

EL LIBRO DE MAIMÓNIDES



Impreso en papel FSC® proveniente de bosques bien gestionados y otras fuentes controladas

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar, escanear o hacer copias digitales de algún fragmento de esta obra.

Primera edición: noviembre de 2012

Diseño de la colección: Pre-Textos

Esta colección cuenta con el asesoramiento de
MARÍA JOSÉ CALLEJO y JOSÉ LUIS PARDO

© Jenny Strauss Clay and The Estate of Leo Strauss
© de la edición y traducción: Antonio Lastra y Raúl Miranda

© de la presente edición:

PRE-TEXTOS, 2012
Luis Santángel, 10
46005 Valencia
www.pre-textos.com

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN

ISBN: 978-84-15297-95-6

DEPÓSITO LEGAL: V-2805-2012

ADVANTIA, S.A. TEL. 91 471 71 00

1

FILOSOFÍA Y LEY.
CONTRIBUCIONES A LA COMPRESIÓN
DE MAIMÓNIDES Y SUS PREDECESORES

En memoria de Meyer Strauss

INTRODUCCIÓN

Según una frase de Hermann Cohen, Maimónides es el “clásico del racionalismo” en el judaísmo. Nos parece que esa frase es acertada en un sentido aún más preciso que el que quiso darle Cohen: el racionalismo de Maimónides es el modelo verdaderamente natural, la pauta que se debe preservar con cuidado de toda falsificación y, por tanto, la piedra con la que tropieza el racionalismo moderno. La finalidad del presente escrito consiste en despertar un prejuicio favorable a esa forma de comprender a Maimónides y, sobre todo, levantar la sospecha sobre el poderoso prejuicio que se le opone.

Aunque estuviéramos libres de toda inclinación natural hacia el pasado, aunque creyéramos que el presente, como época en la que el hombre ha alcanzado el mayor grado de autoconciencia, no tiene propiamente hablando nada que aprender del pasado, aun así nos enfrentaríamos a la enseñanza de Maimónides cuando intentáramos tomar en serio una decisión sobre esa evaluación del presente. Ese intento sólo podría tener éxito si se contrastara continuamente el racionalismo moderno, que es el origen de nuestro presente, con el racionalismo medieval. Pero si emprendiéramos seriamente un contraste de ese tipo y, por tanto, nos preguntáramos con libertad cuál de los dos racionalismos opuestos

es el verdadero racionalismo, entonces el racionalismo medieval, cuyo “clásico” es para nosotros Maimónides, dejaría de ser, en el desarrollo de la investigación, un simple medio para reconocer de un modo más profundo la peculiaridad del racionalismo moderno y se convertiría en la pauta que, al medir el racionalismo moderno, revelaría que sólo es racionalista en apariencia. Así, el punto de partida evidente por sí mismo —que el autoconocimiento sea, para el presente, un proyecto necesario y significativo— adquiere una justificación que no es tan evidente: la crítica del presente, la crítica del racionalismo moderno¹ como crítica de la sofística moderna, es el comienzo necesario, la compañía constante y la señal inequívoca de la búsqueda de la verdad que sea posible en nuestra época.

La Ilustración ha determinado la situación actual del judaísmo como tal, abstrayendo, por tanto, la constitución fundamental del judaísmo, que no se ha visto afectada en esa situación ni por ella. En la Ilustración, es decir, en el movimiento de los siglos XVII y XVIII iniciado por las *Meditaciones* de Descartes y el *Leviatán* de Hobbes, encuentran su origen todos los fenómenos que distinguen el presente, si no nos dejamos engañar por apariencias y pretextos. Es difícil cuestionar este hecho; en rigor, sólo son cuestionables su alcance y su significación. Las premisas que el presente comparte con la época de la Ilustración han llegado a ser tan evidentes que sólo, o sobre todo, se tiende a advertir y tomar en serio el contraste entre la Ilustración y el presente: hace mucho tiempo,

¹ El “irracionalismo” no es más que una variante del racionalismo moderno, en sí mismo bastante “irracionalista”.

al parecer, que se ha “superado” la Ilustración, que se han aceptado sus legítimas aspiraciones, ahora consideradas “triviales”, y que, por otra parte, sus “superficialidades” se han ganado un merecido desprecio. Quedan muy lejos de nuestra época los conflictos sobre la inspiración verbal o la mera humanidad de la Escritura, sobre la realidad efectiva o la imposibilidad de los milagros bíblicos, sobre la eternidad y, por tanto, inalterabilidad de la Ley o su variabilidad histórica, sobre la creación o eternidad del mundo: todas las contraposiciones se desarrollan ahora a un nivel en el que ya no hace falta replantear las grandes controversias que hubo entre la Ilustración y la ortodoxia y que, en definitiva, se rechazan por estar “mal planteadas”. Si el problema se pudiera limitar a eso, la influencia de la Ilustración en el judaísmo sería, en efecto, poco digna de reflexión y preocupación, como lo consideran, si no todos nuestros contemporáneos, al menos todos los “movimientos” contemporáneos. Pero ¿son las premisas de la Ilustración realmente triviales? ¿Es realmente la Ilustración un adversario que hay que desdeñar?

Si, por el contrario, la fe en la creación del mundo, en la realidad de los milagros bíblicos y en el carácter absolutamente vinculante y fundamentalmente inmutable que la Ley adquiere de su revelación en el Sinaí es el fundamento de la tradición judía, habrá que decir, entonces, que la Ilustración ha minado el fundamento de la tradición judía. En efecto, eso fue lo que trató de hacer desde el principio la Ilustración radical –pensemos en Spinoza–, con plena conciencia y deliberación. En cuanto a la Ilustración moderada, ha caído en tal descrédito por su intento de mediar entre la ortodoxia y la Ilustración radical, entre la fe en la Revelación y la fe en la

autosuficiencia de la razón, que ya no la puede salvar ni el más preciso de los juicios históricos. Los pensadores posteriores, al ver que la defensa de Moses Mendelssohn no había podido repeler el ataque de Hobbes, Spinoza, Bayle, Voltaire, Reimarus, comenzaron por darle la razón a la Ilustración radical contra la ortodoxia, aceptando, por tanto, los resultados, reales o supuestos, y las premisas, explícitas e implícitas, de la crítica de los milagros y de la crítica de la Biblia; pero, en el contraataque que emprendieron a continuación contra la Ilustración (radical), restablecieron, en su opinión, el fundamento de la tradición. En otras palabras, los pensadores posteriores reconocieron que cualquier compromiso entre la ortodoxia y la Ilustración era insostenible y dieron el paso desde el nivel en el que la Ilustración y la ortodoxia habían luchado, y en el que la Ilustración moderada se había esforzado por llegar a un compromiso, hasta otro, un nivel “superior”, que, como tal, posibilitó una síntesis de la Ilustración y la ortodoxia. En ese nivel recién conquistado, los pensadores posteriores restablecieron el fundamento de la tradición, por supuesto, de una forma modificada, “interiorizada”, como no puede ser de otra manera en una síntesis. Pero no es difícil darse cuenta de que la “interiorización” de conceptos como creación, milagro y Revelación despoja de todo su sentido a esos conceptos. Sólo la intención, si no buena, al menos bien intencionada, de sus autores distingue la “interiorización” de esos conceptos de la negación de sus significados. Si Dios no creó el mundo en un sentido “exterior”, si realmente no lo ha creado; si no se puede confirmar teóricamente la creación –como algo pura y simplemente verdadero, como el hecho de la creación–, entonces se debe con

toda probidad negar la creación o, al menos, evitar hablar de creación. Pero todas las “interiorizaciones” de las afirmaciones fundamentales de la tradición tienen su fundamento en la premisa “reflexiva”, proveniente del nivel “superior” de la síntesis posterior a la Ilustración, según la cual la relación de Dios con la naturaleza ha dejado de ser comprensible y, por tanto, de ser interesante.

Sólo las circunstancias en las que nos encontramos de entrada oscurecen el hecho evidente para una mirada imparcial de que las “interiorizaciones” tan usuales hoy son, en realidad, negaciones, es decir, mientras no luchemos decididamente contra nuestros prejuicios por medio de la reflexión histórica, seguiremos bajo la fascinación de la forma de pensar que la Ilustración fomentó y que sus partidarios o adversarios consolidaron. Esa parcialidad se muestra especialmente en el modo como se han justificado las “interiorizaciones” de las afirmaciones fundamentales de la tradición judía. No hay ninguna “interiorización” de ese tipo de cuya inocencia no se pueda descubrir y alegar alguna declaración de una u otra autoridad tradicional como testimonio. Pero esa forma de defensa, verdaderamente a cosa hecha –por no decir nada de la falta de principio con la que aducen, generalmente como testimonios conclusivos, declaraciones que han sacado fuera de contexto–, descansa sobre uno de los dos errores siguientes o sobre los dos al mismo tiempo: en primer lugar, apelan, contra la concepción ortodoxa, “exterior”, a testimonios que pertenecen a un estadio no desarrollado de la formulación de la fe. De esa manera, se pueden proteger, por ejemplo, de las doctrinas de la inspiración verbal, de la creación como creación de la nada y de la inmortalidad del in-

dividuo. Pero, cuando quiera que esas doctrinas hayan aparecido históricamente por primera vez, todas guardan una relación tan manifiestamente necesaria con las doctrinas cuyo origen bíblico es incuestionable, que con dificultad podrían ser puestas en duda con la perspectiva de mantenerse en consonancia con la “religión de los profetas”. Cuando se apela, contra la expresión desarrollada por la tradición judía, a aquellos elementos que se encuentran en primer plano en la Biblia, particularmente en los profetas tardíos, se sigue el método de la Ilustración, que sobre todo el “liberalismo religioso” ha aceptado como pauta. Esto es ampliamente conocido y, en la medida en que el liberalismo, por razones en parte muy buenas y en parte muy malas, ha caído de forma reciente en descrédito, el método bíblico, o histórico-crítico, se usa cada vez menos para “superar” la ortodoxia. Por ello, en segundo lugar, recurren contra la ortodoxia a declaraciones extremas que se han aventurado dentro de la tradición judía. De esa manera se pueden proteger, por ejemplo, de las doctrinas de la inalterabilidad absoluta de la Ley y los milagros. Pero, por mucho que se confirme y se reitere una declaración extrema, una cosa es una declaración muy “audaz”, muy “libre”, que tiene la intención de ser arriesgada, pero que se basa firmemente en la fe en la creación, los milagros y la Revelación, que hace posible esa declaración, cuyo significado sería incomprendible, incluso absurdo, si se separara de ese fundamento, y otra es usar una declaración basada de ese modo como fundamento. Cuando se hace de una declaración extrema –como el vértice de una pirámide– el fundamento de la tradición judía, se demuestra de nuevo que se es cautivo del modo de pensar de la Ilustración. Es característico de la

Ilustración, precisamente, que en sus supuestos, o sólo aparentes, crítica “inmanente” y perfeccionamiento de la tradición, haga de los extremos de la tradición el fundamento de una posición que es, en realidad, de todo punto incompatible con la tradición.¹

¹ Por ejemplo, la justificación en Spinoza de su antinomianismo mediante el recurso a la frase de que el hombre es, en la mano de Dios, como la arcilla en la mano del alfarero; véase mi escrito *Die Religionskritik Spinozas* (Berlín, 1930, pp. 191 ss. [*Gesammelte Schriften*, ed. de H. Meier, vol. I, *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, J. B. Metzler, Stuttgart y Weimar, 2008]). La tesis propuesta en el texto tiene una intención más comprehensiva de lo que podría pensarse a primera vista. Se extiende también a la tradición filosófica y dice que, para la Ilustración —en la medida en que es más que una restitución de posiciones anteriores—, es esencial convertir los extremos de la tradición (o de la polémica con los extremos de la tradición) en fundamento de una posición completamente irreconciliable con la tradición. El propósito de la Ilustración era la rehabilitación de lo natural mediante la negación (o limitación) de lo sobrenatural, pero el resultado fue el descubrimiento de un nuevo fundamento “natural” que, más que natural, es, más bien, un residuo de lo “sobrenatural”. Las posibilidades y exigencias extremas que los fundadores de la tradición religiosa, así como los de la tradición filosófica, habían descubierto en lo natural y lo típico se convirtieron, al comienzo de la era moderna, en algo autoevidente y, en ese sentido, “natural”; por tanto, ya no se consideran tan extremas como para que tengan que ser radicalmente demostradas, sino que sirven de fundamento natural para la negación o la reinterpretación, no sólo de lo sobrenatural, sino también y sobre todo de lo natural, de lo típico: a diferencia de la filosofía antigua y medieval, que comprendía lo extremo a partir de lo típico, la filosofía moderna, en sus orígenes y en todos los casos donde no intenta restaurar doctrinas anteriores, comprende lo típico a partir de lo extremo. Así, al desestimar la pregunta “trivial” sobre la esencia de la virtud y si es posible su enseñanza, la virtud extrema (“teológica”) de la caridad se convirtió en la virtud “natural” (“filosófica”). Así, la crítica de la idea natural del coraje, que el fundador de la tradición filosófica había llevado a cabo en el contexto de su descubrimiento del ideal extremo (y, por tanto, irrealizable en la vida terrenal) del conocimiento (véase, sobre todo, PLATÓN, *Protágoras*, 349 d, y *Leyes*, 630 c), de una forma que aún reconocía que el coraje como tal poseía el carácter de una virtud, se encuentra ahora radicalizada, hasta el punto de que se niega completamente que el coraje como tal posea el carácter de una