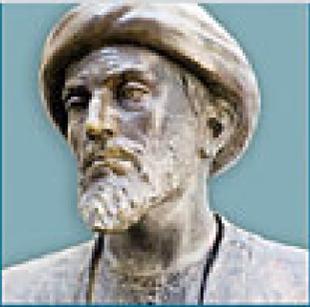


JOEL L. KRAEMER

Vida y enseñanzas del gran filósofo judío



## MAIMÓNIDES

Kairós Vitae

JOEL L. KRAEMER,  
*Maimónides*,  
traducción de David  
González Raga y  
Fernando Mora, Kairós  
Vitae, Barcelona,  
2010, 666 pp. ISBN  
978-84-7245-753-9.  
(*Maimonides: The Life  
and World of One of  
Civilization's Greatest  
Minds*, 2008).

“The task of the historian of thought is to understand the thinkers to the past exactly as they understood themselves...”

Leo Strauss, “How to Begin to Study Medieval Philosophy”<sup>1</sup>

“O t'ispiri il Signore un concerto  
che ne infonda al patire virtù.  
che ne infonda al patire virtù  
che ne infonda al patire virtù  
al patire virtù”

Giussepe Verdi, *Nabucco*.

**E**L compromiso con nuestro saber y nuestras acciones debe ir paralelo al momento histórico al que nos encontremos *arrojados*, por decirlo en términos heideggerianos. Llegar a ser algo es, parafraseando al filósofo francés Jean-Paul Sartre, escogerse a uno mismo en libertad, albergar cierto compromiso ético con la realidad; el hombre es lo que él mismo se hace, lo que decide, a lo que opta, con lo que realmente se compromete. La vida y la obra del personaje al que se dirigen estas palabras es un claro reflejo de un vasto saber acumulado durante siglos, junto con un portentoso conocimiento de la ley, la razón y los conflictos socio-históricos a los que su realidad continuamente hacía frente. Moses ben Maimon, o más conocido como Moses Maimónides, es una de esas personalidades que, con su genialidad y su don personal, logran otorgarle al Mediterráneo del siglo XII un hábito de encuentro entre tradiciones, de establecer puentes entre culturas y, sobre todo, el intento de encontrar un punto de unión entre las tres tradiciones religiosas más importantes de la historia de la religión: el cristianismo, el judaísmo y el islam.

Nuestro recorrido pretende, aparte de ser un breve compendio de los fundamentos y conocimientos del judaísmo y la filosofía de la religión en la Edad Medieval, presentar la vida “del más célebre erudito judío de todos los tiempos y una de las mentes más privilegiadas del mundo occidental”.<sup>2</sup> Atravesaremos la trayectoria vital y sapiencial de Maimónides a través de la biografía de uno de los estudiosos más importantes tanto del mundo antiguo como del judaísmo, el cristianismo y el islam en época Medieval, a saber el profesor emérito en la Divinity School y miembro del Comité de pensamiento social en la Universidad de Chicago, Joel L. Kraemer.

Creo que es necesario, antes de acercarnos al panorama mediterráneo del siglo XII, hilvanar los intereses y el recorrido intelectual de este emérito profesor para poder comprender el por qué de esta biografía y el interés que despierta, aún en nuestros días, el estudio de un judío con relevancia tanto en el ámbito de la filosofía y la teología como en la esfera científica, médica y judicial.

1 Cf. Leo Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. T. Pangle, Chicago UP, 1989.

2 Cf. Joel L. Kraemer, *Maimónides*, Kairós editorial, traducción del inglés de David González Raga y Fernando Mora, Barcelona, 2010. A partir de este momento citaremos, dentro del cuerpo del texto, las citas correspondientes a la biografía con la abreviatura ‘MA’, seguido del número de páginas correspondientes.



Joel L. Kraemer<sup>3</sup> recibió su B.A. en la Universidad de Rutgers en 1954, su M.H.L. del Seminario Teológico Judío en 1959, y su doctorado en la Universidad de Yale en 1967, antes de trasladarse a Israel en 1971 para ejercer como profesor en la Universidad de Tel Aviv, donde se encontró presidiendo el programa de Estudios Islámicos. Su legado nos ha dejado una mejor comprensión de la antigüedad clásica, en concreto de ilustres filósofos en la historia como son Platón, Aristóteles o el propio Plotino. Ha hecho numerosas contribuciones para nuestra mejor comprensión del encuentro entre Atenas y Jerusalén; lo ejemplifica excelentemente en ensayos como *Humanism in the Renaissance of Islam*, *Philosophy in the Renaissance of Islam* o *Jerusalem: Problems and Prospects*. Ha dedicado igualmente parte de su escritura a la transmisión cultural de la herencia intelectual griega en el mundo islámico; su preocupación más reciente versa sobre la interacción de temas culturales y religiosos dentro del Islam y del Judaísmo. Otra parte de su investigación versa sobre el descubrimiento de los manuscritos judeo-árabes de la Geniza en El Cairo y, a partir de éstos, ha estudiado tanto la figura de Maimónides como de la situación de la mujer judía en el mundo del Islam. A partir de esta arqueología del saber iniciada por Kraemer, destacan: *The History of al-Tabari, Religion and Government in the World of Islam*, *Israel Oriental Studies*, *Festschrift for Moshe Gil* y, por último, *More Precious Than Rubies: Women's Letters from the Cairo Geniza*.

De igual forma, cabe destacar el profundo interés de Kraemer por la personalidad de Moses Maimónides; en el prefacio de su biografía relata: “empecé a estudiar a Maimónides cuando, a los catorce años, participé en un campamento de verano judío...Años después, el profesor Louis Finkelstein, rector del *Jewish Theological Seminary* de Nueva York, fundó el Instituto Herbert Lehman una de cuyas actividades principales consistía en la adjudicación de becas a los estudiantes interesados en los estudios talmúdicos.” (MA, pp. 9-11). Kraemer narra, en este mismo párrafo, una curiosa anécdota sucedida frente a la Universidad de Columbia en EE.UU. cuando acudió en busca del profesor Liebermann para informarle de su profundo interés por el estudio de la filosofía de Maimónides, a lo que éste contestó:

- “-¿Para quién escribió Maimónides el *Moreh nevukhim* (la Guía de perplejos)?
- Para los *nevukhim*- respondí.
- ¿Y quiere usted –me preguntó entonces- ser un *navokh*, Kraemer?
- No, profesor.
- Yo no comparto la opinión de Strauss- señaló entonces”. (MA, p. 9.)

Posteriormente a esta conversación, Kraemer se vio inmerso en una encrucijada ya que Liebermann opinaba que, a pesar de lo que pensaba el filósofo y catedrático en la universidad de Chicago, Leo Strauss, sobre que la *Guía de perplejos* era la obra más importante de Maimónides, él pensaba que era la *Mishné Torá*, el código jurídico que escribió en base al Talmud. De igual modo, Kraemer acudió a la obra de Strauss, *Persecution and the Art of Writing* y, en su opinión, “le enseñó a leer con absoluta seriedad y meticuloso cuidado tanto la *Guía de perplejos* como otros textos que estaba estudiando” (MA, p. 9). Con el tiempo y, a partir de la obra de Strauss, Kraemer advirtió que necesitaba del conocimiento de las lenguas clásicas (latín, griego, árabe), y al poco tiempo disfrutaba de las clases de Strauss en la universidad de Chicago y, asimismo, señala que “Shlomo Pines y Leo Strauss fueron, durante el siglo XX, los intérpretes más destacados de la obra de Maimónides” (MA, p.10).

3 Gran parte de la información sobre la biografía y los ensayos de Joel L. Kraemer está extraída de la página web de la Universidad de Chicago (Divinity School). Se puede consultar la información íntegramente en la web (<http://divinity.uchicago.edu/faculty/kraemer.shtml>).



También comentaba, a propósito de Strauss, que su interpretación de la obra de Maimónides como un “clásico del racionalismo” fue decisiva, por ejemplo, en sus lecturas de otro de los grandes filósofos del mundo islámico, a saber, al-Farabi. El interés de Strauss se debe, en gran parte, a que el islam y el judaísmo tienen las características de ser un cuerpo completo de la ley (Sharia, Tora) y no una religión de fe y credo como sería el cristianismo tardío. Cada una de estas religiones, en relación con la ley escrita, ilustra las tensiones precedentes de una relación dialéctica entre filosofía y revelación. Finaliza Kraemer su prólogo comentando que su estudio sobre Maimónides empezó en 1979 justo después de que se firmara el Tratado de Paz entre el presidente egipcio y el primer ministro israelí; ambos coincidieron en la influencia de la obra de Maimónides para establecer, como antes hemos comentado, un puente entre la cultura árabe y la judía. Como asevera Kraemer, “el Tratado de Paz supuso una auténtica oportunidad para establecer vínculos...y contribuyó a crear una nueva realidad cultural, social y política basada en la cooperación y el entendimiento mutuos.” (MA, p.10). La influencia en vida del profesor Shelomo Dov Goitien en el ambiente laboral de Kraemer supuso el comienzo de la redacción de esta biografía que nos hace profundizar -con un estilo narrativo claro, ordenado y bien informado- en la tormentosa existencia que llevó Maimónides y en los grandes quehaceres a los que su erudición y sabiduría le llevaron. La presente biografía cuenta fundamentalmente con los documentos procedentes de la Genizá de El Cairo, reconoce de igual forma el autor la deuda intelectual que tiene con “el libro de S.D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities in the Arab World as Portayed in the Documents of the Cairo Geniza...*” (MA, p. 39). Las fuentes principales documentadas por Kraemer están redactadas en árabe; esto se debe a que mientras que el trabajo intelectual de hebreo era muy escaso, la producción erudita musulmana era intensamente abundante.

Para concluir esta pequeña introducción sólo nos queda por mencionar el eje temático que se seguirá en las presentes líneas. Una primera aproximación al ambiente cultural del Mediterráneo en el siglo XII nos acercará paulatinamente a algunos de los acontecimientos sociales más importantes que acontecieron la vida de Maimónides. Posteriormente, señalaremos y argumentaremos los rasgos principales del compendio de sus obras, tanto jurídico-teológicas como de índole filosófico, para darle fin con unas pequeñas pinceladas de lo que conllevó el ejercicio de la medicina en la vida de Maimónides, el humanismo que lo caracterizó durante toda su trayectoria y los últimos años de su vida en los que trataba de disolver la perplejidad existencial del ser humano ante el eterno enfrentamiento entre *fe y razón*. La influencia de Maimónides como un judío universal es tan vigorosa que múltiples -y distinguidas- personalidades dentro del ámbito de la filosofía y los estudios religiosos, como el nombrado filósofo Leo Strauss o el filólogo e historiador Gershom Scholem, mantendrán continua correspondencia durante años ante la cuestión, propiamente contemporánea, de si realmente fue Maimónides un filósofo que confiaba en el ejercicio de la racionalidad o se dejó llevar por la cabalística y el misticismo judío. Esta dialéctica entre fe y filosofía será igualmente revisada por otra de las grandes personalidades en el ámbito de la filosofía política, el politólogo alemán Eric Voegelin, quien mantendrá, al igual que Gershom Scholem, una larga correspondencia teológico-política con el propio Strauss.

Intentando que estos puntos queden suficientemente clarificados, esperamos que el trabajo intelectual que en ellos se aborda sirva a modo de contribución ante todos los que se ven incitados ante aquello que realmente nos concierne, a saber, nuestro compromiso con la realidad y las circunstancias socio-históricas que de éste se derivan.





1. A MODO DE INTRODUCCIÓN. La época que le tocó vivir a Maimónides fue conflictiva por el choque de todas las civilizaciones que coexistían en algunos territorios, sobre todo, el conflicto entre la religión cristiana y la islámica. Maimónides vivió bajo la tutela del Islam en Occidente (España y el Magreb) y posteriormente en su estancia en Egipto. De este modo, Kraemer intenta que la visión que debamos tener de Maimónides esté en consonancia con los acontecimientos históricos, culturales y sociales de la época en cuestión. Y, por ello, “debemos considerar su vida, su carrera y su actividad literaria como la expresión más elevada de la profunda imbricación que existe entre los mundos judío e islámico.” (MA, p. 20). Nos vemos con la obligación de esbozar algunos de los rasgos más significativos que acontecieron a la cultura del siglo XII. Las posibilidades de aculturación de los judíos en el contexto islámico eran más comunes que en el cristianismo, ya que este último estaba ligado al organismo eclesiástico y a la fe, mientras que el islam poseía un carácter secular. Los judíos estaban acostumbrados a acabar sometidos por gobiernos ajenos, sobre todo después de la destrucción del Segundo Templo en el año 70 d.C. y del fracaso de la rebelión de Bar Kokhba; la mayoría acabaron perdiendo su poder y sometiéndose al Imperio Romano para, posteriormente, acabar en la Diáspora. Con diáspora entendemos la dispersión de un grupo étnico que abandona su territorio primigenio y que se encuentran repartidos por el mundo. A pesar de todo esto, la cultura islámica se vio en un intenso florecimiento cultural debido a la traducción de texto de la antigüedad al árabe y el estudio de la literatura, el arte y la arquitectura clásica. “La cultura islámica acabó convirtiéndose en el puente a través del cual la herencia intelectual de la antigüedad llegó a Occidente.” (MA, p. 22). Esa transmisión cultural del mundo clásico y helénico al mundo hebreo, árabe y otras culturas europeas supuso un efecto extraordinario para la consolidación del pensamiento europeo y la civilización musulmana medieval se vio entre las primeras líneas de difusión cultural. Para el judío, el modelo de intelectual era el *adab*, el rabino cortesano que, además de sus profundos conocimientos y su sabiduría, trabajaba y dedicaba su vida como médico, consejero, traductor, etc. Esta fue el binomio cultural al que Maimónides estuvo expuesto a lo largo de su vida.

4 Es significativo –y más en el nivel de análisis que de la biografía y la doctrina de Maimónides deseo llevar a cabo- destacar la doctrina historicista de la que bebe Joel L. Kraemer, entendida ésta como la doctrina filosófica que considera el conjunto de la realidad como el conglomerado de acciones y actos que devienen en la historia. De aquí que Kraemer sitúe la doctrina filosófico-teológica maimonídea como el reflejo del tiempo histórico que le tocó vivir, un estilo de escritura adaptado a los medios geográficos y las condiciones sociales, en su caso, del pueblo judío en el exilio. Por el contrario, y como consiguientemente analizaré, nos vemos inmersos en un proceso opuesto, al situar en un mismo análisis, el *historicismo* kraemeriano y el *antihistoricismo* que caracterizará el proceder filosófico de Leo Strauss. El antihistoricismo straussiano se entiende como la imposibilidad del estudio de la filosofía apelando, como eje neurálgico de ésta, a un espacio y un tiempo determinados; el enfrentamiento de Strauss con las tesis historicistas parece derivar de su propio posicionamiento por el análisis objetivo de los escritos de cualquier autor, en su caso, dentro de la historia de la filosofía política. De esto acaba derivándose, a partir de las tesis straussianas, que el historicismo impediría una lectura adecuada de los autores del pasado y sus correspondientes textos escritos. Remito para comprobar la postura straussiana a la primera de las citas que hemos incorporado al cuerpo textual: [“The task of the historian of thought is to understand the thinkers of the past as well as they understood themselves” en Leo Strauss, ‘How to Begin to Study Medieval Philosophy’, en *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. T. Pangle, Chicago UP, 1989]. De igual forma, pido de antemano disculpas por la falta de trato que ante dicha cuestión posee este análisis.



Contextualmente nos situamos en el Mediterráneo del siglo XII. El espacio histórico de nuestro recorrido comprende las costas, las montañas, los desiertos y las ciudades del Mediterráneo. Es curioso observar el cruce de naciones, lenguas y culturas que podían contemplarse por medio del comercio internacional entre países como España, Francia, Italia, Palestina o el propio Egipto. Conociendo ya las diferencias políticas y religiosas existentes en la época, el comercio no entendía de fronteras y, a su vez, “las fronteras políticas jamás impidieron el libre desplazamiento ni obstaculizaron la unidad y autonomía de los distintos grupos religiosos y étnicos...” (MA, p. 24). El pueblo judío se enfrentaba en esta época al peligro de la desintegración física y espiritual, a la pérdida de su pueblo. Tanto el cristianismo con el Islam consideraban que el judaísmo era algo superado y que la población judía no era necesaria en sus territorios. La actitud, por ejemplo, de autoridades cristianas como San Agustín quedaba justificada en cuanto que el pueblo judío tan sólo sobrevivía por el mero hecho de que una vez tuvieron el poder pero, desde que mataron al Señor, existen tan sólo para ser castigados. Maimónides, muy al contrario de la tradición escolástica, fue de los pioneros en defender las creencias y las tradiciones del judaísmo, dotándolo de un vigoroso respeto intelectual. Su misión sapiencial consistiría en revitalizar las antiguas creencias del judaísmo, haciendo sabedor al pueblo judío que Dios no los había abandonado. La tesis que sostuvo y que se refleja en sus propias obras es la posibilidad de aunar la fe con la razón; quería transformar el seno del judaísmo, que pasara de ser una religión con raíces en la historia y en las escrituras sagradas a una religión que versara sobre la naturaleza y el conocimiento de los seres naturales. Es el fundamento de una religión racional e ilustrada, avanzando lo que posteriormente en el siglo XVIII se consideraría como el Siglo de las Luces o de la Razón, comúnmente conocido como Ilustración. Maimónides enseña un tipo de filosofía que no encuentra trabas en la religión, demostrando de este modo que a la filosofía no le es necesario atacar a los fundamentos de la religión para erigirse ni tampoco para desestabilizar cualquier norma social convencionalmente establecida. Y comenta Kraemer: “Maimónides creía que la inteligencia humana es limitada, que hay un misterio trascendente más allá de la razón y que, en la belleza y la armonía de la naturaleza, podemos advertir vestigios de ese misterio” (MA, p. 36). Abogó durante toda su vida por el orden, el control y la moderación; posee una ética de la moderación y de la razón. Para Maimónides, si los seres humanos logran guiarse a través de la razón y viven en armonía con la naturaleza podrán escapar del azar y sus preceptos religiosos y morales no sucumbirán ante ninguna clase de peligro irracional.

2. MOSES MAIMÓNIDES: ASPECTOS BIOGRÁFICOS. La mayoría de las biografías disponibles sobre Maimónides contienen vacíos sustancialmente indefinidos sobre algunas partes de su vida o datos de su obra, con esto tan sólo se consigue que los biógrafos y autores interesados alegoricen –u ofrezcan extrañas leyendas– en cuanto al contenido de la vida y obra de nuestro autor. Como en toda biografía queda reflejado con mucho dinamismo y vivacidad los aspectos más controvertidos de la vida de Maimónides (los aspectos biográficos sobre su madre, el apoyo médico a algunos personajes importantes en la historia como Ricardo Corazón de León o el hecho de que existiera para Maimónides un enemigo directo al que combatir, Zuta el Malvado). Kraemer desea reconstruir una genealogía vital e histórica de nuestro autor a través de una forma un tanto detectivesca de ordenar los acontecimientos de su vida e insiste, parafraseando uno de los textos de Plutarco de Queronea, en que muchas veces los acontecimientos más vulgares o los simples chismorreos de la población sobre el autor en cuestión pueden desvelar grandes incógnitas en la vida de ese autor, ya que las hazañas o los vicios a veces dicen muy poco sobre quienes las cosecharon. El trabajo filológico e histórico que realiza Kraemer es brillante y argumenta que, para asegurarnos el rigor del biógrafo, el trabajo debe ser totalmente cauteloso y preciso. Es, a mi juicio, bastante correcto que Kraemer abandone la posición psicológica de observar la vida de un autor y requiera para su biografía una mirada más lúcida de su vida privada, ofreciendo así “un retrato realista de Maimónides como ser humano, como racionalista y como hombre apasionado, maestro de todo lo que estudió...” (MA, p.27).

Uno de los aspectos por los que vale la pena poner algo más de atención es acerca del significado del nombre en la cultura islámica. Entramos de lleno en el problema de la identidad y la constitución de la forma de ser personal. En el contexto árabe el nombre lo dice todo de tu persona. Las fuentes nos proporcionan la seguridad de que el nombre original de Maimónides sería el siguiente: al-Ra'is (Jefe) Abu Imran (apodo) Musa (nombre personal) ibn Maymun (nombre patronímico) Ibn Abdallah (nombre ancestral de su familia) al-Qurtubi al-Ándalusi (procedencia geográfica) al-Isra'ili (gentilicio referente al origen). En hebreo su nombre era: Mosheh ben Maimón ha-Sefaradi (Moisés, hijo de Maimón el sefardí). Los judíos se referían a él como RaMbaM-Rabbenu (nuestro Maestro, Mosheh ben Maimón). Posteriormente, la gente se refería a él con la expresión *ish ha-elohim*, es decir, “Hombre de Dios”; se hacía referencia a esta expresión cuando un individuo está inspirado o mandado por Dios; este parece ser que era el tratamiento que los judíos gentiles solían tener al dirigirse ante la autoridad rabínica de Maimónides.

Moisés Maimónides nació en Córdoba (España) en torno al último tercio de 1137 o la primera mitad de 1138 (en la víspera de Pascua) y, como justifica Kraemer, “fue el más célebre erudito judío de todos los tiempos...” (MA, p. 19). Desde su juventud, se interesó por el estudio de las matemáticas, la astronomía, la ley, la ética, la política y la teología. Fue a su vez médico de la corte y un gran humanista. También nos informa y nos comenta Kraemer de la trayectoria maimonídea como Gran Rabino de Israel, autoridad judía en Egipto y además reconocido ante todos los judíos que se encontraban en la diáspora. Hoy en día, es incluso reconocido como uno de los juristas más importantes y representado en la Cámara de los Representantes del Congreso en Estados Unidos.



3. CONTEXTO SOCIO-HISTÓRICO DE LOS SIGLOS XI Y XII: UNA CONVIVENCIA CONFLICTIVA EN AL-ÁNDALUS. Como hemos anotado en el apartado sobre algunas de las cuestiones de la misteriosa –y en ocasiones *mítica*– biografía de Maimónides, su lugar de nacimiento fue Córdoba que, durante el califato omeya, fue la capital política, militar y religiosa de al-Ándalus. Se hace notar, en nombradas ocasiones, la facilidad de Kraemer para ejemplificar los paisajes del panorama mediterráneo del siglo XII: “Córdoba disfrutaba de la luz, los cielos despejados, el río resplandeciente y el murmullo del agua que fluía por sus acueductos.” (MA, p. 41). Las comunidades judías que habitaban en Córdoba habían emigrado a la ciudad después de que el Imperio Romano conquistara Judea y destruyera el Segundo Templo. La judería se enclavaba en el sudoeste de Córdoba y allí era donde residía la familia de Maimónides. Desde el primer momento el acecho de la religión islámica y el castigo a quienes no practicaran esta religión se podía comprobar cada vez que un judío se acercaba a la mezquita, en estas “proclamaban (los musulmanes) la superioridad del Islam sobre el judaísmo y el cristianismo.” (MA, p. 43). La multiculturalidad y la multiétnicidad de al-Ándalus parecía el reflejo de una *utopía multicultural*, ya que desde el primer momento hubo fricciones étnico-culturales entre judíos, musulmanes y cristianos. De todos modos, los judíos solían ser trilingües y el árabe era la lengua predominante en la que creció –y en el que se vio incluido– el propio Maimónides. Durante el gobierno de al-Mansur, o Almanzor para los cristianos, se puso fin a esa política multicultural en la que habitaban judíos, musulmanes y cristianos; a partir de este momento, el estudio y la práctica de la filosofía se vio coartada, tornándose un claro ejercicio de esoterismo filosófico, donde el lenguaje cubría un tupido velo ante los desconocidos –ideológicamente incorrectos– que podían morar entre los escritos filosóficos. Esto es, según opina Kraemer, la forma que acabará moldeándose en la redacción de la *Guía de perplejos*. Se convertiría la obra *par excellence* de Maimónides en, como hemos dicho, un ejercicio de esoterismo, donde tan sólo los más allegados a la filosofía y los judíos podrían adentrarse entre sus laberintos filosóficos.

Dentro del contexto histórico, tras la invasión de los almorávides (nómadas bereberes) y, posteriormente, de los almohades (fundamentalistas islámicos), se transformó la demografía judía y se extrapoló la actitud de éstos hacia el cristianismo y el islam. Años después de la conquista cristiana y con el posterior apareamiento de estos grupos fundamentalistas islámicos, esta actitud se vio acontecida por el servicio de los judíos ante los cristianos militantes y, a través de ellos, se transmitieron los conocimientos de la filosofía y la ciencia árabes en la Europa –y más en concreto– en esa España que dejaba entrever rasgos de bicefala entre el islam y el cristianismo. Américo Castro, historiador español, describió esta coexistencia que surgió entre culturas y religiones en España, pero como hemos visto, esta visión de la “pura coexistencia y respeto teológico-político” se vio coartada por la esfera del cristianismo. Apunta Kraemer una importante cita del especialista en poesía hebrea medieval Ross Brann donde perfila, según lo que los textos de la época indican, a los judíos como “la otredad religiosa y cultural”. Es importante señalar que actualmente, dentro del campo de la antropología social y cultural, la cuestión del otro es vinculante hacia el conocimiento que se tiene de uno mismo y la tendencia a la representación que nos hacemos del otro, siguiendo las palabras del activista y teórico literario Edward Said, realiza un conocimiento maniqueo y simplón de cualquier cultura ajena. Es curioso haber señalado la figura de ese defensor de los derechos palestinos, pero a su vez exiliado, Edward Said, para darnos pie a reflejar la profunda sensación de exilio que padeció Maimónides al abandonar su ciudad natal, Córdoba.



En opinión de Kraemer, quizá fue este paso el que lo hizo convertirse en quien ha sido, quizá sin esta sensación de exilio no se hubiera convertido “en uno de los pensadores más grandes de la historia de la humanidad” (MA, p. 57).

4. EL CONTEXTO DE LA CULTURA JUDEO-ANDALUSÍ: EDUCACIÓN CORTESANA Y RENACIMIENTO BÍBLICO. “Moisés ben Maimón se atuvo a modelos andalusíes en los campos de jurisprudencia, la medicina y la filosofía.” (MA, p. 58) En el siglo XII, la cultura andalusí, árabe y hebrea (recordemos la supuesta coexistencia de cultura y conocimientos en al-Ándalus) era poderosa y cosmopolita. El punto sapiencial que, desde el primer momento, sostuvo la vida de Maimónides fue el conocimiento de la Tora, la ley judía. Por lo tanto, el modelo educativo que guiaba a las comunidades judías era esta predisposición al estudio de la ley judía y las ulteriores cuestiones seculares. De este estudio, el modelo de judío que progresaba en el saber era el rabino cortesano. Estos rabinos cortesanos solían servir de médicos en la corte traductores o diplomáticos; eran cargos de importancia notable y que, posteriormente, Maimónides realizaría a lo largo de su vida. Estos rabinos cortesanos optaban en sus preferencias sapienciales por la cultura general (*adab*), cultivaban la poesía como “vehículo supremo de expresión” (MA, p. 65). Amor y muerte, *eros y thanatos* desde el mundo griego, se funden en la poesía árabe de estos siglos, se llena el verso de sentimentalidad, de culpa y de sensación de condena.

En cuanto al renacimiento bíblico que los eruditos reproducían de las citas bíblicas en sus versos, Maimónides participó en el y en su vida atravesaban sin cesar los ecos del acontecer bíblico junto con su mitología. “La Biblia proporcionaba grandes modelos... José, Moisés, Aarón y David...” (MA, p. 67). De hecho se llega a conectar los contextos eróticos y sensuales de los versos de esos rabinos cortesanos que hemos caracterizado compatibilizándolos con una poesía mística dirigida a Dios como el ser amado, un canto de profundo amor y misterio entre el Israel amante y el Dios amado.

Como antes hemos comentado, el estudio de la Tora era de vital importancia desde la infancia de un judío; las técnicas de memorización ayudaban a recordar grandes pasajes enteros y a saber recitarlos con necesidad de algunos elementos mnemotécnicos o de cualquier otro medio disponible. Estas técnicas de memoria eran realmente positivas para la sapiencia judía. Según Kraemer, siguiendo a Philippe Ariès, en la Europa medieval no existía el concepto de infancia. El estudio de la Biblia hebrea caracterizaba –casi por completo– la educación de cualquier judío y este estudio iba acompañado de una revisión, al igual de severa, de la lexicografía y la gramática hebrea. En el caso de Maimónides, el estudio del Talmud –gracias a la influencia de Isaac Alfasi y la academia de Lucena– era un elemento claro de estudio en la vida cotidiana; el Talmud “es un protocolo multiestratificado de consideraciones que no siempre dejan claro lo que afirma la ley...” (MA, p. 77). Aparte de las consideraciones jurídicas más precisas, el Talmud incluye lecciones sobre ética y moral y cuestiones médicas y científicas. Fue Alfasi quien consiguió ordenar las leyes del Talmud, objetivo que, como posteriormente veremos, también tomará Maimónides en su gran compendio sobre la ley, la *Mishné Tora*. De hecho, el estudio de Maimónides se verá más abocado a hilvanar la Tora con la sabiduría filosófica y científica. Cuando el joven ya poseía unos conocimientos preliminares, pasaba a estudiar matemáticas, astronomía, lógica y física. Una vez dominados estos podía pasar al estudio de la filosofía y la teología. Tras esto había ciertas opiniones rabínicas que acusaban a la filosofía y a las cuestiones científicas de robar tiempo del joven aprendiz en el estudio de la ley, aspecto que Maimónides tratará de solventar, como veremos, aunando, casi a contra-natura en esta época, la relación entre ley y la filosofía. De hecho, “el razonamiento científico acabó convirtién-



dose , para Maimónides, en la piedra angular de la verdad.” (MA, p. 82), para él el acceso de las matemáticas tenía un punto lógico-científico pero, a su vez, una motriz mística que nos recordaba que hay algunos aspectos del universo que escapan a nuestro entendimiento científico-lógico. Este punto de la educación de Maimónides servirá de precedente ante el inminente estudio de sus obras y el ejercicio de comparación que habrá entre su legado filosófico-científico y su compendio de epístolas y pequeños tratados. Mantenía la creencia de que la ciencia y la filosofía griega procedían, en un primer momento, del saber hebraico del que acabó derivando la sapiencia judía. Esto ayudaba, en el terreno cultural judío, a la difusión de la cultura griega y la normalización de su disciplina.

Esta primera aproximación al estudio y al renacimiento bíblico nos acercará de una forma más sensata a la continua evolución que vivirá Maimónides en su vida y, sobre todo, en sus obras. Creo sensata la organización de Kraemer con respecto a esa vida interconectada directamente con su contexto; contexto tanto territorial como extraterritorial, en el caso del acercamiento a las culturas griega y romana (aunque esta provenga de traducciones árabes de los siglos IX y X). De este modo conectar la vida de Maimónides con su obra será un factor clave para la comprensión de su situación tanto de judío exiliado como de erudito universal con una aportación, de extrema importancia, para la historia tanto de la filosofía como de la religión, la ciencia y el derecho.

## II. MOSES MAIMÓNIDES: DESARROLLO VITAL Y SAPIENCIAL

1. PRIMEROS ESCRITOS: BREVE ACERCAMIENTO AL JOVEN MAIMÓNIDES. *Maqala fi sináat al-mantiq o Tratado sobre el arte de la lógica* fue, uno de los primeros, o el primer texto escrito que redactó Maimónides. Como hemos comentado, la lógica era una herramienta indispensable hacia el estudio de la filosofía y de la teología. Pero más que eso, era una “herramienta del pensamiento racional” (MA, p. 85). Es de las pocas obras en las que el joven no cita los textos bíblicos sagrados y su estudio acontece más ante la perspectiva de la filosofía. El fin de la obra era la de tratar de explicar y allanar el camino terminológico de la lógica. A través de la obra, y en concordancia con los *falasifa* (filósofos) islámicos, se diferencia entre una minoría intelectual capaz de comprender los modelos superiores de razonamiento (como los de la lógica) y otros grupos de individuos que tan sólo podían acceder a modalidades “inferiores” de conocimiento: dialéctica, retórica o poética.

Otra de las obras de juventud de Maimónides fue una revisión a la obra de Yusuf ibn Ahmad I titulada *Kitab al-Istikmal o Libro de la perfección*. Esta obra está compuesta de tratados científicos, de autores griegos, sobre geometría y óptica. Otra de sus aportaciones, más directa y de su propia mano, fue el *Ma’amar ha-’ibbur o Tratado sobre el calendario*. Opina Kraemer que “se trata de un libro de un estilo sencillo...concebido como respuesta a la necesidad de un tratado sobre cuestiones relativas a las estaciones, festividades...” (MA, p. 92). De todos modos, la línea reconstructiva de Kraemer ante las obras de juventud de Maimónides no olvida sus continuos estudios tradicionales acerca de la ley judía, de lo que posteriormente surgirán los *Preceptos del Talmud de Jerusalén*. Con tan sólo, veintidós años Maimónides dominaba cuestiones científicas y religiosas, de este modo, tras el inminente exilio, será portador de una sabia voz en tierras marroquíes, más concretamente, en la ciudad de Fez.



2. LA ESTANCIA EN FEZ Y EL EXILIO EN ACRE: LA CUESTIÓN DE LOS CRIPTOJUDIOS ANTE LA CONVERSIÓN FORZOSA. La carrera literaria de Maimónides se desarrolló en esta ciudad marroquí, donde también estudio cuestiones médicas y profanas. A pesar de esta dedicación, Maimónides era consciente del latente problema que convivía junto a ellos en aquellas tierras de Fez: el problema de los criptojudíos y las conversiones forzadas a las que se veían sometidos. Estas acciones, desde un aspecto sociológico, acabaron con la desaparición de muchas familias y comunidades judías. Tan sólo basta acercarse a la obra del poeta y filósofo Abrahan Ibn Ezra para escuchar el lamento de un judío tras la destrucción de estas comunidades. Muchas fuentes hebreas de la época aseguran el rezo de los judíos, durante el dominio almohade, en las mezquitas, mientras que en secreto realizaban sus propias plegarias. Al mismo problema se vieron sometidos los moriscos, musulmanes bajo hegemonía cristiana; en público hacían honores al cristianismo pero en privado continuaban con su vida como musulmanes, al igual que los judíos con la religión musulmana. Es conveniente recordar que el padre de Maimónides, Maimón Ben Joseph, escribió una breve epístola titulada *Epístola sobre la consolación* que, posteriormente, influenciaría la *Epístola sobre la conversión forzada* de su hijo Maimónides. En ésta se consuela a aquel que sufre los efectos de las conversiones forzadas por las políticas dominantes y alienta a los judíos a seguir con su vida y su culto en privado. La posterior influencia de la epístola de su padre ante esos desalentados y desesperados judíos ante esa situación tan precaria como fue la conversión a otra religión, llevó a Maimónides a la redacción de su epístola entre los años 1160 y 1165. Algunos judíos llegaban a ver el sacrificio como la única forma de no aceptar la conversión forzada. En esta epístola tan empática con su pueblo, Maimónides “perdona la conversión al Islam y desaconseja el martirio recomendado, por el contrario, la emigración y el exilio” (MA, p. 120). Una simple afirmación no era un signo completo de transgresión, si la conversión va acompañada de convicción interior entonces el judío sí que será culpable de su condición, pero si la conversión no conlleva esta aceptación espiritual y se mantiene el culto, aunque sea de una forma no pública, se verá perdonado y comprendido. Suele exhortar a estos judíos a emigrar a otras tierras donde no se vean sometidos a una conversión de tales envergaduras, donde puedan practicar con total libertad su fe. Maimónides antecede la prioridad religiosa a la prioridad familiar, este precepto es comentado por Kraemer donde comenta que “quizá podamos entender este duro consejo a la luz de la creencia de Maimónides en que, si la gente siguiera viviendo en lugares donde se impide el culto, la Tora no tardaría en llegar a su fin y el pueblo de Israel acabaría pereciendo.” (MA, p. 127). De este modo, para posteriores sistemas como la Inquisición, el principal síntoma de los judíos era el fingimiento, el disimulo y la doble vida. Múltiples visiones del problema que acabaría como propiamente vaticinó Maimónides en su *Epístola sobre la conversión forzada* o con un sabor amargo y descompuesto de resentimiento y apostasía.

Una vez contextualizado esta problemática que alcanzó los escritos de Maimónides y su padre, pasamos a una de las cuestiones principales que acontece a los actuales estudios sobre la persona de Maimónides y su relación con la religión musulmana. ¿Se convirtió realmente Maimónides al Islam? Kraemer señala que en su propia epístola Maimónides se autoreconoce como un converso forzado que busca el perdón de su Señor. Maimónides practicaría el Islam en Fez pero, posteriormente, en su asentamiento en Acre. Recordamos que Maimónides recomendaba como solución ante la patología de la conversión forzada el exilio, el volvió a partir en exilio y se asentará, como hemos comentado, en Acre.



De todos modos las pruebas documentales sobre la posible conversión son muy escasas. La opinión de Kraemer se ve interconectada con la propia epístola maimonídea sobre la conversión. Quizá Maimónides sufriera, como un judío más, ese proceso de conversión forzosa pero, como bien acepta en su epístola, el exilio puede ser la solución idónea ante la fachada religiosa que ocultaba la auténtica esencia del judío, de hecho comenta Kramer que a su llegada a Acre “finalmente podría vivir como un judío” (MA, p. 144).

Acre es una ciudad multicultural, el comercio constituía su método de justificación ante el inminente multiculturalismo. Su población contaba con cristianos europeos, musulmanes y judíos. En este mundo los musulmanes se sienten derrotados, habían alcanzado su cisma en Occidente, y ahora se veían coartados por la cruz cristiana. Maimónides visitó, en su estancia en Acre, Jerusalén; aunque el inminente gobierno de los cruzados tan sólo les permitía visitas esporádicas a la Ciudad Santa. Pero, de igual forma, pese a la heterogeneidad de culturas que ofrecía Acre, en 1166, partió a Egipto donde sabía que había una importante comunidad judía y donde, al fin y al cabo, acabaría asentándose y desarrollando su larga y fructuosa trayectoria intelectual.

3. EGIPTO Y ALEJANDRÍA: COSMOPOLITISMO Y MULTICULTURALISMO. Antes de adentrarnos en un territorio que abarcará hasta la muerte de nuestro autor es preciso, a modo de recordatorio, repasar tanto el islamismo militante que sufrió en España y en Marruecos como el cristianismo que viviría en Tierra Santa. Su nuevo destino ofrece un abanico de posibilidades mucho más amplio que los analizados hasta ahora. Y, sin olvidar el tinte histórico y personal que otorga Kraemer a su biografía, comenta que “en la medida en que el régimen gobernante empezó a reconocerle, sus primeros años estuvieron llenos de acontecimientos y éxitos, pero también de peligros y teñidos por la pérdida” (MA, p. 161). Alejandría, en una vista precisa, era una ciudad cosmopolita donde los comerciantes llegados desde todo el mundo confluían y comerciaban sin prejuicios religiosos o culturales. Los presupuestos económicos otorgaban un hábito de solidaridad y respeto ante la variedad de pueblos residentes en Alejandría. Pero, el hogar de Maimónides acabaría siendo Fustat.

Fustat era una de las ciudades más prósperas de todo el mundo musulmán, era un epicentro donde, al igual que en Alejandría, confluían diversidad de culturas. En esta ciudad, las comunidades judías (caraítas y rabbanitas) tenían sus propias sinagogas; pero, en un principio, Maimónides acudió, no a las sinagogas, sino a los servicios de plegarias en las academias, conocidas como *bate midrashot*. A lo largo de su vida en Fustat, Maimónides vivió cambios políticos de notable importancia. Ante el dominio fatimí, no perdió la ocasión de beneficiarse del abierto clima que políticamente profesaban y, gracias a esta dinastía, “cuando Maimónides deambulaba por las calles y mercados de El Cairo entraba en contacto... en medio de un clima sumamente cosmopolita y multicultural.” (MA, p. 171). De hecho, el tratar con precisión este trato de Maimónides con el ismailismo ofrece un trato importante por parte de Kraemer ante unas precisiones teóricas que afectarían al posterior trabajo de Maimónides. Según nos transmite, existía bastante similitud entre la teología filosófica de Maimónides y el neoplatonismo ismaélico. Una de las principales doctrinas ismailí era la distinción entre un conocimiento exotérico (*zahir*) y otro conocimiento conocido como esotérico (*batin*). Este último convenía al análisis de los textos sagrados y las alegorías míticas que ofrecían las parábolas bíblicas. Esto nos hace recordar la posterior influencia straussiana en estos dos conceptos clave para la comprensión de lo qué es el filosofar en la ciudad.



De esta relación que une a Maimónides con los ismailitas podemos quedarnos con la negación de muchos de los atributos que, en tiempos remotos, se le habían adscrito a Dios. En relación con los judíos, el ismailismo “enseñaba la armonía entre las distintas doctrinas religiosas afirmando que, bajo todas ellas subyace...la misma verdad” (MA, p. 173). Pero en algunas facetas, este ismailismo apuntaba hacia cierta posición apostásica, perdiendo la presunta fe, por lo que Maimónides acabó considerándolo como una tentación que podía conllevar el abandono de la fe, abrazando cierto relativismo religioso al que Maimónides se oponía.

Ante el carácter cosmopolita que ofrecía Fustat, cabe comentar que tanto la India como el lejano Oriente sirvieron a modo de relación internacional con respecto al mundo islámico. Este proceso globalizado dio luz a una sociedad totalmente mercantilista, con grandes bases de conocimiento y cultura. Generó, *de facto*, un proceso de colaboración -de relevancia considerable- entre hindúes, cristianos, musulmanes y judíos. Y es que, como podemos comprobar, Kraemer abre al público una visión menos reduccionista de los continuos conflictos que se desarrollaron a lo largo del siglo XII, ofrece a sus lectores una lectura donde la concordia comercial teje los hilos hacia un proceso multicultural saludable y próspero donde se otean los horizontes de una vida acentuada por la fuerte influencia de culturas exteriores. Y es que, utilizando de nuevo la terminología antropológica, el reconocimiento de la *otredad* no es más que el reconocimiento y el conocimiento de uno mismo.

4. TRATADOS Y EPÍSTOLAS DEL MADURO MAIMÓNIDES: OBRAS MAESTRAS ENTRE INTERPRETACIONES. El primer gran trabajo conocido de Maimónides es su voluminoso *Comentario sobre la Mishná*. La obra fue escrita en judeo-árabe y posteriormente traducida al hebreo. Kraemer aduce de esta redacción de Maimónides en judeo-árabe que la realizó debido a que era la lengua culta (*lingua franca*) entendida por todos los hebreos de Oriente. Antes de comentar en sí la obra maimonidea es necesario precisar qué abarca la Mishná.

“La Mishná y, hablando en términos generales, la ley judía abarca cuestiones penales, civiles, personales y constitucionales...incluye normas de carácter ético.” (MA, p. 181). Los objetivos de Maimónides al elaborar este comentario se basan en el intento de iluminar el sentido de la Mishná, “resumiendo e ilustrando sus aspectos más complejos” (MA, p. 183). Incluso, en opinión de Kraemer, este primer gran trabajo de Maimónides pudo servir de modelo pedagógico para fomentar las técnicas mnemotécnicas que anteriormente hemos comentado que se utilizaba en el proceso educativo de los más jóvenes, ya que como dice Maimónides, “No me dirijo a las piedras, sino a seres inteligentes” (MA, p. 183). Por ello, su intención parece ser la de resumir la información original sin ocultar el auténtico sentido de la ley judía. Las introducciones de Maimónides a esta obra incluyen referencias filosófico-científicas “poco habitual(es) en un trabajo de carácter jurídico” (MA, p.187). Con muchos de estos datos que Kraemer aporta al comentario sobre las obras de Maimónides, es posible contemplar como su argumentación ronda un doble sentido en el cual desea reflejar la profundidad novedad de la prosa maimonídea. De aquí que Kraemer exponga: “Maimónides alcanzó un delicado equilibrio entre la conservación de la tradición...y el progreso...” (MA, p. 188). Estamos por tanto inmersos dentro de la filosofía jurídica de Maimónides, y al ser la Mishná un texto para aprender a reflexionar sobre cuestiones de índole legal, la misión de Maimónides es propedéutica. En algunas partes del comentario de Maimónides se puede observar una clara reticencia hacia la explicación de algunas partes -consideradas como *esotéricas* por los sabios- de la Mishná. Las parábolas cumplían el papel interpretativo de estas partes esotéricas, destinadas tan sólo a aquellos que, a través del intelecto, puedan recibir la “verdad pura”.



El adiestramiento en las materias que anteriormente hemos comentado (matemáticas, astronomía, filosofía y ciencias) serán las aptas por “si Dios quiere levantar los velos de su corazón”. Esta visión esotérica de la filosofía será posteriormente más desarrollada por Maimónides en su *Guía de perplejos*.

La tarea de Maimónides se vio también supeditada a negar ciertas creencias provenientes de algunos malentendidos con las escrituras. Por ejemplo, el representar a Dios como si albergara cierto parecido físico y psicológico con los objetos de su creación. El hecho de creer en el antropomorfismo divino era considerado un acto totalmente herético. La verdad y la autoridad de la razón eran métodos más plausibles para comprender las escrituras que la simple lectura fanática y plagada de creencias inciertas e, igualmente, infundadas. Los trece principios que asume Maimónides en este comentario para explicar la existencia de un creador, de una revelación y, por tanto, de una recompensa o castigo divinos podrían resumirse de la siguiente forma: 1) la existencia de un creador del cual dependen el resto de seres existentes, 2) su unidad como el Uno, 3) su incorporeidad, siguiendo a Aristóteles, el Uno no está abocado a accidentes materiales de este tipo, sus referencias físicas en las escrituras son tan solo alegorías y metáforas que los iniciados en las escrituras no suelen comprender (de aquí el hecho de escribir, como hemos comentado, el *Comentario sobre la Mishná*), 4) la primordialidad de Dios, 5) sólo Él es digno de ser adorado, alabado y obedecido, 6) la profecía, aquí Maimónides hace referencia a la providencia del Mesías. El Mesías es aquel cuya alma está preparada para recibir el tipo de inteligencia que permite que el intelecto humano se una al Intelecto agente y una noble emanación de éste descienda sobre aquél, 7) la profecía de Moisés. La relación de Maimónides con la figura del gran profeta es un nexo de unión para muchos estudiosos contemporáneos, recordemos la famosa frase (“De Moisés a Moisés”) recalando así la figura de Maimónides como “un segundo Moisés”. Moisés es, entre todos los humanos, el elegido por la divinidad. No olvidemos que Dios habla directamente con Moisés (Éxodo 33:7-34:35), recordando de este modo las antiguas profecías donde el mirar cara a cara a la divinidad suponía la muerte inmediata., 8) la Torá procede del cielo. Fue revelada a Moisés por Dios. Es la palabra (*kalam*) del Señor, 9) la Inmutabilidad. La ley de Moisés no puede ser modificado bajo ninguna circunstancia, 10) Dios conoce las acciones de los seres humanos y no las pasa por alto, 11) Dios recompensa a quienes cumplen los mandamientos de la Torá y castiga a quienes los transgreden, 12) los días del Mesías. Maimónides cree en el advenimiento del mesianismo. El pueblo judío debe esperarlo y quienes dudan de su aparición denigran los contenidos de la Tora y, por último, 13) la resurrección de los muertos.

La idea de Maimónides es que quien realmente acepte estos preceptos y artículos de fe podrá pertenecer a la comunidad de Israel. Quien pudiese dudar de alguno de ellos deberá abandonar la comunidad y será considerado como “un epicúreo”, es decir, un “no creyente”, *unglauben* en palabras de Goethe. De hecho, el propósito es que los ignorantes se apoyen en la autoridad y las creencias fundamentales; sin el conocimiento fidedigno de la ley judía, la inmortalidad es inaccesible para cualquier individuo. El último comentario de Kraemer al respecto acerca del *Comentario sobre la Mishná* continua aclarando el carácter y la predisposición de esta primera gran obra, ésta “constituye una auténtica proeza en la que Maimónides no sólo explica la Mishná, sino que también resume los Talmuds de Babilonia y Jerusalén, lo que permite a los discípulos dominar la esencia del judaísmo rabínico...Influido tanto por Aristóteles como por la jurisprudencia islámica... De ese modo introduce la filosofía griega en su debate sobre la ley, el corazón del judaísmo.” (MA, p. 201).



En el periodo de transición entre algunos de sus escritos es relevante reconsiderar la posición de Maimónides como Ra'is al-Yahud o Jefe de los Judíos durante agosto y septiembre de 1171. Mientras preparaba el conjunto de su corpus, Maimónides debió asumir las funciones de su gran cargo, atañéndose estas a “la supervisión de la ley personal, de las sinagogas, de las donaciones piadosas y de las obras sociales...” (MA, p. 231). Pero, él no era el líder supremo de la comunidad judía egipcia, su comunidad era oligárquica y su deber era el servicio a la comunidad y la revisión de preceptos tanto legales como éticos. Kraemer apunta a que, en la mayoría de las biografías sobre Maimónides, esta cuestión no aparece claramente definida; su empeño intenta describir las múltiples funciones que desempeñó como Ra'is para su comunidad.

Como hemos comentado, esta tarea como Jefe de los judíos entro en vigencia durante su larga trayectoria como escritor. Su *Epístola a Yemen*, por ejemplo, es un claro ejemplo de la gran solidaridad que sentía Maimónides ante sus hermanos judíos que habitaban en las tierras de Yemen y que se enfrentaban, como anteriormente hemos comentado, al problema de la conversión forzosa. Gracias a este documento “acabó granjeándole (a Maimónides) definitivamente el afecto de los judíos yemeníes.” (MA, p. 248). La elaboración de una filosofía de la historia por parte de Maimónides ayuda a enfrentarse directamente con este problema de conversión forzosa; el sentido de esta filosofía de la historia es “el de probarnos y purificarnos, de modo que las personas más santas y piadosas... puedan aferrarse al judaísmo y sobrevivir.” (MA, p. 251). En esta parte en la que Kraemer analiza la epístola es importante su consideración de la visión de Maimónides como un líder que contribuiría a cumplir la profecía; continuamente en paralelo con el Moisés bíblico. La composición de sus dos obras principales, *Mishné Torá* y la *Guía de perplejos*, como veremos sirven a modo de restablecer la fuerza, el saber y el discernimiento del pueblo hebreo. Su mesianismo era activo, uniendo a este advenimiento del Mesías los efectos tanto de la filosofía, es decir, de la razón como de las investigaciones científicas sobre la naturaleza. Esto caracteriza *grosso modo* el carácter filosófico-teológico de la obra maimonídea. A partir de estas reflexiones, es importante considerar la incógnita de Maimónides ante el por qué de esa persecución de los judíos por parte de los cristianos. Acabó derivando -y me parece una tesis relevante incluso en nuestros tiempos- que esta animadversión procedía de la envidia que el cristianismo tenía de los judíos por ser el pueblo elegido por Dios. La envidia recorrería las innumerables guerras y persecuciones contra los judíos.

Maimónides arremete contra la figura del Jesús histórico diciendo que “proclamó engañosamente que era el Mesías” (MA, p. 253), imitando así de forma lasciva y herética la religión de Dios. En esta *Epístola a Yemen* es preciso estudiar este punto sobre el cristianismo y el Islam como enemigos del pueblo judío durante siglos. Estas dos religiones para Maimónides son simples copias del judaísmo, pero a pesar de ese intento, sea de Jesús en el cristianismo o de Mahoma en el mundo musulmán, la auténtica sabiduría de la leu divina radica en su significado interno y esotérico. Ambas religiones, parafraseando a al-Farabi, se encuentran “alejadas de la verdad” (MA, p. 255). Me gustaría remarcar el profundo interés de Kraemer en señalar este punto tan concreto en la *Epístola a Yemen* de Maimónides, podría simplemente haber expuesto las variantes resultantes de la propia conversión forzosa y haber continuado con la exposición de las dos grandes obras que a continuación trataremos de abordar, pero sin embargo pone ahínco y un profundo interés histórico-filosófico en desvelar cuál era el sentido que tanto el cristianismo como el islam tenían en la vida de Maimónides y hasta qué punto se vio influenciado o llegó a despreciarlo como “una mera copia del judaísmo”. De hecho el advenimiento del Mesías se llevaría a cabo cuando el dominio cris-



tiano y musulmán se extendiera por todo el mundo. Como podemos comprobar, la cuestión del mesianismo está muy presente en la vida de la comunidad judía y la concepción del destino.

Por último, me gustaría señalar en este punto el profundo y triste acontecimiento en la vida de Maimónides que “dejó una huella indeleble en su pensamiento” (MA, p. 269); este es la muerte de su hermano David. La muerte de su hermano provocó un cambio muy profundo en la vida de Maimónides; aquello que hizo que este intelectual judío consiguiera resucitar su faceta intelectual fueron sus estudios religiosos y las continuas investigaciones científicas. El piélago del azar es inconmensurable y ni el propio Maimónides podía escapar de la fortuna y del destino. Lo único que le quedaba por hacer era abocarse a una vida guiada por la razón y conforme al estudio de la naturaleza. Además, creo conveniente tildar el hecho de que el surgimiento de esta clase de racionalismo frente al culto propiamente religioso surge tras el fatídico acontecimiento de la muerte. Sentimientos tan humanos que proporcionan, en palabras del poeta Rainer Maria Rilke, conciencia de ser seres errantes en un mundo en el que nunca llegamos a nuestro verdadero lugar. Esta conciencia errante es la que mejor identifica a Maimónides, relaciona su sensación de exilio permanente con la del Moisés bíblico.

Uno de los géneros que aparecieron durante la era talmúdica y que alcanzaron una gran importancia durante el período de los geonim fueron los *responsa*. Los *responsa* constaban de cuestiones de carácter ético o legal que los fieles mandaban a los sabios rabínicos. Maimónides recibía una cantidad considerable de *responsa* y muestran –los más de 500 que se han conservado– la variedad de opiniones que poseía sobre muchas cuestiones. Estos *responsa* “reflejan las vidas de las personas normales y corrientes que apenas aparecen en las crónicas históricas.” (MA, p. 309) La actividad de escribir *responsa* ocupó gran parte de la vida de Maimónides; sentía predilección por este tipo de escritos, sobre todo, si ayudaban a los miembros de la comunidad. Kraemer expone una gran variedad de ejemplos sobre *responsa* destinados a aclarar asuntos matrimoniales, jurídicos e incluso éticos. La ambición de Maimónides, al margen de los *responsa*, era la reformulación del judaísmo y su conversión en una religión racional, una religión de la razón. De este modo, Maimónides en algunas de sus contestaciones no dudó en enfrentarse a los sabios talmúdicos que contestaban muchos de sus *responsa* en meras supersticiones y malas interpretaciones de las escrituras, evadiendo así cualquier clase de respuesta racional o científica. Kraemer reconstruye el método de Maimónides a la hora de tomar decisiones; consistiría en la explicación del significado de la ley, no adherirse a la ley cuando entra en conflicto con los intereses racionales, no aplicar estrictamente la ley en ciertos casos en los que se necesita flexibilidad a la hora de tomar decisiones, actúa compasivamente y no es muy riguroso en su aplicación de la ley talmúdica y sus recomendaciones, por lo general, tienden a mejorar el estatus de la mujer.



4.1. LA MISHNÉ TORÁ: LA EXCELENCIA DE LA LEY Y LOS MANDAMIENTOS JUDÍOS. En torno a 1168 y 1177, Maimónides recopiló la *Mishné Torá*, es decir, *La segunda Torá*. Esta obra es fuente de reconocimiento mundial y una de las principales aportaciones, junto con la *Guía de perplejos*, de Moses Maimónides. Convirtió a Maimónides, tras su publicación, “en la columna vertebral del judaísmo, la autoridad por excelencia de la ley judía.” (MA, p. 330) Transformó de esta manera el panorama de la literatura rabínica convirtiéndose en un eje de referencia mundial en la religión judía. La aspiración de Maimónides era “sistematizar la clasificación de las leyes, diferencias entre mandamientos rabínicos y derivados de las Escrituras, entre mandamientos negativos y positivos, y entre los que gobiernan las relaciones humanas y los que se refieren a la relación entre el ser humano y Dios.” (MA, p. 330) Lo escribió en el lenguaje de la Mishná, en un hebreo lúcido y conciso. Según comenta Kraemer, “acabó elaborando un estilo elegante que aun hoy sigue empleándose en los escritos legales y en el que...se inspiró el autor Samuel Joseph Agnon ganador en 1966, del premio Nobel de Literatura.” (MA, p. 331) El orden y, de nuevo, la propedéutica de la *Mishné Torá* está impelido por una mente ordenada, clara, simple y donde cada cosa ocupa el lugar que le corresponde; muestra clara del racionalismo del que bebía Maimónides.

Los motivos de la compilación de esta vasta obra quedan bien delineados tanto en el *Libro de los mandamientos*, en la introducción a la *Mishné Torá* y en su *Guía de perplejos*. Uno de los motivos que se recopila es la sensación de declive intelectual que acompañaba a los tiempos difíciles que le tocó vivir, además de un pesimismo cultural muy exacerbado. Era necesario transcribir la tradición oral, aunque se viera obligado a transgredir las normas. En cierto momento, Maimónides parece relacionarse, como el filósofo griego Sócrates, por la enseñanza oral y quería que la palabra escrita sirviese tan solo como un instrumento de recordatorio. Como sabemos, la filosofía antigua aspiraba más a la transformación del alma que a la del corrupto y accidental físico, de ese modo la enseñanza del filósofo – sobre todo a partir de la aparición de Sócrates y de los sofistas- solía ser de forma oral. De hecho, muchos de los motivos de la redacción de la *Mishné Torá* son recogidos en diversas cartas de Maimónides a su fiel discípulo –al que posteriormente irá dirigida la *Guía de perplejos*- Joseph ben Judah. En ella le explica que la redacción de esta obra no es para gozar de autoridad y fama sino a modo de liberación personal y, ante todo, para que llegase a todas aquellas personas estudiosas de la ley y los mandamientos. El objetivo es por tanto la guía hacia un verdadero significado de los principios religiosos; el estudio de la *Mishné Torá* “libera al individuo de la obligación de estudiar el Talmud.” (MA, p. 336) Ya que, como hemos comentado, no todos están predisuestos a la comprensión de parábolas o alegorías que ofrecen las sagradas escrituras; esto conllevó en la época a una gran cantidad de críticas por parte de muchos rabinos de esa sistematización tan formal que había llevado a cabo Maimónides, llegando incluso ecos hoy en día. “Hay quienes creen que Maimónides colocó un corsé legal sobre una tradición dinámica y impuso una hegemonía uniforme sobre un judaísmo pluralista.” (MA, p. 337). Pero, en opinión de Kraemer, la predisposición de Maimónides ante esta obra sería la de dejar a la gente algo de tiempo para el estudio de las ciencias, ya que gran parte de la vida judía era eclipsada por el estudio estricto de la ley.

Las enseñanzas de la *Mishné Torá* vienen recogidas en diferentes libros: ‘Libro del conocimiento’, ‘Libro de la adoración’, ‘Libro de las mujeres’, ‘Libro de la agricultura’, ‘Libro de los perjuicios’ y, por último, el ‘Libro de los jueces’. Dentro del ‘Libro del conocimiento’, se exponen cuestiones de filosofía y ética, se entremezclan los mandamientos con una teología filosófica. La interpreta-



ción filosófica del amor a Dios queda relacionada más con el *amor dei intellectualis* de Spinoza que con cualquier descripción del Talmud o la Midrash. Maimónides comienza su obra con un argumento sobre la existencia de dios a partir de la eternidad del universo, de hecho relaciona al Dios de Abrahán con la causa primera de Aristóteles (nexo de unión entre filosofía y teología). La temeridad y el amor hacia Dios hace darnos cuenta de su infinita sabiduría y su creación en la tierra, además, Dios es el intelecto, “el sujeto intelectualmente conocer y el objeto intelectualmente conocido...Si tal cosa es cierta, el Dios de Maimónides es equiparable al atributo divino del intelecto del que habla Spinoza.” (MA, p. 342). Después de esta prueba, Maimónides pasa a considerar las cualidades éticas (*de’ot*) considerando, desde un primer momento, que el ser humano tiene diferentes predisposiciones morales y hábitos diferentes. La creencia de Maimónides es que los seres humanos tenemos ciertas cualidades éticas innatas y que otra clase de tendencias morales se van adquiriendo a lo largo de la existencia y la vida en sociedad, integrándose así en la conducta individual. Acercándose a la teleología aristotélica, considera que el “modo correcto se halla a mitad de camino entre ambos extremos” (MA, p. 344) y aconseja para una vida plena y guiada por la razón: la pasividad, el silencio, la compasión, el perdón, la moderación y el coraje. Desaconseja, alejándose de algunos preceptos medievales, el ascetismo que, por ejemplo, llevaban algunos eremitas y monjes cristianos. Por último, en el estudio de la Torá, Maimónides afirma que las mujeres, los esclavos y los menores de edad pueden mantenerse al margen del estudio de la Torá. Considerando a Maimónides como hijo de su tiempo, podemos indicar igualmente que él consideraba que no deberían estudiar la Torá, pero no prohibía su estudio por completo. Las restricciones legales “se basan en la creencia de que las mujeres carecen de las necesarias capacidades de aprendizaje y estudio. Y esa visión negativa de las capacidades cognitivas femeninas estaba determinada, por la pobre consideración que, en la antigüedad..., se tenía de la mujer, una opinión que perduró hasta el Medievo.” (MA, p. 346) Esta cuestión ha sido excelentemente analizada en un artículo acerca de la situación de la mujer en el Medievo de la teóloga alemana y profesora de la Universidad de Essen, Uta Ranke-Heinemann<sup>5</sup>, en el que según argumenta se consideraba a la mujer destinada *ad vitam aeternam* a las “tres K” (*Küche, Kirche, Kinder*), es decir, a la cocina, a la Iglesia y al cuidado de los niños. Pero, la opinión de Maimónides es bien distinta, él consideraba que incluso podían alcanzar el rango de profetisas. De hecho, la problemática acerca de la mujer y el matrimonio se sitúa en el ‘Libro de las mujeres’, donde Maimónides presenta tesis bastante progresistas como, por ejemplo, el uso del sexo como liberación de la tensión sexual o el hecho de que el esposo debe respetar a su mujer y no forzarla a tener relaciones sexuales o golpearla; pero en otras ocasiones muestra una posición más conservadora en el factor de las salidas y visitas de la mujer por la ciudad, además del uso del velo que cubriera todo su cuerpo. A pesar de este recato por parte de la mujer, el hombre podía ser polígamo, podía poseer simultáneamente diversas esposas.

En el ‘Libro de la adoración’ se centra Maimónides en el amor a Dios a través del servicio divino. “Cinco son los requisitos del servicio correcto de la sinagoga: lavarse las manos, cubrirse el cuerpo, purificar el lugar de oración, eliminar las distracciones y concentrar la mente.” (MA, p. 348) El ‘Libro de la agricultura’ trata el hecho de la donación de limosnas a los más necesitados y a la enseñanza de que la caridad empieza en la propia casa y así aprender el camino correcto. En el “Libro de los perjuicios” se presentan

5 Cf. Uta Ranke-Heinemann, “Cristianisme: fòbia a la dona i a la sexualitat” en *Públic/Privat: un debat obert*, traducción de las ponencias a cargo del Servei de Normalització Lingüística de la Universitat de València (Adolf Gisbert, Pere Jordi Peris Orero, Maria Jesús Bolta Bronchú), Publicacions de la Universitat de València, València, 1991.



diversos temas que, hoy en día, también son considerados polémicos. Por ejemplo, la cuestión del aborto es abordada por Maimónides no como una cuestión de interrupción del embarazo o una disputa entre el favor de la vida o la libre elección, sino como algo que ayudaba a tomar la decisión en el caso de un parto difícil, y en este caso, ayudaba a decidir la muerte no del feto, sino de la madre. La ley sólo consideraba “persona” al feto a partir de su nacimiento, Maimónides daba preferencia ante todo a la vida de la mujer. De todos modos para Maimónides el aborto tiene que ser terapéutico y nunca fue permitido por pura comodidad, conveniencia o libre elección, sólo en ocasiones en las que la vida de la madre corría un gran riesgo, aquí la diferencia con las controversias actuales sobre el tema. El otro tema candente que trata Maimónides es la cuestión sobre la eutanasia, la buena muerte. Las Escrituras dicen: “amarás a tu prójimo como a ti mismo” y “elige para él una muerte hermosa” (Levítico 19:18). La conservación de la vida prevalecía ante cualquier consideración, incluso cuando se tratara de salvar la vida de alguien que se encontrara a riesgo de morir.

Por último, el ‘Libro de los jueces’ hace hincapié en las *leyes noeídas*, es decir, las normas morales fundamentales de la conducta humana. Estas leyes prohíben adorar ídolos, blasfemar, cometer incesto, robar, etc. Las siete leyes son leyes racionales. En cuanto a la autenticidad de la aparición del Mesías es, a juicio de Maimónides, debida a su éxito o su fracaso. La llegada del Mesías es, para los judíos, “la tranquilidad que permita la búsqueda libre de la sabiduría que conduce a la perfección y la inmortalidad.” (MA, p. 365). Para Maimónides, la reproducción de la era mesiánica simulará el período primordial de paz y tranquilidad paradisíaca. Respecto al mesianismo, acaba la *Mishné Torá* con la siguiente afirmación: “Los israelitas serán entonces muy sabios (tras la llegada del Mesías), sabrán cosas que hoy permanecen ocultas y alcanzarán una comprensión de su Creador que se halla en los límites de las capacidades de la mente humana porque... <<Se llenará la tierra del conocimiento del Señor, como colman las aguas el mar>> [Isaías II: 9]”. (MA, p. 367).

4.2. LA GUÍA DE PERPLEJOS: LA ALIANZA ENTRE FE Y FILOSOFÍA. La gran obra maestra por la que Maimónides alcanzó –y todavía sigue alcanzando– el reconocimiento universal como gran teórico del judaísmo y uno de los exponentes más célebres de la filosofía en el Medievo es gracias a su obra maestra, la *Moré nevujím* o *Guía de perplejos*. En esta obra encontramos con toda su magnitud al maduro Maimónides. Su redacción fue realizada en judeo-árabe y posteriormente traducida al hebreo por Samuel Ibn Tibbon y Judah al-Harizi. Y, a través del título, podemos cuestionarnos, ¿quién –o quiénes– es/son su(s) destinatario(s)? Según argumenta Kraemer: “cuando su discípulo Joseph ben Judah marchó a Alepo...Maimónides ya no pudo seguir instruyéndole directamente, de modo que se vio obligado a enviarle, en formato de carta, los distintos capítulos de su Guía de perplejos. Así fue como escribió el tratado para Joseph y <<otros, ciertamente muy pocos, semejantes a él>>.” (MA, p. 371) Pero no sólo se dirige a su joven discípulo, queda igualmente iluminado en la anterior cita que Kraemer extrae de una parte de la correspondencia entre Maimónides y Joseph que también va dirigida a “otros, muy semejantes a él”. Lo que realmente le importaba transmitir a su discípulo era el método adecuado por el cual pudiese alcanzar la verdad, expuestas muchas veces estas verdades de forma poética. Maimónides arguye que su libro va dirigido a todos aquellos iniciados en la ley y, de igual forma, en la filosofía y las ciencias naturales y que, a pesar de estos estudios, “se hallan desconcertados por las contradicciones que existen entre la razón y las Escrituras.” (MA, p. 372). Este es el motivo esencial por el que es escrita la *Guía*, aún así comproba-



remos más adelante las controversias que hay acerca de cuál es el auténtico destino –y mensaje– de la obra.

Vale la pena volver a la cuestión y comentar que el destinatario de la obra, en opinión de Maimónides, debe ser aquellas personas que dudan el no obedecer las leyes bíblicas y atender solamente a los dictados de la razón y viceversa. El intento es por tanto digno de aunar y compatibilizar la filosofía y la ley, pero por otro lado, el consiguiente objetivo es el de tratar de hacer comprender algunos pasajes y parábolas oscuras en las Escrituras, ilustrando racionalmente al lector ignorante que se ve *perplejo* ante las contradicciones que encuentra en los textos y la realidad que lo rodea. Según la filósofa hispana María Zambrano, “son los perplejos, los que andan sin transparencia y sin resistencia...Alguien sin definición precisa y que anda en su busca...La perplejidad es una debilidad del ánimo que no proviene del conocimiento sino de la relación entre el conocimiento y el resto de la vida que queda impermeable a él.”<sup>6</sup> La comprensión que debe haber resultaría racional y siempre guiada para encontrar la iluminación y el encuentro con la ley. Señala pues la *Guía* el “Camino sagrado” ante los que buscan a Dios y deben dirigirse a Él sin extraviarse. Es posible, como anteriormente hemos comprobado, establecer un paralelo entre Maimónides y el anciano Sócrates, ya que la *Guía* trata de guiar a las almas descarriadas; el filósofo se encontraría como médico del alma y ofrecerla en un sentido terapéutico a sus oyentes. De hecho, “Maimónides privilegia la palabra hablada sobre la escrita a la hora de <<provocar un determinado efecto psicológico en el lector o en el oyente>>.” (MA, p. 381) El viaje espiritual que recomienda la *Guía* hace recordar también al poema rilkeano sobre el torso del dios Apolo. Quizá será más recomendable exponer dicho poema y observar el contacto de ideas entre ambos autores:

“No conocemos la inaudita cabeza,  
en que maduran los ojos. Pero  
su torso brilla aún como candelabro  
en el que la vista, tan solo reducida,  
persiste y brilla. De lo contrario, no  
te deslumbraría la saliente de su pecho,  
ni por suave curva de las caderas viajaría  
una sonrisa hacia aquel punto donde colgara el sexo.

Si no siguiera en pie esta piedra  
desfigurada y rota  
bajo el arco transparente de los hombros  
ni brillara como piel de fiera;  
ni centelleara por cada uno de sus lados como una estrella:  
porque aquí no hay un solo lugar que no te vea. “Debes cambiar tu vida.”<sup>7</sup>

La filosofía como podemos ver significa para Maimónides tanto medicina del alma, en la versión socrática, como el tan aclamado canto de vida rilkeano ante la figura de Apolo. No podemos reducir el carácter de la *Guía* a tan sólo un conjunto de ideas disponibles para que unos cuantos no caigan en la malinterpretación de las escrituras o la incomprensión de la filosofía, sino que es un auténtico camino sagrado y dialectico que ofrece al ser humano la posibilidad de apertura ante la espiritualidad. Su estilo es, por tanto, un diálogo escrito, transmitiendo el ritmo propio de una conversación entre maestro y discípulo. Y, como hemos comentado, el misterio de alguna de las parábolas conlleva al estudio minucioso por parte de Maimónides de dos de los principales relatos que, como veremos, pueden llegar a ser interpretados en clave filosófica, a saber el *Ma'aseh Bereshit* o ‘Relato del Génesis’ y el *Ma'aseg Merkavah* o ‘Relato del Carro’. Las lecturas filosóficas que aplica Maimónides están orientadas desde la visión aristotélico-ptolemaica de la explicación del universo, en referencia al ‘Relato del Carro’, reem-

6 Cf. María Zambrano, “La <<Guía>>, forma del pensamiento” en *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza D.L., 2005, pp.93, 95.

7 Cf. Rainer Maria Rilke, *Nuevos poemas. II*, ed. Hiperión, traducción bilingüe a cargo de F. Bermúdez-Cañete, Madrid, 1999, p.19. La cursiva y el entrecomillado son míos.



plazando al visión mística que acotaron los rabinos a una visión filosófica mucho más flexible y racional. En cuanto al ‘Relato del Génesis’, cuenta Kraemer parafraseando a Maimónides, que no podía ser relatado a no sea que esa persona fuera sabia y capaz de entender la interpretación; de aquí la justificación de que en las Escrituras, estas lecturas tan sólo destinadas a un público tan selecto, estén ocultas tras oscuras e impenetrables parábolas que puede leer cualquier individuo. Maimónides “combina los métodos de Platón y Aristóteles. Por ello utiliza, como Platón, alegorías, pero también emplea, al igual que Aristóteles, un estilo abstruso.” (MA, p. 385) Pero, a pesar de este oscuro estilo similar –al que podemos encontrar en las obras de autores modernos y contemporáneos como Kant, Hegel o el propio Heidegger– Maimónides le da el protagonismo a la razón, por lo tanto los escritos sagrados quedan relegados a un binomio de lectura: una lectura con un significado más superficial y otra lectura mucho más profunda, dotando a estas parábolas de significado externo y que nos acercan con más intensidad a la verdad.

Muchas de los términos de las Escrituras encuentran sus equivalentes semánticos en la *Guía* de Maimónides. De hecho, el ‘Relato del Carro’ pasaría a denominar a la metafísica, el ‘Relato de la Creación’ a la física, Dios es la *noesis noeseos*, o la causa primera, el profeta es el filósofo gobernante platónico y la *creatio ex nihilo* es transmitida como la emanación eterna, etc. De todos modos, la lectura de la *Guía* es ardua, dificultosa y laberíntica; encierra una “visión binaria esotérico-exotérica” (MA, p. 386), que posteriormente hará las delicias del ya nombrado filósofo Leo Strauss. Pero Maimónides no quiere abrir la verdad filosófica a todo el que acceda a la obra ya que algunas de las visiones eran, en cierta medida, conflictivas; sobre todo ante los problemas de la creación, las profecías o la propia providencia. Kraemer subdivide el contenido completo de la *Guía de perplejos* del siguiente modo: 1) Lenguaje bíblico y hermenéutica, 2) Atributos divinos, 3) Creación versus eternidad, 4) Profecía, 5) Providencia, 6) Mandamientos, 7) Perfección humana. Pasemos a analizar algunos de los rasgos más significativos de estas partes.

El primero de los objetivos, según Kraemer apoyándose en las tesis de Dienstag, es de carácter exegético y hermenéutico. En gran medida, la *Guía* podría ser un tratado de terminología bíblica. La clasificación lexicográfica de Maimónides se acerca al método aristotélico clasificando a los términos o expresiones como equívocos, metafóricos o anfibológicos. Vuelve Maimónides, como hemos visto en el contenido del *Comentario sobre la Mishná*, a la inconsistencia del argumento sobre la corporeidad de Dios. La única cualidad que los seres humanos comparten con Dios es la razón y no su cuerpo material. Trata también de hacer aumentar en el ser humano los momentos de Presencia divina en los cuales nos encontramos en armonía con la Mente del universo. El alejamiento ante la armonía acaba derivando en la ira del Dios. Y, de hecho, habiendo comentado que Dios no se somete al antropomorfismo, el único método por el cual los humanos pueden conocer la esencia divina es a través del mundo natural que Él ha creado; contemplando su creación, a todos los seres que ha creado y admirando el gran instrumento que ha legado Dios al ser humano, la razón. Además el lenguaje convencional humano resulta inapropiado para hablar de Él. En cuanto al dilema creación versus eternidad, Maimónides afirma que no está demostrado ni el orden eterno del mundo ni la creación mediante la palabra divina, haciendo aunar en inconsistente tanto la teoría de Aristóteles como los argumentos bíblicos. Según Maimónides resulta más plausible decantarse por las leyes reveladas antes que hacerlo a la forma pagana. Comenta Kraemer que hay un pasaje que le parece absolutamente esencial en el conjunto de la *Guía*, este es un pasaje místico de la creación en el Pirke del rabino Eliezer. Sigue comentando que en éste Maimóni-





des podría apuntar “la posibilidad de que la creación no surgiese de una materia primordial...sino de una creación a partir del caos primordial.” (MA, p. 395) En cuanto al carácter profético descrito por Maimónides cabe decir que Dios ha otorgado a todos los seres humanos la capacidad de profetizar; Dios elige a sus profetas para transmitir la palabra divina en la tierra. Llega a describir al filósofo como profeta, siguiendo la tradición de al-Farabi. Este filósofo-profeta recibe verdades teoréticas del Ente divino y las transmite a través de la racionalidad, estas son establecidas en forma de alegorías y parábolas en cuanto esa verdad queda depurada por la razón y atraviesa la imaginación. En este sentido “la religión es una imitación de la filosofía; y, mientras la filosofía sólo es apta para los pocos, la religión sirve a los muchos.” (MA, p. 398). Kraemer relaciona a este filósofo-profeta con el filósofo-rey de la *res publica* platónica. En cuanto a la providencia, Maimónides presenta una visión realista de la experiencia de lo humano más valiosa que la visión teológica que sólo apunta al consuelo. La idea de una inteligencia cósmica que rige y gobierna el universo dota a la obra y argumentos de Maimónides de significado y afirma que, con todas sus causas, el sufrimiento y, a grandes rasgos, el problema del mal en el ser humano. Acontecen al ser humano tanto el mal natural, expresado en la generación y la corrupción; el mal que el ser humano causa a sus semejantes, estos males son más abundantes que los males naturales y, por último, el tercer de los males es el que el ser humano se causa a su misma persona, cayendo en el exceso y en la depravación sexual. Kraemer opina lo siguiente: “La explicación de Maimónides de los males del universo supera, en mi opinión, a las explicaciones dadas por las teologías modernas posteriores al Holocausto, como la afirmación de que Dios está ausente, se halla oculto, etc....Desde el comienzo de la historia, los seres humanos se han infligido daños unos a otros en la guerra y en los regímenes tiránicos...esta es una forma de excusar a Dios por acciones de cuya responsabilidad es exclusivamente humana...” (MA, p. 401). Es interesante la subdivisión que ofrece Kraemer ante aquellos males cuyos únicos autores somos los seres humanos pero que la salida idónea es apelar a un Dios que ha abandonado al ser humano o que se halla ausente u oculto. Para justificar una parte del argumento de Kraemer me gustaría recurrir a la afirmación del filósofo y catedrático de retórica en la Universidad de Nápoles, Giambattista Vico, para argumentar que es el ser humano el creador de su propia historia; la historia del holocausto y los genocidios acontecidos es, sin lugar a dudas, la historia que los seres humanos –junto con los poderes dominantes– han querido que sea. Es el ser humano el que ha causado mal a sus semejantes a través de determinadas estructuras de poder, odio hacia otras formas culturales e incluso mediante determinados argumentos de índole teológica.

Ante esta cuestión llega Maimónides a considerar que la historia del famoso sufriente de la Biblia, el santo Job, es una enseñanza filosófica acerca de la providencia. Afirma que el auténtico mensaje de la providencia es el que obtuvo Job; sin entender los designios divinos, los seres humanos reciben lo que se merecen, así forjan nuevas visiones sobre la auténtica providencia. Las palabras de Dios a Job nos hacen absolutamente conscientes de que el sufrimiento humano es parte del orden natural del universo, tomamos conciencia de la existencia ante la contemplación de la creación divina. Y, por ello, conocer la naturaleza de ésta es “cobran conciencia del universo y del lugar que, en él, ocupa el ser humano.” (MA, p. 405). El auténtico sentido de los capítulos dedicados a Job en la *Guía* rondan, con todo lo expuesto, el hecho de saber contemplar el cosmos a la luz de la razón. La humildad es la mejor respuesta, según el Job de la Biblia, ésta nos reconcilia con nuestras limitaciones; el ser humano debe vivir aceptando la naturaleza y su curso y, aunque parezca paradójico, la conciencia de ser seres efímeros



no nos brinda actitudes peyorativas, todo lo contrario, nos hace ser los únicos seres capaces de buscar eternamente la felicidad y, su antagonista, el sufrimiento. A pesar de las lecciones que otorga el libro de Job a Maimónides, es consciente de su limitación sapiencial y su minúsculo tamaño frente a la inmensidad universal.

La última parte de la gran obra de Maimónides abarca las acciones humanas. Maimónides va a tratar algunos de los mandamientos que rigen las acciones ordenadas por Dios. A modo de cierto análisis, en base a una antropología de la religión, comenta el ritual del sacrificio. Lo considera una forma primitiva de relación con el Dios y considera que el ser humano ha llegado a un estadio más espiritual de servir a la divinidad. Según él, es el propio Dios el que inclina al hombre del ritual a la oración. La antropología histórica de Maimónides explica el alejamiento del ser humano de las arcaicas modalidades de oración. A continuación, Maimónides deriva los últimos capítulos de la *Guía* a comentar el ideal de la perfección humana. La parábola del palacio que expone, según Kraemer, “constituye la cúspide de la *Guía de perplejos*. Tiene que ver con la forma suprema de adoración, el logro último de la vida y el conocimiento y el amor de Dios. Maimónides pasa del mayor logro intelectual del racionalista aristotélico (el conocimiento de la verdad relativa a la naturaleza de la realidad) al mayor de los logros del verdadero adorador (que consiste en conocer y amar a Dios).” (MA, p. 409). A partir de esta observación y siguiendo la *Guía*, Maimónides presenta ejercicios espirituales de acceso a la adoración intelectual de la divinidad. Presenta la parábola del palacio a modo de representar mediante esta metáfora el “mito gnóstico de la ascensión” (MA, p. 410). Merece la pena también ponerle atención a esta parábola que resume la gran tesis mantenida por el autor.

Fuera de los muros de la ciudad, comienza la parábola, se encuentran los seres irracionales que no poseen creencias y que casi no se pueden calificar como humanos. Estas últimas palabras merecen también atención. Kraemer señala en la cita que sigue a estas palabras que, en el texto, Sudán se refiere al “país de los negros”, el territorio que hay al Sur del Sahara y los geógrafos árabes decían que se hallaba en un nivel inferior de civilización. De todas formas la categorización maimonídea no es racial. Posteriormente, siguiendo el hilo de la parábola, están quienes estando dentro de la ciudad dan la espalda al palacio, estos tienen opiniones, pero son erróneas. También están los que queriendo llegar al palacio no pueden traspasar sus muros, esto es la muchedumbre religiosa que obedece los mandamientos pero no entiende su significado oculto. Una vez en el palacio, hay algunos que vagan por los alrededores, y sólo se mantienen en el estudio de la ley. Luego, los que logran atravesar la puerta, vagan alrededor de la antecámara y especulan sobre los fundamentos de la religión. En los últimos dos niveles se sitúan, los que han llegado a la corte intenta y alcanzan el conocimiento demostrativo y resuelven problemas metafísicos y, por último, están los que se encuentran en presencia del gobernador y se acercan a escucharlo. Por gobernador Maimónides hará referencia al filósofo-profeta –comparable al filósofo-rey platónico– que anteriormente ha esbozado como portador de la palabra divina y traductor de esta palabra en el mundo de los humanos. Volviendo a la parábola, hace recordar el conocido mito de la caverna platónico, donde el prisionero de las sombras logra ascender hasta el Sol, el conocimiento último de las cosas. El intelecto es, por tanto, el vínculo hacia Dios (como representa el gobernador). De todas formas, Maimónides no plantea la parábola y la deja como conocimiento eterno sino que, además, otorga una serie de ejercicios espirituales para acercarse más a Dios. Entre ellos destaca el cumplimiento de los mandamientos, la meditación personal y la experiencia mística con la divinidad. La pasión extática o *amor dei intellectualis* es lo que realmente constituye la



la esencia del auténtico sentimiento religioso. Con todo esto, junto con las perfecciones que atribuye Maimónides (posesiones, forma, virtudes éticas, perfección humana) finaliza la *Guía de perplejos*.

Creo que no hay mejor manera de finalizar nuestro breve comentario sobre la *Guía de perplejos* que con el comentario que nos ofrecen tanto Kraemer al finalizar el apartado, “El hombre perfecto de Maimónides es...un filósofo-estadista, un profeta...el hombre supremo. Esos individuos...constituyen para la sociedad, lo mismo que es Dios para el universo....La persona que logra el conocimiento supremo de la naturaleza del universo y de la providencia divina es capaz de ejercer las virtudes políticas.” (MA, p. 416), como con la última parte de la *Guía* escrita por el propio Maimónides y que dice lo siguiente: “Y esto es todo lo que he creído conveniente discutir en este tratado...Espero que con la ayuda de Dios (¡alabado sea!) y con la debida reflexión, entiendas todas las intenciones que he incluido aquí...<<El pueblo que andaba en tinieblas ha visto la luz y la luz resplandeció sobre los que moran entre las sombras de la muerte>> [Isaías 9:1]” (MA, p. 416). El pueblo de Israel ha llegado a la luz, esa luz de la razón que Maimónides trató de aunar durante toda su vida a la ley y a la fe.

Los últimos años de su vida, en cuanto a composición de obras, los dedicó tanto a escribir un *Tratado sobre la resurrección* y una *Epístola sobre la Astrología*. No quiero otorgarle mucha extensión a estos dos últimos tratados ya que, el propio Maimónides sostenía que en estos últimos escritos, acerca de la resurrección del cuerpo –creencia que compartían las tres tradiciones religiosas– y la cuestión sobre si la astrología era o no una ciencia, no aportaban nada nuevo con respecto a lo que ya había escrito en el *Comentario sobre la Mishná* o en la *Mishné Torá*. Redactó de nuevo la cuestión sobre la resurrección, al margen de las otras obras, para que la gente pudiese tener un modo más accesible de acceder a cuestión. Tan sólo destacar la influencia platónica debido a la presunción por parte de Maimónides de que “el verdadero fin de la vida humana es la inmortalidad del alma en el más allá.” (MA, p. 428) Maimónides apela a que la resurrección es uno de los fundamentos de la ley mosaica y, por ello, quien no lo acepte dejará de formar parte de la comunidad judía. Por otro lado, en la *Epístola sobre la Astrología*, Maimónides se encarga de responder algunas dudas y planteamientos teóricos a unos rabinos del Sur de Francia. De la importancia de esta epístola cabe destacar la negación por parte de Maimónides de que la astrología sea una ciencia, ya que lo que nos pasa a los seres humanos es accidental y no tiene que ver ni con los astros ni con los horóscopos, y el profundo sentimiento de alegría que experimentó Maimónides al recibir correspondencia de tierras tan lejanas, contentándose por ello de su próspera influencia en las comunidades judías extranjeras.

Durante su estancia en Fez, el joven Maimónides estudió medicina y recibió formación clínica. El conocimiento de esta disciplina se pasaba de padres a hijos y la familia de Maimónides acabaría convirtiéndose en una dinastía de médicos que legaban sus conocimientos a las siguientes generaciones. La mayoría de los contactos médicos de Maimónides eran musulmanes. Uno de los aspectos que más le atrajo de esta disciplina fue el trato tanto con la medicina del cuerpo, la relativa a las enfermedades del ser humano, como la medicina del alma. Con el tiempo, desarrolló sus habilidades como médico y esto le permitió acceder a las clases más altas en El Cairo. Maimónides pasó a ser el médico de la corte real, convirtiéndose en médico del hijo del sultán al-Afdal y de Taqi al-Din, sobrino de Saladino. Cabe comentar que la profesión médica en la Edad Media estaba destinada a grandes magnates de la cultura, sabios con dotes para la filosofía, las ciencias naturales, la medicina, la ley, etc. Maimónides redactó una obra de medicina titulada *Sobre la relación sexual* para Taqi al-Din, donde le recomendaba templanza en cuanto al sexo pero también le dotaba de pociones afrodisíacas y estimulantes.

De hecho, la redacción de las obras de medicina por parte de Maimónides tuvo lugar durante su vejez, alrededor de los sesenta años. Los conocimientos de sus obras se basaban en los conocimientos griegos y romanos médicos, obras de Galeno, Hipócrates. Resumió en una obra, *Extractos de Galeno*, la producción médica romana, a la vez que los comentaba en su otra obra *Aforismos médicos*. A parte de estos dos comentarios sobre los presupuestos médicos galénicos otras obras fueron: *Sobre el asma*, *Sobre la causa de los síntomas*, *Comentario sobre los nombres de las drogas*, *Sobre la cohabitación*, *Sobre los síntomas y sus antídotos* y *Régimen de salud*.

Maimónides logró aunar, en el ámbito de la medicina, tanto el conocimiento racionalista-teórico como el empírico-práctico. No se puede ser un buen médico, en opinión de Maimónides, sin recurrir a la teoría pero, de igual forma, a la práctica, donde realmente se pueden comprobar las dolencias de los moribundos. Y, junto a esto, la medicina también estaba íntimamente ligada a la religión y al *consilium*, es decir, al consejo de varios médicos para el avance técnico de la medicina. El médico, según el consejo y la tradición, era como un consejero y trataba con igual atención al cuerpo que al alma. Como hemos señalado, Maimónides se consideraba también como un médico del alma, al estilo de Sócrates al apelar al gallo de Asclepio antes de beber la cicuta en la *Apología de Sócrates* de Platón. Por lo tanto, una de las causas principales de las enfermedades físicas son los trastornos del alma, tales como las pasiones desatadas, los oscuros deseos o el vigoroso miedo del ser humano ante la realidad que lo rodea. De este modo, y como ya se señaló en el comentario sobre la *Guía de perplejos*, la filosofía y la ley cumplirían el papel de terapia, sería el correcto tratamiento para el alma. Maimónides “nos invita a ejercitar el alma hasta que las pasiones dejen de perturbarnos apuntando al objetivo de una vida virtuosa, es decir, una vida basada en la ecuanimidad y la imperturbabilidad.” (MA, p. 473).

Por último nos queda comentar que, como Gran Sanador, Maimónides siempre se consideró más proclive, como hemos expuesto, a ejercer una *medicina del alma*, y ofrece un símil entre la palabra hablada y los medicamentos. La *Guía* parece estar redactada también con este propósito terapéutico, de aquí esa cita de Hipócrates que dice “allí donde el arte de la medicina es cultivado, también se ama a la humanidad”. Maimónides amaba de igual forma el proceder médico como amaba a su pueblo judío, al cual anhelaba ver renacer desde la propia *perplejidad*.



Una vez llegados a este punto de exposición final tanto de la biografía de Kraemer como de la vida de este judío tan polivalente, nos queda por comentar que la tarea de Maimónides, como hemos podido comprobar, está íntimamente ligada con algunos procederes grecorromanos, sobre todo proveniente de fuentes socrática, platónicas y aristotélicas. El *counseling* filosófico, o psicoterapia, asume que una vida sin inspección no es una vida bien vivida; este diálogo constante con nuestra existencia disipa las dudas más comunes a la naturaleza humana como son: el problema de la creación, la comprensión de la naturaleza, la propia complejidad intrínseca al ser humano y, ante todo, la preocupación sobre el destino de la vida. Como acaba argumentando Kraemer siguiendo la autoridad de Ran Lahav y María da Venza: “Contribuye a que las personas examinen sus vidas y sus problemas, profundicen la comprensión de sí mismas y de su mundo y conviertan su estrecha visión personal en una perspectiva y una sabiduría global.” (MA, p. 476). De este modo, y si se consigue trazar todo el camino que a lo largo de su vida recorrió Maimónides, esa *perplejidad existencial*, que se intenta dilucidar en la *Guía*, desaparecerá, recuperando al ser humano, en su caso al individuo judío, del sonambulismo, de la ignorancia y haciéndole contemplar la realidad –adaptando de alguna forma la metáfora platónica– con los ojos del alma.

Como colofón, nos queda comentar que Maimónides, según cuenta su nieto David, murió el 13 de diciembre de 1204. Kraemer comenta que según Ibn al-Qifti, Maimónides solicitó ser enterrado en la ciudad de Tiberias pero, a pesar de esta proclama, no se sabe con certeza donde descansa. Tan sólo podemos opinar, con un poco de escepticismo, que puede que se haya reunido con el Señor o con el gran profeta Moisés, con el que tanto se identificó en vida, y que, como recuerda la frase de su lápida: “De Moisés a Moisés, no hubo otro Moisés”. Pero de lo que no me cabe la menor duda es de que su legado sigue aquí, tanto entre el pueblo judío como entre la humanidad; ofreciendo a sus actuales lectores –muchos de ellos aún *perplejos*– un arduo camino hacia lo que en vida conformó gran parte de su identidad: las ansias por saber, el amor por la filosofía y la extrema confianza en intentar aunar la racionalidad humana con las escrituras sagradas.



V. ¿CABALISMO O RACIONALISMO EN MAIMÓNIDES? EL PROBLEMA TEOLÓGICO-POLÍTICO A TRAVÉS DE LA *CORRESPONDENCIA* ENTRE LEO STRAUSS Y GERSHOM SCHOLEM

“Ιουδαίος πολλαχως λεγεται”<sup>8</sup>

Leo Strauss a Gershom Scholem, *Correspondencia* (1933-1973).

En la pasada centuria, el filósofo hispano José Gaos, comentó algo de extrema importancia –en el octavo centenario del nacimiento de Maimónides– para los estudios contemporáneos de la obra y persona del gran filósofo judío: “Más de uno de nosotros se habrá sentido, se sentirá aún, acaso, conturbado por perplejo entre una fe y una convicción comparables a aquellas entre las cuales fluctuaban los contristados de Maimónides. Quizá muchos de nosotros estemos en este instante, más que perplejos, descarriados, por haber abandonado toda fe y convicción como aquellas de las cuales siquiera una no necesitaban abandonar los perplejos de Maimónides.”<sup>9</sup> La vigencia con la que trata Gaos a este hombre de la Edad Media recuerda fielmente a la histórica prolongación de este hombre del Medievo hacia el actual hombre moderno. Y hasta qué punto la vigencia de Maimónides en la historia del pensamiento puede ser de provecho para nuestras actuales sociedades políticas será la tarea a la que se verá guiado el también judío y filósofo, Leo Strauss.

Aprovechando la ocasión, establezcamos unas pautas biográficas para la mejor comprensión del problema que nos ocupa. Leo Strauss<sup>10</sup> nació en el año 1899 en Kirchain (Alemania), procedente de una familia judía de Rusia. Se impregnó en sus primeros años como estudiante del humanismo germánico y leyó con ímpetu tanto a Schopenhauer como a Nietzsche; además, ya se encontraba familiarizado con las lecturas de Platón y la literatura sobre el judaísmo. Su formación universitaria se realizó en diversas universidades (Mamburgo, Hamburgo y Friburgo); siendo en la primera donde realizaría su tesis doctoral sobre el problema del conocimiento en la doctrina filosófica de Jacobi, bajo la supervisión de Ernst Cassirer. Strauss fue residente fuera de Alemania con distintas becas de estudio desde 1932, llegaría a EE.UU. en 1937 y en 1944 adquiere la ciudadanía americana y, como señala Antonio Lastra, era un judío que abandona una patria en busca de otra “tierra prometida”. Entre 1949 y 1968 enseña en la Universidad de Chicago. Las primeras obras de Strauss son estudios de las figuras de la primera modernidad política, es decir, Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y Locke. A estas primeras obras le siguen *Filosofía y ley* (1935) sobre la figura de Moses Maimónides, de la cual opina Coderch que para Strauss era el representante en el judaísmo del “racionalismo que cree en la Revelación”, porque así se demuestra que la razón tiene límites. Esta será la cuestión que recorrerá nuestra investigación en las próximas obras, junto con la respuesta negativa ante esta cuestión del historiador de la religión, Gershom Scholem. Strauss, como opina Lastra, captó la idea de que la revelación no sea un hecho histórico, idea que como hemos comentado encuentra en Maimónides, la revelación será el “fenómenos de la profecía”, del profeta legislador que interviene entre Dios y su pueblo. Aquí se encuentra el corazón del problema teológico-político. Strauss sugirió que esta rehabilitación de la filoso-

8 Cf. Leo Strauss & Gershom Scholem, *Correspondencia*, edición a cargo de Antonio Lastra y Javier Alcoriza, Pre-Textos, Valencia, 2009, p. 145.

9 Cf. Jose Gaos, *La filosofía de Maimónides*, Fondo de Cultura Económica, La casa de España en México, 1940, pp. 18-19.

10 Para la exposición de algunos apuntes sobre la vida y la obra de Leo Strauss me basaré en dos fuentes: el artículo de Jordi Sales i Coderch, “Leo Strauss: el creador de un estilo. De Alemania a EE.UU., itinerario de un atípico pensador” disponible íntegramente en la red a través del siguiente link (<http://www.radical.es/informacion.php?iinfo=2435>) y el prólogo a cargo de Antonio Lastra en Leo Strauss, *Persecución y arte de escribir*, Edicions Alfons el Magnànim, València, 1996, pp. 5-28.



fía política clásica le vino propuesta por el filósofo e importante interprete de Platón, Jacob Klein. La posterior producción bibliográfica de Strauss sería, como consideran algunos intérpretes, la más importante de su carrera filosófica; entre estas, *Persecución y arte de escribir*, *Derecho natural e historia*, *¿Qué es filosofía política?* y *Liberalismo antiguo y moderno*. La consigna ciudadana es la de un retorno a la perspectiva del ciudadano para el cumplimiento de sus responsabilidades; además, es en la ley y en la costumbre de su cumplimiento lo que favorece la posibilidad humana de mejora y excelencia. Esto es, según Strauss, lo que la filosofía política de la antigüedad clásica sabía ver considerablemente mejor que lo que vemos en nuestras actuales sociedades. La tesis straussiana ronda la idea de que esta filosofía política clásica sabe a la perfección que el problema político por excelencia es la descripción de la tiranía como una enfermedad del poder en la ciudad o, en palabras de Hannah Arendt, como “claros totalitarismos”; convirtiendo al pueblo judío en un “pueblo errante” o, por emplear su propia terminología, como “judío errante” (*Ewiger Jude*). El lema pues de la filosofía clásica es evitar la tiranía social-política y establecer en la ciudad el poder del *nous*, en concreto, de la inteligencia, el intelecto o el espíritu. Así, el espíritu socrático demuestra que el estatuto de la filosofía en la ciudad dista mucho de ser el de la libertad; si la filosofía no quiere, *ad portas*, desaparecer o ser relegada a la intimidad, debe expresarse de modo que no ponga en peligro su existencia ni su resignación al silencio. Muy a menudo, como finalmente señala Coderch, se repite que el problema teológico-político es el eje de la investigación straussiana; pero, igualmente, el problema que trata Strauss es máspreciado: el de la tensión entre códigos inherentes a la constitución fundamental de la vida y, de este modo Strauss había advertido de que jamás habrá una sociedad que haya resuelto por completo sus contradicciones. Leo Strauss murió en 1973 en Maryland, EE.UU, después de una gravísima enfermedad que le costó una de sus mayores pasiones: su letra, “mis dedos rehúsan servirme”<sup>11</sup> afirma en una de sus cartas con Gershom Scholem; la vía de expresión de su esencia vital como profesor de filosofía política, como a él le gustaba considerarse. Y como alerta A. Lastra *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*<sup>12</sup>, “la recepción de Strauss puede dar paso, primero, a una crítica de su pensamiento y, segundo, a una comprensión que nos permita saber qué es lo que hemos aprendido de su lectura.”<sup>13</sup>

Por otro lado, Gershom Scholem<sup>14</sup> nació en Berlín (Alemania) en 1897 y murió en 1982 en Jerusalén (Israel). Fue un preeminente especialista en misticismo judío. Sus investigaciones radican hacia las siguientes líneas: investigación y análisis de la literatura cabalística que abarca desde la Antigüedad tardía hasta el siglo XX; la fenomenología de la religión mística, la historiografía judía, el sionismo, etc. Publicó en vida más de 40 volúmenes y cerca de 700 artículos. Además, Scholem, formó parte de un selecto grupo de intelectuales germano-judíos en la época de Weimar. Emigró a

11 Cf. Leo Strauss & Gershom Scholem, *op. cit.*, p. 149. Citaré íntegramente a partir de ahora en el propio texto con las siglas ‘*Corr*’.

12 Cf. Antonio Lastra, *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Res Publica, Murcia, 2000. El texto puede conseguirse íntegro en la red.

13 *Idem*, p. 40.

14 En cuanto a los apuntes sobre la vida y la obra de Gershom Scholem me basaré en la información recopilada en las páginas web de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* y de la *Jewish Virtual Library*. La traducción del contenido es mía. También tomaré algunas notas prestadas de la profunda e interesante introducción redactada por Antonio Lastra y Javier Alcoriza en la citada edición de la *Correspondencia* entre Strauss y Scholem, donde se presenta el contexto intelectual de Gershom Scholem, su aporte, junto con la controversia, ante la obra del aclamado historiador de la religión y especialista en el estudio de los mitos, Mircea Eliade; a la vez que se muestra un profundo interés en toda la correspondencia hacia la necesidad de reescribir la historia del judaísmo y registrar los ecos y misterios de una tradición y un legado cultural –como es el judaísmo– que ha atravesado la historia de las religiones.



dad inmigrante judeo-alemana que dominó el panorama intelectual desde 1920 hasta la Segunda Guerra Mundial. Tuvo gran amistad con intelectuales como Walter Benjamin. Algunas de sus obras más destacadas son: *La cábala y su simbolismo*, *Lenguajes y cábala*, *El misticismo extraviado*, *Las grandes tendencias de la mística judía*, *Walter Benjamin. Historia de una amistad* o *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*.

Una vez expuesto el panorama biográfico de ambos autores es preciso entrar en la cuestión que aborda la correspondencia entre ambos autores y que es de interés para la recepción y relectura de Maimónides en nuestro siglo. La introducción a toda la correspondencia aclara muchos de los contenidos que realmente nos acercarán a nuestro propósito; “la correspondencia entre Scholem y Strauss es el registro de todos esos peligros y de la conciencia de la posibilidad del pecado contra el espíritu, así como de la necesidad de volver a escribir la historia del judaísmo. Strauss adoptaría, frente al “antifilósofo” Scholem, la figura del *apiquorsut*-epicúreo, el término rabínico para filósofo-...” (*Corr*, p. 27). Según la doctrina judía, o la doctrina con la que la cábala había dado respuesta a la creación desde la nada “dividió, en el seno del judaísmo medieval, a los partidarios de la ley revelada y a los filósofos...” (*Corr*, p. 12). De aquí que parte de la tarea de esta correspondencia entre sendas autoridades dentro del judaísmo sea la de ejemplificar la “perplejidad” cuando se intenta tratar la relación del judaísmo “–obediencia incondicional a la ley revelada–” (*Corr*, p. 13) con otras manifestaciones, especialmente, con la filosofía, “entendida como la búsqueda intransigente de la verdad sobre las cosas más importantes y sobre lo más importante de todas las cosas. Nuestra perplejidad no sólo tiene que ver con el planteamiento del problema teológico-político...es también una estrategia política, sino que afecta a la posibilidad misma de la filosofía o a su refutación por la revelación a la hora de configurar un orden político, por ejemplo, el Estado de Israel. La correspondencia entre Scholem y Leo Strauss es un caso ejemplar de esa relación.” (*Corr*, pp. 13-14). Pero para contemplar, desde una mejor perspectiva, esta supuesta confrontación e hilvanar paulatinamente la tesis “pro-filosófica” que defenderá Leo Strauss ante un Maimónides “precursor del racionalismo” frente a un Gershom Scholem, acérrimo defensor de la cábala y del ideal mesiánico judío, habrá que analizar los argumentos propuestos y la línea temporal que separa esta correspondencia con la actual situación del judaísmo y, más en concreto, con la recepción contemporánea y actual de la obra de Maimónides que, como podemos recordar, marcó una profunda alteración socio-histórica en el propio seno del judaísmo.

La correspondencia adopta, al margen del contenido místico y filosófico, una relación amistosa entre dos individuos judíos; un defensor de la filosofía y la racionalidad y, como hemos comentado, el historiador que adopta el papel defensor de la cábala y el misticismo judío. Es interesante poder hacer al mismo tiempo un ejercicio crítico contrastando la correspondencia que mantienen –con sus matices y divergencias– dos judíos o la que podrían mantener un judío y un cristiano, como será el caso de la correspondencia, temporalmente paralela, entre Leo Strauss y Eric Voegelin<sup>15</sup> acerca de la relación entre *fe y filosofía*. La relación entre Strauss y Scholem adquiere, sobre todo para este último, un carácter nostálgico; Strauss siempre optaba por la palabra escrita, al contrario que Scholem que a lo largo de toda la correspondencia pone grandes esfuerzos en organizar encuentros tanto personales y privados como públicos en las diferentes universidades donde impartían docencia, anhelando siempre que el profesor Strauss

15 Cf. Leo Strauss & Eric Voegelin, *Fe y filosofía. Correspondencia (1934-1964)*, ed. Trotta, edición y traducción de Antonio Lastra y Bernat Torres Morales, Madrid, 2010. A partir de ahora citaré dicha obra íntegramente en el texto con las siglas ‘FEYFIL’.





impartiese un curso sobre filosofía judía medieval en la Universidad de Jerusalén. Ya desde el principio de la correspondencia entre ambos autores se advierte cierto escepticismo en la postura de Strauss ante algunos conceptos sobre la cábala que presenta Scholem, e incluso llega a cuestionar a Scholem el carácter simbólico de la cábala, llega a decir: “pero lo que no comprendo es precisamente la ‘mística’” (*Corr*, p. 38). En los constantes intercambios escritos ante este tema, Scholem siempre deja que caiga el peso ante la idea de que allí, en Jerusalén, la filosofía y la cábala son “dos mitades de una misma materia”. Desde los primeros envíos, Strauss acentúa esa “diferencia objetiva” entre el historiador y él mismo, complementando su posición desde la perspectiva de un Scholem ‘historiador de la religión’ y un Strauss ‘historiador de la filosofía, en especial, de la filosofía política’. Hay una pequeña intervención de Strauss muy reveladora en este sentido: “Casi podría decirse que la cábala es “más noble” que la filosofía, ya que “no muestra interés alguno” (p.23) por el problema enorme y fundamental de la creación del mundo, sobre cuya importancia central Ramban (es decir, Moses Maimónides) llama nuestra atención más que sobre ninguna otra cosa...En última instancia, el conflicto entre Ramban y la cábala se repetirá en el terreno de la filosofía...Para nosotros, los historiadores, esto significa que de ello depende que salga a la luz la verdadera historia del platonismo...” (*Corr*, p. 60). He aquí el eje central de la argumentación que estamos llevando a cabo e intentamos dilucidar: ¿fue Moses Maimónides un místico judío o fue realmente un filósofo que apostó por la racionalidad humana y la explicación científica del cosmos? Strauss se mantiene en la posición de un Maimónides racionalista, buscador de la verdad, tarea intrínseca a la naturaleza del filósofo, y muchas veces el acuerdo entre ambos historiadores toca el mismo punto: la función de la historia. Dice Strauss a Scholem en una ‘Carta’ de 1960: “usted trata de entender a los cabalistas mejor que lo que éstos se entendían a sí mismos...Creo, como usted, que no eran conscientes de lo que hacían. Ésa es, para mí, la diferencia más evidente entre ellos y Ramban.” (*Corr*, p. 104). Maimónides era absolutamente consciente de su postura tanto como judío como filósofo, jamás olvido ninguna de sus dos condiciones; como tampoco olvidó durante su trayectoria profesional la conciliación entre la fe y la razón, ofreciendo a los *perplejos* por las contradicciones entre la ley y la filosofía un seductor sendero de comprensión y clarificación. De hecho, la posición straussiana es realmente clarificadora en esta correspondencia: “Mi lema era y sigue siendo el de Ibn Ruschd [Averroes]: *Moriatur mea anima mea mortem philosophorum*. No soy “mesianista” y no lo seré.” (*Corr*, p. 146). Strauss comenta de forma clara en sus últimas cartas con Scholem la evidente divergencia entre sus conceptos de mesianismo; mientras que Scholem considera que el mesianismo no pertenece al linaje de la Tora, Strauss opina que está claramente implícito en él y que, a pesar de haber sido durante toda su vida, un *apiquorsic*, un epicúreo (filósofo), Dios no lo condenará ya que es consciente de que es necesario también el lenguaje del filósofo para hacer, en palabras de Strauss, “del mundo un mundo.” (*Corr*, p. 148). El fin de la correspondencia entre Strauss y Scholem no adquiere un carácter amargo tras las continuas discrepancias intelectuales, sino una clara valoración positiva tanto por parte de Strauss como de Scholem del inmenso saber y labor que ambos han aportado al pueblo de Israel.

1. APÉNDICE: ¿JERUSALÉN O ATENAS? NUEVOS APUNTES AL PROBLEMA TEOLÓGICO-POLÍTICO A TRAVÉS DE LA *CORRESPONDENCIA* ENTRE LEO STRAUSS Y ERIC VOEGELIN (1934-1964).

“Filosofar es: la búsqueda de la verdad conscientes de la absoluta caducidad de todo lo humano, pero al mismo tiempo como si toda la eternidad estuviera a nuestra disposición, con perfecta calma, sin prisa alguna –siempre urgidos pero jamás apurados–, con ánimo para emprender la bella aventura y constantemente dispuestos a empezar desde el principio.”<sup>16</sup> Ante este inminente principio, me gustaría incluir algunas reflexiones en torno a la misma problemática que hemos estado tratando, a saber la relación o posible disparidad entre fe y filosofía, a través de otra de las correspondencias mantenidas por Leo Strauss con el politólogo y filósofo político alemán, Eric Voegelin. La correspondencia entre filósofos centrará su atención en uno de los problemas que abarcó, casi al completo, el corpus straussiano, el problema teológico-político; el diálogo entre la fe-razón, como hasta ahora hemos estado manteniendo, o por decirlo de otra manera, el posible diálogo entre Atenas y Jerusalén. Strauss llega a decir ante esta conjunción histórico-cultural que “el hombre occidental ha llegado a ser lo que es y es lo que es mediante el advenimiento conjunto de la fe bíblica y del pensamiento griego.”<sup>17</sup> La comprensión por tanto del ser humano contemporáneo debe ofrecer una panorámica amplia y nítida del legado cultural de Atenas y Jerusalén. De hecho, Strauss encuentra el germen de esta cuestión tanto en la figura del filósofo griego Sócrates y de los profetas bíblicos; y comenta ante esta cuestión: “El hecho de que tanto Sócrates como los profetas tengan una misión divina significa...que tanto a Sócrates como a los profetas concernía la justicia...la sociedad perfectamente justa que, como tal, habría de estar libre de todos los males...sin embargo, si los profetas predicen el advenimiento de la era mesiánica, Sócrates meramente sostiene que la sociedad perfecta es posible: si ha de ser, incluso, actual, depende de una improbable, aunque no imposible, coincidencia, la coincidencia de la filosofía y el poder político.”<sup>18</sup> De hecho, el hombre justo es, para Sócrates, el propio filósofo, aquel que, según Antonio Ferrer en su reseña a la reciente publicación de Heinrich Meier, *Leo Strauss y el problema teológico-político*, intentaba hallar el mejor modo de vida en comunidad; o, desde la perspectiva profética, ese hombre justo sería el fiel sirviente a su Señor. Esta última cuestión “llevó [a Strauss] a reforzar todo lo posible al único rival que aquélla [la filosofía] podía tener: la Revelación...El único rival posible de la filosofía es la Revelación. Si no es necesario probar la verdad de un conocimiento, nos salimos del único marco de acción del que dispone el hombre: la razón. Por eso el verdadero rival de la razón será la fe: y el de la filosofía, la Revelación.”<sup>19</sup> El auténtico filósofo niega la autoridad revelada y remite, *a divinis*, a la razón humana para conseguir con ésta la verdad y el fin último de una vida buena, la felicidad. Desde Jerusalén hemos llegado a Atenas, pero la querrela, como opina Josep Monserrat Molas, no acaba aquí, continuaría desde “Jerusalén (Moisés) a París (Descartes)”<sup>20</sup>, estamos genealógicamente hablando de la disputa entre los modernos y los antiguos.

La posición de Voegelin dista mucho de la conjunción straussia-

16 Cf. Heinrich Meier, *Leo Strauss y el problema teológico-político*, Katz editores, Madrid, 2006, p. 24.

17 Cf. Leo Strauss, ‘Jerusalén y Atenas. Varias reflexiones preliminares’ en *Persecución y arte de escribir*, edición a cargo de Antonio Lastra, Novatores, Valencia, 1996, p. 93.

18 *Idem*, pp. 130-131.

19 Cf. “Heinrich Meier, *Leo Strauss y el problema teológico-político*” por Antonio Ferrer, en *La Torre del Virrey*. Revista de estudios culturales, número 3, verano de 2007, p. 90.

20 Cf. Josep Monserrat Molas, Gregorio Luri Medrano & Antonio Lastra (eds.): “Debate: Leo Strauss y los *neo-cons*” en *La Torre del Virrey*. Revista de estudios culturales, número 1, verano de 2006, p. 61.



na entre la Atenas del filósofo, de la razón y el Jerusalén del profeta, de la ley revelada y sagrada; se posiciona en la vigencia y reivindicación del pensamiento romano, negando parcialmente de este modo la herencia griega. Strauss, por otro lado, ofrece una sentencia clara y firma en esta cuestión: "...la filosofía es radicalmente independiente de la fe." (*FEYFIL*, p. 108) Es importante plantear esta cuestión en el plano político, de aquí que el problema teológico-político adquiera, hasta en nuestros días, una relevancia extrema tanto en el tratamiento que debe hacer de él la reflexión filosófica como la teología. Como opinan Sales i Coderch y Monserrat y Molas, el interés de Leo Strauss por la cuestión teológico-política tiene su epicentro en el estudio de 1930 sobre el *Tractatus Theologico-politicus* de Spinoza. La tradición creyente cree que la Biblia es un texto revelado donde se observa la auténtica relación de Dios con el ser humano; posteriormente, la crítica bíblica que ofrece Spinoza asignará a la Biblia el apelativo de "memòria d'històries antigues"<sup>21</sup>. La lectura spinozista alcanza al mecanicismo propio de la modernidad, uno de los principales representantes de este mecanicismo ya sería el filósofo francés y racionalista, René Descartes. De este modo, la Biblia, para Spinoza, se convertiría en un conjunto de sinsentidos y de afirmaciones contradictorias bañadas en superstición y delirios. A esta lectura se le añade la contemporánea que roza más el ámbito historicista del estudio bíblico; la Biblia es accesible hoy en día tanto al creyente como al no creyente, contiene a su vez tanto 'mito' como 'historia'. El problema, a través de la comprensión que de él tiene Strauss, se acerca a reconstruir el conflicto existente entre la razón y la propia revelación, el fenómeno de esta última es, como hemos dicho, el profeta, el ser humano portador de la ley transmitida por la divinidad. De aquí que el problema teológico-político derive de la manera en que la ley de Dios rija la comunidad humana. Y de hecho, la lectura del corpus straussiano puede seguirse básicamente a través de este problema; hilvanando el conjunto de la historia de la filosofía política que Strauss examina retrocediendo desde la filosofía política moderna (Spinoza, Hobbes, Maquiavelo), pasando por la filosofía política medieval (Averroes, Maimónides, al-Farabi) y acabando con el análisis de la filosofía política clásica (Sócrates, Platón y Aristóteles).

El *leitmotiv* de la correspondencia entre Strauss y Voegelin es, como ya hemos aclarado, comprobar la posibilidad de reconciliación o la clara diferencia entre fe y razón, en última instancia y apelando a la clásica terminología griega, la distinción entre *noein* y *pistis*. Como comentan los editores<sup>22</sup>: "Strauss y Voegelin representaban...dos tradiciones antagónicas de la sabiduría continental...la tradición racionalista o filosófica y la tradición mística o poética." (*FEYFIL*, p. 11). La correspondencia fue iniciada en Inglaterra en 1934 hasta 1964 y, en concreto, la parte que más nos interesa comentar y, a su vez, analizar es la correspondiente al espacio temporal entre 1950 y 1952. Comienza comentando Strauss en la 'Carta' del 25 de agosto de 1950: "*philosophari necesse est* [filosofar es necesario], y la filosofía es radicalmente independiente de la fe. La raíz de nuestro desacuerdo se encuentra seguramente en la segunda tesis." (*FEYFIL*, p. 108). En la siguiente carta fechada el 4 de diciembre de 1950, Voegelin recriminará a Strauss la aceptación de esta tesis y, a partir de este momento, se iniciará un conjunto de reflexiones en torno al problema que nos lleva ocupando gran parte del ensayo, a saber el problema teológico-político, la relación entre fe y filosofía, el hecho incuestionable de optar ante la dicotomía entre Atenas o Jerusalén. La argumentación straussiana a partir de aquí deja caer su peso a favor del *noein*

21 Cf. Jordi Sales i Coderch & Josep Monserrat i Molas, *Introducció a la lectura de Leo Strauss. Jerusalem i Atenes*, Barcelonesa d'edicions, Barcelona, 1991, p.53.

22 Véase cita 13.





ningún sentido'. La función profética del filosofar es la base que Voegelin contrapone ante los argumentos straussianos, recordándole a Strauss que ha caído en una "teoría de la *episteme*", es decir, en una mera teoría sapiencial que partiendo desde la razón condiciona nuestra forma de ver e interpretar el mundo en su totalidad. Strauss pone atención al conflicto dialéctico entre un pensamiento medieval basado en la revelación y un pensamiento de la Antigüedad clásica grecorromana que no se basada en dicha revelación. Los clásicos de la ciencia, como opina Strauss, son estos clásicos griegos, aquellos que utilizaban la *episteme*, el conocimiento humano, y no la autoridad bíblica. Y es que, como dice Strauss con respecto de Platón, "estaba menos interesado en llevar a los mejores lectores a *creer* que a *pensar*." (*FEYFIL*, p. 117, la cursiva es nuestra). Ante la iniciativa de Strauss por retomar esta hostilidad entre fe y filosofía, Voegelin acuña con algunas motas de escepticismo que a veces deben aceptarse los límites del conocimiento y la racionalidad humanos ante algunas cuestiones; aún así acepta el hecho de que la revelación sea, como toda forma de conocer, conocimiento humano. En este caso, es Dios quien 'llama' al hombre y, a través de este diálogo entre divinidad y humanidad, se nos concede conocimiento de lo revelado. Con todo esto, lo que pretende aportar Voegelin es que el factor humano y el factor divino están todavía en interconexión, el conocimiento de lo que previamente nos es dado a nuestra percepción; opinión que Strauss no comparte en absoluto con Voegelin y que adjudica al ámbito de la fe y no al del conocimiento. A partir de este momento, hay una serie de comentarios del propio Leo Strauss que resultan de extrema importancia y por los que vale poner atención. Strauss comenta que lo que él distingue como revelación o conocimiento humano se encuentra en un punto interconectado con la doctrina católica y, a pesar de ser judío, como ya hemos visto que reivindica muy cordialmente ante Scholem, entiende que el marco de esta controversia roza de igual forma el cristianismo y el judaísmo, ya hemos analizado ante este último respecto el conjunto de conocimientos que aportó Moses Maimónides al judaísmo. Y a razón de los diversos comentarios sobre la interpretación histórica de los diálogos platónicos, acabará la argumentación Strauss comentando que estos diálogos son comprensibles, no simplemente a través de la polis, sino a la luz de la filosofía; y la filosofía entendida *stricto sensu* es la aprehendida "separando la cuestión bíblica de la filosofía." (*FEYFIL*, p. 132). De este modo deja claro Strauss que no se puede comprender el proceder filosófico apelando a los conceptos místicos de la Biblia.

Llegados a este punto, hemos comprobado la insistente confianza straussiana en la labor sapiencial de los *falāsifa*, al igual que el rigor y las aportaciones a través de las distintas correspondencias entre Leo Strauss, Gershom Scholem y Eric Voegelin; acentuando tanto en la cuestión teológico-política como en una mejor visión y comprensión del mundo antiguo, el mundo medieval y el propio mundo moderno y contemporáneo. Como opina el profesor Gregorio Luri: “Strauss no ha publicado una sola línea que no tenga la pretensión de introducir la perplejidad en la satisfecha conciencia moderna.”<sup>23</sup> En este punto se hace necesario retomar la figura tan estimada durante la larga trayectoria de Moses Maimónides como exponente de un racionalismo clave en la configuración del pueblo de Israel, sacando desde la perplejidad a aquellos judíos que hacen acopio de tan anhelado saber. Maimónides permitió a Strauss la rehabilitación del modelo filosófico-político de al-Farabi, la constitución de un fundamento teológico en su doctrina del derecho natural, el punto de partida en una crítica al problema teológico-político spinoziano, junto con un diálogo crítico ante el modelo filosófico moderno y contemporáneo. Como he comentado, en consonancia con el contenido de la biografía de Joel L. Kraemer, este racionalismo abre las puertas a cualquier judío ante cualquier pretensión de indagar en la historia del pensamiento. Y es que como dijo el también filósofo judío Emil Fackenheim: “no siempre se mueve hacia Occidente el espíritu del mundo”. Creo que esta afirmación adquiere forma ante la figura de Maimónides y su respetable autoridad hacia ese “otro clima” que es la historia de la filosofía judía medieval. Todo este proceso aleccionador que en pleno siglo XXI nos encontramos, nos ofrece una excelente panorámica tanto del propio Maimónides como de Leo Strauss –los cuales nunca renegaron de su condición como judíos y filósofos– que ayuda a comprender, en palabras de Antonio Lastra, que “tal vez en ninguna otra época la filosofía haya estado en condiciones más favorables para convertirse en un diálogo entre el hombre y la ciudad como en la nuestra.”<sup>24</sup>

Tal vez haga falta recuperar esas formas olvidadas de escritura, que “muestren un extremo de la existencia subjetiva en el acto de escribir.”<sup>25</sup> Acto –o *arte*– de escribir donde el propio acto de reflexionar ofrezca una senda visible hacia el intento de encontrar la *verdad*. Como opinaba el propio Maimónides, llega ésta como un efímero rayo en una noche oscura; algunos, al ver dicho rayo, se quedan perplejos por su vivacidad, pero una vez desaparecido su haz vuelven a la misma oscuridad. Mientras que otros, al percibir su fuerte luz, ciegan sus ojos eternamente ante la tempestad.

*Sergio García Guillem*

23 Cf. Josep Monserrat Molas, Gregorio Luri Medrano & Antonio Lastra (eds.): “Leo Strauss: la crítica y el desprecio” en “Debate: Leo Strauss y los *neo-cons*”, *La Torre del Virrey*. Revista de estudios culturales, número 1, verano de 2006, p. 64.

24 *Idem*, “La obra cerrada de Leo Strauss”, p. 65.

25 Cf. María Zambrano, en *op. cit.*, p. 78.

