la astronomía y la teología. En su mayoría se conservan solo las traducciones latinas, especialmente aquellas dedicadas a comentar las obras de Aristóteles. Los comentarios de Averroes sobre las obras de Aristóteles,¹¹⁷ entre las que se encuentran *Investigación de los animales*, *Reproducción de los animales* y *Parva naturalia*, fueron escritos en la ciudad de Sevilla, después de sacar a la luz pública una obra sobre política. Su obra política, la *Exposición de la “República” de Platón*, fue completada en 1169, año en el que otro famoso filósofo árabe, Ibn Tufayl (Guadix 1105 – Marrakech 1185), presentó a Averroes ante el sultán Almohade. En cuanto a su obra como teólogo, se conocen unas cuatro obras que gozaron de gran difusión en la Edad Media. La primera de ellas es el *Kitāb Faṣl al-maqāl (Libro de la concordia entre la revelación y la ciencia)*, un tratado que determinaba la naturaleza de la relación entre la religión y la

¹¹⁵ Norbert M. Samuelson, “Medieval Jewish Aristotelianism: An Introduction” en *History of World Philosophies: History of Jewish Philosophy*, ed. de Daniel Frank y Oliver Leanman (Nueva York: Routledge, 1997), 229.

¹¹⁶ José Vicente Niclós Albarracín, *Tres culturas, tres religiones: Convivencia y diálogo entre judíos, cristianos y musulmanes en la Península Ibérica*. (Salamanca: San Esteban, 2001), 251.

¹¹⁷ Carl Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*. Vol. 1, ed. de Maribel Fierro, M. Sükrü Hanioglu, Renata Holod, Florian Schwarz (Leiden: Brill, 2017), Esc. (2)884, 10.

filosofía. Las otras tres son *Epistula ad amicum* (cuyo título se conoce por su traducción al latín), una carta dirigida a un amigo sobre la ciencia de Dios, *Kašf al-Manāhiy* o *Libro de los caminos que conducen a la demostración de los artículos de la fe*; y *Tahāfut al-tahāfut* (*Refutación de la refutación*). Esta última fue su obra más famosa ya que en ella defiende la filosofía aristotélica frente a las críticas del filósofo al-Gazālī. Al-Gazālī señalaba en su propia obra de refutación de la filosofía aristotélica la irreconciliable incompatibilidad de dicha vía filosófica con las enseñanzas del islam.¹¹⁸ Por su parte, Averroes contestó a esta postura situando la filosofía por encima de la teología. El Comentador estableció la figura del filósofo responsable de determinar las auténticas verdades reveladas para que, a continuación, éstas pudieran ser debidamente interpretadas, metafóricamente unas y literalmente otras.¹¹⁹ Por su dedicación al estudio de las obras de Aristóteles, Averroes es considerado el representante más destacado del “aristotelismo puro”.¹²⁰

En el pensamiento judío medieval, el pensamiento aristotélico se desarrolló en dos periodos consecutivos. Durante el primer periodo (s. XII), el uso de las traducciones del árabe así como de las obras de los filósofos musulmanes aristotélicos fue predominante. El segundo período corresponde al desarrollo de las traducciones al hebreo desde el árabe. En este periodo, el conocimiento de Aristóteles se intensifica a causa de su difusión entre las comunidades judías del noreste de la Península Ibérica, Provenza e Italia. Dos de los nombres destacados que corresponden a esta segunda época son Levi ben Gershom (Gersonides) y Hasdai Crescas.¹²¹

Entre los judíos que habitaban el territorio de al-Andalus, destacan las figuras de Abraham ibn Daud (conocido como Rabad) y Mošeh ben Maimon (conocido como Maimónides o Rambam), cuya vida y obra se presenta a continuación.

Abraham ibn Daud (Córdoba 1110- Toledo 1180) abandonó al-Andalus tras el ascenso al poder de la dinastía Almohade. Probablemente ejerció la medicina. De su

¹¹⁸ Saranyana, *La filosofía medieval*, 212-213.

¹¹⁹ Saranyana, *La filosofía medieval*, 215.

¹²⁰ Santibáñez Guerrero, “La recepción del pensamiento”, 43.

¹²¹ Norbert M. Samuelson, “Medieval Jewish Aristotelism”, 231.

obra exegética destaca su comentario a la Torá.¹²² La obra de Abraham ibn Daud marcó cierta diferencia por su particular combinación de la filosofía con el uso de tratados científicos y matemáticos en cuanto a la exégesis.¹²³ En este ámbito, se considera el primer exegeta judío que señaló el deseo del hombre por conocer a Dios.¹²⁴ Ibn Daud eliminaba así la atribuida incompatibilidad entre el conocimiento científico y la fe religiosa judía, siendo su objetivo principal demostrar que la ciencia era compatible con la exégesis bíblica.¹²⁵ Su obra más elogiada en el ámbito de la filosofía es *La fe exaltada*, compuesta originalmente en árabe con el título *al-Aqīdat al-Rafīyat*. Se han transmitido al pensamiento judío a través de dos traducciones del hebreo, de las que en la actualidad solo se conserva una de ellas, titulada *Ha-'emunah ha-ramah*. En este tratado filosófico existe una tendencia de síntesis de la filosofía islámica aristotélica con el pensamiento judío. En él, Ibn Daud insistió en la compatibilidad entre el aristotelismo y la religión, y manifestó que la filosofía perseguía la revelación de la misma verdad que la religión. El primer representante de la exégesis aristotélica en el pensamiento judío determinó de esta forma que la filosofía era un medio indispensable para la adquisición de un conocimiento adecuado y de las prácticas de la religión. El carácter novedoso y pionero de la obra de Abraham ibn Daud reside en que es la primera vez que la figura del filósofo aplica elementos de la ciencia a la filosofía religiosa del judaísmo rabínico.¹²⁶ La obra *Ha-'emunah ha-ramah* está dividida en tres partes, en las que su autor pretende conciliar sus creencias religiosas con su dedicación al saber científico. En la primera parte de este libro, Abraham ibn Daud incluye una introducción y un comentario a las categorías aristotélicas: sustancia, cantidad, cualidad, relación, espacio, tiempo, acción, pasión, posición y estado. En la segunda parte del libro, el autor establece una lista de seis principios básicos del judaísmo y los explica en torno a la nueva forma de ciencia. Por último, la tercera parte tiene que ver con el sexto principio vital y trata el problema del libre albedrío, el determinismo y los principios de

¹²² Katja Vehlow, *Abraham ibn Daud's Dorot 'Olom (Generation of the Ages): A Critical Edition and Translation of Zikhron Divrey Romi. Divrey Malkhley Israel, and the Midrash on Zechariah* (Leiden: Brill, 2013), 14.

¹²³ Irene Lancaster, *Deconstructing the Bible: Abraham ibn Ezra's Introduction to the Torah* (Nueva York: Routledge Curzon, 2003), XVII.

¹²⁴ Lancaster, *Deconstructing the Bible*, 1.

¹²⁵ Gómez Aranda, "Exégesis medieval" en *Historia de la literatura hebrea y judía* ed. de Guadalupe Seijas (Madrid: Editorial Trotta, 2014), 544.

¹²⁶ Katja Vehlow, *Abraham ibn Daud's*, 21.

la ética.¹²⁷ Esta obra gozó de cierta fama hasta el advenimiento de la *Guía de los Perplejos* de Maimónides, que ensombreció la obra de Abraham ibn Daud a finales del siglo XII. El pensamiento de Abraham ibn Daud en torno a la idea de Dios quedó expuesto en la obra titulada *Libro de la tradición (Sefer ha-qabalah)*. Para el precursor de la exégesis aristotélica, tanto el Dios de la Biblia como el Dios de las especulaciones filosóficas se refería a la misma idea de divinidad, a un mismo Dios. Con la intención de demostrar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, Abraham ibn Daud utiliza los conceptos aristotélicos de materia y forma para, de este modo, justificar la legitimidad del judaísmo rabínico.¹²⁸ Tal y como se ha señalado anteriormente, bajo la imponente figura de Maimónides, desde finales del siglo XII, la filosofía judía giró en torno al pensamiento maimoniano y Abraham ibn Daud quedó relegado a un segundo plano para el pensamiento judío.

Rabbi Moshe ben Maimón (Córdoba 1138 - El Cairo 1204), también conocido por su acrónimo en hebreo Rambam y por su nombre latinizado Maimónides, fue considerado el intelectual judío más célebre de la Edad Media. Fue talmudista, codificador, filósofo y médico. Con la llegada de los Almohades, su familia abandonó Córdoba y se estableció primero en Fez, desde donde, más adelante, recorrió Acre, Jerusalén y Hebrón para establecerse definitivamente en el Cairo, donde Maimónides se dedicó a la medicina.¹²⁹ Maimónides ejerció como médico al servicio del visir de Egipto desempeñando al mismo tiempo el papel de líder en su comunidad judía.¹³⁰ Todas sus obras sobre medicina fueron escritas en árabe y posteriormente traducidas al hebreo y al latín. Una de las obras más famosas y polémicas de Maimónides es la *Guía de los perplejos* (en árabe, *Dalālat al-hā'irīn* y en hebreo *Moreh nebujim*), en la que expone todo su conocimiento de corte racionalista.¹³¹ El objetivo de esta obra se orientó hacia la explicación de la relación entre la filosofía y la religión con la intención de resolver ciertas dudas. Maimónides desarrolla en ella la noción de que filosofía y religión son

¹²⁷ Samuelson, "Medieval Jewish Aristotelianism", 232-233.

¹²⁸ Mensa i Valls, *Introducció a la filosofia medieval*, 96.

¹²⁹ Judit Targarona Borrás, *Moisés ben Maimón el sefardí y la cultura de los Judíos de Al-Andalus* (Córdoba: Ediciones El Almendro, 2012), 21.

¹³⁰ Howard Kreisel, "Moses Maimonides" en *History of Jewish Philosophy*, ed. de Daniel H. Frank y Oliver Leaman (Nueva York: Routledge, 1997), 195.

¹³¹ Parain, *Historia de la Filosofía: Del mundo romano al Islam medieval*, 221.

dos formas de conocimiento complementarias que no se excluyen entre sí.¹³² Un caso ejemplar, expuesto en esta teoría, es que para Maimónides la filosofía no puede aportar ningún tipo de prueba sobre la eternidad del universo, al igual que el texto bíblico no afirma la creación *ex-nihilo* como una realidad.¹³³ A través de la expansión del pensamiento racionalista, Maimónides pretende que esta teoría alcance el máximo grado de repercusión posible, además de en el judaísmo, también en el pensamiento general. Así pues, la influencia de su obra obtuvo altas cuotas de seguimiento no solo desde el pensamiento judío sino también por parte de los intelectuales musulmanes y cristianos que se hicieron eco de sus ideas a través de la escolástica. Desde el pensamiento judío, en concreto, la obra de Maimónides dio lugar a una significativa controversia de larga duración en torno a sus ideas ocurrida entre las comunidades judías del occidente mediterráneo.

No solo la *Guía de los perplejos* desató respuestas antagónicas, sino también los primeros capítulos de su obra *Mišneh Torah*, titulada *Libro del conocimiento*. El *Mišneh Torah* es un código de Ley Judía (*halajah*), originalmente escrito en hebreo. Esta obra revolucionó la manera de entender la ley judía a causa del carácter polémico de los temas tratado como, por ejemplo, las interpretaciones alegóricas sobre el Mesías, el mundo futuro y la resurrección del cuerpo.¹³⁴ El libro del conocimiento le reportó gran prestigio entre los filósofos judíos racionalistas, a pesar de que sus detractores insistían en las acusaciones en torno a la intención de Maimónides de anular el estudio del Talmud. Su uso y defensa del método racionalista fue por tanto el principio de los constantes ataques tanto hacia su obra como a su posición de intelectual dentro del judaísmo.¹³⁵ Las críticas se acentuaron en gran medida por la ausencia de una indicación concreta acerca de las fuentes en las que se cimentaba cada una de las normas enunciadas. Los principales detractores de Maimónides procedían de los territorios de Castilla, Cataluña, Provenza y otros territorios de Francia. Desde una perspectiva conservadora se opusieron a las nuevas ideas maimonedianas argumentando que habían sido formuladas bajo la influencia de la ciencia y la filosofía extranjera. Así pues, tras la

¹³² Mensa i Valls, *Introducció a la filosofia medieval*, 97.

¹³³ Parain, *Historia de la Filosofia*, 222.

¹³⁴ Harvey J. Hames, *The Art of Conversion: Christianity and Kabbalah in the Thirteen Century* (Leiden: Brill, 2000), 176-177.

¹³⁵ Kreisel, "Moses Maimonides," 195.

difusión del *Mišneh Torá*, a lo largo del sur de Francia y de los reinos hispánicos se formaron dos grupos de intelectuales; por un lado, los autores que se posicionaron a favor del racionalismo; por otro lado, el grupo de pensadores que se arrogó la representación del judaísmo tradicional.¹³⁶ Las divisiones de pensamiento dentro del judaísmo se sucedieron a lo largo de la trayectoria vital de Maimónides e incluso se acentuaron tras su muerte. En esta línea, uno de los detractores destacados de Maimónides fue Yonah ben Abraham Gerondí (Gerona 1200 – Toledo 1263), un talmudista conservador de la escuela antimaimonedia de Provenza, primo de Naḥmánides, que se hizo famoso por censurar su obra¹³⁷. No obstante, Yonah Gerondí no atacó directamente las ideas de Maimónides sino que optó por censurar a los traductores de sus obras. Atribuyó a las obras de Maimónides, específicamente a la *Guía de los perplejos*, un elemento peligroso para el judaísmo. La prohibición sobre la *Guía de los perplejos* y el *Libro del conocimiento* de Maimónides fue promulgada por un movimiento de rabinos antirracionalistas, alentados por uno de sus miembros Salomón ben Abraham, desde el centro de Francia. Una prohibición rápidamente rescindida. Posteriormente dicha censura se extendió a las comunidades de los territorios del sur. Yonah Gerondí, primo de Naḥmánides, llegó a solicitar la quema y destrucción de las obras de Maimónides ante la Inquisición, como finalmente sucedió. Por entonces, los tribunales inquisitoriales perseguían la herejía cátara en Provenza, un hecho que Yonah Gerondí aprovechó, aupado por el apoyo de los rabinos franceses. Así el cardenal Romano Frangipani confiscó y acabó quemando públicamente las obras de Maimónides, al considerarlas una herejía de corte racionalista. Curiosamente, la Inquisición actuó en este caso a favor de la denuncia de Yonah Gerondí siendo la primera vez que este tribunal intervenía en asuntos propiamente judíos.¹³⁸ Tanto Yonah Gerondí como Salomón de Montpellier insistieron en sus acusaciones hacia los maimonedianos de un supuesto y constante abuso del uso de la filosofía extranjera. Naḥmánides, en principio, intentó mantenerse como mediador de esta controversia. Su labor como mediador hizo que Maimónides dirigiera un escrito a los principales líderes de las aljamas de Aragón, Castilla y Navarra informándoles de la situación de

¹³⁶ Targarona Borrás, *Moisés ben Maimón*, 193.

¹³⁷ Moshe Idel y Mortimer Ostow, *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century* (Oxford: Rowman & Littlefield Publishers), 2005, 157.

¹³⁸ Herbert A. Davidson, *Moses Maimonides: The Man and his Works* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 276-279.

enfrentamiento. A pesar de intentar conciliar las posiciones de ambos bandos en torno a la obra maimoniana, la labor de Naḥmánides fracasó y acabó posicionándose en contra del racionalismo. Así pues, Naḥmánides se reveló en contra de la corriente racionalista acusándolos de ser una clase nefasta por su conducta religiosa. Llegó a realizar acusaciones sobre su mala praxis del rezo y a argumentar su falta de respeto hacia la observación del sábado, entre otras cuestiones, a causa de su distanciamiento de lo que él consideraba la verdadera religión. Pese a las discrepancias que mantuvo Naḥmánides con las ideas racionalistas, acabó reconociendo su admiración hacia Maimónides, especialmente hacia su obra *Mišneh Torá*.

Capítulo 3:

Filosofía natural y diferencia sexual

3.1. La diferencia sexual en la obra y el pensamiento de Aristóteles

La diferencia sexual ha sido concebida a lo largo de la historia como un factor distintivo entre hombres y mujeres. A partir de ella se ha justificado históricamente el orden social, político, económico y familiar. Aristóteles (384-322 ACE) explicó la diferencia sexual a lo largo de su obra, convirtiéndose en la influencia más importante en el pensamiento medieval sobre esta cuestión. Dicho filósofo consideraba que la naturaleza determinaba tal diferencia a partir de la definición de los términos “materia” y “forma”, desde el punto de vista de la filosofía natural. La diferencia sexual ocupó una posición preponderante en la obra de Aristóteles, quien dedicó al desarrollo de este concepto una amplia parte de su discurso, específicamente en la *Metafísica*. En esta obra, Aristóteles determinó la oposición natural entre los hombres y las mujeres como contrarios con respecto al otro. Según esta relación conceptual, la oposición en materia sexual determina al animal en sí mismo y, por tanto, la diferencia no es accidental.¹³⁹ Aristóteles entendió por accidental todo aquello contenido en el ser y que, además, puede afirmarse con exactitud, sin que esta característica sea necesaria ni ordinaria.¹⁴⁰

A través de su argumentación sobre la diferencia sexual, Aristóteles estableció que en la categorización del ser humano no existe una diferencia como la que hay entre un animal negro y un animal blanco. Por una parte, los hombres y las mujeres son contrarios a pesar de que pertenecen a la misma especie y al mismo género (humano).¹⁴¹ Por el contrario, entre dos animales que pertenecen al mismo género sí cabe la diferencia en cuanto al color. En cuanto a la definición aristotélica de “género”, este término fue utilizado para identificar la homogeneidad en el proceso de generación

¹³⁹ Aristóteles, *Metafísica*, 185.

¹⁴⁰ Aristóteles, *Metafísica*, 185.

¹⁴¹ Aristóteles, *Metafísica*, 182.

relativo a los seres semejantes. En consecuencia, Aristóteles situó el género como característica eficaz respecto a la perdurabilidad del hombre, identificándolo con el propio género humano. Cabe resaltar la concepción peripatética del género, ya que reviste cierta polémica al ser posible atribuirle diferentes significados. Retomando el tema de la contraposición entre los hombres y las mujeres, el filósofo determinó que en algún momento de sus vidas una parte podría privar a la otra. Según esta concepción, las mujeres poseen carencias que las sitúan en un nivel inferior a los hombres. Esta identificación obtuvo cierta resonancia durante los siglos posteriores, equiparando así a las mujeres y, por extensión a las madres, con el cuerpo o la materia, (in)visibilizando su participación en cuanto a la generación de los nuevos cuerpos.

A pesar de lo expuesto con anterioridad, Aristóteles dio diferentes tratamientos a la diferencia de sexo según el tipo de texto. Existe cierta contradicción en su obra filosófica acerca del tratamiento del autor sobre la cuestión de la inferioridad de las mujeres. Algunos autores afirman que no existe alusión directa a lo largo de su obra¹⁴². No obstante, en la *Metafísica* alude a dicha inferioridad. El principio de la *Metafísica* aristotélica señala que las mujeres son una privación, contrarias a los hombres, y esta particularidad queda expresado a través del siguiente conjunto de opuestos binarios:

Mujer	Hombre
Frío	Calor
Húmedo	Seco
Principio pasivo	Principio activo
Carencia, incapacidad e infertilidad	Perfección, capacidad y fertilidad

En la tabla anterior se muestra de manera esquemática la diferencia sexual según la filosofía aristotélica, referida a lo largo de esta tesis. Dichos conceptos contienen las ideas de Aristóteles que marcaron el desarrollo del pensamiento en todos los campos del

¹⁴² José Solana Dueso, “La construcción de la diferencia sexual en Aristóteles”, *Convivium* 18 (2005): 26.

conocimiento posterior. La inferioridad de las mujeres en este contexto se situó más allá del cuerpo, siendo el punto de partida para describir a las mujeres por esa razón.¹⁴³

En otro orden de ideas, Aristóteles distingue dos tipos de inteligencia: la inteligencia activa y la inteligencia pasiva. Como hemos visto en la tabla anterior, las acciones pasivas son características de las mujeres, mientras que las acciones activas les corresponden a los hombres. Así pues, en cuanto a la inteligencia se observa la misma relación expresada con anterioridad, al afirmar que el primer tipo de entendimiento es aquel que pertenece al saber “de todas las cosas” y que la segunda categoría pertenece al entendimiento activo, capaz de “hacer todas (las cosas)”.¹⁴⁴ También en su obra *Política* Aristóteles realizó comparaciones entre los comportamientos sociales de los hombres y las mujeres, explicando su pensamiento en consecuencia. Aristóteles explicó el equilibrio de la sociedad a través del orden establecido en base a su naturaleza. En su concepción de la naturaleza, siempre existe un elemento regente y otro necesariamente regido lo que, en su discurso filosófico, trasciende en el orden social. En semejanza con el orden natural, en el orden social es forzoso el hecho de que un individuo gobierne a otro, mientras que este último inviste la capacidad de obedecer. Un caso ejemplar de este orden queda establecido en la relación de los hombres libres respecto a sus esclavos. De este modo, los hombres disponen sobre las mujeres y los adultos decretan sobre los niños.¹⁴⁵ A este efecto, en su *Política*, Aristóteles aportó una explicación ampliada del orden social, al exponer que los esclavos no poseen facultad deliberativa; por su parte, las mujeres tienen dicha facultad pero no tienen autoridad y, por último, los niños la tienen pero es imperfecta.¹⁴⁶ Según Aristóteles, todas las personas mencionadas poseen alma pero de manera diferente, de forma que unas gobiernan y otras son gobernadas. A esta descripción se añade la singularidad de que el alma es, en sí misma, condición ineludible para la existencia del cuerpo, de forma que el alma mantiene unido al cuerpo, desintegrándose y destruyéndose si esta se desplaza, afirmación que el autor detalla en su obra dedicada al estudio del alma.¹⁴⁷

¹⁴³ Prudence Allen, *The Concept of Woman: The Early Humanist Reformation, 1250-1500* (Michigan: Wm. B. Eerdmans, 2002), 174.

¹⁴⁴ Aristóteles, *Acerca del alma*, trad. de Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 2010), 127.

¹⁴⁵ Aristóteles, *Política*, trad. de Manuela García Valdés (Madrid: Gredos, 2000), 39.

¹⁴⁶ Aristóteles, *Política*, 39-40.

¹⁴⁷ Aristóteles, *Acerca del alma*, 66.

Especialmente en el caso de las mujeres, Aristóteles introdujo una nueva diferencia en relación con su facultad deliberativa, en este caso de grado y no de naturaleza.¹⁴⁸ Explicó que la virtud refiere a todo aquello relacionado con la perfección y distinguió entre las virtudes del cuerpo y las virtudes del alma. Las virtudes a las que prestó mayor atención son aquellas relacionadas con el alma, dividiendo en dos su tipología: virtudes intelectuales y virtudes éticas o morales. En la *Ética Eudemia*, el filósofo ilustró las características de la virtud ética e intelectual. Si las virtudes que se encuentran en la parte racional son todas aquellas relacionadas con la verdad, en la parte irracional radican todas las virtudes relacionadas con los deseos.¹⁴⁹

La carencia de las mujeres en cuanto al intelecto y a la voluntad, dos caracteres que acaban determinando su debilidad frente a los hombres, se debe a la falta de calor o frialdad.¹⁵⁰ De este modo, el filósofo explica que los poderes racionales de las mujeres no poseen la capacidad (asociada a la masculinidad) de dominar su alma irracional, de ahí que sus decisiones no se presenten o planteen adecuadamente. La falta de calor hace que no tengan un juicio guiado por la razón, por lo que no pueden controlar sus emociones, deseos y miedos. Aristóteles creía que las mujeres estaban guiadas por sus emociones, que las llevaban al lado de la maldad. Esta debilidad intelectual hace que las mujeres se muevan por deseos del mal. La virtud de las mujeres solo se manifiesta en el ámbito doméstico, donde comparten con su marido las reglas de la casa.¹⁵¹

Aristóteles distinguió las virtudes de los hombres de las virtudes de las mujeres, afirmando que las mujeres poseen virtud en menor medida que los hombres. Las virtudes morales se sitúan en el mismo orden jerárquico que las partes del alma. Por ello, Aristóteles afirmaba que el ser superior (hombre) debe poseer una incuestionable virtud ética y moral. Con anterioridad, Sócrates explicó que las virtudes de la prudencia, la fortaleza y la justicia se atribuían tanto a los hombres como a las mujeres. Aristóteles, en cambio, atribuía la capacidad de gobernar a los hombres y la de obedecer a las mujeres, considerando ambas como las propias fortalezas de cada sexo.¹⁵² En relación con su perfección como ser supremo, para Aristóteles la justicia era la virtud

¹⁴⁸ Aristóteles, *Política*, 40.

¹⁴⁹ Aristóteles, *Ética Eudemia* trad. de Julio Pallí Bonet (Madrid: Gredos, 1993), 436.

¹⁵⁰ Véase el epígrafe 4.1.3. Calor innato.

¹⁵¹ Allen, *The Concept of Woman: The Early*, 177.

¹⁵² Aristóteles, *Política*, 40.

correspondiente a los hombres.¹⁵³ En este sentido, atribuía al hombre prudente la facultad de deliberar y de juzgar de manera conveniente sobre las cosas buenas y rentables, considerando su contribución a la virtud y a la felicidad, en oposición a los conceptos particulares como la salud y el vigor del cuerpo.¹⁵⁴ Los hombres poseían, por tanto, la fortaleza para vivir mientras que a las mujeres les correspondía la fortaleza para servir.

Con esta argumentación Aristóteles construyó un orden social en el que las mujeres permanecen bajo el dominio de los hombres en relación con la jerarquización de sus virtudes. De forma que en su *Política*, al explicar dicho orden social, establecía también las condiciones de su ciudadanía. Según Aristóteles, un ciudadano podía estar en posesión de las virtudes de disponer, si se trataba de un hombre, o de obedecer, en el caso de las mujeres. De esta forma, infería el filósofo que en el caso de que un hombre mostrara la valentía de una mujer aparentaría ser un cobarde o si, de otra parte, una mujer se mostrara discreta como un hombre parecería habladora. En esta línea discursiva, en cuanto a la administración dentro del ámbito doméstico, a ésta también le corresponde un orden específico en el que la mujer tiene el poder de administrar. Por tal razón, Aristóteles concluyó que la función de los hombres es la de adquirir mientras que la función de las mujeres es la de guardar.¹⁵⁵ Esta argumentación quedó expuesta en gran parte en su obra *Metafísica*, así como a lo largo de las obras en las que detalló el funcionamiento de los animales. En ellas quedó apuntada la diferencia sexual entre los hombres y las mujeres.

Las siguientes tablas¹⁵⁶ muestran claramente las diferencias y las características opuestas entre los hombres y las mujeres.

	Hombre	Mujer
<i>Opuestos</i>	Forma	Materia

¹⁵³ Aristóteles, *Política*, 40. Véase también *Aristóteles, Ética a Nicómaco*, trad. de José Luis Calvo Martínez (Madrid: Alianza, 2011), 154-155.

¹⁵⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 186.

¹⁵⁵ Aristóteles, *Política*, 122.

¹⁵⁶ Allen, *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution 750 B.C.-A.D. 1250* (Michigan: Eden Press, 1985), 84.

<i>Generación</i>	Caliente, fértil, forma perfecta; contribuye al alma.	Frío, infértil, deforme; contribuye al cuerpo
<i>Sabiduría</i>	Conocimiento	Opiniones verdaderas
<i>Ventaja</i>	Gobernar	Obedecer

En consecuencia:¹⁵⁷

La Mujer	es	pasiva	respecto a	El Hombre
		contraria		
		irracional		
		una amiga desigual		

En contraposición con lo que mantiene en la *Metafísica*, en lo tocante a la biología, Aristóteles explicó la diferencia sexual a partir del concepto de ley natural. La diferencia sexual queda así planteada de manera definitiva a través de su correspondencia con un cuerpo sexuado, un cuerpo denominado por ello “masculino” o “femenino”. Todos los seres humanos nacen pues con un sexo determinado por lo que no cabe neutralidad sexual, pasando a considerar dicha diferencia como la primera. Como se ha expuesto con anterioridad, Aristóteles mostró gran preocupación en sus obras en cuanto a la distinción entre los cuerpos humanos, por lo que dedicó buena parte de su pensamiento a dilucidar la cuestión de la diferencia primordial entre lo masculino y lo femenino. Los autores posteriores a Aristóteles y, sobre todo los autores medievales, compartieron esta misma preocupación, de forma que consideraron la cuestión como punto de partida para comprender y dilucidar el funcionamiento de los cuerpos humanos.

Los textos peripatéticos en torno a la razón biológica contemplaban al hombre y a la mujer como una pareja complementaria desde el punto de vista natural, cuyo fin vital era la reproducción humana. En estos textos, las mujeres adquirieron un papel de

¹⁵⁷ Allen, *The Concept of Woman: The Early*, 174.

inferioridad respecto al proceso biológico según la deducción de que las mujeres son “hombres imperfectos”. La razón que llevó al filósofo a determinar esta diferencia perentoria es que, en cuanto a la forma perfecta en virtud, solo podía existir una única y perfecta representación, en este caso, la forma masculina.¹⁵⁸

Según lo expuesto hasta el momento, Aristóteles describió a las mujeres en oposición a las características biológicas de los hombres y, por ende, las representó en el contexto social como ser defectuoso e inferior. En correspondencia directa con la biología de las mujeres, Aristóteles las consideraba como seres humanos débiles ya que poseían menos calor innato en relación con los hombres que lo poseían en mayor grado.¹⁵⁹ Así, la privación de calor no solo las convertía en débiles sino también en imperfectas respecto a la perfección formal de los hombres por naturaleza. Por esta razón Aristóteles concluyó que las mujeres son imperfectas porque sus genitales son internos. Entendiendo que los genitales masculinos son externos y esto equivale a la perfección, la anatomía de los genitales de las mujeres carece de expresión biológica óptima. Según esta falta, los genitales femeninos, al situarse en el interior del cuerpo, dificultan la función expulsora de fluidos y todo ello se atribuye a la falta de calor.¹⁶⁰ El calor innato será, a partir de este momento, un asunto central en la argumentación posterior sobre la generación y, por tanto, en relación con la diferencia sexual.

La idea del calor innato está relacionada, a su vez, con la teoría humoral o teoría de los cuatro humores. Dicha teoría consiste en explicar el funcionamiento del cuerpo humano fundamentado en la presencia y efectividad de cuatro humores que, al mismo tiempo, se asociaban a cuatro cualidades concretas de los cuerpos: seco, húmedo, cálido y frío.¹⁶¹ Esta teoría obtuvo una amplia aceptación en el ámbito filosófico y, asimismo, fue seguida por una gran nómina de médicos griegos y romanos desde Hipócrates (siglo V AEC), considerado su principal precursor. Aristóteles tomó de esta teoría los

¹⁵⁸ Rafael Amo Usanos, “El principio vital del ser humano, Ireneo, Orígenes, Agustín, Tomás de Aquino” (tesis doctoral, Università Gregoriana de Roma, 2007), 32.

¹⁵⁹ Robert Mayhew, *The Female in Aristotle's Biology: Reason or Rationalization* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004), 40.

¹⁶⁰ Rebecca Flemming, *Medicine and the Making of Roman Women: Gender, Nature, and Authority from Celsus to Galen* (New York: Oxford University Press 2003), 306.

¹⁶¹ Joan Cadden, *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages, Medicine, Science and Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 28.

elementos que le eran connaturales a los cuerpos para dividirlos en pares de primarios opuestos: el calor y el frío, por una parte, y lo seco en oposición a la humedad. Estos pares fundamentales quedaban coligados pues del siguiente modo:¹⁶²

Calor + Seco=	Fuego
Calor + Humedad	Aire
Frío+ Humedad	Agua
Frío + Seco	Tierra

Según la teoría aristotélica acerca de los humores, dos de estas cualidades son activas y corresponden a los elementos de lo caliente y lo frío, mientras que, lo seco y lo húmedo corresponden a la naturaleza pasiva. De esta manera, se infiere que la falta de calor no solo afecta al funcionamiento de los órganos sexuales de las mujeres sino también al cerebro, considerado débil en raciocinio y menos desarrollado desde un punto de vista biológico. Aristóteles fue así el precursor de un conjunto de ideas negativas sobre el cuerpo de las mujeres, consiguientemente aceptadas y difundidas a través de los siglos. Las representaciones aristotélicas de la diferencia sexual perduraron a lo largo de la historia y fueron adoptadas por culturas diferentes que justificaron así la distinción social de los cuerpos de los hombres y mujeres. En esta línea, cabe subrayar uno de los parámetros principales en los que se ha apoyado la hermenéutica de la diferencia entre los sexos. Se trata del principio de la fuerza como cualidad natural de los hombres frente a la debilidad innata de las mujeres. Por esta razón, tradicionalmente se ha definido a las mujeres como el “sexo débil”, en relación con el sexo fuerte o dominante. Además de la carga cultural que, por sí misma, sostiene dicha afirmación es ineludible recordar que el establecimiento de las diferencias fundamentales entre los hombres y las mujeres ha sido una cuestión generalmente explicada desde el punto de vista del orden natural o biológico. En este contexto, el cuerpo masculino ha sido pensado como paradigma a partir del que se han señalado las carencias del cuerpo que le es naturalmente alternativo, es decir, considerando las especificidades del cuerpo femenino como cualidades contrapuestas y correlativamente inferiores a dicho modelo.

¹⁶² Cadden, *Meanings of Sex Difference*, 33.

No obstante, algunos estudiosos han tendido a señalar la diferencia sexual en relación con la capacidad del ser humano de ambos sexos para acceder al conocimiento de lo divino. En un interesante estudio sobre cómo entienden el cuerpo femenino algunos autores místicos judíos de la Edad Media, Faye Koren nos recuerda el dictamen de Foucault sobre esta cuestión, “la cultura dirime entre aquello que se considera verdad o conocimiento en relación con la sociedad”.¹⁶³ A partir de dicha idea, ella sugiere que las experiencias místicas de las mujeres judías no tuvieron generalmente mucho valor en la sociedad donde ellas vivían. Para estas sociedades, mantiene Koren, la unión entre Dios y las mujeres no era un hecho importante. Tras esta idea se esconde el hecho de que las mujeres eran vistas en la Edad Media como un ser humano imperfecto, lo que dio pie a que los filósofos promovieran debates sobre el funcionamiento del cuerpo humano, las diferencias que existen entre el funcionamiento de los cuerpos de hombres y mujeres, y el porqué de estas diferencias. Una de las conclusiones a las que llegaron es que la característica que representa netamente al sexo femenino es que las mujeres poseen un útero, y que éste es el lugar de dos funciones fisiológicas incontrovertiblemente femeninas: el periodo menstrual y la concepción. Volveremos a estos temas más adelante.

3.2. Teorías medievales sobre la relación de los sexos

Las ideas de Aristóteles sobre la inferioridad femenina, basadas en que las mujeres carecían de calor innato, se transmitieron a lo largo de la Antigüedad hasta llegar a la universidad europea alrededor del siglo XIII.¹⁶⁴ El pensamiento de Aristóteles tuvo un gran impacto entre los autores de la Edad media, especialmente a partir de los siglos XII y XIII, en los campos de la filosofía, la medicina y, curiosamente, la teología. Sus ideas llegaron a los autores judíos de los territorios cristianos del sur de Europa gracias a la gran influencia de la obra filosófica y teológica de Maimónides, pero también a la traducción de obras de autores árabes y, a partir del siglo XIII, de la

¹⁶³ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* (Nueva York: Pantheon Books, 1980). Citado por Sharon Faye Koren, *Forsaken: The Menstruant in Medieval Jewish Mysticism*. (Nueva York: Brandeis University Press, 2011), XI.

¹⁶⁴ Allen, *The Concept of Woman: The Early*, 108-109.

escolástica cristiana, que lo había introducido en las universidades.¹⁶⁵ Como consecuencia de esta difusión, la mayor parte de los autores medievales recibieron de forma directa o indirecta la influencia del pensamiento peripatético. Algunos de estos autores reconocieron explícitamente que Aristóteles era su fuente de conocimiento mientras que otros simplemente se refirieron a los maestros antiguos, con el fin de revestir sus ideas de carácter autorizado.

La Universidad de París asumió la difusión de las obras de Aristóteles a partir del año 1255, momento a partir del cual las lecturas de sus obras se convirtieron en materia de estudio obligatorio.¹⁶⁶ Esta obligatoriedad coadyuvó la difusión de su obra y aumentó la autoridad de la teoría de la polaridad de los sexos, la más divulgada en la Edad Media. Se trata de una teoría que consiste en afirmar que los hombres y las mujeres son substancialmente distintos al tiempo que los hombres se colocan en un rango superior a las mujeres. El enorme impacto en el pensamiento medieval que obtuvo la introducción de las lecturas de Aristóteles en la universidad parisina excedió con creces los límites del periodo medieval. Su reproducción provocó la normalización teórica de la inferioridad de las mujeres como hecho natural, considerado entonces como un hecho probado y autorizado por los autores medievales.

3.2.1. La polaridad de los sexos

Como se ha mencionado, la teoría de la polaridad de los sexos fue la teoría sobre la relación entre los sexos más difundida de la Edad Media. Esta teoría se caracteriza por su carga misógina, ya que se apoyaba en las ideas de Aristóteles sobre la inferioridad de las mujeres. Esta teoría explicaba que los hombres y las mujeres eran diferentes, una diferencia regida por la naturaleza. Como ya hemos visto antes, para Aristóteles era la naturaleza la que dictaminaba que los hombres eran superiores a las mujeres.¹⁶⁷ Se la llamó la polaridad de los sexos porque se entendía que la mujer y el hombre formaban los dos polos de una oposición binaria auspiciada por el pensamiento aristotélico, en la que la mujer era el polo inferior y el hombre el polo superior. Uno de

¹⁶⁵ Allen, *The Concept of Woman: The Aristotelian*. Véase también: 2.3. Aristotelismo árabe y judío.

¹⁶⁶ María Milagros Rivera Garretas, *La diferencia sexual en la historia*. (Valencia: Universitat de València, 2005), 98.

¹⁶⁷ Prudence Allen, *The concept of Woman: The Aristotelian*, 89.

los resultados de esta teoría consistió en que las mujeres no pudieran competir con los hombres en el ámbito público.¹⁶⁸ En el marco de las religiones monoteístas, el hombre se consideraba así creado a imagen y semejanza de Dios, mientras que la mujer había sido creada junto con él, su esposo, quedando relegada a un segundo plano en el proceso de creación y, por analogía, también en la generación. A este hecho se añadía la capacidad del hombre para orientarse junto con la de gobernar, ambas correlativas, mientras que las mujeres poseían la “ventaja” de obedecer y carecían de orientación por naturaleza.¹⁶⁹

En la mayoría de las obras de Aristóteles se puede encontrar una alusión a la superioridad del hombre a través de esta teoría. En su obra *Reproducción de los Animales* marcó, por ejemplo, la superioridad natural del hombre del siguiente modo:

“Y siendo la causa del primer movimiento mejor y más divina por naturaleza, ya que ahí residen la definición y la forma de la materia, es preferible también que esté separado lo superior de lo inferior. Por eso, en todos los casos en que es posible y en la medida de lo posible, el macho está separado de la hembra. Pues para los seres que se generan, el principio del movimiento, que es el macho, es mejor y más divino, mientras que la hembra es la materia. Pero el macho se une y se mezcla con la hembra para la función de la reproducción, pues ésta es común a ambos”.¹⁷⁰

Otro claro ejemplo de la superioridad del hombre se produce en la misma obra cuando desarrolla el tema de la fertilidad:

“Por otra parte, un niño se parece a una mujer en la forma, y la mujer es como un macho estéril. Pues la hembra es hembra por una cierta impotencia por no ser capaz de cocer esperma a partir del alimento

¹⁶⁸ Antonia Fernández Valencia y Marián López Fernández, *Contar con el cuerpo: Construcciones de la identidad femenina* (Madrid: Editorial Fundamentos Colección Ciencia, 2011), 15.

¹⁶⁹ Allen, *The Concept of Woman: The Aristotelian*, 220.

¹⁷⁰ Aristóteles, *Reproducción de los animales*, trad. de Ester Sánchez (Madrid: Gredos editorial, 1994),

en su último estadio (esto es, sangre o lo análogo en los no sanguíneos), a causa de la frialdad de su naturaleza”.¹⁷¹

En cuanto al tema de la forma, describe la superioridad por poseer una forma perfecta:

“Es más razonable que sean iguales la última sustancia que va a todo el cuerpo y el sobrante de ella como en el caso de los pintores: muchas veces sobra pintura encarnada igual a la que ha sido utilizada. Sin embargo, todo lo que experimenta una disolución, se destruye y aparta de su propia naturaleza”.¹⁷²

Un último ejemplo sobre la superioridad del hombre aparece en la obra *Política*, en la cual menciona el orden social:

“Y también en relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece”.¹⁷³

Al sintetizar el esquema de la polaridad de los sexos según Aristóteles, se obtiene como resultado dos ideas fundamentales:

- a) Las diferencias entre los hombres y las mujeres son relevantes desde un punto de vista filosófico;
- b) Un sexo es fundamentalmente superior al otro.

¹⁷¹ Aristóteles, *Reproducción de los animales*, 110.

¹⁷² Aristóteles, *Reproducción de los animales*, 99.

¹⁷³ Aristóteles, *Política*, 15-16.

En la siguiente tabla se muestra, de manera sucinta, el pensamiento de Aristóteles sobre la superioridad del hombre:

	Hombres	Mujeres
Opuestos	Superior Caliente Fértil	Carencia Inferior Fría Infértil
	} <i>Forma</i>	} <i>Materia</i>
Generación	Perfecto	Imperfecta
	Formado por la semilla del padre	Formada por la materia de la madre, resistiendo a la semilla del padre
Sabiduría	Alma racional Capaz de gobernar el alma irracional Sabiduría, capaz de hacer un discurso público	Alma racional sin la autoridad de gobernar por encima del alma irracional Opinión, capaz de hacer silencio en privado
Ventaja	Gobernar por naturaleza	Obedecer por naturaleza

Uno de los primeros autores judíos en cuya obra filosófica se ha podido identificar la influencia de Aristóteles, a pesar de que no existe ninguna evidencia intertextual, es Filón de Alejandría. Sirva de ejemplo su teoría de las cuatro categorías de opuestos, generación, sabiduría y ventaja, que guarda gran parecido con la teoría aristotélica.¹⁷⁴

¹⁷⁴ Allen, "Plato, Aristotle, and the Concept of Woman in Early Jewish Philosophy", en *Florilegium* 9 (1987), 96-97.

La teoría de la polaridad de los sexos según Filón de Alejandría:

	Hombres	Mujeres
Opuestos	Activos, parecido a lo racional	Pasivas, parecido a los sentidos
Generación	Proveedores de la forma	Proveedoras de la materia
Sabiduría	El pensamiento masculino es una sabiduría perfecta Buen juicio	El pensamiento femenino es gobernado por las pasiones Juicio susceptible a la decepción
Ventaja	Gobernado por actividad Actividades en el ámbito público	Obedeciendo por pasividad Actividades en el ámbito privado

Muchos otros filósofos adoptaron las categorías desarrolladas por Aristóteles en relación con la teoría de la polaridad de los sexos. Dos famosos autores que la mencionan en sus obras fueron Avicena y Averroes. En su obra *Kitab al-Šifā*, Avicena habla sobre los argumentos más importantes de la polaridad de los sexos, porque esta obra contiene comentarios de las obras de Aristóteles como la *Metafísica*, la *Ética*, la *Política* y la *Reproducción de los animales*. Averroes por su parte escribió aproximadamente treinta y ocho fragmentos en los que brindó sus argumentos sobre la teoría de la polaridad de los sexos. Sin embargo, cabe destacar que Averroes defendía la teoría de la unidad de los sexos desarrollada por Platón en su obra *República*.¹⁷⁵ La teoría de la polaridad de los sexos fue seguida también por Maimónides quien, aparte de apoyar sus ideas en las ideas de Aristóteles, también se fundamentó en las ideas de Platón y de Pitágoras, como hemos visto anteriormente.

¹⁷⁵ Allen, "Plato, Aristotle", 99.

	Hombres	Mujeres
Opuestos	Caliente, como forma	Frío, como materia
Generación	Contribuye semilla fértil, Sangre pura	Contribuye semilla infértil Sangre impura
Sabiduría	Demostrativo, Argumentativo Alma fuerte	Arte práctico Alma débil
Ventaja	Gobernar	Obedecer

Según Prudence Allen, las ideas de Maimónides constituyeron el vínculo de unión y transmisión de las ideas de polaridad de los sexos en el Oeste.¹⁷⁶

La fama de esta teoría perduró durante muchos siglos hasta que fue sustituida por otra teoría con la llegada del Humanismo a Europa. Con la llegada de este nuevo movimiento se difunde una nueva teoría que Prudence Allen llama de “la unidad de los sexos”.¹⁷⁷ La teoría de la unidad o de la igualdad de sexos postulaba que tanto las mujeres como los hombres son iguales, por lo que no da cabida a la diferencia sexual, debido a que ya no existen dos sexos sino un solo ser neutro. Ese ser neutro, que pretende ser universal, no lo es porque enmascara al sexo femenino enfatizando así al sexo masculino como universal. Según Milagros Rivera Garretas, de las tres teorías que circularon durante la Edad Media y la Edad Moderna, la que realmente representa la diferencia sexual es la teoría de la complementariedad de los sexos porque pone de relieve las dos formas: la forma masculina y la forma femenina.¹⁷⁸

3.2.2. La complementariedad de los sexos

En el contexto trazado por la recepción del pensamiento aristotélico sobre la diferencia sexual, su interpretación se reprodujo en todos los ámbitos debido a su

¹⁷⁶ Allen, “Plato, Aristotle”, 104. Véase también Carmen Caballero Navas, “Maimónides and his practice of gynaecology”, en Moses Maimonides and His Practice of Medicine, ed. De Kenneth Collins, Samuel Kottek y Fred Rosner (Haifa: Maimonides Research Institute, 2013), 61-84.

¹⁷⁷ Allen, *The Concept of Woman: The Aristotelian*, 122.

¹⁷⁸ Rivera Garretas, *La diferencia sexual*, 100.

utilización generalizada en la institución universitaria. Sin embargo, la teoría más antigua documentada sobre las relaciones entre los sexos en la Europa feudal fue la teoría que la autora Prudence Allen denominó la “complementariedad de los sexos”.¹⁷⁹ Según esta teoría, tanto los hombres como las mujeres eran significativamente distintos pero al mismo tiempo semejantes. Dicha autora explica que aquello que hacía diferentes a los hombres de las mujeres era, en sustancia, el origen de la diferencia sexual. No obstante, se consideraron semejantes en base a su aproximación a una especie común.¹⁸⁰

La complementariedad de los sexos fue una teoría aceptada y apoyada por autoras del siglo XII como Hildegarda de Bingen (1098-1179)¹⁸¹ y Herralda de Hohenburg (1130-1195),¹⁸² y explica la cierta libertad en la vida de las mujeres, así como la expansión de movimientos sociales y políticos de mujeres como los que representan las beatas y las beguinas. Hildegarda es la primera autora en desarrollar una base lógica a partir de las cuatro categorías en torno a la descripción de las mujeres en relación al hombre. Sin embargo, Hildegarda no es consistente en su teoría de la identidad sexual porque ella también se refiere a las mujeres como el sexo débil haciendo superior a los hombres por la gracia de Dios. A pesar de esto, Hildegarda hace un balance en defensa de la igualdad y el significado de la diferencia entre las mujeres y los hombres.¹⁸³

¹⁷⁹ Allen, *The concept of Woman: The Aristotelian*. Véase también: Rivera Garretas, *El fraude de la igualdad: Los grandes desafíos del feminismo hoy*. (Barcelona: Planeta, 1997), 25-43.

¹⁸⁰ Rivera Garretas, *La diferencia sexual*, 96.

¹⁸¹ Nace en el año 1098 en una familia noble e ingresa a los ocho años de edad en un monasterio. Tenía un don profético y escribió varias obras relacionadas con sus profecías. Se dedicó a escribir sobre la naturaleza, la ciencia y la medicina. En el ámbito de la medicina, recoge la teoría de los cuatro temperamentos humorales; sin embargo, la modifica incluyendo en ella la diferencia sexual. Véase Wanda Tommasi, *Filósofos y mujeres: La diferencia sexual en la Historia de la Filosofía*, trad. de Carolina Ballester Meseguer (Madrid: Narcea, S.A., 2002), 83-85.

¹⁸² Fue una monja alsaciana que escribió su obra más famosa junto a sus alumnas, el *Hortus deliciarum* (El Jardín de las Delicias). Esta obra era un compendio que incluía todas las ciencias que se estudiaban en la época, incluyendo la teología. La obra incluye 336 ilustraciones de temas filosóficos, teológicos y literatos entre las que se encuentran también imágenes de sus hermanas. Véase, María Milagros Rivera Garretas, Núria Jornet i Benito, Teresa Vinyoles Vidal, Blanca Garí, María del Carmen García Herrero y M^a Elisa Varela Rodríguez, *Las relaciones en la Historia de la Europa Medieval* (Valencia: Tirant lo Blanch, 2006), 149.

¹⁸³ Allen, *The Concept of Woman: The Early*, 292-293.

La teoría de la complementariedad de los sexos en torno a la idea del cielo según Hildegarda de Bingen, se muestra en las siguientes tablas¹⁸⁴:

Hombres y Mujeres	
Opuestos	Considerados semejantes pero, al mismo tiempo, diferentes en cuanto a la resurrección.
Generación	Los primeros padres fueron Adán y Eva, a pesar de ser iguales se trataron de diferente manera.
Sabiduría	En cuanto a la sabiduría eran iguales pero se distinguían en el conocimiento.
Ventajas	Los hombres y las mujeres santas son considerados iguales y contrarios al mismo tiempo.

A continuación, se muestra la relación de complementariedad entre los sexos en torno a la idea del Mundo:

	Hombres	Mujeres
Opuestos	Todo lo relacionado con el fuego y la tierra.	Todo aquello relacionado con el agua y el aire.
Generación	Pone la semilla fría	Provee la semilla potenciada y caliente
Sabiduría	Conocimiento práctico del hombre en comparación con la mujer	Conocimiento práctico de la mujer en comparación con el hombre.
Ventaja	Los hombres son más fuertes que las mujeres pero sin el control de sí mismos. Se rigen por el amor	Las mujeres son débiles pero a diferencia de los hombres tienen más control de sí mismas. Obedece por elección

¹⁸⁴ Allen, *The Concept of Woman: The Aristotelian*, 293.

La teoría de la complementariedad de los sexos establece que los hombres y las mujeres, en condición de opuestos, son semejantes a la imagen de Dios. Desde esta perspectiva, se considera que ambos aportan semillas para la reproducción y Dios es el proveedor del alma. Respecto a la última categoría señalada, ambos sexos se emplazan en igualdad de acceso a los ámbitos públicos y privados.¹⁸⁵

Esta teoría tuvo, sin embargo, corta trayectoria y escaso apoyo, ya que vino a reemplazarla la teoría de carácter misógino de la polaridad de los sexos que, como se ha explicado, tuvo gran apoyo de la mayoría de los autores de la Edad Media. El triunfo definitivo de la denominada teoría de la polaridad de los sexos provocó importantes cambios sociales debido a que sustentaba y transmitía dichas ideas tanto en lengua latina como en las lenguas maternas de aquel momento. La teoría de la polaridad de los sexos se difundió con la premisa de que todos los seres humanos son semejantes, como la teoría anterior, sin embargo, concluía dando un giro hacia el establecimiento de la superioridad del hombre sobre la mujer, momento al que la autora Prudence Allen designa como la “revolución aristotélica”.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Allen, *The Concept of Woman: The Early*, 293.

¹⁸⁶ Allen, *The Concept of Woman: The Aristotelian*, 95.

3.3. La diferencia de ser mujer: Menstruación y Maternidad

La menstruación y la maternidad se situaron en el centro de los discursos medievales médicos, filosóficos y religiosos sobre las mujeres. Autores musulmanes, judíos y cristianos, especialmente a partir del auge de la filosofía natural y la influencia de Aristóteles en el pensamiento medieval, dedicaron una extensión considerable de sus escritos a examinar y a explicar el funcionamiento del cuerpo femenino.¹⁸⁷ Las perspectivas desde las que se abordó esta cuestión fueron diversas, no sólo desde el punto de vista de la adscripción religiosa o cultural de los autores sino, especialmente, en relación con el ámbito desde el que se emprenda su discusión. Cabe tener en cuenta que las fronteras interdisciplinarias entre la ciencia, la filosofía y la religión eran bastante difusas a lo largo de la Edad Media. A través de estos debates se construyeron significados correlativos al cuerpo femenino mediante los que se presentó qué y cómo son las mujeres, de qué manera se podían regular sus comportamientos y qué roles sociales asignarles. En definitiva, se constituyeron significados específicos de género.

Los intelectuales judíos no fueron ajenos a estos debates. De un lado, compartieron la perspectiva científica y filosófica de sus contemporáneos, tanto en territorios de mayoría musulmana como en los reinos cristianos, zonas en las que habitaron a lo largo de la Edad Media. De otra parte, el judaísmo mostró gran interés por el factor biológico de la menstruación considerándola causa de impureza ritual en tanto secreción corporal. Además, este es un concepto clave para abordar la menstruación desde un punto de vista ritual. La importancia de este concepto queda subrayada por el hecho de que se le dedica un considerable espacio en la Torá, concretamente en el libro del Levítico, que dedica varios capítulos a exponer su normativa. En este libro se concreta, en primer lugar, en qué consiste la pureza ritual tras lo cual se establece el contexto en el que la pureza ritual es condición ineludible, así como las situaciones en que se produce la impureza y, finalmente, se anotan los rituales para recobrar la pureza una vez perdida.¹⁸⁸ La causa de impureza se atribuye,

¹⁸⁷ Sobre el impacto del pensamiento de Aristóteles entre los autores medievales véase el epígrafe 2.3. Aristotelismo árabe y judío.

¹⁸⁸ La literatura judía posterior ha discutido este concepto y sus aplicaciones normativas en numerosos textos rabínicos. La *Misná* le dedica el tratado llamado *Niddah*, al igual que la *Tosefta* y el *Talmud*. Otros comentarios posteriores, antiguos y medievales, también concederán gran importancia a este tema.

mayoritariamente, a las secreciones genitales, entre las que el flujo de sangre tiene especial relevancia. La pérdida de sangre genital convierte a las personas en ritualmente impuras y significa, por consiguiente, una separación de la divinidad. Según la perspectiva del judaísmo la unión con Dios es esencial para alcanzar la vida prometida, por lo que los rituales para recobrar la pureza ritual se ven como una forma de asimilación con Dios en la tierra.

Las leyes de la mujer menstruante aparecen en Lv. 15: 19-25, donde se regula lo que se debe hacer y no hacer cuando se tiene la menstruación así como el ritual de purificación. Las menstruantes reciben el nombre de *niddah* que es una categoría legal (halákica) que define los días del período menstrual en los que la mujer es ritualmente impura y está sujeta a ciertas restricciones que discutiremos más adelante. El judaísmo ha investido a la menstruación y al concepto de *niddah* con un conjunto extraordinario de significados en las definiciones simbólicas.¹⁸⁹ En los epígrafes que siguen vamos a presentar los distintos enfoques de la tradición judía sobre la menstruación y otras secreciones genitales, el papel de la menstruación en la explicación de la salud y la enfermedad femeninas, y la relación de la menstruación con la concepción, así como los debates médicos y filosóficos sobre la aportación de las mujeres a la generación.

3.3.1. Menstruación y sangre postparto

Según algunos estudios, en el judaísmo antiguo existía un tabú que compartían muchas culturas, uno de cuyos principales componentes era el miedo al sangrado extremo y a las molestias que acompañan al sangrado. El misterioso ciclo de sangrar y su conexión con la concepción y el nacimiento creaban confusión en el hombre. Koren señala que muchos estudios antropológicos informan de que existe un miedo “universal” y que éste es el miedo a “la sangre menstrual”. Paula Weideger, antropóloga que sostiene que el miedo a la sangre menstrual es compartido por diversas culturas, afirma también que los tabúes sobre la menstruación son una cuestión universal. Del mismo modo, destaca el hecho de que el propio término “tabú” parece tener su origen en la palabra *tupua*, del polinesio, que significa “menstruación”.¹⁹⁰ Diversos

¹⁸⁹ Koren, *Forsaken*, 1-2.

¹⁹⁰ Koren, *Forsaken*, 1-2.

antropólogos, entre los que se encuentra Steiner, han analizado la raíz y las variantes del término tabú, concluyendo que la raíz polinesia *ta* significaba “marcar” y el *bu* era un adverbio de intensidad; él mismo tradujo *tabu (tapu)* como “marcado completamente”.¹⁹¹

Paula Weideger considera que este tipo de tabú había sido creado para protegerse de un peligro que los hombres suponían real. En este sentido, considera que los hombres situaron el tabú en la capacidad generativa de las mujeres y de ahí que el temor a las menstruantes se mantuviera bajo control.¹⁹² William Stephens explica e identifica cinco clases de tabúes existentes:

- a) Aquellos contra la sangre menstrual por si sola como peligrosa;
- b) Aquellos que requieren el aislamiento de la mujer menstruante;
- c) Aquellos que prohíben las relaciones sexuales con una menstruante;
- d) Aquellos que prohíben que la menstruante cocine, especialmente a sus maridos;
- e) y, de forma general, “otros” tabúes.¹⁹³

Los tabúes menstruales son diferentes a las normas menstruales. Por una parte, los tabúes menstruales son construcciones culturales, simbólicas, arbitrarias, contextualizadas y potencialmente polivalentes.¹⁹⁴ Por otra, los tabúes menstruales se constituyen bajo el concepto de “polución” -una contaminación simbólica-. El principio de dicho concepto de tabú advierte de la peligrosidad tanto de la sangre menstrual como de la menstruante bajo la definición cultural que establecía el orden (en varios sentidos).

¹⁹¹ Thomas Buckley y Alma Gottlieb, *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation* (Los Ángeles: University of California Press, 1988), 8.

¹⁹² Paula Weideger, *Menstruation and Menopause: the Physiology and Psychology, the Myth and the Reality* (Nueva York: Alfred A. Knopf Inc., 1975), 92.

¹⁹³ William N. Stephens, “A cross-cultural study of menstrual taboo”, *Genetic Psychology Monographs* 64 (1961): 385-416. Citado por Buckley y Gottlieb, *Blood Magic*, 11.

¹⁹⁴ Buckley y Gottlieb, *Blood Magic*, 24.

No obstante, no se considera un tabú universal.¹⁹⁵

Otro tabú destacado en torno a la menstruación es su conexión con el flujo femenino en el parto. Ronald E. Clements arguye que en todo el mundo, en todas las épocas a lo largo de la historia, se ha reconocido el nacimiento como una experiencia misteriosa y maravillosa.¹⁹⁶

En resumen, la mayoría de los tabúes sobre la menstruación alrededor del mundo introducen la idea de que tanto la sangre menstrual como la menstruante son sucias y contaminan. Estos tabúes existen en cierta forma para proteger a los hombres del peligro que ellos creen real y de esa manera mantener el miedo a la mujer menstruante bajo control. La menstruación puede llegar a ser una amenaza al orden social, según el punto de vista del tabú, debido a su alta contaminación; por ello, la sangre menstrual es tratada negativamente. En relación con el orden social, la sangre menstrual es considerada como un elemento tóxico que necesita ser controlado. Los gobernantes han utilizado a lo largo del tiempo esta argumentación negativa alegando que una mujer menstruante posee la capacidad de infectar la sociedad, contaminarla, de modo que incluso se ha llegado a relacionar la menstruación con la brujería.¹⁹⁷

El cristianismo, el islam y el judaísmo medieval compartieron la creencia de que la mujer permanece impura durante su menstruación y que, por tanto, las relaciones sexuales con ella debían de evitarse durante este periodo de impureza. Las prácticas de los antiguos judíos se desarrollaron, concretamente, en paralelo con los tabúes y las prácticas llevadas a cabo también en otras sociedades contemporáneas. La diferencia respecto a las anteriores es que la interpretación del judaísmo nunca suprimió estos tabúes.¹⁹⁸

La interpretación negativa de la menstruación, tanto en la tradición judía como en la cristiana, se remonta, por tanto, a los relatos de la historia del Jardín del Edén (Gn., 3, 1-19). Muchos autores a lo largo de la historia han visto las prohibiciones menstruales

¹⁹⁵ Buckley y Gottlieb, *Blood Magic*, 25.

¹⁹⁶ Johnson M. Kimuhu, *Leviticus: The Priestly and Prohibitions from the perspective of Ancient Near East and Africa* (Nueva York: Peter Lang Publishing, 2008), 317.

¹⁹⁷ Buckley y Gottlieb, *Blood Magic*, 34.

¹⁹⁸ Mary Delaney, Jane Lupton y Emily Toth, *The Curse: A Cultural History of Menstruation* (Chicago: University of Illinois Press, 1988), 38.

de Levítico como un castigo divino por un pecado natural de la mujer, el cual viene a través de la acción de Eva que hizo que descendiera la humanidad. Por lo que se puede considerar a la menstruación como una “maldición” divina.¹⁹⁹

Esta historia destaca que la menstruación es el resultado del pecado, ya que Eva, al desobedecer a Dios comiendo del árbol prohibido, es castigada con la menstruación y el dolor durante el parto. Adán, sin embargo, no recibe un castigo mediante el que quede contaminado o se ponga en peligro su vida, ya que es condenado a ganarse el sustento con su trabajo.²⁰⁰ La palabra “sangre” en hebreo es *dam*, y es la portadora de la fuerza en el universo.²⁰¹ El nombre de Adam (*adam*) simboliza “la sangre del más sagrado”, “la sangre del mundo.”²⁰² Se considera que Adán es la sangre que da vida y Eva aparece como la sangre que porta la muerte.²⁰³

Una explicación sobre el particular aparece en el Talmud:

“Adam was the lifeblood of the world and Eve caused death. Therefore, the *mizvah*²⁰⁴ of *Niddah* was given to women”.
(TJ Shabbat 2, 6 (5b).

¹⁹⁹ Kristin De Troyer, *Wholly Woman, Holy Blood: A Feminist Critique of Purity and Impurity* (Londres: Bloomsbury Publishing PLC, 2003), 5.

²⁰⁰ Gn. 3: 16-19, “A la mujer le dijo: Mucho te haré sufrir en tu preñez, parirás hijos con dolor, tendrás ansia de tu marido, y él te dominará. Al hombre le dijo: Porque le hiciste caso a tu mujer y comiste del árbol prohibido, maldito el suelo por tu culpa: comerás de él con fatiga y mientras vivas; brotará para ti cardos y espinas, y comerás hierba del campo. Con sudor de tu frente comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella te sacaron; pues eres polvo y al polvo volverás”.

²⁰¹ Leonie J. Archer, “Bound by blood: Circumcision and the Menstrual Taboo in Post- Exilic Judaism,” en *After Eve: Women, Theology and the Christian Tradition*, ed. de J. Martin Soskice (Londres: Zondervan, 1990), 38-61.

²⁰² Judith Baskin, “Blood in Halakhah” en *Encyclopaedia Judaica vol. 3* (Keter Publishing House, 2007), 772.

²⁰³ Evyatar Marienberg, *Niddah: Lorsque les juifs conceptualisent la menstruation* (Paris: Les Belles Lettres, 2003), 51

²⁰⁴ Significado: Mandamiento, en hebreo.

La idea de que la menstruación es consecuencia del pecado original es extraña en la Edad Media²⁰⁵ y, sin embargo, el judaísmo ha mostrado tradicionalmente gran interés por la menstruación ya que ha sido considerada principalmente en términos de impureza menstrual al ser una secreción corporal.

Paradójicamente, a pesar de que la sangre se haya arrogado tradicionalmente el significado de ser portadora de vida, la sangre menstrual ha sido considerada un símbolo de impureza. Las mujeres menstruantes se relacionan con la muerte en algunas culturas ya que la sangre menstrual expresa la pérdida del potencial de vida y, por tanto, el origen del peligro de perder vida. Una referencia a esta creencia se puede encontrar en Lv. 17:11, que dice lo siguiente:

“Porque la vida de la carne está en la sangre, y yo os la doy para hacer expiación en el altar por vuestras vidas, pues la expiación por la vida, con la sangre se hace.”

La asociación entre la sangre menstrual y la muerte implica que las mujeres menstruantes simbolizan lo opuesto a lo sagrado. Como veremos en más detalle en el siguiente capítulo, durante la Edad Media las menstruantes estaban asociadas con el basilisco, una serpiente venenosa cuya mirada o respiración podían causar la muerte. Como el basilisco está lleno de veneno, la menstruante está llena de sangre y en consecuencia la menstruante se convierte en venenosa. Tanto la menstruante como el basilisco emiten su veneno por medio de sus ojos o corrompiendo el aire. Por lo que el aire transmite el veneno hacia los ojos de otros.²⁰⁶ Se puede decir que después del siglo XIII, con el redescubrimiento de Aristóteles en el mundo latino occidental, los filósofos naturales asociaron a la menstruante con el basilisco gracias a su obra *Acerca de los ensueños*. En este tratado se describen los poderes oculares que la sangre menstrual proporciona a las mujeres y cómo esta propiedad afecta al funcionamiento de todo el cuerpo. Aristóteles expone esta cuestión en relación con los ojos ya que estos contienen

²⁰⁵ Charles de Miramon, “Déconstruction et reconstruction du tabou de la femme menstruée (XIIe-XIIIe siècle)” en *Kontinuitäten und Zäsuren in der Europäischen Rechtsgeschichte, Europäisches Forum Junger Rechtshistorikerinnen und Rechtshistoriker*, ed. de Thier, G. Pfeifer, P. Grzimek (Francfort-sur-Main: Peter Lang, 1999), 90.

²⁰⁶ Koren, *Forsaken*, 107.

un sinnúmero de venas, llenas de sangre y, por tanto, se pueden ver directamente afectados por el “desorden de la sangre”. De ahí que se deduzca lo siguiente sobre los poderes oculares que tienen las mujeres menstruantes. Esta ficción alcanzó gran difusión en la Antigüedad y la Edad Media. Por ejemplo, Plinio declaró que las menstruantes podían llegar a empañar los espejos.²⁰⁷

“Pues en los espejos especialmente pulidos, cuando las mujeres se miran en uno de ellos durante la menstruación, se produce en la superficie del espejo algo así como una nube sanguinolenta. Y si el espejo es nuevo, no es fácil limpiar tal mancha, si bien es más fácil a si el espejo es viejo. La causa, como hemos dicho, es que la vista no sólo es afectada por el aire, sino que también actúa en cierto modo y produce un movimiento como los objetos brillantes. Y es que la vista forma parte de los objetos brillantes y poseedores de color. Por tanto, es verosímil que los ojos, durante las menstruaciones, se encuentren en la misma situación que cualquier otra parte del cuerpo, ya que se da el caso de que están naturalmente dotados de venas. Por ello, al producirse las menstruaciones, a consecuencia de la perturbación e inflamación sanguíneas, la diferencia en los ojos es imperceptible para nosotros, pero existe -y es que la naturaleza del semen y la de las menstruaciones es la misma-. El aire es movido por ellas y al aire que está junto a los espejos, por estar contiguo, le produce una cierta cualidad, y es tal como la que él mismo padece. Y éste, a su vez, la comunica a la superficie del espejo. Al igual que ocurre con los vestidos, los espejos más limpios son los que más rápidamente se manchan, pues lo limpio muestra exactamente cualquier cosa que reciba, y lo muy limpio, muestra incluso los movimientos más insignificantes, además de que el bronce, por ser liso, es especialmente sensible a cualquier contacto y es preciso concebir el contacto del aire como una especie de fricción y a la manera de un enjuaga miento o lavadura-, y por su limpieza se hace evidente el contacto, por ligero que sea. La causa de que la mancha no se vaya rápidamente de los espejos nuevos es que están limpios y son lisos,

²⁰⁷ Koren, *Forsaken*, 107.

pues penetra a través de éstos en profundidad y en todos los sentidos; en profundidad, por estar limpios, y en todos los sentidos, por ser lisos. En los espejos viejos la mancha no permanece, porque no penetra de igual manera, sino más superficialmente”.²⁰⁸

La obra falsamente atribuida a Alberto Magno, *Secreta mulierum*, incidió asimismo en el amplio seguimiento de la teoría que explicaba la sangre menstrual como veneno letal. En el texto de pseudo-Alberto Magno se esgrime una explicación médica sobre la naturaleza pasiva de los ojos de la menstruante como órgano. Al tratarse de órganos pasivos, los consideró más susceptibles y, por esa razón, el autor de dicho libro infirió que el flujo menstrual poseía la facilidad de infectar los ojos de la menstruante. En consecuencia, los ojos de la menstruante emitirían un vapor venenoso capaz de infectar todo aquello que ve. Esta obra, a su vez, asoció a las menstruantes con los basiliscos advirtiendo de lo siguiente:

“Por todo ello, y para decirlo brevemente, es necesario guardarse de toda mujer como de una serpiente venenosa o de un diablo con cuernos”.²⁰⁹

En *Secreta mulierum* se exponen los peligros de los ojos de la menstruante:

“It should be noted that old women who still have their monthly flow, and some who do not menstruate, poison the eyes of children lying in their cradles by their glance. . . . This is caused in menstruating women by the flow itself, for the humors first infect the eyes, then the eyes infect the air, which infects the child. This is the opinion of the philosopher in the book on *Sleeping and Waking*”.²¹⁰

Este texto diserta sobre las mujeres que ya no tienen la menstruación por edad,

²⁰⁸ Aristóteles, *Acerca de la Generación y la Corrupción: Tratados Breves de Historia Natural* trad. y ed. de Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares (Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2008), 284-286.

²⁰⁹ Jacquot y Claude Thomasset, *Sexuality and Medicine in the Middle Ages* (Cambridge: Polity Press, 1988), 74-75, 206-207

²¹⁰ Koren, *Forsaken*, 107.

que considera mucho más peligrosas porque no tenían la manera de expulsar el veneno fuera de sus cuerpos. Los médicos y los filósofos naturales del siglo XIII vieron el flujo menstrual como su mayor preocupación en relación con la purgación de los cuerpos.

Algunos autores medievales judíos, recurrieron al pasaje del Génesis 31:35 con el objetivo de interpretar que la Biblia suscribe la idea de que la mirada de la menstruante puede contaminar a todo aquel que se le acerque o toque.

“Ella dijo a su padre: ‘No le dé enojo a mi señor de que no pueda levantarme en su presencia, porque estoy con las reglas.’ Él siguió rebuscando por toda la tienda sin dar con los ídolos.”

La mayor parte de los autores medievales explicó este pasaje partiendo de las ideas aristotélicas que consideraban a las mujeres menstruantes venenosas y contaminadoras por su naturaleza impura. Estas ideas hacían de la preocupación por alcanzar un estado de pureza ritual una cuestión de estudio fundamental. Los autores judíos medievales cimentaron sus discursos en las leyes de pureza ritual contextualizando la menstruación en dos pasajes conceptuales bíblicos:

- a) Los dos contextos conceptuales bíblicos de la menstruación son el sistema sacerdotal de pureza e impureza ritual (Lv. 11: 1-16, 34);
- b) y la lista de prohibiciones con respecto a las relaciones sexuales (Lv. 18: 19).²¹¹

Cabe destacar que, en relación con el citado conjunto de normativas, las actividades de la *niddah*, es decir, de la mujer menstruante, estaban restringidas en la Biblia de dos maneras. En primer lugar, no le estaba permitido asistir en los trabajos del Templo y, por extensión, se tenía que mantener alejada de las vasijas y utensilios de la comida que se allí se utilizaban. La razón de esta prohibición es que las leyes de (im)pureza ritual tenían como propósito preservar la pureza del Templo, por lo que a las personas (y objetos) impuras no se les permitía acceder al Santuario de Dios. En

²¹¹ Charlotte Elisheva Fonrobert, *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender* (California: Stanford University Press, 2000), 19.

segundo lugar, la *niddah* tenía prohibidas las relaciones sexuales. El incumplimiento de esta norma se consideraba una transgresión muy grave, por lo que el castigo era severo, tanto para la mujer como para el hombre, a los que se castigaba con el aislamiento de la comunidad o *karet*.²¹² Según la tradición judía, *karet* era un castigo grave: la muerte a manos del cielo. Este término también significaba una muerte que no era inmediata, ni dictada por un tribunal. *Karet* es un castigo que no puede ser comparado con el castigo de aquellos que infringen el sabbat o cometen un asesinato, ya que viene dictaminado desde lo divino.²¹³

Para recuperar la pureza ritual, el judaísmo ha previsto un ritual de purificación que consiste en un baño ritual llamado *miqweh*. Este baño puede ser una inmersión de todo el cuerpo o una sencilla aspersion de agua sobre las manos.²¹⁴ Las mujeres debían limpiarse entonces meticulosamente dentro del baño y no debían de poseer ni anillos ni prendas de las que separasen el cuerpo del agua.²¹⁵ Hombres y mujeres debían acudir al baño para recuperar la pureza ritual una vez perdida.

Las causas por las que una persona puede llegar al estado de impureza ritual son diversas, aunque las más habituales y que más nos interesan en esta tesis son provocadas por las emisiones genitales. Por ejemplo, los hombres deben acudir al baño ritual cuando han tenido poluciones nocturnas, o cuando sufren de alguna dolencia genital acompañada de flujo. Las mujeres, tras cada menstruación, que la tradición judía cifra en unos cinco días, a los que se han de sumar otros siete días “limpios” o “blancos”. Además, también deben acudir al *miqweh* tras el parto. Según Lv. 12: 1-8 la mujer que dé a luz un varón estará siete días en estado de impureza, más treinta y tres días adicionales para realizar el sacrificio del Templo; mientras que si da a luz una niña, quedará impura 14 días, más 66 días adicionales.²¹⁶ Tras la destrucción del Templo, en

²¹² *Karet* es un término hebreo que significa “alejarse de la nación”. Véase Lv. 15: 24, donde se describe el castigo a un hombre que mantiene relaciones sexuales con una menstruante; y Lv. 20: 18, donde se vuelve a incidir en que la pena de destierro es la que merece un hombre que conocía la condición de *niddah* de la mujer con la que mantiene relaciones.

²¹³ Marienberg, *Niddah: Lorsque les juif*, 81-83.

²¹⁴ Véase Lv. 15:18.

²¹⁵ Marienberg, *Niddah: Lorsque les juif*, 24.

²¹⁶ Carmen Caballero Navas, “El valor del nombre. Discursos sobre el cuerpo femenino judío en la Edad Media”, *Studium Medievale*, 1(2008): 7; y Rachel Biale, *Women and Jewish Law: The essential texts, their history and their relevance for today* (Nueva York: Schocken Books, 1995), 147-174.

el año 70 d.EC, el concepto de pureza ritual se transforma necesariamente.

Las leyes de *niddah* se orientan especialmente hacia la regulación de las relaciones sexuales y se conserva la obligación de asistir al *miqweh* para las mujeres menstruantes tras los periodos preceptivos. La literatura talmúdica y la *halajah* tratan de regular una serie de restricciones en la intimidad normal entre el marido y la mujer durante el periodo de *niddah*, pero no decretan el ostracismo ni religioso ni social de las mujeres.²¹⁷ Sin embargo, la costumbre y las prácticas llevarán en muchas comunidades a segregarlas de la vida pública y ritual. En especial, y aunque ya no existe el Templo, se conservarán reminiscencias de la prohibición de entrar en contacto con lo sagrado, con el Santuario de Dios. De hecho, tanto durante la Antigüedad como en la Edad Media, aunque no se excluyó a las mujeres menstruantes de la sinagoga, no se les permitía tocar los objetos sagrados.²¹⁸ En el Talmud de Babilonia se aconseja que la actividad de la menstruante durante sus días de impureza:

“And thirty three consecutive days her blood shall be pure. However, she must not touch any sanctified things, nor come into the sanctuary, until the time of her days of separation are concluded”
(TB, *Niddah* 31b).

No existe ningún documento que exprese de forma tajante restricción alguna hacia las mujeres acerca de su asistencia al Templo,²¹⁹ sin embargo, estas restricciones han existido en relación con la consideración del Templo como un lugar sagrado para la comunidad judía. Un ejemplo de la restricción de las mujeres menstruantes en este sentido, por una parte, y de la definición sagrada de la sinagoga, por otra, como lugar restringido aparece en el *Baraita de Niddah*.²²⁰

²¹⁷ Rahel Wasserfall (ed.), *Women and Water: Menstruation in Jews Life and Law*. (Hannover: University Press of New England, 1999), 7.

²¹⁸ Marienberg, “Menstruation in Sacred Places. Medieval and Early-Modern Jewish Women in the Synagogue”, *Nordisk Judaistik*, 25, I (2004): 12-13.

²¹⁹ Marienberg, “Menstruation in Sacred Places”, 8.

²²⁰ *Baraita* es el término que se utiliza habitualmente en la literatura rabínica para designar textos del periodo tanaítico (Palestina, primer tercio del s. III). Chaim M. Horowitz, *Sefer Tosefta 'Atiqta: Baraita de niddah* [en hebreo] (Frankfurt, 1890). Véase nota 369.

“The (menstruating) woman ... will not put her foot in a house full of books, nor in a house prepared for a prayer... ‘And she shall not come into the sanctuary’ (Lv. 12: 4) – she is not allowed to enter places of study and synagogues...”²²¹

Por lo contrario, algunos autores declararon que a las mujeres menstruantes les estaba permitida la entrada en la sinagoga, pero si decidían no entrar cuando estaban menstruando se consideraba como un acto de benevolencia.²²²

Los rabinos, en su afán por controlar las secreciones femeninas, llegan a definir distintos tipos de sangre según su color, a los que otorgan diferentes significados. El Tratado *niddah* del Talmud de Babilonia (*Niddah* 19a) define cinco tipos de sangre para la mujer impura: roja, negra, color azafrán brillante, color de agua terrosa, color de vino diluido (*mazug*).²²³ La identifican las partes de las que sale esta sangre impura, identificando al útero como habitación o fuente (*maqor*):

“Los sabios hablaron metafóricamente de la mujer: (hablan) de la habitación²²⁴, la antecámara²²⁵ y el piso superior²²⁶ (refiriéndose a ella). La sangre en la habitación es impura. Si se encuentra en la antecámara, se considera impura, aunque es dudosa, porque existe la presunción de que proceda de la fuente²²⁷. Cinco tipos de sangre son impuros en la mujer: la sangre roja, la negra, la del color azafrán, la que es como el agua de la tierra y la parecida al vino mezclado con agua. La escuela de Samay dice: También la que se parece al agua del fenogreco y a la salsa de carne asada. La escuela de Hilel, en cambio, declara a éstas puras. Si tiene color amarillento, Aqabias ben Mahalalel la declara impura, mientras que los sabios la declaran

²²¹ Marienberg, “Menstruation in Sacred Places”, 9.

²²² Marienberg, *Niddah: Lorsque les juifs conceptualisent la menstruation*, 218

²²³ Significado: vino mezclado con agua, en hebreo.

²²⁴ Significado: el útero, en hebreo.

²²⁵ Significado: la vulva, en hebreo.

²²⁶ Significado: la vagina, en hebreo.

²²⁷ Significado: el útero, en hebreo.

pura. R. Meír dice que aunque no contamina por razón de ser manchada, contamina por razón de ser líquido. R. Yosé, en cambio, afirma que no es ni de una manera ni de otra”.²²⁸

A lo largo de la dos últimas décadas, numerosos estudios se han preguntado por los significados con que se ha investido al término *niddah* y han tratado de indagar tanto en la raíz de la palabra como en el uso de sinónimos alternativos, con el fin de entender qué querían decir las autoridades e intelectuales judíos cuando se referían a las mujeres como *niddah* en diversos contextos y épocas. Por lo general, se ha aceptado que la tradición judía llega a identificar el término *niddah* con “mujer menstruante”, a pesar de que su raíz nada tiene nada que ver con este campo semántico. De hecho, como sostienen algunos autores judíos medievales, *niddah* significa que la mujer está “excluida”.

Algunos estudiosos que han participado en las discusiones sobre el origen del término nos recuerdan que algunas traducciones de la Biblia aramea (*Onkelos*, *Seudo-Jonathan* y *Neofiti*) utilizan la raíz *R-H-Q*, que significa “mantener distancia”, para explicar el significado de “mujer menstruante”. La raíz refleja la separación física de las mujeres menstruantes durante su periodo, y se refiere tanto al contacto físico como a las actividades que desarrollan normalmente.²²⁹

En la literatura rabínica el significado del término *niddah* es simplemente “la mujer que menstrua”. No existen textos que hablen del concepto *niddah* y tampoco la segregación de la mujer de lo público. Los rabinos utilizan el término *galmudah*, que es la mujer que se separa de su marido pero no de la sociedad.²³⁰

En el Talmud de Babilonia, Rabbi Akiva dice:

²²⁸ Misná, *Niddah* 2, 5-6.

²²⁹ Tirzah Meacham, “An Abbreviated History of the Development of the Jewish Menstrual Law”, en *Women and Water* ed. de Rahel Wasserfall, 23.

²³⁰ “Mujer solitaria”. En este contexto siempre se usa para significar la *niddah* o “mujer menstruante.” Véase también, Meacham, “An Abbreviated History,” 29.

“When I went to Gallia they used to call a *Niddah*, *galmudah*? She who is weaned from (*gemulah da*) her husband.”²³¹ In this regard, the term *galmudah* means who is separate from her husband but not from the society.²³²

En su conocido estudio, Charlotte Fonrobert reitera que aunque el término *niddah* significa “mujer menstruante”, literalmente se usa para significar que la mujer que “está excluida”. Las conclusiones tanto de esta investigadora como de estudios anteriores sugieren que el lenguaje de la impureza no se utiliza para indicar el estado concreto del ritual, sino para expresar la inaccesibilidad sexual de la esposa. Fonrobert también explora otra posible raíz del término: *N-D-D*, “salir, irse, huir, marcharse, partir...”²³³

A partir de esta propuesta, Koren construye un argumento que basa en las supuestas diferencias del lenguaje que describe las emociones de las mujeres y de los hombres. El significado para el varón es descrito como “expulsión”, como un factor que surge desde su cuerpo, mientras que para la mujer se describe como una “liberación” que se produce en su cuerpo.²³⁴ Esta aparente distinción, basada en una interpretación exagerada de las diferencias psicológicas, tiene un profundo valor simbólico halákico.

Moshe Greenberg, por su parte, dice que hay dos opciones para la raíz verbal de la palabra, y ambas se refieren a la acción descrita por el verbo. Como Fonrobert, al referirse a la raíz etimológica de la palabra *niddah*, la primera opción es *N-D-D* que significa “huir, darse a la fuga, escaparse, deambular, vagar, pasear”; la segunda opción es *N-D-H*, “alejarse, ahuyentar” o “apartar, dejar de un lado, dedicar, asignar, que se relaciona desde el acadio con tirar, echar, arrojar.”²³⁵ Esta segunda opción está relacionada con el idioma acadio el cual se refirió al término *nadu* “echar”. Barukh Levine sugirió que la relación con el acadio ofrecía a su vez una conexión adicional con

²³¹ TB. Rosh Hashana 26a

²³² Fonrobert, *Menstrual Purity*, 19

²³³ Fonrobert, *Menstrual Purity*, 17.

²³⁴ Koren, *Forsaken*, 1.

²³⁵ Fonrobert, *Menstrual Purity*, 16.

una nueva variante N-Z-H “salpicar”.²³⁶ Esta nueva variación fue traída a colación para enlazarla con un comentario de Rashi en el que explicaba por qué debían mantenerse fuera de la congregación para no contaminarlos.

Rashi lo explica así en su comentario a Nm. 19:9,

“And the ashes of the heifer shall be kept outside the camp in a clean place, and it shall be kept for the congregation of the children of Israel for the water of sprinkling: it is a purification offering”.²³⁷

En la misma línea, Milgrom define el término bíblico *niddah* como "expulsión" o "eliminación". Por tanto, según esta argumentación, las mujeres deben permanecer alejadas de la comunidad judía en analogía con el proceso menstrual en el que la sangre menstrual es expulsada del cuerpo de la mujer, considerando la sociedad como el cuerpo y a las mujeres como elemento purgado fuera de ella.²³⁸

Por otra parte, Eilberg-Schwartz presenta la posición feminista en este tema, “*Niddah* represents devaluing of the female in relation to the male”, al comparar los planteamientos sobre la cuestión de la sangre menstrual con la sangre de la circuncisión. Leslie A. Cook cita a este autor que explica la interrelación entre la sangre menstrual y la sangre de la circuncisión.

“Circumcision coincides with the end of the boy’s impurity caused by the mother’s blood at birth. The entrance of a male into the covenant thus occurs with his transition from female blood to male blood. The contrast between circumcision and the blood of birthing not only reflects differences between genders but it interprets them. Women’s blood is contaminating; men’s blood has the power to

²³⁶ Fonrobert, *Menstrual Purity*, 17.

²³⁷ Fonrobert, *Menstrual Purity*, 17.

²³⁸ Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and commentary* (Connecticut: Yale University Press, 1998), 745.

create covenant”.²³⁹

La ceremonia de la circuncisión o *Brit milah*²⁴⁰ tiene como significado el pacto de sangre entre Dios y los que forman parte del pueblo de Israel.²⁴¹ La circuncisión es un rito que ha sido practicado durante mucho siglos en Israel, aunque cobró especial importancia después de que durante el exilio de Babilonia (s. VI a. EC) fuera asumido como un signo de unión entre Dios y el pueblo elegido, y se convirtiera en el rito de entrada al judaísmo.²⁴² Pero una entrada reservada a los varones porque, como afirma Eilberg-Schwartz, la sangre de la *niddah* está contaminada; la sangre de los varones tiene el poder de crear un pacto con Dios.²⁴³ Esta exclusión aparentemente radical de las mujeres de los ritos iniciáticos del judaísmo no ha impedido que las judías hayan ideado a lo largo de la historia ceremonias y ritos mediante los que significarse a sí mismas y a sus hijas como judías a través de sus cuerpos.²⁴⁴

3.3.2. La menstruación en la explicación de la salud y la enfermedad femeninas

Los textos ginecológicos medievales, además de describir las enfermedades específicamente femeninas y de explicar sus causas, diagnosis y tratamiento, contribuyeron a la construcción de significados para el cuerpo femenino y a crear, por tanto, contenidos de género. La medicina medieval consideraba que el funcionamiento irregular de la menstruación era la causa central de las enfermedades de las mujeres. La teoría predominante en la Edad Media para la explicación del funcionamiento de los cuerpos era la hipocrática-galénica de los humores, a la que nos hemos referido con

²³⁹ Leslie A. Cook, “Body Language: Women’s Ritual of Purification in the Bible and Mishnah”, en *Woman and Water ed. de Rahel Wasserfall*, 41.

²⁴⁰ Término hebreo que significa literalmente “pacto de la palabra.”

²⁴¹ Caballero Navas, “El valor del nombre”, 10.

²⁴² Archer, “Bound by Blood,” 6. El mandato divino se recoge en Gn. 17:10. “Este es el pacto que hago con vosotros y vuestros descendientes futuros y que habéis de guardar: Circuncidad a todos vuestros varones”.

²⁴³ Cook, “Body Language,” 41.

²⁴⁴ Caballero Navas, “El valor del nombre,” 10.

anterioridad.²⁴⁵

Sangre	Cálido/ húmedo
Flema	Frío/ húmedo
Bilis amarilla	Cálido/ seco
Bilis Negra	Frío/seco

Esta teoría se basaba en la creencia de la depuración de la sangre por una serie de cocciones y en la existencia de cuatro humores a los que se asociaban cuatro cualidades: seco, húmedo, cálido y frío. Los cuatro humores (sangre, flema, bilis amarilla y negra) son los determinantes de la realidad material del cuerpo. Para gozar de una buena salud era necesario mantener un equilibrio de esos humores, porque el desequilibrio de dichos humores era lo que determinaba la aparición de las enfermedades. De acuerdo con esta teoría, las mujeres menstrúan porque son húmedas y frías y no poseen “calor innato” que les permita deshacerse de las sustancias que desecha el cuerpo. Los hombres, que poseen “calor innato”, no menstrúan puesto que el calor les permite expulsar los excedentes mediante el sudor y el vello corporal. La mujer cuyo humor es frío, deberá menstruar con el fin de sacar el exceso de fluidos y mantener el equilibrio de los humores.²⁴⁶ El flujo menstrual es un sistema de purgación, por lo que se puede decir que la sangre de la menstruación tiene un doble papel, permite purgar el cuerpo de las mujeres y mantenerlo sano, y es la encargada de que las mujeres puedan tener hijos.²⁴⁷ A parte de las ideas de hipocrático-galénicas, es importante volver a hablar de Aristóteles. Aristóteles se aleja un poco de estos métodos, porque él creía

²⁴⁵ Juan A. de la Fuente Freyre, *La biología en la Antigüedad y la Edad Media* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2002), 85-86.

²⁴⁶ Monica H. Green, “The Transmission of Ancient Theories of Female Physiology and Disease Through the Early Middle Ages” (Tesis doctoral, University of Princeton, 1985), 46.

²⁴⁷ Carmen Caballero Navas, “Mujeres, cuerpos y literatura médica medieval en hebreo”, *Asclepio: Revista de Historia de la medicina y de la ciencia*, 60:1 (2008): 37-62.

que las cualidades no podían ser calientes y frías, o secas y húmedas al mismo tiempo. También creía que la sangre era un nutriente corporal y deducía que la sangre no podía ser utilizada como un nutriente si al mismo tiempo era un residuo corporal. El filósofo creía que la sangre pasaba por diferentes tipos de procesos de purificación antes de ser expulsada. En las mujeres, al no poseer calor innato, el residuo de su sangre sería la sangre menstrual, mientras que en los hombres el residuo será el semen.

Sin embargo, los textos médicos que se centran en el cuidado del cuerpo femenino tratan sobre todo dolencias ginecológicas. La preocupación primordial de estos textos es la atención a la salud y al bienestar general de las mujeres. La sangre menstrual es un tema central, ya que, al estar su funcionamiento estrechamente ligado a los humores y las cualidades, su buena o mala marcha determinará el estado de salud o enfermedad de las mujeres. Debido al papel fundamental de la menstruación como mecanismo de purgación y limpieza del cuerpo mensual. Galeno explicaba que la falta de menstruación en las mujeres podría ser la causa de grandes problemas de salud como el cáncer de mama.²⁴⁸

Cabe destacar que los textos fueron escritos por hombres y hablan desde su punto de vista. Se compondrán tratados médicos en hebreo a partir de fines del siglo XII, la mayoría de ellos traducidos del árabe y, en primer lugar, del latín aunque también se escribirán textos originalmente en hebreo. La medicina hebrea participa de la medicina greco-árabe, al igual que la medicina de tradición latina, a la que se irá acercando paulatinamente conforme avance la Edad Media. La ginecología hebrea recibirá sobre todo la influencia de la ginecología latina.²⁴⁹

De acuerdo con un tratado hebreo medieval de fines del siglo XII, llamado *Sefer ha-toledet* (Libro de la generación), solo existen dos tipos de sangre menstrual: la sangre de la *niddah* y la sangre virginal.²⁵⁰ La diferencia entre estas sangres es su color, ya que

²⁴⁸ Manuel Cerezo Magán. *La salud según Galeno: Estudio introductorio, traducción, notas, bibliografía y análisis terminológico sobre la salud y la enfermedad* (Lleida: Edicions Universitat de Lleida, 2015),

²⁴⁹ Véase Ron Barkai, *A History of Jewish*.

²⁵⁰ Esta obra es la traducción hebrea de la versión latina de Muscio (s. VI) de la *Ginecología de Sorano de Éfeso* (s. I), llevada a cabo en 1197-1199 en Provenza por un traductor anónimo del que sólo conocemos su seudónimo, *Do'eg ha-Edomi*. El texto fue editado y traducido al francés por Ron Barkai en su obra, *Les infortunes de Dinah, ou la gynécologie juive au Moyen Âge*. (Paris: Cerf, 1991), 57. Véase también Ron Barkai, *A History of Jewish*, 30-31, donde revisa la primera fecha de la traducción que ofreció.

la de la *niddah* es roja mientras que la sangre de la virgen es rosada. A la conclusión que llega este autor es que dependiendo del color de la sangre se puede determinar si ésta es pura o impura. La diversidad de colores de la sangre se debe a que proviene de diferentes partes del cuerpo. La sangre de la *niddah* proviene de la fuente, mientras que la sangre de la mujer virgen proviene del costado.²⁵¹

Una obra latina contemporánea de ese tratado hebreo, *Causae et Curae* de Hildegarda de Bingen, hace otro tipo de distinción.²⁵² Según este texto, la regla de las chicas jóvenes tendrán un color violeta, que cambiará cuando se conviertan en mujeres adultas, pero sobre todo cuando ya no sean vírgenes. El flujo de sangre de la chica que se convierta en mujer será en forma de gotas y se hará más continuo después de su desfloración. Los hombres adquieren un papel protagonista, ya que ellos serán los encargados de desflorar a las vírgenes. El procedimiento tiene como resultado “desatar” las venas, lo que produce un tipo de sangrado más profuso y continuo. En las viejas la sangre dejará poco a poco de ser fluida y cambiará su color a rojizo.²⁵³

Volviendo al *Sefer ha-toledet*, el autor utiliza la herramienta del diálogo entre dos personajes, el patriarca Jacob y su hija Dinah, para hacer una descripción de la matriz. El padre de Dinah emite el siguiente discurso:

“Los griegos la designaron *hysteria* por dos motivos. El primer motivo es que se encuentra detrás de las entrañas; el segundo motivo es porque retrasa las funciones del cuerpo a las chicas jóvenes hasta que tengan catorce años [...] El *orificium matricis* de las chicas jóvenes es blando y carnoso. Mientras que el de las mujeres casadas y con hijos es rugoso y alargado.”²⁵⁴

²⁵¹ Los rabinos usan el término *maqor* (fuente) para significar el útero, el lugar de donde proviene la sangre menstrual (*Misná, Niddah* 2,5). Véase Aurora Salvatierra y Olga Ruiz Morell, *La mujer en el Talmud. Una antología de textos rabínicos* (Barcelona: Rio Piedras, 2005), 68.

²⁵² Cadden, *Meanings of the Sex Difference*, 81.

²⁵³ Laurance Molinier, “Le corps des jeunes filles dans les traités médicaux du Moyen Age: un aperçu,” en *Les corps des jeunes filles de l' Antiquité à nos jours*, dir. de L.Bruit Zaidman, G. Houbre, Chr. Klapisch-Zuber y P. Schmitt Pantel (Paris: Perrin, 2001), 88.

²⁵⁴ Barkai, *Les infortunes de Dinah*, 133-134. [Mi traducción del francés]

Según otras fuentes, hacia los catorce años, debido a la bajada de la sangre menstrual y del humor espermático, los muslos de las chicas comienzan a engordar, la grieta de la vulva se cierra, los labios se ablandan y se espesan; estos son los signos de la pubertad. Pero, sobre todo, la aparición de la regla es la que marca antes y un después en la historia del cuerpo de una mujer. La menstruación toma protagonismo en la vida de la chica joven porque es la que la sitúa entre dos etapas de la vida. La primera va desde la infancia hasta la aparición de la regla. La segunda va desde la aparición de la menstruación hasta la menopausia.²⁵⁵

De este modo, los médicos de la época se posicionaron de forma unánime al explicar que el flujo menstrual es un procedimiento necesario para que las mujeres expulsen el exceso de la humedad y el frío de sus cuerpos. Su necesidad proviene del hecho ya mencionado de que las mujeres no son capaces de eliminar estas sustancias por sí mismas al carecer de “calor innato.” El exceso de flujo ocasiona en el cuerpo de las mujeres una serie de problemas de salud específicamente femeninos. En el compendio Trótula de Salerno (s. XI) se menciona que el flujo menstrual puede ser comparado con las poluciones nocturnas del hombre.²⁵⁶

Del exceso de flujos sanguíneos el *Še'ar yašub*, una versión hebrea del texto latino del siglo XI, *Liber de sinthomatibus mulierum*, dice,

“Estas enfermedades ocurren a causa de los humores que se corrompen en el interior, y por cuya corrupción no pueden las naturalezas soportarlos y los expulsan. [...] Si la enfermedad se alarga se convertirá fácilmente en la inflamación de la hidropesía, porque se altera el temperamento del hígado por el frío derivado de la pérdida de sangre y, al no poder cocer los alimentos por la falta de fuerza, no transmitirá convenientemente los humores al resto de los miembros.”²⁵⁷

²⁵⁵ Barkai, *Les infortunes de Dinah*, 133-134.

²⁵⁶ Monica H. Green (ed. y trad). *The Trotula: A Medieval Compendium of Women's Medicine* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2001), 73.

²⁵⁷ Carmen Caballero Navas, “Algunos ‘secretos de mujeres’ revelados. El *Še'ar yašub* y la recepción y transmisión del *Trotula* en hebreo”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Hebreo*, 55, (2006): 400.

Los textos médicos recogieron un término aparentemente popular para designar la regla, a la que se denominó “flores”. Este término fue utilizado en diversas lenguas medievales con el significado de “la sangre menstrual”. El término inglés “flowers” para designar la menstruación viene a su vez del término francés “flueurs”. En los textos franceses ginecológicos de la mitad del siglo XIII se usa “fleurs” o “fiors” como un término normativo. Este uso pudo deberse a que en el siglo XII los textos ginecológicos latinos ya usaban “flos o flores” para distinguir la menstruación.²⁵⁸ El término “flores” se documenta por primera vez en *Liber de sinthomatinbus mulierum*, atribuido a Trota de Salerno.²⁵⁹

“El flujo menstrual opera una especie de regulación del temperamento femenino. Mientras que en los hombres el calor dominante atempera mediante el sudor, en las mujeres la humedad excesiva es purgada por las menstruaciones, que el vulgo llama flores, pues al igual que los árboles no producen frutos sin flores, de la misma manera las mujeres sin flores no pueden concebir.”²⁶⁰

El mismo término aparece, entre otros, en un texto hebreo de finales del siglo XIII, el *Libro de amor de mujeres*,

“[Un pesario] arrastrará las flores con fuerza, limpiará la madre de humores fríos, expulsará de ella el aire y podrá quedarse embarazada.”²⁶¹

²⁵⁸ Monica Green, “Flowers, Poisons and Men: Menstruation in Medieval Western Europe” en *Menstruation: A Cultural History* ed. de Andrew Shail y Gillian Howie (Londres: Palgrave Mcmillan, 2005), 52.

²⁵⁹ Caballero Navas, “El valor del nombre,” 4-5.

²⁶⁰ Monica Green, *The Trotula: A Medieval Compendium of Women’s Medicine*. (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2001), 72. [Mi traducción del inglés]

²⁶¹ Carmen Caballero Navas, *El libro de amor de mujeres. Una compilación hebrea de saberes sobre el cuidado de la salud y la belleza del cuerpo femenino* (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2003), 81.

Esta imagen es muy positiva por la analogía con el mundo vegetal, ya que implica que “sin flores no hay frutos”. Es decir, el autor vincula la fertilidad a la menstruación. Es curioso que a pesar de esa imagen tan positiva, muchos autores medievales creyeran que el contacto de la mujer menstruante con las flores y los árboles hacía que se marchitaran. Por ello a las mujeres judías tradicionalmente les ha estado vetado tocar cualquier tipo de planta, así como sembrar, durante su periodo.²⁶²

Además del término flores, la literatura médica en hebreo utiliza otras palabras para designar la sangre menstrual: *niddah*, *ziva* (flujo) y *vesset* (regla). Algunos médicos también fueron conscientes de que la evacuación de la sangre podía ser causada por algo que no fuese la menstruación. Existen diversos métodos para comprender el origen de un flujo genital de sangre, para lo que generalmente se hace necesaria la intervención de las mujeres, ya que ellas son las encargadas de palpar el cuerpo de otras mujeres. Un interesante ejemplo nos ha llegado de un *responsum* de Rabbi Nissim ben Gerondi, quien menciona unas “mujeres expertas” encargadas de verificar el origen de este sangrado. El rabino del siglo XIV las sitúa en el *miqweh*. Este texto sugiere que las “mujeres expertas” tenían conocimiento del funcionamiento del cuerpo femenino.²⁶³

3.3.3. Lepra y menstruación

Tanto los autores judíos como los autores cristianos asociaron la menstruación con diferentes enfermedades de la piel, enfermedades venéreas y la lepra. Sin embargo, no existe ningún documento judío que ofrezca una explicación fisiológica explícita sobre esta correlación. Otros autores creían que la menstruación era una enfermedad por los síntomas que presentaban las mujeres que la padecían. Esta creencia dio pie a que muchos autores medievales asociaran la pérdida de sangre (menstruación) con enfermedades. Henri de Mondeville (1260-1320), profesor de Montpellier, describió la sangre menstrual con características negativas y como causa de enfermedad:

“Esa sangre es la muerte, la podredumbre amenazante y cuando después de la concepción queda cerrada en los miembros del feto

²⁶² Delaney, Lupton y Toth, *The Curse*, 11.

²⁶³ Caballero Navas, “Mujeres, cuerpos y literatura”, 49.

engendra la lepra, la rubéola y la viruela”.²⁶⁴

La enfermedad de la lepra era una dolencia poco conocida, por lo que era considerada misteriosa al igual que la menstruación. A partir del siglo IV los autores empleaban dos términos para nombrar la lepra: *lepromatosa* y *elephantiasis*.²⁶⁵

Por otro lado, como muchos veían la sangre menstrual como venenosa, tal y como se ha mencionado, se estableció una conexión entre ambas lo que llevó a afirmar que una pequeña gota de ese veneno (sangre menstrual) mataría al embrión y un mínimo rastro de ella podría causar problemas al desarrollo del feto. Es importante resaltar que los médicos medievales no pudieron distinguir entre lepra y enfermedades venéreas porque la lepra estaba percibida como un castigo por el exceso de sexo.²⁶⁶ La lepra fue una enfermedad africana que se convirtió en una enfermedad endémica en Europa a finales del siglo VI. La enfermedad se consideraba horrible porque quien la padecía sufría deformaciones.²⁶⁷ Durante la Edad Media, los médicos desconocían las causas de esta enfermedad; algunos creían que la lepra era hereditaria mientras que otros pensaban que se esparcía mediante contagio. Otros pensaban que eran las relaciones sexuales las que la causaban y por las cuales se transmitían. Muchos autores de la Edad Media incluyen entre las causas de la lepra no solo el coito con mujeres leprosas sino también las relaciones sexuales durante la menstruación.²⁶⁸

Otros autores cristianos como Hildegarda de Bingen o Guillermo de Conches (Conches1090 - Paris1154) asociaron la lepra con la melancolía, la raíz de la causa de otra enfermedad que se llamó en la Edad Media “amor heroico”, declarando que la enfermedad de la piel es causada por exceso de bilis negra en la sangre.²⁶⁹

Las teorías médicas y científicas no lograron explicar qué era ni cómo ocurría el

²⁶⁴ Claudia Mandel Katz, “La desconstrucción del “deber ser” patriarcal”. *Cuadernos de Antropología* 17-18 (2007-2008): 153.

²⁶⁵ Saul Nathanie, *The Disease of the Soul: Leprosy in Medieval Literature* (Nueva York: Cornell University Press, 1974), 192.

²⁶⁶ Stephen R. Ell, “Blood and Sexuality in Medieval Leprosy” *Janus: Revue internationale de l'histoire des sciences, de la médecine, de la pharmacie et de la technique* 71 (1984): 156-163.

²⁶⁷ Peter Lewis Allen, *The Wages of Sin: Sex and Disease, Past and Present* (Chicago: The University of Chicago Press, 2000), 25.

²⁶⁸ Nathanie, *The Disease of the Soul*, 194.

²⁶⁹ Lewis Allen, *The Wages of Sin*, 34.

contagio. Sin embargo, las opiniones de los autores en torno a las causas de las enfermedades no gozaban de gran influencia frente a la fe y la religión que dictaminaban que la lepra provenía directamente de un castigo de Dios por los pecados.²⁷⁰ Las ideas sobre el castigo directo de Dios se deben a que los encargados de examinar y de dictaminar un diagnóstico no eran los médicos sino los sacerdotes. Por esta razón, y por los textos que mencionan la enfermedad en la Biblia, la lepra cobra gran protagonismo en el ámbito teológico.

El debate en torno a la lepra o a los leprosos en el judaísmo comienza con la Biblia. La Biblia analiza el tema de la lepra en diferentes ocasiones y en diferentes contextos:

- La historia de los milagros de Moisés en Egipto (Ex. 4: 6-7);
- Las leyes de pureza ritual (Lv. 13-14);
- La orden de exilio a los leprosos (*meşora'im*) y las personas con secreción uretral (Nm. 5:4);
- La lepra de Miriam (Nm. 12: 10-16);
- La orden en casos de *şara'at* deben tratarse con mucho cuidado (Dt. 24:8);
- En el ciclo de las historias sobre el profeta Elisha: la lepra sufrida por Naaman (II R. 5: 1-20) y por Gehazi (II R. 5:27) y por cuatro leprosos en la puerta de Samaria (II R. 7:3-11),
- Y, por último, la lepra del rey Uzziah (II R. 15:5; II Crónicas 26:16-21).²⁷¹

Estos pasajes aparecen en el Antiguo Testamento, por lo que podemos decir que tanto los cristianos como los judíos comparten determinados textos bíblicos y, por ende, creencias. La relación entre la lepra y la menstruante se debe, de un lado, a no poder controlar el fluido menstrual y, por otro, al no saber las causas de la lepra. Su importancia se debe a que aparece citado en las leyes de pureza en Levítico en tres ocasiones. La insistencia en la prohibición de las relaciones sexuales con una menstruante refuerza la creencia de que la lepra estaba relacionada con el acto carnal durante la menstruación, por cuya causa nacían criaturas con lepra o se producían nacimientos de monstruos.

²⁷⁰ Lewis Allen, *The Wages of Sin*, 25

²⁷¹ Ephraim Shoham-Steiner, *On the Margins of a Minority: Leprosy, Madness, and Disability among the Jews of Medieval Europe* (Michigan: Wayne State University Press, 2014), 25-26.

En el ámbito de la medicina, los médicos medievales percibían la lepra como un castigo por infracciones y por excesos sexuales. Se decía que las relaciones sexuales con una mujer que estuviera menstruando constituían una desviación sexual, cuyo resultado era la lepra y “otras” enfermedades venéreas, no sólo para la criatura concebida en tales circunstancias, sino también para el hombre que realizara el coito con la menstruante. Curiosamente, algunos autores medievales mantienen que las mujeres rara vez se contagian de estas enfermedades puesto que su propio veneno las hace inmunes.²⁷²

La mayor preocupación respecto a la lepra y otras enfermedades, en el periodo medieval era el contagio. Debido a esta preocupación, se comienza a controlar los movimientos tanto de los leprosos como de las menstruantes. La propagación de la enfermedad en Europa tuvo su cumbre en los siglos XII y XIII, donde la mayoría de las leyes reflejan el deseo de poner distancia entre los enfermos de lepra y el resto de personas. En Lv. 13 se sugiere cómo debían comportarse los leprosos. Las palabras de dicho pasaje del Antiguo Testamento resonaron a lo largo de la historia en las culturas cristianas y judías. Según el pasaje bíblico los leprosos debían ir con una campana que delatara su paso para que las demás personas tomaran las decisiones de lo que debían de hacer. El pasaje bíblico menciona también una vestimenta distintiva para hacer la identificación más fácil.

“El afectado por la lepra llevará el vestido rasgado y desgredado la cabeza, se cubrirá hasta el bigote e irá gritando: “¡Impuro, impuro!””. Todo el tiempo que dure la llaga, quedará impuro. Es impuro y habitará solo; fuera del campamento tendrá su morada”. (Lv. 13: 45-46)²⁷³

Estas medidas preventivas que identificaban al leproso dieron lugar también a otro tipo de reacciones y sentimientos de rechazo y exclusión hacia los que se consideraban contaminados por la lepra.

A pesar de parecer que todas las culturas tenían el mismo patrón de comportamiento, este no fue universal. Un ejemplo de diferentes patrones lo encontramos en Bizancio y en el mundo musulmán medieval, en los que los leprosos vagaban libremente sin ningún tipo de prohibición. Mientras que para los autores

²⁷² Jacquart y Thomasset, *Sexuality and Medicine*, 186-188.

²⁷³ Citado por Allen, *The Wages of Sin*, 26.

griegos los leprosos tenían un lugar para ellos, por lo que no podían andar libremente entre la población general. El III Concilio de Letrán (1179) decretaba que los leprosos debían de ser apartados a lugares solitarios fuera de las paredes y las murallas de las ciudades y los pueblos. En el Reino de Navarra se decretó en el año 1155 que los leprosos que no se pudiera mantener así mismos estaban obligados a hacer ciertas actividades para poder sustentarse. Debían “pedir limosna en la ciudad, fuera de las puertas, usando una campana ruidosa”. Debían, además, ir solos para solicitar caridad y atención a todo aquel que pasase por delante de ellos. Se les recomendaba evitar todo tipo de conversación con los niños y los jóvenes.

Las leyes eran cada vez más duras para todo aquel que violase los decretos. En el año 1220, si un leproso vivía y vagaba por entre las personas que estaban sanas, se consideraba una gran trasgresión por lo que era castigado como si hubiera cometido un crimen civil. Por otro lado, en el año 1278, en Metz (Francia) se elaboraron unas leyes en contra de los leprosos que los obligaba a dejarse ser tratados y si estos se negaban, entonces, sufrían graves consecuencias. Por ejemplo, si el leproso no acudía por sí mismo a la expurgación, podía ser castigado de forma que se le cortase una oreja u otros miembros del cuerpo.²⁷⁴

Para la historiadora de la medicina Katharine Park, las leyes medievales europeas más que intentar mantener a los leprosos controlados fuera de la sociedad sana, lo que intentaban era controlar la deshonra moral y ritual.²⁷⁵

Las leyes forzaban la separación física, sin embargo, la separación de los leprosos transcurrió también en la vida espiritual. A principio de la Edad Media hubo un tiempo en que estaba prohibido que los leprosos recibieran el sacramento de la comunión. En algunos lugares también les estaba prohibida la entrada a las iglesias; todo lo que hacían era mirar fijamente a los fieles a través de una ventana pequeña designada para su uso.²⁷⁶

Judíos y cristianos apoyaron ideas similares sobre la relación entre la lepra y la

²⁷⁴ Allen, *The Wages of Sin*, 28.

²⁷⁵ Katharine Park, “Medicine and Society in Medieval Europe, 500-1500,” en *Medicine in Society: Historical Essays*, ed. de Andrew Wear (Nueva York: Cambridge University Press, 1992), 72. Véase también Allen, *The Wages of Sin*, 27.

²⁷⁶ Allen, *The Wages of Sin*, 37.

menstruación en el texto bíblico. En Lv. 18:19 se dice, “Tampoco te acercará a una mujer durante la impureza menstrual, para descubrir su desnudez”.

Durante la Edad Media los judíos consideraban la lepra no solo como una enfermedad estrechamente relacionada con la conducta sexual, sino como el resultado de la falta de obediencia a las leyes de la menstruante.²⁷⁷ Una de las consecuencias de desobedecer dichas leyes puede ser que el hombre contraiga la lepra o que la criatura concebida en esas circunstancias adquiera la lepra. La literatura midrásica recoge esa idea: “Si él mantiene relaciones sexuales con su mujer durante su menstruación, ella tendrá un hijo leproso”.²⁷⁸ Una idea muy similar se recoge en *Berešit Rabbah*, “A child born from a menstruant will be a leper”.²⁷⁹

Un ejemplo medieval sobre las circunstancias que rodean a la gestación de una criatura leprosa lo encontramos en la obra de R. Eleazer de Worms (Maguncia, 1176 – Worms, 1238), del que se conoce como un tratado homilético titulado *Midraš Tadše*. En el siguiente ejemplo se relatan las consecuencias para los hijos de la menstruante:

“Furthermore, my teacher found that if [a woman] has relations with her husband and she is menstruating, her children will be afflicted with *tzara ‘at* for even twenty generations”.²⁸⁰

En otra de sus obras, *Sefer ha- Roqeah* (Libro del perfumero), aparecen ideas parecidas a las antes expuestas:

“Whoever is not careful about her menstruation buries her children, and her husband who has sexual relations with the menstruant [will have] his children afflicted by *tzar ‘at*”.²⁸¹

Como se aprecia en los textos citados anteriormente, la lepra fue considerada una consecuencia directa como castigo para aquellos individuos que hubieran

²⁷⁷ Shoham-Steiner, *On the Margins of a Minority*, 35.

²⁷⁸ Haggai Mazuz, “Qur’ānic Commentators on Jewish and Zoroastrian Approaches to Menstruation”, *The Review of Rabbinic Judaism* 15 (2012): 89-98.

²⁷⁹ *Midraš Leviticus Rabbah* 15:3,5; *Taḥuma Metzoraḥ* 1; Mošé ben Naḥman, *Discourses on the Law of the Eternal is Perfect*, 109-110.

²⁸⁰ Citado por Shoham-Steiner, *On the Margins of a Minority*, 35.

²⁸¹ Citado por Shoham-Steiner, *On the Margins of a Minority*, 35.

mantenido relaciones sexuales durante el periodo menstrual.

3.3.4. Menstruación y concepción

La sangre menstrual, como se ha mencionado con anterioridad, se ha asociado tradicionalmente con la maternidad. Ambas características, exclusivamente femeninas, se habían convertido en elementos fundamentales para explicar la diferencia sexual a lo largo de la Antigüedad y la Edad Media. Durante este extenso periodo de tiempo, la explicación del proceso reproductivo de los seres humanos permaneció ligada a la teoría hipocrático-galénica así como a la teoría aristotélica sobre el hilemorfismo. Esta última establecía que los cuerpos estaban formados por materia y forma. Aristóteles desarrolló la teoría del hilemorfismo sobre la constitución de cuatro poderes elementales, siendo estas las propias causas de otros cuatro elementos naturales: caliente, frío, húmedo y seco. Los cuatro elementos se encuentran relacionados entre sí a través de la teoría hilemórfica en los pares siguientes: Fuego (caliente y seco), Aire (Caliente y húmedo) Tierra (frío y seco) y Agua (frío y húmedo).²⁸²

En cuanto a las cualidades particulares de los sexos según la naturaleza de su formación, se considera que las mujeres son frías y húmedas, en contraposición a los hombres, que son secos y calientes. En relación con los genitales, el término "testículo" es el diminutivo de la palabra testigo (*testis*). Se establece, por tanto, la siguiente analogía: para que exista un testimonio ha de haber por lo menos dos testigos. Por lo que el hombre es proclamado en la Edad media como el ser completo y sin misterios. Esto se debe a la etimología de su nombre (*vir*), que deriva de la fuerza (*vis*), mientras que la mujer (*mulier*) recibe el suyo de la blandura (*mollities*).²⁸³

En relación con la cuestión específica de la cocción del esperma masculino en relación con su fisiología, el hombre por tener un alto grado de calor puede llegar a completar el proceso de cocción y transformar la sangre en semen, mientras que las

²⁸² Véase el epígrafe 2.2.2. Neoplatonismo árabe y judío.

²⁸³ Jacquart y Thomasset, *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*. Traducción de Jose Luis Gil Aristu. Barcelona: Labor, 1989, 8.

mujeres son incapaces de completar dicho proceso por su falta de calor y no transforman su sangre en semen. La cualidad fría de las mujeres lleva a Aristóteles a considerarlas un hombre estéril.

“Por otra parte, un niño se parece a una mujer en la forma, y la mujer es como un macho estéril. Pues la hembra es hembra por una cierta impotencia por no ser capaz de cocer esperma a partir del alimento en su último estadio (esto es, sangre o lo análogo en los no sanguíneos), a causa de la frialdad de su naturaleza”.²⁸⁴

La fecundación se produce cuando el esperma da forma a la materia:

“Entonces, si el macho es una especie de motor y agente, y la hembra, en cuanto hembra, paciente, al semen del macho la hembra no aportaría semen sino materia. Lo que efectivamente parece que ocurre: pues la naturaleza de las menstruaciones se corresponde con la materia primera”.²⁸⁵

El esperma da la forma a la menstruación (materia):

“Cuando la secreción de la hembra en el útero adquiere consistencia por la acción del semen del macho, éste actúa de forma parecida a la del cuajo sobre la leche ya que también el cuajo es leche que contiene un calor vital que concentra lo que es igual y le da forma; y el semen se encuentra en la misma situación con respecto a la sustancia de las menstruaciones, pues la naturaleza de la leche y de las reglas es la misma. En efecto, cuando la parte sólida se concentra, lo líquido se expulsa, y al secarse las partes terrosas se forman membranas alrededor, no sólo por necesidad sino también con un fin. Y es que necesariamente, cuando las cosas se calientan o se enfrían, la superficie extrema se seca, y es preciso que el ser vivo no esté dentro de un líquido sino separado. Algunas de estas cubiertas

²⁸⁴ Aristóteles, *Reproducción de los animales*, 110.

²⁸⁵ Aristóteles, *Reproducción de los animales*, 114.

se llaman membranas y otros coriones, que se diferencian por el más o menos. Se encuentran por igual en los ovíparos como en los vivíparos”.²⁸⁶

Esta acción del esperma ocurre por medio del *pneuma*, que es el aire cálido que hace que se fecunde el esperma y determina el desarrollo del embrión. *Pneuma* es un término que para la filosofía griega es la fuerza generativa, principio primordial de la vida. La definición de dicho término dependerá de las distintas escuelas filosóficas griegas, pero este concepto permanece estrechamente ligado al de “calor innato”. Para Aristóteles el *pneuma* era un calor vital o soplo vital y creía que cuando el *pneuma* del semen entraba en contacto con la materia, entonces el *pneuma* se distribuiría por todo el cuerpo.

“Por lo tanto, en primer lugar aparece diferenciado el corazón en todos los animales sanguíneos, pues éste es el principio tanto de las partes homogéneas como de las heterogéneas. Es apropiado que se le llame principio del animal y del organismo, desde el momento en que éste necesite alimento, ya que desde luego lo que existe se desarrolla. El alimento del animal en su último grado de elaboración es sangre o su análogo, y el recipiente de estos líquidos son los vasos sanguíneos; por lo tanto, también el corazón es el principio de ellos”.²⁸⁷

En el siguiente ejemplo, Aristóteles analiza diferentes hipótesis de sus antecesores y argumenta diciendo que la diferencia sexual se halla en el esperma o se realiza en el útero:

“Unos afirman que esta oposición se encuentra ya en el esperma, como Anaxágoras y otros filósofos de la naturaleza: dicen que el esperma procede del macho y que la hembra proporciona el lugar, y que el macho viene de la derecha y la hembra de la izquierda, y que los machos están en la parte derecha del útero y las hembras en la

²⁸⁶ Aristóteles, *Reproducción de los animales*, 152-153.

²⁸⁷ Aristóteles, *Reproducción de los animales*, 154-155.

izquierda. Otros, como Empédocles, dicen que la diferenciación se produce en la matriz: afirma, en efecto, que unos llegan a ser machos al entrar en un útero caliente, y otros, hembras al entrar en uno frío, y la causa del calor y del frío es el flujo de las menstruaciones, según sea más frío o más caliente, más antiguo o más reciente. Sin embargo, Demócrito de Abdera afirma que la diferenciación entre la hembra y el macho tiene lugar dentro de la madre, pero no es por el calor y el frío por lo que uno llega a ser hembra y otro macho, sino porque prevalece el esperma de uno de los dos padres, espermatozoide que viene de la parte en la que difieren mutuamente la hembra y el macho”.²⁸⁸

Según la diferenciación sexual de los cuerpos fríos y calientes, la carencia de calor hace que las mujeres sean más débiles que los hombres por naturaleza,²⁸⁹

“Efectivamente, cuando no prevalece el principio ni es capaz de realizar la cocción por falta de calor ni atrae hacia su propia forma, sino que es vencido en este aspecto, es necesario que se cambie en su contrario. Lo contrario del macho es la hembra, y son contrarios en eso por lo que uno es macho y otro hembra”.²⁹⁰

“De igual modo, los cuerpos más húmedos y más femeninos producen más hembras, y también los espermatozoides líquidos más que los compactos: todo esto sucede por una falta de calor natural. Y con viento del norte se engendran más machos que con viento del sur: (pues los cuerpos están más húmedos con el viento del sur), de modo que también producen más residuo. Y cuanto mayor es el residuo,

²⁸⁸ Aristóteles, *Reproducción de los animales*, 235-237.

²⁸⁹ Robert Mayhew, *The Female in Aristotle's Biology: Reason or Rationalization* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004), 40.

²⁹⁰ Aristóteles, *Reproducción de los animales*, 244.

más difícil de cocer; por eso es más líquido el esperma en los machos y la secreción menstrual en las mujeres”.²⁹¹

El cuerpo masculino ha sido pensado como paradigma a partir del que se señalan las carencias o las especificidades del cuerpo femenino. El cuerpo tanto de los hombres como el de las mujeres es considerado como una barrera para lo divino. Sin embargo para las sociedades de la Edad Media, según afirma la autora Koren, la unión entre Dios y las mujeres no era un hecho importante.²⁹² Tras esta idea se esconde el hecho de que las mujeres eran vistas en la Edad Media como un ser humano imperfecto. Con esta premisa muchos autores medievales intentaban explicar por qué era un ser imperfecto y una de las conclusiones a las que llegaron fue por medio de biología. Según estos autores la característica que representa netamente al sexo femenino es que las mujeres poseen un útero, y que éste es el lugar de dos funciones fisiológicas incontrovertiblemente femeninas: el periodo menstrual y la concepción. Esta característica dio pie a otro tema importante para los autores musulmanes, judíos y cristianos en sus discursos médicos, filosóficos y religiosos.

Debido a la ausencia de calor innato, las mujeres no pueden cocer la sangre y, por tanto, según esta teoría, tampoco transformarla en semen. Por su parte, el semen es el residuo de sangre completamente cocida. El esperma es, según Aristóteles, un producto residual y las excreciones espermáticas se llevan a cabo por el útero, las partes sexuales y las mamas.²⁹³

Para Aristóteles las mujeres y los hombres poseían secreciones generadoras. La secreción masculina era el semen mientras que la secreción femenina era la sangre menstrual, que aunque aquí pareciera que se le da un papel importante no es así porque no juega ningún papel importante en el mecanismo fisiológico.

“Pues bien, es evidente que las menstruaciones son un residuo y que el semen para los machos es algo análogo a las menstruaciones para

²⁹¹ Aristóteles, *Reproducción de los animales*, 246.

²⁹² Koren, *Forsaken*, XI.

²⁹³ Jacquart y Thomasset, *Sexualidad*, 51.

las hembras.”²⁹⁴

La fórmula mantenida y desarrollada en la Edad Media fue: “el esperma es un residuo de la nutrición en su grado último de elaboración”. Como la sangre misma es un producto del alimento, el esperma es un producto derivado de él, no puede ser sino la sangre un elemento análogo a la sangre o un producto procedente de ella. A este efecto, los elementos más importantes en la representación de la sexualidad y de la ginecología son el *pneuma* y el calor presentes en el semen masculino. De otra parte, el semen femenino se manifestaba durante la generación en relación con la determinación de una jerarquía que, presentada indirectamente en el pensamiento científico y teológico, incidía en el orden social medieval. Es decir el semen masculino es primario mientras que el semen de la mujer es secundario.²⁹⁵

En definitiva, el semen es, en este caso, el humor propiamente masculino que el hombre derrama mientras que la sangre menstrual es un humor residual, expulsado del cuerpo de la mujer por su carácter impuro. Aristóteles vuelve a utilizar la carencia de calor como excusa para decir que las mujeres no pueden aportar a la generación algo puro. Así, la teoría peripatética sobre la generación dictamina que las mujeres solo pueden aportar la materia a la generación porque no tienen una semilla cocida que contiene la forma en el hijo. Por esta razón, Aristóteles trata a las mujeres como infértiles, imperfectas, deformes, y que contienen una inhabilidad básica. Por esta razón Aristóteles le adjudica un papel activo al hombre en la generación ya que es el encargado de darle forma a la materia. Por consiguiente, a las mujeres le da un papel pasivo a pesar de ser la encargada de la materia y el lugar donde se desarrolla el nuevo ser.

A la mujer siempre le falta el principio vital que solo lo tienen los hombres. Es como si dijéramos que las mujeres pertenecen al cuerpo y los hombres al alma. Como podemos ver aquí la jerarquización de la que hablábamos anteriormente también se da en el proceso de la generación, ya que se deja claro que la madre es inferior al padre. La descripción que hace sobre la generación es como una competición entre el padre y el padre en cuanto a la aportación. Estas aportaciones están relacionadas con las

²⁹⁴ Aristóteles, *Reproducción de los animales*, 106

²⁹⁵ Jacquart y Thomasset, *Sexualidad*, 57-58.

secreciones del cuerpo humano. Por un lado, la secreción de los hombres es el esperma y la secreción de las mujeres es la menstruación, que define como una secreción impura por lo que le quita valor en cuanto a aportación se refiere. Tal es la secreción de lo que se llama menstruaciones. Pues bien, es evidente que las menstruaciones son un residuo y que el semen para los varones es, en este sentido, un elemento fisiológico análogo a las menstruaciones para las hembras.²⁹⁶

La explicación de la fisiología femenina a través de su comparación con la masculina es una idea que llegó al pensamiento judío a través de diversas tradiciones médicas y filosóficas, y en cuya difusión jugó un papel importante la filosofía greco-latina.²⁹⁷ Los hombres eyaculan semen mientras que las mujeres menstrúan cuando no están embarazadas, pero no durante su embarazo. La sangre menstrual es, por tanto, importante para el proceso de concebir una criatura.

De esta forma, en la *Misná*, Tratado *niddah* 9:11, R. Yehuda liga la sangre vaginal y la sangre menstrual con fertilidad,

“Las mujeres, en relación con su virginidad,²⁹⁸ son como las cepas de la vid: algunas cepas tienen vino rojo, otras vino negro; unas tienen vino abundante, otras escaso. R. Yehudá dice: toda cepa tiene vino; si no tiene vino, es una viña seca”.

Mientras que en *niddah* 64b del Talmud de Babilonia es R. Meir quien hace una conexión muy positiva entre sangre y fertilidad:

“Cuando una mujer tenga abundancia de sangre [menstrual] tendrá muchos hijos”.²⁹⁹

Las ideas expresadas por estos rabinos no fueron consideradas extrañas durante

²⁹⁶ Aristóteles, *Reproducción de los animales*, 105-106.

²⁹⁷ Gabrielle Hiltmann, “Menstruation in Aristotle’s Concept of the Person”, en *Menstruation: A Cultural History*, ed. de Andrew Shail y Gillian Howie (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005), 28.

²⁹⁸ Para la relación sexual.

²⁹⁹ Meacham, “An Abbreviated”, 25.

la Antigüedad, ya que otros intelectuales y filósofos, especialmente griegos, se habían expresado en términos similares. La sangre menstrual, sostiene la medicina hipocrática, alimentará al feto y se convertirá en leche tras el parto.³⁰⁰ El propio Aristóteles, muchos siglos antes que nuestros rabinos, ya había comentado sobre la importancia de la menstruación para las mujeres (embarazadas), puesto que tras el parto la sangre se convierte en leche.³⁰¹

La leche es el alimento por excelencia del niño para estas teorías y, como Aristóteles creía que la sangre menstrual se convertía en leche, los autores posteriores siguieron esta formulación, adoptándola como cierta. Los hipocráticos sentenciaron de la misma manera que la leche provenía de la transformación de la sangre menstrual:

“Una vez que el niño ha venido al mundo, toda la sangre menstrual refluye a las mamas por una modificación del sistema circulatorio que fue un enigma para los autores medievales. La afinidad entre la leche y la sangre menstrual mantenida por Hipócrates y repetida y precisada por Galeno, es una idea retomada sin descanso por la Edad Media”.³⁰²

La lactancia fue considerada, por tanto, como el procedimiento más importante para el desarrollo del niño a su nacimiento. La afinidad entre la leche y la sangre menstrual fue mantenida por Hipócrates, primero, y, posteriormente, repetida y concretada por Galeno, por lo que inferimos que esta idea fue discutida reiteradamente durante la Edad Media.

El enigma sin resolver de los autores medievales era que una vez el niño hubiera venido al mundo, la sangre menstrual se trasladaría a las mamas por una modificación del sistema circulatorio. Esta afirmación aparece en las *Etimologías* de Isidro de Sevilla, “la sangre utilizada para la nutrición del útero va a las mamas y adquiere la calidad de

³⁰⁰ Cadden, *Meanings of Sex difference*, 23.

³⁰¹ Cadden, *Meanings of Sex Difference*, 124.

³⁰² Thomas Lacqueur, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud* (Madrid: Cátedra, 1994), 49.

leche”.³⁰³ Cabe destacar que esta teoría fue aceptada durante cerca de cinco siglos sin que hubiera sido apenas cuestionada. Por otra parte, según un texto hipocrático, el nacimiento de un niño es provocado por el propio feto cuando la sangre no es suficiente para alimentarlo, por lo que rompe las membranas con fuertes movimientos, logrando así conseguir su alimento.³⁰⁴

Aristóteles, en su obra *Reproducción de los animales* explica cómo la sangre es nutrimento para el feto:

“Ya se ha dicho anteriormente que la sangre es la forma final del alimento para los animales sanguíneos, y para los no sanguíneos lo análogo. Puesto que también el semen es un residuo alimenticio en su última fase, entonces tendría que ser sangre o lo análogo o algo que proceda de estas sustancias. Ya que de la sangre cocida y distribuida de un determinado modo se forma cada una de las partes, y el esperma cocido es una secreción bastante diferente de la sangre, pero estando sin cocer y cuando alguien se fuerza por frecuentes relaciones sexuales, sale en algunos casos incluso sanguinolento, está claro que el esperma sería un residuo del alimento convertido en sangre, que en su fase final se distribuye a las partes”.³⁰⁵

Según el tratado hipocrático *Sobre las enfermedades de las mujeres*, tras el parto se producirán hemorragias. Si la madre dio a luz un niño estará menstruando treinta días, mientras que si dio a luz a una niña sufrirá cuarenta y dos días de sangrado.

Aristóteles sugirió que cuarenta días era el límite para que se detuviera la menstruación, por lo que se aconsejaba evitar las relaciones sexuales durante este tiempo, para que así no se colapsara el útero.³⁰⁶

³⁰³ Lacqueur, *La construcción del sexo*, 49.

³⁰⁴ Hipócrates, “Sobre la naturaleza de los niños”, Citado por Pilar Iglesia Aparicio, “Mujer y Salud: las Escuelas de Medicina de Mujeres de Londres y Edimburgo” (Tesis doctoral, Universidad de Málaga, 2003).

³⁰⁵ Aristóteles, *Reproducción de los animales*, 103-104.

³⁰⁶ Hipócrates, “Sobre la naturaleza de los niños”, Citado por Pilar Iglesia Aparicio, “Mujer y Salud”, 39.

Hombres	Mujeres
Semen (pueden cocer la semilla)	Sangre Menstrual (No pueden cocer la semilla)
Forma	Materia
Calor innato (<i>pneuma</i>)	Frío
Aporta el alma	Aporta el cuerpo
Contribución activa	Contribución pasiva

Algunos textos del corpus hipocrático argumentan que el sexo estará determinado por el lugar del útero en que se acomode la semilla. Si la semilla se acomoda en el lado izquierdo del útero, nacerá entonces una niña, y si se acomoda en la parte izquierda nacerá un niño. Hipócrates creía que el útero humano, al igual que el útero de los animales mamíferos, tenía dos bolsillos. Aristóteles, en cambio, compara el útero con los testículos y concluye que el útero estaba formado por dos partes.³⁰⁷

Aristóteles afirmó que, para que la procreación se llevara a cabo con éxito, debían estar presentes todos los elementos para poder combinarse. La sangre del nacimiento y la sangre menstrual son dos ciclos considerados pasivos por Aristóteles aunque, a su vez, contienen un gran poder social. Este poder hace que se haga una legislación estricta para las mujeres. Esta regulación cultural va a ser legislada y controlada por los hombres en un intento de crear un nuevo estatuto social para ellos mismos, en compensación por el alto estatuto de que tienen las mujeres en el hogar quienes, al ser madres, son las encargadas de generar una nueva sociedad.³⁰⁸

Durante la Antigüedad y la Edad Media la sangre uterina fue interpretada con frecuencia como la semilla femenina, paralela a la semilla masculina. Aristóteles

³⁰⁷ Lesley Dean-Jones, *Women's Bodies in Classical Greek Science* (Gloucestershire: Clarendon Press, 1996), 66-68.

³⁰⁸ Archer, "Bound by blood," 10.

identifica que en la reproducción la mujer aporta la materia, que carece de vida mientras que el hombre aporta la esencia del espíritu, y esta esencia lo que hace es que moldea a la materia.

“Como dijimos, indudablemente podríamos establecer la hembra y el macho como principios de la reproducción: el macho como poseedor del principio del movimiento y de la generación, y la hembra, del principio material”.³⁰⁹

En el judaísmo, a la sangre que fluye de la mujer tras nacer la criatura se la conoce como “la sangre de purificación” (*dam tohar*).³¹⁰ Esta sangre es impura y debe realizarse un ritual de purificación. Las normas de (im)pureza ritual después del parto aparecen en Lv.12, 1-8. Allí se explica que el flujo de su sangre tras el parto impurifica de la misma forma que la menstruación, por lo que la mujer queda en estado de *niddah*.

Si la mujer tiene un niño varón quedará impura durante siete días, como los días de menstruación, mientras que si concibe una niña quedara impura catorce días. Además, hay que sumar un periodo extra para que la mujer pueda purificarse; durante este tiempo no puede tocar ni entrar en lugares sagrados. El periodo de purificación dependerá del sexo de la criatura. Si concibe un varón éste será de treinta y tres días, mientras que si es una niña será de sesenta y seis días. Al completar los días de purificación tendrá que llevar a cabo un tipo de ritual con un sacerdote en su casa. Ella deberá comprar un cordero, dos tórtolas o dos pichones para hacer el ritual del sacrificio. Una vez hecho esto, la mujer quedará purificada. La razón del número de días no está explicada explícitamente en el texto de Levítico. Existen varias teorías. La primera mantiene que se basa simbólicamente en los textos bíblicos. En primer lugar, Lv. 15, 19, que manda purificarse tras siete días. Los otros treinta y tres días son los necesarios para purificar el resto de la sangre. Las niñas necesitan el doble de tiempo ya que ellas menstruarán y serán madres en el futuro. Otra teoría se basa en el proceso de regeneración de la matriz. Este procedimiento de la matriz es importante en el ámbito sexual porque prepara a la matriz para poder tener más hijos en el futuro. Luego de este

³⁰⁹ Aristóteles, *Reproducción de los animales*, 63.

³¹⁰ Hiltmann, “Menstruation in Aristotle’s”, 25.

proceso, las mujeres pueden quedar nuevamente embarazadas.³¹¹

Para algunos autores antiguos y contemporáneos los elementos distintivos anteriormente descritos convierten a las mujeres en poderosas en el seno de sus sociedades, porque son las únicas que pueden portar la vida. Sin embargo, otros autores, entre los que se encuentra Aristóteles, restarán importancia a este hecho y las describirán en función de una carencia, la carencia de calor innato.

³¹¹ Joe M. Sprinkle, "The Rationale of the Laws of Clean and Unclean in the Old Testament", *Journal of the Evangelical Theological Society*, 43.4 (2002): 642.

Capítulo 4:

La fisiología femenina en el pensamiento filosófico, médico y teológico de Naḥmánides

4.1. Naḥmánides, Filosofía y Cábala

A diferencia de otros filósofos de su época, Naḥmánides no dedicó ninguna obra completa al estudio de las cuestiones propiamente filosóficas sino que incluyó sus ideas sobre la filosofía, la ciencia y la ética a lo largo de sus obras, concretamente, en su *Comentario al Torá*. Una de las razones por la que Naḥmánides no escribió una obra íntegramente filosófica o mística se debe a que éste pensaba que dichas materias debían aprenderse de forma oral.³¹² Por otra parte, la relación de este autor con el pensamiento filosófico es compleja debido a su posicionamiento cercano a la mística y a la teología tradicional. En cuanto al uso del conocimiento filosófico, Naḥmánides partía de una perspectiva reticente a la utilización de las ideas de la filosofía griega, a pesar de que en varias ocasiones a lo largo de su obra recurrió a ella, como veremos más adelante.

Por consiguiente, Naḥmánides aceptó las ideas filosóficas griegas siempre y cuando éstas no trataran ciertos temas vetados, según su punto de vista, especialmente la cuestión de los milagros. Esta particularidad en el pensamiento de Naḥmánides se debe a que tanto Aristóteles como los autores aristotélicos rechazaron la existencia de los milagros, de los demonios y de otros tipos de fenómenos paranormales.³¹³ Aristóteles y sus seguidores no podían creer en los milagros ya que una de sus ideas

³¹² Mošeh ben Naḥman, *Commentary on the Torah: Genesis*, trad. de Charles B. Chavel (Nueva York: Shilo Publishing House, 1999), 7-8.

³¹³ Warren Zeev Harvey, “Aspects of Jewish Philology in Medieval Catalonia” en *Mossé ben Nahman I el seu temps, Simposi Commemoratiu del vuitè centenari del seu naixement 1194-1994* (Girona: Ajuntament de Girona, 1995), 145.

principales era que solo existía aquello que podían ver y sentir.³¹⁴ Por ende, la existencia de Dios no podía ser declarada como pensamiento racional, quedando fuera de los intereses del aristotelismo. Por otra parte, Naḥmánides afirmó acerca de estos hechos extraordinarios que los milagros demuestran la existencia del Génesis bíblico y, a este efecto, brindó un curioso ejemplo en su obra *Torat ha-Šem Temimah* (La ley de Dios es perfecta), en el que se dirige a los creyentes en la eternidad del mundo:

“Si Dios deseara acortar el ala de una mosca o alargar la pata de una hormiga sería incapaz de hacerlo.”³¹⁵

Con este ejemplo Naḥmánides se remonta no solo al pensamiento de Filón de Alejandría, sino también a la perspectiva de Saadia Gaon sobre la Creación, ya que ellos la situaban como explicación misma de la existencia de los milagros. Tal y como advertimos anteriormente, Naḥmánides utilizó la filosofía y aportó ejemplos desde los dogmas de la filosofía para explicar la creación, a pesar de su rechazo inicial a las ideas filosóficas racionalistas.

A pesar de lo expuesto anteriormente, la preocupación principal de Naḥmánides no fue la defensa de la posibilidad de existencia de los milagros ni tampoco la defensa de la doctrina acerca de la Creación. Su mayor inquietud residió en la eliminación de cualquier idea que entrase en contradicción con la cuestión del Dios creador.³¹⁶ A través de esta argumentación Naḥmánides entró en evidente pugna con el pensamiento racionalista, compartiendo esta perspectiva con el pensamiento de los *mutakallimun*.³¹⁷ Los filósofos peripatéticos situaban el orden natural como principio del universo en oposición a la idea del caos, previo a la disposición divina del cosmos, según la interpretación bíblica. Dicho orden natural, preexistente y por tanto contrario a la creación de la nada, consistía en que cada “cosa” ocupaba un lugar propio en el

³¹⁴ David Berger, “Miracles and the Natural Order in Nahmanides,” en *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in his Religious and Literary Virtuosity*, ed. de Isadore Twersky (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 110.

³¹⁵ Berger, “Miracles and the Natural Order”, 110.

³¹⁶ Tzvi Langermann, “Acceptance and Devaluation: Naḥmanides’ Attitude Towards Science,” en *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, v.1, 2 (1992): 224.

³¹⁷ Langermann, “Acceptance and Devaluation”, 225-227. Véase notas 55 y 58.

cosmos, en el que cumplía una función concreta. El concepto de orden natural viene a completar la argumentación aristotélica acerca de la preexistencia del universo por sí solo, además de su existencia infinita. En este sentido, el fundador de la corriente peripatética explicó el “ser esto o aquello de una cosa,” como principio esencial del Universo.³¹⁸ Además, su infinitud se atribuyó a la falta de Creación, una idea situada en las antípodas del pensamiento de Naḥmánides. Por todo ello, éste afirmó acerca de los pensadores griegos y, en especial de Aristóteles, al que se refería como “el hombre sabio”, que su argumentación incidía en la negación misma de la existencia desde un punto de vista espiritual. Naḥmánides se había declarado seguidor de las “ciencias espirituales” y, por tanto, rechazaba a aquellos que las repudiaran.³¹⁹

Para Naḥmánides, el postulado de *creatio ex nihilo* era, además, uno de los dogmas centrales del judaísmo,³²⁰ aunque para su explicación recurrió, paradójicamente, a la teoría filosófica de Aristóteles.³²¹ Se trata de una cuestión relevante para esta tesis debido a que Naḥmánides recurre a la teoría aristotélica del hilemorfismo tanto en la filosofía como en la teología y en la medicina. Esta teoría determina que todo cuerpo está constituido por dos principios: materia y forma. No obstante, para otorgarle un carácter más cercano a la tradición judía, Naḥmánides apoyó su argumentación en la conclusión de Abraham bar Ḥiyya sobre el hilemorfismo.

De forma general, la teoría hilemórfica de bar Ḥiyya se refiere a la comparación de materia y forma con los términos bíblicos *tohu wa-bohu*. En relación con este tema, es importante resaltar el uso de dichos términos en la obra de Naḥmánides cuando presenta la creación de la tierra. La materia, en este caso, se corresponde con el término *tohu*, y se trata como un elemento importante e imprescindible para Dios a la hora de crear. La forma aparece determinada por el concepto *bohu* y se refiere a la transformación de la materia. Como puede apreciarse a simple vista en esta relación de ideas, la materia es la primera sustancia y, por tanto, su posibilidad de transformación depende de la voluntad divina de creación. Más adelante explicaré cómo Naḥmánides

³¹⁸ Aristóteles, *Metafísica*, trad. de Patricio de Azcárate (Madrid: Austral, 2007), 329.

³¹⁹ Langermann, “Acceptance and devaluation”, 231.

³²⁰ Berger, “Miracles and the Natural Order”, 107.

³²¹ Véanse arriba: notas 31, 39 y 56.

hace uso de estos dos principios aunque de una manera muy diferente al que hace cuando se trata de la creación.³²²

Como hemos visto con estos ejemplos, la visión de Naḥmánides de la filosofía es compleja y aún más su relación con los filósofos racionalistas. Lo curioso es que Naḥmánides no oculta ese recelo y lo plasma en su obra de manera explícita. Los filósofos a los que este autor criticó fueron mayoritariamente aristotélicos; en este sentido destaca su enfrentamiento con Maimónides y también con Abraham ibn Ezra. A pesar de ser muy duro y crítico con sus posiciones, no dejó de mostrar admiración y respeto por sus ideas como filósofos. Dicho esto, Naḥmánides explica su relación con estos filósofos basándose en el siguiente pasaje de Prov. 27:5, “más vale una reprensión abierta que un cariño disimulado”.³²³ Este pasaje bíblico se podría aplicar asimismo a su actitud hacia la filosofía en general. Naḥmánides fue consciente también del beneficio de la filosofía griega en el desarrollo del pensamiento en las comunidades judías de la diáspora. Según las narrativas de algunos intelectuales judíos, su pueblo había perdido sus libros en lo referente a las ciencias, por lo que tuvieron que aprender y recurrir a los libros de la filosofía griega.³²⁴ La filosofía aristotélica fue considerada una influencia peligrosa para el judaísmo más conservador pero Naḥmánides también fue consciente de que su prohibición podría llegar a ser contraproducente para la religión.

Por todo ello, Naḥmánides resaltó la labor de Maimónides en las comunidades judías de al-Andalus. El gerundense afirmó que gracias al trabajo de Maimónides los judíos no adoptaron ni se acercaron a otra religión. Resalta, además, que su intento de enseñar la verdad del judaísmo previno la separación de los judíos del sur de la tradición judía. Pero para Naḥmánides esta misión no deja de verse enturbiada por su uso de ideas procedentes de la filosofía extranjera. A este respecto cabe señalar que, en efecto, Maimónides recurre a las ideas de la filosofía griega, específicamente en su *Guía de los Perplejos*, en la que analiza los problemas de la filosofía e intenta armonizar las enseñanzas de Aristóteles con las enseñanzas de la Torá.³²⁵ En referencia a esta

³²² Mošeh ben Naḥman, *Commentary on the Torah: Genesis*, 23.

³²³ Septimus, ““Open Rebuke and Concealed Love””, 17

³²⁴ Caballero Navas. “Medicine among Medieval Jews”, 323.

³²⁵ Charles B. Chavel, *Ramban: His life and teachings*, 31. Véase el epígrafe 2.3. de esta tesis, en especial páginas 61-62.

combinación de ideas, Naḥmánides rechaza los postulados de Maimónides, anteponiendo la continuidad de la religión judía al desarrollo de cualquier otra religión.

El método de enseñanza utilizado por Maimónides fue asimismo otro elemento de crítica para Naḥmánides. Mientras que el primero situó la filosofía griega como pieza fundamental para la educación de los jóvenes judíos, Naḥmánides determinó que solo una élite de estos estudiantes (de más de veinticinco años de edad) debía acceder al uso de dicha metodología.³²⁶ No obstante, en cuanto a la transmisión específica de la Torá, Naḥmánides afirmó que su estudio debía permanecer completamente accesible para los judíos. Situó así la religión como medio fundamental para la comprensión de cualquier ciencia,³²⁷ y estableció que la Torá debía, en consecuencia, entenderse y ser interpretada como texto multidimensional.³²⁸

En cuanto al estudio del judaísmo y, en concreto, de la Cábala, para Naḥmánides dicha instrucción requería la participación de un grupo pequeño de estudiantes, al igual que en el caso del estudio de la filosofía. Para este autor tanto la filosofía como la mística judía eran dos disciplinas que debían transmitirse de forma oral y, por dicha razón, no se conservan obras dedicadas específicamente a ello, ni muchas de sus ideas sobre dichas materias. Naḥmánides recurrió a la Cábala con cierta frecuencia con el fin de explicar cuestiones complejas. A continuación introducimos unas breves pinceladas acerca de la relación de Naḥmánides con el método cabalista pues, aunque no se trata del elemento principal en su obra, se trata de una faceta destacada del autor.

La cábala es una disciplina que proviene de la metodología esotérica desarrollada desde el pensamiento judío en Provenza durante el s. XII. Los primeros documentos de este tipo, hallados en la región de Languedoc, fueron de corte doctrinal teosófico. El método cabalista alcanzó su cúspide en esta región del sur de Francia, donde evolucionó bajo el dominio de la tradición legalista. Con frecuencia se ha relacionado a los pensadores teosóficos cabalistas del Languedoc con la aportación de detalles concretos a la liturgia judía. En comparación con los tratados filosóficos árabes

³²⁶ Benjamin R. Gampel, "A letter to Wayward Teacher" en *Cultures of the Jews: A New History* ed. de David Biale (Nueva York: Schocken Books, 2002), 406.

³²⁷ Chavel, *Ramban: His Life and Teachings*, 50.

³²⁸ Aaron W. Hughes, "Concepts of Scripture in Nahmanides" en *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*, ed. de Benjamin D. Sommer (Nueva York: NYU Press, 2012), 142-143.

y sus traducciones, los textos cabalísticos poseían mayor concisión, por lo que eran menos voluminosos.³²⁹

La llegada de la Cábala a la Península Ibérica se produjo por medio de los judíos catalanes que estudiaron en las escuelas talmúdicas occitanas. El florecimiento de la Cábala en tierras catalanas se debió al contacto que éstos mantuvieron con Isaac el Ciego (Gerona 1160- Posquière 1235). El auge de la escuela cabalista en Barcelona se debió a la desintegración de la escuela gerundense.³³⁰ Naḥmánides, uno de los más destacados cabalistas catalanes, estableció su propia escuela con un pequeño grupo de personas que también eran expertos en *halajah*. La escuela de Naḥmánides en Gerona mantuvo un auge constante de creación de pensamiento cabalista y, gracias a su influencia, la mística judía continuó difundiéndose por toda la Península Ibérica. Como consecuencia de esta difusión, un pequeño grupo de cabalistas de Castilla se dedicó no solo al estudio de la Cábala sino que también produjo un cierto número de obras entre las que se incluye el *Sefer ha-Zohar* o *Libro del Esplendor*.³³¹

De Naḥmánides no se conserva ninguna obra de corte cabalista, por las razones mencionadas anteriormente; sin embargo, en su *Comentario al Torá* se puede observar cierta influencia del método cabalista en su interpretación. En este sentido, un estudio reciente realizado por Sharon Koren explica las ideas cabalistas de Naḥmánides en torno al cuerpo femenino.³³²

4.1.1. Tres conceptos aristotélicos en la obra de Naḥmánides.

Tal y como se ha mencionado anteriormente, la teoría del hilemorfismo de Aristóteles tuvo una marcada repercusión en todos los ámbitos del conocimiento antiguo y medieval. Se trata de la explicación erudita del funcionamiento de la tierra. Su fama se tornó prominente cuando los filósofos medievales la aplicaron al estudio del cuerpo humano. Del mismo modo, Naḥmánides recurrió a esta corriente del

³²⁹ Moshe Idel, *Kabbalah in Italy 1280-1510: A Survey* (New Heaven: Yale University Press, 2011), 27.

³³⁰ Idel, *Kabbalah in Italy 1280-1510: A Survey*, 27-28.

³³¹ Amparo Alba Cecilia. “Los misterios de la cábala” en *Estudios Mirandeses XXVI* (2006), 81-105; A. Bension. *El Zohar. Revelaciones del “Libro del esplendor”* (Palma de Mallorca: Sophia Perennis, 2000).

³³² Koren, *Forsaken*

pensamiento aristotélico para explicar la diferencia sexual desde un punto de vista filosófico. Al igual que en su explicación sobre el universo, Nahmánides establece una correlación entre algunos conceptos aristotélicos y bíblicos en torno a la explicación del funcionamiento del cuerpo femenino, como veremos a continuación.

La teoría del hilemorfismo fue ideada por Aristóteles y fueron sus seguidores quienes la promovieron. Ésta partía de la hipótesis de que todo cuerpo estaba formado por dos elementos principales: la materia y la forma. Etimológicamente, el hilemorfismo se refiere, consecutivamente, a los conceptos *hylē* (ύλη) o materia y *morphē* (μορφή) o forma en griego. Esta teoría vino a reemplazar la proposición platónica, conocida como la teoría del dualismo, que había sido mayoritariamente aceptada por los autores medievales. Dicha teoría consistía en la conjunción de los elementos de idea y apariencia en cada cuerpo. Según la perspectiva platónica, el cuerpo humano estaba formado por un alma preexistente que, en consecuencia, no tenía un origen divino. En el diálogo de Platón, *Timeo*, se dice que

“El dios en persona se convierte en artífice de los seres divinos y manda a sus criaturas llevar a cabo el nacimiento de los mortales. Cuando éstos recibieron el principio inmortal de alma, le tornearon un cuerpo mortal alrededor, a imitación de lo que él había hecho”.³³³

Platón sugería así que el cuerpo del ser humano estaba constituido por la dualidad entre el alma y el cuerpo. Sin embargo, la teoría antagónica de Aristóteles triunfó en detrimento de esta visión platónica que destacaba la similitud de los cuerpos, tanto femeninos como masculinos.³³⁴

El pensamiento aristotélico sobre la materia y la forma fue recibido de buen grado por los autores judíos, musulmanes y cristianos medievales como vía para la demostración de sus ideas teológicas y, particularmente, para la definición de la diferencia sexual.

Por tanto, en el contexto del pensamiento medieval, los conceptos más recurrentes, tanto en el campo de la medicina como en el de la filosofía, fueron los tres

³³³ Platón, *Diálogos VI*, trad. de M^a Ángeles Duran y Francisco Lisi (Madrid: Gredos, 1992), 229-230.

³³⁴ Allen, *The Concept of Woman: The Early*, 10.

elementos fundamentales del pensamiento de Aristóteles: el calor innato, la materia y la forma. Aristóteles asoció la contigüidad de la materia y la forma, y estableció su utilidad como causa en la generación. De este modo, el proceso de transformación de los objetos se refiere por una parte, a la forma, mientras que la materia, por su parte, disminuye pero permanece a lo largo de este proceso. A través de la introducción de estos tres conceptos aristotélicos en el pensamiento medieval, autores de diversas corrientes teológicas explicaron el funcionamiento del cuerpo femenino además de la aportación de las mujeres a la generación. Alrededor de dichos conceptos circularon varias interpretaciones, en ocasiones contradictorias, sobre sus significados, por lo que se considera una cuestión polémica durante el periodo medieval. Parte de la discusión en torno al calor innato, la materia y la forma proviene del uso mezclado de conceptos aristotélicos, platónicos y neoplatónicos. Los autores medievales apoyaron indistintamente las tesis de origen platónico o aristotélico, sin distinción, dependiendo de la opinión que se quisiera defender. Un claro ejemplo de este uso mixto es el desarrollo de la idea aristotélica de la eternidad del universo por autores medievales que, sin embargo, rechazaban otras propuestas filosóficas de esta misma corriente.³³⁵

A continuación se introduce de forma concisa cada uno de los tres conceptos, así como las interpretaciones medievales más relevantes para el tema de esta tesis doctoral.

Pero antes de continuar, me ha parecido pertinente ofrecer una breve explicación, teniendo en cuenta que la cuestión no ha sido aún estudiada en profundidad, sobre cómo pudieron alcanzar todos estos conceptos al pensamiento de Nahmánides. En general, la mayoría de ellos llegaron de forma indirecta, a través de las obras de autores judíos cuyos escritos habían sido traducidos o escritos originalmente en hebreo, y a los que me referido a lo largo de esta tesis, como Maimónides, Abraham bar Hiya, Abraham ibn Ezra, etc. Por otro lado, Nahmánides pudo tener acceso a traducciones o comentarios de la obra de Aristóteles en árabe, ya que, como ha demostrado Jospe, tenía conocimientos de dicha lengua.³³⁶ Por último, es interesante destacar que varias obras aristotélicas o atribuidas a Aristóteles, así como comentarios sobre sus obras, habían sido traducidas del árabe o del latín al hebreo en Provenza o en el norte de la Península Ibérica con anterioridad a la muerte de Nahmánides, por lo que

³³⁵ Hannu Töyrylä, "Slimy stones and philosophy: some interpretations of "tohu wa-bohu", *Nordisk Judaistik* 21, 1-2 (2000): 101.

³³⁶ Raphael Jospe, "Nahmanides and Arabic," *Tarbiz* 57 (1987): 67-94 (en hebreo).

pudo haber tenido acceso a ellas. Entre otras, *De anima*, traducida a principios del siglo XIII en la Península Ibérica a partir de una antigua traducción latina, o la *Meteorología*, traducida por Samuel ibn Tibbon desde el árabe en 1210. Junto a ellas, destaca la traducción de algunas obras pseudo-aristotélicas como *Epístola moral*, traducida del árabe por al-Harizi alrededor del año 1200; *Acerca de los elementos*, traducida del árabe; el *Libro de la Manzana*, traducida del árabe por Abraham Ibn Hasdai entre 1210 y 1230; y *Acerca del sueño y la vigilia*, traducida del latín por Moisés Melguiri en torno a 1250-1270. También son de destacar las traducciones de los *Compendios* de Averroes de las obras de Aristóteles que tradujo Moisés ibn Tibbon hacia la mitad del siglo XIII: *De anima*, *Physica*, *De caelo et mundo*, *De generatione*, *Parva Naturalia*, *Metaphysica* etc.³³⁷

4.1.2. Materia (*Hiyuli*) y Forma (*demut*)

De los tres conceptos aristotélicos seleccionados, probablemente el más discutido es el de “materia” (gr. *hylē*), al que se atribuyeron valores contradictorios desde la antigüedad. Fue adoptado por las escuelas helenísticas e introducido en el pensamiento medieval a través de las traducciones árabes. La palabra *hylē* significa en griego todo lo relacionado con la materia forestal, en concreto, la madera. No obstante, Aristóteles utilizó *hylē* para enunciar “materia”, tanto en términos generales como en términos metafóricos. Se puede decir que, en un principio, *hylē* se utilizaba para referirse simplemente a la materia propiamente dicha, pero a partir de Aristóteles, este término toma el significado de “principio inteligente y formativo”.³³⁸

El desconocimiento del griego fue una de las causas de la traducción de las obras de Aristóteles, así como de la creación de nuevo vocabulario en distintas lenguas. Los autores latinos conocían el significado de *hylē*, aunque su manejo en latín no haya sido frecuente. El término latino es *silva*, que en español significa “bosque,” “material de construcción,” “madera” y, en un sentido más metafórico, “bosque lleno de árboles.” Aristóteles define la “materia” (*hylē*) como aquello que da lugar a la creación de algo

³³⁷ Mauro Zonta, "Medieval Hebrew Translations of Philosophical and Scientific Texts. A Chronological Table", en *Science in Medieval Jewish Cultures*, en Gad Freudenthal (ed.), *Science in Medieval Jewish Cultures* (Cambridge University Press, 2011) 17-73.

³³⁸ Ivor Leclerc, *The Nature of Physical Existence* (Nueva York: Routledge, 2014), 72-73.

nuevo. Para explicar este principio describe el proceso de construcción de una estatua como ejemplo, en el que señala que el bronce es la materia y el escultor aquello que aporta la forma, por lo que la estatua surge de esa manipulación. En el ámbito de la reproducción de los animales, brinda otro ejemplo en el que habla de los seres humanos como materia y forma. Según Aristóteles, las mujeres aportan la materia a la procreación, mientras que los hombres aportan la forma y el principio del movimiento; con este acto crean un nuevo ser humano.³³⁹ Siguiendo con el tema de la generación, en su *Metafísica*, Aristóteles ofrece dos ejemplos para explicar el mismo procedimiento que hemos venido explicando pero de diferente manera. Afirma que de una materia única solo se podría construir una mesa, mientras que si se produce la idea de un carpintero, éste puede crear varias mesas. A colación de este ejemplo, trae otro en el que explica que las mujeres solo pueden ser fecundadas por una sola unión mientras que, por el contrario, el hombre puede fecundar varias mujeres a la vez.³⁴⁰

Esta clara definición de la materia relacionada con las mujeres fue adoptada por muchos autores medievales, sobre todo a partir del siglo XIII, para determinar que las mujeres eran inferiores por causa natural. En un principio, la materia tenía un cierto valor en la sociedad, pero fue desapareciendo gradualmente hasta llegar a definición de las mujeres como “sexo débil”. Esta opinión sobre las mujeres caló profundamente en el pensamiento medieval y más allá, ya que perduró durante siglos hasta el día de hoy, en que en muchos diccionarios definen a las mujeres como el sexo débil o en relación a los hombres.

En la Antigüedad, el término materia (*hylē*) no se desarrolló de forma estable respecto a la conceptualización aristotélica ya que, en competencia con la visión de Aristóteles, otros filósofos griegos habían entendido *hylē* como el “principio inteligente y formativo”.³⁴¹ Asimismo, las diversas definiciones de materia también se transmitieron a otras culturas a través de la traducción textual a otras lenguas como el árabe y el hebreo. La lengua árabe había carecido de términos específicamente filosóficos, por lo que desde el principio de la labor de traducción de obras de filosofía griega los traductores se vieron en la necesidad de crear una terminología apropiada en árabe. El término “materia” en árabe gozó de gran difusión debido a las numerosas

³³⁹ Aristóteles, *Reproducción de los animales*, 113.

³⁴⁰ Aristóteles, *Metafísica*, 63.

³⁴¹ H.G. Liddell, y R. Scot, *Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 1848.

traducciones al árabe de las obras de Aristóteles. Para representarla, los filósofos árabes utilizaron dos términos *hayyūlā* (الهيولى) y *mādda* (مادة). Estos dos términos fueron centrales en el pensamiento filosófico árabe y, tanto fue así, que todos los filósofos posteriores utilizaron ambos términos, por lo que ha sido posible su comparación.

En buena parte de los ejemplos revisados, *mādda* significa “materia” mientras que *hayyūlā* es la representación de la naturaleza física del universo.³⁴²

Es importante recordar que muchas de las obras de Aristóteles y de otros filósofos fueron traducidas del griego al siríaco y después al árabe. Significativamente, el término *hayyūlā* es una palabra del siríaco y denota que es una transliteración del término griego. Por esta razón, muchos autores árabes utilizaron *mādda* como traducción desde el término original. No obstante, ambos términos designaban la materia prima. Para otros autores la palabra *mādda* poseía un significado más cercano al significado de “elemento.” Con posterioridad, durante los siglos VIII-X, el término que predominó en las traducciones fue *hayyūlā*.³⁴³

Uno de los primeros filósofos árabes que utilizó el término *hayyūlā* para designar la materia fue al-Farabī, quien hizo un gran esfuerzo por arabizar el vocabulario filosófico y construir un nuevo vocabulario para la filosofía árabe. Si bien se dedicó a la arabización de la terminología filosófica, el filósofo Avicena maduró las ideas filosóficas e impulsó un nuevo vocabulario. Avicena se sirvió de los términos filosóficos antes creados por al-Farabī y al-Kindī y los transformó haciendo una nueva propuesta. Muchas de sus propuestas fueron aceptadas y aplicadas como sinónimos alternativos a los términos ya existentes en árabe.³⁴⁴

Avicena utilizó, en primer lugar, la definición de *hayyūlā* con el significado de “materia en último sentido” y la definió así en primera instancia. Aristóteles y sus seguidores sostenían que los cuerpos físicos estaban compuestos de materia prima (*hayyūlā*) y forma (*ṣūra*). La materia prima era potencialmente pura y adoptaba la forma que se le daba, es decir, no poseía forma por sí misma.

³⁴² Kiki Kennedy-Day, *Book of Definition in Islamic Philosophy. The limits of Word* (Nueva York: Routledge, 2003), 10.

³⁴³ Khaled el-Rouayheb y Sabine Schmidtke (eds.), *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 266.

³⁴⁴ Kennedy-Day, *Book of Definition*, 13.

En segundo lugar, determinó el significado de los términos *hayyūlā* y *mādda*, estableciendo que se podían usar indistintamente como sinónimos. Finalmente, tomó esta diferenciación en torno a la materia y la ubicó como punto de partida para definir *mādda*. De esta manera, Avicena aprobaba la utilización de ambos términos en la filosofía árabe como sinónimos. Quizá debido a ello, los traductores de las obras de Aristóteles no marcaron una estricta distinción entre *hayyūlā* y *mādda*.

En cuanto al término para designar “materia” en hebreo, proviene del árabe *hayyūlā* y se transforma en *hiyuli* (היולי) al ser vocalizado de una manera diferente. Aunque *hiyuli* tiene varios significados, como en árabe, en este caso las dos definiciones son “materia prima” o “fuerza generativa.” Se atribuye la creación de la palabra *hiyuli* a Abraham bar Ḥiyya, quien la utiliza en su obra *Hegyon ha-nefeš*. Como se ha mencionado anteriormente, Abraham bar Ḥiyya es considerado el primer escritor de filosofía en hebreo; además, es probable que también fuera el creador del término *hiyuli*, ya que fue uno de los impulsores de la creación de vocabulario científico y filosófico al hebreo, generalmente desde el árabe³⁴⁵.

A diferencia de *hiyuli*, el concepto de "forma" se desdobra, tanto en hebreo como en griego y en árabe, en dos términos cuyos significados no inciden de forma marcada en oposición alguna. Sus acepciones se utilizaron para designar indistintamente figura, forma, estructura, apariencia, aspecto, imagen, apariencia divina.

Los dos términos utilizados por Aristóteles para definir “forma” son *eîdos* (דמות, *demut* en hebreo) y *morfé* (צורה, *surah* en hebreo). A pesar de recurrir a ellos como sinónimos, éstos no lo eran. *Eîdos* o “forma específica” se refiere al conjunto de las funciones que corresponden a una entidad natural, mientras que el vocablo *morfé* se refiere a la “esencia natural”. *Eîdos* es, además, la causa inmanente de la entidad natural y su causa final. Del mismo modo, el término *morfé* se corresponde directamente con la palabra “forma”, traducida a partir del latín. Aristóteles incurre en el uso sinonímico de los términos en torno al concepto de forma, prescindiendo a menudo de distinción entre ambos (ej: *morfé kaieîdos*, forma como forma específica).³⁴⁶

³⁴⁵ Töyrylä, *Abraham Bar Hiyya*, 22.

³⁴⁶ Aristóteles, *Acerca del Alma*, 17-18.

Como ya se ha mencionado algunos autores judíos medievales establecieron una conexión entre los dos conceptos bíblicos *tohu* y *bohu*³⁴⁷ y los conceptos “materia” y “forma.” Esta comparación consiguió gran popularidad. Como también se ha indicado, el primer autor en identificar “materia” y “forma” con *tohu* y *bohu* fue Abraham bar Hiyya, en su obra *Hegyon ha-nefeš* (2b-3a):

“Si se compara la definición de *hiyuli*, del que se ha dicho que no tiene ni figura ni forma y que no puede subsistir por sí solo, con *tohu*, se verá que son la misma cosa.

Cualquier cosa que se ha dicho de *hiyuli* se puede decir lo mismo de *tohu*.

De la misma manera que se ha dicho sobre la ‘forma’ que tiene el poder de revestir al *hiyuli* con figura y forma, la palabra *bohu* se divide en dos cosas por la misma razón, porque se compone del significado de dos palabras.

La primera de *bo* y la segunda *hu*; *bohu* es la forma que cubre el *tohu* y lo sostiene. Una prueba de esto se encuentra en el texto bíblico (Is. 34:11) ‘Y se extenderá sobre ella el cordel de destrucción (*tohu*) y niveles de asolamiento (*bohu*)’.³⁴⁸

Por otro lado, el *Sefer ha-bahir* (Libro de la Claridad), atribuido a Rabí Nehunia ben Hakaná (s. II) fue el primer libro de cábala que tomó forma de *midraš*, es decir, de un comentario sobre los versículos de la Biblia. Esta obra comenzó a difundirse en el siglo XII en Provenza y en ella se elaboraron los principios gnósticos –combinados con elementos de la filosofía neoplatónica- del pensamiento cabalista que utilizaran autores posteriores. En la Edad Media resultó de utilidad para el florecimiento de la corriente cabalista, de la que fue referencia. En esta obra también se identifica *tohu wa-bohu* con forma y materia:

³⁴⁷ “Al principio creó Dios el cielo y la tierra. La tierra era un caos informe sobre la faz del abismo, la tiniebla. Y el aliento de Dios se cernía sobre la faz de las aguas”. Gn. 1-2.

³⁴⁸ Töyrylä, “Slimy stones and philosophy”, 102. [Mi traducción del hebreo]

Rabí Brajáh dijo: ¿Qué significa el versículo del Génesis 1,2: “Y la tierra estaba *tohu-va-bohu*? ¿Qué quiere decir “estaba”? Pues que lo estaba en tanto que el *tohu*, el vacío primordial, la fundaba. ¿Y qué significa *tohu*? Algo que maravilla y sorprende a los hombres. ¿Y por qué *bohu*? Era *tohu* y se transformó en *bohu*. ¿Y qué significa *bohu*? Algo real, ya que esa palabra puede descomponerse en *bo* y luego en *hu* traducible por “algo es”.³⁴⁹

La comparación entre *tohu* y el *bohu* y “materia y forma” también se ha utilizado para resaltar lo negativo de lo femenino y lo positivo de lo masculino. Un ejemplo de esto se puede observar en una interpretación sobre la creación del universo de Judah ben Nissim (s. XIII, norte de África). A diferencia de autores anteriores, este autor atribuye características femeninas y masculinas a *tohu wa-bohu*, en un orden inverso. Judah ben Nissim atribuía el *tohu* a la “forma” y le atribuía carácter masculino. Mientras que el *bohu* era la “materia” y era caracterizado en femenino. Para él, el *tohu* (forma) está estará dividido en dos formas y siempre ha de ser visto en positivo. Mientras que el *bohu* (materia), como ya he mencionado, es la parte femenina, que no tiene una existencia manifiesta aunque significa la pasividad eterna.³⁵⁰

Volviendo al término hebreo *hiyuli*, Naḥmánides, por su parte, lo utilizó no solo para designar la materia, sino que le atribuye también los significados de “fuerza generativa” y de “forma” en algunos de sus escritos. Es interesante constatar que el editor y traductor de las obras de Naḥmánides, Charles Chavel, transcribió *hiyuli* como *hyly* en su traducción al inglés, porque era consciente de que el término era de origen griego. Aparentemente, Chavel no tuvo en cuenta la posibilidad de que otras lenguas, en este caso el árabe, pudieran haber influido en el pensamiento de Naḥmánides. Sabemos

³⁴⁹ “El juego cabalístico entre *bo* y *hu* deja entrever que el vacío primordial ya mediaba el espíritu *hey*”. Véase Gershom Scholem, *Los orígenes de la Cábala* (Barcelona: Paidós, 2001). Rabí Nehunia ben Hakaná, *Séfer ha-Bahir: Libro de la claridad* trad. de Mario Satz (Barcelona: Ediciones Obelisco, 2012), 15 y nota 3. Obra atribuida pseudo-epigráficamente a Rabbi Nehunia ben Hakanah (s. II).

³⁵⁰ Judah ben Nissim, *Commentary on the Book of Creation*; trad. de Georges Vajda (Ramat-Gan, 1974), 63, 74; Citado por Sirat, *A History of Jewish*, 262.

que Naḥmánides tuvo la oportunidad de leer a Aristóteles por medio de traducciones al hebreo que, con toda probabilidad, fueron traducidas a su vez del árabe.

En su *Comentario a Génesis*, Naḥmánides comienza afirmando que en el principio Dios creó la materia, llamada por los griegos *hiyuli* (que Chavel transcribe como *hyly*), que se transformó para crear a partir de ella el resto de las cosas.

Sin embargo, en su *Comentario a Levítico* describe *hiyuli* como una ‘fuerza generativa’, además de como ‘forma’ e incluso como ‘calor innato’.

Este uso polisémico de *hiyuli*, llevará a Yom Tob ben Abraham Ashbili (entre los ss. XIII y XIV, Sevilla) a criticar a Naḥmánides en su *Sefer ha-Zikaron*, acusándolo de haber malinterpretado el significado principal de *hiyuli*.³⁵¹ Sin embargo, otros filósofos griegos posteriores a Aristóteles también entendieron *hylē* como “principio inteligente y formativo”, al igual que Naḥmánides. La razón por la que Naḥmánides utilizara *hiyuli* con dichos significados es que éste considera la materia como una creación de Dios y por eso tiende a describirla como perfecta.

En el *Comentario a Levítico*, Naḥmánides se apoya en el argumento de Aristóteles sobre la generación. Según Aristóteles, la mujer aporta a la generación la materia mientras que el hombre aporta la forma y ambos elementos deben estar unidos para lograr la fecundación. Para Aristóteles, materia y forma no pueden existir por sí solas: La materia es todo lo material, como la comida o la ropa, etc., mientras que la forma es todo lo relacionado con la parte espiritual de la vida.

Naḥmánides utiliza el término *hiyuli* para explicar que el semen va cargado de fuerza generativa, y eso es lo que le da forma a la materia. Mientras que la mujer sólo aporta la sustancia de la sangre que, en este caso, es la materia. Para apoyar esta idea, Naḥmánides brinda un ejemplo curioso:

“Porque no hay diferencia entre el huevo de gallina que fue fecundado por un macho y el que fue puesto por una gallina que se revolcó en el polvo, excepto que del primero saldrá un pollito y del

³⁵¹ James A. Diamond, *Maimonides and the Shaping of the Jewish Canon* (Nueva York: Cambridge University Press, 2014), 93.

segundo no saldrá nada; puesto que está privado de calor innato, que es *hiyuli*".³⁵²

Cabe destacar que este ejemplo no fue una idea original de Naḥmánides, sino una interpretación del propio comentario de Aristóteles acerca del huevo de la gallina sin fecundación del macho. Aunque podría parecer que la gallina era capaz de reproducirse por sí misma.

“Por eso, la hembra no engendra por sí misma, pues necesita de un principio, de algo que imprima movimiento y la defina (sin embargo, en algunos animales, como las aves, la naturaleza puede engendrar hasta cierto punto: pues las hembras dan cuerpo, pero lo que forman son cosas imperfectas, los llamados huevos hueros); y por otro lado, la formación de los embriones tiene lugar en la hembra, mientras que en el macho ni el propio macho echa su semen ni tampoco la hembra, sino que ambos aportan a la hembra lo que produce cada uno, por el hecho de estar en la hembra la materia de la que procede el ser que se está formando. De todas formas, que tiene cierta lógica el problema planteado, es evidente en el caso de las aves que ponen huevos hueros, porque hasta cierto punto la hembra puede engendrar”.³⁵³

Aristóteles decía que el huevo sin fecundación era un huevo huero; es decir, creía que la naturaleza que anida dentro de las gallinas solamente es capaz de llegar en su eficacia hasta producir el huevo.

La idea que Naḥmánides quería enfatizar era la aportación fundamental del macho en la concepción. Naḥmánides explica que esa “fuerza generativa” o *hiyuli* es el “calor innato” o “elemental.” Cabe recordar que para la filosofía griega la fuerza generativa, principio primordial de la vida, es el *pneuma* (πνεύμα).

³⁵² Mošeh ben Naḥman, *Kitvei ha-Ramban: Torat ha-Šem Temimah*, ed.de Charles B. Chavel (Jerusalén: Mossad ha-rav Kook, 1960) [Mi traducción del hebreo]

³⁵³ Aristóteles, *Historia de los Animales*, 307-308.

Cuando Naḥmánides habla sobre la materia en relación con la creación del mundo, ésta es perfecta; mientras que cuando trata sobre la materia como lo que aporta la mujer en la concepción, la connotación es negativa. En este contexto en el que la materia tiene un carácter negativo, Naḥmánides recurre a la comparación de Bar Ḥiyya entre *tohu wa-bohu* y materia y forma. La utilización de Naḥmánides de esta ecuación dio gran popularidad a la teoría de Bar Ḥiyya. Naḥmánides afirma,

“Esta materia, llamada *hiyuli*, se llama en la lengua sagrada *tohu* y deriva de ‘el que se arrepiente de los primeros’ (*betoheh ‘al ha-rišonot*; Kid. 40b [en el contexto de una persona que se arrepiente de su conducta pasada]), porque si viene un hombre e intenta darle un nombre, se puede confundir y darle otro nombre; pues aún no ha adquirido ninguna forma con la que se pueda identificar un nombre. La forma que informa esta materia se llama en lengua sagrada *bohu*, y está compuesta de “*bo*” y de “*hu*” [...]

Porque está escrito (Is. 34:11), ‘Y se extenderá sobre ella el cordel de destrucción (*tohu*) y niveles de asolamiento (*bohu*)’, porque el cordel está relacionado con la idea del edificio que el arquitecto desea construir [...] y las piedras son la forma del edificio”.³⁵⁴

Con este comentario Naḥmánides intenta probar que la tradición judía no está en conflicto con la ciencia griega a la vez que intenta defender la idea de la *creatio ex nihilo*, nuevamente el concepto de no creado, la materia pre-existente.

4.1.3. Calor innato

Por último, me referiré al concepto de “calor innato”, que tiene la misma importancia que “forma” y “materia” en la generación. Para Aristóteles, el principio vital es el “calor innato,” también conocido como “calor elemental” o “calor vital”.³⁵⁵

³⁵⁴ Mošeh ben Naḥman, *Perush al- ha Torah: Bereshit, 1:1*, edición de Charles B. Chavel (Jerusalén: Mossad ha-rav Kook, 1960) [Mi traducción del hebreo]

³⁵⁵ Aristóteles, *Reproducción de los animales*, 42.

Este calor innato es un elemento básico y vital para la formación del embrión, por lo que en él se centran muchas de las discusiones para explicar cómo se produce la procreación. El calor innato está presente en el comienzo de la vida y permite que los animales se desarrollen y alcancen la perfección. Precisamente porque hace posible alcanzar el nivel de perfección, lo que por naturaleza tiene menos calor se considera por contra débil. Aristóteles propone una explicación sistemática sobre las mujeres, basada en la biología, que concluye con la afirmación de que las mujeres son “hombres imperfectos”. La razón que le lleva a esta conclusión es que, según él, solo podía existir una forma, única y perfecta, la forma masculina. Cuando describe las diversas características femeninas siempre lo hace en oposición a las características del modelo masculino y las presenta como defectuosas e inferiores. Y consideraba a las mujeres débiles porque poseían menos calor que los hombres.³⁵⁶

Como consecuencia de la falta de calor, las mujeres tendrían un cerebro más débil y, por consiguiente, menos desarrollado. Es decir, según el pensamiento aristotélico, las mujeres, al carecer de “calor innato” son más débiles e imperfectas por naturaleza. Esta teoría será ampliamente seguida por filósofos y médicos en siglos posteriores. La forma perfecta del ser humano según Aristóteles es, pues, el varón. Sustentaba esta idea en la creencia de que la naturaleza creaba todo de una forma perfecta.

El embrión femenino será la excepción, lo que el filósofo explica a través de la falta de calor innato, que es el calor generativo, del que las mujeres carecen. Si el calor innato no es dominante en el proceso de formación del embrión, éste será hembra, ya que no puede “cocer” el nutriente ni darle su forma adecuada.³⁵⁷ Por tanto, llega a afirmar que el embrión femenino es una desviación de la naturaleza. Por otro lado, también debido a que no poseen calor innato, las mujeres embarazadas van a transformar la sangre en leche. Por esa razón no hay menstruación durante el embarazo. Las ideas de Aristóteles vinieron a fundar una verdad para justificar la imperfección de la mujer y su estatus inferior. Estas ideas debían ser creíbles, ya que define como imperfección el defecto del calor y minimiza por esta causa el papel de las mujeres en la reproducción. Aristóteles dictaminó:

³⁵⁶ Tommasi, *Filósofos y mujeres*, 56-58. Véase también el epígrafe 3.1. La diferencia sexual en la obra y el pensamiento de Aristóteles.

³⁵⁷ De la Fuente Freyre, *La biología en la antigüedad*, 109.

“La hembra es, como si dijéramos, un macho mutilado”.³⁵⁸

Esta teoría se veía de alguna forma invalidada cuando nacían más niños que niñas con defectos. Sin embargo, para el pensamiento aristotélico el defecto no podía provenir de falta del calor generativo, puesto que eso iba en contra de la superioridad fisiológica del varón y en contra de la lógica del argumento que mantenía que la falta de calor generativo daba lugar a hembras, no a varones defectuosos.³⁵⁹

Aristóteles contrarrestaba las posibles dudas afirmando que, debido al mayor calor natural del varón, el feto macho se movía más que el feto hembra, lo que lo hacía susceptible de sufrir más accidentes. Su intención era probar que los defectos de los varones no se debían a su falta de calor, sino más bien al contrario, a la superioridad de movimiento que el calor les daba. Las hembras, más fría y débiles, defectuosas por naturaleza, se desarrollan más lentamente en el vientre de la madre.

No hay que olvidar que el desarrollo se basa en la “cocción” del feto y este necesita calor para poder hacerse con mayor facilidad. Al ser el desarrollo de las hembras más lento en el vientre, tras su nacimiento la criatura maduraría antes y por ello las mujeres llegaban antes a su perfección. Aristóteles reforzó su teoría arguyendo que el defecto de calor de las mujeres era necesario para la reproducción, vinculando así naturaleza de la mujer, imperfección e inferioridad. Su conclusión era que, aunque la mujer es un macho mutilado, su mutilación era importante para continuar la especie. La mujer es menos perfecta que el hombre, pero su imperfección es natural.

Naḥmánides adopta el concepto de “calor innato”, al que da enorme importancia en el proceso de procreación. Lo curioso es que vuelve a utilizar el término *hiyuli* para designarlo como calor vital. En su sermón *Torat ha-Šem Temimah* habla sobre el calor innato como una fuerza generativa que tiene la semilla del padre. También vuelve a utilizar el ejemplo del huevo de la gallina para explicar cómo funciona ese calor innato en el proceso de la procreación. No solo aparece en el sermón, sino que también lo recoge en su *Comentario al Levítico*. Además de ello, Naḥmánides recurre a la creencia de que si el embrión no poseía calor innato, sería hembra y el proceso de cocción sería

³⁵⁸ Aristóteles, *Reproducción de los animales*, 273.

³⁵⁹ Aristóteles. *Reproducción de los animales*, 110.

mayor. Adopta la noción aristotélica de que la mujer es más débil por naturaleza, apoyándose así en el factor fisiológico de la falta de calor. En el *Comentario a Levítico* 12:4 introduce un ejemplo de un factor que afecta a las mujeres en el momento de la cocción del embrión:

“Rabbi Ismael decía que la formación del embrión macho tardaba en cocerse unos 40 días mientras que el embrión de la hembra tarda unos 80 días. Según la opinión de los sabios, el tiempo de cocción de los embriones tanto para los machos como para las hembras era de 40 días. La razón de que el embrión hembra necesite el doble de tiempo es porque la naturaleza de la mujer es fría y húmeda, y el fluido blanco en la matriz de la madre es abundante y frío; por esta razón, ella parirá una hembra”.³⁶⁰

En conclusión, el pensamiento aristotélico está presente de una manera importante en el pensamiento y la teología de Naḥmánides. Como hemos visto, recurre a tres conceptos básicos en sus teorías sobre la generación y el papel que tienen las mujeres en ella, aunque en ocasiones le asocia significados diversos llegando, en ocasiones, a contraponer las ideas de materia y forma. Así pues, a pesar de atacar directamente a su precursor, Naḥmánides recurrió a la argumentación aristotélica en torno a la imperfección de las mujeres para construir su argumento sobre la diferencia sexual.

4.2. Naḥmánides y su enfoque médico-teológico sobre la menstruación

Como se ha mencionado previamente, los escritos de Naḥmánides muestran un interés en la menstruación y el cuerpo femenino que es, sobre todo, teológico. Esta particularidad guarda una estrecha relación con la idiosincrasia de su producción literaria, compuesta principalmente por sermones y comentarios bíblicos. A lo largo de su extensa obra, dicho rabino interpreta la ley y la tradición judías sosteniendo o refutando, según su propia perspectiva, las opiniones de los teólogos y comentaristas judíos anteriores y contemporáneos. A este efecto, Naḥmánides ofrece a través de su

³⁶⁰ Mošeh ben Nahman, *Perush al ha-Torah: Vayikra*, 12:4. [Mi traducción del hebreo]

producción escrita, además, una serie de pautas para poner en práctica correctamente la normativa derivada de la Torá, la Misná y el Talmud. Sin embargo, su faceta de médico –pues tal era su profesión– marcó sus ideas de forma definitoria. La relación directa con este aspecto de su formación emerge habitualmente en relación con su pensamiento teológico; en concreto, cuando refuta las ideas médicas, tomadas de autores anteriores, y a su vez fundamentadas en la teoría fisiológica hipocrático-galénica en la que, paradójicamente, él mismo apoyaba su práctica terapéutica. Asimismo, el pensamiento teológico de Naḥmánides se sustenta con frecuencia en la filosofía natural como argumentación recurrente; todo ello a pesar de su tenaz oposición a la difusión de “ciencia extranjera” como antagonismo al pensamiento ortodoxo entre las comunidades judías.

Con anterioridad a la producción y difusión de la obra de Naḥmánides, la menstruación fue tratada a veces como una enfermedad desde distintos puntos de vista, en relación con el desarrollo propio de diversas disciplinas científicas. El origen de dicha idea o supuesto en las culturas occidentales puede localizarse en el uso del término *dawar* en el texto bíblico, específicamente en el libro de Levítico, en el que significa “sufrir, padecer o languidecer”. En el pasaje de Lv. 12:4 se recomienda que las mujeres que estén menstruando que no se acerquen a ninguna cosa santa ni al santuario. Amén de esta definición de *dawar* en cuanto a su uso en el ámbito bíblico, el término se refiere también a la menstruación. Ésta es pues una de las razones por las que durante la Edad Media algunos autores ligaron el concepto de menstruación y los procesos derivados de su explicación fisiológica no solo con el dolor y el padecimiento sino que manejaron dicho vocablo directamente como sinónimo de enfermedad. No obstante, Naḥmánides afirmó en su comentario a Lv. 12:2 que la menstruación no era tanto una enfermedad como un mecanismo fisiológico para purgar la sangre superflua que, según esta perspectiva, interviene con regularidad en el cuerpo de las mujeres.³⁶¹ Esta idea no era original, sino que procedía de la explicación del proceso menstrual comúnmente aceptada por la mayoría de los médicos medievales, que había sido esgrimido tanto en la tradición médica árabe como en la latina. El conocimiento sobre la fisiología femenina que muestra Naḥmánides tanto en éste como en otros fragmentos de su obra derivaba, como se ha afirmado con anterioridad, del hecho de que él mismo ejercía la medicina. Es más, aparentemente también poseía conocimientos sobre ginecología.

³⁶¹ Mošeh ben Naḥman, *Commentary on the Torah. Leviticus*, 158.

Sobre esta cuestión cabe señalar que, aunque la única evidencia formal es un *responsum* de Salomón ben Adret en el que se menciona que trató a una mujer cristiana que tenía problemas de infertilidad,³⁶² es posible que tanto durante su formación como durante su práctica de la medicina hubiera tenido acceso a tratados o capítulos sobre ginecología.³⁶³ Naḥmánides formuló la idea de que la menstruación es un proceso de eliminación de fluidos naturales propia del cuerpo de las mujeres con el fin de rebatir las afirmaciones precedentes que a este respecto hicieron tanto Rashi como Abraham ibn Ezra, en las que mantienen que la menstruación es una enfermedad.³⁶⁴ Rashi había afirmado que la palabra *dewotah* identificaba cualquier tipo de flujo que sale del cuerpo femenino. Desde un punto de vista etimológico, explicaba, a su vez, que *dewotah* se había originado a partir del término *madweh*, dolencia y “enfermedad”.

En conclusión, Rashi defendió en su comentario que la menstruación era una enfermedad por las razones expuestas, además de por el repertorio de síntomas inferido de su naturaleza patológica como dolencia del cuerpo femenino asociado, precisamente, con el momento del periodo menstrual. En este sentido, los síntomas de dicho proceso corporal, según Rashi, se asociaban a los dolores de cabeza y los dolores musculares específicamente. Al hilo de esta postura, Abraham ibn Ezra alcanzó la conclusión de que el término “*Dewotah* es un sustantivo y significa enfermedad, debido a que la sangre que fluye es indicador de una enfermedad en la mujer”.³⁶⁵ En resumen, tanto Rashi como Abraham ibn Ezra explicaron que la menstruación era esencialmente un proceso no-natural, a pesar de que este tenía lugar dentro del cuerpo de las mujeres.

A este respecto, Naḥmánides rebatió el punto de vista de Rashi sobre la explicación de la voz bíblica *dewotah*, al punto que descartó el significado de “cualquier

³⁶² Véase epígrafe 1.1.1. Un hombre polifacético, especialmente página 27.

³⁶³ Los primeros textos hebreos sobre salud femenina datan de 1199-1197. Durante la vida adulta de Naḥmánides se produjeron y difundieron bastantes textos de esta temática en hebreo. Véase Barkai, *A History of Jewish Gynaecological Texts*. Véase también Carmen Caballero Navas, “The Genesis of Medieval Hebrew Gynaecology: A Preliminary Assessment”, en Lennart Lehmhaus (ed.), *Defining Jewish Medicine: Transfer of Medical Knowledge in Jewish Cultures and Traditions*. (Wiesbaden: Harrassowitz, 2018). Véase nota 19.

³⁶⁴ Koren, “Kabbalistic”, 326.

³⁶⁵ Citado en Mošeh ben Naḥman, *Perush al ha-Torah: Vayikra 12:2*. [Mi traducción del hebreo]

flujo que proceda del cuerpo” en términos bíblicos, sobre el concepto de menstruación. Con el fin de justificar su postura, Naḥmánides recurrió, en su comentario a Lv. 12:2 al discurso previamente elaborado por los rabinos que le precedieron ya que éstos afirmaron que las mujeres soportaban pesadez en los miembros de su cuerpo de modo habitual durante el periodo menstrual.³⁶⁶ Naḥmánides, al contrario que Rashi y Abraham ibn Ezra, exploró la menstruación desde el punto de vista de la afirmación de su carácter natural como proceso importante para la limpieza de un supuesto exceso de sangre en el cuerpo. Es plausible que fuera la formación como médico del rabino gerundense la que le llevara a insistir sobre el hecho de que la menstruación no era una enfermedad y a afirmar, además, que el término *dewotar* debía ser considerado como una plaga o un dolor. Para explicar la cuestión, Naḥmánides brindó dos curiosos ejemplos acerca de esta terminología:

“Mi corazón está *dawěy* (dolorido) dentro de mí,³⁶⁷ por esto nuestro corazón está *daweh* (dolorido)³⁶⁸ y de forma similar a la plaga de su corazón.³⁶⁹ De este modo, la menstruación es un dolor de la mujer aunque está en su naturaleza y la experimenta regularmente. Una expresión similar es sobre el lecho de *děway* [enfermedad]”,³⁷⁰ ³⁷¹

La mayor parte de las opiniones sobre si la menstruación o cualquier flujo de sangre proveniente del cuerpo femenino pueden constituir o no una enfermedad recurren a la utilización e interpretación de unos versículos de Levítico en los que la sangre menstrual se asemeja, conceptualmente, al carácter contagioso de una enfermedad:

“Todo aquello sobre lo que se acueste durante su impureza quedará impuro; y todo aquello sobre lo que se siente quedará impuro. Quien

³⁶⁶ *Niddah* 9a.

³⁶⁷ Véase Jer. 8:18 “Y no habrá remedio. Lamentación del profeta por la ruina de su pueblo. Me invade la aflicción, mi corazón está dolorido”

³⁶⁸ Véase Lm. 5:17 “Por esto nuestro corazón esta dolorido, por esto se nublan nuestros ojos”

³⁶⁹ Véase I R. 8:38 “Cualquiera que sea la oración o la súplica que te dirija un miembro de tu pueblo Israel, sintiéndose tocando en su corazón y con las manos extendidas hacia esta casa”.

³⁷⁰ Sal. 41:4 “El señor lo sostendrá en su lecho de dolor y le devolverá la salud”.

³⁷¹ Mošeh ben Nahman, *Perush al ha-Torah: Vayikra*, 12:2. [Mi traducción del hebreo]

toque su lecho lavará los vestidos, se bañará en agua y permanecerá impuro hasta la tarde. Quien toque un mueble cualquiera sobre el que ella se haya sentado lavará sus vestidos, se bañará en agua y será impuro hasta la tarde. Quien toque algo que esté puesto sobre el lecho o sobre el mueble donde ella se sienta quedará impuro hasta la tarde. Si uno se acuesta con ella se contamina de la impureza de sus reglas y queda impuro siete días; todo lecho en que él se acueste será impuro. Cuando una mujer tenga flujo de sangre durante muchos días, fuera del tiempo de sus reglas o cuando sus reglas se prolonguen, quedará impura mientras dure el flujo de su impureza como en los días del flujo menstrual”.³⁷²

Tal como ha quedado expuesto en el texto anterior, la sangre menstrual resulta, desde esta perspectiva, el principal actor contaminante, descartando a la mujer menstruante, por sí sola, como factor infeccioso. Así pues, se atribuye un carácter impuro a todo aquello que se encuentre en contacto con la sangre. De esta forma, los objetos que comparten un espacio concreto con cualquier mujer menstruante se consideran contaminados, en consecuencia, por la capacidad de infectar de flujo sanguíneo durante el periodo menstrual.³⁷³

La comprensión de esta disquisición respecto a la argumentación de otros autores sobre la misma cuestión es fundamental ya que se trata de una idea nuclear del pensamiento de Naḥmánides. El rabino rechazó la idea de la menstruación como enfermedad pero, paradójicamente, sí estableció la necesidad de separar a las mujeres de su entorno social durante el periodo menstrual. Esto se debe a la relación que dicho autor establece entre la menstruante y la impureza ritual, que desarrollo más abajo. Su conceptualización acerca de la menstruación fue expuesta a lo largo de su obra en relación directa con la cuestión del estado de pureza o impureza ritual de los objetos y las personas. Acerca del orden social, el interés principal de este autor fue la regulación de la impureza ritual, es decir, determinar las restricciones concretas que deben articular

³⁷² Lv. 15: 20-25.

³⁷³ Koren, “Kabbalistic”, 326.

la circulación de la mujer menstruante o impura y, subsiguientemente, establecer las condiciones para recobrar la pureza ritual.

Sobre la separación social de las menstruantes, en el comentario de Naḥmánides se aclara que se trata de una costumbre de tiempos pretéritos en los que la norma era que las menstruantes resultaran aisladas de la sociedad, razón por la que se las denominaba *nīdot*. Este término, de acuerdo con la interpretación de Naḥmánides, implicaba también que no era posible hablar ni tocar a las mujeres durante el periodo menstrual añadiendo que tanto la respiración como la mirada de éstas eran dañinas, perjudiciales causaban una mala impresión a quien osara tratarlas. Por esta razón, Naḥmánides recomendó -igual que lo hicieron otros autores- que las menstruantes deberían permanecer no solamente retiradas de la sociedad sino que, preferentemente, debían residir en casas inhabitadas en las que nadie pudiese entrar.³⁷⁴ Esta opinión está fundamentada en el uso de *Baraita* de *maseket niddah* como autoridad.³⁷⁵ El autor recurre a dicha obra por su significado en cuanto a la definición de la “impureza” para las mujeres, cómo deshacerse de ella y las posibles consecuencias de sus actos durante la generación de una nueva vida.

Acerca de las normativas sociales según las cuales las mujeres debían limitar sus movimientos al espacio doméstico, en concreto, al espacio impuro, Naḥmánides determinaba que eran tradiciones antiguas propias de la época *mišnaica*. Es precisamente desde el punto de vista de *Baraita* de *Niddah* en la que Naḥmánides encontró argumentos de autoridad para excluir a las mujeres del ámbito público. Tal como aparece citado en el Talmud³⁷⁶, el rabino gerundense afirmó que las menstruantes deben usar ropa distintiva, diferente, con el fin de ser identificadas como impuras. Al hilo de esta cuestión, la escuela de Rashi recomendó a las menstruantes utilizar ropa desagradable para evitar que su marido incurriera en tentación de modo que, una vez pasado el periodo de impureza, lo indicaría portando su vestimenta habitual. Otros autores, en cambio, exhortaron a las mujeres menstruantes para que usaran maquillaje

³⁷⁴ Mošeh ben Naḥman, *Commentary on the Torah: Leviticus*, 160.

³⁷⁵ Horowitz, *Sefer Tosefta 'Atiqta*; Marienberg, *Niddah: Lorsque les juifs conceptualisent la menstruation*, 293-301.

³⁷⁶ Capítulo 1 de *Hilkot Niddah*.

en su rostro durante la menstruación e incluso que portaran prendas concretas con el fin de evitar la seducción de su marido.³⁷⁷

Naḥmánides recomendó en su comentario *Hilkot Niddah* (*Leyes de la menstruante*), al que me he referido con anterioridad, que las menstruantes se identificasen con otro tipo de prendas al igual que hacían los enfermos de lepra desde la Antigüedad.

Así pues, Naḥmánides no arguyó que la menstruación sea una enfermedad pero sí que las mujeres debían permanecer separadas durante este periodo. De hecho, establece una relación entre la menstruante y el leproso en cuanto a la necesidad de evitar el contacto físico. Naḥmánides aporta a la normativa social basada en la impureza ritual de la menstruante la idea de que lo que contamina no es sólo el flujo de sangre sino la propia mujer. Dentro de la conceptualización de la sangre menstrual como ritualmente impura y nociva, como se expondrá en los siguientes epígrafes, se prohíbe tener relaciones sexuales durante este periodo. Naḥmánides concluye que las posibles consecuencias de esta acción serán para el embrión, que podrá contraer la lepra o sufrir inflamaciones, apostemas o, incluso, la muerte. En su comentario a las *Leyes de Niddah* reitera que los transgresores deberán permanecer alejados para siempre de su comunidad.

En conclusión, la menstruación ha sido considerada conceptualmente por algunos autores como una enfermedad contagiosa. Algunos teólogos observaron que el texto bíblico establecía cierta conexión entre una enfermedad contagiosa y la menstruante, tal como hemos expuesto anteriormente. Los autores cristianos, musulmanes y judíos compartieron la misma opinión en torno a las mujeres menstruantes en cuanto a su naturaleza infecciosa se refiere. Por lo que es habitual que, por miedo al contagio, éstos propugnaran que se estableciera una separación física entre las mujeres menstruantes individuales y la sociedad. Por el calado de estas ideas, algunos autores indicaron que existía una similitud relativa entre la enfermedad de la lepra y la menstruante, poniendo en paralelo con su aislamiento la cuestión de la impureza corporal y de enfermedad.³⁷⁸ La reciprocidad entre la menstruación y la lepra se estableció, además, en relación con los discursos sobre los castigos divinos, tanto en

³⁷⁷ Koren, *Forsaken*, 82.

³⁷⁸ Véase epígrafe 3.3.3. Lepra y menstruación.

las comunidades cristianas como en las judías. Como hemos visto, inicialmente Naḥmánides rechazó la idea de que la menstruación es una enfermedad pero, en ocasiones, los puntos de vista entre su pensamiento teológico y sus ideas científicas se contraponen.

4.2.1 La mirada venenosa

El tabú en torno a la mirada de la menstruante como contaminante procede, según Naḥmánides, de las costumbres de los antiguos judíos. Esta era una creencia que establecía la malignidad de la mirada fija de las menstruantes sobre un ser u objeto. De hecho, se trataba de una idea trasladada a la Edad Media desde la Antigüedad, obteniendo una amplia difusión en dicho periodo. El precursor de este supuesto fue Aristóteles, filósofo que resaltó en sus escritos que el proceso menstrual de las mujeres afectaba de todo punto al cuerpo y tenía influencia sobre todos sus miembros. Precisamente en su tratado *Acerca de los Ensueños* destaca que los ojos al contener muchas venas son más susceptibles de ser afectados por un trastorno febril de la sangre. Aristóteles creía, como más tarde Galeno, que el intermediario entre el ojo y el objeto al que mira era el aire, y por dicha razón las mujeres podían transmitir veneno a través del aire dañar a cualquier persona, objeto o animal que las mirase.³⁷⁹ La mirada de la menstruante se convirtió en una parte importante de la creencia de los poderes sobrenaturales que poseían las mujeres durante su periodo. La explicación en la que la mayoría de autores se apoyaron fue en la del poder ocular de las menstruantes explicado en el tratado *Acerca de los Ensueños* de Aristóteles. En este tratado, cuyo fragmento más significativo a este respecto ha sido aportado con anterioridad en el epígrafe 3.3.1. Menstruación y sangre postparto, se explica que si las mujeres durante su menstruación miran un espejo pueden cambiar su reflejo, produciendo incluso una nube sanguinolienta sobre el mismo.

Uno de los autores de la Antigüedad que desarrolló sus ideas al respecto de los dictados aristotélicos fue Plinio el Viejo:

³⁷⁹ Ana Martos, *Historia Medieval del Sexo y el Erotismo*, ed. de Santos Rodríguez (Madrid: Nowtilus, 2008), 235. Véase nota 206.

“El resplandor de los espejos se enturbian nada más que por su mirada; el filo del acero se debilita, el brillo del marfil desaparece, lo enjambres de las abejas mueren; incluso el bronce y el hierro se oxidan inmediatamente y el bronce toma un olor espantoso”.³⁸⁰

Durante la Edad Media, algunos autores añadieron los puntos de vista teológico y filosófico a la explicación sobre la capacidad de hacer daño de la mirada de la mujer menstruante. En la obra *Secreta Mulierum* atribuída erróneamente a Alberto Magno se exponen diversas ideas en cuanto al poder ocular de las mujeres menstruantes:

“Al ser el ojo un órgano pasivo, recibe durante la regla el flujo menstrual, que lo impregna; así, cualquier objeto situado ante un ojo “monstruo” resultará infectado. Al no existir la noción de contagio, será el aire el que, al alterarse en contacto con un elemento nocivo, transmita el mal. Desde el punto de vista de la fisiología, esta explicación encaja perfectamente en las teorías aristotélica y galénica de la visión: en ellas el aire tiene la función de intermediario necesario entre el ojo y el objeto”.³⁸¹

Nahmánides, por su parte, arguyó que la menstruante es nociva e *in extenso* su mirada es malévola y perjudicial. En su comentario a Lv. 18:19 dicho rabino afirma que la menstruante que mira fijamente a un espejo de hierro al inicio de su menstruación provocará que en él afloren una serie de puntos rojos, semejantes a una acumulación de gotas de sangre. Esta idea le sirve para explicar la naturaleza dañina de la sangre menstrual que las mujeres son capaces de transmitir y trasladar al espejo a través de su

³⁸⁰ Plinio el Viejo, *Historia Natural: Libros VII – XI*, trad. de Encarnación del Barrio Sanz, Ignacio García Arribas, Ana M. Moure Casas, Luis A. Hernández Miguel y María L. Arribas Hernández (Madrid: Gredos, 2003), 28.

³⁸¹ Thomasset, “La naturaleza de la mujer”, en *Historia de las Mujeres: Volumen II. La edad media*. (Madrid: Taurus, 2006), 100.

mirada, como si de odio se tratara.³⁸² Naḥmánides había expuesto esta teoría a la anterioridad en su obra *Torat ha-Šem Temimah*, en la que atribuye, en la que atribuye esta idea explícitamente a la autoridad de Aristóteles. Dicha idea podría haber sido recogida de la obra “Acerca de los Ensueños”. De la misma forma, Naḥmánides consideró la mirada de la menstruante como “uno de los trabajos más milagrosos en la naturaleza”.³⁸³ El Talmud ya menciona poderes mágicos oculares de las mujeres, en especial de las menstruantes.³⁸⁴ Ésta idea gozaría de gran difusión a lo largo de la Antigüedad y la Edad Media, constituyendo una de los argumentos preferidos entre los autores medievales de filosofía natural y literatura misógina.³⁸⁵

En resumen, la mirada de las mujeres menstruantes, según la argumentación de algunos autores medievales, no solo tenía el poder ocular de ensuciar sino también de contaminar a todo aquel que tuviera contacto visual con ellas. Algunos autores, además, opinaban de este poder que lo poseía solo un número reducido de mujeres, menstruantes y no menstruantes, y que podían llegar a matar con la mirada. Por esta razón había quienes creían que las menstruantes podían portar e infligir tanto el mal de ojo como el envenenamiento de aquello que entraba en contacto con ellas. Un relato ejemplar sobre esta cuestión es aquel referido por el Marqués de Villena en su *Tratado de fascinación o aojamiento* que relata cómo una doncella logró matar a Alejandro Magno con una

³⁸² Mošeh ben Naḥman, *Commentary on the Torah, Leviticus*, 256. Aunque no tenemos certeza sobre cómo llegaron estas ideas a Naḥmanides, es interesante recordar que circularon por la época varias obras en árabe y en hebreo que pudieron contener estas ideas y a las que Naḥmánides pudo tener acceso. En primer lugar, la versión árabe de la *Parva Naturalia* atribuida a Aristóteles, que contó también con un *Epítome* elaborado por Averroes, y sus versiones hebreas. En segundo lugar, la traducción del latín de la obra pseudo-aristotélica *Acerca del sueño y la vigilia*, traducida del latín por Moisés Melguiri en torno a 1250-1270. Véase arriba nota 377, y Hagar Kahana-Smilansky, "The Mental Faculties and the Psychology of Sleep and Dreams", en *Science in Medieval Jewish Cultures*, ed. de Gad Freudenthal (Cambridge University Press, 2011), 230-254, 242 y 245.

³⁸³ Parafraseo de Jb. 37:16 “¿Sabes cómo se balancean las nubes, maravillas de un maestro en sabiduría?”; Mošeh ben Naḥman, *Writings and Discourses*, 112.

³⁸⁴ Mošeh ben Naḥman, *Writings and Discourses*, 112. Véase Koren, “Kabbalistic”, 328; y Caballero Navas, “Palabras de rabinos”, 306, nota 11.

³⁸⁵ Cadden, *Meanings of Sex Difference*, 40-41 y 49; Fernando Salmón y Montserrat Cabré, “Fascinating Women: the Evil Eye in Medical Scholasticism”, en Roger French, Jon Arrizabalaga, Andrew Cunningham y Luis García-Ballester (eds.), *Medicine from the Black Death to the French Disease*. (Aldershot, Ashgate, 1998), 53-84.

mordedura y que su veneno estaba alojado en su mirada. Esta idea quedó anteriormente recogida en las *Bucólicas* de Virgilio, obra en la que un pastor atribuye a un ser venenoso o mujer menstruante la capacidad de matar a sus corderos con la mirada.³⁸⁶ Tanto el alojamiento del veneno como el mal de ojo o la fascinación a través de la mirada por medio de los venenos, tal como hemos expuesto, es una herencia medieval recibida de la Antigüedad. En los relatos precedentes, sus autores no desarrollaron la cuestión de la fascinación pero sí la posibilidad de existencia de veneno en el cuerpo humano, así como el peligro natural de la sangre menstrual.³⁸⁷ Buena parte de estos autores opinaban que el poder de la fascinación producida por las mujeres, en el caso de que ocurriera en relación con las menstruantes, era más peligroso que en cualquier otro caso, ya que la fascinación tenía lugar durante los primeros días de la menstruación estableciendo que este periodo era, precisamente, el momento en el que las mujeres acumulaban más veneno. De igual modo, se consideró que las mujeres alcanzaban este mismo punto álgido en su ciclo vital una vez alcanzado el colofón del propio periodo menstrual.³⁸⁸

Finalmente, un argumento más se añade a la cuestión de la fascinación. Según esta teoría, existen personas que, al igual que los animales de complexión venenosa son capaces de hacer daño con su mirada y de esta forma emponzoñan el aire. Al hilo de esta cuestión, Aristóteles señaló que el basilisco era una criatura capaz de transmitir con la vista los venenos alojados en su interior.

4.2.2. La menstruante y el basilisco

Además del poder ocular tradicionalmente atribuido a las menstruantes, hubo autores que les atribuyeron las características particulares de la bestia conocida como basilisco como se ha mencionado en el epígrafe 3.3.1. Menstruación y sangre post-parto. Durante la Edad Media se pueden encontrar algunas alusiones relacionadas con esta idea en textos cuyo común denominador es, precisamente, el peligro que las mujeres menstruantes representan para su entorno social. Dichos autores señalaron de manera específica que uno de los poderes comunes a todas las mujeres era el de

³⁸⁶ Martos, *Historia Medieval del Sexo y el Erotismo*, 235.

³⁸⁷ Cabré y Salmón, “Fascinating women”, 13.

³⁸⁸ Cabré y Salmón, “Fascinating women”, 19.

deteriorar o manchar un espejo en el que éstas fijaran directamente su mirada. A este efecto, se podría inferir que, considerando el basilisco como criatura portadora de veneno, en analogía con la mujer menstruante, considerando este flujo como sustancia maligna e infecciosa, ésta debe ser venenosa en razón de la sangre menstrual. Por tanto, se consideró que ambos, mujer y basilisco, podían ocasionar el envenenamiento en cualquier ser contiguo y diferente a ellas por naturaleza. A partir de esta especulación, además, se infirió que el carácter nocivo de las mujeres menstruantes también afectaba a las plantas, de forma que su veneno ocasionaba que estas y sus frutos se marchitaran.

Desde el punto de vista de la fisiología, la peligrosidad de su sola presencia se estableció en torno a la teoría humoral estableciendo que durante la menstruación todos los humores malignos quedaban acumulados en el interior del cuerpo de las mujeres. De esta forma los autores medievales infirieron que el veneno aportado a la sangre por los humores malignos durante la menstruación debía ser expulsado a través de los ojos al igual que en el caso del basilisco.

Desde esta perspectiva, las mujeres de edad avanzada eran consideradas aún más peligrosas, debido a que la cesación de su periodo ocasionaba que los humores malignos, hasta el momento eliminados a través del flujo menstrual por las mujeres, no pudieran ser expulsados de su cuerpo a causa de la ausencia de menstruación, dando lugar a una condición fisiológica nociva que afectaba a la sociedad en su conjunto. Debido al exceso de veneno que las mujeres podrían llegar a acumular en su cuerpo, a causa del acopio de humores malignos, algunos autores consideraron que las mujeres “viejas” podían llegar a causar en su entorno todo tipo de dolencia o mal, por tanto sobre las personas como sobre los animales o cosas.³⁸⁹ De la misma manera, así como el basilisco podía petrificar a su enemigo sólo con la mirada, las mujeres menstruantes tenían la capacidad de envenenar a los hombres mirándolos a los ojos. Esta imagen de las mujeres tiene su proyección simbólica más inmediata en el mito de Medusa. Tras la decapitación de Medusa a manos de Perseo, el héroe griego utiliza la cabeza de la diosa para alcanzar sus objetivos. En este relato la mirada de Medusa, en analogía con la idea

³⁸⁹ Martos, *Historia Medieval del Sexo y el Erotismo*, 236.

de mujer-basilisco, tiene la capacidad de provocar la muerte por terror, lo que le permite a Perseo derrotar a sus enemigos.³⁹⁰

Desde la Antigüedad, los basiliscos son descritos como bestias capaces de ocasionar la muerte. Así lo expone el filósofo Plinio el Viejo:

“Pero para semejante monstruo –a menudo en efecto han deseado verle muerto los reyes- el veneno de las comadreas es mortal; hasta tal punto ha querido la naturaleza que no existiera nada sin su antagonista. Meten a las comadreas en las madrigueras de los basiliscos, que se reconocen físicamente por la putrefacción del suelo. Aquellas los matan con su olor a la vez que mueren, y se consuma la lucha de la naturaleza. Pero en Italia también se cree que la mirada de los lobos es dañina y que arrebatan la voz momentáneamente al hombre al que ven ellos primero”.³⁹¹

Nahmánides, por otro lado, afirmó que la naturaleza perjudicial y maligna de la menstruación produce un efluvio que ensucia el aire, ligando esta circunstancia al carácter mortal de la mirada del basilisco.³⁹²

Además, para algunos autores, la menstruación le aporta otro poder más a la menstruante: el de ser inmune a su propio veneno. Por lo que las mujeres no sólo han resultado comparadas con los basiliscos a lo largo de la Edad Media sino también con las serpientes. En este sentido, la relación de las mujeres con las serpientes se remonta al relato bíblico de la creación del mundo, en concreto, al diálogo de la mujer con la serpiente del jardín del Edén, recogido en Gn. 3: 1-7

“La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que el Señor Dios había hecho. Y dijo a la mujer: “¿Cómo es que Dios les ha dicho: No coman de ninguno de los árboles del jardín?”

³⁹⁰ Yolanda Beteta Martín, “Representaciones de la sexualidad femenina en la literatura medieval y su influencia en la consideración de las mujeres”, *Arenal* 16:2, (2009); 221-222.

³⁹¹ Plinio, *Historia Natural*, ed. y trad. de Josefa Cantó, Isabel Gómez Santamaría, Susana González Marín y Eusebia Tarrío (Madrid: Cátedra, 2007), 90-92.

³⁹² Koren, *Forsaken*, 104.

Respondió la mujer a la serpiente: “Podemos comer del fruto de los árboles del jardín. Más del fruto del árbol que está en medio del jardín, ha dicho Dios: No coman de él, ni lo toquen, so pena de muerte”.

Replicó la serpiente a la mujer: “De ninguna manera morirán. Es que Dios sabe muy bien que el día en que coman de él, se les abrirán los ojos y serán como dioses, conocedores del bien y del mal”. Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio también a su marido, que igualmente comió. Entonces se les abrieron a entrambos los ojos, y se dieron cuenta de que estaban desnudos; y cosiendo hojas de higuera se hicieron unos ceñidores”.

Buena parte de los autores medievales argumentaron sobre este pasaje que la serpiente mintió al decir que Dios limitaría el conocimiento de la pareja en el Edén para evitar que conocieran el mundo como Él. Sin embargo, en los capítulos siguientes, el texto bíblico muestra que la serpiente no se equivocaba. Así pues, Naḥmánides contestó la postura de dichos autores, fundamentando su refutación en otros versículos bíblicos, específicamente en Gn. 3:22.

“Y dijo el Señor Dios: “¡He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, en cuanto a conocer el bien y el mal! Ahora, pues, cuidado, no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre”.

Según Naḥmánides, Adán comió del árbol del bien y el mal creyendo erróneamente que era conveniente tomar el fruto del árbol. Al comer, Adán aumentó su capacidad de escoger entre el bien y el mal.³⁹³

³⁹³ Mošeh ben Naḥman, *Commentary on the Torah: Genesis*, 72.

4.2.3. Naḥmánides y la sangre postparto

Como hemos visto en el primer apartado de este capítulo, la sangre menstrual es el elemento contaminante en el cuerpo de las mujeres y no la menstruante por sí misma. La sangre menstrual, por tanto, vuelve impura a cualquier persona u objeto que se encuentre en su entorno.³⁹⁴ Esta idea resulta de vital importancia para entender la preocupación constante que Naḥmánides manifiesta como autoridad religiosa respecto al estado de (im)pureza ritual de los objetos y las personas. Se trata de una formulación vinculada, en gran medida, al concepto medieval de menstruación. Su interés principal es sistematizar la (im)pureza ritual, regulándola y estableciendo qué restricciones concretas se deben imponer a la mujer impura en sociedad y, finalmente, exponiendo las medidas que las mujeres deben tomar para recobrar la pureza ritual.

Además, el judaísmo no sólo considera ritualmente impura a la sangre menstrual sino también a la sangre evacuada durante y tras el parto. La sangre menstrual y la sangre del parto son examinadas especialmente en el apartado dedicado a las leyes de pureza en Levítico. En este apartado, la idea central de los pasajes bíblicos era establecer condiciones concretas para el control de la reproducción, por lo que esta conceptualización concierne a la sangre menstrual. Curiosamente, las hemorragias se estudiaron en paralelo al embarazo.³⁹⁵

En el Levítico se describe a la madre como un ser impuro temporalmente debido a su sangre, como si se tratara de una mujer menstruante:

“Dios habló a Moisés y dijo: Habla a los israelitas y diles: Cuando una mujer conciba y tenga un hijo varón, quedará impura durante siete días; será impura como en el tiempo de sus reglas. Al octavo día será circuncidado el niño en la carne de su prepucio; pero ella

³⁹⁴ Koren, “Kabbalistic”, 326.

³⁹⁵ Mary Douglas, *El Levítico como literatura: Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, trad. de Javier Arrambide y Marta Pino Moreno (Barcelona: Gedisa, 1999), 206.

permanecerá todavía 33 días purificándose de su sangre. No tocará ninguna cosa santa ni irá al santuario hasta cumplirse los días de su purificación Mas si da a luz una niña, durante dos semanas será impura, como en el tiempo de sus reglas, y permanecerá 66 días más purificándose de su sangre”.³⁹⁶

Por ello, los rabinos explicaron que una mujer, además de los siete días que se establecen como duración media de la menstruación, permanecerá impura otros 33 días en el caso de dar a luz un hijo varón y 66 días cuando es una niña.

Naḥmánides compartió esta opinión con otros judíos autores medievales y recomendó asimismo que la mujer permaneciera durante esos días en el hogar, a la espera de que su cuerpo se depure, ya que durante ese tiempo continuará emanando residuos y malos olores de las secreciones sanguíneas. Después de que quede limpia del parto podrá entrar en la casa de Dios.³⁹⁷ Durante este largo periodo, aunque la mujer es impura para acercarse a la casa de Dios, no lo es con respecto a las relaciones con su marido, para lo que sólo debe guardar los siete días estipulados para la menstruación.³⁹⁸

Naḥmánides se planteó cuál era el motivo de que el tiempo de impureza de las madres sea doble en el caso de concebir a una niña y se apoya en el dictamen de Abraham ibn Ezra, que sigue la opinión de Rabbi Ismael, quien mantiene que la formación del varón se completa en 41 días mientras que la de la hembra sucede en 81.³⁹⁹ Sin embargo, Naḥmánides declaró también que los sabios habían establecido

³⁹⁶ Lv. 12: 2-4.

³⁹⁷ Mošeh ben Naḥman, *Commentary on the Torah: Leviticus*, 162.

³⁹⁸ El texto de Naḥmánides parece indicar que las mujeres no debían visitar la sinagoga durante el periodo estipulado tras el parto. No poseemos datos suficientes para afirmar que esta costumbre estaba extendida, aunque según se desprende de otros textos normativos, las mujeres guardaban en general la cuarentena en sus casas. Véase, Marienberg, “Menstruation in Sacred Places: Medieval and Early-Modern Jewish Women in the Synagogue”, *Nordisk Judaistik*. 25:1 (2004): 7-16.

³⁹⁹ Mošeh ben Naḥman, *Commentary on the Torah, Leviticus*, 163.

previamente que ambos cuerpos, tanto el del feto femenino como el del masculino, habrían completado su formación en el día 41 del embarazo.⁴⁰⁰

Ante esta aparente contradicción, Naḥmánides recurrió una vez más a sus conocimientos médicos para exponer una teoría basada en la fisiología hipocrático-galénica y explicar que el cuerpo femenino necesita más tiempo para limpiarse. La naturaleza de las mujeres, recuerda Naḥmánides en su obra, es fría y húmeda. De hecho, cuando el útero de una mujer es excesivamente frío y los humores acumulados en su interior abundantes concebirá una niña. Así, en este caso concreto, la mujer necesitará más tiempo para limpiarse del exceso de humedad, un proceso cuya dificultad será mayor debido precisamente al carácter fundamentalmente frío de su cuerpo. Para probar su argumento Naḥmánides ofreció como ejemplo el hecho de que la enfermedad se prolongara habitualmente en las personas cuya naturaleza es fría en contraposición a su duración cuando se trata de personas cuya naturaleza es caliente. Junto a la argumentación médica y legal, Naḥmánides también expuso en sus obras sus ideas teológicas. Paradójicamente, como veremos más adelante, a ellas dedica gran parte de sus consideraciones y contradicen sus ideas médicas. Sobre todo porque su gran preocupación, a la que dedica la mayoría de sus reflexiones, no la constituyen los flujos de sangre en sí sino la normativización propia de la menstruante, a partir de cuya consideración elaboró diversas teorías sobre el cuerpo femenino y su diferencia (sexual), conceptualizándolo no sólo como imperfecto -siguiendo a Aristóteles- sino también como nocivo por su naturaleza.

Según Naḥmánides el significado del término *niddah* es “excluida”,⁴⁰¹ ya que la menstruante debe permanecer alejada de todas las personas. Para esta afirmación recurre a la autoridad del *Baraita de Niddah* para apoyar sus ideas acerca de que la menstruante debía estar alejada de todo el mundo, porque los flujos corporales se consideraban un tipo de impureza y existía el miedo a ser contagiado. Ni los hombres ni las mujeres se

⁴⁰⁰ *La Misná*, 1025. R. Ismael relata: Si aborta en el cuadragésimo primero, ha de esperar como para un varón y se ha de considerar como menstruante; si aborta en el día octogésimo primero, ha de esperar como para un varón y como para una mujer y se ha de considerar como menstruante, ya que la formación del varón se completa a los cuarenta y un días y la de la mujer a los ochenta y uno. Los sabios, en cambio, sostienen que no hay diferencias en la formación del varón y de la mujer; ambos se terminan de formar a los cuarenta y un días.

⁴⁰¹ Véase capítulo 3 para la discusión del significado de *niddah* (menstruante)

podían acercarse, hablar o sentarse con la menstruante. También pensaban que su palabra contaminaba y consideraban, incluso, que el polvo que ella pisara era impuro, al igual que el polvo de los huesos descompuestos de su cadáver.⁴⁰²

Naḥmánides hace una referencia cruzada a su comentario a Gn. 31: 35 donde expone su teoría sobre Raquel (esposa de Jacob). En el relato bíblico, la matriarca no se levanta ante la presencia de su padre Labán cuando entra en su tienda buscando los ídolos que, precisamente, ella le ha robado. A causa de su comprensión de que Raquel se encontraba en una circunstancia o periodo de impureza (ritual) y de que, por tanto, debía permanecer alejada para no contaminar a su padre a través de la palabra de una menstruante, el progenitor no se dirige a su hija en ningún momento, tal como se recoge en Gn. 31:35 “No le dé enojo a mi señor de que no pueda levantarme en tu presencia, porque estoy con la regla. Él siguió rebuscando por toda la tienda sin dar con los ídolos.” Sobre esta situación, Naḥmánides argumentó que tanto la actitud de Raquel como la de Labán fueron las correctas según las leyes de pureza y que, además, actuaron de dicha manera porque conocían estas leyes y pretendían seguirlas correctamente. Como hemos visto en este texto bíblico, Labán no se enojó con su hija ni se cuestionó la respuesta ni tampoco la encontró sospechosa. Esta teoría sugiere que Labán presupone que cuando las mujeres están menstruando se quedan mucho más tiempo sentadas de lo habitual. Esta estrategia discursiva de Naḥmánides apunta a que en tiempos anteriores se consideraba que las menstruantes no podían ni hablar ni caminar cerca de los hombres y de esta manera quedó expuesto en la literatura anterior, todo ello apoyándose en el *Baraita de Niddah* como hemos señalado previamente. En este verso Raquel tiene una voz activa y es el personaje principal; no obstante, Naḥmánides explica la acción de Raquel sin asignarle mayor importancia que a Labán. En mi opinión, Raquel se burló de su padre al apelarle de la siguiente manera: “mi Señor”. Al hacer esto, Raquel toma ventaja de las leyes restrictivas para las mujeres en su beneficio. Raquel le recuerda a su padre que ella no se puede levantar delante de él porque le era vedado hablar con él. En el momento en que Raquel roba los ídolos (*terafim*), de alguna manera, roba también un símbolo vinculado a la autoridad. Por esta razón se podría decir que Raquel, en cierta forma, se apropió de un símbolo de acceso al

⁴⁰² Mošeh ben Naḥman, *Commentary on the Torah: Leviticus*, 160.

poder social.⁴⁰³ En tal circunstancia, ella era consciente de que Labán no le iba a poder contestar debido a su menstruación.

En este fragmento del Gn. 31: 35, Naḥmánides se refiere a un texto hebreo que gozó de corta difusión durante la Edad Media, *Baraita de maseket niddah*. El objetivo de la obra es regular el comportamiento de las menstruantes, lo que apoyaba con afirmaciones como “a un estudioso le estaba prohibido saludar a una menstruante”. Naḥmánides buscó también otros apoyos a su teoría sobre la capacidad de las mujeres de transmitir la “maldad” de la menstruación en la Biblia y los encuentra en Lv. 15, 24, donde se dice que la sangre menstrual es contagiosa:

“Si un hombre se acuesta con ella, pasará también a él la mancha: quedará impuro durante siete días, dejará impura la cama en que se acueste”.

A partir de este versículo, Naḥmánides elaboró la idea de que la mujer es dañina física y espiritualmente para el hombre cuando está menstruando.

Se pueden así reconocer las ideas sobre la menstruación y el cuerpo femenino expresadas en *Baraita de maseket niddah* en los textos de Naḥmánides, aunque estas ideas no son exclusivas del judaísmo como hemos visto a lo largo de esta tesis. Sin embargo, el hecho de que el judaísmo vinculara la menstruación al concepto de pureza ritual formulado en Levítico (11-15) y plasmara sus concepciones sobre la menstruación en las leyes de *niddah* ha hecho que estas fórmulas sean percibidas como un fenómeno específicamente judío.⁴⁰⁴ Todas las ideas discutidas hasta ahora, que Naḥmánides introduce tanto en su *Comentario a Levítico y Génesis* como en *Torat ha-Šem Temimah*, no son el objetivo en sí de discurso, sino que giran en torno a dos preocupaciones más importantes: la prohibición de mantener relaciones sexuales con una mujer durante su menstruación, y el papel de la sangre de las mujeres en la generación.

⁴⁰³ Wendy Zierler, *And Rachel Stole the Idols: The Emergence of Modern Hebrew Women's Writing* (Detroit: Wayne State University Press, 2004), 2-4.

⁴⁰⁴ Caballero Navas, “Palabras de rabinos”, 303-304.

A continuación, desarrollaré la primera de ellas ya que se trata de una idea estrechamente vinculada al problema de la conceptualización de la sangre menstrual como (ritualmente) impura y nociva.

4.2.4. Naḥmánides: menstruación y prohibición sexual

“No tendrás relaciones con una mujer durante su menstruación”
(Lv. 18, 19).

Este versículo bíblico está en la base de la normativa que regula el comportamiento de las mujeres menstruales, razón por la que ha sido objeto de numerosas interpretaciones y discusiones en la literatura rabínica de todas las épocas. En *Torat ha-Šem Temimah*, Naḥmánides aportó un argumento médico para justificar esta norma.⁴⁰⁵ Según él, los médicos han constatado que las mujeres no pueden concebir hijos durante su periodo menstrual. En consecuencia, no existe razón para que haya relaciones sexuales entre los esposos ya que, según la Torá, su principal objetivo es el de traer hijos al mundo. Según Naḥmánides, de ese punto derivan las referencias a la prohibición sexual frecuentes en la literatura rabínica.

En el Talmud de Babilonia aparece una breve referencia atribuida a un rabino de finales del siglo III:

“Rabbi Yitzhaq said in the name of Rav. Huna: “All those labors which a woman performs on behalf of her husband, a *niddah* performs for her husband, except for mixing of the cup [wine], the making of the bed, and the washing of his face, hands and feet”.⁴⁰⁶

La mayoría de los comentaristas del Talmud arguyeron que todo contacto del marido con la esposa durante su periodo menstrual cuenta para justificar la prohibición de las relaciones sexuales. Naḥmánides explicó la justificación de la prohibición sexual

⁴⁰⁵ Mošeh ben Naḥman, *Discourses on The Law of the Eternal is Perfect*, 109.

⁴⁰⁶ TB Ket 61a, TB Ket 4b. Véase, Fonrobert, *Menstrual Purity*, 24.

tanto en su *Comentario a la Torá* como en su comentario al *Hilkot Niddah*. Específicamente en el capítulo 8 del *Hilkot Niddah* nos habla de cómo se debe comportar la mujer en presencia de su marido y las tareas que puede hacer en la casa. Un ejemplo de ello aparece en el *Hilkot Niddah* 8:2

“Es necesario permanecer separada del esposo durante los días de impureza, por lo que deben permanecer ocultas y separadas y contar los días para luego sumergirse al baño ritual. Se dice de la mujer menstruante que contamina todo lo que se encuentra cerca, incluso lo que esté oculto”.⁴⁰⁷

Naḥmánides entendía que el objetivo de las relaciones sexuales entre los conyugues era procrear, por lo que el hecho de violar dicha ley bíblica podría traer consecuencias graves, no solo para el marido sino también para la criatura.

Como hemos mencionado en el primer epígrafe sobre la enfermedad causada por la sangre menstrual, Naḥmánides desarrolló brevemente la opinión de algunos rabinos sobre el hijo concebido por una menstruante como necesariamente leproso, para lo que recuerda el dicho de *Berešit Rabbah*: “El niño nacido de una mujer menstruante será leproso”.⁴⁰⁸

Ambas teorías quedan mencionadas también en su *Comentario a Levítico* 18:19,⁴⁰⁹ en el que dedica una gran parte de su extensión a reflexionar sobre la lepra.

En primer lugar, Naḥmánides recurrió una vez más a los rabinos, algunos de los cuales mantienen que no se puede formar un niño a partir de la sangre menstrual, ya que se trata de un potente veneno que puede causar la muerte a cualquier criatura que la coma o la beba.⁴¹⁰ Además, de acuerdo con esta teoría, si el útero contuviera una cantidad excesiva de sangre, la mujer no podría quedar embarazada y, de igual manera, la sangre no está dotada del todo para formar un niño. Incluso si llegase a quedar

⁴⁰⁷ *Hilkot Niddah* 8:2, ed. de Mošeh Heršel. Jerusalén, 1976 [Mi traducción del hebreo].

⁴⁰⁸ Mošeh ben Naḥman, *Discourses On The Law* 109-111. También la literatura cristiana relacionó la menstruación con la lepra o con el nacimiento de monstruos. Véase, Thomasset, “La naturaleza de la mujer”, 86-88. Véase el epígrafe 3.3.3. Lepra y menstruación.

⁴⁰⁹ Mošeh ben Naḥman, *Commentary on the Torah: Leviticus*, 255-257.

⁴¹⁰ A excepción de los gatos, ya que ellos son resistentes al poder de la sangre menstrual (y a las culebras). Véase *Šabbat* 75b y *'Abodah zarah* 40b.

embaraza de otra sangre, la criatura podría morir. Esta idea está relacionada con las teorías médicas, discutidas anteriormente, que postulan que las criaturas se forman de los nutrientes de mejor calidad de la sangre y si se mezcla con la sangre menstrual traerá consecuencias al niño como inflamaciones, hinchazones, dolores y otro tipo de cosas.

Naḥmánides hace referencia a Lv. 20:18 “Si uno se acuesta con una mujer durante su menstruación, descubriendo ambos la fuente de la sangre, los dos serán excluidos de su pueblo”, y explica que la mujer menstruante es como una fuente (*maqor*) de sangre que no debe estar expuesta para evitar que fluyan de ella sus aguas malvadas y destructivas.⁴¹¹ En consecuencia, si la mujer menstruante no pudiera quedarse embarazada, considerando su sangre nociva y peligrosa, se infiere que a ella le está prohibida “la semilla santa”⁴¹² durante todos los días de su impureza y hasta que no haya recobrado la pureza tras la inmersión ritual en el *miqweh*.⁴¹³ Para ese entonces ella estará purificada incluso de sus pensamientos y estará completamente limpia [en cuerpo y alma].⁴¹⁴

Al hilo de lo expuesto anteriormente, dicha teoría concluye que cuando la matriz contiene una gran cantidad de sangre menstrual la mujer no puede quedarse embarazada. Sin embargo, puede ocurrir que una mujer conciba a partir de sangre pura⁴¹⁵ y que, posteriormente, ésta se mezcle (accidentalmente)⁴¹⁶ con sangre menstrual que alcance los nutrientes del feto. En ese caso, la criatura podría morir. Naḥmánides vuelve a citar a los médicos para corroborar esa teoría. Un embrión que fuese contaminado con sangre menstrual, aunque el resto de la sangre y los nutrientes fueran de la mejor calidad, corre el peligro de morir o, si la cantidad de “veneno” que recibe es muy pequeña, de sufrir graves problemas de salud cuando haya nacido, desde inflamaciones y apostemas a la lepra. Es más, como se ha discutido anteriormente, los

⁴¹¹ Mošeh ben Naḥman, *Commentary on the Torah: Leviticus*, 255-257.

⁴¹² “A los hombres judíos”; expresión extraída de Is. 6:13 “Y aunque queden en él uno de cada diez, de nuevo será barrido; encina o roble que, al cortarlos, sólo dejan un tocón. Este tocón será semilla santa”.

⁴¹³ Koren, “Kabbalistic”, 325.

⁴¹⁴ Mošeh ben Naḥman, *Commentary on the Torah: Leviticus*, 256-257.

⁴¹⁵ Tomás de Aquino (siglo XIII) distinguía dos clases de sangre femenina: la sangre pura (o purificada), de la que se formaba el embrión; y la sangre de desecho o menstrual. Véase Koren, “Kabbalistic”, 325.

⁴¹⁶ Según Naḥmánides, hay muchas mujeres cuyo flujo de sangre menstrual es discontinuo, por lo que pueden quedarse embarazadas al final de su menstruación.

médicos medievales no diferenciaban entre la lepra y otras afecciones de la piel ya que la lepra era percibida como un castigo por excederse en cuanto a las relaciones sexuales. Las relaciones sexuales con una menstruante eran consideradas una forma de anomalía por lo que se infirió que, en consecuencia directa de esta transgresión de las leyes, se transmitiría la lepra o enfermedades venéreas de la mujer al hombre. Las mujeres se consideraban inmunes a las enfermedades de transmisión sexual así como a la lepra, a partir de la idea de que ellas mismas serían inmunes a su propio veneno.

Además de *Berešit Rabah*, Naḥmánides cita otros textos rabínicos sobre el contagio de lepra en niños concebidos durante la menstruación de su madre. Según *Tanhuma*:

“Si el coito se consumó durante el primer día de su menstruación, el niño sufrirá la lepra durante diez años; si es en el segundo día, será leproso veinte años, etc.”⁴¹⁷

Aunque Naḥmánides también acogió de buen grado la opinión de otros rabinos que creían que si el coito tenía lugar el primer día, el niño sería forzosamente leproso durante veinte años.⁴¹⁸ Mediante esta argumentación Naḥmánides establece una relación entre la menstruante y el leproso, entre quienes parece existir una conexión física.

A raíz de Lv. 20,18, que estipula que el castigo por mantener relaciones sexuales con una mujer menstruante es “ser excluido de su pueblo” (*karet*), Naḥmánides añade que será también alejado por siempre de la comunión con el *Šekinah* o “Presencia divina”.⁴¹⁹

La impureza se compara, por tanto, con una forma de muerte. La sangre menstrual es impura como resultado de la muerte de un óvulo a consecuencia de una concepción que no se realizó.⁴²⁰ El acostarse con una mujer menstruante en la Biblia está castigado con la pena de *karet*. A diferencia de otros castigos, *karet* era una sanción decretada desde el cielo. Se le conoce por ser un tipo de muerte pero no una muerte

⁴¹⁷ Véase epígrafe 3.3.3. Lepra y menstruación, especialmente la página 106, nota 270.

⁴¹⁸ Mošeh ben Naḥman, *Discourse on the Law of the Eternal is Perfect*, 109-110.

⁴¹⁹ Koren, “Kabbalistic”, 334.

⁴²⁰ Marienberg, *Niddah*, 75.

inmediata, ni ordenada por los tribunales sino que se trata de un castigo que no puede ser comparado con una persona que ha cometido pecados como quebrantar el Sabbat.⁴²¹

Levítico 17:10 “Si un hombre cualquiera de la casa de Israel, o de los forasteros que residen en medio de ellos, come cualquier clase de sangre, yo volveré mi rostro contra el que coma sangre y los exterminaré de en medio de su pueblo”

4.2.5. Zivah y niddah.

Estos dos términos hebreos han sido utilizados como sinónimos en muchas ocasiones por la estrecha relación que guardan entre ellos. Ambos se refieren al flujo que emana del útero. *Zivah* significa flujo, pero está relacionado también con el sacrificio. Además, se considera *zivah* a una mujer con flujo continuo durante tres días de los once días limpios.⁴²² La relación en cuanto a los términos *zivah* y *niddah* la podemos encontrar en las leyes bíblicas en las que se explica el orden de los días. Las leyes bíblicas expresan que si una mujer tiene un flujo de sangre normal esta debe esperar durante siete días a que se termine el periodo menstrual. Una vez terminado dicho periodo debe acudir al baño de inmersión ritual.⁴²³

Es importante enfatizar que a diferencia de la *niddah*, la *zivah* tiene como característica que existen dos formas: *zivah* mayor y *zivah* menor. La *zivah* menor es aquella que durante el periodo de once días ve algún tipo de flujo o resto de sangre en uno o dos días. Mientras que la *zivah* mayor es aquella que durante esos once días, tres o más días ve un flujo y esta debe contar los siete días preceptivos antes de acudir al baño ritual. Si después de esos once días observa sangre, entonces se considerará impura y comienza su periodo menstrual.

Naḥmánides explica la diferencia que hay entre la *zivah* mayor y la *zivah* menor⁴²⁴:

“La cuenta de la *niddah* y la *zivah* es la siguiente:

⁴²¹ Marienberg, *Niddah*, 82-83.

⁴²² Marienberg, *Niddah*, 142.

⁴²³ Lv. 15: 19-30.

⁴²⁴ *Hilkot Niddah* 1:9, [Mi traducción del hebreo].

-Primero ve la sangre y quedará impura durante siete días como la *niddah*.

-Si ella ve sangre al octavo día, se convierte en *zivah* menor y tiene que esperar un día después.

-Si vio sangre en el noveno día, debe esperar un día adicional

-Si ve sangre en el décimo día se convertirá en *zivah* mayor y requerirá siete días limpios”.

“Desde el momento que una mujer se convierte en *zivah* mayor, ella no regresa al estado de *niddah* hasta que cuente siete días limpios. Aunque si ella comienza sus días limpios pero los anula, requerirá volver a contar los siete días limpios, entonces comienza la cuenta nuevamente y los anula, entonces será una simple *zivah* que ha anulado. Solo cuando complete los siete días blancos y si a continuación ve sangre, entonces comenzará de nuevo el periodo de *niddah*”.⁴²⁵

La *zivah* tiene que esperar durante siete días limpios tras su menstruación y después de eso se considerará pura y lista para entregar el sacrificio. Sin embargo, los rabinos de periodo misnaico hicieron que estas definiciones correspondieran a los dieciocho días del ciclo menstrual, distribuyendo siete días de la *niddah* y once días de la *zivah*.⁴²⁶ Los días de la menstruación comienzan con el primer flujo de sangre. Después del periodo de siete días las mujeres deben acudir a sumergirse en un baño ritual. Los días de *zivah* se cuentan de los siguientes once días en adelante todo tipo de sangre después de esos periodos se consideran anormales. Después de que se haya detenido el flujo de sangre, la mujer debe acudir a sumergirse en un baño ritual. El Talmud de Jerusalén nos recuerda a Rabbi Rav Huna diciendo:

⁴²⁵ *Hilkot Niddah* 1:10, [Mi traducción del hebreo].

⁴²⁶ Koren, Forsaken, 7.

“One who sees a drop [of blood] as small as mustard-seed waits and observes seven days on account it”.⁴²⁷

En el Talmud de Babilonia Rab Zeira descarta esta distinción entre la *niddah* y la *zivah* ya que cree que todas las mujeres tienen que esperar siete días limpios antes de la inmersión en el baño ritual. Lo que viene a hacer este rabino es eliminar la categoría levítica de la *niddah* y considera que todas las mujeres son *zivot*. Según dicha teoría las esposas y los esposos deben de estar separados durante un periodo de al menos once días. Muchos autores pensaban que dicha medida era acertada porque protegía contra la santidad y el desprecio.⁴²⁸

Naḥmánides por su parte dedica a este tema unos pasajes en su comentario *Hilkot Niddah*, específicamente en el primer capítulo. Sigue al Talmud en cuanto a los enunciados en torno a *zivah*, señalando que solo hay once días de *zivah* entre un periodo menstrual y el próximo.⁴²⁹ No obstante, también entiende que después de esos once días, la cuenta se suspende hasta la próxima señal de sangre, resolviendo el problema de una mujer con un ciclo menstrual entre los veintiochos días a treinta días. Sin embargo, Naḥmánides afirma que el periodo regular es el de la *niddah* mientras que considera irregular el de la *zivah* porque cae en el ciclo menstrual. Ambos tipos de sangre son impuros, tal como lo explica en *Hilkot Niddah* 1:1,

“A las menstruantes se le dice en la Torá que toda sangre que observen en la fuente es silenciosa. Entre que no vea su caída, primer flujo como un pizca de un grano de mostaza o menos regulado entre que exista abundante sangre, siete días y separación hasta el final del séptimo día. La primera ley, se sumergirá en la noche, y en la octava noche quedará pura para el marido. Sobre la menstruante, la Torá enseña que debe estar alejada por siete días. Esta revisará y observará en la octava noche y luego ella se llamara *zivah*. Que se dice de una mujer que tiene flujos de sangre. En los días que no esté menstruando, esta permanecerá alejada tres días

⁴²⁷ TJ Berakhot 5:1 (8d), citado por Koren, *Forsaken*, 8.

⁴²⁸ Koren, *Forsaken*, 8; Véase también, Fonrobert, *Menstrual Purity*, 183.

⁴²⁹ Mošeh ben Naḥman, *Commentary on the Torah: Leviticus*, 208.

continuos. Cada día debe examinarse y si percibe sangre aunque sea una gota pequeña como el grano de mostaza, se convertirá en *zivah* mayor. En opinión de los rabinos: Es requisito contar siete días limpios, después del día que se detuvo el flujo y debe sumergirse en el *miqweh*. En siete días recuenta desde el primer brote y quedará pura para el marido cuando esta cuente siete días desde el primer día limpio”.⁴³⁰

Resulta interesante señalar que la *Misná* menciona que durante el periodo de los once días ella es considerada limpia.

“Durante los once días existe presunción de que la mujer se encuentra en condiciones de pureza. Si queda sentada y no se inspecciona, o si erró (el cálculo), o si fue constreñida, o lo hizo deliberadamente y no se examinó, se considera pura. Pero si llega el momento del periodo, que es estable, y no se inspeccionó, se considera impura. R. Meir dice: “Si estaba en un lugar oculto y llegó el momento de su periodo, que es estable, y no se inspeccionó, se considera pura, ya que el miedo ahuyenta la hemorragia. Los días del hombre o mujer que padece flujo o (el día limpio que ha de contar) la mujer que espera un solo día frente a otro día, están en la presunción de la impureza”. *Misná* 4:7⁴³¹

Nahmánides cree que tanto la *niddah* como la *zivah* eran impuras por el flujo de sangre. Los flujos sanguíneos fueron considerados para Nahmánides como naturales, sin embargo, si después de siete días menstruando la mujer notaba que tenía un flujo adicional se consideraba como si tuviese una enfermedad.⁴³² Cabe recordar que se declara impuro todo aquello que sea flujo que emane de los cuerpos, en el caso de las mujeres es sangre y, como hemos visto a lo largo de la tesis, esto se considera perjudicial para todo aquel que esté cerca.

⁴³⁰ Hilkhot Niddah, 1:1[Mi traducción del hebreo].

⁴³¹ La *Misná*, 1027.

⁴³² Mošeh ben Nahman, *Commentary on the Torah: Leviticus*, 208.

4.2.6. Naḥmánides y su visión de la aportación de las mujeres a la generación

Como se ha mencionado en los capítulos anteriores, el pensamiento de Aristóteles tuvo un gran impacto entre los autores de la Edad Media. En cuanto al concepto de generación, las ideas aristotélicas, al igual que la teoría hilemórfica, tuvieron una gran presencia.⁴³³ Desde estos presupuestos, la menstruación fue vista como la aportación de las mujeres a la generación en paralelo al semen masculino. Naḥmánides, al igual que otros autores, desarrolló esta teoría pero rebajó de alguna forma su importancia. Para explicar cómo trata Naḥmánides la cuestión de la generación, cabe remontarse a su concepto de formación del mundo.

Para este rabino y filósofo, el universo fue creado por Dios desde la nada. Además, desde ese momento primordial, el demiurgo formó las cosas partiendo de los cuatro elementos: el aire, la tierra, el fuego y el agua. A partir de la llamada teoría de los cuatro elementos, presente a lo largo de toda su obra, Naḥmánides infirió que Dios creó a las bestias y a las criaturas, incluyendo al hombre, con dichos elementos. Rashi, en cambio, postuló que la creación de las criaturas y las bestias seguía el mismo procedimiento que para los hombres.⁴³⁴

A pesar de que Naḥmánides intentó explicar que Dios había creado al hombre y a la mujer, no contó con el orden natural del universo como ya defendía Aristóteles, poniendo al hombre primero. Según uno de los dos relatos bíblicos al respecto, cuando Dios creó al hombre (masculino) lo hizo desde el polvo y le dio un soplo para darle vida. A continuación, una vez creado el hombre, Dios creó a la mujer de su costilla. Esta teoría dio pie, con posterioridad, a diversas formulaciones por parte de autores medievales para justificar la inferioridad de las mujeres. La mayoría de los autores medievales concebían la creación de Eva a partir de una costilla de Adán y este argumento supuso la fundación del principal modo de autorización no solo de la posición de inferioridad de las mujeres sino también de su supuesta dependencia respecto a la categoría de los hombres. Uno de los primeros en explicar este pasaje

⁴³³ Véase el Capítulo 2 de esta tesis.

⁴³⁴ Mošeh ben Naḥman, *Commentary on the Torah: Genesis*, 80.

bíblico fue Filón de Alejandría, quien mantuvo que Eva había sido creada a partir de la costilla de Adán porque las mujeres no son iguales en honor a los hombres.⁴³⁵

Una cuestión fundamental es que Naḥmánides no se pronunció en cuanto a las causas del orden social o jerarquización que establecía la superioridad de los hombres respecto a las mujeres aunque afirmó, a partir de los versículos bíblicos que Dios había creado al hombre en primer lugar y luego formó a la mujer. En cuanto a la diferenciación de verbos en dichos versículos, el gerundense afirmó que solo un erudito podría entender la oposición gramatical entre ellos, añadiendo además que solo las personas inteligentes pueden entender los misterios que tiene la Torá.⁴³⁶

Lo que queda claro de esta teorización es que tanto el hombre como la mujer son imprescindibles para la reproducción. De acuerdo con la opinión de los rabinos, el niño ha sido creado a partir de la sangre de la mujer pero solo en cierta parte. Mientras que los filósofos entendían que la progenie estaba relacionada con la sangre de la mujer, el semen masculino se consideraba, a su vez, la fuerza generativa (*hyle*)⁴³⁷ de forma que esta fuerza entraba en relación directa con la sangre de la mujer a través del coito⁴³⁸. Según Naḥmánides, en primera instancia el niño estaba formado por la unión de las carnes de los padres.

Dice la Misná,

“El Santo, Bendito Sea, le da el espíritu y el aliento, los rasgos bellos, la vista, la capacidad de escuchar y la habilidad de hablar y andar, compresión y discernimiento”. (Niddah 31a)⁴³⁹

Naḥmánides trae a colación este texto en su *Comentario a Levítico*,⁴⁴⁰ porque le interesa ofrecer la opinión de los rabinos, antes de ofrecer la de los médicos, los

⁴³⁵ Juan Antonio López Férrez, “Filón de Alejandría: Obra y Pensamiento. Una Lectura Filológica”, *Synthesis*, 16 (2009): 21-23.

⁴³⁶ Mošeh ben Naḥman, *Commentary on the Torah: Genesis*, 54-56.

⁴³⁷ Véase el epígrafe 4.1.2. Materia (*hiyuli*) y forma (*demut*).

⁴³⁸ Moshe Idel y Mauro Perani (eds.), *Naḥmanide esegeta e cabalista: Studi e testi* (Florencia: Giuntina, 1998), 279.

⁴³⁹ Traducción castellana de Salvatierra, Aurora y Ruiz Morell, Olga, *La mujer en el Talmud. Una antología de textos rabínicos*. (Barcelona: Rio piedras Ediciones, 2005), 18.

filósofos y la suya propia. Aprovecha este fragmento para recordar que los rabinos afirmaban que el cuerpo de la criatura estaba formado por la sangre de la madre, mientras que el padre aportaba el semen.⁴⁴¹ Ambas sustancias eran consideradas como “semillas”.

La definición de *pneuma* dependerá de las distintas escuelas filosóficas griegas, pero este concepto estará estrechamente ligado al de “calor innato”. Para algunos, incluso, éste se originaba del *pneuma* interior y era distribuido con la sangre de las arterias por todo el cuerpo.⁴⁴² El papel del *pneuma* en la reproducción humana es crucial puesto que estaba presente en el semen masculino. De hecho, Aristóteles estableció que el semen estaba compuesto de agua y *pneuma*⁴⁴³ y que al contacto con la sangre que se encuentra en el útero femenino hacía comenzar la vida del feto. La discusión sobre la reproducción es muy importante porque el objetivo principal de cualquier matrimonio para el judaísmo es traer criaturas al mundo. Por ello ha sido objeto constante de discusión en sus escritos religiosos y legales.

Esta circunstancia explicaría el significado de la expresión *Išah ki tazria* (*Comentario al Levítico* 12:2). Es decir, cuando los rabinos dicen “ella emite semilla”, se refieren a la sangre que se encuentra en la matriz de la madre. Como ya se ha mencionado, la sangre está presente en el momento del coito y es la que se une al semen para la concepción. Los rabinos interpretaron la idea de que “si la mujer emite su semilla primero nacerá un varón” como que la segunda semilla es la que marcará el sexo de la criatura.⁴⁴⁴

Por otro lado, Issac el ciego utilizó una teoría mística, que fundamenta en los textos bíblicos, para interpretar la formación del niño. Este autor esgrimió conceptos hebreos para describir los elementos de la creación. Según él, Dios creó al hombre con

⁴⁴⁰ Mošeh ben Naḥman, *Commentary on the Torah: Leviticus*, 157

⁴⁴¹ El semen da lugar a los nervios, los huesos y la sustancia blanca de los ojos. La sangre de la madre da lugar a la piel, la carne, la sangre, el pelo y la sustancia negra de los ojos. *Niddah 31a*. Véase Mošeh ben Naḥman, *Commentary on the Torah: Leviticus*, 157

⁴⁴² Usanos, *El principio vital del ser*, 34.

⁴⁴³ Usanos, *El principio vital del ser*, 35,

⁴⁴⁴ Koren, “Kabbalistic”, 321. Sobre la influencia de la medicina griega en el Talmud, véase Stephen Newmyer, “Talmudic Medicine and Greek Source”, *Koroth* 9 (1985): 34-57.

una combinación entre elementos del hombre *'emeš* y elementos de la mujer *'ašam*.⁴⁴⁵ Indicaba que si la semilla de la mujer es el primer componente en ser emitido en la formación del varón, sería el elemento femenino *'eš* (fuego), por lo que el resultado de este elemento es la formación del varón, produciendo *'ašam*.⁴⁴⁶ Según esta teoría, para la formación de la niña solo es necesaria la semilla del primer hombre, ya que este elemento es *mayim* (agua), asociada a la letra *mem*, por lo que forma a la niña creando *'emeš*.

La sexualidad y la reproducción también fueron discutidas desde un punto de vista teológico durante la Edad Media. Desde este punto de vista, el objetivo principal de la sexualidad tanto en la vida social como en el ámbito religioso era la creación de la familia y su mantenimiento. En la tradición judía el objetivo del matrimonio era la procreación.⁴⁴⁷

La opinión de los doctores medievales en cuanto a la aportación del padre y de la madre a la formación del embrión era muy similar a la descrita por los rabinos. En la Antigüedad se desarrollaron dos teorías sobre la reproducción del ser humano. Además de la teoría de Aristóteles, presentada con anterioridad, acerca de que el hombre aportaba la forma a través del semen mientras el único papel de la mujer era proporcionar la materia y ser receptora de esa vida, Hipócrates y Galeno sostuvieron que la creación del nuevo ser se producía por medio de dos fluidos. Para estos autores el embrión estaba formado por una mezcla homogénea de sustancias maternas y paternas. Esta visión implicaba pensar que los órganos sexuales del hombre y de la mujer eran idénticos, aunque los de las mujeres eran internos (debido a su falta de calor para expulsarlos) y los del hombre, externos. Se pensaba que las mujeres poseían semen, aunque débil, porque era menos caliente y espeso que el semen del hombre. El semen de la mujer, en este sentido, solo servía para traer el semen del hombre hacia la cavidad interna de la mujer y allí se formaba la vida creada por el semen masculino. Cabe

⁴⁴⁵ Koren, “Kabbalistic”, 322.

⁴⁴⁶ “The element fire is intrinsic to the *sefirah* of Judgment. Women, who are created in Judgment, are therefore hewn from this elemental fire”. Véase Koren, “Kabbalistic”, 322 (nota 22).

Gn. 1, 28, “Y los bendijo Dios y les dijo: Creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que se mueven sobre la tierra”.

destacar que estas ideas de Hipócrates y Galeno sobre la diferencia sexual de hombres y mujeres están ausentes del Talmud.⁴⁴⁸

Por otro lado, una de las pensadoras que ha sido repetidamente citada a lo largo de esta tesis, Hildegarda de Bingen, utilizó la meteorología como base para explicar el funcionamiento de la reproducción. Su explicación estaba fundamentada, una vez más, en los cuatro elementos: tierra, agua, fuego, y aire.⁴⁴⁹ Dicha autora hizo una combinación para determinar el sexo y el temperamento. Además, ofreció un listado de situaciones que se pueden producir en el momento de la reproducción:

1. Si la semilla del padre es fuerte y ambos se aman, tendrán un hijo virtuoso;
2. Si la semilla del padre es fuerte y éste ama a su mujer, pero ella no le ama a él, el hijo nacerá débil y no será virtuoso;
3. Si la semilla del padre es débil pero ellos se aman, nacerá una hija virtuosa;
4. Si la semilla del padre es débil y alguno de los padres no ama al otro, nacerá una niña;
5. Si la semilla del padre es fuerte pero ninguno de ellos ama al otro, nacerá un niño resentido;
6. Si la semilla del padre es débil y ninguno de los padres se aman, tendrán una hija resentida.

Estos supuestos nos enseñan que Hildegarda utilizó el amor en su explicación de la creación del mundo. Ella afirmó que, tras la creación de Adán y Eva, cualquier individuo había sido concebido por el deseo sexual y el placer. Hildegarda de Bingen sostuvo asimismo que los hombres y las mujeres eran imprescindibles en el momento de la procreación y mutuamente dependientes; como para muchos autores, el placer era también un elemento imperioso para la concepción. A este efecto se afirmaba que el placer y la eyaculación eran dos factores esenciales para lograr una correcta concepción.

⁴⁴⁸ Koren, “Kabbalistic”, 321.

⁴⁴⁹ Cadden, *Meanings of Sex Difference*, 80-81.

Para explicar el beneficio que conlleva el placer en el coito, en *Secreta mulierum* cita a Constantino el Africano:

“As Constantine says, pleasure is attached to intercourse so that it will be more desired, and thus generation will be continue”.⁴⁵⁰

Muchos autores médicos y científicos hicieron hincapié en que el placer del hombre está asociado a la emisión de semen y, por tanto, este proceso es importante en el momento de la procreación. Para muchos, por el contrario, el placer de la mujer no juega un rol importante en el proceso de la concepción. Otros autores consideraban que ni el placer ni el deseo sexual eran requisitos durante el coito, aunque podían ayudar a la reproducción.⁴⁵¹

Rashi y Nahmánides explican su visión sobre la distinción de la creación de la mujer y del hombre sus relaciones sexuales a partir de Gn. 2:24

“Por eso el hombre abandona padre y madre, se junta a su mujer y se hacen una sola carne”

Ambos comentaristas aportaron sus diferentes versiones sobre lo que piensan de la creación del ser humano. Rashi por su parte afirmó específicamente que este versículo establecía la unión de las carnes del padre y de la madre en una sola, como si fuese una metamorfosis, por lo que termina aseverando, “The child is created by both of them and there their flesh united”.⁴⁵²

Nahmánides, sin embargo, no estuvo de acuerdo con esta visión, afirmando que no tiene sentido. Según su punto de vista, este versículo es específico para los humanos, mientras que la explicación de Rashi de “una sola carne” se aplicaría al reino animal.

⁴⁵⁰ Vern L. Bullough, y Brundage, James A. (eds), *Handbook of Medieval Sexuality*. (Nueva York: Garland Publishing, Inc.,1996), 51-80; Joan Cadden, “Western Medicine and Natural Philosophy”, en Vern L Bullough y James A. Brundage (eds.), *Handbook of Medieval Sexuality*, 51-80, 56, nota 28.

⁴⁵¹ Cadden, *Meanings of the Sex Difference*, 143.

⁴⁵² James A. Diamond, “Nahmanides and Rashi on the one flesh of conjugal Union: Lovemaking vs. Duty”, *HTR* 102:2 (2009): 204.

Nahmánides respondió a esta explicación con una nueva alternativa a la fórmula de “una sola carne”, distinguiendo que es una característica completamente humana y diversa a las relaciones que tienen los animales. Esta es su explicación:

“What appear to me as correct is that domestic and wild animals have no commitment to their females, but rather the male copulates with any female he should chance upon and then goes on his way. And it is because of this that verse states that on account of the fact that the female of man was “bones of his bones and flesh of his flesh.” She would be in his bosom as part of his own body, and he would desire her to be with her constantly. And just as this was with man, so it was integrated into the nature of his progeny, that the males would be committed to their wives, abandoning their fathers and mothers, and viewing their wives as if they were on flesh with them”.⁴⁵³

Un dato curioso es que Rashi nunca consideró la creación de la mujer como una ventaja, falló al considerar las implicaciones conyugales de una sola carne. Nahmánides, por su parte, sostiene que el puntal de la humanidad reside en la facilidad de las relaciones de una sola carne. La diferencia de las relaciones entre los animales y los seres humanos es que los animales persiguen su urgencia sexual, mientras que los seres humanos tienen una pareja fija. Finalmente, cabe añadir en este sentido que cuando se menciona en las sagradas escrituras que Eva y Adán descubren su desnudez, no significa que ambos son ciegos, sino que, según el rabino gerundense, ambos gozaban ya de inteligencia.⁴⁵⁴

⁴⁵³ Diamond, “Nahmanides and Rashi”, 204-205.

⁴⁵⁴ Mošeh ben Nahman, *Commentary on the Torah: Genesis*, 74-76.

Conclusiones

La formación polifacética de Nahmánides ha quedado plasmada a lo largo de esta tesis a través de la exposición de sus ideas, así como de su repercusión, debido a la posición como autoridad religiosa de la que gozó en vida, en la Península Ibérica y más allá de este territorio tras su exilio a Palestina.

Destaca el alcance de su obra y la renovación del interés sobre su legado en los últimos años a través de la traducción de sus obras y, especialmente, en el campo de la divulgación científica respecto a su papel en la Disputa de Barcelona, de la mano de la investigadora Nina Caputo. Asimismo, el año pasado fue publicada una obra literaria de ficción del autor Miquel Fañanàs, centrada por primera vez en la biografía de Nahmánides, con el título “Bonastruc, el jueu”, en referencia al uso en catalán de su nombre propio.

Respecto al uso del doble nombre, Nahmánides / Bonastruc de Porta, en recientes biografías no se ha reconocido la verosimilitud de esta relación. Esto puede deberse a la inexistencia de documento alguno en el que aparezca la firma “Bonastruc de Porta” o porque, efectivamente, se trate de personas diferentes. Sin embargo, la veracidad del uso del doble nombre por parte de Nahmánides queda clarificada en una serie de textos latinos referidos a los privilegios que el rey Jaime I concedió al rabino gerundense. A este hecho se añade la declaración del papa Clemente IV en la que queda definida claramente dicha relación nominal.

Tras su obligada participación en la famosa Disputa de Barcelona, Nahmánides alcanzó mala fama entre las comunidades cristianas, concretamente debido a su declaración acerca del Mesías, del negó que se tratara de Jesucristo. La presión ejercida por la orden cristiana de los dominicos, a pesar de que contaba con las garantías del rey Jaime I en el contexto de la Disputa, terminó con la imposición de una pena concreta por parte del papa Clemente IV. El papa Clemente IV emitió un edicto en el que establecía un castigo severo hacia Nahmánides por sus palabras en contra del cristianismo. Es en esta declaración papal donde se observa la relación entre los nombres de Bonastruc de Porta y Nahmánides. Finalmente, fue expulsado de la

Península, terminando en su exilio el *Comentario a la Torá* que había comenzado en la Cataluña.

Naḥmánides se situó como intelectual, en el contexto del pensamiento judío medieval, en oposición a una de las corrientes más extendidas durante este periodo, el racionalismo, en razón de ser cabalista y también en relación con su propio posicionamiento filosófico. Esta postura, cercana a la teología y a la mística judía, se vio, no obstante, influida por la filosofía griega transmitida por los filósofos árabes. Dicha influencia se hace evidente en su obra, a pesar de la reticencia del rabino a la utilización de las ideas de uno de sus máximos exponentes, Aristóteles, con el que difería especialmente en la elucidación de los fenómenos sobrenaturales y los demonios, para cuya explicación Naḥmánides recurrió al libro del Génesis.

Naḥmánides explicó el funcionamiento del cuerpo femenino bajo la influencia de la filosofía aristotélica, que estableció la inferioridad “natural” de las mujeres respecto a los hombres. El rabino gerundense no mencionó con frecuencia al considerado Primer Maestro de la filosofía griega, al que nombra de forma explícita en su sermón *Torat ha-Šem Temimah*, quizá debido a la consideración de filósofo “pagano” que el primer autor le atribuía. Esta característica lo inhabilitaba, según el punto de vista de Naḥmánides, para la utilización de sus razonamientos filosóficos como argumento de autoridad en el contexto del pensamiento judío. El rabino gerundense salvó este escollo recurriendo a la utilización de referencias a “los sabios” o “los antiguos”. Naḥmánides se refirió a la categorización aristotélica con el fin de justificar un orden social, político, económico y familiar.

A pesar de que Naḥmánides no produjo ningún texto dedicado a medicina ni a ginecología, se puede afirmar, a través del estudio de su legado intelectual en la obra de sus estudiantes, que poseía conocimientos ginecológicos, probablemente, debido al ejercicio de la medicina como su principal profesión. Dicho conocimiento especializado se puede observar, en concreto, a lo largo de sus *Comentarios a la Torá* y en su obra *Torah ha-'Adam*.

La diferencia sexual queda establecida, según Naḥmánides, a partir de la oposición fundamentalmente fisiológica entre hombres y mujeres. Desde este punto de vista, la menstruación es el elemento diferenciador entre ambos. A partir de dicha

diferencia fisiológica fue argumentada la gnoseología de las mujeres en torno al hecho de la eliminación del flujo menstrual.

La menstruación fue y es uno de los tabúes más expandidos en el mundo, máxime, en el contexto de las religiones. El tabú acerca de los flujos de sangre o sangre menstrual es una de las características que comparten tanto el judaísmo como el islam y, también, el cristianismo. La sangre menstrual fue considerada, en este contexto, como un obstáculo para acceder a lo divino, dado que este flujo no podía ser controlado de forma voluntaria. Los discursos religiosos medievales establecieron la correspondencia entre la ausencia de control fisiológico del flujo menstrual y la sociedad, situando la naturaleza de las mujeres como principio del desorden social.

La connotación negativa de la sangre menstrual se desarrolla a partir de la interpretación del texto bíblico, de modo que los filósofos infieren la creencia de que este flujo es un elemento de carácter nocivo, sucio y, a la vez, contaminante. Desde esta perspectiva, la sangre menstrual se consideró como una impureza física de las mujeres, no solo en relación con lo divino, sino también en cuanto a los hombres. Al hilo de esta cuestión se establecieron limitaciones acerca del acceso de las mujeres al sacerdocio.

La menstruación fue, además, un tema primordial discutido desde diferentes ámbitos del pensamiento medieval. Una de las ideas de más calado en este contexto fue la consideración de la menstruación como enfermedad. Dicha idea fue discutida por Rashi y Abraham ibn Ezra desde el punto de vista teológico a través del comentario de la Biblia, mientras que Nahmánides desarrollo su propia explicación sobre la menstruación desde un punto de vista médico sin establecer que fuese una enfermedad. Para ello se apoyó tanto en la literatura rabínica anterior como en el pensamiento aristotélico y la filosofía natural. Sobre esta cuestión, el Gran Rabino gerundense estableció que se trataba de un proceso necesario y natural para purgar la sangre del cuerpo femenino. Desde la perspectiva teológica Nahmánides establece una relación conceptual entre la menstruación y el dolor de parto como castigo divino.

El concepto *niddah* atribuido a la menstruante denota el significado de impureza ritual que, a su vez, se considera provocado por la menstruación. Además, se incorpora al significado de *niddah* el conjunto de leyes que regulan el comportamiento de las mujeres durante su periodo menstrual, las relaciones sexuales con ellas y la manera de recuperar la pureza ritual previa. Dicho ordenamiento se presenta en Levítico,

concretamente en los capítulos del 11 al 15, así como en otras leyes referidas a la ordenación de las relaciones sexuales, localizadas entre los capítulos 18 y 20, en los que, además, se establece una relación elemental entre la menstruante y la concepción.

Naḥmánides se apoya en tres conceptos aristotélicos (materia, forma y calor innato) para explicar la relación entre la menstruante y la concepción. Desde una perspectiva filosófica medieval, la forma y el calor innato son dos elementos propiamente masculinos, relacionados con la aportación de los hombres a la generación. Por tanto, éstos forman parte de la naturaleza masculina, mientras que la materia se considera una característica específicamente femenina, pues tal es su aportación a la generación, mediante el proceso de la concepción.

No obstante, Naḥmánides identifica el concepto de materia, particularmente a través del término *hiyuli*, con los significados de materia, forma y calor innato indistintamente. Esta voz se inscribe en la literatura judía, por tanto, en consonancia con la perspectiva medieval que atribuye cierta polisemia al término “materia”. Dicho vocablo, en origen *hyle*, determinaba únicamente el significado de materia que aporta la madre a la generación a través de la sangre (filosofía griega) que, con posterioridad, tomó la forma hebrea de *hiyuli*, adoptando un carácter polisémico, propiamente medieval. De ahí que, en ocasiones, se haya llegado a cuestionar el uso contradictorio de dicho vocablo en la obra de Naḥmánides. Solamente en el caso de arrogar el significado de materia a lo creado en relación con lo divino, Naḥmánides utiliza irrevocablemente el vocablo *hiyuli*, y la razón de que dicho rabino realice esta diferenciación es, de nuevo, su recurso al texto bíblico como fuente de autoridad. De modo que, por una parte, en el *Comentario al Génesis* se determina que la materia se concibe en relación con el genio creador de Dios que, a su vez, contiene la materia perfecta y, por otra, en el *Comentario a Levítico* *hiyuli* expresa tanto forma como, también, calor innato.

Junto con la descripción de la fisiología femenina y su concepción primordial, desde un punto de vista filosófico la obra de Naḥmánides abarca la normativa social en torno a las mujeres, a partir de las relaciones sexuales con una menstruante que considera, a su vez, como una transgresión de las leyes divinas. En este sentido, se considera que el infractor (hombre y mujer) está incumpliendo los mandatos divinos de unión sexual destinados únicamente al fin de concebir un hijo. Al considerar infértil a la

mujer menstruante, cualquier relación que tenga lugar durante este periodo se considera una infracción grave. Dicha transgresión de las normas de prohibición sexual sobre las mujeres menstruantes implica, en consecuencia, un castigo divino.

La definición del concepto de *niddah* (mujer menstruante) abarca tres tipos de control sobre las mujeres a tenor del pensamiento judío medieval. Por una parte, el control espiritual vinculado a las relaciones dentro del espacio religioso categoriza a las mujeres como inferiores a los hombres desde la perspectiva del conocimiento de Dios que pueden adquirir, así como desde la definición de su experiencia espiritual. En segundo lugar, el control social, vinculado al espacio comunitario, establece la separación temporal de las mujeres menstruantes respecto a los hombres y elabora una normativa concreta a este efecto. En tercer lugar, el control de la sexualidad de las mujeres judías se refiere al espacio privado o doméstico, es decir, este discurso determina qué tipo de actividades puede llevar a cabo la menstruante y en qué espacios puede desenvolverse durante el periodo menstrual.

En definitiva, el control espiritual, social y sexual de las mujeres, en relación con su fisiología como menstruantes, contribuye a la construcción de una normativa autorizada y establece, asimismo, las relaciones de poder entre hombres y mujeres. A partir de la construcción discursiva de una norma concreta en torno a la menstruación como principio, el pensamiento judío medieval limita, por una parte, el poder de las mujeres al espacio definido como femenino y expande, por otra, el poder de los hombres que, en consecuencia, se extiende tanto sobre el espacio masculino que le es propio como sobre el espacio femenino.

La relación de poderes contenida en el concepto de *niddah* y articulada a través de una normativa propia respecto a las mujeres judías establece, en definitiva, la posición de autoridad institucional hegemónica de los hombres respecto a las mujeres, en el contexto del pensamiento judío medieval. Naḥmánides participa de esta visión con su descripción de la fisiología femenina a partir de la menstruación.

Main Conclusions

The multifaceted learning of Naḥmanides has been captured throughout this thesis through the exploration of his ideas and their impact, derived from his position as a religious authority, both in the Iberian Peninsula and beyond after his exile in Palestine.

In recent years, the significance of his work has been shown by a renewed interest in his legacy that has resulted in the partial translation of his works. Moreover, in the field of scientific dissemination, his role in the Dispute of Barcelona stands out and has been underscored, amongst others, by the scholar Nina Caputo. Additionally, last year a literary work of fiction was published, focusing on the biography of Naḥmanides for the first time. The book, written by Miquel Fañanàs, bears the title “Bonastruc, el jueu,” in reference to his Catalan name.

Regarding the use of the double name, Naḥmanides / Bonastruc de Porta, the plausibility of the relationship between both of them has not been recognized in recent biographies. This may be due to the absence of documents in which the signature “Bonastruc de Porta” appears or because, in fact, they might be different people. However, the veracity of the use of the double name by Naḥmanides is clarified in a series of Latin texts referring to the privileges that King James I granted to the Rabbi of Girona. To this fact, the declaration of Pope Clement IV is added in which this relationship of the names is clearly defined.

After his forced participation in the famous Dispute of Barcelona, Naḥmanides earned a bad reputation among the Christian communities, due above all to his statement about the Messiah, as he denied that he was Jesus Christ. The pressure exerted by the Christian Order of the Dominicans, despite having the guarantees of King James I in the context of the Dispute, ended with the imposition of a punishment by Pope Clement IV, who decreed a severe punishment against Naḥmanides for his words against Christianity. It is in this papal statement that the relationship between the names of Bonastruc de Porta and Naḥmanides is observed. Eventually, he was expelled from the

Crown of Aragon, finishing in exile the commentary on the Torah that he had begun in Catalonia.

Nahmanides was positioned as an intellectual, in the context of medieval Jewish thought, in opposition to one of the most widespread schools of thought during this period, rationalism, in the main due to his theological and kabbalistic stance. This position, close to the theology of Jewish mysticism, was nevertheless influenced by Greek philosophy, transmitted by the Arabic philosophers. This influence is evident in his work, despite the reluctance of our Rabbi to use and quote other philosophers. This was the case of Aristotle, with whom he disagreed on issues such as the explanation of supernatural phenomena and demons, for which Nahmanides resorted to the book of Genesis.

Nahmanides explained the functioning of the female body under the influence of Aristotelian philosophy that established the “natural” inferiority of women with respect to men. He rarely mentioned the First Master of Greek philosophy, perhaps because Nahmanides might have considered Aristotle as a "pagan philosopher", a distinctive feature that disqualified him as an authority in the context of Jewish thought. Nevertheless, Nahmanides quoted explicitly the name of Aristotle in his sermon *Torat ha-Šem Temimah*. The Rabbi from Girona saved this recurring obstacle by resorting to the use of the epithets “the wise men” or “the ancients.” Nahmanides referred to Aristotelian categories to justify the social, political, economic and family order.

Although Nahmanides did not write any medical text, it can be affirmed, through the study of his intellectual legacy in the work of his students, that he did possess some gynecological knowledge, probably due to the fact that the practice of medicine as his main profession. This specialized knowledge can be observed, in particular, throughout his commentary to the Torah.

According to Nahmanides, sexual difference is the result of the fundamentally physiological opposition between men and women. From this point of view, menstruation is the differentiating element between the two sexes. From this physiological difference, it was argued that the gnoseology of women was centered on the fact of the elimination of menstrual flow.

Menstruation was and still one of the most expanded taboos in the world, especially in the context of religions. The taboo about the flow of blood or menstrual blood is one of the characteristics shared by Judaism and Islam, as well as Christianity. Menstrual blood was considered in this context as an obstacle to accede the divine since this flow could not be controlled voluntarily. Medieval religious discourses established the correspondence between the absence of physiological control of menstrual flow and society, situating the natural bodily functions of women as a principle of social disorder.

The negative connotation of menstrual blood, the belief that this flow is a noxious, dirty, and contaminating element is interpreted from the biblical text, as well as. From this perspective, menstrual blood was considered a form of ritual impurity of women, not only in relation to the divine but also with regards to men. In this line of thought, the access of women priesthood was set limits.

Menstruation was also a major issue discussed in different fields of medieval thought. One of the ideas of more significance in this context was the consideration of menstruation as a disease. This idea was discussed by Rashi and Abraham ibn Ezra from the theological point of view in their commentaries on the Bible. In contrast, when Nahmanides discusses menstruation in his commentaries from a medical point of view, he clearly asserts that it is not a disease. On this issue, the Chief Rabbi from Girona explained it was a necessary and natural process to purge the blood from the female body. Interestingly, when he discusses menstruation from a theological perspective, Nahmanides establishes a conceptual relationship between menstruation and pain in childbirth as a divine punishment.

The concept of *niddah* or menstruation denotes a meaning of ritual impurity that, in turn, is considered to be caused by menstruation. In addition, the set of laws that regulate the behavior of women during their menstrual cycle, as well as sexual relations with them, and the manner to recover ritual purity, are incorporated into the meaning of *niddah*. This order is presented in Leviticus, specifically in chapters 11 to 15, as well as in other laws related to sexual relations, in chapters 18 and 20, in which an elementary relationship is established between menstruation and conception.

Nahmanides adopts three Aristotelian concepts (matter, form, and innate heat) to explain the relationship between menstruation and conception. From a medieval philosophical perspective, form and innate heat are two elements, both masculine,

related to the contribution of men to generation. In contrast, the matter is considered a specifically feminine feature because such is its contribution to the process of conception.

Nevertheless, Naḥmanides identifies the concept of matter, particularly through the term *hiyuli*, with the meanings of matter, form and innate heat, indistinctly. This voice is inscribed in Jewish literature, therefore, in line with the medieval perspective that attributes certain polysemy to the term “matter.” This word, in Greek *hyle*, meant the matter that contributes the mother to generation through her blood (Greek philosophy), which subsequently took the form of *hiyuli*, adopting a polysemic character, properly medieval, hence, on occasion, causing confusion due to the contradictory use of this word in the works of Naḥmanides.

Only in the case in which matter is used to mean creation in relation to the divine, Naḥmanides unequivocally uses the word *hiyuli*. The reason for which he makes this differentiation is, again, his recurrence to the biblical text as a source of authority. In summary, in his commentary on Genesis, Naḥmanides conceives matter in relation to the creative genius of God which, in turn, contains perfect matter and, while in his commentary on Leviticus *hiyuli* expresses both form and innate heat.

Along with the explanation of feminine physiology and its primordial conception from a philosophical point of view, the work of Naḥmanides covers the social norms about women, starting from sexual relations while menstruating, which are considered, in turn, as a transgression of the divine laws. In this sense, it is considered that the offender (male and female) is not fulfilling the divine commandment of sexual union with the only purpose is conception. As the menstruating woman is considered infertile, any intercourse that takes place during this period is considered a serious infraction. This transgression of the norms of sexual prohibition for menstruating women implies, consequently, a divine punishment.

The definition of the concept *niddah* (menstruating woman) covers three types of control over women, according to medieval Jewish thought. Firstly, spiritual control is connected to the relationships within of religious space, categorizing women as inferior to men from the perspective of the knowledge of God, that they can acquire as well as from the definition of their spiritual experience. Secondly, social control is connected to communal space, establishing temporary separation of women who are

menstruating from men, and draws up concrete regulations for this purpose. Thirdly, the control of the sexuality of Jewish women refers to the private or domestic space, that is, the discourse that determines what kind of activities the menstruating women can carry out and in what spaces they can develop during the menstrual period.

In short, spiritual, social, and sexual control of women, in relationship to their physiology and menstruation, contributes to the creation of an authorized norm that establishes power dynamics between men and women. Starting from the construction of a concrete norm with regards menstruation as a principle, medieval Jewish thought limits, on the one hand, the power of women to the space defined as feminine and, on the other, expands the power of men who, consequently, spread both over the masculine space as well as the feminine one.

The power dynamics contained in the concept of *niddah* and articulated through the regulations in relation to Jewish women establish, in short, the position of institutional hegemonic authority of men with respect to women, in the context of Jewish medieval thought. Nahmanides participates in this vision with his discourse on menstruation, female physiology, and sexual difference.

Bibliografía

Fuentes

Abraham ibn Daud's Dorot 'Olom (Generation of the Ages): A Critical Edition and Translation of Zikhron Divrey Romi. Divrey Malkhley, Israel, and the Midrash on Zechariah. Edición de Vehlow, Katja. Leiden: Brill, 2013.

Abu Nasr Al-Farabi. *Obras filosóficas y políticas.* Edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2008.

Aristóteles, *Historia de los animales.* Traducción de José Vara Donado. Madrid: Akal, 1990.

Aristóteles, *Ética Eudemia.* Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1993.

Aristóteles, *Reproducción de los animales.* Traducción de Ester Sánchez. Madrid: Gredos, 1994.

Aristóteles, *Física.* Traducción y notas de Guillermo R. De Echandía. Madrid: Gredos, 1995.

Aristóteles, *Política.* Traducción de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 2000.

Aristóteles, *Metafísica.* Traducción de Patricio de Azcárate. Madrid: Austral, 2007.

Aristóteles, *Acerca de la Generación y la Corrupción/Tratados Breves de Historia Natural.* Traducción y edición de Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 2008.

Aristóteles, *Acerca del Alma.* Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2010.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco.* Traducción de José Luis Calvo Martínez. Madrid: Alianza, 2011.

Judah ben Nissim. *Commentary on the Book of Creation.* Traducción de Georges Vajda. Ramat-Gan: Bar Ilan University, 1974.

Mošeh ben Naḥman. *Torat ha-Šem Temimah*, edición de Aaron Jellinek. Viena, 1872.
(En hebreo)

--- *Perushe ha-Torah le-Rabbenu Mošeh ben Naḥman*, edición de Charles B. Chavel, 1/2, Jerusalén, 1959. (En hebreo)

--- *Perush al ha-Torah*. Edición de Charles B. Chavel. Jerusalén: Mosad Harav Kook, 1960. (En hebreo)

--- *Kitvei ha- Ramban*. Edición de Charles B. Chavel. Jerusalén: Mosad Harav Kook, 1963. (En hebreo)

--- “Tefillah ‘al ḥorbot yerušalayim”. En *Kitve Rabbenu Moshe ben Naḥman*. Edición de Charles Chavel, 1:424–32. Jerusalén: Mosad Harav Kook, 1971.

--- *Commentary on the Torah: Leviticus*. Traducción y anotación de Charles B. Chavel. New York: Shilo Publishing House, 1974.

--- *Hilkot Niddah*. Edición de Mošeh Heršler. Jerusalén, 1976. (En hebreo)

--- *The Law of the Eternal is Perfect*. Traducción y anotación de Charles B. Chavel. Nueva York: Shilo Pub House, 1983.

--- *Commentary on the Torah: Genesis*. Traducción y anotación de Charles B. Chavel. New York: Shilo Publishing House, 1999.

--- *The Disputation at Barcelona*. Traducción y anotación de Charles B. Chavel. Milton Keynes: BN Publishing, 2012.

--- Weingarten, Michael. *Inyan haSakanah (On Danger) by Nahmanides RAMBAN*. (Bar-Ilan: Lulu.com, 2017).

Platón, *Diálogos VI*. Traducción de M^a Ángeles Duran y Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1992.

Plinio el Viejo, *Historia Natural Libro VII*. Traducción de Encarnación del Barrio Sanz, Ignacio García Arribas, Ana M. Moure Casas, Luis A. Hernández Miguel y María L. Arribas Hernández. Madrid: Gredos, 2003.

Plinio, *Historia Natural Libro VIII*. Traducción de Josefa Cantó, Isabel Gómez Santamaría, Susana González Marín y Eusebia Tarrío. Madrid: Cátedra, 2007.

Estudios

Alba, Amparo. "Textos y filósofos medievales". En *Historia de la literatura hebrea y judía*, editado por Guadalupe Seijas, 487-512. Madrid: Trotta, 2014.

Allen, Prudence. *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution 750 BC- AD 1250*. Michigan: Eden Press, 1985.

--- "Plato, Aristotle, and the Concept of Women in Early Jewish Philosophy". *Florilegium*, 9 (1987): 89-112.

--- *The Concept of Woman: The Early Humanist Reformation, 1250-1500*. Michigan: Wm. B. Eerdmans, 2002.

Almujalli, Hussam Abdullah. "Jewish Under Islamic rule in the Middle Ages". *Journal Studies and Culture*, 2:4 (2014): 31-39.

Amo, Mercedes del. "Sistema de transliteración de Estudios Árabes Contemporáneos. Universidad de Granada". *MEAH: Sección Árabe-Islam* 51 (2002): 355-359.

Amo Usanos, Rafael. "El principio vital del ser humano, Ireneo, Orígenes, Agustín, Tomás de Aquino". Tesis doctoral. Università Gregoriana. 2007.

Amundsen, Darrel W. y Carol Jean Diers. "The Age of Menarche in Medieval Europe". *Human Biology*, 45 (1973): 363-369.

Archer, Leonie J. "Bound by blood: Circumcision and the Menstrual Taboo in Post-Exilic Judaism". En *After Eve: Woman, Theology and the Christian Tradition*, editado por Janet Soskice, 38-61. Londres: Zondervan, 1990.

Assis, Yom Tov. "Nahmanides y su concepción del judaísmo", en *Mossé ben Nahman y su tiempo. Simposio conmemorativo del octavo centenario de su nacimiento 1194-1994*, 77- 90. Girona: Ajuntament de Girona, 1994.

--- “El comportament sexual en la societat hispanojueva de l’edat mitjana”. *Tamid*, 3 (2000-2001): 7-47.

Baden, Joel S., y Candida R. Moss. “The Origin and Interpretation of *Šāra’at* in Leviticus 13-14”. *Journal of Biblical Literature*, 4 (2011): 643-662.

Baer, Yitzhak. *Historia de los judíos en la España cristiana* volumen 1. Traducción de José Luis Lacave. Madrid: Rio Piedras, 1998.

Balberg, Mira. “Rabbinic Authority, Medical Rhetoric, and Body Hermeneutics in Mishnah Nega'im”. *AJS Review*, 35:2 (2011): 323-346.

Bango Torviso, Isidro G. “Iglesia frente a la sinagoga”. En *Memorias de Sefarad*. Toledo: Centro Cultural San Marcos, 2002-2003.

Barkai, Ron. “A Medical Hebrew Treatise on Obstetric”. *Medical History*, 33 (1988): 96-119.

--- *Les infortunes de Dinah: Le livre de la génération: La gynécologie juive au Moyen Âge*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991.

--- “Perspectivas para la historia de la medicina judía. Espacio, Tiempo y forma”. Serie III, *Hª Medieval*, t.6 (1993): 475-492.

--- *A History of Jewish Gynaecological Texts*. Leiden: Brill, 1998.

Baskin, Judith R. *Jewish Women in Historical Perspective*. Detroit: Wayne State University Press, 1999.

--- “Approaches to the Representations of Women in Rabbinic Literature”. *A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 9, (Spring 2005): 191-203.

--- “Jewish Traditions about Women and Gender Roles: From Rabbinic Teachings to Medieval Practice”. En *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, editado por Judith Bennett y Ruth Karras, 36-51. Nueva York: Oxford University Press, 2013.

Baumgarten, Elisheva. “A Separate People'? Some Directions for Comparative Research on Medieval Women”. *Journal of Medieval History*, 34 (2008): 212-228.

Benéites Prudencio, José Javier. “El cuerpo de la mujer según Aristóteles y la tradición aristotélica: un esbozo”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, suplemento 5 (2016): 359- 369.

Benton, John. “Trotula. Women’s problems and the professionalization of Medicine in the Middle Ages”. *Bulletin of the history of Medicine*, 59 (1985): 30-53.

Berger, David. “Miracles and the Natural Order in Nahmanides”. En *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in his Religious and Literary Virtuosity*, editado por Isadore Twersky, 107-128. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Beteta Martín, Yolanda. “Representaciones de la sexualidad femenina en la literatura medieval y su influencia en la consideración de las mujeres”, *Arenal* 16:2, (julio-diciembre 2009): 213-233.

Beuchot, Mauricio. *Historia de la filosofía medieval*. Tlalpan, DF: Fondo de Cultura Económica, 2013.

Biale, Rachel. *Women and Jewish Law. The Essential Texts, their History and their Relevance for Today*. Nueva York: Schocken Books, 1995.

Biller, Peter y Joseph Ziegler, eds. *Religion and Medicine in the Middle Ages*. York: York Medieval Press, 2001.

Boisseuil, Didier. “Espaces et pratiques du bain au Moyen Âge”. *Medievales*, 43 (2002): 5-11.

Borden Sharkey, Sarah. *An Aristotelian Feminism*. Wheaton, IL: Springer, 2016.

Bostock, David. *Space, Time, Matter, and Form: Essays on Aristotle’s Physics*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Brockelmann, Carl. *History of the Arabic Written Tradition*. Vol. 1. Edición de Maribel Fierro, M. Sükrü Hanioglu, Renata Holod, Florian Schwarz. Leiden: Brill, 2017.

Brundage, James A. *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

Buckley, Thomas y Alma Gottlieb, eds. *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*. Los Ángeles: University of California Press, 1988.

Caballero Navas, Carmen. *El libro de amor de mujeres. Una compilación hebrea de saberes sobre el cuidado de la salud y la belleza del cuerpo femenino*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2003.

--- *The Book of Women's Love and Jewish Medieval Medical Literature on Woman. Sefer Ahavat Nashim*. Londres: Kegan Paul, 2004.

--- "Algunos 'secretos de mujeres' revelados. El *Še'ar yašub* y la recepción y transmisión del *Trotula* en hebreo". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Hebreo*, 55 (2006): 381-425.

--- "Mujeres, cuerpos y literatura médica medieval en hebreo". *Asclepio, Revista de Historia de la medicina y de la ciencia* 60:1 (2008): 37-62.

--- "El valor del nombre. Discursos sobre el cuerpo femenino judío en la Edad Media". *Studium Medievale*, 1 (2008): 125-134.

--- "Medicine Among Medieval Jews: the Science, the Art, and the Practice". En *Science in Medieval Jewish Cultures*, editado por Gad Freudenthal, 320-342. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

--- "Palabras de rabinos, saberes de mujeres. Discursos normativos y prácticas sanitarias en torno a la menstruación". *Actes del Simposi Temps i espais de la Girona jueva. Colección Girona Judaica* 5, 303-310. Girona: Patronat Call de Girona, 2011.

--- "Maimonides and His Practice of Gynecology". En *Moses Maimonides and His Practice of Medicine*, edición de Kenneth Collins, Samuel Kottke and Fred Rosner. 61-84. Haifa: Maimonides Research Institute, 2013.

Cabré, Montserrat. "La ciencia de las mujeres en la Edad Media. Reflexiones sobre la autoría femenina". *Voz del silencio* Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, (1993): 41-74.

--- "From a Master to a Laywoman: A Feminine Manual of Self-Help". *DYNAMIS. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 20 (2000): 371-393.

--- “Women or Healers? Household Practice and Categories of Health Care in Late Medieval Iberia”. *Bulletin of History of Medicine*, 82:1 (2008): 18-51.

--- “Las mujeres y la práctica de la medicina en condados de catalanes, siglo (IX-XI)”. En *Impulsando la historia de las mujeres*, editado por Pilar Díaz Sánchez, Gloria Fuertes Franco y María Jesús Pérez, 169-179. Huelva: Universidad de Huelva, 2012.

--- “Autoras sin nombre, autoridad femenina (siglo XIII)”. En *Las sabias mujeres, II (siglos III-XVI): Homenaje a Lola Luna*, editado por María del Mar Graña, 59-73. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1995.

--- y Fernando Salomón. “Fascinating Women, the Evil Eye in Medical Scholasticism”. En *Medicine from the Black Death to the French Disease*, editado por Roger French Jon Arrizabalaga, Andrew Cunningham y Luis Garcia Ballester, 53- 84. Aldershot: Ashgate, 1998.

Cabré, Montserrat y Teresa Ortiz Gómez, “Significados científicos del cuerpo de mujer”. *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 60:1 (2008): 9-18.

Cadden, Joan. “Western Medicine and Natural Philosophy”. En *Handbook of Medieval Sexuality*, editado por Vern L Bullough y James A. Brundage, 51-80. Nueva York: Garland Publishing, 1996.

--- *Meanings of the Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Calzada i Oliveras, Josep. “Les sinagogues de Girona”. *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins* 25:1 (1979-1980): 375-393.

Cantera Montenegro, Enrique. “Abraham ibn Ezra en las crónicas hispano hebreas”. *Kalakorikos*, 9 (2009): 241-255

Caputo, Nina. *Nahmanides in Medieval Catalonia. History, Community and Messianism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

Caputo Nina y Liz Clarke. *Debating Truth: the Barcelona Disputation of 1263: a Graphic History*. Nueva York: Oxford University Press, 2017.

Carré, Antònia. “Des de l'altra banda del mirall: La visió masculina del cos de les dones en l'embriologia medieval”. *Asclepio* 53:1 (2001): 173-196.

Casanova, Jordi. “Làpides de Montjuïc, amb inscripcions hebraïques, reutilitzades a la rodalia de Girona”. *CALLS*, 3 (1988-1989): 35-44.

Castaño, Javier. “Una ventana a las sinagogas de una sociedad mediterránea: concepciones y prácticas de un micro-espacio”. *Sefarad*, 70:1 (enero-junio, 2010): 241-250.

Castiñeira González, Manuel A. “La iconografía de los planetas en la Cataluña de los siglos XI-XII”. *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, 35 (1995): 97-122.

Cencillo, Luis. “Tres problemas planteados por el concepto aristotélico Hyle”. *Emerita*, (1957): 1-13.

Chavel, Charles D. *RaMBaN his Life and Teachings*. Nueva York: Philipp Feldheim Inc., 1990.

Chazan, Robert. *Barcelona and Beyond The Disputation of 1263 and Its Aftermath*. Berkeley: University of California Press, 1992.

Cohen, Shaye J.D. “Purity, Piety, and Polemic: Medieval Rabbinic. Denunciations of “Incorrect” Purification Practices”. En *Women and Water: Menstruation in Jewish Life and Law*, editado por Rahel Wasserfall, 82-100. Londres: University Press of New England, 1999.

Crouch Zelman, Elizabeth. “Reproduction, Ritual and Power”. *American Ethnologist*, 4:4 (1977): 714-733.

Cruz Hernández, Miguel. *La filosofía árabe*. Madrid: Revista de Occidente, 1963.

Cuffel, Alexandra, “Gendering Disgust in Medieval Religious Polemic”, *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, 17 (2009): 205-209.

Daston, Lorraine y Katharine Park. *Wonders and the Order of Nature 1150- 1750*. Nueva York: Zone Books, 2001.

Davidson, Herbert A. *Moses Maimonides: The Man and his Works*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Dean-Jones, Lesley. *Women's Bodies in Classical Greek Science*. Gloucestershire: Clarendon Press, 1996.

Delaney, Janice, Mary Jane Lupton y Emily Toth. *The Curse: A cultural history of menstruation*. Chicago: University of Illinois, 1988.

Diamond, James A. "The Deuteronomy "Pretty Woman" Law: Prefiguring Feminism and Freud in Nahmanides". *Jewish Society Studies, Indiana University Press*, 14:2 (2008): 61-85.

--- "Nahmanides and Rashi on the One Flesh of Conjugal Union: Lovemaking vs. Duty". *HTR* 102:2 (2009): 193-224.

--- *Maimonides and the Shaping of the Jewish Canon*. Nueva York: Cambridge University Press, 2014.

Dobbs, Darrell. "Family Matters: Aristotle's Appreciation of Women and the Plural Structure of Society". *The American Political Science Review*, 90:1 (Marzo, 1996): 74-89.

Douglas, Mary. *El levítico como literatura: una investigación antropológica y literaria de los ritos en el antiguo testamento*. Traducción de Javier Arrambide y Marta Pino Morero. Barcelona: Gedisa, 2006.

--- *Pureza y Peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Traducción de Edison Simons. Madrid: Siglo XXI, 1973.

Ell, Stephen R. "Blood and Sexuality in Medieval Leprosy". *Janus: Revue internationale de l'histoire des sciences, de la médecine, de la pharmacie et de la technique* 71 (1984): 156-163.

Erler, Mary C. y Maryanne Kowaleski, eds. *Gendering the Master Narrative: Women and Power in the Middle Ages*. Nueva York: Cornell University Press, 2003.

Farmer, Sharon y Carol Braun eds. *Gender and Difference in the Middle Ages*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2003.

Feliu, Eduard. "La cultura hebrea a la Barcelona medieval". *Barcelona Quaderns d'història*, 2/3 (1996): 125- 142.

- Fernández Valencia, Antonia y Marián López Fernández. *Contar con el cuerpo: Construcciones de la identidad femenina*. Madrid: Editorial Fundamentos, 2011.
- Ferre, Lola y Raphaela Veit. "The textual traditions Isaac Israeli's Book on Fever in Arabic, Latin, Hebrew and Spanish". *Aleph* 9:2 (2009): 309-334
- Ferrer I Isern, Daniel. "Llengües de la fe jueva i a Girona?". *Revista de Girona*, 280 (2013): 54-56.
- Flemming, Rebecca. *Medicine and the Making of Roman Women: Gender, Nature, and Authority from Celsus to Galen*. New York: Oxford University Press 2003.
- Fonrobert, Charlotte Elisheva. *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*. California: Stanford University Press, 2000.
- "When Women Walk in the Way of Their Fathers: On Gendering the Rabbinic Claim for Authority". *Journal of the History of Sexuality*, 10:3/4, (2001): 398-415.
- "Blood and Law: Uterine Fluids and Rabbinic Maps of Identify". *Hen* 30/2 (2008): 243-266.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Edición de Colin Gordon. Nueva York: Pantheon Books, 1980.
- French, Roger. *Medicine before Science: The Rational and Learned Doctor from the Middle Ages to the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Freudenthal, Gad, ed. *Science in Medieval Jewish Cultures*. Cambridge: University Press, Cambridge, 2011.
- Fuchs, Esther. "Gender in Jewish Antiquity: Biblical Texts, Rabbinic Interpretations, and Feminist Interventions". *NWSA Journal*, 16:2, (2004):196-206.
- Fuente Freyre, José Antonio de la. *La biología en la antigüedad y la Edad Media*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2002.
- Gálvez, Javier. *Historia de la filosofía: La filosofía medieval. La filosofía árabe, judía y escolástica*. Guayaquil: editorial Javier Gálvez, 2009.

Gómez Aranda, Mariano. "Exégesis filosófica en las interpretaciones de Abraham ibn Ezra al libro de Job". *Sefarad* 61:2 (2001): 367-380.

--- "Exégesis medieval". En *Historia de la literatura hebrea y judía*, editado por Guadalupe Seijas, 535-557. Madrid: Editorial Trotta, 2014.

González Hernando, Irene. "Posiciones fetales, aborto, cesárea e infanticidio. Un acercamiento a la ginecología y puericultura hispánica a través de tres manuscritos medievales". *Miscelánea Medieval Murciana*, 33 (2009): 99-122.

Grabmann, Martin. *Filosofía medieval*. Traducción de Salvador Mingujón. Barcelona: Editorial Labor, 1928.

Gracia, Jorge J. E. y Timothy B. Noone, eds. *A companion to Philosophy in the Middle Ages*. Malden: Blackwell Publishing, 2002.

Grant, Edward. *Science and Religion, 400 BC- AD 1550: From Aristotle to Copernicus*. Maryland: The Johns Hopkins University Press, 2004.

--- *A Natural History Philosophy: From Ancient World to Nineteenth century*. Nueva York: Cambridge Press, 2007.

Green, Monica. "Women's Medical Practice and Health Care in Medieval Europe". En *Working Together in the Middle Ages: Perspectives on Women's Communities*, 14:2 (1989): 434-473.

--- "From Diseases of Women" to "Secrets of Women": The transformation of Gynecological Literature in Later Middle Ages". *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 30:1 (2000):5-39.

--- *The Trotula: A Medieval Compendium of Women's Medicine*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2001.

--- "Bodies, Gender, Health, Disease: Recent Work on Medieval Women's Medicine", *Studies in Medieval and Renaissance History*, 2 (2005): 1-46.

--- *Making Women's Medicine Masculine: The Rise of Male Authority in Pre-Modern Gynaecology*. Nueva York: Oxford University Press, 2008.

Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: Brill, 2014.

Halbental, Moshe. *Concealment and Revelation: Esotericism in Jewish Thought and its Philosophical Implications*. Traducción de Jackie Feldman. Princeton: Princeton University Press, 2007.

Hames, Harvey J. *The art of conversion: Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century*. Leiden: Brill, 2000.

Harris, Rachel S., "Introduction Sex, Violence, Motherhood and Modesty: Controlling the Jewish Woman in her body". *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues*, 23 (2002): 5-11.

Hartman, Tova y Naomi Marmon. "Lived Regulations, Systemic Attributions: Menstrual Separation and Ritual Immersion in the Experience of Orthodox Jewish Women". *Gender and Society*, 18:3 (2004): 389- 408.

Harvey, Warren Zev. "Aspects of Jewish Philosophy in Medieval Catalonia". En *Mossé ben Nahman I el seutemps, Simposi Commemoraiu del vuitècentenari del seunaixement 1194-1994*, 142–153. Girona: Ajuntament de Girona, 1995.

Herrero Ingelmo, María Cruz y Enrique Montero Cartelle. "Concepción y erotismo en la literatura médica medieval". *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos* 32:2 (2012): 299- 314.

Hiltmann, Gabrielle. "Menstruation in Aristotle's Concept of the Person". En *Menstruation: A cultural History*, editado por Andrew Shail y Gillian Howie, 25-31. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005.

Huerta, Ricard y Amparo Alonso-Sanz, eds. *Educación artística y diversidad sexual*. Valencia: Universitat de València, 2015.

Hufnagel, Glenda Lewin. *A History of Women's Menstruation: From Ancient Greece to the Twenty-First Century, Psychological, Social, Medical, Religious, and Educational Issues*. Idaho: Edwin Mellen Press, 2012.

Hyman, Arthur, James J. Walsh y Thomas Williams. *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*. Indiana: Hackett, 2010.

Idel, Moshe y Mauro Perani. *Nahmanide esegeta e cabbalista*. Florencia: Giuntina, 1998.

--- y Mortimer Ostow. *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

--- *Kabbalah in Italy 1280-1510: A Survey*. Nueva Haven: Yale University Press, 2011.

Iglesia Aparicio, Pilar. *Mujer y salud: las escuelas de medicina de mujeres de Londres y Edimburgo*. Tesis doctoral. Universidad de Málaga, 2003.

Jacquart, Danielle y Claude Thomasset. *Sexuality and Medicine in the Middle Ages*. Cambridge: Polity Press, 1988.

--- *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*. Traducción de Jose Luis Gil Aristu. Barcelona: Labor, 1989.

Jones, Timothy S. y David A. Sprunger eds. *Marvels, Monsters, and Miracles: Studies in the Medieval and Early Modern Imaginations*. Michigan: Board of the Medieval Institute, 2002.

Jospe, Raphael. "Nahmanides and Arabic". *Tarbiz* 57 (1987): 67-94.

--- *Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Boston: Academy Studies Press, 2009.

Kelleher, Marie A. *The Measure of Woman: Law and Female Identity in the Crown of Aragon*. Filadelfia: University of Pennsylvania, 2010.

Kennedy-Day, Kiki. *Book of Definition in Islamic Philosophy: The Limits of Word*. Nueva York: Routledge, 2003.

Kimuhu, Johnson M. *Leviticus- The Priestly and Prohibitions from the perspective of Ancient Near East and Africa*. Nueva York: Peter Lang Publishing, 2008.

Klawans, Jonathan. *Impurity and Sin in Ancient Judaism*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Klein, Elsa. "Public Activities of Catalan Jewish Women". *Medieval* 12:1 (2006): 48-61.

Koren, Sharon Faye. "Kabbalistic Physiology: Issac the Blind, Nahmanides and Moses de Leon on Menstruation". *AJS Review* 28:2 (2004): 317-339.

--- "The menstruant as "other" in Medieval Judaism and Christianity". *A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, 17 (2009): 33-59.

--- *Forsaken: The Menstruant in Medieval Jewish Mysticism*. Nueva York: Brandeis University Press, 2011.

Kottek, Samuel. "Medical Practice and Jewish Law: Nahmanides's *Sefer Torat Ha-Adam*". En *Medicine and Medical Ethics in Medieval and Early Modern Spain*, editado por Samuel Kottek y Luis García-Ballester, 163-172. Jerusalén: The Magnes Press, 1996.

Kreisel, Howard. "Moses Maimonides". En *History of Jewish Philosophy*, editado por Daniel H. Frank y Oliver Leaman, 245-280. Nueva York: Routledge, 1997.

--- *Judaism as Philosophy: Studies in Maimonides and the Medieval Philosophers of Provence*. Boston: Academic Studies Press, 2015.

Lancaster, Irene. *Deconstructing the Bible: Abraham ibn Ezra's Introduction to the Torah*. Nueva York: Rutledge Curzon, 2003.

Lange, Nicholas de. *El Judaísmo*. Traducción de María Cándor. Madrid: Ediciones Akal, 2006.

Langermann, Tzvi. "Acceptance and devaluation: Nahmanides' attitude towards science". *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 1:2 (1992): 223-245.

Leclerc, Ivor. *The Nature of Physical Existence*. Nueva York: Routledge, 2014.

Lewis Allen, Peter. *The Wages of Sin: Sex and Disease, Past and Present*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

Lochrie Karma, Peggy McCracken y James A. Schultz, eds. *Constructing Medieval Sexuality*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

Lomba, Joaquín. *Bahya ben Yose Ibn Paqūda*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2015.

López Férez, Juan Antonio. “Filón de Alejandría: Obra y Pensamiento. Una Lectura Filológica”. *Synthesis*, 16 (2009): 13- 82.

Mandel Katz, Claudia. “La desconstrucción del “deber ser” patriarcal”. *Cuadernos de Antropología*, 17-18 (2007-2008): 151-162.

Marienberg, Evyatar. “Le bain des Melunaises: Les juifs Médiévaux et l’eau froide des baignes rituels” *Mediévales*, 43 (2002): 91-102.

--- *Niddah, Lorsque les juifs conceptualisent la menstruation*. Paris: Les belles lettres, 2003.

--- “Menstruation in Sacred Places. Medieval and Early-Modern Jewish Women in the Synagogue”. *Nordisk Judaistik*, 25:1 (2004): 7-16.

--- “Lorsque la femme d’Éléazar de Worms croise un Âne: La baraïta de niddah et son influence sur les coutumes des jueves Ashkénazes, de l’époque médiéval à nous jours”, *Revue des Études jueves*, 164 (2005): 235-247.

--- “Traditional Jewish Sexual Practices and Their Possible Impact on Jewish Fertility and Demography”. *Harvard Theological Review*, 106:3 (2013): 243-286.

Marqués Casanovas, Jaume. “Los judíos de Gerona en el siglo XIII”. *Annals de l’Institut d’Estudis Gironins*, 25:1 (1979): 283-298.

Martos, Ana. *Historia Medieval del sexo y del erotismo*. Edición de Santos Rodríguez. Madrid: Nowtilus, 2008.

Mayhew, Robert. *The Female in Aristotle’s Biology: Reason or Rationalization*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

Mazuz, Haggai. “Qur’ānic Commentators on Jewish and Zoroastrian Approaches to Menstruation”. *The Review of Rabbinic Judaism*, 15 (2012): 89-98.

--- “Menstruation and Differentiation: How Muslims Differentiated Themselves from Jews regarding the Laws of Menstruation”. *Der Islam*, 87 (2012): 204-223.

--- “Midrashic Influence on Islamic Folklore: The case of menstruation”. *Studia Islamica*, 108 (2013): 189-201.

McClive, Cathy. "Blood and Expertise: The trials of the Female Medical Expert in the Ancien- Régime Courtroom". *Bulletin of the History of Medicine*, 82 (2008): 86-108.

Mensa i Valls, Jaume. *Introducció a la filosofia medieval*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2012.

Meyerson, Mark D. *Jews in an Iberian Frontier Kingdom. Society, Economy, and Politics in Morvedre, 1248-1391*. Leiden: Brill, 2004.

Milgrom, Jacob. *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*. Connecticut: Yale University Press, 1998.

Miramon, Charles de. "Déconstruction et reconstruction du tabou de la femme menstruée (XIIe-XIIIe siècle)". En *Kontinuitäten und Zäsuren in der Europäischen Rechtsgeschichte, Europäisches Forum Junger Rechtshistorikerinnen und Rechtshistoriker*. Edición de Thier, G. Pfeifer y P. Grzimek, 79-107. Francfort-sur-Main, Peter Lang, 1999.

Montgomery, Rita E. "A Cross-Cultural Study of Menstruation, Menstrual Taboos, and Related Social Variables". *Ethos*, 2:2 (verano, 1974): 137-170.

Moral de Calatrava, Paloma. "El cuerpo del deseo. El discurso médico medieval sobre el placer sexual". *Studium Medievale*, 1 (2008): 135- 147.

--- *La mujer imaginada: la construcción cultural del cuerpo femenino en la Edad Media*. Murcia: Nausícaä, 2008.

Moulinier, Laurence. "Le corps des jeunes filles dans les traités médicaux du Moyen Age: un aperçu". En *Les corps des jeunes filles de l' Antiquité à nous jours*. dir. de L.Bruit Zaidman, G. Houbre, Chr. Klapisch- Zuber y P. Schmitt Pantel, 80-109. Paris: Perrin, 2001.

Nathanie, Saul. *The disease of the soul: leprosy in medieval literature*. Nueva York: Cornell University Press, 1974.

Neis, Rachel. "Eyeing Idols: Rabbinic Viewing Practices in Late Antiquity". *The Jewish Quarterly Review*, 102:4 (2012): 533- 560.

Niclós Albarracín, José Vicente. *Tres culturas, tres religiones: Convivencia y diálogo entre judíos, cristianos y musulmanes en la Península Ibérica*. Salamanca: San Esteban, 2001.

Novak, David. *The Theology of Nahmanides Systematically Presented*. Atlanta: Scholars Press, 1992.

Oppenheim, Michael D. "Feminist Jewish Philosophy: A Response". *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 14, (2007): 209-232.

Oswald, Dana M. *Monsters, Gender and Sexuality: In English Literature*. Woodbridge: D.S Brewer, 2010.

Parain, Brice. *Historia de la Filosofía: Del mundo romano al Islam medieval*. Traducción de Pilar Muñoz, José María Álvarez y Pilar López Mañez. Madrid: Siglo XXI de España, 1980.

Park, Katharine. "Medicine and Society in Medieval Europe, 500- 1500". En *Medicine in Society: Historical Essays*, editado por Andrew Wear, 59-90. Nueva York: Cambridge University Press, 1992.

--- *Secrets of Women: Gender, Generation, and the Origins of Human Dissection*. Nueva York: Zone Books, 2006.

--- "Cadden, Laqueur, and the "One-Sex Body". *Medieval Feminist Forum (MFF)*, 46:1 (2010): 96–100.

Pereira da Silva, Francisca Galiléia. "Una articulación entre política y lenguaje del pensamiento filosófico de al-Farabi". Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 2015.

Pérez Sedeño, Eulalia. "Retóricas sexo-género". En *Ciencia y género*, coordinado por Eulalia Pérez Sedeño y Paloma Alcalá Cortijo. Madrid: Philosophica Complutencia, 2001.

Pessin, Sarah. *Ibn Gabirol's Theology of Desire: Matter and Methods in Jewish Medieval Neo-Platonism*. Nueva York: Cambridge University Press, 2013.

Ramón Guerrero, Rafael. *La recepción árabe del «De Anima» de Aristóteles: al Kindí y al Farabí*. Madrid: CSIC, 1992.

--- “El pensamiento islámico oriental en la Edad Media”. En *Filosofías no occidentales*, editado por Miguel Cruz Hernández, 207-234. Madrid: Trotta, 1999.

--- *Filosofía árabe y judía*. Madrid: Síntesis, 2001.

--- “Avicena entre Oriente y Occidente” en *Filosofía Medieval*, editado por Francisco Bertelloni y Giannina Burlando. Madrid: Trotta, 2013.

Rensoli Laliga, Lourdes Dina. “La escuela de Kabbalah de Gerona: una introducción”. *Ehumanista*, 14 (2010): 239-270.

Riera i Sans, Jaume. “Bonastruc de Porta”. En *Diccionari d’Història de Catalunya*, 137. Barcelona: Edicions 62, 1992.

--- “Jaime I y los judíos de Cataluña”. En *La sociedad en Aragón y Cataluña en el reinado de Jaime I: 1213-1276*, coordinado por Esteban Sarasa Sánchez, 135-156. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2009.

--- “Moixè ben Nahman, Bonastruc de Porta”. *Tamid: Revista Catalana Anual d’estudis hebraics*, 10 (2014): 7-33.

Rivera Garretas, María Milagros. *Textos y espacios de mujeres: Europa Siglos IV-XV*. Barcelona: Icaria, 1995.

--- *El fraude de la igualdad: Los grandes desafíos del feminismo hoy*. Barcelona: Planeta, 1997.

--- *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Universitat de València, 2005.

--- Núria Jornet i Benito, Teresa Vinyoles Vidal, Blanca Garí, María del Carmen García Herrero y María Elisa Varela Rodríguez. *Las relaciones en la Historia de la Europa Medieval*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006.

Rosen-Zvi, Ishay. “Blood, Identity, and Counter-Discourse: Rabbinic Writings on Menstruation”. *Prooftexts*, 23:2 (2003): 210-228.

Rosman, Eliyahu C. "Hilchot Niddah and Gynecological Procedures". *Einstein Medical Halacha* (2009): 253-272.

Roth, Cecil. "The disputation of Barcelona (1263)". *The Harvard Theological Review*, 43: 2 (1950): 117- 144.

--- "Regional Boundaries and Medieval Halakhah: Rabbinic Responsa from Catalonia to Southern France in the Thirteenth and Fourteenth Centuries". *The Jewish Quarterly Review*, 105:1 (2015):72-98.

Rudavsky, Tamar M. "Medieval Jewish Neoplatonism". En *History of Jewish Philosophy*, editado por Daniel H. Frank y Oliver Leaman, 149- 187. Nueva York: Routledge, 1997.

Ruiz Morell, Olga. "Niddah: la mujer menstruante de la Ley Escrita a la Ley Oral". *El Olivo XXXVI*, 76 (2012): 21-42.

Saénz Badillos, Ángel y Judit Targarona Borrás, *Diccionario de autores judíos (Sefarad. Siglos X-XV)*. Córdoba: El Almendro, 1988.

--- "Aportaciones literarias, filosóficas y científicas de los judíos a la renovación intelectual del Occidente europeo en el siglo XII". En *renovación intelectual del occidente europeo (siglo XII)*. Actas de la XXIV Semana de Estudios Medievales de Estella, 315-348. Pamplona: Gobierno de Navarra, 1998.

Salvatierra, Aurora y Olga Ruiz Morell. *La mujer en el Talmud. Una antología de textos rabínicos*. Barcelona: Río Piedras, 2005.

Samuelson, Norbert M. "Medieval Jewish Aristotelianism: An Introduction". En *History of World Philosophies: History of Jewish Philosophy*, editado por Daniel Frank y Oliver Leanman, 228- 244. Nueva York: Routledge, 1997.

Sanahuja YII, María Encarnación. *Cuerpos Sexuados, objetos y prehistoria*. Madrid: Cátedra, 2002.

Santibáñez Guerrero, Daniel. "La recepción del pensamiento de Aristóteles en la tradición filosófica musulmana: "aristotelismo-neoplatónico" y "aristotelismo puro" en los pensadores árabes". *Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum*, 8 (2012): 31-50.

Saranyana, Josep Ignasi. *La filosofía medieval: Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica Barroca*. Pamplona: Universidad de Pamplona, 2007.

Schneider, Tammi J. *Mother of Promise: Women in the Book of Genesis*. Michigan: Baker Academy, 2008.

Scholem, Gershom. *La Cábala y su simbolismo*. Traducción de José Antonio Pardo. Madrid: Siglo XXI, 2015.

Schwartz, Dov. "From Theurgy to Magic: The Evolution of the Magical-Talismanic Justification of Sacrifice in the Circle of Nahmanides and his Interpreters". *Historical Studies in Science and Judaism*, vol.1 (2001): 165-213.

Segura Graiño, Cristina. *La Voz del silencio II: Historia de las mujeres: compromiso y método*. Madrid: Al-Mudayna, 1993.

Selvidge, Marla J. "Mark 5:25-34 and Leviticus 15:19-20: A Reaction to Restrictive Purity Regulations". *Journal of Biblical Literature*, 103:4 (1984): 619- 623.

Septimus, Bernard. "'Open Rebuke and Concealed Love': Nahmanides and Andalusian Tradition". En *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in his Religious and Literary Virtuosity*, editor por Isadore Twersky, 11-34. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Shatzmiller, Joseph. "In Search of the 'Book of Figures': Medicine and Astrology in Montpellier at the Turn of the Fourteenth Century," *AJS Review*, 7-8 (1982/3): 383–407.

--- "On Becoming a Jewish Doctor in the High Middle Ages", *Sefarad*, 43 (1983): 239-250.

Shoham- Steiner, Ephraim. *On the Margins of a Minority: Leprosy, Madness, and Disability among the Jews of Medieval Europe*. Michigan: Wayne State University Press, 2014.

Silman, Yochanan. *Philosopher and Prophet: Judah Halevi, The Kuzari, and the Evolution of His Thought*. Nueva York: State University of New York Press, 1995.

Sirat, Colette. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Solana Dueso, José. “La construcción de la diferencia sexual en Aristóteles”. *Convivium*, 18 (2005): 23- 46.

Spanier, Ktziah. “Rachel’s Theft of the Teraphim: Her Struggle for Family Primacy”. *Vetus Testamentum*, 42:3 (1992): 404- 412.

Spellberg, Denise A. “Writing the Unwritten Life of the Islamic Eve: Menstruation and the Demonization of Motherhood”. *International Journal of Middle East Studies*, 28:2 (1996): 305- 324.

Sprinkle, Joe M. “The Rationale of the Laws of Clean and Unclean in the Old Testament”. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 43:4 (2002): 637-657.

Stephens, Willian N. “A Cross-Cultural Study of Menstrual Taboo”. *Genetic Psychology Monographs*, 64 (1961): 385-416.

Suárez Fernández, Luis. *Judíos españoles en la Edad Media*. Madrid: Editorial Rialp, 1980.

Targarona Borrás, Judit. *Moisés ben Maimón el sefardí y la cultura de los Judíos de Al-Andalus*. Córdoba: Ediciones El Almendro, 2012.

Thomasset, Claude. “La naturaleza de la mujer”. En *Historia de las mujeres, vol. II, La Edad Media*. Edición de George Duby y Michelle Perrot, 61-90. Madrid: Taurus Ediciones, 1992.

Tommasi, Wanda. *Filósofos y mujeres: La diferencia sexual en la Historia de la Filosofía*. Traducción de Carolina Ballester Meseguer. Madrid: Narcea, 2002.

Tornero Poveda, Emilio. *Al-Kindi: la transformación del pensamiento religioso en un pensamiento racional*. Madrid: CSIC, 1992.

Tostado Martin, Alfonso. *La disputa de Barcelona 1263: Controversia Judeocristiana*. Salamanca: Universidad Pontificia, 2009.

Töyrylä, Hannu. “Slimy Stones and Philosophy: some Interpretations of “tohu wa-bohu”. *Nordisk Judaistik*, 21:1/2 (2000): 91-110.

--- Abraham Bar Ḥiyya. *On time, History, Exile and Redemption: An Analysis of Megillat ha Megallet*. Leiden: Brill, 2014.

Troyer, Kristin de, Judith A. Herbert, Judith Ann Johnson y Anne- Marie Korte, eds. *Wholly Woman, Holy Blood: A Feminist Critique of Purity and Impurity*. Londres: Bloomsbury, 2003.

Twersky, Isadore. *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

--- *Rabad of Posquières: A Twelfth-Century Talmudist*. Illinois: Varda Books, 2001.

Urrutia Sánchez, Tomás Jesús. “Filósofos judíos medievales: Entre la razón y la fe”. En *Para entender el Judaísmo: Sugerencias Interdisciplinares*, coordinación por Lorena Miralles Maciá y Elvira Martín Contreras, 207- 221. Granada: Universidad de Granada, 2012.

Violi, Patrizia. *El Infinito singular*. Traducción de José Luis Aja, Carmen Borra y Marina Caffaratto. Madrid: Cátedra, 1991.

Vostral, Sharra L. “Reproduction, Regulation, and Body Politics”. *Journal of Women’s History*, 15:2 (2003):197-206.

Walker Bynum, Caroline. “Fast, Feast, and Flesh: The Religious Significance of Food to Medieval Women”. *Representation*, 11 (1985): 1-25.

Wasserfall, Rahel ed. *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law*. Londres: University Press of New England, 1999.

Weideger, Paula. *Menstruation and menopause: the physiology and psychology, the myth and the reality*. Nueva York: Alfred A. Knopf Inc., 1975.

Westreich, Elimelech. “Infertility as Ground for Polygamy in Jewish Law in Italy: Interactions among Legal Traditions at the time of Renaissance”. *Oliv-Osservatorio delle liberta ed istituzioni religiose*. (2003): 1-28.

Whitekettle, Richard. “Levitical Thought and the Female Reproductive Cycle: Wombs, Wellspring, and the Primeval World”. *Vetus Testamentum*, 46:3 (1996): 376-391.

Witt, Charlotte. “Form, Normativity and Gender in Aristotle: A Feminist Perspective”. En *Rereading the Canon: Feminist Interpretation of Aristotle*, edición de Cynthia Freeland, 117- 136. Pensilvania: Penn State Press, 1998.

Wolfson, Elliot R. "The Body in the Text: A Kabbalistic Theory of Embodiment". *The Jewish Quarterly Review*, 95:3 (2005): 479-500.

Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam* (Boston: Harvard University Press, 1976).

Wood, Charles T. "The Doctor's Dilemma: Sin Salvation and the Menstrual Cycle in Medieval Thought". *Speculum*, 56 (1981): 710 - 727.

Yisraeli, Oded. "Jerusalem in Nahmanides's Religious Thought: The Evolution of the 'Prayer over the Ruins of Jerusalem'". *AJS Review*, 41:2 (2017): 409–453.

Zevit, Ziony, Seymour Gitin y Michael Sokoloff, eds. *Solving Riddles and Untying Knots: Biblical, Epigraphic, and Semitics Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*. Indiana: Eisenbrauns, 1995.

Zierler, Wendy. *And Rachel stole the idols: the emergence of Modern Hebrew women's writing*. Detroit: Wayne State University Press, 2004.

Zilm, Jennifer. "Blood, Bread, and Light: Female Converts in Early Judaism". *Woman in Judaism: A Multidisciplinary Journal*, 5:2 (2008): 1-21.

Menstruation as a Primary Concern in the Ideas of Nahmanides⁴⁵⁵

Jesennia Rodríguez Suárez

Universidad de Granada

Introduction

This paper focuses on three works by Nahmanides: *Torat ha-Shem Temimah* (The Law of the Eternal is Perfect), *Commentary on the Torah: Genesis* and *Leviticus*. In the first text, Nahmanides conjugates the natural philosophy of Aristotelian influence and theology in an attempt to demonstrate that menstruating women are dangerous in themselves. In the other two, written in the last years of his life, he reinforces this argument with new ideas. In addition to his medical, philosophical, and theological explanations, he also turns to mysticism and the Kabbalah to interpret the Torah which, according to him, also had a mystical meaning.

During the Middle Ages, female bodies were considered different from male bodies based on anatomy and physiology. The most important difference was the uterus, the site of two physiological functions: menstruation and conception. These physiological differences were at the heart of the discourses of physicians, philosophers, and theologians in the Middle Ages. Natural philosophers and theologians engaged in debates about the functioning of the human body and endeavored to explain what the perceived sexual difference between the bodies of men and women consisted (Koren 2009, 36). They, who often based their arguments on medical theories on physiology,

⁴⁵⁵ Artículo aceptado por la revista online *Ehumanista*. Será publicado en junio de 2018.

discussed concepts linked to “menstruation” and “conception,” while conveyed meanings for the female body.

Regarding the former, many cultures have a common fear of menstruation and menstrual blood. Paula Weideger (92) asserts that menstrual taboos are universal and that menstruation is almost always seen as an evil and polluting substance. However, while “the menstrual taboo” does not exist as a universal as such, it is near universal because most cultures share similar rules regarding menstruating women. On the other hand, in some cultures, menstrual customs give women autonomy, influence, and social power (Buckley and Gottlieb, 7). All menstrual taboos around the world introduce the idea that menstrual blood, and possibly the woman who is menstruating, is dirty and polluting. It has been argued that the menstrual taboo exists as a way to protect men from a danger that they believe to be real, the source of which is within women, and that its intention is to keep the fear of menstruating women under control. Medieval Islam, Christianity, and Judaism were united in their belief that a woman was impure during her menstruation, and that intercourse should be avoided during the time of her monthly cycle.

The negative interpretation of menstruation in Christianity and Judaism dates back to the story of the Garden of Eden (Gen: 3, 1-19), which portrays menstruation as the result of sin. However, the idea of menstruation as a consequence of original sin was seen as bizarre in the Middle Ages (de Miramon, 90). Eve ignored God and ate from the tree of knowledge. As a consequence, she was punished to suffer from menstruation and pain during childbirth. In contrast, Adam’s punishment was the obligation to work hard to gain his livelihood.

Traditionally, Judaism has shown great interest in menstruation, which is considered mainly in terms of menstrual impurity, due to its being a bodily secretion. The Book of Leviticus discusses menstruation, both in the framework of the Laws of purity (chapters 11-15) and other sexual laws (chapters 18 and 20), where a relationship between menstruation and conception is established. In Leviticus 15, four cases of impurity due to the emissions of fluids from the body are listed; they specifically refer to fluids that emanate from the genitals of men and women (Ruiz, 21-22).

The menstruating woman: “niddah”

Jewish law defines the status of a menstruating woman as *niddah*, one who is “ostracized” or “excluded” (Biale, 147). Studies and discussions on the etymology of *niddah* (menstruant) impurity have a long tradition. In the context of this discussion, scholars have attributed different meanings to the term *niddah* based on two different verbal roots (n-d-d or n-d-h.). The first root, n-d-d, belongs to the semantic domain of “to depart, flee, wander” and the second, “n-d-h,” means “to chase away, put aside” (Fonrobert, 17). In the Hebrew Bible, the term *niddah*, meaning menstruation, appears in Leviticus 15:19, 20, and 33. The biblical root is “n-d-h,” usually meaning “separation as a result of impurity,” although it is also connected to the root “n-d-d,” “to make distant.” Later, but still in the biblical corpus, the meaning was extended to include concepts of sin and impurity (Meacham, 23). The *Targumim* (Aramaic translations of the Bible, such as *Onkelos*, *Pseudo-Jonathan*, and *Neofiti*) use a different root, “r-ḥ-q,” which means “to be distant.” Both roots, “n-d-h” and “r-ḥ-q,” reflect the physical separation of women from physical contact, or from certain activities in which they would normally engage at other times, during their menstrual period (Meacham, 26). In rabbinic literature, the term *niddah* generally signifies “a woman who menstruates.” There are no texts or statements that mention the segregation of a *niddah* in public (Fonrobert, 18). Of course, rabbinic discussions on menstruation are built on biblical law, not just biblical language. In the *Babylonian Talmud*, Rabbi Akiva said: “When I went to Gallia they used to call a *niddah* *galmudah*. What is a *galmudah*? She who is weaned from (*gemulah da*) her husband” (TB. Rosh Hashana 26a). In this regard, the term *galmudah* means she who is separate from her husband but not from society (Fonrobert, 18).

Following the Bible, Naḥmanides adopted the root “n-d-h” for *niddah* in his commentary on Genesis and Leviticus. He also quoted the ancient authors, who believed that the *niddah* should be kept isolated and distant from people. Naḥmanides explains that menstruants were called *niddot* (literally, “excluded ones”), because they were isolated and did not approach men to speak to them (Ramban 1974, 158). Other medieval Jewish thinkers also believed that the term *niddah* referred to the woman who is separate, in connection with the preservation of purity in the Temple cult (Wasserfall, 4). Interestingly, no documents exist that support the restriction of menstruants in the

synagogue, since the synagogue is not a holy place. However, most Jews considered synagogues sacred spaces (Marienberg 2004, 8).

One example of the restriction of women and the consideration of the synagogue as a sacred place appears in the *Baraita de Niddah*⁴⁵⁶: “The (menstruating) woman [...] will not put her foot in a house full of books, nor in a house prepared for a prayer [...] ‘And she shall not come into the sanctuary’ (Lev 12:4) she is not allowed to enter places of study and synagogues [...]” (Marienberg 2004, 9). To the contrary, some early authors believed that menstruating women were permitted to enter the synagogue, although if they decided not to go inside when they were menstruating, it was considered an act of benevolence. (Marienberg 2003, 218)

Mishnah Niddah 7:4 states that the *niddot* should be kept in a special house during their period of impurity, a house of uncleanness or house of impure women (*beit ha-tum'ot*) (M. Nid 7:4). Some medieval authors such as Rashi (1040-1105) and the Italian Rabbi Bartenura (1445-1515) explained that these were special rooms, not houses, as established in the Mishnah (Greenberg, 114). For that reason, some medieval authors suggest that women were supposed to be separated from their people and wear different clothes to distinguish them from the others during their menstruation. Nahmanides gives a reason for the rule regarding clothing in his work, *Hilkhōt Niddah* 8:8. He establishes that a good woman must use special clothes during her menstruation as a reminder to her a husband that during her period they are not allowed to have sexual relations.

A further example of *niddah* segregation appears in *Baraita-de-niddah*, in which menstruation is represented as a human suffering, a concept that had been incorporated into Ashkenazi practice by the 13th century (Wasserfall, 22). According to *Baraita-de-niddah*, a menstruant woman was not supposed to participate in rituals, even the lighting of the Shabbat candles (Wasserfall, 2). In addition to the restriction on participating in the Temple service, *Baraita-de-niddah* also prohibited women from having sexual relations during this period. However, the Talmudic Tractate *niddah*, which expatiates on the minutiae of ritual observance, does not demonize menstruants or restrict their

⁴⁵⁶ Marienberg, Evyatar. "Baraita de-Niddah", *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia*. Publicado en Jewish Women's Archive, marzo de 2009: <https://jwa.org/encyclopedia/article/baraita-de-niddah>

movements. A menstruant was permitted to engage in all the same activities as non-menstruating women, with three exceptions: making her husband's bed, washing his feet, and pouring him wine (Koren 2009, 33).

Jewish tradition and ritual impurity

In the main, the language of impurity in rabbinic literature is not used to indicate a particular ritual status, but to express the inaccessibility of sexual life with a wife. The prohibition of sexual relations during the menstrual period appears in Leviticus 18:19. This prohibition became an important issue in Judaism because these relations were considered religious transgressions and associated with death. The infringement of that prohibition could be penalized with isolation from their people or *karet*.⁴⁵⁷ Judaism provided a purification ritual performed in a ritual bath called a *mikveh*. This bath can consist of the immersion of the entire body or a simple spray of water on the hands (Leviticus 15:18). Both men and women are required to attend a bath to recover ritual purity, once it has been lost through a transgression (Marienberg 2013, 247). Women also have to attend the *mikveh* after childbirth (Lev. 15, 18:19 and Lev. 20:18).

In his commentary on Lev. 18:19, Nahmanides also forbade sexual intercourse between the menstruant and the holy seed,⁴⁵⁸ until she immerses herself in water to purify her thoughts and become completely clean in body and mind. However, he also incorporated conceptions from contemporary natural philosophy in his commentaries. By his time, the influence of natural philosophy had become seminal in the explanation of the female body. Perhaps the most influential theory at the time was that the female is colder than the male, a theory with a very long history originating in Greek philosophy.

⁴⁵⁷ *Karet*: A punishment at the hands of heaven mentioned in the Bible as the penalty for a considerable number of sins committed deliberately such as idolatry, desecration of the Sabbath, the eating of leaven on Passover, incest, and adultery, and for some forbidden foods, Ta-Shma, Israel M., "Karet," *Encyclopedia Judaica* 11, (Jerusalem 2007).

⁴⁵⁸ Metaphor for Jewish males, from Is 6:13 "But yet in it shall be a tenth, and it shall return, and shall be eaten: as a teil tree, and as an oak, whose substance is in them, when they cast their leaves: so the holy seed shall be the substance thereof."

Niddah in medieval medical ideas

Subsequent ancient authors followed Aristotle's theories about the female body, seeing the nature of human beings as the element from which material entities are constituted (Flemming, 92). Hippocrates, followed later by Galen, developed the theory of the four humors (blood, phlegm, yellow or red bile, and black bile) and their correspondence to the four qualities (hot, cold, wet, and dry) (Green, 19). Health and disease depended on the (im-) balance of humors (Craik, 207). Thus, to prevent disease or regain health, this lost balance had to be re-established. Within the framework of this theory, menstruation was a necessary purgation that restored balance and kept the female body healthy (Green, 19). Based on the Hippocratic-Galenic theory of humors and qualities, medieval medicine considered menstruation a natural function of the female body to maintain humoral balance and, thus, keep women healthy (Miller, 6).

In his commentary on Leviticus 12:2, Nahmanides drew on his training as a physician to explain menstruation as a natural process, not a sickness, thus contradicting the arguments by two earlier commentators, Rashi (1040-1105) and Abraham ibn Ezra (1089-1167), who thought that menstruation was a sickness. Leviticus describes menstrual blood as impure and dangerous and prohibits any contact with it in order to avoid pollution (Leviticus 15:24, 18:19 and 20:18). The two terms used by Rashi and Abraham ibn Ezra to relate menstruation to disease were *d'vothah* and *madveh*, which Nahmanides interpreted in the light of their attempt to prove that menstruation is a sickness and unnatural. According to these rabbis, menstruation was a sickness because women suffer from some symptoms while menstruating, such as head and body aches, which make them, feel unhealthy. In contrast, in his Commentary to Lev 12:2, Nahmanides explained that menstruation was not a sickness but rather a natural mechanism to cleanse the superfluous the blood from women's bodies (Ramban, 1974, Vol. III, 158). As explained above, this idea was not original, but was commonly accepted by medieval physicians, from both the Arab and Latin traditions. His apparent understanding of female physiology stemmed from the fact that he was a physician who seems to have also treated gynecological problems (Koren 2004, 326).

This discussion arises in his commentary on Leviticus 15:20-25:

And everything that she lieth upon in her separation shall be unclean: everything also that she sitteth upon shall be unclean. And whosoever toucheth her bed shall wash

his clothes, and bathe himself in water, and be unclean until the even. And whosoever toucheth anything that she sat upon shall wash his clothes, and bathe himself in water, and be unclean until the even. And if it be on her bed, or on anything whereon she sitteth, when he toucheth it, he shall be unclean until the even. And if any man lie with her at all, and her flowers be upon him, he shall be unclean seven days; and all the bed whereon he lieth shall be unclean. And if a woman have an issue of her blood many days out of the time of her separation, or if it run beyond the time of her separation; all the days of the issue of her uncleanness shall be as the days of her separation: she shall be unclean.

According to these verses, menstrual blood contaminates, but the menstruant does not. Menstrual blood pollutes everything that is touched by it. This idea is important to better understand Nahmanides' constant concern about the idea of ritual impurity of things and people, specifically associated with menstruation. His main interest was to regulate when ritual impurity exists, which restrictions must be imposed upon the menstruant, and how to recover ritual purity. He deemed that not only is menstrual blood impure, but so is the bleeding during and after childbirth. In fact, after childbirth, a woman remains impure for thirty-three days in the case of a male child, and sixty days if the child is female.

In addition to advancing these ideas, Nahmanides also recommended that a woman should stay in her house in order to cleanse her body, for during these days she emits the remnants of blood and the turbid, ill-smelling secretions accompanying the blood. Only then she would she become cleansed from childbirth, pregnancy, and conception and be allowed to come to the House of God (Ramban 1974, 162). During this long period, even when she is impure to enter the synagogue, she is pure for her husband because her husband is not a holy object. Nahmanides discusses why the period of impurity is double in the case of a female child and quotes Abraham ibn Ezra who, in turn, noted the opinion of Rabbi Yishmael that the formation of a male child takes forty-one days. Moreover, Nahmanides also mentions the opinion of the sages, who say that both males and females are completed in forty-one days. He uses his medical knowledge to clarify the reason for this number of days, explaining it in accordance to the theory of the humors and maintaining that the female body needs more time to cleanse. Nahmanides notes that the nature of the female is cold and moist. In fact, when the mother's womb is exceedingly moist and cold, she produces a female child. For that

reason, women need a longer time for cleansing. To prove this argument, Naḥmanides uses the example of sick people who suffer from cold and need more time to restore their vigor than those who are hot. Leviticus 18:19 also states: “Also you shall not approach a woman to uncover her nakedness during her menstrual impurity.” This biblical verse is the base upon which the behavior of menstruant women has been regulated, and has resulted in numerous rabbinical interpretations and debate for centuries.

In his sermon, *Torat- ha Shem Temimah*, Naḥmanides contributes a medical argument regarding this prohibition. According to him, doctors had written that a menstruant cannot conceive while she is menstruating (Ramban 1978, 109). Therefore, there is no reason to have sexual intercourse when, according to Scripture, the only purpose for sexual intercourse is procreation. This, however, is not the only argument offered by him, as he also recalls the belief expressed by the rabbis in *Bereshit Rabbah* that “a child born from a menstruant will be a leper” (Vayikra Rabbah 15:5 and Techuma Metzora 1). Naḥmanides draws on the opinion of the Rabbis, who declare that even if a small part of menstrual blood remains in the fetus, the child will be a leper (Ramban 1974, 109). Moreover, Naḥmanides also claims that menstrual blood is poisonous and capable of causing the death of any creature that drinks or eats it. These arguments do not rely on contemporary medical theory, but have strong links to ancient and contemporary natural philosophy. Like other ancient thinkers, Naḥmanides believes that the menstruant woman is also capable of harm. He indirectly quotes Aristotle and his treatise *On Dreams*, without mentioning the title, to provide a well-known example of the negative powers of the menstruant gaze:

If a woman looks into a highly polished mirror during the menstrual period, the surface of the mirror becomes clouded with a blood-red color (and if the mirror is new on the stain is not easy to remove, but if it is an old one there is less difficulty). The cause of this is when the menstrual discharges occur because of a disturbance and bloody inflammation, the change in the eyes is not evident to us although it is present (for the nature of the discharges is the same as that of semen); and the air is moved by them, and has a certain effect on the air on the surface of the mirror which is continuous with it, i.e. it makes that air

affected in the same way that it is itself; and the air on the mirror affects the surface of the mirror (Aristotle On Dreams, 2:459b).

Naḥmanides provides the example but attributes it to the knowledge of experienced physicians, who declared:

If a menstruant woman at the beginning of her issue were to concentrate her gaze for some time upon a polished iron mirror, there would appear in the mirror red spots resembling drops of blood, for the bad part therein [i.e., in the issue] that is by its nature harmful, causes a certain odium, and the unhealthy condition of the air attaches to the mirror, just as a viper kills with its gaze (Ramban 1974, 256).

This story was widely disseminated during the Middle Ages, especially thanks to Pliny who also claimed that menstruants could dull mirrors (Koren 2003, 328). During the 13th century, natural philosophers associated the menstruant woman with the basilisk, a poisonous serpent whose glance or breath was believed to cause death (Koren, 2003, 328-329). Both Naḥmanides and Alberto Magnus regarded menstrual blood as a lethal poison and compared the gaze of the *niddah* with the gaze of the basilisk.

Menstrual blood was necessary for conception and during Antiquity and the Middle Ages, uterine blood was seen as the female seed, the parallel to male semen. Both female seed and male seed were required for conception to occur (Cadden, 94). This idea spread in the Ancient Near East and was clearly stated in both Greek and Roman medical texts. The idea itself is an attempt to explain female physiology on the basis of a male paradigm (Hiltmann, 28). Menstrual blood must, therefore, be the female contribution to conception.

Mishnah, Tractate Niddah 9:11 connect virginal and menstrual blood with fertility:

Women, with regard to their virginal blood, are like grapevines. There are vines, whose wine is red, and there are vines, whose wine is black, and there are vines whose wine is abundant, and there are vines whose

wine is meager. Rabbi Yehuda says: every vine has wine in it; and that which does not have wine in it is dried up [i.e. infertile].

In *Niddah* 64b of the Babylonian Talmud, on the other hand, it is Rabbi Meir who makes a positive connection between blood and fertility: “Every woman who has an abundance of [menstrual] blood has many children.” These ideas were not bizarre during Antiquity because other intellectuals and philosophers, especially the Greeks, had expressed this in the same terms. Hippocratic medical texts argued that menstrual blood provides nutrients to the fetus and becomes milk, the optimal nourishment for infants and children, after childbirth (Cadden, 23). Aristotle also believed that menstrual blood ascended to the breast where it is converted into milk. This idea was followed by other authors and adopted as a truth.

Aristotle’s concepts in Nahmanides’ ideas

Nahmanides explains the process of procreation by means of three Aristotelian concepts: “form,” “matter,” and “innate heat.” “Innate heat” is also known as basic heat or vital heat, the basic element for the formation of the embryo. Thus, “innate heat” is the principle of life and allows animals to develop and reach perfection. Interestingly, by nature, animals with a small amount of heat were considered weaker than hotter ones (Aristotle, *On the Generation of Animals*, 726.b.30). Aristotle writes that “the weaker animal must produce residue that is more abundant and less concocted.” Accordingly, women are weaker.

Nahmanides adopted the concept of “innate heat” to phrase his ideas about the process of procreation. He did not just adopt these Greek philosophical ideas, but also a new terminology, as he used the term *hiyuli*. In his sermon *Torat ha- Shem Temimah* and his *Commentary on Leviticus*, he refers to this concept:

In the view of the [Greek] philosophers, the whole body of the child [is formed from the substance of its mother’s blood], the seed of the

father being only the generative force, known as *hyly*,⁴⁵⁹ acting in the mother (Ramban 1978, 110).

In the opinion of the Greek philosophers, however, the whole body of the child is formed from [the substance of] the blood of the mother, the father only contributing that generative force which is known in their language as *hyly*, which gives form to matter (Ramban 1974, 157).

The etymology of *hiyuli* lies in the Greek term (*hylē*), and the primitive meaning was “matter.” For Aristotle, *hylē* was “matter” both in the figurative and metaphorical sense. After Aristotle, Greek philosophers incorporated this term as a “principle intelligent and formative” (Liddell and Scott, 1848). The translation of Aristotle’s work into other languages prompted the creation of new vocabulary. The term used in the medieval Hebrew text came from the Arabic *hayyula*, vocalized as *hiyuli*. This term is attributed to Abraham Bar Ḥiyya (m.1136), as seems to appear for the first time in his work *Hegyon ha- Nefesh*. In this work, the term *hiyuli* is associated with *tohu wa-bohu*, (Saéz, 323), as he identifies *tohu* with matter and *bohu* with form.

Nahmanides did not only use the term *hiyuli* as “matter,” but also assigned it two new meanings, which were “generative force” and “form.” Some later authors believed that Nahmanides misinterpreted this term, because the original meaning of *hylē* was “matter.” Nevertheless, it appears that some Greek philosophers who followed Aristotle also understood the term *hylē* as “intelligent and formative principle” (Liddell and Scott, 1848). Nahmanides agreed with Aristotle’s opinion regarding the formation of the child, for which the mother provides the residue of blood (menstrual blood) and the father provides his seed, which carries the generative force or *hiyuli* that brings the form to the matter. To support that idea, Nahmanides used a curious example:

For there is no difference at all between the egg of a chicken which is laid because it was fructified by a male, and the laid as a result of the mother rolling herself in the dust, except that the egg [that had been fructified by a male] germinates into a young bird, while the other is not sown, nor beareth [Deut.29, 22] because it is deprived of the element heat which is its *hyly* (Ramban 1974, 157).

⁴⁵⁹ The translator transcribed the term as *hyly* instead *hiyyuli*. Knowing that *hylē* was Greek, he did not treat *hiyyuli* as a new word in Hebrew.

In this text, Naḥmanides sets forth his ideas about the male contribution to conception, which he considers instrumental, as semen possesses the generative force (*hiyuli*), which is the “elemental heat.” Naḥmanides used the term *hiyuli* as matter, which he considered the perfect creation of God and, thus, he describes it as perfect (Ramban 1999, 27). For Greek philosophy, the generative force, also known as *pneuma*, was the main principle of life (Amo, 32). The term *pneuma* was related to “innate heat,” as Aristotle thought that the male seed was a combination of water and *pneuma*, the latter being hot air (2.2.736a1) (Mayhew, 37).

Naḥmanides adopted Aristotle’s arguments and explanation about generation in his commentary on Leviticus. According to Aristotle, the woman contributes matter to generation while the man provides form; and both elements mix to form the embryo. For Aristotle, matter and form cannot exist by themselves: matter is everything material, such as food and clothing, while form is everything linked with the spiritual part of life.

Conclusion

In his earlier exegesis, Naḥmanides drew on rabbinical narrative and contemporary medical knowledge to assert that menstruation is a natural process. Menstrual flow functions as a purgation mechanism in the female body, and is defined as natural afflictions but not caused by an illness. In later writings, Naḥmanides contradicted himself by arguing that menstruation is noxious. Naḥmanides also provided social regulations based on the ritual impurity of menstruating; the idea that the polluter is not only the menstrual flow but the woman herself. Given the conceptualization of menstrual blood as ritually impure and noxious, sexual intercourse was prohibited during this period. Naḥmanides concluded that the consequences of such action would affect the embryo, which could be infected with leprosy or become inflamed, abscessed or even die. He stressed that transgressors should be kept away from their community forever. Consequently, the construction of the female body as noxious was mainly aimed at controlling female spaces, rather than producing social exclusion or expressing a ritual state of impurity.

