

F I L O S O F Í A

La persecución
y el arte de
escribir
Leo Strauss

Amorrortu/editores



La persecución
y el arte de escribir



De Leo Strauss en esta colección

El renacimiento del racionalismo político clásico

Estudios de filosofía política platónica

Pensamientos sobre Maquiavelo (en preparación)

La persecución y el arte de escribir

Leo Strauss

Amorrortu editores
Buenos Aires - Madrid

Biblioteca de filosofía

Persecution and the Art of Writing, Leo Strauss

© The Free Press, 1952

© Renovado por Miriam Strauss, 1980. Todos los derechos reservados.

Esta obra se publica bajo licencia otorgada por The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, Estados Unidos de América.

Traducción: Amelia Aguado

Supervisión: Horacio Pons

© Todos los derechos de la edición en castellano reservados por Amorrortu editores S.A., Paraguay 1225, 7° piso - C1057AAS Buenos Aires Amorrortu editores España S.L. - C/López de Hoyos, 15, 3° izquierda - 28006 Madrid

www.amorrortueditores.com

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada por cualquier medio mecánico, electrónico o informático, incluyendo fotocopia, grabación, digitalización o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por los editores, viola derechos reservados.

Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 978-950-518-383-8

ISBN 0-226-77711-1, Chicago, edición original

Strauss, Leo

La persecución y el arte de escribir. - 1ª ed.- Buenos Aires : Amorrortu, 2009.

256 p. ; 23x14 cm.- (Filosofía)

Traducción de: Amelia Aguado

ISBN 978-950-518-383-8

1. Filosofía política. I. Aguado, Amelia, trad. II. Título.
CDD 320.1

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en julio de 2009.

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares.

Índice general

- 9 Prefacio
- 11 1. Introducción
- 29 2. La persecución y el arte de escribir
- 49 3. El carácter literario de la *Guía de perplejos*
- 119 4. La Ley de la Razón en *El cuzarí*
- 177 5. Cómo estudiar el *Tratado teológico-político*
de Spinoza
- 249 Índice de nombres y de temas

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

Prefacio

Estos ensayos han sido reunidos aquí en un volumen, primordialmente, en atención al hecho de que todos ellos se ocupan de un único problema: el de la relación entre filosofía y política. En la Introducción, he intentado formularlo desde el lado de la filosofía. En el artículo «La persecución y el arte de escribir», procuré dilucidarlo teniendo en cuenta ciertos fenómenos políticos bien conocidos de nuestro siglo. Como sostengo en la Introducción, me familiaricé con el problema mencionado mientras estudiaba la filosofía judía e islámica de la Edad Media. Los tres últimos ensayos de esta recopilación se ocupan del tema tal como este se presenta en los escritos de los dos pensadores medievales judíos más famosos (Halevi y Maimónides) y de Spinoza, a quien se ha calificado, de manera no del todo equivocada, como «el último de los medievales».

Para la Introducción, recurrí con libertad a mi artículo «Farabi's Plato» (*Louis Ginzberg Jubilee Volume*, American Academy for Jewish Research, Nueva York, XV, 1945, págs. 357-93). «Persecution and the art of writing» fue publicado por primera vez en *Social Research*, noviembre de 1941, págs. 488-504. «The literary character of *The Guide for the Perplexed*» había aparecido previamente en S. W. Baron (ed.), *Essays on Maimonides*, Nueva York: Columbia University Press, 1941, págs. 37-91. «The law of reason in the *Kuzari*» se publicó con anterioridad en los *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XIII, 1943, págs. 47-96. «How to study Spinoza's *Theologico-Political Treatise*» se publicó originalmente en los mismos *Proceedings*, XVII, 1948, págs. 69-131.

Deseo agradecer a los editores y a los propietarios de los derechos de las mencionadas obras o publicaciones periódicas su amable permiso para reeditar los ensayos.

L. S.

1. Introducción

La temática de la que tratan los siguientes ensayos se incluye, cabe decir, dentro de la jurisdicción de la sociología del conocimiento. Esta última no se limita al estudio del conocimiento propiamente dicho. Por ser crítica respecto de sus fundamentos mismos, estudia de manera imparcial todo cuanto pretenda ser conocimiento, además del conocimiento auténtico. En consecuencia, sería esperable que dedicara también alguna atención a la búsqueda del auténtico conocimiento de la totalidad, o sea, a la filosofía. De manera tal, la sociología de la filosofía parecería ser una subdivisión legítima de la sociología del conocimiento. Puede decirse que los ensayos reunidos en esta obra proporcionan material útil para una futura sociología de la filosofía.

No podemos evitar preguntarnos por qué no existe hoy una sociología de la filosofía. Sería desconsiderado sugerir que los fundadores de la sociología del conocimiento desconocían la filosofía o que no creían en su posibilidad. Lo que podemos señalar sin equivocarnos es que el filósofo se les presentaba, pasado un tiempo o desde un principio, como miembro de una abigarrada muchedumbre a la que llamaban «los intelectuales» o «los Sabios». La sociología del conocimiento apareció en una sociedad que daba por sentada la armonía esencial entre pensamiento y sociedad o entre progreso intelectual y progreso social. Se ocupaba más de la relación de los diferentes tipos de pensamiento con los diferentes tipos de sociedad, que de la relación fundamental del pensamiento en cuanto tal con la sociedad en cuanto tal. No percibía un problema práctico grave en esa relación funda-

mental. Tendía a ver a las distintas filosofías como exponentes de distintas sociedades, clases o espíritus étnicos. Omitía tener en cuenta la posibilidad de que todos los filósofos constituyeran por sí mismos una clase, o de que aquello que une a todos los filósofos auténticos fuera más importante que lo que une a un determinado filósofo con un grupo particular de no filósofos. Esta omisión puede remontarse directamente a la insuficiencia de la información histórica sobre la cual se erigió el edificio de la sociología del conocimiento. El conocimiento de primera mano que los primeros sociólogos del conocimiento tenían a su disposición se limitaba, a todos los fines prácticos, a lo que estos sabían del pensamiento occidental del siglo XIX y principios del siglo XX.

Para comprender la necesidad de una sociología de la filosofía debemos remitirnos a otras épocas, si no a otros climas. En lo que a mí respecta, me topé con fenómenos cuya comprensión exige una sociología del conocimiento mientras estudiaba la filosofía judía e islámica de la Edad Media.

Hay un notable contraste entre el nivel de comprensión actual del escolasticismo cristiano y nuestra comprensión de la filosofía medieval islámica y judía. En última instancia, este contraste se debe a que los estudiosos más destacados del escolasticismo cristiano creen en la importancia filosófica inmediata de su tema, mientras que los estudiosos más destacados de la filosofía medieval islámica y judía suelen considerar que su tema sólo es de interés histórico. El renacimiento del escolasticismo cristiano ha dado origen a un interés filosófico en la filosofía medieval islámica y judía: Averroes y Maimónides parecían ser las contrapartes islámica y judía de Tomás de Aquino; pero, desde el punto de vista del escolasticismo cristiano y, por cierto, desde la perspectiva de cualquier posición que acepte el principio mismo de la fe, es probable que la filosofía medieval islámica y judía aparezca como inferior a ese escolasticismo y, en el mejor de los casos, sólo como indicios que muestran el camino

hacia el enfoque característico de este último.¹ Si la filosofía medieval islámica y judía ha de ser entendida en forma adecuada, debe presentar un interés filosófico, y no meramente anticuario; y esto, a su vez, requiere que dejemos de considerarla como la contrapartida del escolasticismo cristiano.

Para reconocer la diferencia fundamental entre el escolasticismo cristiano, por una parte, y la filosofía medieval islámica y judía, por la otra, haríamos bien en partir de la diferencia más obvia: la relacionada con las fuentes literarias. Esta diferencia es particularmente notoria en el caso de la filosofía práctica o política. El lugar que en el escolasticismo cristiano ocupan la *Política* de Aristóteles, Cicerón y el derecho romano, en la filosofía islámica y judía lo ocupan la *República* y las *Leyes* de Platón. Mientras que en Occidente la *República* y las *Leyes* fueron recuperadas recién en el siglo XV, estas obras habían sido traducidas al árabe ya en el siglo IX. Dos de los más célebres filósofos islámicos escribieron comentarios sobre ellas: Al-Farabi se ocupó de las *Leyes* y Averroes de la *República*. La diferencia mencionada implicaba una diferencia no sólo respecto del contenido de la filosofía política, sino también, y sobre todo, respecto de su importancia para el conjunto de la filosofía. Al-Farabi, a quien Maimónides, el más grande pensador judío de la Edad Media, consideraba el más importante de los filósofos islámicos y, de hecho, la mayor autoridad filosófica después de Aristóteles, se inspiraba tanto en la *República* de Platón que presentó la totalidad de la filosofía propiamente dicha dentro de un marco político. La obra de Al-Farabi que Maimónides recomendaba en especial consta de dos partes: la primera se ocupa de Dios y el universo, y la segunda, de la ciudad; el autor la tituló *Los gobiernos políticos*. Una obra que Al-Farabi compuso en forma paralela lleva por título *Los principios de las opiniones del*

¹ Compárese el comentario de Isaac Abravanel sobre Josué, X, 12 (ed. Francfort, 1736, folios 21-22).

pueblo de la ciudad virtuosa; en los manuscritos que he consultado se la llama «un libro político». Es significativo que Al-Farabi fuera decididamente menos conocido para el escolasticismo cristiano que Avicena y Averroes.²

A fin de entender estas obvias diferencias debemos tomar en consideración la diferencia esencial entre el judaísmo y el islam, por una parte, y el cristianismo, por la otra. La Revelación, tal como la entienden judíos y musulmanes, tiene el carácter de Ley (*torá, sharia*), más que de Fe.³ En consecuencia, lo que primero salta a la vista en las reflexiones de los filósofos islámicos y judíos sobre la Revelación no es un credo o un conjunto de dogmas, sino un orden social, si bien un orden omnicompreensivo, que no se limita a regular las acciones, sino también los pensamientos o las opiniones. La Revelación así entendida se presta a que los filósofos fieles la interpreten como la ley perfecta, el orden político perfecto. Como filósofos, los *falasifa*,⁴ —así se los llamaba— procuraban llegar a una comprensión perfecta del fenómeno de la Revelación. Sin embargo, esta sólo es inteligible para el hombre en la medida en que ocurre gracias a la intermediación de causas secundarias o en que es un fenómeno natural. El medio a través del cual Dios se revela al hombre es un profeta, vale decir, un ser humano. Los *falasifa* intentaron, por consiguiente, entender el proceso de la Revelación como esencialmente relacionado con una peculiar perfección «connatural» o idéntico a ella: de hecho, la perfección suprema del hombre. Como filósofos fieles, los *falasifa* estaban obligados a justificar su búsqueda de la filosofía ante el tribunal de la Ley Divina. Dada la importancia que le atribuían a la filosofía, se

² Véase *Church History*, XV, 1946, pág. 62. Louis Gardet y M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, París, 1948, pág. 245: «*les Farabi, les Avicenne, les Averroès. Deux noms émergèrent (en chrétienté): Avicenne (. . .) et plus tard Averroès*».

³ Compárese, por ejemplo, Gardet y Anawati, *Introduction à la théologie. . ., op. cit.*, págs. 332, 335 y 407.

⁴ Transcripción árabe de la palabra griega que significa «filósofos».

veían, así, impulsados a interpretar la Revelación como el orden político perfecto, que es perfecto precisamente porque impone a los hombres más capacitados el deber de dedicar su vida a la filosofía. Con este propósito, tuvieron que dar por sentado que el fundador del orden perfecto, el legislador profético, no era un mero estadista del rango más elevado, sino también, al mismo tiempo, un filósofo de la más alta jerarquía. Debieron concebir al legislador profético como un filósofo-rey o como la perfección suprema del filósofo-rey. Sin embargo, los filósofos-reyes y las comunidades gobernadas por ellos no constituían el tema de la política aristotélica, sino de la política platónica. Y las leyes divinas, que no se limitan a prescribir acciones sino también opiniones sobre las cosas divinas, eran el tema, en particular, de las *Leyes* de Platón. Por lo tanto, no resulta sorprendente que, según Avicena, la disciplina filosófica que se ocupa de la profecía sea la filosofía política o la ciencia política: la obra canónica sobre la profecía son las *Leyes* de Platón, puesto que la función específica del profeta, como dice Averroes, o del más grande de los profetas, como sugiere Maimónides, es la legislación del tipo más elevado.

En el período que estamos considerando, las *Leyes* de Platón se conocían como «las leyes racionales (*nomoi*) de Platón». Los *falasifa* aceptaban, pues, la idea de que hay «leyes racionales». Sin embargo, rechazaban la idea de «mandamientos racionales». Esta última noción había sido utilizada por una escuela de lo que podríamos llamar «teología islámica» (*kalam*), y ciertos pensadores judíos la habían adoptado. Se correspondía con la noción cristiana de «derecho natural», que puede identificarse con la «ley de la razón» y la «ley moral». Con el rechazo de la idea de «mandamientos racionales», los *falasifa* daban a entender que los principios de la moralidad no son racionales, sino «probables» o «generalmente aceptados». Las «leyes racionales» (*nomoi*) que ellos admitían se distinguen de los «mandamientos racionales» o del derecho natural por el hecho de no tener carácter obligatorio. La

doctrina estoica del derecho natural, que fue transmitida al mundo occidental principalmente a través de Cicerón y algunos juristas romanos, no influyó en la filosofía práctica o política de los *falasifa*.

La intransigencia filosófica de los *falasifa* no ha sido apreciada lo suficiente en las interpretaciones aceptadas de sus doctrinas.⁵ Esto se debe, en parte, a la reticencia de los propios *falasifa*. Las mejores claves de sus intenciones se encuentran en los escritos de hombres como Yehuda Halevi y Maimónides. Puede pensarse que el valor del testimonio de estos grandes hombres queda menoscabado por el hecho de que se oponían a los *falasifa*; sin embargo, algunos escritos de Al-Farabi confirman la interpretación sugerida por Halevi y Maimónides. En el estado actual de nuestros conocimientos, resulta imposible decir en qué medida los sucesores de Al-Farabi aceptaron sus opiniones respecto del punto crucial; pero no puede caber duda de que esas opiniones actuaron como un fermento mientras la filosofía ejerció alguna influencia sobre el pensamiento islámico y judío.

Al-Farabi expresó su pensamiento con suma claridad en su breve tratado sobre la filosofía de Platón.⁶ El *Platón* constituye la segunda y más breve parte de una obra tripartita que, al parecer, se titulaba *Sobre los propósitos de Platón y de Aristóteles*, y que Averroes cita como *Las dos filosofías*.⁷ La tercera parte, que todavía no fue editada, se ocupa de la filosofía de Aristóteles. En la primera parte (*El camino de la felicidad*), Al-Farabi explica las cosas humanas indispensables para producir la felicidad

⁵ Véase Gardet y Anawati, *Introduction à la théologie. . . , op. cit.*, págs. 268-72 y 320-4.

⁶ El título completo es «La filosofía de Platón, sus partes y los grados de dignidad de sus partes, desde el comienzo hasta el final». El original ha sido editado, anotado y traducido al latín por F. Rosenthal y R. Walzer (*Alfarabius De Platonis Philosophia*, Londres, 1943).

⁷ Este último título también es utilizado por un contemporáneo de Averroes, Yosef ibn Aknin (véase Abraham S. Halkin, «Ibn Aknin's commentary on the Song of Songs», *Alexander Marx Jubilee Volume*, Nueva York, 1950, pág. 423).

completa de las naciones y de las ciudades. El principal requisito no es otro que la filosofía o, más bien, el gobierno de los filósofos, porque «el significado de *Filósofo, Primer Conductor, Rey, Legislador e Imán* es uno y el mismo». El origen platónico de la tesis rectora es evidente y, por añadidura, lo confirma el autor mismo. Este termina la primera parte con la observación de que la filosofía, tal como la describió con anterioridad, tiene su raíz en Platón y Aristóteles, que «nos han dado la filosofía» junto con «los caminos hacia ella y el camino hacia su introducción después de haber sido desvirtuada o destruida»; y agrega que, como se verá con claridad a partir de la presentación de las filosofías de Platón y Aristóteles, en las dos partes siguientes, el propósito de uno y otro era uno y el mismo. En *Sobre los propósitos de Platón y de Aristóteles*, de Al-Farabi, dos detalles nos sorprenden en grado sumo. La obra debe su origen a la intención de restaurar la filosofía «después de haber sido desvirtuada o destruida», y se ocupa más del propósito común a Platón y Aristóteles que del acuerdo o desacuerdo en los resultados de sus investigaciones. Lo que Al-Farabi consideraba el propósito de los dos filósofos y, en consecuencia, el propósito lisa y llanamente acertado surge, con toda la claridad que sería razonable desear, de su resumen de la filosofía de Platón; no hay ninguna otra fuente. Es probable que este propósito demuestre la finalidad latente de todos los *falsafa* propiamente dichos. De este modo, el *Platón* de Al-Farabi probaría ser la clave por excelencia para la *falsafa*⁸ en cuanto tal.

Según Al-Farabi, Platón inició su indagación con la cuestión relativa a la esencia de la perfección del hombre o de su felicidad y llegó a la conclusión de que esa felicidad consiste en cierta ciencia y cierto modo de vida. La ciencia de que se trata no es sino la ciencia de la esencia de todo ser, y el arte que la facilita no es otro que la filosofía. En cuanto al modo de vida, el arte que lo facilita es el ar-

⁸ Transcripción árabe de la palabra griega que significa «filosofía».

te regia o política. Sin embargo, dado que el filósofo y el rey resultan ser idénticos, la filosofía no sólo es necesaria de por sí, sino suficiente para producir felicidad; y para producirla, la filosofía no necesita complemento ninguno, ni nada que se considere de jerarquía superior a ella. El propósito de Platón o de Aristóteles, tal como lo concebía Al-Farabi, queda sobradamente revelado en este elogio, al parecer convencional, de la filosofía.

El elogio de la filosofía tiene la intención de refutar cualquier pretensión de valor cognitivo que pueda aducirse en favor de la religión en general y de la religión revelada en particular, porque la filosofía a la que Al-Farabi concede su alabanza irrestricta es la filosofía de los paganos Platón y Aristóteles. En su *Catálogo de las ciencias*, presenta las «ciencias islámicas» (*fiqh* y *kalam*) como corolarios de la ciencia política. Con este solo hecho, las actividades en cuestión dejan de ser islámicas: se convierten en las artes de interpretar y defender cualquier ley divina o cualquier religión positiva. Toda oscuridad aparente que pudiera haber en el *Catálogo*, toda ambigüedad, se evita en el *Platón*. Por boca de Platón, Al-Farabi declara que ni la especulación religiosa, ni la investigación religiosa de los entes, y tampoco el arte silogística religiosa, proporcionan la ciencia de los entes, en la que consiste la mayor perfección del hombre, mientras que la filosofía sí lo hace. Llega al extremo de presentar el conocimiento religioso como el peldaño más bajo en la escala de las actividades cognitivas, inferior incluso a la gramática y la poesía. El propósito del *Platón* en su conjunto deja en claro que este veredicto no resulta afectado si se sustituye el conocimiento religioso disponible en tiempos de Platón por el que se tenía en tiempos de Al-Farabi.

Al comienzo del tratado *El camino de la felicidad*, que sirve de prefacio a sus resúmenes de las filosofías de Platón y Aristóteles, Al-Farabi emplea la distinción entre «la felicidad de este mundo en esta vida» y «la felicidad última en la otra vida» como algo consabido. En el *Pla-*

tón, que es la segunda parte y, en consecuencia, la menos expuesta de una obra tripartita, se elimina por completo esa distinción entre los dos tipos de felicidad. El significado de este silencio resulta claro cuando se sabe que en todo el *Platón* (que contiene resúmenes del *Gorgias*, el *Fedro*, el *Fedón* y la *República*) no se menciona la inmortalidad del alma: el Platón de Al-Farabi rechaza calladamente la doctrina platónica de una vida después de la muerte.

Al-Farabi pudo llegar tan lejos en el *Platón* no sólo porque este tratado es la parte menos expuesta y más breve de una obra más extensa, sino también porque presenta en forma explícita las opiniones de otro hombre. Como se ha mencionado, Al-Farabi trata de manera diferente los dos tipos de felicidad en *El camino de la felicidad* y en el *Platón*; también hay algunas diferencias en el tratamiento del conocimiento religioso en el *Catálogo de las ciencias* y el *Platón*. De conformidad con la misma regla, Al-Farabi expone opiniones más o menos ortodoxas sobre la vida después de la muerte en *La comunidad religiosa virtuosa* y *Los gobiernos políticos*, es decir, las obras donde habla en su propio nombre. Para decirlo con más precisión, en *La comunidad religiosa virtuosa* expone opiniones simplemente ortodoxas, y en *Los gobiernos políticos* presenta opiniones que, si bien eran heréticas, podían no obstante considerarse tolerables. No obstante, en su comentario a la *Ética a Nicómaco* declara que sólo existe la felicidad de esta vida y que todas las afirmaciones en contrario se basan en «desvaríos y cuentos de viejas».⁹

⁹ Ibn Tufail, *Hajj ibn Yaqdhān*, edición establecida por L. Gauthier, Beirut, 1936, pág. 14. Compárense las observaciones de Averroes citadas por Steinschneider, *Al-Farabi*, págs. 94 y 106 («*In libro enim de Nicomachia videtur [Alfarabius] negare continuationem esse cum intelligentiis abstractis: et dicit hanc esse opinionem Alexandri, et quod non est opinionandum quod finis humanus sit aliud quam perfectio speculativa*»). Compárense Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, X, lect. 13 hacia el final, y *Suma contra los gentiles*, III, cap. 48 hacia el final.

Al-Farabi se escuda, entonces, en la inmunidad específica del comentarista o del historiador para hablar sin ambages de graves asuntos en sus obras «históricas», pero no lo hace en las obras donde habla en su propio nombre. Sin embargo, ¿podía como comentarista exponer, sin asomo de disenso, puntos de vista que rechazaba como hombre? ¿Acaso no podía sentirse atraído, como estudioso de la filosofía, por lo que aborrecía como creyente? ¿Acaso su mente no podía ser del tipo que se atribuía a los averroístas latinos? Basta con expresar esta sospecha para concluir que es infundada. Los averroístas latinos dieron una interpretación muy literal de doctrinas en extremo heréticas. Pero Al-Farabi hizo precisamente lo inverso: dio una interpretación en extremo no literal de una doctrina en cierto modo tolerable. Justamente como mero comentarista de Platón, estaba obligado a aceptar la doctrina de una vida después de la muerte. Su flagrante desviación de la letra de la doctrina de Platón, o su negativa a sucumbir a los encantos de este, prueba de manera suficiente que rechazaba la creencia en una felicidad diferente de la felicidad de esta vida, o la creencia en otra vida. Su silencio sobre la inmortalidad del alma, en un tratado concebido para presentar la filosofía de Platón «desde el comienzo hasta el final», pone más allá de toda duda razonable la inferencia de que los enunciados que afirman la inmortalidad del alma, presentes en algunos de sus otros escritos, deben considerarse como una adecuación a las opiniones aceptadas.

El Platón de Al-Farabi identifica al filósofo con el rey. Sin embargo, guarda silencio sobre la relación precisa entre el filósofo y el rey, por una parte, y el legislador, por la otra; cuando menos, no identifica explícitamente al legislador con el filósofo-rey. Cualquiera que sea el significado de esto,¹⁰ Al-Farabi sugiere en el *Platón* que la fi-

¹⁰ El significado se desprende del hecho de que, en los tres últimos párrafos del *Platón*, se tratan como intercambiables «filósofo», «rey», «hombre perfecto» e «indagador», por una parte, y «legislador» y «hombres virtuosos», por la otra.

losofía no es simplemente idéntica al arte regia: la filosofía es la más elevada arte teórica; el arte regia es la más elevada arte práctica, y la diferencia fundamental entre teoría y práctica se mantiene como un tema importante en todo el tratado. Puesto que argumenta que para producir la felicidad se necesitan tanto la filosofía como el arte regia, coincide en cierto modo con la opinión ortodoxa, según la cual la filosofía es insuficiente para conducir al hombre hacia la felicidad. Sin embargo, el complemento de la filosofía que se requiere, a su entender, para el logro de la felicidad no es la religión o la Revelación, sino la política, si bien se trata de la política platónica. Al-Farabi sustituye la religión por la política. Puede decirse, entonces, que sienta las bases de la secular alianza entre filósofos y príncipes amigos de la filosofía, y que inicia la tradición cuyos representantes más famosos en Occidente son Marsilio de Padua y Maquiavelo.¹¹ Al-Farabi habla de la necesidad de la ciudad virtuosa, a la que llama «otra ciudad». Se propone reemplazar el otro mundo o la otra vida por la otra ciudad. Esta se encuentra a medio camino entre este mundo y el otro, ya que es, por cierto, una ciudad terrenal pero que, sin embargo, no existe «en los hechos» sino «en las palabras».

En realidad, de ninguna manera es seguro que el propósito de Platón o Aristóteles, tal como lo entendía Al-Farabi, exigiera la realización del mejor orden político o de la ciudad virtuosa. Al-Farabi insinúa el problema cuando hace una distinción entre las indagaciones de Sócrates y las indagaciones de Platón, así como entre «la modalidad de Sócrates» y la modalidad adoptada a la larga por Platón. «La ciencia y el arte de Sócrates» que aparece en las *Leyes* sólo en parte es de Platón, mientras que el resto es «la ciencia y el arte de Timeo», que se encuentra en el *Timeo*. «La modalidad de Sócrates» se caracteriza por el énfasis en «la investigación científica de la justicia y las virtudes», mientras que el arte de Platón pre-

¹¹ Véase *infra*, pág. 112, nota 156.

tende proporcionar «la ciencia de la esencia de todo ente» y por eso, en especial, la ciencia de las cosas divinas y de las cosas naturales. La diferencia entre la modalidad de Sócrates y la modalidad de Platón se remonta a la diferencia entre la actitud de los dos hombres hacia las ciudades reales. El estatus político o social de la filosofía crea la dificultad fundamental: en las naciones y las ciudades de tiempos de Platón no había libertad de enseñanza y de investigación. Por lo tanto, Sócrates se veía frente a la alternativa de elegir entre la seguridad y la vida —adecuándose así a las opiniones falsas y al erróneo modo de vida de sus conciudadanos— o el no conformismo y la muerte. Y optó por esto último. Platón encontró una solución al problema planteado por el destino de Sócrates con la fundación de la ciudad virtuosa en el discurso: sólo en esa «otra ciudad» el hombre podía alcanzar su perfección. Sin embargo, según Al-Farabi, Platón «repitió» su descripción de la modalidad de Sócrates y «repitió» la referencia al vulgo de las ciudades y las naciones existentes en su época.¹² La repetición equivale a una modificación considerable del primer enunciado o a una corrección de la modalidad socrática. Lo que diferencia a la modalidad platónica de la modalidad socrática es que se trata de una combinación de esta última con la modalidad de Trasímaco, porque la actitud intransigente de Sócrates sólo es apropiada para el filósofo que trata con la élite, mientras que la actitud de Trasímaco, que es a un tiempo más y menos exigente que la primera, es apropiada para sus tratos con el vulgo. Lo que sugiere Al-Farabi es que, al combinar la modalidad de Sócrates con la modalidad de Trasímaco, Platón eludió el conflicto con el vulgo y, así, la suerte del primero. En consecuencia, la búsqueda revolucionaria de la otra ciudad dejó de ser necesaria; Platón la sustituyó por un modo de acción más conservador, a saber: el reemplazo gradual de las opiniones aceptadas por la verdad o una aproximación a la ver-

¹² Sobre el significado preciso de «repetición», ver *infra*, págs. 79-81.

dad. El reemplazo de las opiniones aceptadas no podría ser gradual si no fuera acompañado de una aceptación provisional de esas opiniones: como lo declara Al-Farabi en otro lugar, la conformidad con las opiniones de la comunidad religiosa en la cual nos educamos es un requisito necesario para el futuro filósofo.¹³ El reemplazo de las opiniones aceptadas no podría ser gradual si no lo acompañara la sugerencia de otras que, si bien apuntan hacia la verdad, no contradicen de manera demasiado flagrante dichas opiniones. Podemos decir que el Platón de Al-Farabi termina por reemplazar al filósofo-rey que gobierna abiertamente en la ciudad virtuosa por el reinado secreto del filósofo, quien, al ser «un hombre perfecto» precisamente porque es un «indagador», vive en forma privada como miembro de una sociedad imperfecta, a la que trata de humanizar en la medida de lo posible. Las observaciones de Al-Farabi sobre la política de Platón definen el carácter general de la actividad de los *falasifa*.

A la luz de estas consideraciones, parecería imprudente identificar la doctrina de los *falasifa* con lo que enseñaban más frecuentemente o de manera más conspicua. El intento de determinar su enseñanza auténtica resulta aún más difícil por el hecho de que algunos de sus adversarios parecen haber considerado necesario ayudarlos a ocultar sus doctrinas, porque temían el daño que su divulgación pudiera causar a aquellos creyentes cuya fe fuera débil.

Lo que Al-Farabi señala respecto del proceder de los verdaderos filósofos queda confirmado por una serie de observaciones acerca de la distinción filosófica entre la enseñanza exotérica y la enseñanza esotérica, que aparecen en los escritos de sus sucesores. El Platón de Al-Farabi nos informa de la razón más obvia y cruda por la que esta distinción anticuada u olvidada era necesaria. La filosofía y los filósofos estaban «en grave peligro». La

¹³ *Kitab tahsil al-sa'ada* («El camino de la felicidad»), Hyderabad, 1345, pág. 45. Compárense las dos primeras máximas de la «*morale par provision*» de Descartes (*Discurso del método*, III).

sociedad no reconocía a la filosofía ni el derecho a filosofar. No había armonía entre la filosofía y la sociedad. Los filósofos estaban muy lejos de ser exponentes de la sociedad o los partidos. Defendían los intereses de la filosofía y nada más. Al hacerlo, creían defender efectivamente los intereses más elevados de la humanidad.¹⁴ Para proteger a la filosofía había que acudir a la enseñanza exotérica, que era la armadura con la cual aquella debía dejarse ver. Su necesidad obedecía a razones políticas. Era la forma en que la filosofía se hacía visible ante la comunidad política. Era el aspecto político de la filosofía. Era la filosofía «política». A partir de ello quizá podamos entender en algún momento por qué Al-Farabi presentó la totalidad de la filosofía dentro de un marco político, o por qué sus escritos más generales son «libros políticos». No hay que descartar la posibilidad de que el título *Las dos filosofías*, por el cual se conocía su tratado *Sobre los propósitos de Platón y de Aristóteles*, insinuara la diferencia entre «las dos filosofías» o «las dos doctrinas»: la exterior y la interior. Esta posibilidad debe ser considerada en toda evaluación seria del platonismo o, más bien, el neoplatonismo de los *falasifa*, y, en particular, del uso que estos hacen a veces de la *Teología de Aristóteles* neoplatónica. Baste aquí con señalar que el *Platón* de Al-Farabi no muestra indicio alguno de influencia neoplatónica.

En la mayoría de las reflexiones actuales sobre la relación entre filosofía y sociedad se da por sentado, de algún modo, que la primera siempre tuvo un estatus político o social. Según Al-Farabi, la filosofía no era reconocida en las ciudades y las naciones de tiempos de Platón. Con todo su proceder, muestra que había aún menos libertad para filosofar en las ciudades y las naciones de su propio tiempo, es decir, «después de que la filosofía había sido desvirtuada o destruida». El hecho de que la «filosofía» y los «filósofos» llegaran a representar en el mundo islámico una ocupación sospechosa y un grupo de hom-

¹⁴ Al-Farabi, *Platón*, § 17.

bres sospechosos, por no hablar simplemente de ateísmo y ateos, basta para demostrar cuán precario era el estatus de la filosofía: no se le reconocía legitimidad.¹⁵ Tenemos aquí lo que, desde el punto de vista de la sociología de la filosofía, es la diferencia más importante entre el cristianismo, por una parte, y tanto el islam como el judaísmo, por la otra. Para el cristiano, la doctrina sagrada es la teología revelada; para el judío y el musulmán, la doctrina sagrada es, al menos en lo primordial, la interpretación legal de la Ley Divina (*talmud* o *fiqh*). En este último sentido, la doctrina sagrada tiene, como mínimo, mucho menos en común con la filosofía que en el primer sentido. En última instancia, por esta razón el estatus de la filosofía es, como cuestión de principio, mucho más precario en el judaísmo y el islam que en el cristianismo: en este, la filosofía se convirtió en parte integral de la formación oficialmente reconocida e incluso requerida del estudioso de la doctrina sagrada. Esta diferencia explica en parte el colapso final de la indagación filosófica en el mundo islámico y el mundo judío, un colapso que no tiene paralelo en el mundo cristiano occidental.

Debido a la posición que «la ciencia de la *kalam*» adquirió en el islam, el estatus de la filosofía en el mundo musulmán era intermedio entre el que tenía en el cristianismo y el que se le daba en el judaísmo. Por lo tanto, para volver a su estatus dentro del judaísmo, es obvio que, mientras que nadie podía ser docto en la doctrina sagrada del cristianismo sin haber tenido una considerable formación filosófica, se podía ser un talmudista perfectamente capaz sin formación filosófica alguna. Judíos de la capacidad filosófica de Halevi y Maimónides daban por sentado que ser judío y ser filósofo eran cosas mutuamente excluyentes. A primera vista, la *Guía de perplejos* de Maimónides es la contrapartida judía de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino, pero la *Guía* nunca

¹⁵ Compárese Gardet y Anawati, *Introduction à la théologie. . .*, op. cit., págs. 78, 225 y 236.

adquirió dentro del judaísmo ni siquiera una parte de la autoridad que tuvo la *Suma* dentro del cristianismo; no es la *Guía* de Maimónides, sino su *Mishneh Torah*, es decir, su codificación de la ley judía, la que podría describirse como la contrapartida judía de la *Suma*. Nada resulta tan revelador como la diferencia entre el comienzo de la *Guía* y el de la *Suma*. El primer artículo de esta última se ocupa de analizar si además de las disciplinas filosóficas se requiere la doctrina sagrada: Tomás, por así decirlo, justifica la doctrina sagrada ante el tribunal de la filosofía. Ni siquiera podemos imaginar que Maimónides empezara la *Guía* o cualquier otra obra con un examen de la necesidad de la *halaka* (la ley sagrada), además de las disciplinas filosóficas. Los primeros capítulos de la *Guía* se parecen más a un comentario algo difuso sobre un versículo bíblico (*Génesis*, 1, 27), que al comienzo de una obra filosófica o teológica. Maimónides, al igual que Averroes, necesitaba con mucha más urgencia una justificación legal de la filosofía —es decir, un análisis en términos legales de la cuestión de si la ley divina permite, prohíbe u ordena el estudio de la filosofía—, que una justificación filosófica de esa misma ley o de su estudio. Las razones que aduce Maimónides a fin de probar que ciertas verdades racionales acerca de las cosas divinas tienen que mantenerse en secreto fueron esgrimidas por Tomás a fin de probar que la verdad racional acerca de las cosas divinas debe ser divinamente revelada.¹⁶ De acuerdo con su observación ocasional de que la tradición judía hacía más hincapié en la justicia de Dios que en Su sabiduría, Maimónides discernía el equivalente judío de la filosofía o la teología en ciertos elementos de la *aggadah* (o leyenda), esto es, de esa parte del saber popular judío que se consideraba en general como mucho menos autorizada que la *halaka*.¹⁷ Spinoza dijo con contundencia

¹⁶ Compárese *Guía*, I, 34, con Tomás, *Suma contra los gentiles*, I, 4, y *Quaest. disput. De Veritate*, q. 14 a. 10.

¹⁷ Compárense los pasajes señalados más adelante, pág. 51, nota 5, con la *Guía*, III, 17 (35a Munk).

cia que los judíos despreciaban la filosofía.¹⁸ Aún en 1765, Moses Mendelssohn consideraba necesario disculparse por recomendar el estudio de la lógica y mostrar por qué la prohibición de la lectura de libros ajenos o profanos no se aplicaba a las obras dedicadas a la lógica.¹⁹ El problema del judaísmo tradicional frente a la filosofía es idéntico al problema de Jerusalén frente a Atenas. Resulta difícil no ver la conexión entre la depreciación del objeto primario de la filosofía —los cielos y los cuerpos celestiales—, en el primer capítulo del *Génesis*; la prohibición de comer el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, en el segundo capítulo; el nombre divino «Yo Seré lo Que Seré»; la advertencia de que la ley no está en el cielo ni más allá del mar; los dichos del profeta Miqueas sobre lo que el Señor requiere del hombre, y declaraciones talmúdicas como estas: «Para aquel que reflexiona acerca de cuatro cosas —sobre lo que está arriba, lo que está abajo, lo que está delante, lo que está detrás— sería mejor no haber venido al mundo» y «Dios no posee nada en Su mundo salvo los cuatro codos de la *halaka*».²⁰

El precario estatus de la filosofía en el judaísmo, al igual que en el islam, no fue en todos los sentidos una desgracia para ella. Su reconocimiento oficial en el mundo cristiano la llevó a quedar sometida a la supervisión eclesiástica. La posición precaria de la filosofía en el mundo islámico y judío garantizó su carácter privado, y con ello, su libertad interior y su independencia de la supervisión. En este sentido, el estatus de la filosofía en el mundo islámico y judío se parece a su estatus en la Grecia clásica. Se dice con frecuencia que la ciudad griega

¹⁸ B. Spinoza, *Tratado filosófico-político*, XI, hacia el final. Cf. *ibid.*, I (§ 41 Bruder). Véase además Georges Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, París, 1947, pág. 43.

¹⁹ Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften: Jubiläumsausgabe*, Berlín, 1929-1938, vol. 2, págs. 202-7.

²⁰ Compárese Maimónides, *Guía*, I, 32 (36b Munk), y la Introducción a su comentario de la Mishna (*Porta Mosis*, edición establecida por E. Pococke, Oxford, 1655, pág. 90).

era una sociedad totalitaria. Abarcaba y regulaba la moral, el culto divino, la tragedia y la comedia. Sin embargo, había una actividad que era esencialmente privada y transpolítica: la filosofía. Aun las escuelas filosóficas eran fundadas por hombres que no pertenecían a la autoridad, hombres particulares. Los filósofos islámicos y judíos reconocieron la similitud entre este estado de cosas y el predominante en su propio tiempo. Al desarrollar algunas observaciones de Aristóteles, compararon la vida filosófica con la vida del ermitaño.

Al-Farabi atribuyó a Platón la opinión de que en la ciudad griega el filósofo estaba en grave peligro. Al exponer esta idea, se limitaba a repetir lo que el propio Platón había dicho. En considerable medida, el arte de este eludía el peligro, como también lo señaló Al-Farabi; pero el éxito de Platón no debe cegarnos ante la existencia de un peligro que, por mucho que varíen sus formas, es connatural a la filosofía. La comprensión de este peligro y de las diversas formas que ha asumido, y que puede asumir, es la tarea más importante, en verdad la única tarea, de la sociología de la filosofía.

2. La persecución y el arte de escribir

«Que el vicio ha demostrado ser, con frecuencia, un emancipador de la mente es uno de los hechos más humillantes pero, al mismo tiempo, más incuestionables de la historia».

W. E. H. Lecky

I

En un considerable número de países que durante alrededor de cien años han disfrutado de una libertad prácticamente total de debate público, esa libertad se halla hoy coartada y ha sido reemplazada por la compulsión a coordinar el discurso con los puntos de vista que el gobierno considera oportunos o sostiene con toda severidad. Puede resultarnos provechoso considerar brevemente el efecto de esa compulsión o persecución sobre los pensamientos, así como sobre las acciones.¹

Un gran sector del pueblo, probablemente la gran mayoría de la joven generación,² acepta como ciertos los puntos de vista promovidos por el gobierno, si no de inmediato, al menos después de un tiempo. ¿Cómo se los ha

¹ *Scribere est agere*. Véase sir William Blackstone, *Commentaries*, libro IV, capítulo 6. Compárese Nicolás Maquiavelo, *Discorsi*, III, 6, col. «I classici del Giglio», págs. 424-6, y René Descartes, *Discours de la méthode*, VI, al comienzo.

² «Sócrates: ¿No sabes por qué medios se los podría convencer de que acepten esta fábula? Glaucón: Do ningún modo, por lo que a ellos concierne, pero sé cómo podría hacerse en lo que respecta a sus hijos y sus descendientes y, en general, a quienes nazcan después. Sócrates: (...) Me parece entender lo que quieres decir» (Platón, *República*, 415c6-d5).

convencido, y dónde entra aquí el factor tiempo? No se los ha convencido por compulsión, porque la compulsión no produce convicción: no hace sino allanar el camino a la convicción al silenciar la contradicción. En una gran cantidad de casos, lo que se llama «libertad de pensamiento» equivale a la habilidad de escoger entre dos o más opiniones diferentes expresadas por la pequeña minoría de personas que hablan o escriben para el público; puede incluso llegar a decirse que, a todos los fines prácticos, la libertad de pensamiento consiste en ello.³ Si se impide esta elección, se destruye el único tipo de independencia intelectual de la que son capaces muchas personas, y esta es la única libertad de pensamiento que tiene importancia política. En consecuencia, la persecución es la condición indispensable para que funcione con su máxima eficiencia lo que podría llamarse *lógica equina*. Según un Parménides de tracción a sangre, o los houyhnhnms de Gulliver, no podemos decir —o no podemos decir razonablemente— «la cosa que no es», o sea, las mentiras son inconcebibles. Esta lógica no es peculiar de los caballos ni de los filósofos de tracción a sangre, sino que determina también, de una manera algo modificada, el pensamiento de muchos seres humanos comunes y corrientes. Ellos admitirían como algo consabido que el hombre puede mentir y miente, pero añadirían que la mentira tiene patas cortas y no puede pasar la prueba de la repetición —y mucho menos la de la repetición constante—, y que, por consiguiente, un enunciado que se repite constantemente y nunca se contradice debe ser cierto. Otra línea de argumentación sostiene que un enunciado hecho por un individuo común puede ser una mentira, pero que la verdad de una declaración hecha por un hombre responsable y respetado, y por lo tanto, en particular, por un hombre situado en una posición de suma responsabilidad o preeminencia, es moralmente indubi-

³ «La razón no es más que escoger» es la tesis central de la *Areopagítica* de Milton.

table. Estos dos entimemas llevan a la conclusión de que la verdad de una declaración del jefe del gobierno, que se repite en forma constante y nunca se contradice, es absolutamente indubitable.

Esto implica que, en los países a que nos referimos, todos aquellos que no siguen las reglas de la *lógica equina* —en otras palabras, todos los que son capaces de un pensamiento verdaderamente independiente— no pueden ser inducidos a aceptar los puntos de vista postulados por el gobierno. La persecución, entonces, no puede impedir el pensamiento independiente. Ni siquiera puede impedir la expresión de ese pensamiento, porque hoy es tan cierto como hace más de dos mil años que decir la verdad que sabemos a los conocidos benévolo y confiables, o, más precisamente, a los amigos razonables, constituye una empresa segura.⁴ La persecución no puede impedir tampoco la expresión pública de la verdad heterodoxa, porque un hombre de pensamiento independiente puede emitir sus opiniones en público y permanecer indemne, siempre que se mueva con circunspección. Incluso puede trasladarlas a la letra impresa sin incurrir en peligro, siempre que sea capaz de escribir entre líneas.

La expresión «escribir entre líneas» remite al tema de este artículo, porque la finalidad de la persecución sobre la literatura radica, precisamente, en obligar a todos los autores que sostienen opiniones heterodoxas a desarrollar una peculiar técnica de escritura: la técnica que tenemos en mente cuando hablamos de escribir entre líneas. La expresión es claramente metafórica. Cualquier intento de volcar su significado en un lenguaje no metafórico conduciría al descubrimiento de una *terra incognita*, un campo cuyas dimensiones no han sido exploradas hasta hoy y que ofrece una gran oportunidad para realizar investigaciones sumamente intrigantes e incluso importantes. Podríamos afirmar, sin temor a incurrir por ello en una grave exageración, que casi el único trabajo

⁴ Platón, *República*, 450d3-e1.

preparatorio para guiar al explorador en este campo se halla enterrado en los escritos de los retóricos de la Antigüedad.

Para volver a nuestro tema actual, consideremos un sencillo ejemplo, que no está tan alejado de la realidad —tengo razones para creerlo— como podría parecer a primera vista. Podríamos muy bien imaginar que un historiador residente en un país totalitario, un miembro generalmente respetado e insospechable del único partido legalizado, fuera llevado por sus investigaciones a dudar de la veracidad de la interpretación de la historia de la religión auspiciada por el gobierno. Nadie podría impedirle publicar un ataque apasionado contra lo que él llamaría «opinión liberal». Por supuesto, debería exponer la opinión liberal antes de atacarla; haría esa exposición en el estilo sereno, nada espectacular y algo aburrido que no parece sino natural; usaría muchos términos técnicos, incluiría muchas citas y atribuiría indebida importancia a detalles insignificantes: parecería olvidar la guerra santa de la humanidad en las pequeñas disputas de los pedantes. Sólo cuando llegara al núcleo de la argumentación escribiría tres o cuatro oraciones en ese estilo terso y vivaz adecuado para atraer la atención de los hombres jóvenes a quienes les gusta pensar. Ese pasaje central expondría el caso de los adversarios de manera más clara, convincente y despiadada de lo que nunca se hizo siquiera en el apogeo del liberalismo, porque podría omitir calladamente todas las excrescencias insensatas del credo liberal a las cuales se permitió proliferar en los días triunfales del liberalismo y cuando este, en consecuencia, se aproximaba a su latencia. Su joven lector razonable podría tener, por primera vez, una vislumbre del fruto prohibido. El ataque, el grueso de la obra, consistiría en virulentas expansiones de las más virulentas aserciones del libro o los libros sagrados del partido gobernante. El joven inteligente que, por ser joven, había sentido hasta entonces cierto gusto por esas expresiones inmoderadas, estaría ahora simplemente asqueado y, des-

pués de haber probado el fruto prohibido, incluso aburrido de ellas. Al leer el libro por segunda y tercera vez detectaría, en el ordenamiento mismo de las citas de los libros autorizados, significativos agregados a esos pocos enunciados tersos que ocupaban el centro de la más bien breve primera parte.

La persecución, entonces, da origen a una peculiar técnica de escritura y, con ello, a un peculiar tipo de literatura, en la cual la verdad acerca de todas las cosas fundamentales se presenta exclusivamente entre líneas. Esa literatura no se dirige a todos los lectores, sino sólo a aquellos que son confiables e inteligentes. Tiene todas las ventajas de la comunicación privada sin sufrir su mayor desventaja: llegar sólo a las relaciones del escritor. Disfruta de todas las ventajas de la comunicación pública sin padecer su mayor desventaja: la pena capital para el autor. Mas, ¿cómo puede un hombre realizar el milagro de hablar en una publicación para una minoría, mientras guarda silencio para la mayoría de sus lectores? El hecho que hace posible esta literatura puede expresarse en el axioma de que los hombres irreflexivos son lectores descuidados y sólo los hombres reflexivos son lectores cuidadosos. En consecuencia, el autor que desee dirigirse sólo a hombres reflexivos no tendrá más que escribir de forma tal que sólo un lector muy cuidadoso sea capaz de detectar el significado de su libro. Pero, se objetará, puede haber hombres inteligentes, lectores cuidadosos, que no sean confiables y que después de haber descubierto al autor lo denuncien a las autoridades. De hecho, esta literatura no sería factible si fuera por completo errónea la sentencia socrática de que la virtud es conocimiento y, por tanto, que los hombres reflexivos, en cuanto tales, son confiables y no crueles.

Otro axioma, que sólo tiene sentido en la medida en que la persecución se mantiene dentro de los límites del procedimiento legal, afirma que un escritor cuidadoso de inteligencia normal es más inteligente que el más inteligente de los censores como tal, porque sobre este recae la

carga de la prueba. Es él, o el fiscal, quien debe probar que el autor sostiene o ha emitido opiniones heterodoxas. Y para hacerlo tendrá que demostrar que ciertas deficiencias literarias de la obra no son fruto del azar, sino que el autor ha utilizado determinada expresión ambigua en forma deliberada o ha construido mal adrede cierta oración. Es decir que el censor no sólo deberá probar que el autor es inteligente y buen escritor en general —porque un hombre que yerra intencionalmente al escribir debe poseer el arte de la escritura—, sino, sobre todo, que sus aptitudes eran las habituales en él en el momento de escribir las palabras incriminatorias. Pero, ¿cómo probarlo, si hasta Homero vacila de tanto en tanto?

II

La represión del pensamiento independiente ha ocurrido con bastante frecuencia en el pasado. Es razonable suponer que épocas anteriores produjeron, en proporción, tantos hombres capaces de pensamiento independiente como los que puede haber hoy, y que al menos algunos de aquellos hombres combinaban entendimiento con cautela. Así, podríamos preguntarnos si algunos de los más grandes escritores del pasado no adaptaron su técnica literaria a los requerimientos de la persecución, expresando exclusivamente entre líneas sus opiniones sobre todas las cuestiones entonces cruciales.

Algunos hábitos generados por un progreso relativamente reciente en la investigación histórica, o relacionados con él, nos impiden examinar esta posibilidad y, aún más, considerar las cuestiones vinculadas a ella. El progreso del cual hablamos se debió, a primera vista, a la aceptación general y la aplicación ocasional de los siguientes principios. Se exigía que cada período del pasado fuese entendido por sí mismo y no se lo juzgara mediante pautas ajenas a él. Cada autor debía, en la medi-

da de lo posible, ser interpretado por sí mismo; en la interpretación de un autor no debía usarse ningún término de alguna importancia que no pudiera traducirse literalmente a la lengua de aquel y que no fuera usado por él o no fuese de uso bastante común en su tiempo. Las únicas presentaciones de las opiniones de un autor que podían aceptarse como verdaderas eran, en última instancia, las confirmadas por sus propios enunciados explícitos. El último de estos principios es decisivo: parece excluir *a priori* de la esfera del conocimiento humano las opiniones de escritores anteriores que aparecen exclusivamente entre líneas. En efecto: si en cada página de su libro un autor no se cansa de afirmar explícitamente que *a* es *b*, pero expresa entre líneas que *a* no es *b*, el historiador moderno todavía exigirá pruebas explícitas de que el autor creía que *a* no era *b*. Como es imposible que esas pruebas aparezcan, el argumento del historiador moderno se impone: el historiador puede dejar a un lado toda lectura entre líneas como conjetura arbitraria, o, si es holgazán, la aceptará como conocimiento intuitivo.

La aplicación de estos principios ha tenido importantes consecuencias. En una época que aún pueden recordar las generaciones actuales, muchas personas, que tenían en mente famosas declaraciones de Bodin, Hobbes, Burke, Condorcet y otros, creían que había diferencias entre las concepciones fundamentales del pensamiento político moderno y las del pensamiento político de la Edad Media y la Antigüedad. La generación actual de estudiosos ha aprendido de uno de los historiadores más célebres de la actualidad que, «al menos desde los juristas del siglo II hasta los teóricos de la Revolución Francesa, la historia del pensamiento político es continua: cambia de forma y se modifica su contenido, pero incluso así es la misma en sus concepciones fundamentales».⁵ Hasta mediados del siglo XIX se creía que Averroes había sido hos-

⁵ Robert W. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, I (2ª ed., Londres, 1927), pág. 2.

til a toda religión. Después del exitoso ataque de Renan a lo que hoy se califica de leyenda medieval, los estudiosos de nuestros días consideran a Averroes un musulmán fiel, e incluso creyente.⁶ Autores anteriores habían pensado que «la abolición del pensamiento religioso y mágico» era característica de la actitud de los médicos griegos. Un escritor más reciente afirma que «los médicos hipocráticos (. . .) como científicos adherían a un dogma sobrenatural».⁷ Lessing, uno de los humanistas más profundos de todos los tiempos, en el cual se daba una combinación sumamente rara de erudición, gusto y filosofía, y que estaba convencido de la existencia de verdades que no deben o no pueden pronunciarse, creía que «todos los filósofos antiguos» habían distinguido entre su enseñanza exotérica y su enseñanza esotérica. Después de que el gran teólogo Schleiermacher expuso, con una argumentación inusualmente hábil, la opinión de que sólo había una doctrina platónica, la cuestión del esoterismo de los filósofos antiguos se redujo, a todos los fines prácticos, al significado de los «discursos exotéricos» de Aristóteles; a este respecto, uno de los más grandes humanistas de la actualidad asegura que la atribución de una enseñanza secreta a Aristóteles es, «obviamente, una invención tardía, originada en el espíritu del neopitagorismo».⁸ Según

⁶ Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme* (3ª ed., París, 1866), págs. 292 y sigs. Léon Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie* (París, 1909), págs. 126 y sigs. y 177 y sigs. Compárese, del mismo autor, «Scolastique musulmane et scolastique chrétienne», *Revue d'Histoire de la Philosophie*, II (1928), págs. 221 y sigs. y 333 y sigs.

⁷ Ludwig Edelstein, «Greek medicine in its relation to religion and magic», *Bulletin of the Institute of the History of Medicine*, V (1937), págs. 201 y 211.

⁸ Gotthold Lessing, *Ernst und Falk*, segundo diálogo, y «Leibniz von den ewigen Strafen», en *Werke* (edición de Petersen y Von Olshausen), vol. 21, pág. 147. Friedrich Schleiermacher, *Platons Werke* (Berlín, 1804), vol. I, 1, págs. 12-20. Werner Jaeger, *Aristotle* (Oxford, 1934), pág. 33. Véanse además sir Alexander Grant, *The Ethics of Aristotle* (Londres, 1874), vol. 1, págs. 398 y sigs., y Eduard Zeller, *Aristotle and the Earlier Peripatetics* (Londres, 1897), vol. 1, págs. 120 y sigs.

Gibbon, Eusebio «confiesa indirectamente que ha relatado todo cuanto pudiera redundar en la gloria de la religión y que ha suprimido todo cuanto pudiera tender a su deshonra». A criterio de un historiador actual, «el juicio de Gibbon, a saber: que la *Historia eclesiástica* era groseramente injusta, es en sí mismo un veredicto prejuicioso».⁹ Hasta el final del siglo XIX, muchos filósofos y teólogos creían que Hobbes era ateo. En nuestros días, numerosos historiadores rechazan en forma tácita o explícita esa opinión; un pensador contemporáneo, aunque presiente que Hobbes no era exactamente un hombre religioso, descubre en sus escritos los lineamientos de una filosofía neokantiana de la religión.¹⁰ El propio Montesquieu, al igual que algunos de sus contemporáneos, creía que *El espíritu de las leyes* tenía un plan adecuado e incluso maravilloso; Laboulaye todavía creía que la aparente oscuridad de su plan, así como el resto de sus defectos literarios aparentes, se debían a la censura o a la persecución. Uno de los más destacados historiadores actuales del pensamiento político afirma, sin embargo, que «no hay en verdad mucha concatenación en la temática, y la cantidad de detalles irrelevantes es extraordinaria», y que «no puede decirse que *El espíritu de las leyes* de Montesquieu tenga algún ordenamiento».¹¹

⁹ James T. Shotwell, *The History of History* (Nueva York, 1939), vol. 1, págs. 356 y sigs.

¹⁰ Ferdinand Tönnies, *Thomas Hobbes* (3ª ed., Stuttgart, 1925), pág. 148. George E. G. Catlin, *Thomas Hobbes* (Oxford, 1922), pág. 25. Richard Högnigswald, *Hobbes und die Staatsphilosophie* (Munich, 1924), págs. 176 y sigs. Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas* (Berlín, 1930), pág. 80. Zbigniew Lubienski, *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes* (Munich, 1932), págs. 213 y sigs.

¹¹ George H. Sabine, *A History of Political Theory* (Nueva York, 1937), págs. 556 y 551. Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (Munich, 1936), págs. 139 y sigs. y 151, nota 1. Édouard Laboulaye, «Introduction à l'*Esprit des lois*», en *Œuvres complètes de Montesquieu* (París, 1876), vol. 3, págs. xviii y sigs. Laboulaye cita en ese contexto un importante pasaje del «Éloge de Montesquieu» de d'Alembert. Véase, además, Stefano Bertolini, «Analyse raisonnée de l'*Esprit des lois*», en *ibid.*, págs. 6, 14, 23 y sigs., 34 y 60 y sigs. Las observaciones de

Esta selección de ejemplos, que no es del todo arbitraria, muestra que la diferencia característica entre las opiniones más antiguas y las más recientes no se debe en su totalidad al progreso en la exactitud histórica, sino también a un cambio más fundamental en el clima intelectual. Durante estas últimas décadas, la tradición racionalista, que era el denominador común de las concepciones anteriores y que todavía tenía bastante influencia en el positivismo del siglo XIX, fue transformada aún más o bien rechazada por completo por un número creciente de personas. Si este cambio debe considerarse un progreso o una declinación, y en qué medida, es una cuestión que sólo el filósofo puede dilucidar.

Al historiador se le impone un deber más modesto. Él exigirá simple y atinadamente que, a pesar de todos los cambios que han ocurrido o que ocurrirán en el clima intelectual, la tradición de exactitud histórica persista. Por consiguiente, no aceptará un criterio de exactitud arbitrario que pueda excluir *a priori* del conocimiento humano los hechos más importantes del pasado, sino que adaptará a la naturaleza de su tema las reglas de certidumbre que guían su investigación. Seguirá, entonces, reglas como estas: La lectura entre líneas está estrictamente prohibida en todos los casos en que al hacerla se

d'Alembert, Bertolini y Laboulaye son simplemente explicaciones de lo que el propio Montesquieu señala, por ejemplo, cuando dice en el prefacio: «*Si l'on veut chercher le dessein de l'auteur, on ne le peut bien découvrir que dans le dessein de l'ouvrage*». (Véase, además, el final del libro 11 y dos cartas de Helvétius, en *ibid.*, vol. 6, págs. 314 y 320.) D'Alembert dice: «*Nous disons de l'obscurité que l'on peut se permettre dans un tel ouvrage, la même chose que du défaut d'ordre. Ce qui seroit obscur pour les lecteurs vulgaires, ne l'est pas pour ceux que l'auteur a eus en vue; d'ailleurs l'obscurité volontaire n'en est pas une. M. de Montesquieu ayant à présenter quelquefois des vérités importantes, dont l'énoncé absolu et direct auroit pu blesser sans fruit, a eu la prudence de les envelopper; et, par cet innocent artifice, les a voilées à ceux à qui elles seroient nuisibles, sans qu'elles fussent perdues pour les sages*». De manera similar, ciertos contemporáneos del «retórico» Jenofonte creían que «lo que está escrito de manera bella y metódica no está escrito de manera bella y metódica» (*Cinegético*, 13.6).

pierda exactitud. Sólo es legítima la lectura entre líneas que parta de una consideración exacta de los enunciados explícitos del autor. El contexto en que aparece un enunciado y el carácter literario de la obra en su conjunto, al igual que su plan, deben entenderse a la perfección antes de que sea razonable asegurar la adecuación e incluso el acierto de una interpretación de ese enunciado. No estamos autorizados a eliminar un pasaje ni a enmendar su texto antes de haber considerado íntegramente todas las posibilidades razonables de entenderlo al pie de la letra; una de esas posibilidades es que el pasaje sea irónico. Si un maestro en el arte de escribir comete torpezas que avergonzarían a un alumno inteligente de escuela secundaria, es razonable suponer que tales torpezas son intencionales, en especial si el autor analiza, aun cuando sólo sea de manera incidental, la posibilidad de errores deliberados en la escritura. Las opiniones del autor de una pieza teatral o de un diálogo no deben identificarse, sin previa comprobación, con los puntos de vista expresados por uno o más de sus personajes, ni con aquellos en los que concuerden todos los personajes o los más atractivos de ellos. La opinión real de un autor no es necesariamente idéntica a la que expresa en el mayor número de pasajes. En suma, no debe confundirse la exactitud con la negativa a ver el bosque detrás de los árboles o con la incapacidad de hacerlo. El historiador verdaderamente exacto tendrá que conciliar con el hecho de que hay una diferencia entre salir victorioso en una argumentación, o demostrar prácticamente a todos que tiene razón, y entender el pensamiento de los grandes autores del pasado.

Debe considerarse posible, entonces, que la lectura entre líneas no conduzca a un completo acuerdo entre todos los estudiosos. Si esta es una objeción contra dicha lectura como tal, también hay una contraobjeción, a saber: que los métodos actuales de uso general tampoco llevan a un acuerdo universal y ni siquiera a una coincidencia amplia respecto de puntos muy importantes. Los es-

tudiosos del siglo XIX se inclinaban a resolver problemas literarios recurriendo a la génesis de la obra del autor, e incluso a la de su pensamiento. Se suponía que las contradicciones o las divergencias dentro de un libro o entre dos libros del mismo autor probaban que su pensamiento había cambiado. Si las contradicciones excedían cierto límite, se decidía a veces, sin ninguna prueba externa, que una de las obras debía de ser espuria. En los últimos tiempos ese procedimiento ha caído en cierto descrédito, y en la actualidad muchos estudiosos tienden a ser bastante más conservadores acerca de la tradición literaria y se impresionan menos ante las meras pruebas internas. Sin embargo, el conflicto entre los tradicionalistas y los exponentes de la alta crítica está lejos de haberse zanjado. Aquellos podrían demostrar, en casos importantes, que sus adversarios no han probado en absoluto sus hipótesis; empero, aun cuando en última instancia se demuestre que todas las respuestas sugeridas por la alta crítica son erróneas, las preguntas que alejaron a sus exponentes de la tradición y los impulsaron a intentar un nuevo enfoque suelen reflejar una conciencia de las dificultades que no perturba el sueño del tradicionalista típico. Una respuesta adecuada a las más serias de esas preguntas exige una reflexión metódica sobre la técnica literaria de los grandes escritores de épocas anteriores, a causa del carácter típico de los problemas literarios involucrados: oscuridad del plan, contradicciones dentro de una obra o entre dos o más obras del mismo autor, omisión de vínculos importantes de la argumentación, etc. Tal reflexión trasciende necesariamente los límites de la estética moderna e incluso de la poética tradicional, y tarde o temprano obligará a los estudiosos, según creo, a tomar en cuenta el fenómeno de la persecución. Para mencionar algo que es apenas poco más que otro aspecto del mismo hecho, observamos en ocasiones un conflicto entre una interpretación tradicional, superficial y doxográfica de algún gran escritor del pasado y una interpretación más inteligente, más profunda y monográfica. Las

dos son igualmente exactas, en la medida en que ambas son confirmadas por declaraciones explícitas del autor en cuestión. Sin embargo, sólo unas pocas personas consideran hoy la posibilidad de que la interpretación tradicional pueda reflejar la doctrina exotérica del autor, mientras que la interpretación monográfica se detiene a mitad de camino entre su doctrina exotérica y su doctrina esotérica.

La investigación histórica moderna, que surgió en un tiempo en el que la persecución era más una cuestión de vago recuerdo que de experiencia apremiante, ha contrarrestado o incluso destruido una tendencia anterior a leer entre líneas a los grandes escritores, o a atribuir más peso al plan fundamental que a las opiniones que estos repetían con más frecuencia. Cualquier intento de restaurar el enfoque anterior se enfrenta, en esta era de historicismo, con el problema de los criterios para distinguir las lecturas entre líneas legítimas de las ilegítimas. Si es cierto que existe una correlación necesaria entre la persecución y la escritura entre líneas, hay entonces un criterio negativo necesario: que el libro en cuestión debe haber sido compuesto en una época de persecución, esto es, un tiempo en que la ley o la costumbre imponían determinada ortodoxia política o de otro tipo. Un criterio positivo es este: si un escritor diestro, que tiene una mente clara y un perfecto conocimiento de la opinión ortodoxa y de todas sus ramificaciones, contradice en forma subrepticia y, por así decirlo, al pasar uno de sus presupuestos o consecuencias necesarios, explícitamente reconocidos y sostenidos por él en todos los demás lugares, podemos plantear la sospecha razonable de que se oponía al sistema ortodoxo como tal, por lo cual deberemos estudiar de nuevo todo el libro, con mucho más cuidado y mucha menos ingenuidad que nunca. En algunos casos, contamos incluso con pruebas explícitas de que el autor ha expresado sus opiniones sobre los temas más importantes sólo entre líneas. Sin embargo, esas declaraciones no aparecen, por lo común, en el prefacio ni en otro lugar

muy destacado. Algunas de ellas ni siquiera podrán advertirse, y menos aún entenderse, mientras permanecemos encerrados en el punto de vista sobre la persecución y la actitud hacia la libertad de palabra y la franqueza que han cobrado preponderancia en los últimos trescientos años.

III

El término «persecución» abarca diversos fenómenos, que van desde el tipo más cruel, ejemplificado por la Inquisición española, hasta el más moderado, que es el ostracismo social. Entre esos extremos están los tipos que son más importantes desde el punto de vista de la historia literaria o intelectual. Se encontrarán ejemplos en la Atenas de los siglos V y IV a.C., en algunos países musulmanes de principios de la Edad Media, en la Holanda y la Inglaterra del siglo XVII y en la Francia y la Alemania del siglo XVIII —todos ellos, períodos relativamente liberales—. Empero, una mirada a las biografías de Anaxágoras, Protágoras, Sócrates, Platón, Jenofonte, Aristóteles, Avicena, Averroes, Maimónides, Grocio, Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Bayle, Wolff, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Lessing y Kant,¹² y, en ciertos casos, una ojeada a las portadas de sus libros, bastan para mostrar que presenciaron o sufrieron, al menos en parte de su vida, un tipo de persecución más tangible que el ostracismo social. Tampoco debemos pasar por alto el hecho, no señalado con suficiente énfasis por las autoridades, de que la persecución religiosa y la persecución de la libertad intelectual no son idénticas. Hubo tiempos y paí-

¹² Respecto de Kant, cuyo caso constituye en sí mismo una clase, incluso un historiador tan poco dado a la conjetura o a cualquier otro tipo de escepticismo como C. E. Vaughan observa: «Casi hemos llegado a sospechar que Kant jugaba con sus lectores y alimentaba una simpatía esotérica por la Revolución» (Charles E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy*, Manchester, 1939, vol. 2, pág. 83).

ses en los cuales se permitieron todos los tipos de culto, o al menos gran variedad de ellos, pero no la libertad intelectual.¹³

La actitud que adoptan las personas respecto de la libertad de expresión pública depende decisivamente de lo que piensen sobre la educación popular y sus límites. En líneas generales, los filósofos premodernos eran más timoratos en este aspecto que los filósofos modernos. A partir de mediados del siglo XVII, un número cada vez más grande de filósofos heterodoxos que habían sufrido persecución publicaron sus libros no sólo para transmitir su pensamiento, sino también porque deseaban contribuir a la abolición de la persecución como tal. Creían que la supresión de la libertad de investigación y de publicación de sus resultados era accidental, una consecuencia de la defectuosa construcción del cuerpo político, y que el reino de la oscuridad general podía ser reemplazado por la república de la luz universal. Anhelaban un tiempo en que, como resultado del avance de la educación popular, fuera posible una libertad de expresión prácticamente completa, o —exageremos para aclarar un poco las cosas— un tiempo en que el conocimiento de una verdad no expusiera a nadie a perjuicio alguno.¹⁴ Ocultaban sus opiniones apenas lo suficiente como para protegerse lo mejor posible de la persecución; si se hubieran mostrado más sutiles, no habrían logrado su propósito: el de ilustrar a un número siempre creciente de personas que no eran filósofos potenciales. Por ello, resulta relativamente fácil leer entre líneas en sus libros.¹⁵ La actitud de un

¹³ Véase el «fragmento» de H. S. Reimarus, «Von Duldung der Deisten», en G. Lessing, *Werke, op. cit.*, vol. 22, págs. 38 y sigs.

¹⁴ Archibald MacLeish, «Post-war writers and pre-war readers», *Journal of Adult Education*, vol. 12 (junio de 1940), plantea la cuestión de si es posible alcanzar esa meta extrema, salvo en la más apacible de las condiciones, en los siguientes términos: «Quizá los escritores que vivan en cualquier época, con excepción de las más ordenadas y estables, deban negarse al lujo de la confesión total, la desesperación suprema, la duda más extrema. No lo sé».

¹⁵ Pienso, en particular, en Hobbes, cuya significación para el proceso

tipo anterior de escritores era fundamentalmente diferente. Creían que el abismo que separaba a «los sabios» y «el vulgo» era un hecho básico de la naturaleza humana en el que no podía influir ningún progreso de la educación popular: la filosofía o la ciencia eran en esencia un privilegio de «los pocos». Estaban convencidos de que la filosofía, como tal, resultaba sospechosa para la mayoría de los hombres, que la odiaban.¹⁶ Aun cuando no hubieran tenido nada que temer de ningún sector político, quienes partían de ese supuesto habrían llegado a la conclusión de que la transmisión pública de la verdad filosófica o científica era imposible o no deseable, no sólo en ese momento, sino siempre. Debían ocultar sus opiniones ante todos, salvo los filósofos, ya fuera limitándose a la instrucción oral de un grupo de discípulos escogidos con cuidado o refiriéndose al tema más importante por medio de una «breve sugerencia».¹⁷

que acabamos de bosquejar difícilmente pueda sobrestimarse. Tönnies lo reconoce con claridad y destaca en especial estas dos máximas de su héroe: «*Paulatim eruditur vulgus*» y «*Philosophia ut crescat libera esse debet nec metu nec pudore coercenda*» (F. Tönnies, *Thomas Hobbes, op. cit.*, págs. iv y 195). Hobbes dice también: «La supresión de doctrinas no hace más que unir y exasperar, esto es, incrementar tanto la malicia como el poder de quienes ya creían en ellas» (*English Works*, edición establecida por Molesworth, vol. 6, pág. 242). En su *Of Liberty and Necessity* (Londres, 1654, págs. 35 y sigs.) escribe al marqués de Newcastle: «Debo confesar, si consideramos la mayor parte de la humanidad no como debería ser, sino como es (. . .) debo confesar, digo, que la discusión de esta cuestión más bien dañaría que aumentaría su piedad y, en consecuencia, si su Señoría [el obispo Bramhall] no hubiera deseado esta respuesta, yo no la habría escrito, y si lo hago es sólo con la esperanza de que su Señoría y usted la mantengan en privado».

¹⁶ Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, II, 4; Platón, *Fedón*, 64b; *República*, 520b2-3 y 494a4-10.

¹⁷ Platón, *Timeo*, 28c3-5, y «Carta séptima», 332d6-7, 341c4-e3 y 344d4-e2. Spinoza, adalid no sólo del liberalismo, sino también de la democracia, muestra con suma claridad que la opinión que acabamos de mencionar puede conciliarse con el credo democrático (*Tractatus politicus*, XI, 2, edición establecida por Bruder). Véase su *Tractatus de intellectus emendatione*, 14 y 17, así como el *Tractatus theologico-politicus*, V, 35-39, XIV, 20, y XV, al final.

Los escritos son naturalmente accesibles para todos los que saben leer. Por lo tanto, un filósofo que eligiera el segundo camino sólo podría exponer las opiniones que fueran adecuadas para la mayoría no filosófica: estrictamente hablando, todos sus escritos deberían ser exotéricos. Estas opiniones no estarían en consonancia con la verdad en todos los aspectos. Por ser un filósofo, esto es, alguien que odia «la mentira en el alma» más que ninguna otra cosa, no se engañaría respecto del hecho de que esos puntos de vista son simplemente «cuentos verosímiles», «nobles mentiras» u «opiniones probables», y dejaría que sus lectores filosóficos desentrañaran la verdad oculta en su presentación poética o dialéctica. Pero no cumpliría su propósito si indicara con claridad cuáles de sus enunciados expresan una noble mentira y cuáles la aún más noble verdad. Para los lectores filosóficos, haría algo casi más que suficiente al atraer su atención hacia el hecho de que no objetara decir mentiras que sean nobles o contar cuentos que sean simplemente similares a la verdad. Al menos desde el punto de vista del historiador literario, no hay diferencia más notable entre el filósofo premoderno típico (que es difícil de distinguir del poeta premoderno) y el filósofo moderno típico que la de sus actitudes hacia las «mentiras nobles (o justas)», los «fraudes piadosos», el «*ductus obliquus*»¹⁸ o la «economía de la verdad». Todo lector moderno decente se sentirá inevitablemente escandalizado ante la mera sugerencia de que un gran hombre pueda haber engañado en forma deliberada a la gran mayoría de sus lectores.¹⁹ Sin embargo, como lo señaló una vez un teólogo liberal, estos imitadores del astuto Odiseo quizás eran simplemente más sin-

¹⁸ Tomás Moro, *Utopía*, última parte del primer libro.

¹⁹ Un examen bastante extenso de la «*magna quaestio, latebrosa, tractatio, disputatio inter doctos alternans*», como la llamaba Agustín, puede encontrarse en Grocio, *De Jure Belli ac Pacis*, III, capítulo I, § 7 y sigs. y, en particular, § 17, 3. Véanse además, *inter alia*, la novena y décima *Provinciales* de Pascal, y Jeremy Taylor, *Ductor Dubitantium*, libro III, capítulo 2, regla 5.

ceros que nosotros cuando llamaban «mentir con nobleza» a aquello que nosotros llamaríamos «considerar las responsabilidades sociales propias».

Un libro exotérico contiene, entonces, dos doctrinas: una popular y de carácter edificante, que está a la vista, y una filosófica relativa al tema más importante, que sólo se indica entre líneas. Esto no significa negar que algunos grandes escritores hayan formulado ciertas verdades importantes de manera bastante abierta, mediante el empleo de algún personaje desacreditado como portavoz, con lo cual mostraban hasta qué punto desaprobaban la revelación de dichas verdades. Habría, pues, una buena razón para que en los más grandes ejemplos de la literatura del pasado halláramos tantos diablos, locos, pordioseros, sofistas, borrachos, epicúreos y bufones interesantes. Sin embargo, tales libros no están dirigidos verdaderamente a la mayoría no filosófica ni al perfecto filósofo como tal, sino a los jóvenes que podrían convertirse en filósofos: se debe conducir a los filósofos potenciales, paso a paso, desde las opiniones populares, que son indispensables a todos los fines prácticos y políticos, hasta la verdad, que es pura y simplemente teórica, guiados por ciertos molestos rasgos enigmáticos que aparecen en la presentación de la doctrina popular, a saber: oscuridad del plan, contradicciones, seudónimos, repeticiones inexactas de enunciados anteriores, expresiones extrañas, etc. Estas características no quitan el sueño a aquellos a quienes los árboles no les dejan ver el bosque, pero actúan como obstáculos que despiertan a quienes pueden verlo. Los libros de este tipo deben su existencia al amor del filósofo maduro por los cachorros²⁰ de su raza, por quienes desea, a su vez, ser amado: todos los libros exotéricos son «discursos escritos motivados por el amor».

La literatura exotérica presupone la existencia de verdades básicas que ningún hombre decente debería

²⁰ Compárese Platón, *República*, 539a5-d1, con *Apología de Sócrates*, 23c2-8.

pronunciar en público, porque dañarían a muchas personas que, a causa de ello, tenderían naturalmente a dañar a su vez a quien pronuncia las desagradables verdades. Presupone, en otras palabras, que la libertad intelectual y la libertad de publicación de todos los resultados generados por ella no están garantizadas como derechos fundamentales. Esta literatura, entonces, está relacionada en esencia con una sociedad que no es liberal. Así, bien podemos preguntarnos qué uso podría tener en una sociedad verdaderamente liberal. La respuesta es simple. En el *Banquete* de Platón, Alcibiades —ese hijo deslenguado de la deslenguada Atenas— compara a Sócrates y sus discursos con ciertas esculturas que, aunque muy feas por fuera, esconden en su interior las más bellas imágenes de las cosas divinas. Las obras de los grandes escritores del pasado son muy hermosas, incluso por fuera. Y, sin embargo, su belleza visible es pura fealdad si se la compara con la belleza de sus tesoros ocultos, que sólo se revelan después de un trabajo muy largo, nunca fácil, pero siempre placentero. Esa labor siempre dificultosa pero siempre grata es, creo, lo que tenían en mente los filósofos cuando recomendaban la educación. Sentían que esta era la única respuesta a la siempre acuciante cuestión, la cuestión política por excelencia: cómo conciliar un orden que no sea opresión con una libertad que no sea libertinaje.



3. El carácter literario de la *Guía de perplejos*

ἡ γὰρ ἕσπερον εὐπορία λύσις τῶν
πρότερον ἀπορουμένων ἐστὶ, λύειν
δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν.

Aristóteles

Entre los muchos historiadores que han interpretado las enseñanzas de Maimónides o que han hecho esfuerzos por interpretarlas, difícilmente haya uno que no esté de acuerdo con el principio de que esa doctrina, por ser en esencia medieval, no puede entenderse a partir de presupuestos modernos. Por consiguiente, las diferencias de opinión entre los estudiosos de Maimónides no pueden remontarse necesariamente a un desacuerdo respecto del principio en sí, sino, más bien, a su diferente interpretación o a una diferencia de actitud en su aplicación. El presente ensayo se basa en el supuesto de que sólo a través de su aplicación más exhaustiva podremos llegar a nuestra meta: la comprensión verdadera y exacta de la doctrina de Maimónides.¹

¹ En las notas a pie de página, los números romanos y arábigos delante de los paréntesis indican, respectivamente, la parte y el capítulo de la *Guía*. Los números entre paréntesis delante del punto y coma indican la página en la edición de Munk, mientras que los números que siguen al punto y coma se refieren a las páginas y las líneas de la edición de Joel. Para el primer libro de la *Mishneh Torah*, he usado la edición de M. Hyamson (Nueva York, 1937).

I. La temática

El intérprete de la *Guía de perplejos* debería plantearse, para empezar, la siguiente pregunta: ¿A qué ciencia o ciencias pertenece la temática de la obra? Maimónides la contesta casi al comienzo mismo, cuando dice que su obra está dedicada a la verdadera ciencia de la ley.

La verdadera ciencia de la ley se distingue de la ciencia de la ley en el sentido usual, es decir, la *fiqh*.² Si bien el término *fiqh*, como es natural, aparece en la *Guía* en más de una ocasión, la explicación de su significado se reserva casi para el final mismo de la obra. *Fiqh* es la determinación exacta, por medio de la «deducción» a partir de los enunciados autoritarios de la ley, de las acciones mediante las cuales la vida del hombre se convierte en noble y, en especial, de las acciones de culto.³ Su tratamiento más científico consistiría en una codificación coherente y lúcida de la ley, tal como la lograda por Maimónides en su *Mishneh Torah*, a la que llama «nuestra gran obra sobre la *fiqh*». En contraposición con el estudio legalista de la ley, que se ocupa de lo que el hombre debería hacer, el tema de la verdadera ciencia de la ley es lo que el hombre debería pensar y creer.⁴ Podemos decir que la ciencia de la ley en general se divide en dos partes: una parte práctica, que se trata en la *Mishneh Torah*, y una parte teórica, que se expone en la *Guía*. Este punto de vista encuentra confirmación en el hecho de que la primera obra se ocupa de las creencias y las opiniones sólo en la medida en que estén implicadas en prohibiciones y mandamientos, mientras que la *Guía* se refiere a mandamientos y prohibiciones únicamente con el objeto de explicar sus fundamentos.

² I, Introducción (3a; 2, 14 y sig., 26 y sig.).

³ III, 54 (132b; 467, 20-25); cf. III, 27 (59b; 371, 29); 51 (123b; 455, 21-22).

⁴ II, 10 (22b; 190, 14); I, Introducción (11a-b; 13, 3-5). Cf. los pasajes citados en la nota 3.

La relación entre las dos partes o tipos de la ciencia de la ley puede describirse de un modo algo diferente diciendo que, mientras que en el sentido usual esa ciencia es el estudio de la *halaka*, la verdadera ciencia de la ley corresponde a la *aggadah*. De hecho, la *Guía* es un sustituto de dos libros, planeados por Maimónides, sobre las secciones no jurídicas de la Biblia y el Talmud. Pero, sobre todo, su rasgo más importante, que la distingue de todos los libros tanto filosóficos como haláquicos, es también característico de una parte de la literatura agádica.⁵

Sin embargo, dado que Maimónides emplea un término islámico para designar la ciencia ordinaria de la ley, valdría la pena considerar qué término islámico podría proporcionar la designación más adecuada para esa ciencia de la ley que es tema de la *Guía*. Los estudiosos de la *fiqh* se ocupan de las acciones prescriptas por la ley, pero no de las «raíces de la religión», es decir, no intentan probar las opiniones o las creencias enseñadas por la ley. Parece haber poca duda de que la ciencia cuyo tema son esas raíces es idéntica a la verdadera ciencia de la ley.⁶ Puesto que Maimónides identifica a los estudiosos de las raíces con los *mutakallimun*, los estudiosos de la *kalam*, diremos que la verdadera ciencia de la ley es esta última.⁷ Es cierto que Maimónides ataca con vigor la *kalam*; sin embargo, pese a su despiadada oposición a los supuestos y los métodos de los *mutakallimun*, afirma que está en perfecta armonía con su intención.⁸ La intención de la ciencia de la *kalam* es defender la ley, en particular contra las opiniones de los filósofos.⁹ Además, la sección cen-

⁵ I, Introducción (5b y 11b; 5, 18 y sigs. y 13, 12-15). Cf. I, 70 (92b; 120, 4-8); 71 (94a; 121, 25-28).

⁶ III, 51 (123b-124a; 455, 21-23). Cf. III, 54 (132a-b; 467, 7-9) con I, Introducción (3a; 2, 12-14).

⁷ I, 71 (96b-97a; 125, 12). Cf. I, 73 (105b; 136, 2). Messer Leon llama a Maimónides מורה נבוכים. Cf. Moritz Steinschneider, *Jewish Literature*, pág. 310.

⁸ II, 19 (40a; 211, 24-25); I, 71 (97b; 126, 4-5). Cf. además I, 73 (111b; 143, 6).

⁹ Al-Farabi, *Thsa al-'ulum*, capítulo 5. (Véase la traducción hebrea en

tral de la *Guía* se dedica expresamente a la defensa de la raíz principal de la ley, la creencia en la creación, contra el argumento de los filósofos de que el mundo visible es eterno.¹⁰ Lo que distingue a la *kalam* de Maimónides de la *kalam* propiamente dicha es su insistencia en la diferencia fundamental entre inteligencia e imaginación, mientras que, según afirma Maimónides, los *mutakallimun* confunden imaginación con inteligencia. En otras palabras, Maimónides insiste en la necesidad de partir de presupuestos evidentes, que estén de acuerdo con la naturaleza de las cosas, mientras que la *kalam* propiamente dicha parte de presupuestos arbitrarios, elegidos no porque sean verdaderos sino porque facilitan la prueba de las creencias enseñadas por la ley. Así, la verdadera ciencia de la ley y la *kalam* pertenecen al mismo género;¹¹ la diferencia específica entre ellas es que la *kalam* propiamente dicha es imaginativa, mientras que la de Maimónides es una *kalam* inteligente o ilustrada.

Las descripciones tentativas de la verdadera ciencia de la ley que hemos expuesto hasta aquí son útiles e incluso indispensables si se pretende refutar ciertas opiniones más comúnmente sostenidas sobre el carácter de la *Guía*. Con el objeto de llegar a una descripción más acabada de la temática de esa obra, debemos buscar un nuevo punto de partida y volver a recordar los enunciados autoritarios con que se inicia.

Maimónides declara que la intención de su obra es explicar el significado de diversos tipos de palabras bíblicas, así como de parábolas de la Biblia. Tal explicación es necesaria porque el significado externo de ambas se presta a graves malentendidos. Puesto que el significado interno, al estar oculto, es un secreto, la explicación de

Falakera, *Reshit Hokmah*, edición establecida por David, págs. 59 y sigs.) El análisis que Al-Farabi hace de la *kalam* y el marco de ese examen tienen decisiva importancia para entender la *Guía*. Cf. además Platón, *Leyes*, X, 887b8 y 890d4-6. I, 71 (94b, 95a; 122, 19-22; 123, 2-3).

¹⁰ I, 71 (96a; 124, 18-19); II, 17 (37a; 207, 27-28).

¹¹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1098a8-10.

cada palabra o cada parábola es la revelación de un secreto. De este modo, la *Guía* está dedicada en su conjunto a la revelación de los secretos de la Biblia.¹² *Secreto*, sin embargo, tiene diversos significados. Puede referirse al secreto oculto mediante una parábola o una palabra, pero también puede aludir a la parábola o palabra misma que encubre un secreto. Con referencia a este segundo significado, será más conveniente decir que la *Guía* se dedica a la explicación de los secretos de la Biblia. Así, la verdadera ciencia de la ley no es otra cosa que la explicación de los secretos de la Biblia y, en particular, de la Torá.

Hay tantos secretos de la Torá como pasajes en ella que requieren explicación.¹³ No obstante, es posible enumerar al menos los tópicos secretos más trascendentales. Según una enumeración, esos tópicos son: los atributos divinos, la creación, la providencia, la voluntad y el conocimiento divinos, la profecía, los nombres de Dios. Otra enumeración, que parece ser más lúcida, presenta el siguiente orden: *ma'aseh bereshit* (el relato de la creación), *ma'aseh merkabah* (el relato del carro; *Ezequiel*, 1 y 10), la profecía y el conocimiento de Dios.¹⁴ Cualquiera que sea la relación que estas dos enumeraciones mantienen entre sí, es seguro que la *ma'aseh bereshit* y la *ma'aseh merkabah* ocupan la más alta jerarquía dentro de los secretos de la Biblia. En consecuencia, Maimónides puede decir que la primera o la principal intención de la *Guía* es la explicación de la *ma'aseh bereshit* y la *ma'aseh merkabah*. La verdadera ciencia de la ley se ocupa de la explicación de los secretos de la Biblia y, de manera particular, de la explicación de la *ma'aseh bereshit* y la *ma'aseh merkabah*.¹⁵

¹² I, Introducción (2b-3b, 6a, 6b-7a; 2, 6-29; 6, 12-19; 7, 10-8, 3). Cf. *ibid.* (2a, 8a; 1, 14; 9, 6).

¹³ Véase, en particular, III, 50 al principio.

¹⁴ I, 35 (42a; 54, 20-26); II, 2 (11a-b; 176, 18-23).

¹⁵ II, 29 (65b; 243, 17-19); III, Introducción (2a; 297, 5-7). Cf. la distinción entre *fiqh* y secretos de la Torá en I, 71 (93b; 121, 20-22), con la distinción entre la *fiqh* y la verdadera ciencia de la ley al comienzo de la

II. ¿Una obra filosófica?

El descubrimiento de que la *Guía* se dedica a la explicación de la doctrina secreta de la Biblia parecería una perogrullada. Sin embargo, está preñado de la consecuencia de que la *Guía* no es un libro filosófico.

El hecho de que tendamos a llamarla «libro filosófico» deriva de la circunstancia de que usamos la palabra «filosofía» en un sentido más bien amplio. Por lo común, no dudamos, por ejemplo, en incluir a los sofistas griegos entre los filósofos, e incluso hablamos de filosofías subyacentes en los movimientos de masas. El uso actual puede remontarse a la separación entre la filosofía y la ciencia, separación que ha tenido lugar en la época moderna. Para Maimónides, que no sabía nada de «sistemas de filosofía» y, por consiguiente, tampoco de la emancipación de la ciencia sería respecto de esos encumbrados sistemas, la filosofía tiene un significado mucho más restringido o exacto que en la actualidad. No es una exageración decir que para él la filosofía es prácticamente idéntica a la doctrina y los métodos de Aristóteles, «el príncipe de los filósofos», y de los aristotélicos.¹⁶ Maimónides es un adversario de la filosofía así entendida. En contra de las opiniones de «los filósofos»,¹⁷ defiende el credo judío. Y lo que opone a las opiniones erróneas de los filósofos no es una verdadera filosofía y, en particular, no una filosofía religiosa o una filosofía de la religión, sino «nuestra opinión, es decir, la opinión de nuestra ley», la opinión de

obra. Para una interpretación, véase A. Altmann, «Das Verhältnis Maimunis zur jüdischen Mystik», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, LXXX (1936), págs. 305-30.

¹⁶ I, 5 al principio; II, 23 (51a; 225, 4). Isaak Heinemann va demasiado lejos, sin embargo, cuando afirma (*Die Lehre von der Zweckbestimmung des Menschen im griechisch-römischen Altertum und im jüdischen Mittelalter* [Breslau, 1926], pág. 99, nota 1) que «*Failasáf heisst nicht Philosoph, sondern steht für Aristoteles oder Aristoteliker*». Cf. I, 17, 71 (94b; 122, 26-28); II, 21 (47b; 220, 20); III, 16 (31a; 334, 22-24), donde se mencionan *falsafa* o *falasifa* distintos de los aristotélicos.

¹⁷ Cf., por ejemplo, III, 16 al principio.

«nosotros, la comunidad de adherentes a la ley» o la opinión de los «seguidores de la ley de nuestro maestro Moisés». ¹⁸ Obviamente, supone que los filósofos forman un grupo ¹⁹ diferenciado del grupo de los adherentes a la ley, y que ambos se excluyen entre sí. Puesto que él mismo adhiere a la ley, es imposible que sea un filósofo y, por ende, que un libro suyo en el que explica sus puntos de vista sobre todos los temas importantes sea un libro filosófico. Esto no significa negar que reconozca e incluso destaque el acuerdo que existe entre los filósofos y los adherentes a la ley en sentido amplio, salvo en lo relativo a la cuestión (que es, sin embargo, la decisiva) de la creación del mundo. En efecto: tal acuerdo entre dos grupos demuestra sin lugar a dudas que no son idénticos.

Tal vez el mayor servicio que el historiador pueda prestarle al filósofo de nuestro tiempo consista en proporcionarle los materiales necesarios para la reconstrucción de una terminología adecuada. En consecuencia, es probable que, si se avergüenza de ser un micrólogo, el historiador se prive del mayor beneficio que puede conceder a otros y a sí mismo. No dudaremos, entonces, en abstenernos de calificar a la *Guía* de libro filosófico. Para justificar plenamente nuestro proceder, debemos considerar la división de la filosofía que hace Maimónides. A su entender, la filosofía consiste en dos partes: filosofía teórica y filosofía práctica; la primera, a su vez, se subdivide en matemática, física y metafísica, mientras que la segunda está compuesta por la ética, la economía, el «gobierno de la ciudad» y el «gobierno de la gran nación o de las naciones». ²⁰ Es obvio que la *Guía* no es un libro de

¹⁸ Cf., por ejemplo, II, 21 (47a; 220, 17 y sig.); II, 26 (56a; 230, 30); III, 17 (34b; 338, 21), 21 (44b; 351, 17-18).

¹⁹ Maimónides llama a ese tipo de grupo, del cual el grupo de los filósofos es un caso individual, סַרְיָקָה או סַרְיָקָה (Ibn Tibbon: כַּת, y el equivalente griego es αἵρεσις; cf. Gotthelf Bergsträsser, *Hunain ibn Ishaq über die syrischen und arabischen Galen-Uebersetzungen*, Leipzig, 1925, pág. 3 del texto árabe); cf. II, 15 (33a; 203, 17 y sig.); III, 20 (42a; 348, 16).

²⁰ Millot *ha-higgayon*, capítulo 14. Cf. Harry A. Wolfson, «The classi-

matemática o de economía, y entre los estudiosos de Maimónides hay una coincidencia prácticamente unánime en que no está dedicado a ningún tipo de ciencia política. Tampoco es un tratado de ética, puesto que Maimónides excluye expresamente de la *Guía* los temas éticos.²¹ Las únicas ciencias, entonces, a las que podría dedicarse tal vez esa obra son la física y la metafísica, que ocupan la jerarquía más elevada entre las ciencias.²² Esta idea parece quedar confirmada cuando Maimónides declara: 1) que la intención principal de la *Guía* es explicar la *ma'aseh bereshit* y la *ma'aseh merkabah*, y 2) que la *ma'aseh bereshit* es idéntica a la física y la *ma'aseh merkabah* lo es a la metafísica.²³ En efecto: estas dos afirmaciones parecen conducir a la inferencia de que la intención principal de la *Guía* es ocuparse de física y metafísica. Sin embargo, otra declaración expresa de Maimónides, según la cual todos los temas físicos y un número ilimitado de temas metafísicos están excluidos de la *Guía*, contradice tal inferencia. A este respecto, Maimónides menciona en particular la doctrina de las inteligencias separadas.²⁴ De este modo, el único tema filosófico tratado como tal en la *Guía* parece ser la doctrina de Dios,²⁵ pero Maimónides excluye además todos los temas probados o satisfactoriamente estudiados en algún otro aspecto por los filósofos, y no deja duda de que estos lograron probar la existencia de Dios, así como su unidad e incorporeidad.²⁶ De acuerdo con ello, Maimónides afirma

fiction of the sciences in mediaeval Jewish philosophy», *Hebrew Union College Jubilee Volume*, 1925, págs. 263-315.

²¹ III, 8 al final. Cf. I, Introducción (11a-b; 13, 3-5).

²² III, 51 (124a; 456, 1-4).

²³ I, Introducción (3b; 3, 8-9). Cf. nota 15.

²⁴ II, 2 (11a-12a; 176, 3-27). Cf. además I, 71 (97b; 126, 13-15). En cuanto a la doctrina filosófica del mundo sublunar, cf. II, 22 (49b-50a; 223, 15-17); para la doctrina del alma, cf. I, 68 al principio.

²⁵ Advuértase la identificación de la *ma'aseh merkabah*, o metafísica, con la doctrina de Dios en I, 34 (40b; 52, 24-25).

²⁶ I, 71 (96b; 124, 29-125, 6); II, 2 (11a-12a; 176, 3-27). Cf. II, 33 (75a; 256, 21-25).

con claridad que estas tres doctrinas no pertenecen a los secretos de la Torá,²⁷ ni, por lo tanto, a la *ma'aseh bereshit* ni a la *ma'aseh merkabah*, los temas principales de la *Guía*. Así, debemos llegar a la conclusión de que ningún asunto filosófico de ninguna clase constituye, como tal, la temática de la *Guía*.

Nos vemos, pues, frente a la desconcertante contradicción de que Maimónides, por una parte, identifica los temas principales de la *Guía* con la física y la metafísica, los asuntos más elevados de la filosofía, mientras que, por otra parte, excluye del campo de su investigación todos los temas tratados en forma satisfactoria por los filósofos. Para resolver esta contradicción podríamos sugerir que la *Guía* se dedica a exponer los tópicos «físicos» y «metafísicos» que no han sido tratados satisfactoriamente por los filósofos. Esto equivaldría a decir que los temas de la obra son la «física» y la «metafísica» en la medida en que trascienden a la filosofía y, en consecuencia, que la *Guía* no es un libro filosófico.

No obstante, podría objetarse que esta sugerencia no toma en cuenta el hecho de que Maimónides identifica de manera explícita e irrestricta la *ma'aseh bereshit* con la física y la *ma'aseh merkabah* con la metafísica. Si suponemos por el momento que esta objeción es fundada, no tenemos más opción, al parecer, que admitir que la cuestión de la temática de la *Guía* no permite respuesta alguna. Pero, en realidad, la obviedad misma de la única respuesta posible²⁸ es la razón por la cual esta podría pasarnos inadvertida. Los hechos aparentemente contradictorios de que: 1) la temática de la *Guía* son la *ma'aseh bereshit* y la *ma'aseh merkabah*, y 2) Maimónides, a pesar de identificar la *ma'aseh bereshit* con la física y la *ma'aseh merkabah* con la metafísica, excluye la física y la metafísica de la *Guía*, pueden conciliarse mediante la

²⁷ I, 35.

²⁸ Esto es, la única respuesta que podría darse si se descarta la sugerencia formulada en el párrafo precedente. Cf., no obstante, págs. 70 y sigs. *infra*.

fórmula de que la intención de esta obra es probar la identidad —sólo aseverada, para empezar— de la *ma'aseh bereshit* con la física y de la *ma'aseh merkabah* con la metafísica. La física y la metafísica son, por cierto, disciplinas filosóficas, y un libro que se dedique a ellas es en verdad un libro filosófico. Pero Maimónides no pretende ocuparse de la física y la metafísica: su intención es demostrar que la doctrina de esas disciplinas filosóficas, que se presupone, es idéntica a la doctrina secreta de la Biblia.²⁹ La demostración de esa identidad ya no es deber del filósofo, sino que le incumbe al estudioso de la verdadera ciencia de la ley. La *Guía*, entonces, no es en ningún caso un libro filosófico.³⁰

Como corolario, debemos añadir que no se puede considerar a la *Guía* un libro teológico, porque Maimónides no sabe de teología alguna como disciplina distinta de la metafísica. Tampoco es un libro de religión, porque excluye expresamente de su temática los asuntos religiosos, así como los éticos.³¹ Mientras no hayamos descubierto un conjunto de términos lo bastante flexibles como para ajustarse al pensamiento de Maimónides, el camino más seguro será limitar la descripción de la *Guía* al enunciado de que es un libro dedicado a la explicación de la doctrina secreta de la Biblia.

III. El conflicto entre ley y necesidad

Cuando Maimónides se embarcó en la explicación de los secretos de la Torá, se vio frente a la dificultad, en apariencia abrumadora, que implicaba la «prohibición

²⁹ Respecto de la identificación de la doctrina de la revelación con la doctrina de la razón en la filosofía judía medieval, véase Julius Guttmann, *Die Philosophie des Judentums* (Munich, 1933), págs. 71 y sigs.

³⁰ Cf. además *supra*, págs. 50-1 (y nota 5), e *infra*, págs. 68-9 (y nota 60) y 72 (y nota 64).

³¹ III, 8 al final.

legal»³² de explicar esos secretos. La misma ley cuyos secretos Maimónides pretendía explicar prohibía su explicación. Según la ordenanza de los sabios talmúdicos, la *ma'aseh merkabah* no debía enseñarse ni siquiera a un solo hombre, salvo que este fuera sabio y capaz de entenderla por sí mismo, e incluso a este hombre sólo se le podían transmitir los «encabezamientos de capítulos». En cuanto a los demás secretos de la Biblia, su revelación a muchas personas encontraba en el Talmud una desaprobación apenas menos definida.³³ Explicar secretos en un libro es equivalente a transmitirlos a miles de hombres. En consecuencia, la mencionada prohibición talmúdica implicaba la prohibición de escribir un libro dedicado a esa explicación.³⁴

Maimónides aceptó esta prohibición no sólo como obligación legal, sino también como evidentemente sabia; la medida estaba en pleno acuerdo con su propio juicio meditado de que, en general, la enseñanza oral es superior a la enseñanza por escrito. Esta opinión puede remontarse a una antigua tradición filosófica.³⁵ Las obras de Aristóteles, que Maimónides conocía, eran «acroamáticas» y no «exotéricas», y su método de exponer las cosas delata, las más de las veces, su procedencia de la dialéctica platónica o socrática. Es posible que Maimónides conociera incluso la clásica declaración acerca del peligro inherente en todo escrito, porque la famosa doctrina del *Fedro* platónico había sido resumida por Al-Farabi en su tratado sobre la filosofía de Platón.³⁶ Sea como fuere, para Maimónides tenía importancia primordial el mandato inequívoco de la ley,³⁷ no el ambiguo consejo de los filósofos.

³² III, Introducción (2a y b; 297, 16 y 25).

³³ I, Introducción (3b-4a; 3, 9-19); 33 (36a; 48, 19-21); 34 (40b; 52, 24-53, 3); III, Introducción.

³⁴ I, Introducción (4a; 3, 19-20); III, Introducción (2a; 297, 15-16).

³⁵ I, 71 (93b; 121, 14-24); III, Introducción (2b; 297, 25-26). Cf. I, 17 e Introducción (42; 3, 19-20).

³⁶ Cf. la traducción hebrea de Falakera del tratado de Al-Farabi en *Reshit Hokmah*, op. cit., pág. 75 al principio.

³⁷ La inferioridad de la enseñanza escrita queda también reflejada en

Si la ley prohíbe los libros dedicados a la explicación de los secretos de la Biblia, ¿cómo podía entonces la *Guía*, obra de un judío observante, ser un libro? Es digno de notar que el propio Maimónides, en la *Guía*, nunca la llama «libro», sino que se refiere constantemente a ella como una *makala* (*ma'amar*).³⁸ *Makala* (al igual que *ma'amar*) tiene varios significados. Puede referirse a un tratado, sentido en que se usa cuando Maimónides habla, por ejemplo, del *Tratado sobre el gobierno* de Alejandro de Afrodisia; pero también puede referirse —y esta es su connotación original— a un discurso. Maimónides, al abstenerse de llamar «libro» a su *Guía* y denominarla *makala*, apunta al carácter esencialmente oral de su enseñanza. Puesto que en un libro del tipo de la *Guía* las insinuaciones son más importantes que las aseveraciones explícitas, es muy probable que los argumentos de Maimónides sobre la superioridad de la enseñanza oral deban tomarse casi al pie de la letra.

Si la *Guía* no es, en cierto sentido, un verdadero libro, sino un mero sustituto de conversaciones o discursos, entonces no es posible leerla de la manera en que leemos, por ejemplo, el *Al-Shifa* de Ibn Sina o la *Suma teológica* de Tomás de Aquino. Por empezar, podemos suponer, más bien, que el modo adecuado de estudiarla es un tanto similar a aquel en que el judaísmo tradicional estudia la ley.³⁹ Esto significaría que si deseáramos saber lo que Maimónides piensa, digamos, sobre la profecía de Moisés, no sería suficiente examinar el capítulo de su obra dedicado de manera explícita a ese tema, y en el que po-

el hecho de que se denominara «escritos» a las obras bíblicas que no habían sido compuestas por profetas propiamente dichos. Cf. II, 45 (94a, 95b; 283, 1-5; 284, 21-285, 3.)

³⁸ Abravanel señala este hecho en su *Ma'amar kaser bebi'ur sod ha-moreh*. Ibn Tibbon, en el prefacio a su traducción de la *Guía*, la llama **הספר הנבחר הזה אמר סודו נכבד**.

³⁹ Cf. Harry A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle* (Cambridge, 1929), págs. 22 y sigs. Maimónides señala la similitud entre la prohibición de poner por escrito la ley oral y la de poner por escrito la enseñanza secreta de la ley; véase I, 71 al principio.

dríamos encontrar pronunciamientos perfectamente claros y en apariencia definitivos acerca de él; tampoco bastaría con comparar esos enunciados con otros divergentes que aparecieran en forma inesperada en otros capítulos. También deberíamos tener en cuenta «decisiones» análogas tomadas por Maimónides respecto de «casos» por completo diferentes, y familiarizarnos con las reglas generales de analogía vigentes en las exposiciones orales de esa índole. Presentar un pronunciamiento claro del autor, en el caso de un libro como la *Guía*, equivale a formular una pregunta; su respuesta sólo puede discernirse mediante un examen exhaustivo, cuyo resultado, a su vez, puede quedar abierto —y quedar abierto ex profeso— a nuevas «dificultades». Si es cierto que la *Mishneh Torah* no es sino la mayor contribución postalmúdica a las discusiones orales de la *halaka*, entonces puede afirmarse, con igual derecho, que Maimónides, mientras escribía la *Guía*, proseguía las discusiones agádicas del Talmud. Y así como la *Mishneh Torah*, lejos de poner término a las discusiones haláquicas, les sirvió como un nuevo punto de partida, la *Guía*, lejos de ofrecer una interpretación definitiva de la enseñanza secreta de la Biblia,⁴⁰ puede haber sido en realidad un intento de reavivar el examen oral de ella, planteando dificultades que se dejaban intencionalmente sin resolver.

Empero, aunque el método empleado por Maimónides en la *Guía* pueda acercarse, dentro de lo humanamente posible, al de la enseñanza oral, no por esa razón aquella deja de ser un libro. Por consiguiente, la existencia misma de esta obra implica la transgresión consciente de una prohibición inequívoca. Al parecer, Maimónides se propuso durante un tiempo seguir un rumbo intermedio entre la enseñanza oral y confidencial, que está permitida, y la enseñanza por escrito, que está prohibida. El tipo de escritura que se aproxima más a la conversación confiden-

⁴⁰ Cf., por ejemplo, III, Introducción (2b; 298, 1-2); I, 21 (26b; 34, 10-12).

cial es la correspondencia privada con un amigo íntimo. De hecho, la *Guía* está redactada en forma de cartas dirigidas a Josef, un amigo y discípulo favorito.⁴¹ Al dirigir su libro a un hombre, Maimónides se aseguraba de no transgredir la prohibición de explicar la *ma'aseh merkabáh* a más de un hombre. Además, en la «Epístola dedicatoria» dirigida a Josef dice como al pasar, y sin ninguna intención, que su interlocutor poseía todas las cualidades exigidas de un estudioso del saber popular secreto, y explica la necesidad de una comunicación escrita ante la partida de su discípulo.⁴² Esta justificación habría sido válida si Maimónides se hubiera abstenido de hacer públicas estas «cartas a un amigo», de carácter privado. A pesar de esta incoherencia y de la evidente determinación de Maimónides de escribir la *Guía* aun cuando nunca hubiese conocido a Josef o este jamás lo hubiera abandonado,⁴³ sería un error suponer que la epístola dedicatoria es totalmente irónica. En efecto: sólo debemos preguntarnos cuál fue la razón última de la prematura partida de Josef, y volveremos así de la esfera de las cosas privadas y frívolas a la esfera de las cuestiones públicas y serias. La partida de Josef, podemos decir, fue

⁴¹ Cf., en particular, II, 24.

⁴² Estas observaciones sobre la «Epístola dedicatoria» no pueden ofrecer una interpretación satisfactoria de esta notable pieza literaria; por el contrario, se limitan a analizar su significado más superficial. Maimónides menciona los poemas de Josef con el objeto de mostrar que este poseía la habilidad indispensable de expresarse bellamente; cf. I, 34 (41a; 53, 14) con I, Introducción (7a-b; 8, 7-8). Respecto de las demás cualidades de Josef, véase el comentario de Shem Tob a la «Epístola dedicatoria».

⁴³ Es motivo de controversia si Maimónides terminó la *Guía* antes o después de trabar relación con Josef. Según Zevi Diesendruck, «On the date of the completion of the *Moreh Nebukim*», *Hebrew Union College Annual*, XII-XIII, pág. 496, la *Guía* se terminó en 1185, es decir, cerca del momento en que empezó la estadía de Josef junto a Maimónides. Aun cuando la *Guía* no hubiera estado terminada antes del año 1190, que es la fecha más tardía posible (véase *ibid.*, págs. 461 y 470), con seguridad había sido concebida y elaborada en parte antes de la llegada de Josef.

consecuencia de que era un judío en la Diáspora. Sólo una urgente necesidad de conexión nacional, no un impulso privado, pudo haber llevado a Maimónides a transgredir una prohibición explícita. Sólo la necesidad de preservar la ley pudo haberlo llevado a infringirla.⁴⁴

La necesidad de tomar tan extraordinaria medida fue consecuencia de la larga duración de la Diáspora. Los secretos de la Torá, «la fuente de la antigua sabiduría griega y, en consecuencia, también de la sabiduría árabe»,⁴⁵ se habían transmitido desde tiempos inmemoriales por tradición oral. Si bien la ley oral, que tampoco debería haber tenido expresión escrita, terminó por ser compilada por escrito, los sabios talmúdicos insistían con prudencia en que la enseñanza secreta se transmitiera a la posteridad de boca en boca, de un estudioso a otro. Su mandato fue obedecido: no se conserva un solo libro que contenga la doctrina secreta, ni en todo ni en parte. A Maimónides sólo le habían llegado ligeras insinuaciones y alusiones en el Talmud y la Midrash.⁴⁶ Sin embargo, la continuidad de la tradición oral presupone cierta normalidad en las condiciones políticas. Por eso los secretos de la Torá sólo podrían entenderse a la perfección mientras Israel viviera en libertad en su propio país, no subyugado por las ignorantes naciones del mundo.⁴⁷ Particularmente feliz fue el período en que la autoridad política suprema estuvo en manos del rey Salomón, que poseía una casi completa comprensión de las razones secretas de los

⁴⁴ I, Introducción (9b; 10, 28-29), en la interpretación de Fürstenthal y Munk.

⁴⁵ Salo W. Baron, *The Historical Outlook of Maimonides* (Nueva York, 1935), pág. 105, en referencia a I, 71 al principio. Cf. además II, 11 (24a-b; 192, 17-29).

⁴⁶ I, Introducción (9b; 10, 26-27); 71 (93b-94a; 121, 9-26) [las palabras *tanbihat yasira wa-isharat* recuerdan el título del libro de Ibn Sina, *Isharat wa-tanbihat*; cf. además II, 29 (46a; 244, 8)]; III, Introducción (2a-b; 297, 15-20). Aquí, Maimónides niega tácitamente toda autenticidad o valor a libros tales como el *Sefer ha-Yesirah* o *She'ur komah*; cf. S. W. Baron, *The Historical Outlook. . . , op. cit.*, pág. 89.

⁴⁷ I, 71 (93b; 121, 10-11).

mandamientos.⁴⁸ Después de Salomón, la sabiduría y el poder político ya no estuvieron unidos; a raíz de ello, sobrevino la declinación y, por último, la pérdida de la libertad. Cuando la nación fue llevada al cautiverio, sufrió una mengua adicional en el perfecto conocimiento de los secretos. Mientras que los contemporáneos de Isaías comprendían sus breves insinuaciones, los contemporáneos de Ezequiel requerían muchos detalles más para captar la doctrina sagrada. La declinación del conocimiento se hizo aún más marcada con la interrupción de la profecía misma.⁴⁹ Todavía más desastrosa fue la victoria de los romanos, puesto que la nueva Diáspora habría de durar mucho más que la primera.⁵⁰ Con el paso del tiempo, las condiciones externas para la comunicación oral de los secretos de la Torá se volvieron cada vez más precarias. Parecía inminente el momento en que se harían por completo imposibles. Enfrentado a esta perspectiva, Maimónides decidió poner por escrito la enseñanza secreta.

Es natural preguntarse entonces cómo Maimónides llegó a adquirirla. En una ocasión, al sugerir una fecha para la llegada del Mesías (en *Iggeret Teiman*), se refiere a una tradición —oral, por supuesto— que había recibido de su padre, quien a su vez la había recibido del padre y el abuelo, y que de ese modo se remontaba al comienzo mismo de la Diáspora. Si fuéramos a generalizar a partir de esta observación, tendríamos que suponer que debía la totalidad de su conocimiento de los secretos de la Torá a una tradición oral ininterrumpida que se remontaba a los tiempos del segundo templo. No sólo tendríamos que aceptar entonces la leyenda de su conversión a la cábala en la vejez, sino que estaríamos obligados a admitir que fue cabalista durante toda su madurez, puesto que el contenido de la *Guía* no sería sino una doctrina secreta

⁴⁸ III, 26 (58a; 369, 14-16); cf. S. W. Baron, *The Historical Outlook...*, *op. cit.*, págs. 51-4.

⁴⁹ III, 6 (9b; 307, 12-15); II, 32 (73b; 254, 23-24), 36 (80a; 263, 19-26).

⁵⁰ Cf. I, 71 (93b; 121, 10). Cf. además *Mishneh Torah*, Introducción.

basada en la tradición (oral). A decir verdad, teniendo en cuenta que al parecer la cábala, estrictamente hablando, no existía antes de completarse la *Gulá*,⁵¹ podríamos sugerir que Maimónides fue el primer cabalista.

Sin embargo, estas aventuradas hipótesis quedan descartadas por sus declaraciones expresas. Maimónides no sólo rechaza el privilegio de haber tenido una revelación especial sobre el significado oculto de la *ma'aseh merkabáh*, sino que niega estar en deuda con ningún maestro (humano) por su conocimiento de la doctrina secreta.⁵² Al parecer, creía que la tradición oral de la doctrina secreta se había interrumpido mucho antes de su época. Esa es también la razón por la que no podía encontrar rastro alguno de una auténtica tradición secreta judía en la literatura gaónica, mientras que asegura haber hallado tales rastros en el Talmud y la Midrash. Tampoco estaba en condiciones de detectar remanente alguno de la doctrina sagrada todavía vivo en la nación.⁵³ No fue, entonces, el último heredero de una tradición secular, sino más bien su primer redescubridor después de que esta estuviera perdida durante mucho tiempo. Maimónides redescubrió la doctrina secreta al seguir los indicios que se encuentran en la Biblia y en las palabras de los sabios, pero también mediante el uso de premisas especulativas.⁵⁴ Puesto que sus predecesores habían estudiado la Biblia y el Talmud con no menos exhaustividad que él, su redescubrimiento ha de haberse debido a una comprensión particularmente profunda de las «premisas especulativas», es decir, de la filosofía. Maimónides no sentía que con ello introducía un elemento extraño en el ju-

⁵¹ «Zur Bezeichnung der Mystik wurde der Terminus [Kabbala] erst sehr spät verwandt, und ist zuerst bei Isaak dem Blinden (ca. 1200) nachweisbar» (Gershom Scholem, *Encyclopaedia Judaica*, IX, pág. 632).

⁵² III, Introducción (2b; 297, 27-28). Cf., sin embargo, III, 22 (46a; 353, 21-22). Cf. además la alusión a una tradición «mística» espuria en I, 62 (80b; 104, 26).

⁵³ I, 71 (94a; 121, 25-122, 3); III, Introducción (2b; 297, 17-18).

⁵⁴ III, Introducción (2b; 297, 28-29).

daísmo, porque mucho antes de su época los judíos andalusíes habían aceptado las enseñanzas de los filósofos en la medida en que estuvieran en consonancia con las bases de la Torá.⁵⁵ Las enseñanzas filosóficas pertenecían así, en cierto sentido, a la tradición de la familia de Maimónides. Quizás él creía, incluso, que el resurgimiento de los estudios filosóficos en la Edad Media coincidía en mayor o menor medida con la desaparición de la doctrina secreta del judaísmo, de manera que la cadena de la tradición nunca se había interrumpido. Después de todo, le parecía que la parte defendible de la enseñanza filosófica no era otra cosa que un último residuo de la propia herencia perdida de Israel.⁵⁶

De este modo, la tradición filosófica del ilustrado Ándalus dio a Maimónides el primer impulso para buscar en la Biblia sus secretos. Gracias a los esfuerzos realizados durante la mayor parte de su vida, logró detectar gran cantidad de ellos. Al mismo tiempo, advirtió con claridad que no era probable que muchos otros estudiosos, si acaso alguno, repitieran sus logros, porque en los países musulmanes la edad de la filosofía estaba llegando a su fin. Por lo tanto, temeroso de que la preciosa doctrina volviera a perderse por siglos, decidió ponerla por escrito, a pesar de la prohibición talmúdica. Mas no actuó de manera imprudente: insistió en tomar un camino intermedio⁵⁷ entre la obediencia imposible y la transgresión flagrante, y consideró que su deber era dar una explicación escrita de los secretos de la Biblia que cumpliera todas las condiciones requeridas de una explicación oral. En otras palabras, tuvo que convertirse en un maestro del arte del revelar sin revelar y del no revelar revelando.

La ley exige que sólo se transmitan los «encabezamientos de capítulos». Maimónides decidió guiarse por ese precepto. Pero la ley va más allá: requiere que esos

⁵⁵ I, 71 (94a; 122, 9-10).

⁵⁶ Véase *supra*, págs. 63-4. Cf. A. Altmann, «Das Verhältnis Maimonides. . .», *op. cit.*, págs. 315 y sigs.

⁵⁷ Cf. III, Introducción (3a; 298, 8-9).

«encabezamientos de capítulos» no se transmitan siquiera a uno, salvo que este sea sabio y capaz de entenderlos por sí solo. Mientras la enseñanza secreta se transmitía por instrucción oral, el requisito era fácil de cumplir: si el maestro no conocía al discípulo desde largo tiempo atrás, como probablemente sucedía casi siempre, podía comprobar sus capacidades intelectuales mediante una conversación con él sobre temas indiferentes, antes de empezar a explicarle algunos de los secretos de la Biblia. Mas, ¿cómo puede el autor de un libro examinar a sus lectores, cuando la mayor parte de estos tal vez ni siquiera han nacido en el momento de publicarse el libro? ¿Acaso mediante algún tipo de examen por procuración el autor podría impedir no sólo que lectores incompetentes entiendan su libro —esto no requiere ningún esfuerzo humano—, sino también que se enteren de la formulación misma de los «encabezamientos de capítulos»? Para comprobar si tal recurso efectivamente existe, sólo debemos recordar cómo procede un hombre superior cuando desea dar a conocer una verdad, que en su opinión no es apta para el uso de todo el mundo, a otro hombre que puede o no ser capaz de avenirse a ella. Le hará una insinuación sembrando ciertas dudas sobre una consecuencia o una premisa remota y aparentemente insignificante de la opinión aceptada. Si el oyente comprende la insinuación, el maestro podrá explicar sus dudas de manera más acabada, y así lo llevará poco a poco a un punto de vista que está necesariamente más cerca de la verdad (dado que presupone cierta reflexión) que la opinión corriente. Pero, ¿cómo procederá si el discípulo no logra entender la insinuación? Simplemente, se detendrá. Esto no significa que dejará de hablar. Por el contrario, puesto que si callara de improviso sólo desconcertaría al discípulo, sin serle de ninguna ayuda, seguirá hablando y dará a la primera frase, bastante reveladora, un significado más convencional, para devolverlo así gradualmente a la segura región de las opiniones aceptadas. Ahora bien: este procedimiento de interrupción puede practi-

carse tanto por escrito como oralmente; la única diferencia es que el escritor debe detenerse en todos los casos, dado que es preciso, por cierto, evitar que la mayoría de los lectores descubran los «encabezamientos de capítulos». Esto es, el escritor debe interrumpir sus breves alusiones con largos tramos de silencio, es decir, de conversación insignificante. Mas un buen autor nunca se someterá a la penosa experiencia de complacerse en la charla insignificante. En consecuencia, después de haber hecho una alusión acerca de un capítulo determinado de la doctrina secreta, escribirá algunas frases que a primera vista parecerán convencionales, pero examinadas con más detenimiento demostrarán ser una nueva alusión concerniente a otro capítulo de la doctrina secreta. Al proceder así, impedirá que esa doctrina sea conocida en forma prematura y, por lo tanto, entendida de manera inadecuada; aun los lectores que no sólo han advertido, sino también entendido, la primera alusión y podrían comprender otras directamente conectadas con ella, tropezarán con serias dificultades incluso para sospechar la existencia de la segunda alusión, que se refiere a una parte diferente de la argumentación. Apenas hace falta agregar que hay tantos grupos de alusiones como capítulos o subdivisiones de capítulos de la doctrina secreta, y que, en consecuencia, un autor ingenioso tiene a su disposición posibilidades casi infinitas de usar alternativamente alusiones de diferentes grupos.

Estamos ahora en condiciones de apreciar el valor del siguiente enunciado de Maimónides: «No me exigiréis aquí [en la *Guía*] nada más que encabezamientos de capítulos; y esos encabezamientos, por lo demás, no están, en este tratado, siquiera dispuestos de acuerdo con su orden intrínseco o una secuencia cualquiera, sino dispersos y entremezclados con otros temas, cuya explicación está prevista».⁵⁸ Es cierto que Maimónides hace esta aclaración sólo respecto de su explicación de la *ma'aseh merkabah*,

⁵⁸ I, Introducción (3b; 3, 11-14).

mas no puede caber duda de que ha seguido el mismo método en su explicación de la *ma'aseh bereshit* y, por cierto, de la totalidad de los secretos de la Torá.⁵⁹ Por esta razón, la obra entera debe leerse con particular cuidado, esto es, con un cuidado que no se requeriría para la comprensión de un libro científico.⁶⁰ Como toda la enseñanza característica de la *Guía* es de naturaleza secreta, no nos sorprende observar que Maimónides suplica al lector, de la manera más enfática, que no explique a otros ninguna de sus partes, a menos que la doctrina específica haya sido dilucidada con claridad por famosos maestros de la ley,⁶¹ es decir, a menos que sea un tema popular, un tema mencionado en la *Guía* sólo ocasionalmente.

La *Guía* se dedica a la explicación de una doctrina esotérica, pero esta explicación es, de por sí, de naturaleza esotérica. La *Guía* se dedica, entonces, a la explicación esotérica de una doctrina esotérica. Por consiguiente, es un libro cerrado con siete sellos. ¿Cómo podemos abrirlo?

IV. Un dilema moral

Ningún historiador que tenga sentido de la decencia y, por lo tanto, del respeto por un hombre superior como Maimónides dejará a un lado con ligereza el enfático ruego de este de no explicar la doctrina secreta de la *Guía*. Puede decirse con justicia que un intérprete que no sienta remordimientos de conciencia cuando intente explicar esa enseñanza secreta y, quizá, cuando advierta por primera vez su existencia y su valor, carecerá de esa proximidad al tema que es indispensable para la auténtica comprensión de cualquier libro. Así, la cuestión de la in-

⁵⁹ II, 29 (46a; 244, 10 y sig.). Cf. I, Introducción (3b-4b; 3, 17-4, 22), 17, 35 (42a; 54, 20-28). Véase además III, 41 (88b; 409, 16).

⁶⁰ I, Introducción (8b; 9, 26-10, 2), *ibid.* (3b; 3, 11-14); *ibid.* (4b; 4, 12-15).

⁶¹ I, Introducción (9a; 10, 4-8).

interpretación adecuada de la *Guía* es, primordialmente, una cuestión moral.

Sin embargo, tenemos derecho a objetar el planteo de esa cuestión moral, porque la situación histórica en que nos encontramos es fundamentalmente diferente de la del siglo XII y, por consiguiente, debería ser lícito no tomar el deseo de Maimónides, por así decirlo, de manera demasiado personal. Es cierto, a primera vista, que la objeción parece ser una petición de principio: se basa en el supuesto de que es posible tener un conocimiento suficiente de la situación histórica del siglo XII sin tener un conocimiento veraz y adecuado de la enseñanza secreta de Maimónides. Sin embargo, si se mira con más detenimiento, se verá que ningún historiador podrá, basándose en la situación histórica, entender los pensamientos secretos de un individuo, sino, más bien, los hechos o las opiniones evidentes que, por ser comunes a un período, confieren a este su colorido específico. Tenemos la suerte de que historiadores competentes nos han proporcionado excelente información acerca de las opiniones predominantes en el siglo XII, y todos podemos ver que estas difieren de manera radical de las predominantes en nuestro tiempo. La opinión pública se regía entonces por la creencia en el carácter revelado de la Torá o en la existencia de una ley eterna e inmutable, mientras que hoy se rige por la conciencia histórica. El propio Maimónides justificaba su transgresión del mandato talmúdico que prohibía escribir sobre la doctrina esotérica de la Biblia alegando la necesidad de poner a salvo la ley. De la misma manera, podemos justificar nuestra desatención del ruego de Maimónides de no explicar la doctrina esotérica de la *Guía* aduciendo las exigencias de la investigación histórica. En efecto: tanto la historia del judaísmo como la historia de la filosofía medieval quedan lamentablemente incompletas si se omite poner de manifiesto la enseñanza secreta de Maimónides. La fuerza de este argumento será aún más grande si tomamos en consideración la condición básica de la investigación histórica, a

saber: la libertad de pensamiento. También ella parecerá ser incompleta en la medida en que aceptemos la validez de cualquier prohibición de explicar una doctrina cualquiera. Puesto que esa libertad está más amenazada en nuestro tiempo que en varios siglos anteriores, no sólo tenemos el derecho sino también el deber de explicar la enseñanza de Maimónides, con el objeto de contribuir a una mejor comprensión del significado de la libertad de pensamiento, es decir, la actitud que presupone y los sacrificios que exige.

En cierto sentido, la posición del intérprete de Maimónides es, entonces, idéntica a la del propio Maimónides. Ambos se ven ante la prohibición de explicar una enseñanza secreta, pero también tienen la necesidad de explicarla. Por ende, podríamos considerar aconsejable que el intérprete imitara también a Maimónides en lo concerniente a la solución del dilema, es decir, que tomara un camino intermedio entre la obediencia imposible y la transgresión flagrante e intentara una interpretación esotérica de la doctrina esotérica de la *Guía*. Dado que esta contiene una interpretación esotérica de una doctrina esotérica, una interpretación adecuada de la *Guía* debería adoptar, así, la forma de una interpretación esotérica de una interpretación esotérica de una doctrina esotérica.

Esta sugerencia puede sonar paradójica e incluso ridícula. Sin embargo, al parecer no le resultó absurda a un lector de la *Guía* tan competente como Josef ibn Kaspi, que efectivamente escribió un comentario esotérico sobre ella. En especial, una interpretación esotérica de la *Guía* no sólo parece aconsejable, sino hasta necesaria.

Cuando Maimónides, a través de su obra, expuso la doctrina secreta de la Biblia a un número mayor de hombres, algunos de los cuales tal vez no fueran tan obedientes a la ordenanza talmúdica ni tan sabios como él, no tenía la certeza de que esos lectores respetarían la ley ni de que acatarían su propio ruego enfático, porque la explicación de secretos, como él lo afirma, no sólo está prohibida

por la ley, sino que además es imposible por naturaleza:⁶² la naturaleza misma de los secretos impide que sean divulgados. Estamos, pues, frente a un tercer significado de la palabra «secreto»: secreto puede significar no sólo la palabra o la parábola bíblicas que tienen un significado interior y el propio significado oculto, sino también, y quizá primordialmente, la cosa a la cual este se refiere.⁶³ Las cosas de las que hablan los profetas son secretas, dado que no son accesibles en forma permanente, tal como lo son las cosas descritas por las ciencias ordinarias,⁶⁴ sino sólo durante intervalos de luz espiritual más o menos breves y escasos, que interrumpen una casi continua oscuridad espiritual; en rigor, no son accesibles para la razón natural, sino únicamente para la visión profética. Por consiguiente, el lenguaje ordinario es del todo insuficiente para describirlas: el único modo posible de hacerlo es mediante un discurso parabólico y enigmático.⁶⁵ Ni siquiera la interpretación de la enseñanza profética puede adoptar una forma que no sea parabólica y enigmática, lo cual es igualmente cierto de la interpretación de esa interpretación, pues tanto la interpretación secundaria como la primaria se ocupan de la misma temática secreta. Por eso la *Guía* no puede ser interpretada en lenguaje corriente, sino sólo en un discurso parabólico y enigmático. Y debido a ello es indispensable que el

⁶² I, Introducción (3b; 3, 15). Cf. I, 31 al principio.

⁶³ «Secretos del ser y secretos de la Torá», II, 26 (56b; 232, 5). Para la distinción entre los significados de «secreto», cf. Francis Bacon, *Advancement of Learning*, edición establecida por G. W. Kitchin, pág. 205.

⁶⁴ I, Introducción (4b; 4, 15). Este pasaje implica una distinción fundamental entre ciencias esotéricas y exotéricas. Respecto de esas distinciones, cf. Ignác Goldziher, *Kitab ma'ani al-nafs* (Berlín, 1907), págs. 28*-31*. De acuerdo con una distinción usual, la «ciencia exterior» (*al-'ilm al-barrani*) es idéntica a la filosofía aristotélica y también a la *kalam*; la «filosofía interior» (*al-falsafa al-dahila* o *al-falsafa al-hassa*), tratada por los *muhakkikun*, se ocupa de «los secretos de la naturaleza». La enseñanza de la ciencia esotérica es el conocimiento *al-madnun bihi*. Cf. I, 17 al principio, 35 (41b; 54, 4), 71 (93b, 121, 20).

⁶⁵ I, Introducción (4a; 4, 4-7). Véanse los comentarios de Ephodi y Shem Tob a este pasaje. I, Introducción (4a-b; 3, 23-24, 20).

estudioso de tales secretos, según Maimónides, sea de edad madura, tenga una mente sagaz y sutil, posea un perfecto dominio del arte del gobierno político y de las ciencias especulativas, y sea capaz de entender el lenguaje alusivo de otros, pero también de presentar él mismo las cosas alusivamente.⁶⁶

Si cada estudioso tuviera que reunir en concreto tales condiciones, deberíamos admitir de inmediato, o sea, con anterioridad a la existencia de cualquier intento serio de dilucidar la doctrina esotérica de la *Guía*, que la interpretación de esa obra es totalmente imposible para el historiador moderno. La sola intención de interpretar la *Guía* implicaría un intolerable grado de presunción por parte del supuesto intérprete, porque este pretendería implícitamente estar dotado de todas las cualidades de un filósofo-rey platónico. Por otro lado, si bien un hombre modesto, enfrentado a los requisitos que hemos señalado, se inclinaría por abandonar el intento de comprender la totalidad de la *Guía*, podría tener la esperanza de hacer algún aporte a su comprensión si se convirtiera en parte subordinada de la comunidad de estudiosos que se dedican a interpretarla. Si la *Guía* no puede ser entendida mediante el esfuerzo de un solo hombre, tal vez pueda serlo gracias a la colaboración de muchos, en particular de arabistas, judaístas y estudiosos de la historia de la filosofía. Es cierto que, cuando habla de las condiciones que deben cumplir los estudiosos de la doctrina secreta, Maimónides no menciona disciplinas como las que acabamos de enumerar—de hecho, no pensaba muy bien de la historia en general—,⁶⁷ pero, para ser justos, puede decirse que no conocía y no podía conocer la historia en el sentido moderno de la palabra, una disciplina que en algún aspecto proporciona la síntesis de la filosofía y la política, indispensable para la adecuada comprensión de la doctrina secreta. Sin embargo, por mucho que podamos

⁶⁶ I, 34 (41a; 53, 12-19), 33 (37b; 48, 22-25).

⁶⁷ Cf. S. W. Baron, *The Historical Outlook*. . . , *op. cit.*, págs. 3-4.

exaltar las cualidades del historiador moderno, es indudable que no está *per se* en condiciones de entender textos esotéricos, y tampoco es un escritor esotérico. En verdad, la aparición de la conciencia histórica moderna se produjo en forma simultánea con la interrupción de la tradición del esoterismo. Por ende, todos los estudiosos actuales de Maimónides carecen por fuerza de la formación específica requerida para comprender —por no hablar de escribir— un libro o un comentario esotérico. Entonces, ¿la interpretación de la *Guía* es por completo imposible en las presentes circunstancias?

Examinemos con un poco más de atención el supuesto básico subyacente en la conclusión a que acabamos de arribar o, más bien, con la que hemos declarado nuestro fracaso. Maimónides, es cierto, asevera en términos inequívocos que la comunicación lisa y llana de los secretos de las cosas, o de los secretos de la Torá, es imposible por naturaleza. Pero también afirma, en términos no menos inequívocos, que tal comunicación está prohibida por la ley. Ahora bien: una ley racional no prohíbe cosas que son en sí mismas imposibles y que, por ende, no están sometidas a la deliberación o la acción humanas; y la Torá es la ley racional por excelencia.⁶⁸ Por consiguiente, los dos enunciados parecen ser contradictorios. Puesto que todavía no estamos en condiciones de decidir cuál de ellos debe descartarse como meramente exotérico, será prudente dejar la cuestión abierta por el momento y no ir más allá de un breve análisis de las posibilidades de una respuesta. Hay tres soluciones posibles: 1) Maimónides puede haber creído realmente en la inevitable necesidad de hablar de secretos en forma enigmática; 2) tal vez haya admitido la posibilidad de discutirlos sencillamente, y 3) puede haber aprobado alguna posición intermedia desconocida. Sin duda, hay entonces una alta probabilidad —*prima facie*, en una proporción de dos sobre tres— de que se deba excluir la primera solución, en absoluto in-

⁶⁸ III, 26. Cf. III, 17 (33a-b; 337, 8-15).

compatible con nuestro deseo de comprender la *Guía*. Empero, aun cuando en última instancia hubiera que aceptarla, no debemos desalentarnos totalmente, porque cabría incluso rechazar esa opinión como errónea. El esoterismo, podríamos decir, se basa en el supuesto de que existe una división rígida de la humanidad, entre una minoría inspirada o inteligente y una mayoría no inspirada o necia. Pero, ¿no hay transiciones de diversos tipos entre los dos grupos? ¿Acaso no se ha concedido libre albedrío al hombre, de modo que pueda llegar a ser sabio o necio en la medida de sus esfuerzos?⁶⁹ Por importante que sea la facultad natural del entendimiento, ¿no es igualmente importante el uso de esta facultad o, en otras palabras, de ese método? Y el método, casi por su definición misma, tiende un puente sobre el abismo que separa a los dos grupos desiguales. En verdad, los métodos de la investigación histórica moderna, que han probado ser aptos para descifrar los jeroglíficos y la escritura cuneiforme, con seguridad deberían bastar para descifrar un libro como la *Guía*, a la que se pudiera acceder en una excelente traducción a una lengua moderna. Nuestro problema se reduce, entonces, a detectar el método específico que nos permita descifrar la *Guía*. ¿Cuáles son, pues, las reglas generales y las reglas especiales más importantes de acuerdo con las cuales debe leerse este libro?

V. Secretos y contradicciones

La característica misma de la *Guía*, que a primera vista parece convertirla, para todas las generaciones modernas, en un libro sellado con siete sellos, proporciona la clave para una verdadera comprensión de ella. Me refiero al hecho de que se dedica a la explicación esotérica de un texto esotérico. En efecto: es una simple falacia po-

⁶⁹ *Mishneh Torah, Teshubah, 5, 2.*

pular suponer que tal explicación es una obra esotérica a la segunda potencia o, al menos, dos veces más esotérica y, en consecuencia, dos veces más difícil de entender que el propio texto esotérico. En realidad, cualquier explicación de un texto, por esotérica que sea, aspira a ser útil para su comprensión, y, siempre que el autor no sea un hombre de excepcional inhabilidad, es probable que lo sea. Ahora bien: si con la ayuda de Maimónides entendemos la doctrina esotérica de la Biblia, entenderemos al mismo tiempo la doctrina esotérica de la *Guía*, puesto que su autor debe de haber aceptado la doctrina esotérica de la ley como la verdadera doctrina. O, para decirlo de modo algo diferente, podemos afirmar que, gracias a Maimónides, la doctrina secreta nos resulta accesible en dos versiones diferentes: la versión bíblica original y la versión derivada de la *Guía*. Por sí misma, cada una de ellas podría resultar por completo incomprensible, pero tal vez logremos descifrar las dos aprovechando la luz que una arroja sobre la otra. Nuestra postura se parece, entonces, a la del arqueólogo que ha tenido ante sí una inscripción en un lenguaje desconocido y con posterioridad descubre otra inscripción que reproduce la traducción de ese texto a otra lengua desconocida. Importa poco que aceptemos o no dos supuestos de Maimónides rechazados por la crítica moderna, a saber: que la Biblia es un texto esotérico y que su doctrina esotérica está estrechamente emparentada con la de Aristóteles. En lo que a Maimónides concierne, la Biblia es un libro esotérico, e incluso el más perfecto libro esotérico jamás escrito. Por ello, cuando él mismo se decidió a escribir un libro esotérico, no tuvo más opción que tomar como modelo la Biblia; esto es, escribió la *Guía* conforme a las reglas que solía seguir al leer la Biblia. Por ende, si deseamos entender la *Guía* debemos leerla siguiendo las reglas que Maimónides aplica en esa obra a la explicación de la Biblia.

¿Cómo leía Maimónides la Biblia o, mejor, la Torá? La leía como la obra de un solo autor, un autor que no era tanto Moisés como Dios mismo. En consecuencia, para él

la Torá era el libro más perfecto jamás escrito, en lo que respecta tanto al contenido como a la forma. En particular, no creía (como la crítica bíblica moderna nos ha llevado a creer) que sus defectos formales —por ejemplo, los abruptos cambios de tema o las repeticiones con variaciones mayores o menores— se debieran a que redactores desconocidos la hubieran compilado a partir de fuentes divergentes. A su juicio, esos defectos eran irregularidades deliberadas, destinadas a ocultar y delatar un orden más profundo, un significado profundo, aún más: divino. Y fue precisamente ese desorden intencional el que tomó como modelo cuando escribió la *Guía*. Ahora bien: si aceptamos la tesis de la crítica bíblica moderna, debemos decir que tomó como modelo un libro cuya falta de orden no es deliberada, y que al hacerlo escribió una obra cuyo desorden sí lo es. De todos modos, debe admitirse sin lugar a dudas que la *Guía* es un libro que carece de orden deliberadamente. Los «encabezamientos de capítulos» de la doctrina secreta que transmite «no están (. . .) dispuestos de acuerdo con su orden intrínseco o una secuencia cualquiera, sino dispersos y entremezclados con otros temas».⁷⁰ Los casos de aparente mala composición son tan numerosos en la *Guía*, y sus estudiosos están tan familiarizados con ellos, que sólo necesitamos mencionar aquí un ejemplo. Maimónides interrumpe su explicación de expresiones bíblicas que atribuyen a Dios lugar, movimiento local y cosas semejantes (I, 8-26) con una exposición del significado de *hombre* (I, 14) y un análisis de la necesidad de enseñar esotéricamente la *ma'aseh bereshit* (I, 17), así como la propia Biblia interrumpe el relato de José al insertar en él la historia de Judá y Tamar. Por consiguiente, cada vez que en la *Guía* nos veamos frente a un cambio abrupto de temática, deberemos adoptar la misma regla de interpretación que Maimónides solía seguir cuando debía enfrentar un aparente defecto similar en la Biblia: deberemos

⁷⁰ I, Introducción (3b; 3, 11-14).

descubrir, por conjetura, la razón oculta de ese defecto aparente, porque esa razón oculta, sólo accesible a la conjetura, es precisamente lo que proporciona un vínculo entre los «encabezamientos de capítulos» dispersos, si no un mismo «encabezamiento de capítulo». Por cierto, las cadenas de razonamientos que conectan entre sí los «encabezamientos de capítulos» dispersos y, con toda probabilidad, incluso algunos de esos mismos «encabezamientos» no se exponen dentro de los capítulos, sino que están escritas con tinta invisible en los espacios vacíos entre ellos, entre las oraciones o entre las partes de la *Guía*.

Otro tipo de irregularidad se presenta, por ejemplo, en su explicación de los diversos grupos de mandamientos bíblicos (III, 36-49). Al comienzo de cada capítulo se hace referencia al libro o los libros de la *Mishneh Torah* en que se han codificado las leyes comentadas. Maimónides se aparta de la regla sólo en el caso de un capítulo (el 41). A partir del contexto, puede verse con facilidad que no lo hace por azar. Allí señala con inusual claridad la diferencia entre el texto de los mandamientos bíblicos y su interpretación tradicional; su intención es, como lo afirma expresamente, explicar los «textos» y no la *fiqh*.⁷¹ La *Mishneh Torah* se dedica a la *fiqh*. Por lo tanto, habría sido muy inconducente que Maimónides se hubiera referido, al comienzo de ese capítulo, al «libro» correspondiente de la *Mishneh Torah*, es decir, al «Libro de los Jueces». Puede agregarse, de paso, que un análisis completo de esta irregularidad —que el espacio del que dispongo aquí no permite— ayudaría a explicar la dificultad, apenas menos desconcertante, de la inclusión en el «Libro de los Jueces» de las leyes relativas al luto.

Como último caso de estos artificios, que pueden llamarse «perplejidades intencionales», sugeridos a Maimónides por su modelo, podemos mencionar aquí repeticiones del mismo tema sin variantes aparentes o sólo insignificantes. Maimónides observa que Ezequiel tuvo

⁷¹ III, 41 (88b; 409, 15-16).

dos veces la misma visión del carro celestial, el tema más secreto, y que ambas visiones, a su vez, no eran más que repeticiones de la correspondiente visión de Isaías.⁷² Difícilmente fuera menos importante para él advertir que, en el Libro de Job, cada uno de los interlocutores, en apariencia, repite una y otra vez lo que ha dicho otro; en particular, Elihu, supuestamente superior en sabiduría a Job, Elifaz, Bildad y Zofar, no parece agregar nada de importancia a lo que los otros han dicho antes que él.⁷³ Como es natural, Maimónides afirma que esas repeticiones son más aparentes que reales, y añade que un examen más detenido revelará que las opiniones de Job, Elifaz, Bildad y Zofar, así como las de Elihu, difieren materialmente entre sí; dice asimismo que el relato de la segunda visión de Ezequiel hace importantes adiciones al de la primera.⁷⁴ Este método de repetir la misma cosa con variaciones aparentemente insignificantes, pero de hecho muy importantes, era de suma utilidad para los propósitos de Maimónides. Un ejemplo sobresaliente puede encontrarse cuando repite en la *Guía*, con ciertas variantes, la división de las leyes bíblicas en catorce grupos, un ordenamiento que había determinado todo el plan de la *Mishneh Torah*.⁷⁵ De este modo, Maimónides creaba la impresión de que se limitaba a repetir la división hecha en el código, cuando en realidad las dos divisiones difieren mucho entre sí. Como otros ejemplos obvios de la aplicación del mismo método, podemos citar las diferencias entre el ordenamiento de los 248 preceptos afirmativos en la enumeración del comienzo de la *Mishneh Torah* (o en el *Sefer ha-misvot*), por una parte, y el ordenamiento que presenta el cuerpo de ese código, por la otra; también, las diferencias entre la enumeración de las cinco opiniones relativas a la Providencia, en la *Guía*,

⁷² III, 3 al principio, 6.

⁷³ III, 23 (50a; 359, 4-9 y 14-15). Cf. además III, 24 (52b; 362, 22-23).

⁷⁴ III, 23 (50a; 359, 9-15); 1 (3a; 298, 23-24), 3 (6b y 7a; 303, 5, 19; 304, 4-5). Cf. *Mishneh Torah*, Introducción, prohibiciones 186 y 187.

⁷⁵ Cf. además los catorce principios en *Sefer ha-misvot*.

III, 17, por un lado, y la correspondiente a la misma obra, III, 23, por el otro,⁷⁶ así como las diferencias entre la enumeración de las tres opiniones sobre la Creación, en la *Guía*, II, 13, y la que aparece en la misma obra, II, 32. En todos estos casos, Maimónides, en apariencia, no hace más que repetirse a sí mismo al hablar dos veces del mismo número, pero de hecho introduce en las repeticiones nuevos puntos de vista, a los que ni siquiera había aludido en los primeros enunciados. Su propósito al hacerlo se revela con claridad cuando explica el método empleado por los cuatro primeros interlocutores del Libro de Job (Job, Elifaz, Bildad y Zofar): «Cada uno de ellos repite el tema del cual ha hablado el otro (. . .) con el fin de ocultar el objeto peculiar de la opinión de cada uno, de modo que ante el vulgo parezca que la opinión de todos ellos es una opinión generalmente aceptada».⁷⁷ Vale decir que el propósito de repetir fórmulas convencionales es ocultar en la repetición el develamiento de puntos de vista no convencionales. Lo que importa, entonces, no es el punto de vista convencional, constantemente repetido, que puede o no ser verdadero, sino las leves adiciones u omisiones que lo afectan, que aparecen en la repetición y transmiten «encabezamientos de capítulos» de la doctrina secreta y verdadera. Esto es lo que Maimónides insinúa con bastante claridad cuando dice que un examen más detenido del discurso repetitivo de Elihu saca a la luz «el tema adicional introducido por él, que era la intención».⁷⁸ En la presente exposición quedará sin respuesta la pregunta acerca de si Maimónides empleaba en general, y en qué medida, este método de hacer agregados apenas discernibles a la «primera formulación» por excelencia, es decir, al texto bíblico mismo.⁷⁹

⁷⁶ Adviértanse también las tres opiniones sobre la providencia indicadas en III, 17 (37b; 342, 20 y sig.), así como las dos opiniones indicadas en III, 21 (44b; 351, 17-18).

⁷⁷ III, 23 (50a; 359, 11-14).

⁷⁸ III, 23 (50a; 359, 9-10).

⁷⁹ Cf. III, Introducción (2b-3a; 298, 3-9). Es indudable que Maimóni-

Dado que estas reglas de interpretación parecen conferir excesiva importancia a cada una de las palabras usadas por Maimónides, debemos recurrir una vez más a nuestro supuesto inicial de que la *Guía* es una imitación de la Biblia y, en particular, de la Torá. Maimónides leía la Torá como un libro cuyas palabras eran, en su totalidad, de origen divino y, por consiguiente, de la mayor importancia.⁸⁰ Todo lector de la *Guía*, obra cuya primera intención era explicar ciertos grupos de palabras bíblicas,⁸¹ sabe cuán conscientemente se esforzaba Maimónides por detectar la plena significación de cada término de la Biblia, por indiferente que pudiera parecer en su contexto. Maimónides aplicaba expresamente el mismo principio de lectura o de escritura a su propia obra:

«... si deseas captar la totalidad de lo que contiene este tratado, de modo que nada se te escape, debes conectar sus capítulos uno con otro,⁸² y cuando leas un capítulo determinado tu intención no sólo debe ser entender la totalidad de su tema, sino también captar cada palabra que aparezca en él a lo largo del discurso, aun cuando esa palabra no pertenezca a la intención del capítulo. Pues la dicción de este tratado no ha sido escogida por azar, sino con gran exactitud y extrema precisión».⁸³

des no inventó el método de la «repetición»; con anterioridad, lo había aplicado en gran escala Al-Farabi, que «repitió» la misma enseñanza, con agregados u omisiones, en *Al-siyasat al-madaniyya*, en *Al-madina al-fadila* y en *Al-milla al-fadila*. Y no olvidemos a Platón, quien (por mencionar sólo dos ejemplos) «repitió» las enseñanzas de la *República* en las *Leyes*, y en la *Apología* «reiteró» tres veces la defensa de Sócrates, así como la acusación formulada contra él.

⁸⁰ *Mishneh Torah, Teshubah*, 3, 17.

⁸¹ I, Introducción (2b; 2, 6 y sigs.).

⁸² Es decir, debes hacer con los capítulos de la *Guía* lo que Salomón hizo con las palabras y las parábolas de la Biblia; así como Salomón descubrió la doctrina secreta de la Biblia al conectar palabra con palabra y parábola con parábola, del mismo modo podemos descubrir la enseñanza secreta de la *Guía* al conectar capítulo con capítulo y, por cierto, palabra secreta con palabra secreta. Cf. I, Introducción (6b; 6, 26-77, 2).

⁸³ I, Introducción (8b; 9, 26-30).

Naturalmente, Maimónides leía la Torá como un libro que no es frívolo en modo alguno. Puesto que para él las historias y los poemas eran escritos frívolos, se vio obligado a concebir los relatos bíblicos como «secretos de la Torá».⁸⁴ Debido al gran menosprecio que sentía por las narraciones, es muy improbable que las pocas que insertó en la *Guía* deban tomarse al pie de la letra: alguna necesidad debe de haberlo impulsado a contar esas historias, con el objeto de inculcar alguna opinión verdadera o algún buen hábito moral en la mente de sus lectores.⁸⁵ En un caso relata que, «hace muchos años», un científico le hizo cierta pregunta, y nos dice cómo la respondió.⁸⁶ Dado que la *Guía* está escrita «con gran exactitud y extrema precisión», no es aventurado afirmar que la estructura del relato comunica alguna enseñanza que el contenido de la conversación con el científico no transmite. Encontramos en la *Guía* más relatos de cosas que sucedieron «hace muchos años»; entre ellos, la historia de la ciencia de la *kalam* y el relato de los dos libros que Maimónides había empezado a escribir sobre las parábolas de los profetas y los *midrashim*.⁸⁷ Tampoco dudamos en llamar «relato» a la «epístola dedicatoria», o sea, en suponer que es también uno de los «secretos» de la *Guía*. Las citas del comentario de Maimónides sobre la Mishna y su código, y, en rigor de verdad, todas las citas que aparecen en la *Guía*, pertenecen a la misma clase de insinuaciones.

Después de estas observaciones preliminares, debemos tratar de dar una base más firme al método de lectura de la *Guía*. Con el fin de llegar a reglas que nos eximan de la pesada necesidad de conjeturar los pensamientos secretos de Maimónides, es necesario tomar como nue-

⁸⁴ I, 2 (13b; 16, 9-11); III, 50. Cf. S. W. Baron, *The Historical Outlook...*, op. cit., pág. 8, nota 4.

⁸⁵ Cf. III, 50 (120a; 451, 1-3).

⁸⁶ I, 2.

⁸⁷ I, 71. I, Introducción (5b; 5, 17 y sigs.); III, 19 (40a; 346, 3 y sigs.). Cf. III, 32 (70a-b; 385, 13-20).

vo punto de partida un análisis más exacto de la relación entre el modelo, la Biblia, y su imitación o repetición, la *Guía*. ¿Cuál es el género literario que abarca la Biblia y la *Guía*, y cuál es la diferencia específica que confiere a esta última su carácter peculiar?

Tanto la Biblia, según Maimónides acostumbraba entenderla, como la *Guía* son libros esotéricos. Para citar sólo una afirmación del autor de esta, su intención al escribirla era que las verdades destellaran y luego volvieran a desaparecer.⁸⁸ El propósito de esa obra es, entonces, no sólo revelar la verdad, sino también ocultarla. O, para expresar lo mismo en términos de cantidad, un número considerable de enunciados se formulan con la finalidad de ocultar la verdad, y no de enseñarla.

Pero, ¿cuál es la diferencia entre el método esotérico de la Biblia y el de la *Guía*? Los autores de la Biblia eligen, con el objeto de revelar la verdad sin revelarla y de no revelarla revelándola, el uso de palabras de cierto tipo, así como de parábolas y enigmas.⁸⁹ Las parábolas parecen ser el vehículo más importante, porque Maimónides habla de ellas de manera mucho más exhaustiva que de los tipos de palabras en cuestión.⁹⁰ Así, surge la sospecha de que la especie de libros esotéricos a la que pertenece la Biblia es la literatura parabólica. Esa sospecha nos lleva a preguntarnos si las parábolas y los enigmas son indispensables para la enseñanza esotérica. De hecho, el propio Maimónides también se lo pregunta. Después de afirmar que nadie es capaz de explicar por completo los secretos y que, por consiguiente, todo maestro habla de ellos a través de parábolas y enigmas, continúa diciendo que, si alguien desea enseñar los secretos sin utilizar parábolas y enigmas, no puede evitar sustituirlos por la oscuridad y la brevedad de discurso.⁹¹ Esta observación puede referirse a un caso extremo de aparición

⁸⁸ I, Introducción (3b; 3, 14).

⁸⁹ I, Introducción (5a; 5, 11 y 16).

⁹⁰ Cf. el índice de la *Guía* de Munk, s. vv. «alegorías» y «nombres».

⁹¹ I, Introducción (4b-5a; 4, 11-13, 17-19, 26-28).

improbable, pero también puede sugerir una posible innovación. Sea probable o no este caso, y esté Maimónides dispuesto o no a hacer la innovación,⁹² la sustitución indicada por él es indudablemente posible. De este modo, su observación implica la admisión de que existe una especie de literatura esotérica no parabólica y, en consecuencia, de que la especie de libros esotéricos a la que pertenece la Biblia puede describirse correctamente como literatura parabólica.

Maimónides retoma la cuestión de cómo evitar parábolas y enigmas al hablar de secretos, un poco más adelante, dentro de la introducción general a su obra, cuando analiza la explicación de las parábolas. Para examinar esa cuestión nos ofrece un relato donde cuenta que tiempo atrás intentó escribir dos libros con el objeto de explicar las parábolas de la Biblia y las de los *midrashim*, pero que su intento tropezó con un dilema. O bien podía dar la explicación en forma de parábolas, procedimiento con el cual se limitaría a cambiar un individuo por otro de la misma especie, o bien podía explicar las parábolas con un discurso no parabólico, en cuyo caso la explicación no resultaría adecuada para el vulgo. Puesto que las explicaciones dadas en la *Guía* no están destinadas al vulgo, sino a estudiosos,⁹³ podemos esperar desde el inicio que serán de carácter no parabólico. Además, por un pronunciamiento anterior de Maimónides sabemos que la representación parabólica y enigmática de la doctrina secreta puede evitarse: es posible reemplazarla por la oscuridad y la brevedad de discurso, es decir, por medios de expresión exclusivamente adecuados para estudiosos que, además, son capaces de entender por sí mismos. Sobre todo, en el caso de la explicación de textos parabólicos, no sólo es posible sino incluso necesario evitar el discurso parabólico: una explicación parabólica se

⁹² I, Introducción (9b; 10, 24-28).

⁹³ Cf. I, Introducción (5b; 5, 18-25) con *ibid.* (3a y 4b; 2, 11 y sigs. y 4, 8-12).

expondría a la objeción, tan bien formulada por el propio Maimónides, de que se limita a reemplazar a un individuo por otro de la misma especie o, en otras palabras, de que no es en absoluto una explicación. ¿Cuál es, entonces, la especie de discurso, diferente de la del discurso parabólico, cuyo empleo tuvo que aprender Maimónides después de decidir que escribiría la *Guía* en lugar de los dos libros populares? ¿Cuál es la especie de la que son individuos todas las exposiciones de la verdad contenidas en la *Guía*? Para responder a este interrogante tenemos que preguntarnos, en términos más generales, cuál es el género que incluye a la especie, hasta entonces desconocida, de las exposiciones de la verdad características de la *Guía*, así como la especie de las exposiciones parabólicas. Maimónides da la respuesta a esta pregunta —que nadie que estudie la *Guía* con detenimiento puede dejar de formularse— en la última sección de la introducción general a su obra, donde, en forma bastante abrupta e inesperada, plantea un nuevo tema: las diversas razones de las contradicciones que aparecen en distintos tipos de libros. Ya conocemos el motivo oculto subyacente en este súbito cambio de temática; ese motivo oculto es la cuestión un tanto disimulada del método característico de la *Guía*, o, para hablar de manera más general y vaga, la cuestión del género que incluye los métodos esotéricos tanto de la Biblia como de la *Guía*. Maimónides responde a esta última cuestión en forma muy poco disimulada, diciendo que el género buscado es el discurso contradictorio. En cuanto a la primera, responde, con igual claridad, que las contradicciones que hay en la *Guía* deben remitirse a dos razones: los requisitos para la enseñanza de temáticas oscuras, es decir, para hacer que se entiendan, y los requisitos para hablar o escribir acerca de tales materias. Es inevitable que el maestro conozca las contradicciones que derivan de los primeros requisitos (siempre que no las haya provocado deliberadamente), pero el discípulo no las advierte hasta que llega a una eta-

pa avanzada de su formación; vale decir que, con seguridad, el vulgo no las detecta. Y en lo que atañe a las contradicciones que derivan de los últimos requisitos, siempre se las introduce deliberadamente y el autor debe tener sumo cuidado en ocultarlas por completo al vulgo.⁹⁴ Estas revelaciones de Maimónides nos permiten describir la forma de la doctrina esotérica de la *Guía*: su autor enseña la verdad no mediante la invención de parábolas (ni introduciendo contradicciones entre enunciados parabólicos), sino mediante la utilización de contradicciones conscientes e intencionales, ocultas para el vulgo, entre enunciados no parabólicos y no enigmáticos.⁹⁵

De este resultado debe extraerse la inferencia de que ningún intérprete de la *Guía* está autorizado a intentar una explicación «personal» de las contradicciones de esta. Por ejemplo, no debe hacer el intento de referirlas al hecho o el supuesto de que las dos tradiciones que Maimónides procuró conciliar, es decir, la tradición bíblica y la tradición filosófica, son en realidad inconciliables, o, de modo más filosófico pero apenas más adecuado, explicarlas suponiendo que Maimónides estaba en la pista de problemas filosóficos que trascendían el horizonte de la tradición filosófica, pero era incapaz de liberarse lo suficiente de sus trabas. Tales intentos podrían cumplir un propósito útil si pretendieran explicar conciliaciones muy complicadas y artificiales de contradicciones. Son no sólo erróneos sino superfluos si están destinados a explicar contradicciones que, de ser inintencionales, no delatarían el fracaso de un intelecto superior frente a problemas insolubles o muy difíciles de resolver, sino, más bien, una escandalosa incompetencia.⁹⁶ Todos esos intentos presupondrían, en forma tácita o expresa, que Maimónides no advirtió las contradicciones, un supuesto que que-

⁹⁴ I, Introducción (10a, 10b, 11b; 11, 19-26, y 12, 7-12, y 13, 13-15).

⁹⁵ Cf. I, Introducción (10a; 11, 13-16). Cf. la interpretación algo diferente seguida por A. Altmann, «Das Verhältnis Maimunis. . .», *op. cit.*, págs. 310 y sig.

⁹⁶ Cf. I, Introducción (10b; 12, 4-7).

da refutado por sus inequívocos pronunciamientos. Por consiguiente, hasta que se compruebe lo contrario, debe sostenerse que tenía plena conciencia de cada una de las contradicciones de la *Guía*, en el momento mismo de escribir las frases contradictorias. Y si se plantea la objeción de que deberíamos admitir la posibilidad de que en la *Guía* se hubiesen deslizado contradicciones inconscientes e inintencionales —puesto que filósofos apenas inferiores a Maimónides han sido culpables de cometerlas—, contestaremos con una referencia a la enfática declaración de este acerca del extremo cuidado con que escribió cada una de las palabras de su libro, y pediremos a los objetores que encuentren declaraciones similares en los libros de otros filósofos que tengan en mente. En consecuencia, la obligación del intérprete no es explicar las contradicciones, sino descubrir en cada caso cuál de los dos enunciados era considerado verdadero por Maimónides y cuál usó con el simple propósito de ocultar la verdad.

Maimónides se pregunta si las contradicciones causadas por los requisitos para hablar o escribir sobre temáticas oscuras también han de encontrarse en la Biblia: exige que esta cuestión se estudie con sumo cuidado.⁹⁷ De hecho, una vez que hemos mirado bajo la superficie de la enseñanza de la *Guía*, esa pregunta demuestra ser decisiva. Y dado que Maimónides no la responde explícitamente, debe quedar aquí sin respuesta. Tampoco podemos analizar aquí las preguntas conexas acerca de si el método de enseñanza de la verdad de aquel estaba bajo la influencia de una tradición filosófica; si es característico de un tipo particular de literatura filosófica, y si, de acuerdo con la terminología de la tradición filosófica, la *Guía* no debería describirse, más bien, como una obra exotérica. Si esta descripción resultara en última instancia correcta, el significado del término «adición» debería experimentar un profundo cambio: no se referiría a la doctrina secreta de importancia decisiva que se adiciona

⁹⁷ I, Introducción (11b; 13, 6-8).

a la opinión convencional, sino, más bien, a la representación imaginativa que se agrega a la verdad no disimulada.⁹⁸

Puesto que las contradicciones de la *Guía* están ocultas, debemos considerar brevemente al menos algunos de los modos de encubrir contradicciones. 1) El método más obvio es hablar del mismo tema de manera contradictoria en páginas muy alejadas entre sí. El símbolo de este método es: $a = b$ (pág. 15) – $a \neq b$ (pág. 379). Si consideramos, sin embargo, el descuido con que leemos habitualmente, podemos reducir la distancia entre las páginas a cualquier número positivo. 2) Una variante de este método es hacer uno de los dos enunciados contradictorios al pasar, por así decirlo. Un buen ejemplo es la negación incidental que Maimónides hace del carácter obligatorio de toda la legislación sobre sacrificios.⁹⁹ 3) Un tercer método consiste en no contradecir directamente el primer enunciado, sino contradecir sus implicaciones. El símbolo de este método es: $a = b - b = c - [a = c] - a \neq c - [a \neq b]$, donde los corchetes indican proposiciones que no han de ser pronunciadas. Puede ejemplificárselo con la contradicción entre estos enunciados: «Uno de los temas fundamentales de la *Guía* es la *ma'aseh bereshit*» y «La *ma'aseh bereshit* es física», por una parte, y «La física no es un tema de la *Guía*», por la otra, o con la contradicción entre estos argumentos: «La explicación de los secretos es imposible por naturaleza» y «La explicación de los secretos está prohibida por la ley». 4) Otro método es no contradecir directamente el primer enunciado, pero aparentar repetirlo con el agregado o la omisión de una ex-

⁹⁸ Para los dos significados de «adición», cf. I, Introducción (7a-b; 8, 6, 15), por una parte, e *ibid.* (8a; 9, 8), por la otra. Cf. además, en el *Tratado sobre la resurrección*, el comienzo del tratado propiamente dicho. De paso, puede señalarse aquí la importancia del término «adición», por ejemplo, para la doctrina de los atributos.

⁹⁹ III, 46 (102a-b; 427, 14-16); cf. Munk, *Guide*, III, pág. 364, nota 5. Una alusión a este enunciado está implícita en los comentarios de Josef ibn Kaspi al *Deuteronomio*, 17:14 y sig., y *I Samuel*, 8:6.

presión en apariencia insignificante. El símbolo de este método es: $a = b - [b = \beta + \epsilon] - a = \beta - [a \neq b]$. 5) Otro método consiste en introducir entre los dos enunciados contradictorios una aserción intermedia que, sin ser contradictoria por sí misma con el primer enunciado, llega a serlo por la adición o la omisión de una expresión aparentemente insignificante; el enunciado contradictorio se desliza como una repetición del enunciado intermedio. El símbolo de este método es: $a = b - a \neq \beta - [b = \beta + \epsilon] - a \neq b$. 6) Usar palabras ambiguas. El símbolo es:

$$a = c - \left[\begin{array}{l} = \\ c \\ \neq \end{array} b \left\{ \begin{array}{l} a = b \\ a \neq b \end{array} \right. \right].$$

Por ejemplo, la frase «Cierta enunciación es una adición» puede significar una verdadera adición a una falsedad o una falsa adición a la verdad.

Dado que estamos en el tema de las palabras ambiguas, podemos señalar su gran importancia para el lector de la *Guía*. Según Maimónides, la Biblia enseña la verdad con el uso de ciertos tipos de palabras, así como mediante parábolas. Si bien él excluye estas últimas de su propia obra, en ningún lugar señala su intención de evitar las primeras, y en particular las palabras ambiguas. La expresión «palabra ambigua» es ambigua en sí misma. Usada como término técnico, alude a una palabra que se aplica a «dos objetos entre los cuales existe una similitud respecto de algo que es contingente a ambos y que no constituye la esencia de ninguno de los dos». ¹⁰⁰ En un sentido menos técnico pero apenas menos importante, significa una «palabra acertadamente dicha» (*Proverbios*, 25:11). En efecto: a juicio de Maimónides, esta expresión bíblica describe «un discurso hablado de acuerdo con sus dos caras» o «un discurso que tiene dos caras, una exterior y otra interior»; la exterior,

¹⁰⁰ I, 56 (68b; 89, 18-20). Cf. Henry A. Wolfson, «The amphibolous terms in Aristotle, Arabic philosophy and Maimonides», *The Harvard Theological Review*, XXXI (1938), pág. 164.

útil, por ejemplo, para la condición apropiada de las sociedades humanas, y la interior, útil para el conocimiento de la verdad.¹⁰¹ Un discurso ambiguo en el segundo sentido sería, entonces, un discurso con una cara vuelta hacia el vulgo y otra hacia el hombre que entiende por sí mismo. No sólo discursos o frases, sino también palabras con dos caras, eran indispensables para Maimónides cuando intentaba revelar la verdad al segundo mientras la ocultaba al primero. De por sí, un secreto puede ocultarse con mayor perfección en una palabra que en una frase, porque aquella tiene una extensión mucho menor y, en consecuencia, *ceteris paribus*, es un escondite mucho más adecuado que toda una oración. Esto es cierto, en particular, respecto de las palabras comunes, discretamente ubicadas dentro de una frase discreta. Son justamente esas palabras comunes de ambigüedad oculta las que Maimónides tiene en mente, sobre todo, cuando pide al lector que preste suma atención a cada palabra que él acierta a usar (o, más bien, que parece acertar a usar), y cuando le ruega de manera enfática que no explique nada de la *Guía*, ni siquiera una sola palabra, a menos que exprese algo que haya sido aceptado y enseñado abiertamente por anteriores autoridades judías.¹⁰² Es evidente que la explicación de una única palabra no puede ser una cuestión tan grave, a menos que el término contenga un poderoso explosivo capaz de destruir todas las creencias que no estén asentadas con firmeza en la razón; esto es, a menos que su significado real y oculto le dé a algún enunciado importante un sentido por completo diferente, e incluso diametralmente opuesto al que debería tener, si esa palabra en particular se aceptara en su significado aparente o convencional. ¿No habrá que llamar «ambigua» a esa palabra, «una palabra acertada-

¹⁰¹ I, Introducción (6b-7a; 7, 15-18, 3). El hecho de que todo el pasaje (6a-8b; 6, 19-9, 25), que en apariencia sólo trata sobre las parábolas, tenga en realidad otro significado se indica mediante la aparente torpeza con que se introduce el tema explícito.

¹⁰² I, Introducción (9a; 10, 4-7).

mente dicha»? Al margen de todas las consideraciones generales, podemos citar una serie de ejemplos de términos ambiguos que Maimónides emplea de manera intencional. Tales términos son: «los sabios» o «los doctos», «los hombres de especulación»,¹⁰³ «los virtuosos», «la comunidad de los creyentes en la unidad [de Dios]», «gobierno», así como «providencia», «adición», «secreto», «creencia», «acción», «posible».

Para volver al uso que Maimónides hace de las contradicciones, podemos suponer que todas las contradicciones importantes de la *Guía* pueden reducirse a la única contradicción fundamental entre la doctrina verdadera, basada en la razón, y la doctrina falsa, producto de la imaginación. Empero, sea o no sea este el caso, necesitamos, por cierto, una respuesta general a la pregunta general: ¿Cuál de los dos enunciados contradictorios considera Maimónides como verdadero en cada caso? Esa respuesta sería la guía para la comprensión de la obra de Maimónides. La encontraremos en su identificación de la doctrina verdadera con alguna enseñanza secreta. En consecuencia, entre dos enunciados contradictorios hechos por él, debe de haber considerado verdadero el más secreto. El secreto es, en cierta medida, idéntico a la infrecuencia: lo que toda la gente dice todo el tiempo es lo opuesto a un secreto. Por lo tanto, podemos establecer la regla de que, entre dos enunciados contradictorios en la *Guía* o en cualquier otra obra de Maimónides, se debe considerar verdadero el que aparece con menos frecuencia, e incluso sólo una vez. Él mismo alude a esta regla en su *Tratado sobre la resurrección*, el comentario más auténtico sobre la *Guía*, cuando hace hincapié en el hecho de que la resurrección, aunque es un principio básico de la ley, se contradice con muchos pasajes de las Escrituras y sólo se afirma en dos versículos del Libro de Daniel. Maimónides casi expone la regla cuando declara, en el tratado mencionado, que la verdad de un enunciado no au-

¹⁰³ Cf., por ejemplo, I, Introducción (9b; 10, 21); III, 15 (28b; 331, 27-29).

menta con la repetición ni disminuye cuando el autor no lo repite: «Tú sabes que la mención del principio básico de la unidad, o sea, Su palabra “El Señor es uno”, no se repite en la Torá».

Para resumir: Maimónides no enseña la verdad sin tapujos, sino en forma secreta; es decir, la revela a los hombres doctos, que son capaces de entender por sí solos, y al mismo tiempo la oculta al vulgo. Es probable que no haya mejor manera de ocultar la verdad que contradecirla. Por consiguiente, Maimónides formula enunciados contradictorios sobre todos los temas importantes; revela la verdad al enunciarla y la oculta al contradecirla. Ahora bien: la verdad debe expresarse de manera más disimulada que cuando se la contradice, pues de lo contrario resultaría accesible para el vulgo; y quienes son capaces de entenderla por sí solos están en condiciones de encontrar la formulación oculta de la verdad. Por eso, Maimónides repite con la mayor frecuencia posible las opiniones convencionales que son adecuadas para el vulgo o aceptadas por este, pero emite con la menor frecuencia posible opiniones contradictorias no convencionales. Empero, un enunciado que contradice a otro enunciado es, en cierto sentido, su repetición: coincide con él en casi todos los aspectos y sólo difiere por alguna adición u omisión. En consecuencia, lo único que nos permite reconocer la contradicción es un muy detenido examen de cada palabra, por pequeña que sea, de los dos enunciados. .

Las contradicciones son el eje de la *Guía*. Muestran de la manera más convincente que la verdadera enseñanza de ese libro está sellada, pero al mismo tiempo revelan la forma de quitarle el sello. Mientras que los demás recursos usados por Maimónides obligan al lector a conjeturar la verdadera enseñanza, las contradicciones se la ofrecen bastante abiertamente en cualquiera de las dos formulaciones contradictorias. Además, en tanto que los demás recursos, por sí solos, no obligan a los lectores a mirar debajo de la superficie —por ejemplo, una expresión inapropiada o una transición desatinada, de ser ad-

vertidas, pueden considerarse simplemente como tales, como una expresión inapropiada o una transición desatinada, y no como piedras en el camino—, la contradicción, una vez que se la descubre, los fuerza a tomarse el trabajo de averiguar la verdadera enseñanza. A veces, para descubrir las contradicciones o determinar cuál de los enunciados contradictorios es considerado verdadero por Maimónides necesitamos la ayuda de insinuaciones. El reconocimiento del significado de las insinuaciones requiere un grado mayor de comprensión autónoma que el reconocimiento de una contradicción obvia. La aplicación de los demás recursos de Maimónides proporciona esas insinuaciones.

Para hacer algo más completa nuestra enumeración de esos recursos y no mencionar sofismas intencionales y observaciones irónicas, ante todo, aclararemos brevemente nuestra anterior observación sobre Maimónides y su amplio uso de ciertos tipos de palabras, a las que podemos calificar de secretas. La terminología secreta de Maimónides requiere un estudio especial, basado en un índice completo de las palabras que tienen o pueden tener un significado secreto. Estas palabras son en parte ambiguas, como en los ejemplos mencionados con anterioridad, y en parte inequívocas, como sucede con *adamiyyun*, *fiqh* o *dunya*. En segundo lugar, podemos mencionar diversos tipos de apóstrofes al lector y lemas antepuestos a toda la obra o a algunas de sus partes. Otro recurso consiste en el silencio, es decir, la omisión de algo que sólo pasarían por alto los doctos, o los doctos que son capaces de entenderse a ellos mismos. Consideremos el siguiente ejemplo. Si no me equivoco, en la *Guía*, Maimónides cita expresamente cuatro veces como enunciado de Aristóteles, y con aprobación tácita o manifiesta, la idea de que el sentido del tacto es un oprobio para nosotros.¹⁰⁴ Esta cuádruple repetición de una cita expresa en

¹⁰⁴ II, 36 (79a; 262, 11-12); 40 (86b; 272, 4-5); III, 8 (12b; 311, 9-10); 49 (117a; 447, 1-2). Cf. además III, 8 (14a; 313, 18-19).

un libro tan cuidadosamente redactado como la *Guía* prueba que la cita es algo así como un *leitmotiv*. Ahora bien: esa cita está incompleta. Maimónides omite dos palabras que alteran profundamente su significado. Aristóteles dice: δόξειεν ἂν δικαίως (ἢ ἀφ᾽) ἐπονείδιστος εἶναι.¹⁰⁵ Maimónides omite, entonces, las dos palabras que caracterizan el enunciado como ἔνδοξον. Los lectores de la *Guía*, conocedores de la enseñanza del «príncipe de los filósofos», naturalmente notaban la omisión y advertían que los pasajes en los que se inserta la cita son de un menor carácter popular o exotérico. Si examinamos con mayor detenimiento las cuatro citas, vemos que, mientras en la segunda y la tercera Maimónides menciona el nombre de Aristóteles, pero no la obra de la que proceden, en el primer pasaje cita expresamente la *Ética* y, de ese modo, insinúa que su fuente es un libro basado principalmente en ἔνδοξα. En la última cita, Maimónides añade la observación de que es literal, pero dos o tres líneas más adelante, al hablar del mismo tema, remite a la *Ética* y a la *Retórica*, es decir, a libros dedicados al análisis de ἔνδοξα. No puede haber duda de que tenía plena conciencia de que su cita de Aristóteles reflejaba, de hecho, una opinión más popular que filosófica. Todavía menos dudoso es que Maimónides, si bien coincidía con la afirmación completa de Aristóteles —a saber: que popularmente se consideraba que el sentido del tacto era un oprobio—, de ningún modo creía en la solidez de este juicio popular. De hecho, lo contradice abiertamente cuando niega cualquier diferencia de dignidad entre los sentidos y atribuye a la imaginación del vulgo la distinción entre aquellos de los cuales se supone que son perfecciones y los que se consideran imperfecciones.¹⁰⁶ El lector de la

¹⁰⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1118b2. Naturalmente, sigo la interpretación del pasaje mencionado en la que se basa la traducción árabe citada por Maimónides. Cf. Averroes *ad loc.*: «et iustum est nos opinari a nobis [sic] quod sensus iste opprobriosus est nobis». Cf. Aristóteles, *Acerca del alma*, 421a 19-26.

¹⁰⁶ I, 47, 46 (51b-52a; 68, 16-21); 2 (14a; 16, 22-17, 3).

Guía, familiarizado con los principales temas polémicos de la Edad Media, se dará cuenta de inmediato del sentido de la cita errónea de Maimónides: tal como este la refiere, la afirmación de Aristóteles brindaría una excelente justificación de la moralidad ascética —para lo que Maimónides llamaría «exageración»— y, en particular, de la actitud ascética frente a la sexualidad.¹⁰⁷ Y el lector que revise los pasajes en cuestión de la *Guía* notará que una de esas citas erróneas está inserta en lo que Munk llama «*définition générale de la prophétie*». Otra omisión característica es la falta de mención de la inmortalidad del alma o de la resurrección del cuerpo, cuando Maimónides intenta dar respuesta explícita a la cuestión de la Divina Providencia.¹⁰⁸ Comienza su exposición (III, 16-24) con la reproducción del argumento filosófico contra la providencia individual, basado principalmente en la observación de que la desdicha golpea a los virtuosos, mientras que los malvados disfrutan de una aparente felicidad. Resulta por eso tanto más desconcertante que no preste atención a lo que Leibniz llamaría¹⁰⁹ «*le remède [qui] est tout prêt dans l'autre vie*». Tampoco menciona ese remedio en su expresa recapitulación de la concepción de la Providencia característica del sentido literal de la Torá.¹¹⁰ Por otra parte, en otro lugar explica, en el mismo contexto, el «para a la postre hacerte bien», aludido en el *Deuteronomio*, 8:16, como la fortaleza adquirida por obra de las privaciones que Israel había padecido mientras deambulaba por el desierto.¹¹¹

¹⁰⁷ Cf., en relación con ello, III, 8 (14a-b; 313, 22-314, 14).

¹⁰⁸ Esto no significa negar que Maimónides mencione aquí el «otro mundo», en conexión con las concepciones de la Providencia que él rechaza o cuya verdad ni analiza ni afirma. La frase de III, 22 (46a; 354, 3-4), «la cosa que queda del hombre después de la muerte», es evasiva, naturalmente, respecto de la inmortalidad del alma individual. Cf. I, 74 (121b; 155, 9-10).

¹⁰⁹ Gottfried Leibniz, *Teodicea*, § 17.

¹¹⁰ III, 17 (34b-37b; 338, 21-343, 5).

¹¹¹ III, 24 (52b-53a; 362, 10-363, 4). Cf. *Mishneh Torah*, *Teshubah*, 8, 1-2.

El cuarto y último tipo de insinuaciones que se señalarán aquí son los *rashei perakim*. Esta expresión, que hasta ahora hemos traducido como «encabezamientos de capítulos», puede significar también «comienzos de capítulos». En algunos casos, en efecto, Maimónides nos da indicios importantes mediante la palabra o las palabras iniciales de un capítulo. La palabra inicial de la sección dedicada a la explicación racional de los mandamientos bíblicos (III, 25-49) es el sustantivo *al-af'al* («las acciones»). Las *af'al*, término usado como sinónimo de *amal*, constituyen la segunda mitad de la ley; la primera consiste en *ara*¹¹² («opiniones»). Así pues, este comienzo nos da un indicio de que todos los capítulos precedentes de la *Guía* (I-III, 24) se dedican a las «opiniones», a diferencia de las «acciones» que la ley enseña o prescribe. Las palabras iniciales del primer capítulo (III, 8) dedicado a la teodicea, o a la cuestión de la providencia, forman la locución «Todos los cuerpos que llegan a la existencia y perecen». Estas palabras señalan que todo este grupo de capítulos (III, 8-24) se ocupa con exclusividad de los cuerpos que llegan a la existencia y perecen, y no de aquellos cuerpos o almas que no llegan a la existencia o perecen. Otras observaciones de Maimónides muestran que esta conjetura es correcta.¹¹³ De este comienzo, además, debemos inferir que todos los capítulos precedentes (I, 1-III, 7) se dedican a cosas que no llegan a la existencia y perecen, y en particular a almas o inteligencias que no tienen ese destino, es decir, a la *ma'aseh merkabah*. Esta inferencia queda confirmada por la declaración de Maimónides, formulada al final del libro III, capítulo 7, acerca de que todos los capítulos anteriores son indispensables para la correcta comprensión de la *ma'aseh merka-*

¹¹² Cf., en particular, III, 52 (130b; 464, 26-465, 5), con Al-Farabi, *Thsa al-'ulum*, capítulo 5 (o la traducción al hebreo de Falakera, en *Reshit hokmah*, op. cit., pág. 59). Para las dos palabras árabes que significan «acciones», cf., por ejemplo, III, 25 (57a; 368, 8 y 10).

¹¹³ III, 23 (50b-51a; 360, 1-14); 54 (135a; 470, 21-26).

bah, mientras que en los capítulos siguientes no se dirá ni una sola palabra, ni en forma explícita ni alusiva, respecto de ese tema tan destacado. Igual importancia tienen los comienzos del libro III, capítulo 24, que se inicia con la ambigua palabra '*amr*', que puede significar tanto «cosa» como «mandamiento»,¹¹⁴ y el comienzo mismo del primer capítulo de toda la obra.

La necesidad nos ha llevado a hacer observaciones tan incoherentes y fragmentarias sobre los métodos que usa Maimónides para presentar la verdad, que no será impropio terminar este capítulo con un símil que pueda subrayar su contenido principal para los lectores más interesados en la cuestión literaria que en la cuestión filosófica. Hay libros cuyas frases se parecen a carreteras o incluso a autopistas; pero también hay libros cuyas frases se asemejan más bien a senderos serpenteantes que bordean precipicios tapados por la maleza y hasta cuevas muy escondidas y espaciosas. Los trabajadores atareados que se apresuran para llegar a sus campos no advierten esas profundidades ni esas cuevas, mas el caminante ocioso y atento llega poco a poco a conocerlas y a familiarizarse con ellas. En efecto: ¿no abundan en cada frase los escondrijos potenciales? ¿No puede explicarse cada sustantivo mediante una proposición adjetiva que tal vez afecte profundamente el significado de la oración principal y que, aun cuando un escritor cuidadoso la pase por alto, será leída por un lector atento?¹¹⁵ Pequeñas palabras, como «casi»,¹¹⁶ «quizás», «al parecer», ¿no pueden producir milagros? ¿No es posible que un enunciado adopte un diferente matiz de significado al formularlo como una oración condicional? ¿Y no es posible esconder la naturaleza condicional de esa oración si se la convierte en una frase muy larga y, en particular, si se la inserta dentro de un paréntesis de cierta extensión? A una oración

¹¹⁴ Cf. III, 24 (54a; 364, 16 y 20 y sig.).

¹¹⁵ Cf., en relación con ello, I, 21 (26a; 33, 11-17), 27 hacia el final.

¹¹⁶ Cf. III, 19 (39a; 345, 6).

condicional de este tipo confía Maimónides su definición general de la profecía.¹¹⁷

VI. La *Guía* y el código

Como hemos visto, la *Guía* se consagra a la verdadera ciencia de la ley, distinguida de la ciencia de la ley en el sentido usual, la *fiqh*. Queda por considerar si, según Maimónides, los dos tipos o partes de la ciencia de la ley son de igual dignidad o uno de ellos es superior al otro.

Varios argumentos tienden a mostrar que Maimónides atribuía a la *fiqh*, o, para usar el término hebreo, al *talmud*,¹¹⁸ una importancia superior a la que asignaba al tema de la *Guía*: 1) Llama «nuestra gran obra» a su código talmúdico, mientras que designa a la *Guía* como «mi tratado». 2) El primero ejerció gran influencia sobre el judaísmo tradicional, aspecto en el cual la *Guía*, ya muy superada por el *Zohar*, en atractivo profundo y popular, dos o tres siglos después de su publicación, no tenía posibilidad de competir.¹¹⁹ 3) Aun en las circunstancias absolutamente distintas de la época actual, la *Mishneh Torah* es apta para provocar fuertes y hondas emociones en los lectores modernos, mientras que la *Guía* apenas si despierta interés, salvo en los historiadores. 4) Así como la temática de la *Mishneh Torah* se discierne con facilidad, la cuestión del ámbito al que pertenecen los temas de la *Guía* es muy desconcertante: no es una obra filosófica ni teológica, ni un libro de religión.¹²⁰ 5) El código se

¹¹⁷ II, 36 (78b-79b; 262, 2-263, 1). Cf. Munk, *Guide*, II, pág. 284, nota 1. Otros ejemplos del mismo método se dan en III, 51 (127b; 460, 27-461, 1) [cf. Munk, *Guide*, III, pág. 445, nota 2] y III, 18 (39a; 344, 22).

¹¹⁸ Cf. III, 54 (132b; 467, 19-22), con *Mishneh Torah*, *Talmud torah*, I, 11.

¹¹⁹ Cf. Gershom Scholem, *Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem Sohar* (Berlín, 1935), págs. 6 y sig.

¹²⁰ Véase *supra*, pág. 58.

titula «repetición de la Torá», mientras que el «tratado» es una mera «guía de perplejos». 6) Maimónides declara expresamente la precedencia de la *fiqh* sobre la temática de la *Guía* (la *ma'aseh bereshit* y la *ma'aseh merkabah*) cuando dice, como si se tratara de una defensa del *talmud* contra los sabios del Talmud, que «aunque estas cosas [la explicación de los preceptos de la Torá] fueron calificadas de poca cosa por los sabios —porque los sabios han dicho “una gran cosa es la *ma'aseh merkabah* y poca cosa es el análisis de Abbaye y Raba”—, sin embargo, deberían tener precedencia».¹²¹ 7) Ya que llegamos tan lejos, podríamos sentir la tentación de ir aún más allá y afirmar que el tema de la *Guía* está subordinado e implícito en el *talmud*. Maimónides, en efecto, dice explícitamente que *pardes* (es decir, la *ma'aseh merkabah* y la *ma'aseh bereshit*) está incluido en el *talmud*.¹²² Este argumento podría ser reforzado por: 8) una alusión que, en cuanto tal, en un libro como la *Guía*, es incomparablemente más significativa que un enunciado explícito. Maimónides explica la verdadera ciencia de la ley al comienzo mismo de su obra, mientras que la explicación del significado de *fiqh* es postergada hasta el último capítulo. Para entender esta alusión debemos valernos de otra insinuación contenida en los «encabezamientos» del primer y el último capítulo. El primero se inicia con la palabra «Imagen», mientras que el último comienza con el término «Sabiduría». Esto implica que los lectores de la *Guía* pasarán de la «Imagen», la esfera de la imaginación, a la «Sabiduría», el dominio de la inteligencia: el camino recorrido por ellos es un ascenso de lo inferior a lo superior; en rigor, desde el conocimiento más bajo hasta el conocimiento más elevado. Ahora bien: el último de los temas tratados en la *Guía* es la ley propiamente dicha, es decir, los mandamientos y las prohibiciones de la Torá, y no la *ma'aseh bereshit* y la *ma'aseh merkabah*, que

¹²¹ *Mishneh Torah, Yesodei ha-torah*, 4, 13.

¹²² *Mishneh Torah, Talmud torah*, 1, 12.

se exponen en las secciones anteriores. Por lo tanto, los preceptos de la ley, lejos de ser «poca cosa», son de hecho el tema más elevado y, por cierto, el fin y el propósito de la verdadera ciencia de la ley. 9) Esta conclusión se ve confirmada por una declaración expresa de Maimónides, que establece el siguiente orden ascendente de dignidad: a) el conocimiento de la verdad basado sólo en la tradición; b) ese conocimiento basado en la demostración, y c) la *fiqh*.¹²³ 10) Tal jerarquía también está de acuerdo con el dicho de los sabios de que lo más importante no es el estudio sino las acciones, que están determinadas por la *fiqh*. Todo el plan de la *Guía* imita esta jerarquía, por cuanto Maimónides asigna la explicación de las leyes al último grupo de capítulos de la obra y explica el significado de la *fiqh* en su último capítulo: el final es lo mejor.

Hemos reunido aquí todas las pruebas en favor de la opinión de que Maimónides atribuía más importancia a la *Mishneh Torah* que a la *Guía*, y esperamos no haber omitido un solo argumento que haya sido aducido o pueda plausiblemente aducirse en su apoyo. Sin embargo, por impresionantes que parezcan a primera vista, estos argumentos no tienen validez alguna. El segundo y el tercero son completamente insustanciales, porque no reflejan la convicción del propio Maimónides y sólo se ocupan de lo que otras personas pensaban o piensan de la cuestión. Tampoco el cuarto argumento puede merecer una consideración seria, porque no se basa en una declaración de Maimónides y, además, la naturaleza desconcertante de la temática de un libro, en sí misma, no prueba necesariamente su rango inferior —el ejemplo de la *Metafísica* de Aristóteles podría venir al caso—. Volveremos, pues, a los siete argumentos restantes, que al menos en apariencia se basan en pronunciamientos explícitos o implícitos de Maimónides.

La inferencia extraída de la descripción de la *Mishneh Torah* como «nuestra gran obra» y de la *Guía* como

¹²³ III, 54 (132b; 467, 18-25).

«mi tratado» tiene poco peso, porque se basa en una alusión, y hasta ahora no ha aparecido prueba alguna que demuestre que Maimónides tenía impedimentos para afirmar de manera suficientemente franca que la *halaka* es de mayor dignidad que el tema de la *Guía*, o exponga la razón por la cual los tenía. La descripción de la *Mishneh Torah* como una «gran» obra bien puede referirse a su longitud, y no a su dignidad, porque es muy natural que un código sea más extenso que la discusión de las «raíces». ¿O acaso debemos creer que Maimónides atribuía más valor al «gran libro» del sabeo Ishaq «sobre las leyes de los sabeos y los detalles de su religión, sus fiestas, sus sacrificios, sus plegarias y los demás temas de su religión», que al «libro» del mismo autor desconocido «sobre la defensa de la religión de los sabeos»?¹²⁴ Además, cabe dudar de que Maimónides llamara efectivamente «tratado» a la *Guía*, y no «discurso», y que denominara «obra» a la *Mishneh Torah*. «Obra» sería un sinónimo de «libro».¹²⁵ Si bien Maimónides, en la mayor parte de los casos, usa los dos términos indistintamente, al menos en una ocasión insinúa una distinción entre *kitab* (*sefer*, «libro») y *ta'lif* (*hibbur*, traducido generalmente por «obra»). Lo hace cuando habla de las contradicciones que han de encontrarse «en cualquier libro o cualquier *ta'lif*».¹²⁶ Abravanel, en su comentario a este pasaje, sugiere que Maimónides considera «libros» a los libros por excelencia, esto es, la Biblia, mientras que con *tawalif* (o, mejor, *hibburim*) alude a la literatura talmúdica y filosófica. Aunque debemos agradecer a Abravanel por haber señalado el problema, ciertamente no podemos aceptar su explicación, porque Maimónides menciona también, en la misma sección de la *Guía*, los «libros» de los filósofos.¹²⁷

¹²⁴ Cf. III, 29 (66b; 380, 13-15).

¹²⁵ Véase la nota de Louis Ginzberg, s. v. *hibbur*, en su apéndice a Israel Efros, *Philosophical Terms in the Moreh Nebukim* (Nueva York, 1924). Cf. *supra*, pág. 60.

¹²⁶ I, Introducción (9b; 11, 7-8).

¹²⁷ I, Introducción (11b; 13, 8). El comentario de Abravanel puede ha-

Por otra parte, dos líneas más abajo de esta distinción, este aplica la palabra *talif* a obras como la Mishna, el Baraitot y la Gemara.¹²⁸ Sugeriremos, pues, que Maimónides, al distinguir una que otra vez entre «libros» y *tawalif*, procuraba señalar de manera definitiva la distinción entre escritos como la Biblia y las obras de los filósofos, por un lado, y el resto de la literatura, tal como lo ejemplifica la compilación talmúdica, por el otro. De hecho, «compilación» sería una traducción más literal de *ta'lif* o *hibbur* que «obra» o «libro». Por el ejemplo de la *makala* sabemos que Maimónides, cuando usa una palabra enfáticamente, la emplea en su sentido original, que como tal suele estar más oculto, y no en su significado derivado y más convencional. Así, cuando hace referencia a *ta'lif* o *hibbur* en forma enfática, deberíamos traducirlos por «compilación», y no por «obra». Puesto que cuando califica regularmente de *ta'lif* o *hibbur* a la *Mishneh Torah*, sin ninguna duda, usa la palabra de manera enfática, sería menester sustituir la traducción usual «nuestra gran obra» por «nuestra gran compilación».¹²⁹ Por lo tanto, Maimónides no distingue entre la *Guía* y la *Mish-*

ber sido sugerido por un error de Ibn Tibbon (o de un copista o impresor), puesto que en nuestras ediciones de la traducción de Ibn Tibbon, encontramos las palabras «los libros de los filósofos» traducidas como «las palabras de los filósofos». Pero también es posible que esa sugerencia fuera motivada por I, 8 (18b; 22, 26-27), donde se traza una distinción entre los «libros» de los profetas y los *tawalif* (o *hibburim*) de los «hombres de ciencia».

¹²⁸ Cf. I, Introducción (10a; 11, 10) con *ibid.* (10b-11a; 12, 12-29).

¹²⁹ La corrección de esta traducción resulta plenamente evidente cuando se examina la forma en que Maimónides emplea, en su introducción a la *Mishneh Torah*, los términos *חבור* y *חבר* en comparación con *נחב* y *בשר*. La *Mishneh Torah* es una *חבור*, porque él la ha compuesto *לחבר דברים המפורדים סבל אלו החבורים* (es decir, a partir de las literaturas talmúdica y gaónica). Cf. *Teshubah*, 4, 7 (86b 11 Hyamson). Para el significado original de *חבור*, véase además *Yesodei ha-torah*, I, 11; 3, 7. La sugerencia de L. Blau (en *Moses ben Maimun*, II, págs. 339 y sig.), de que *חבור* corresponde a *summa*, distinguida de *commentatio*, queda excluida por el hecho de que Maimónides llama *hibburim* (o *tawalif*) tanto a la *Mishneh Torah* como al *Comentario a la Mishna*. Véase, por ejemplo, I, 71 (93b; 121, 19).

neh Torah como lo haría entre un tratado y una obra sublime, sino que, más bien, las diferencia como una comunicación confidencial y una compilación extensa, respectivamente.

Del mismo modo, no es más que una falacia popular suponer que Maimónides atribuye mayor dignidad a la *Mishneh Torah* que a la *Guía* porque de la primera dice «nuestra gran composición», mientras que de la última dice «mi tratado». Por cierto, el plural no es necesariamente un *pluralis majestatis*. La significación del singular y el plural en el uso de Maimónides surge con absoluta claridad en el análisis de la Providencia. Allí, distingue, de una manera tan inequívoca que difícilmente podría ser superada, entre «nuestra opinión» y «mi opinión». Introduce «lo que yo creo» como una interpretación de «nuestra opinión, es decir, la opinión de nuestra ley», y la contrapone a la interpretación aceptada por «el común de nuestros estudiosos». Algo más adelante, distingue entre la opinión de «nuestra comunidad religiosa» acerca del conocimiento divino y «mi discurso» sobre ese tema.¹³⁰ De manera aún más explícita, deslinda «lo que nosotros decimos, esto es, nosotros, la comunidad de los adherentes a la ley» y «nuestra creencia», de la opinión de los filósofos y «lo que yo digo». Por último, distingue entre «la opinión de nuestra ley», que antes ha identificado con «nuestra opinión», y la opinión correcta o «mi» opinión.¹³¹ Podemos explicar esta distinción de la siguiente manera: «nuestra opinión» se basa en el sentido literal de la Biblia, mientras que «mi opinión» está de acuerdo con la intención de la Biblia, es decir, con su significado oculto o secreto. En efecto: «mi opinión» pone en armonía la concepción inteligible con el sentido literal de la Biblia.¹³² «Mi opinión» se distingue de «nuestra opinión»

¹³⁰ III, 17 (34b; 338, 21-24). Cf. *ibid.* (35b; 340, 10 y sigs.). III, 18 al final.

¹³¹ III, 20 (41a-42a; 347, 21-348, 16); 23 (49b; 358, 26-359, 1).

¹³² III, 17 (34b-35b; 338, 22; 339, 16; 340, 13 y sig.). Cf. *ibid.* (37b; 342, 26-27).

porque incluye alguna idea adicional que sólo se revela después de un cuidadoso examen y es la única que realmente importa. «Nuestra opinión», por otra parte, es la opinión que todos aceptan y todos repiten, y que no contiene ninguna idea propia de ningún individuo, y menos aún una que sea característica de «mi opinión».¹³³ Aunque todavía resta probar la identidad de la opinión correcta con «mi opinión», y si bien, en el estado actual de la investigación, sería imprudente excluir la posibilidad de que también «mi opinión» sea una opinión exotérica, es de suma importancia, en relación con este aspecto, advertir que la distinción entre «nuestra opinión» y «mi opinión» no sólo caracteriza el análisis que Maimónides hace de la Providencia, sino también toda la *Guía*. Este es, por cierto, el juicio meditado de un comentarista medieval, que considera la distinción hecha aquí entre la opinión del «común de nuestros estudiosos» y «mi opinión» como la simple aplicación de un principio general que Maimónides enuncia, al comienzo de su libro, con una cita de *Proverbios*, 22:17.¹³⁴ Entiende que este versículo significa «Presta oídos y escucha las palabras de los sabios,¹³⁵ pero aplica tu corazón a mi opinión». Este versículo, entonces, establece desde el inicio el principio de la *Guía* de revelar «mi opinión» como una «adición» a «nuestra opinión». Por consiguiente, se alude a la obra como «mi discurso». Esta opinión es confirmada, más que refutada, por la cita inmediatamente anterior de Maimónides de *Proverbios*, 8:4, «Oh, hombres, a vosotros clamo, y para los hijos de los hombres es mi voz», que en su interpretación equivale a decir que su llamado se dirige a los pocos individuos elegidos que participan de la

¹³³ Cf. III, 23 (50a; 359, 4-15).

¹³⁴ Shem Tob sobre III, 17 (34b; 338, 21-24): כִּדְוִן כּוֹ נִאֲמָר דֵּשׁ אֹנֵר וְעִשֶׂה דְבָרֵי חֲכָמִים וְלִכְבֵּד חֵזֶק לְרַעְתִּי וְעַל זֶה וְעַל 18 al final, y también W. Bacher, en *Moses ben Maimun*, II, pág. 180.

¹³⁵ Cf. II, 33 (76a; 257, 26-258, 1); *Mishneh Torah*, *Yesodei ha-torah*, 4, 13. Véase además el *Comentario a la Mishna* sobre Sanedrín X (Holzer, pág. 9, o Pococke, pág. 147).

naturaleza angélica, mientras que su discurso articulado está dirigido al vulgo.¹³⁶ En efecto: como se ha mostrado, «mi discurso» dista de ser idéntico a «mi discurso articulado»; es mucho más probable que «mi discurso», o quizá «mi opinión», sea idéntico a «mi llamado». Así, repetimos, la *Guía* es «mi discurso», que revela «mi opinión» como diferenciada de «nuestra opinión», expresada en «nuestra compilación», la *Mishneh Torah*, donde, hablando en general, Maimónides aparece como portavoz de la comunidad o de la tradición judías. Dado que Maimónides subordinaba sin duda sus propias concepciones a las de la tradición judía, se podría objetar que su insinuación, al llamar «mi» libro a la *Guía* y «nuestro» libro a la *Mishneh Torah*, seguiría probando que atribuía más dignidad a esta última obra. Debemos, por consiguiente, examinar los seis argumentos restantes.

El quinto argumento se basa en los indicios que proporcionan los títulos de los dos libros: una «repetición de la Torá» debe de tener una jerarquía mucho más elevada que una mera «guía de perplejos». No presentaremos la objeción de que el primer título no debería traducirse por «repetición de la Torá», sino más bien por «el segundo [libro] después de la Torá». Es cierto que esta última traducción se basa en el único enunciado explícito mediante el cual Maimónides justifica el título de su código,¹³⁷ pero un libro que es el segundo después de otro libro y que restablece la única interpretación auténtica de este también puede designarse como repetición del primero.¹³⁸

¹³⁶ I, 14; *Mishneh Torah, Yesodei ha-torah*, 2, 7.

¹³⁷ Véase L. Blau, en *Moses ben Maimun*, II, pág. 338. A partir de este hecho, señalado por él, Blau extrae la inferencia de que «*das Wesen des Buches ist im Worte תורה ausgedrückt*», es decir, que no se expresa con las palabras *Mishneh Torah*. Y añade, destacando las palabras: «*Der Name Mischne Torah findet sich tatsächlich kein zweitesmal bei Maimuni*». Si esta observación fuera correcta, sin duda merecería ser destacada, puesto que demostraría que Maimónides atribuía una importancia extremadamente elevada y secreta al nombre *Mishneh Torah*. Pero, de hecho, ese nombre aparece, creo, unas diez veces en la *Guía*.

¹³⁸ Cf. Solomon Zeitlin, *Maimonides* (Nueva York, 1935), pág. 86.

No cabe duda de que la *Mishneh Torah* es una repetición de la ley oral, que según Maimónides es la única interpretación auténtica de la Torá (escrita). Estaría de más agregar que la alusión al *Deuteronomio* no es, sin duda, intencional. Sin embargo, no debería olvidarse que, algún tiempo antes que Maimónides, Abraham bar Hiyya había inferido de la designación tradicional del quinto libro de Moisés como «Mishneh Torah» la necesidad de hacer una distinción entre la Torá, es decir, los libros segundo, tercero y cuarto de Moisés, y la Mishneh Torah, o sea, el quinto libro. Según Abraham —quien, por así decirlo, anticipó el resultado más importante de la crítica bíblica moderna—, la Torá regula el «orden de servicio» (esto es, de culto) que debe seguir la «sagrada congregación», que se preocupa poco por las cosas terrenales y menos aún por la defensa nacional. Este «orden de servicio» es la norma de vida que Israel siguió mientras deambulaba por el desierto, cuando era protegido en forma milagrosa de cualquier amenaza externa, y que también deberá seguir siempre que viva en el exilio e, imposibilitado de defenderse de sus enemigos, tenga que poner su confianza exclusivamente en la misericordia de Dios. La Mishneh Torah, por otra parte, agrega al «orden de servicio», que presupone o repite, «el orden de servicio al reino»; ese servicio se dirige al «reino justo», una comunidad no desapegada de las cosas terrenales e interesada por la defensa nacional. Dedicado sobre todo a temas de jurisdicción, especialmente en la vida agrícola, y a leyes relativas a reyes y guerras, establece una norma de vida que Israel siguió mientras vivía en su propia tierra.¹³⁹ Me atrevo a suponer que Maimónides recordaba la interpretación de Abraham bar Hiyya cuando eligió el nombre de *Mishneh Torah* para su código, que no sólo contenía las leyes del exilio, sino también las de la tierra; y que cierta razón, implícita en la interpretación de Abraham,

¹³⁹ *Hegyon ha-nefesh*, edición establecida por Eisik Freimann, págs. 38a-39b.

lo llevó a concluir su código, de manera tan imponente, con las leyes relativas a los reyes y sus guerras. Al traducir el título como «repetición de la Torá», también estamos atentos a la significación peculiar con que Maimónides usa la palabra *repetición*. Pero, ¿el hecho de que la *Mishneh Torah* sea una repetición de la Torá nos autoriza a suponer que Maimónides consideraba esa obra o su tema como más importante que la *Guía* o su tema? «Repetición de la Torá» es una expresión ambigua: puede significar que esa repetición reproduce la Torá de acuerdo con sus proporciones externas o que la reproduce con referencia a las proporciones ocultas y verdaderas de sus diversos temas. No puede haber duda de que el código reproduce la Torá sólo de acuerdo con sus proporciones externas, pues esta consiste en «opiniones» verdaderas y «acciones», y en tanto que las «acciones» están determinadas por ella con gran detalle y extrema precisión, las «opiniones» verdaderas sólo se indican en un mero bosquejo. El Talmud conservó intacta esa proporción, puesto que los sabios talmúdicos hablan en su mayor parte de preceptos y modales, y no de opiniones o creencias.¹⁴⁰ Exactamente de la misma manera, la *Mishneh Torah* se ocupa de modo más pormenorizado de las «acciones», y habla de las verdades básicas sólo en forma breve y alusiva (si bien por medio de alusiones que no están lejos de ser pronunciamientos claros), además de fortuita.¹⁴¹ La *Guía*, por su lado, se dedica principal si no exclusivamente a las «opiniones», distinguidas de las «acciones». Ahora bien: las «opiniones» son tan superiores a las «acciones» como la perfección del alma lo es a la perfección del cuerpo. En consecuencia, el más alto objetivo de la Torá es la regulación de nuestras opiniones, a las cuales está subordinado el orden, prescripto por ella, de nuestras acciones.¹⁴² Así, la *Mishneh Torah*, que se dedica a la cien-

¹⁴⁰ III, 27 (59b y 60a; 371, 29 y sig.; 372, 9 y sig.); 28 (60b-61a; 373, 7-17); I, Introducción (11a-b; 13, 2-5).

¹⁴¹ I, Introducción (3b y 6a; 3, 7; 6, 8-9); I, 71 (97a; 125, 14).

¹⁴² III, 27.

cia de la ley en su sentido corriente, no imita las verdaderas proporciones de los temas de la Torá; la que lo hace es la *Guía*, que se consagra a la verdadera ciencia de la ley. Llegamos a la conclusión, entonces, de que así como la *Mishneh Torah* es simplemente la «repetición de la Torá», la *Guía* es la «repetición de la Torá» por excelencia.¹⁴³ Si se aduce la objeción de que el título de la *Guía* no denota que sea una repetición de la Torá, sólo nos será necesario referirnos a la afinidad entre *guía* y *orientación* (*torah*).¹⁴⁴ La *Guía* es una repetición o imitación de la Torá particularmente adecuada para personas «perplejas», mientras que la *Mishneh Torah* es una repetición dirigida en primer término a personas que no están afectadas por la «perplejidad».

El sexto argumento, que se refiere al pronunciamiento explícito de Maimónides respecto de la precedencia de la *fiqh*, ignora que él omite contradecir el dicho talmúdico de que «el análisis de Abbaye y Raba es poca cosa» en comparación con la *ma'aseh merkabah*. Maimónides se limita a explicar ese dicho añadiendo la observación de que el conocimiento de los preceptos debería preceder al interés por los temas secretos. En efecto: el conocimiento de los preceptos es indispensable para su implementa-

¹⁴³ Una alusión a esa relación puede encontrarse en el hecho de que la *Mishneh Torah* consiste en catorce (= 2 x 7) libros y de que los preceptos de la ley también están divididos en la *Guía* en catorce grupos, mientras que la explicación del más elevado secreto de la Torá, es decir, de la *ma'aseh merkabah*, se da en siete capítulos de la *Guía*. Compárense además los cuarenta y nueve (= 7 x 7) capítulos que llevan desde «Imagen» hasta «Ángeles», esto es, hasta un tema que es segundo respecto de un único tema solamente, y los setenta (= 10 x 7) capítulos que llevan de «Imagen» a *rakab*, la raíz gramatical de *merkabah*. Para entender el número 70 debemos tener presente que la palabra *adam* aparece, si no me equivoco, diez veces en la *Guía*, y que la Torá habla de acuerdo con la lengua de *benei adam*. La palabra *adam* se explica en el capítulo 14 de la *Guía*; el número del capítulo que explica los diversos significados de «hombre» es igual al número de libros de la *Mishneh Torah* o de partes de la ley. Véase además *supra*, nota 137.

¹⁴⁴ Compárese la explicación de *torá* como *hidaya* en III, 13 (25a; 327, 10 y sig.); I, 2 (13b; 16, 9), con el uso de *hada* y *dalla* como sinónimos en II, 12 (26b; 195, 27). Véase además III, 45 (101a; 425, 17).

ción, y esta es indispensable para la serenidad de la mente, así como para el establecimiento de la paz y el orden; estos, a su vez, son indispensables para alcanzar «la vida del mundo venidero» o adquirir opiniones verdaderas.¹⁴⁵ Vale decir que el conocimiento de los preceptos es simplemente un medio para un fin, que a su turno es sólo un medio para otro fin, el fin último: la comprensión de la *ma'aseh bereshit* y la *ma'aseh merkabah*. El conocimiento de los preceptos antecede, pues, al conocimiento de los secretos, así como los medios anteceden al fin. Maimónides añade una razón más: todos, jóvenes y viejos, no inteligentes e inteligentes, pueden conocer los preceptos, mientras que la doctrina secreta, que sólo es clara y manifiesta para los «hombres de especulación», no fue aprehendida en su totalidad ni siquiera por algunos de los más grandes sabios del Talmud.¹⁴⁶ Llegamos a la conclusión, por lo tanto, de que la precedencia atribuida por Maimónides al conocimiento de los preceptos es sólo una prioridad en el tiempo, y de ningún modo una dignidad superior.

El séptimo argumento se basa en la afirmación de Maimónides de que la *ma'aseh bereshit* y la *ma'aseh merkabah* pertenecen al *talmud*. Esa aseveración está vinculada a su división del estudio de la Torá en tres partes: el estudio de la Torá escrita, de la Torá oral y del Talmud. El estudio de los escritos proféticos y hagiográficos pertenece al de la Torá escrita; el estudio de las explicaciones correspondientes es parte de la Torá oral, y el estudio de los temas secretos está incluido en el *talmud*.¹⁴⁷ Para entender correctamente esta exposición debemos tener en mente que *talmud* puede usarse, en forma ambigua, tanto para aludir a cierto grupo de escritos (los Talmuds de Babilonia y de Jerusalén) como para de-

¹⁴⁵ *Mishneh Torah, Yesodei ha-torah*, 4, 13. Cf. *Mishneh Torah, Teshubah*, 8, 5-6, 14; *Moreh Nebukim*, III, 27 (59b; 371, 25-28).

¹⁴⁶ III, Introducción (2a; 297, 6-8, 9-10). Cf. además I, 17. *Mishneh Torah, Yesodei ha-torah*, 4, 13.

¹⁴⁷ *Mishneh Torah, Talmud torah*, 1, 12.

signar un tipo peculiar de estudio. En el primer sentido, la afirmación de que los temas secretos pertenecen al *talmud*, y no a la Torá escrita u oral, significaría que se los encuentra en el Talmud y no en la Biblia,¹⁴⁸ pero no tendría incidencia sobre la subordinación de la enseñanza secreta a la *fiqh*. Si tomamos *talmud* —como es probable que debamos hacerlo— en su segundo significado, a primera vista parecería, en efecto, que Maimónides subordina el estudio de los temas secretos a la *fiqh*, tal como, sin duda, subordina el estudio de los escritos proféticos y hagiográficos al del Pentateuco. Pero, ¿qué dice en realidad? A partir del supuesto implícito de que todos los estudios que tienen algún valor se hallan comprendidos dentro del estudio de la Torá, Maimónides se pregunta: ¿A qué parte de ese estudio pertenece el estudio de esa «gran cosa» (es decir, de la doctrina secreta)? Y responde: Puesto que los temas secretos son los más difíciles,¹⁴⁹ su estudio debe pertenecer a la parte más avanzada del estudio global de la Torá, el *talmud*. No excluye la posibilidad de que ese estudio más avanzado esté subdividido en dos partes distintas, la *fiqh* y la verdadera ciencia de la ley.¹⁵⁰ De hecho, alude a esta posibilidad cuando dice que los hombres, una vez que han alcanzado un estadio más avanzado de sabiduría, tienen el deber de dedicar su tiempo, casi con exclusividad, al *talmud*, de acuerdo con su nivel de inteligencia.

El décimo argumento se basa en el dicho del rabí Simeón ben Gamaliel de que lo más importante es la acción, no el estudio, y en el supuesto de que Maimónides debe de haber aceptado esa máxima en su significado aparente. Pero, según su explicación,¹⁵¹ el dicho se refiere simplemente a discursos sobre leyes y virtudes, y se limita a exigir que las acciones del hombre sean acordes con sus

¹⁴⁸ Cf. I, 71 (93b y 94a; 121, 11 y sig., 25 y sig.) y el pasaje paralelo en III, Introducción (2b; 297, 17 y sig.).

¹⁴⁹ *Mishneh Torah, Yesodei ha-torah*, 2, 12; 4, 11, 13.

¹⁵⁰ I, Introducción (3a; 2, 12-14); III, 54 (132a-b; 467, 2-22).

¹⁵¹ *Comentario a la Mishna*, sobre Abot, I, 17.

discursos que expresan pensamientos obedientes y virtuosos. En otros aspectos, Maimónides reconoce expresamente en la *Mishneh Torah* que el estudio de la Torá es superior en dignidad a todas las demás acciones.¹⁵² Sobre todo, en el último capítulo de la *Guía*, afirma que la mayoría de los preceptos de la ley son un simple medio para la adquisición de la virtud moral, que a su vez no es sino un medio subordinado al verdadero fin, a saber: la virtud especulativa o el verdadero conocimiento de las cosas divinas.¹⁵³

A la luz de esta aserción de Maimónides y del lugar donde se la encuentra, no hay posibilidad de que el octavo argumento sea sólido. En efecto: si el primer «encabezamiento de capítulo» de la *Guía*, «Imagen», se contrapusiera a un último «encabezamiento», «Sabiduría», con seguridad deberíamos concluir que se pretende que todos los lectores de la *Guía* asciendan desde el conocimiento más bajo hasta el más elevado. Pero ocurre que el último «encabezamiento de capítulo» no es «Sabiduría», sino «La palabra *sabiduría*». Ahora bien: «La palabra *sabiduría*» no es necesariamente superior a «Imagen», como lo muestra el hecho, de presencia constante en el pensamiento de Maimónides, de que muchas personas doctas, que viven en un mundo de ideas imaginarias e imaginativas, dan a su posesión y uso de esas ideas el nombre de «sabiduría» o «especulación». Por otra parte, «sabiduría», si se la entiende en forma correcta, indica algo absolutamente superior a «imagen»; un hombre que entiende la palabra «sabiduría» de acuerdo con su verdadero significado ha superado o está en vías de superar sus concepciones imaginarias. El último y equívoco «encabezamiento de capítulo», cuando se lo compara con el inequívoco primer «encabezamiento», denota la ambigüedad inherente a la lectura de la *Guía*. Su lector puede ascender de las concepciones imaginarias a la verdadera sabiduría,

¹⁵² *Mishneh Torah, Talmud torah*, I, 3; 3, 3-5.

¹⁵³ III, 54 (133b-134b; 468, 22-470, 11).

mas también puede no abandonar el mundo de la imaginación ni por un momento, de modo tal que al final llega a la mera palabra «sabiduría», que no es más que una sombra o una imagen de la sabiduría misma. Empero, apliquemos a esos lectores la sentencia de Maimónides de que no hay razón para mencionarlos en este lugar de este tratado.¹⁵⁴ Pensemos sólo en ese lector al que se dirige la *Guía* y que, después de haber pasado por la formación que esta le brinda, habrá sustituido sin duda las concepciones imaginarias por concepciones inteligentes. Para ese lector, el estudio de la *Guía* es un ascenso desde el conocimiento más bajo hasta el conocimiento más elevado. Esto sólo equivale a decir que, cuando comprenda el último capítulo o el último grupo de capítulos, el lector habrá obtenido un conocimiento más completo que el que tenía antes de leerlos. Pero, como es obvio, esto no refleja necesariamente la dignidad superior de los temas tratados en el último grupo de capítulos.

Para captar el principio que subyace en el ordenamiento de los diversos temas de la *Guía* debemos acordarnos de su propósito original: repetir la Torá en atención a las proporciones ocultas de sus temas. Dado que la Torá fue entregada al hombre por intermedio de un profeta, podemos permitirnos, por un momento, reemplazarla por la profecía. Maimónides afirma que el ascenso del profeta al conocimiento más elevado va seguido de su descenso a la «gente de la tierra», es decir, a su gobierno e instrucción.¹⁵⁵ El profeta, entonces, es un hombre que no sólo ha obtenido el mayor conocimiento —en rigor, un grado de conocimiento que los meros filósofos no alcanzan—, sino que también es capaz de desempeñar las funciones políticas más elevadas.¹⁵⁶ Para la comprensión de

¹⁵⁴ I, Introducción (4b; 4, 11-12).

¹⁵⁵ I, 15 (22b; 28, 4-7). Cf. Platón, *República*, VII, 519c8-520a4 (además, 514a, 517d5).

¹⁵⁶ También la división principal de los preceptos afirmativos en *Sefer ha-madda* (o en la enumeración de los 613 mandamientos al comienzo de la *Mishneh Torah*) muestra que Maimónides concebía a los

la doctrina secreta de los profetas se requiere una combinación similar de excelencia teórica y política.¹⁵⁷ Puesto que la *Guía* se dedica a la interpretación de la doctrina secreta, Maimónides también habrá imitado, de un modo u otro, la actitud de los profetas. Con seguridad, el profeta está en condiciones de desempeñar su función política de gobernar a la «gente de la tierra» y de instruirla mediante el poder de su imaginación, esto es, en virtud de su capacidad de representar la verdad para el vulgo por medio de imágenes o parábolas, como Maimónides lo insinúa con claridad en la definición general de la profecía y en el capítulo que la sigue.¹⁵⁸ Sin embargo, por su parte, intenta reemplazar las parábolas por otro método de representación de la verdad. Con todo, ese cambio de método no altera la similitud fundamental entre el profeta, portador de la doctrina secreta, y el intérprete de esta. Por consiguiente, desde un comienzo tenemos derecho a esperar que la secuencia de los temas en la *Guía* imite el camino de los profetas, un ascenso seguido por un descenso. La estructura concreta de la *Guía* muestra que esta expectativa es correcta. Maimónides, o su lector, trepa en forma gradual y lenta desde la profundidad de la «imagen» hasta la *ma'aseh merkabah*, el tema más

profetas como estadistas. Allí enumera en primer lugar los preceptos que regulan las relaciones entre el hombre y Dios, y luego, los que ordenan las relaciones entre los hombres. (Véanse las observaciones de Peritz en *Moses ben Maimun*, I, págs. 445 y sigs.) La segunda clase de estos preceptos (del 172 al 248) se inicia con los mandamientos relativos al profeta, el rey y el tribunal supremo; evidentemente, el profeta es la cabeza de la organización política. Cf. II, 40 (85b-86a; 270, 24-27). La cuestión de la relación entre rey y sacerdote se toca en III, 45 (98b; 422, 9-13). La cuestión de hasta qué punto Maimónides aceptaba la enseñanza de los *falasifa*, según la cual la «ciudad sacerdotal» es uno de los malos regímenes, debe quedar aquí sin resolver. Véase Ibn Bagga, *Kitab tadbir al-mutawahhid*, cap. I, en la versión hebrea de Moses Narboni, edición establecida por D. Herzog, pág. 8, y Averroes, *Paraphrasis in libros De Republica Platonis*, tr. 3, en *Opera Aristotelis* (Venecia, 1550), III, 187c19-24.

¹⁵⁷ Véase *supra*, págs. 72-3.

¹⁵⁸ Véase además Falakera, *Reshit hokmah*, *op. cit.*, pág. 30.

elevado, que sólo se trata plenamente en el libro III, capítulos 1 a 7. Al final de esta exposición, Maimónides declara que no dirá nada más acerca de ese tema. En consecuencia, comienza el capítulo siguiente con el encabezamiento «Todos los cuerpos que llegan a la existencia y perecen». Por último, desciende un paso más, de las «opiniones» a las «acciones». El mismo camino profético de un ascenso seguido de un descenso es, sin duda, adoptado como modelo en el orden de estudios recomendado para los hombres no proféticos, al que se hace referencia en el noveno argumento: 1) conocimiento de la verdad basado sólo en la tradición; 2) ese conocimiento basado en la demostración, y 3) *fiqh*. En efecto: el conocimiento que demuestra la verdad es el grado más alto accesible para los hombres no proféticos.¹⁵⁹

En resumen, según Maimónides, la *Mishneh Torah* se dedica a la *fiqh*, cuya esencia es ocuparse de acciones, mientras que la *Guía* versa sobre los secretos de la Torá, es decir, en particular opiniones o creencias, que explica en forma demostrativa o, al menos, de la manera más demostrativa posible. Las opiniones o las creencias demostradas son, a juicio de Maimónides, absolutamente superiores en dignidad a las buenas acciones o a su exacta determinación. En otras palabras, el tema principal de la *Guía* es la *ma'aseh merkabah*, que es «una gran cosa», mientras que el tema principal de la *Mishneh Torah* son los preceptos, «poca cosa». Por consiguiente, el tema de la *Guía*, considera Maimónides, es superior en dignidad al tema de la *Mishneh Torah*. Como la dignidad de un libro, *ceteris paribus*, se corresponde con la dignidad de su tema, y como, tal cual se muestra mediante una comparación de las observaciones introductorias del propio Maimónides a los dos libros, él escribió la *Guía* con no menor destreza y cuidado que su código, debemos concluir que veía en la *Guía* una dignidad absolutamente superior.

¹⁵⁹ III, 54 (132b; 467, 18-27). Cf. I, 33 (36b; 47, 25-26).

Esta conclusión, basada en un principio general subyacente en toda su obra y no contradicho por Maimónides en ningún lugar —a saber: que el conocimiento de la verdad es absolutamente superior en dignidad a cualquier acción—, está reforzada por algunas otras declaraciones o insinuaciones. Hemos partido de la distinción trazada, al comienzo mismo de la *Guía*, entre la verdadera ciencia de la ley y la *fiqh*: la primera trata, sobre todo, de los secretos de la Biblia o, de manera más general, de opiniones y creencias tanto secretas como públicas;¹⁶⁰ en otras palabras, demuestra las creencias enseñadas por la ley. Maimónides repite esta distinción en el último capítulo, pero de manera algo modificada; ahora distingue tres ciencias: la ciencia de la Torá, la sabiduría y la *fiqh*.¹⁶¹ La ciencia de la ley, o la ciencia de la Torá, no demuestra los principios básicos enseñados por la ley, puesto que la ley misma no los demuestra.¹⁶² La *fiqh*, que al comienzo de la *Guía* había sido identificada con la ciencia de la ley, ahora se distingue con claridad de ella o de la ciencia de la Torá, así como de la sabiduría.¹⁶³ La sabiduría es la demostración de las opiniones enseñadas por la ley. Ahora bien: la *Guía* está consagrada a esa demostración; en consecuencia, la verdadera ciencia de la ley, mencionada al comienzo como el tema de la obra, es idéntica a la sabiduría, diferenciada tanto de la ciencia de la ley como de la *fiqh*. Maimónides repite, por consiguiente, la distinción entre la verdadera ciencia de la ley y la ciencia de la ley; sin embargo, ya no llama a la primera «ciencia de la ley», sino «sabiduría», y ya no identifica la ciencia (ordinaria) de la ley (o de la Torá) con la *fiqh*. La relación de la sabiduría con la *fiqh* se explica mediante un símil: los estudiosos de la *fiqh*, al llegar al palacio divino, se limitan a caminar en torno a él, mientras que

¹⁶⁰ Cf., por ejemplo, I, 1 (12a; 14, 14), 18 (24a; 30, 7), con I, 35.

¹⁶¹ III, 54 (132b; 467, 18-20).

¹⁶² III, 54 (132a-b; 467, 2-9, 13-14).

¹⁶³ III, 54 (132a-b; 467, 18-23 y 7 y 13-14). Cf. III, 41 (88b; 409, 15-16); *Mishneh Torah, Talmud torah*, 1, 11-12.

sólo la especulación sobre las «raíces», es decir, la demostración de las verdades básicas enseñadas por la ley, nos lleva ante la presencia de Dios.¹⁶⁴

Aunque Maimónides revela su opinión sólo al final de su obra, no deja de insinuarla, cuando viene al caso, en ocasiones anteriores. Al relatarnos la historia de su plan, luego abandonado, de escribir dos libros sobre las parábolas de los profetas y los *midrashim*, afirma que había previsto destinar esos libros al vulgo, pero más tarde se dio cuenta de que tal explicación no sería adecuada para este ni satisfaría una necesidad que este sintiera. Por eso se limitó a ese análisis breve y alusivo de las verdades básicas de la ley que se encuentra en su código. En la *Guía*, sin embargo —sigue afirmando—, se dirige a un hombre que ha estudiado filosofía y que, si bien cree en las enseñanzas de la ley siente perplejidad ante ellas.¹⁶⁵ Estas frases, por enigmáticas y elusivas que sean, muestran claramente que la *Guía* no está destinada al vulgo, ni la *Mishneh Torah* a los perplejos. ¿Debemos creer, entonces, que esta última fue escrita para estudiosos de la filosofía que no experimentaban perplejidad ante las enseñanzas de la ley? Es difícil, puesto que Maimónides no se cansa de repetir que el código trata de la *fiqh* y, en consecuencia, se dirige a los estudiosos de esta, que pueden estar o no familiarizados con la filosofía. Esto también se desprende de la omisión, en la *Mishneh Torah*, de la discusión de las verdades básicas de la ley, de acuerdo con la intención primera y principal de Maimónides, que sólo las examina, por así decirlo, de manera incidental y azarosa.¹⁶⁶ Es evidente que también la *Mishneh Torah* fue escrita para gente que no había estudiado filosofía y, por lo tanto, no estaba perpleja; en otras palabras, esta-

¹⁶⁴ III, 51 (123b-124a; 455, 21-28). En su comentario a este capítulo, Shem Tob cuenta que «muchos estudiosos talmúdicos han asegurado que Maimónides no había escrito este capítulo, y que, si lo hubiera escrito, debería ser suprimido o, más bien, merecería que se lo quemara».

¹⁶⁵ I, Introducción (5b-6a; 5, 18-6, 11).

¹⁶⁶ I, Introducción (3a; 2, 13-16); 71 (97a; 125, 23-24).

ba dirigida a «todos los hombres». ¹⁶⁷ Este es, con toda claridad, el significado del siguiente pasaje de la *Guía*: «He explicado ya a todos los hombres las cuatro diferencias por las cuales la profecía de nuestro maestro Moisés se distingue de la profecía de los demás profetas, y lo he probado y puesto de manifiesto en el *Comentario a la Mishna* y en la *Mishneh Torah*». El significado de «todos los hombres» (*al-nas kaffa*) se explica incidentalmente en conexión con una frase sinónima (*gami'al-nas*): «todos los hombres, es decir, el vulgo». ¹⁶⁸ Naturalmente, esta alusión al carácter exotérico del código y del comentario debe tomarse en cuenta no sólo en la interpretación de esas dos obras, sino también para la adecuada comprensión de todas las citas que de ellas se hacen en la *Guía*.

Concluimos: la *Mishneh Torah* se dirige en primera instancia al común de los hombres, mientras que la *Guía* se dirige al pequeño número de personas que son capaces de entender por sí solas.

¹⁶⁷ Cf. *Mishneh Torah, Yesodei ha-torah*, 4, 13.

¹⁶⁸ II, 35 al principio; III, 22 (45b; 353, 10). Cf. además *Mishneh Torah*, Introducción, 4b, 4-19 (Hyamson), y *Kobes*, II, 15b.



4. La Ley de la Razón en *El cuzarí*

חכמת לשונו הרבה
חפצני מדיבני עם

Halevi sobre R. Baruch

Todo estudioso de la historia de la filosofía supone, en forma tácita o expresa, correcta o errónea, que sabe qué es la filosofía o qué es un filósofo. Cuando intentamos transformar la noción necesariamente confusa con que iniciamos nuestras investigaciones, para hacer de ella una noción filosófica clara, tarde o temprano nos enfrentamos con lo que parecería la implicación más seria de la pregunta «¿Qué es un filósofo?», a saber: la relación entre la filosofía y la vida social o política. Esa relación se preanuncia en la expresión «derecho natural», tan indispensable como expuesta a graves objeciones. Si seguimos el consejo de nuestros grandes maestros medievales y, ante todo, preguntamos a «el filósofo» cuál es su opinión, sabremos por él que hay cosas que son «justas por naturaleza». Basándonos en la afirmación de Aristóteles, la cuestión crucial no concierne, entonces, a la existencia de un *ius naturale*,¹ sino a su modo de existencia: ¿«Es» en el sentido en que «son» los números y las figuras, o «es» en un sentido diferente? La pregunta puede reducirse, para empezar, a esta forma más común: ¿El *ius naturale*

¹ Cf. Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, V, lect. 12 al principio: «*juristae (. . .) idem (. . .) nominant jus, quod Aristoteles justum nominat*».

es un dictado de la recta razón, un conjunto de normas esencialmente racionales?

Marsilio de Padua expuso la cuestión con un alto grado de claridad. En su opinión, Aristóteles entiende por *ius naturale* un conjunto de normas convencionales, pero de índole tal que son aceptadas en todos los países, «por así decirlo, por todos los hombres»; estas normas, dado que dependen de la institución humana, sólo pueden denominarse *iura naturalia* en sentido metafórico. «Sin embargo, hay personas —continúa diciendo Marsilio— que llaman *ius naturale* al dictado de la recta razón en lo concerniente a objetos de acción». Frente a ello, señala que la propia racionalidad del *ius naturale* así entendido impide que sea universal o generalmente aceptado y, por lo tanto —añadiremos por nuestra parte—, idéntico al φυσικὸν δίκαιον o el κοινὸς νόμος que Aristóteles tenía en mente.² Cuando rechaza, en nombre de este último, la concepción de que el *ius naturale* es un conjunto de normas esencialmente racionales, el aristotélico cristiano Marsilio se opone en particular al aristotélico cristiano Tomás de Aquino, quien había dicho que, según Aristóteles, lo *justum naturale* es *rationi inditum*, y había definido la *lex naturalis* como «*participatio legis aeternae in rationali creatura*».³

² Marsilio de Padua, *Defensor pacis*, II, c. 12, secc. 7-8. Véase también *ibid.*, I, c. 19, secc. 13: «*iure quodam quasi naturali*». La cuestión de la relación del φυσικὸν δίκαιον, tal como se analiza en la *Ética a Nicómaco*, 1134b 18 y sigs., con el κοινὸς νόμος, según se lo examina en la *Retórica*, I, 13, 2, debe quedar abierta aquí. Cf. nota 5.

³ Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética*. . . , VIII, lect. 13 (e *ibid.*, V, lect. 15). *Suma teológica*, 12, *quaest.* 91, art. 2. El uso promiscuo de *lex naturalis* y *ius naturale* es inobjetable en el presente contexto, puesto que parece haber sido habitual en el período en consideración; cf. Francisco Suárez, *Tr. de legibus*, I, c. 3, § 7: «(subdivisionem) legis creatae in naturalem et positivam (. . .) omnes etiam Theologi agnoscunt, et est frequens apud Sanctos, sive sub nomine legis, sive sub nomine juris positivi, et naturalis». Cf. además Christian Wolff, *Jus naturae*, primera parte, § 3, donde declara: «vulgo ius naturae cum lege naturae confundi». Cf., sobre todo, Thomas Hobbes, *Leviatán*, capítulo 14, al principio, entre otros pasajes.

Para volver a los aristotélicos judíos, Maimónides, en su examen de esta cuestión fundamental, no optó por usar la expresión «derecho natural».⁴ Cualesquiera que hayan sido sus motivos,⁵ prefirió plantear la problemáti-

⁴ Grocio parece haber dado por sentado que existe una doctrina del derecho natural auténticamente judía y, puesto que define *jus naturale* como *dictatum rectae rationis*, por implicación atribuye en particular a Maimónides la creencia en un derecho natural como dictado de la recta razón. Dice: «*Juris ita accepti optima partitio est, quae apud Aristotelem exstat, ut sit aliud jus naturale, aliud voluntarium* (. . .). *Idem discrimen apud Hebraeos est, qui* (. . .) *jus naturale vocant רעוה, jus constitutum [= voluntarium] דבני*» (*De jure belli*, I, c. 1, § 9.2-10.1). La única fuente judía a la que Grocio hace referencia es la *Guta*, III, 26, donde Maimónides, sin duda alguna, no habla de derecho natural ni de leyes racionales. (Véase Isaac Husik, «The law of nature, Hugo Grotius and the Bible», *Hebrew Union College Annual*, II, 1925, pág. 399, nota 10. Husik afirma además que Grocio «comete un desliz. Maimónides usa רעוה en lugar de דבני». Pero Grocio hace la siguiente observación en una nota a la palabra רעוה: רעוה [רעוה]: רעוה. *Sic Maimonides libro III, ductoris dubitantium cap. XXVI*). La fuente de lo que dice en el texto, a saber: que los hebreos llamaban רעוה al *ius naturale*, bien puede ser *Ocho capítulos*, VI, donde Maimónides dice que los sabios denominaban רעוה a las llamadas «leyes racionales».) No es posible identificar los mandamientos de Noé con el derecho natural, al menos no según Maimónides, porque —por no hablar de הדין הטהור— él considera que la prohibición contra el incesto o la falta de castidad, que ocupa el lugar central en su enumeración de dichos mandamientos (*Mishneh Torah, H. Melakhim*, IX, 1), pertenece a las leyes reveladas, que se distinguen de las llamadas «leyes racionales». (*Ocho capítulos*, VI. Véase además Saadya, *Kitab al-amanat*, III, edición establecida por Landauer, pág. 118. Para una interpretación de esta opinión, cf. Falakera, *Sefer ha-mebakkesh*, Amsterdam, 1779, pág. 31a, y Grocio, *De jure belli, op. cit.*, II, c. 5, § 12 y 13.) Esto no está en contradicción con la afirmación de Maimónides de que la רעוה inclina al hombre hacia seis de los siete mandamientos de Noé (*H. Melakhim*, IX, 1), porque רעוה no necesariamente significa «razón» o «inteligencia». En cuanto al Decálogo, Maimónides deja en claro que sólo las dos primeras proposiciones son «racionales», mientras que las ocho restantes pertenecen a la clase de las opiniones generalmente aceptadas y tradicionales (*Guide*, II 33, 75a Munk). Cf. *infra*, nota 107.

⁵ La razón puede haber sido que sostenía, al igual que Averroes y Marsilio, que sólo en sentido metafórico puede llamarse «natural» al *ius naturale*. Cf. Averroes, *Comentario sobre la Ética a Nicómaco*, 1134b18 y sig., que interpreta δικαιον φυσικόν como «*ius naturale legale*» (יִצְהָרֵי) וִיִצְהָרֵי וִיִצְהָרֵי וִיִצְהָרֵי y δικαιον νομικόν como «*[ius] legale tantum, id est positivum*»

ca de esta manera: ¿Hay leyes racionales en contraposición con las leyes reveladas? Su análisis y el resultado de este se hallan implícitos en su afirmación de que aquellos que hablan de leyes racionales padecen la enfermedad de los *mutakallimun* (los estudiosos de la *kalam*). Teniendo en cuenta que el contenido de las leyes racionales en cuestión parece ser idéntico al del derecho natural, la referida afirmación sería equivalente a una negación del carácter racional de este derecho.⁶ Por otra parte, implica asimismo que las leyes que los *mutakallimun* designan «racionales» son denominadas por los filósofos, los seguidores de Aristóteles, «generalmente aceptadas» (ἐνδοξα).⁷ En consecuencia, tendríamos que describir la interpretación que Marsilio hace del *ius naturale* como la opinión filosófica, y la interpretación de Tomás, como el punto de vista de la *kalam* o, quizá, como la opinión teológica.^{7a}

La impresión de que los filósofos rechazaban la idea de que existen leyes racionales diferenciadas de las leyes positivas (y, en particular, las leyes reveladas), o de que negaban el carácter racional del derecho natural, es aparentemente contradicha por Yehuda Halevi en su examen de la cuestión. Al distinguir entre leyes racionales y leyes reveladas, y usar como sinónimos las expresiones «leyes racionales» y «*nomoi* racionales», Halevi afirma que los

(גי'וזי' ר"ס דה'י"י). (*Aristotelis opera*, Venecia, 1560, III, pág. 243a; cf. Moïse Schwab, «Les versions hébraïques d'Aristote», *Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann*, Breslau, 1900, págs. 122 y sigs.) La mejor traducción de la interpretación de Averroes del δίκαιον φυσικόν sería «*ius naturale conventionale*», porque גי'וזי' significa תפארת ה' (cf. Moritz Steinschneider, *Die hebraïschen Uebersetzungen des Mittelalters*, Berlín, 1893, pág. 309, nota 310). Para la comprensión de la interpretación de Averroes, debemos tomar en consideración la *Magna moralia*, 1195a, 6-7.

⁶ Maimónides, *Ocho capítulos*, VI. Véase *Guide*, III 17 (35a-b Munk), y la nota de Munk a su traducción de este pasaje en *Guide*, III, 127, nota 1.

⁷ Cf. *Millot ha-higgayon*, c. 8, y Abraham ibn Daud, *Emunah ramah*, edición establecida por Weil, 75. Cf. además Ibn Tibbon, *Ruah hen*, c. 6.

^{7a} Cf. Harry A. Wolfson, «The *kalam* arguments for Creation etc.», *Saadya Memorial Volume*, Nueva York, 1943, nota 126.

filósofos han establecido *nomoi* racionales:⁸ un filósofo a quien introduce como personaje de su obra dramática en prosa, *El cuzarí*, admite esos *nomoi* racionales como algo consabido. Un análisis de las observaciones de Halevi sobre este tema puede contribuir a una mejor comprensión de la doctrina filosófica relativa al derecho natural y la ley de la razón.

I. El carácter literario de *El cuzarí*

No es atinado examinar ningún tema de *El cuzarí* sin antes haber considerado el carácter literario del libro, el cual está dedicado a la defensa de la religión judía contra sus adversarios más importantes en general y contra los filósofos en particular.⁹ Dado que se dirige contra los filósofos, los musulmanes, etc., es tan imposible calificarlo de libro filosófico como de libro islámico, salvo que uno esté dispuesto a usar el término «filosófico» en un sentido totalmente ajeno al pensamiento del autor, esto es, a transgredir una de las reglas más elementales de la rigurosidad histórica. Y como no es un libro filosófico, no podemos leerlo del modo en que estamos acostumbrados a leer los libros filosóficos.

Halevi considera «filósofos», principalmente, aunque de ninguna manera en forma exclusiva, a los aristotélicos de su época. Según Al-Farabi —el más destacado de esos filósofos—,¹⁰ las discusiones contenidas en *El cuzarí* no pertenecerían a la filosofía (o, más exactamente, a la

⁸ La expresión utilizada por Halevi, אֱלֵּוּתֵי דַּאֲמָרָה, significa literalmente «los *nomoi* intelectuales». No estoy totalmente seguro de que esta traducción literal no sea la más adecuada. Para justificar la traducción usual, podemos remitir a IV 3 (236, 16 y sig.) *inter alia*. Las cifras entre paréntesis corresponden a las páginas y las líneas de la edición de Hirschfeld.

⁹ El título del original es «Libro de argumentación y prueba en defensa de la religión menospreciada». Véase además el comienzo de la obra.

¹⁰ Autoridades como Avicena (cf. Paul Kraus, «Les Controverses de Fakhr Al-Din Razi», *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, XIX, 1936-1937,

metafísica o la teología), sino al «arte de la *kalam*», porque es este arte, y no la filosofía, el que tiene la finalidad de defender a la religión o, más bien, puesto que no hay una sino muchas, a «las religiones»¹¹ —en cada caso, aquella a la que el estudioso en cuestión adhiera—. Halevi comparte esta concepción de la relación entre filosofía y *kalam*: mientras que la meta de la filosofía es el conocimiento de todos los seres, el objetivo de la *kalam* es «refutar a los epicúreos», o sea, fundamentar mediante la argumentación las creencias que las almas privilegiadas sostienen sin argumentos.¹² Es evidente que el propósito explícito de *El cuzarí* es idéntico a la finalidad de la *kalam*. Es cierto que Halevi no se limita a definir la *kalam* por su objetivo, sino también por su método y sus supuestos. A todos los fines prácticos, identifica «*kalam*» con un tipo especial de *kalam*, la *kalam* mutazilita, y está casi tan poco satisfecho con esta *kalam* típica como con cualquier escuela filosófica: cuando menos, insiste con mucho mayor énfasis que esta *kalam* típica en la inferioridad de cualquier razonamiento en nombre de la fe respecto de la fe misma.¹³ Empero, esto no impide que su libro se dedique casi con exclusividad a ese razonamiento. Además, Halevi se niega de hecho a adherir sólo a uno de los dos principales aspectos de la enseñanza de la *kalam* típica: su doctrina de la unidad de Dios; en lo atinente al otro aspecto central, la doctrina de la justicia de Dios, que es de carácter más práctico que el primero, no lo expone como la enseñanza de otras personas, sino como su propia doctrina.¹⁴ En consecuencia, puede decirse

pág. 203) y Maimónides (véase su carta a Ibn Tibbon) consideraban a Al-Farabi la mayor autoridad filosófica del período. Véase además Shlomo Pines, «Études sur Abu'l Barakat», *Revue des Études Juives*, CIV, 1938-1939, nota 308.

¹¹ Al-Farabi, *Ihsa al-'ulum*, capítulo 5. Al-Farabi presenta la *kalam* como un corolario de la ciencia política.

¹² Cf. IV 13 y 19 con V 16 (330, 13 y sig. y 18-20).

¹³ V 16.

¹⁴ La doctrina de la unidad de Dios se presenta en V 18, y la de la justicia de Dios, en V 20. En V 19 se aclara que Halevi no se identifica con

que la enseñanza de Halevi y la de la *kalam* típica pertenecen al mismo género. La diferencia específica entre ambas reside en que la primera es mucho más antiteórica y mucho más favorable a la simple fe que la última. De todos modos, si bien es imposible considerar filósofo a Halevi, de ninguna manera es desacertado llamar *mutakallim* al autor de *El cuzarí*.¹⁵

Halevi no presenta su defensa del judaísmo en la forma de una exposición coherente en su propio nombre, sino como una conversación o, más bien, una serie de conversaciones, en las cuales él no participa: en gran medida, *El cuzarí* es un relato «imitativo», no «narrativo»,¹⁶ de cómo un rey pagano (el cuzarí) llega a convertirse de manera paulatina al judaísmo, luego de entablar conversaciones, primero con un filósofo, después con un estudioso cristiano, luego con un erudito musulmán y por último con un estudioso judío. Las conversaciones del rey con el erudito judío representan el grueso de la obra

la primera doctrina, mientras que sí se identifica con la última. (Cf. Moïse Ventura, *Le Kalam et le péripatétisme d'après le Kuzari*, Paris, 1934, págs. 10 y sigs.) De V 2 (296, 1-2) se desprende que la cuestión de la predestinación, que en V 19 se designa como tema de V 20, no pertenece a la «teología» (cf. *ibid.*, 294, 18), es decir, a la única disciplina teórica a la que podría pertenecer. La cuestión se describe en V 19 como una «cuestión práctica», si aceptamos la lectura del original, o como una «cuestión científica», según la traducción de Ibn Tibbon. Ambas lecturas son aceptables, si se considera que esa descripción no la da el portavoz de Halevi, sino un hombre mucho menos capacitado, que puede haber entendido o no el carácter de la cuestión de que se trata: en realidad, es una cuestión práctica, como se insinúa en V 2 (296, 1-2). Cf. además el tipo de cuestiones cuyo tratamiento se recomienda en V 21. La concepción de que la cuestión de la justicia divina y sus implicaciones no pertenecen a la «teología» (o a la metafísica) ni, por consiguiente, al conocimiento teórico es compartida por Maimónides, como lo muestra el lugar donde este las analiza, tanto en la *Mishneh Torah* como en la *Guía*: en ambas obras, las examina después de haber completado el tratamiento de la física y la metafísica. (Cf. *H. Teshubah*, el encabezamiento y V y sigs., con *H. Yesodei ha-torah*, II 11 y IV 13; y *Guía*, III 8-24 con III 7 al final y II 30.)

¹⁵ Respecto de la relación entre *kalam* y dialéctica, cf. V 1 y V 15-16 al comienzo.

¹⁶ Cf. Platón, *República*, 394b9-c3.

(unas 172 páginas sobre 180). Para comprender *El cuzarí* no sólo debemos entender el contenido, esto es, los enunciados planteados sobre todo por el estudioso judío, sino también la forma, el marco conversacional de todos los enunciados en general y de cada uno de ellos en particular. Para comprender cualquier tesis significativa de la obra debemos entender las expresiones de los personajes a la luz de la situación conversacional en que ocurren: es necesario traducir las declaraciones «relativas» de los personajes —es decir, las que hacen de conformidad con sus cualidades morales e intelectuales peculiares y sus intenciones también peculiares en una situación conversacional característica, y posiblemente en función de esta— en declaraciones «absolutas» del autor, esto es, declaraciones que expresan de manera directa sus puntos de vista.¹⁷

¹⁷ Las opiniones de Halevi no pueden identificarse sin más con las declaraciones de su portavoz, el erudito judío. Cerca del comienzo de I 1 (3, 13), Halevi insinúa que no todos los argumentos del estudioso lo convencen. ¿Acaso debería haber omitido del relato los argumentos del erudito con los cuales no se identificaba? Por cierto, no dice que lo haya hecho. Al contrario, asegura que puso por escrito la discusión tal como tuvo lugar (3, 14). Pero, se aducirá, es evidente que esa discusión nunca se dio en la forma descripta por Halevi. Muy bien; mas si este es exactamente el caso, Halevi afirma la verdad de algo que sabía que no era cierto y, en consecuencia, debemos tomar con pinzas sus aseveraciones (o las aseveraciones del hombre con quien se identifica); tal como están las cosas, debemos distinguir entre las declaraciones «relativas» y las declaraciones «absolutas». No sin una buena razón Halevi concluye el proemio con esta admonición: «Y los que entiendan comprenderán». Es imposible que esta observación se refiera al hecho de que las conversaciones son ficticias, porque esto será evidente aun para quienes no entiendan. Moscato, *ad loc.*, prefiere las lecturas del manuscrito גשׁוּ וּלְרֵעֵיךָ a las otras, hoy generalmente aceptadas, גשׁוּ וּלְרֵעֵיךָ (3, 13): según las primeras lecturas, Halevi se limita a decir que algunos de los argumentos del estudioso convencieron al rey, y de ese modo deja por completo abierta la cuestión acerca de si alguno de esos argumentos convencía al autor, y en qué medida. La distinción entre declaraciones «relativas» y declaraciones «absolutas» es afín a la distinción entre argumentos *ad hominem* y argumentos demostrativos, como la hace Harry A. Wolfson, «Hallevi and Maimonides on design, chance and necessity», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XI, 1941, págs. 160 y sig.

En el caso de un autor de la jerarquía de Halevi, no es arriesgado suponer que la conexión entre el contenido de su obra y la forma de esta es todo lo necesaria que una conexión semejante pueda ser: Halevi debe de haber escogido¹⁸ la peculiar forma de *El cuzarí* porque la consideraba el marco ideal para una defensa del judaísmo. Defender al judaísmo ante una audiencia judía —incluso ante una audiencia de judíos «perplejos», como en la *Guía* de Maimónides— es casi tan fácil como elogiar a Atenas frente a una audiencia ateniense;¹⁹ en consecuencia, el judaísmo debe defenderse ante un gentil. Por otra parte, un gentil que sea cristiano o musulmán reconoce el origen divino de la religión judía; por lo tanto, el judaísmo debe ser defendido ante un pagano. Además, hay paganos de posición social similar a la de los judíos y capaces, entonces, de simpatizar con las cosas judías; por eso, el judaísmo, la «religión menospreciada» de una nación perseguida, debe ser defendido ante un pagano que ocupe una posición muy elevada, ante un rey pagano. Finalmente, podemos imaginar incluso a un rey pagano que abrigue alguna simpatía por el judaísmo y, por lo tanto, sea fácil de convencer de la verdad de este; por consiguiente, el judaísmo debe ser defendido ante un rey pagano que tenga prejuicios contra él. El cuzarí es ese rey.²⁰ Si bien es bastante fácil defender al judaísmo ante una audiencia judía, defenderlo ante un rey pagano con prejuicios contra él. . . *hoc opus, hic labor est*. Ahora bien, el erudito judío que conversa con el cuzarí no sólo logra defender al judaísmo: también convierte al rey, e indirectamente a su nación, a la religión judía. Esa conversión es el más notable testimonio de la fuerza de los argumentos del erudito.

¹⁸ Deberíamos hablar de una elección, aun cuando hubiera una sola versión de la historia de la conversión de los jázaros y Halevi la hubiese adoptado sin hacer ningún cambio. En efecto: no hay ninguna razón convincente, de evidencia inmediata, por la cual una defensa del judaísmo deba presentarse en la forma de un relato de cómo el cuzarí terminó por convertirse al judaísmo.

¹⁹ Platón, *Menexeno*, 236a.

²⁰ I 4 (8, 21 y sig.) y 12. Cf. además I 27 y sig.

Sin embargo, cualquier poeta podría haber inventado muy fácilmente una conversión semejante, y una conversión inventada que tiene lugar en los espacios vacíos de nuestros deseos es mucho menos convincente que una conversión real ocurrida en el mundo que la resiste. Por ende, Halevi elige una conversión auténtica de un rey pagano y una conversación real, que conduce a ella, entre el monarca y un estudioso judío: señala que ha tomado de las historias el relato de la conversión, y en cuanto a los argumentos aducidos por el erudito, afirma haberlos oído.²¹ Si a los puntos que acabamos de mencionar añadimos el hecho de que Halevi debía demostrar, en particular, la superioridad del judaísmo sobre el islam, vemos que tenía que escoger la conversión real de un rey pagano al judaísmo que hubiera ocurrido después del ascenso del islam, y advertimos así que su elección de la historia del *cuzarí* fue absolutamente racional y, por ende, perfecta.

La necesidad de la conexión entre el contenido y la forma de la obra será aún más evidente si consideramos lo que parece ser, a primera vista, la objeción más fuerte a la tesis de que el escenario de *El cuzarí* es el marco ideal para una defensa del judaísmo. La defensa ideal del judaísmo sería aquella que convenciera al adversario más exigente si este juzgara con ecuanimidad. ¿Es el *cuzarí* un adversario exigente? Por más prejuicios que tenga contra el judaísmo, reúne dos condiciones que lo convierten, si exageramos con fines de aclaración, en presa fácil para el superior conocimiento y la superior habilidad conversacional del erudito judío. Antes de encontrarse con este, se han zanjado con el rey dos cuestiones importantes. Primero, el monarca sabe que la filosofía (por no hablar de su religión pagana) es insuficiente para satisfacer sus necesidades, y que es deseable una religión revelada (es decir, la información proporcionada por Dios a los seres humanos, en forma inmediata, respecto del tipo de acción que Le complace), aunque esté expuesta a

²¹ I 1 (3, 4-6 y 15 y sigs.) y II 1 al comienzo.

graves objeciones.²² Ahora bien: a todos los fines prácticos, sólo había tres religiones que podían pretender ser la religión revelada, verdadera y definitiva: el cristianismo, el islam y el judaísmo. La segunda cuestión zanjada con el rey antes de su encuentro con el erudito reside en que las pretensiones del cristianismo y el islam son infundadas. Vale decir que el monarca casi no tiene otra opción que abrazar el judaísmo: es un judío potencial antes de conocer siquiera a un judío o, al menos, antes de haber conversado alguna vez con un judío calificado.

Para dar un primer paso hacia la comprensión de esta característica de la obra debemos mencionar el hecho de que, desde el punto de vista de Halevi, el adversario por excelencia del judaísmo no es el cristianismo ni el islam, sino la filosofía.²³ Por consiguiente, sería lícito considerar que *El cuzari* es, primariamente, una defensa del judaísmo contra la filosofía, y preguntarse si el escenario de las discusiones es adecuado para tal defensa. La filosofía se discute dos veces: una, entre el rey y un filósofo,²⁴ y otra, entre el rey y el judío. No hay discusión sobre la filosofía, ni discusión alguna, en verdad, entre el judío y el filósofo:²⁵ el rey se encuentra con el judío mucho después de que el filósofo se ha ido. Este último está totalmente familiarizado con la filosofía, y también lo está el

²² I 2, 4 al comienzo, y 10.

²³ En *El cuzari* se exponen con coherencia cinco posturas más o menos hostiles al judaísmo (ortodoxo): la filosofía, el cristianismo, el islam, el caráismo y la *kalam*; la filosofía es la única de esas posturas que se analiza coherentemente dos veces (en I 1-3 y V 2-14). Además, las referencias polémicas ocasionales a la filosofía son más numerosas y mucho más significativas que las correspondientes referencias a cualquier otra de las posturas mencionadas. En particular, sólo el filósofo niega la revelación mosaica, mientras que el cristiano y el musulmán la admiten.

²⁴ En cuanto al significado de los diálogos entre reyes y filósofos, cf. Platón, «Carta segunda», 310e4-311b7.

²⁵ La relación subterránea entre el erudito judío y el filósofo se insinúa cuando el autor señala que el rey preguntó a ambos acerca de su «creencia», mientras que sus preguntas al cristiano y al musulmán estaban referidas, se dice, a «su conocimiento y su acción»; véase I 1 (2, 18), 4 (8, 23), 5 (12, 5 y sig.) y 10. El propio estudioso dice que el rey le ha preguntado acerca de su «fe»: I 25 (18, 12).

erudito, pero no puede decirse que el rey tenga algo más que un conocimiento superficial de esa disciplina.²⁶ Esto significa que no hay una discusión sobre la filosofía entre intelectuales del mismo nivel.²⁷ Toda la conversación transcurre en un nivel decididamente más bajo que el de una auténtica discusión filosófica. Por consiguiente, el escenario de *El cuzarí* parece ser particularmente inadecuado para una defensa del judaísmo contra la filosofía. Esta observación se justifica mucho más en razón de que el defecto mencionado podría haberse evitado con facilidad. En efecto: nada habría sido más fácil para el poeta Halevi que disponer una controversia entre el erudito y el filósofo ante el rey y su corte o, de preferencia, sólo ante el primero; una controversia que culminaría en la conversión no sólo del rey, sino también, y sobre todo, del propio filósofo: no podría imaginarse un mayor triunfo para el autor, para el judaísmo, para la religión.²⁸ El poeta se negó a tomar este camino fácil. ¿Cuáles fueron sus razones?

Halevi sabía demasiado bien que un auténtico filósofo nunca podría llegar a ser un genuino converso al judaís-

²⁶ Cf. I 72 y sigs. y IV 25 al final.

²⁷ En este muy importante aspecto, la forma de *El cuzarí* concuerda con la de los diálogos platónicos: todos los diálogos platónicos consisten en conversaciones entre un hombre superior, por lo común Sócrates, y uno o más hombres inferiores. En algunos de ellos están presentes dos filósofos auténticos y maduros, pero no debaten entre sí: Sócrates observa en silencio cómo Timeo explica el universo o cómo el extranjero de Elea capacita a Teeteto o al joven Sócrates. En el *Parménides*, nos vemos frente a la paradójica situación de que Sócrates, aun muy joven, está en una posición de inferioridad respecto de Parménides y Zenón. Salo W. Baron, «Yehudah Halevi», *Jewish Social Studies*, 1941, pág. 257, ha señalado el hecho de que *El cuzarí* está escrito «en la forma de un diálogo platónico».

²⁸ Tanto en la carta de Josef, el rey de los jazaros, a Hasdai ibn Shaprut como en el documento de la Genizá publicado por Solomon Schechter (*Jewish Quarterly Review*, N. S., III, 1912-1913, págs. 204 y sigs.) se mencionan controversias entre los diversos eruditos ante el rey. En ninguno de los dos documentos hay mención alguna de un filósofo. La adición de un filósofo y la omisión de una discusión ante el rey son las diferencias más notorias entre la versión de la historia de Halevi y esas otras dos.

mo ni a ninguna otra religión revelada. A su juicio, en efecto, un verdadero filósofo es un hombre como Sócrates, que posee «sabiduría humana» y es irreductiblemente ignorante de la «sabiduría divina».²⁹ Al omitir una controversia entre el erudito y el filósofo, Halevi demuestra *ad oculos* la imposibilidad de convertir a un filósofo al judaísmo. Esa discusión, podemos decir para empezar, es imposible: *contra negantem principia non est disputandum*. El filósofo niega como tales las premisas en que se basa cualquier demostración de la verdad de cualquier religión revelada. Puede decirse que esa negativa deriva del hecho de que él, al ser un filósofo, nunca ha probado o ha sido tocado por esa «cosa divina» o «dominio divino» (*amr ilahi*) que conocen, por experiencia real, tanto el creyente en acto, el erudito judío, como el creyente en potencia, el rey. Efectivamente, en contraposición con el filósofo, el rey era desde el principio, por naturaleza, un hombre piadoso: había observado la religión pagana de su país con gran vehemencia y todo su corazón, había

²⁹ En la mayor parte de los casos, Halevi identifica «filósofo» con «aristotélico» o incluso con el propio Aristóteles, puesto que este es el filósofo por excelencia. Pero, como lo muestra el hecho de que la escuela aristotélica es sólo una entre una cantidad de escuelas filosóficas —cf. I 13, IV 25 al final y V 14 (328, 24-26)—, «filosofía» no designa en principio un conjunto de dogmas, y menos aún los dogmas de los aristotélicos, sino un método o una actitud. Esa actitud se describe en IV 18 y III 1 (140, 11-16). Su representante clásico es Sócrates. Con el propósito de determinar el significado preciso y primigenio que tiene «filosofía» en el uso de Halevi, debemos partir de IV 13, ese párrafo bastante breve en que «los adherentes a la ley» y los «adherentes a la filosofía» se comparan entre sí de la manera más clara, y que presenta el rasgo único de que cada una de esas dos expresiones, que no aparecen con demasiada frecuencia en *El cuzarí*, se registran allí tres veces. (Para ser exactos, *אֲדֹרְתֵיכֶם* aparece tres veces, *אֲדֹרְתֵיכֶם* dos veces y *אֲדֹרְתֵיכֶם* una vez.) El centro de ese párrafo es un dicho de Sócrates que se ocupa precisamente de la relación problemática entre la filosofía y la ley (a saber: la ley divina) o entre la sabiduría humana y la sabiduría divina. Ese dicho, que procede de la *Apología de Sócrates* (20d6-e2), se cita una vez más, con algunas modificaciones, en V 14 (328, 13-18). La posibilidad, a la que se alude en IV 3 (242, 26), de «adherentes a la filosofía que se cuenten entre los adherentes a las religiones» es, para empezar, ininteligible, más que la perogrullada que es supuestamente en nuestros días.

sido sacerdote además de rey. Luego le sucedió algo que presenta una notable similitud y, al mismo tiempo, un notable contraste con lo que le ocurrió al filósofo Sócrates. Se afirma que este se puso en movimiento por obra de un único oráculo, que la sacerdotisa del dios de Delfos había pronunciado en respuesta a la inquietud de un amigo de aquel; el rey despertó de su tradicionalismo³⁰ a causa de una serie de sueños en que un ángel, aparentemente como respuesta a una plegaria de aquel, lo interpelaba en forma directa. Sócrates descubrió el secreto del oráculo examinando a los representantes de diversos tipos de conocimiento; el rey descubrió el secreto de sus sueños al examinar a los representantes de varias creencias y, más directamente, gracias a la guía del estudioso judío. El intento de Sócrates de verificar la verdad del oráculo lo condujo a la vida filosófica; el intento del rey de obedecer al ángel que le había hablado en sus sueños lo inmunizó de inmediato contra la filosofía y lo condujo, en última instancia, al redil del judaísmo.³¹ Al señalar los hechos mencionados que insinúan el carácter del rey, Halevi deja en claro los límites naturales de sus argumentos explícitos: estos argumentos resultan convincentes, y pretenden serlo, tan sólo para aquellas personas naturalmente piadosas que han tenido algún anticipo de la revelación divina por haber experimentado una revelación

³⁰ Cf. I 5 (12, 4 y sig.).

³¹ I 1 (3, 6-12 y 15-17), 2, 98; II 1 al comienzo. Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, 21b3-4 y c1-2. Compárese la transición desde «como si un ángel le estuviera hablando» (3, 7) hasta «el ángel vino junto a él de noche y dijo» (3, 10 y sig.) con la transición desde la pitia hasta el dios en la *Apología* (21a6 y b3), así como la transición desde «esto lo llevó a inquirir» (3, 11 y sig.) hasta «él le ordenó en el sueño que buscara» (3, 16 y sig.) con la que va desde la decisión del propio Sócrates de examinar al oráculo hasta la idea de que este examen era un acto de obediencia al dios en la *Apología* (21c1 y 23c1; cf. 37e6). Señalo paralelos, y no necesariamente préstamos. Respecto de la traducción árabe de la *Apología*, véase Moritz Steinschneider, *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig, 1897, pág. 22. El «como si» (3, 7) está ausente, por supuesto, en el paralelo o el modelo, en la carta del rey Josef a Hasdai ibn Shaprut. Cf. I 87 (38, 27 y sigs.).

angélica o, cuando menos, alguna revelación elemental de un tipo u otro.³²

Sin embargo, esta explicación no resulta del todo satisfactoria, porque no es cierto que una discusión entre el creyente y el filósofo sea imposible por la razón mencionada. Si esa razón fuera válida, el filósofo, como tal, debería reconocer su total incompetencia respecto de ese vasto ámbito de experiencias específicas que es el dominio de la fe. Al ser la filosofía un tipo de conocimiento accesible al hombre en cuanto hombre, el creyente que hubiera ejercitado sus facultades naturales de la manera adecuada sabría todo lo que el filósofo sabe, y más; en consecuencia, el filósofo que admitiera su incompetencia en lo concerniente a las experiencias específicas del creyente reconocería, si se considera la infinita importancia de cualquier revelación auténtica, que su posición frente al creyente inteligente es, tal vez, no sólo peor sin atenuantes, sino infinitamente peor que la de un ciego comparada con la de quien ve. Una actitud meramente defensiva del filósofo es imposible: su presunta ignorancia es, en realidad, duda o desconfianza.³³ De hecho, los filósofos a quienes Halevi conocía llegaban al extremo de negar la posibilidad misma de las experiencias específicas de los creyentes tal como estos las interpretaban, o, más precisamente, la posibilidad misma de la revelación divina en el sen-

³² Cf. nota 47, *infra*. La limitación de la fuerza del argumento de Halevi puede compararse con la limitación, sugerida por Aristóteles, de la enseñanza ética: esta, diferenciada de la enseñanza teórica, no se dirige a todas las personas inteligentes, sino sólo a las personas decentes, las únicas que pueden aceptarla verdaderamente. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1095b4-6 y 1140b13-18.

³³ El dicho de Sócrates que se cita dos veces en *El cuzari* (cf. nota 29, *supra*), a saber: que él no capta la Sabiduría Divina de las personas a quienes habla, es, evidentemente, una expresión cortés de su rechazo de esa sabiduría. A quienes creen que Halevi no advirtió la ironía de Sócrates se les pide que no tomen en cuenta este párrafo, basado en el supuesto, en sí mismo tan indemostrable como el de ellos, de que sí la notó. Del contexto de la primera de las dos citas se desprende que la actitud de los filósofos no se modifica si se reemplaza a las personas de la época de Sócrates por los adherentes a la religión revelada.

tido exacto de la expresión.³⁴ Dichos filósofos presentaban esa negativa en una forma que pretendía ser una refutación demostrativa. El defensor de la religión, a su vez, debía refutar esa refutación poniendo al desnudo su carácter falaz. En el nivel de la refutación y de la refutación de la refutación, es decir, en el nivel de la «sabiduría humana», la controversia entre el creyente y el filósofo no sólo es posible sino que es también, sin discusión alguna, el hecho más importante de todo el pasado.³⁵ Halevi dirige enfáticamente nuestra atención a la posibilidad de tal controversia cuando, en el diálogo real entre el rey y el erudito, inserta una ocasión —la cual, podemos estar seguros, era la más apropiada— que equivale casi a un diálogo ficticio entre el erudito y el filósofo: el primero refuta una objeción de los filósofos interpellando directamente al segundo.³⁶ Como es natural, el filósofo interpellado no está presente y, en consecuencia, no está en condiciones de responder. Por lo tanto, resulta en extremo difícil decir si, en un diálogo real entre el erudito y el filósofo, este habría quedado reducido a silencio por una refutación que, sin duda, satisface al rey pero quizá no a todos los lectores.³⁷ Lo observado respecto de esta refutación particular exige una generalización. Dado que en *El cuzarí* no está presente ningún filósofo para examinar el argumento del erudito, no podemos estar seguros de si

³⁴ I 1 (2, 21 y sigs.), 6, 8, 87, II 54 (114, 5-9), IV 3 (228, 18-23). Una comparación de IV 3 hacia el final (244, 22 y sigs.) con III 17 (168, 2-3), entre otros pasajes, muestra que el filósofo es en sí un «*sindik*», un «*apikores*».

³⁵ Cf. 6-8. Nunca estará de más recordar esta observación de Goethe (en las *Noten und Abhandlungen zum besseren Verständnis der West-östlichen Divans*): «*Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens*».

³⁶ II 6. El «Oh, filósofo» del erudito recuerda la expresión casi idéntica con la que el rey despidió al filósofo real en I 4 (8, 19). (Ninguna alocución de este tipo aparece en las conversaciones del rey con el cristiano y el musulmán.) En cierto sentido, el filósofo siempre está presente en *El cuzarí*.

³⁷ Véanse las atinadas observaciones de H. A. Wolfson, «Halevi and Maimonides. . .», *op. cit.*, págs. 116 y 124 y sig.

ese argumento lo habría impresionado, y en qué medida. Si Halevi fuera un filósofo, la ausencia de una conversación real entre erudito y filósofo podría explicarse, precisamente, sobre la base de la duda recién expresada. El propósito de esa característica de la obra sería obligar al lector a pensar una y otra vez en el filósofo ausente, es decir, a averiguar, mediante una reflexión independiente, qué podría haber dicho ese filósofo. Este pensamiento perturbador y estimulante impediría que el lector se quedara dormido y relajara su atención crítica un solo instante. Pero Halevi se opone tanto a la filosofía, desconfía tanto del espíritu de reflexión independiente, que estamos obligados a no poner demasiado énfasis en esta línea de argumentación.

Para volver a terreno más seguro, partiremos del hecho bien conocido de que Halevi, a pesar de su decidida oposición a la filosofía como tal, estuvo sometido a la influencia de esta en grado considerable. ¿Qué significa «influencia»? En el caso de un hombre superficial, significa que acepta tal o cual fragmento de la enseñanza influyente, que cede a la fuerza influyente en los puntos donde esta le parece poderosa de acuerdo con sus ideas previas, y que, por esta misma razón, se le resiste en los puntos en donde le parece débil. En otras palabras, la fuerza influyente no inducirá a una mente confusa o dogmática a tomar una distancia crítica de sus ideas previas, a mirar las cosas no desde su perspectiva habitual, sino desde el punto de vista del centro, captado con claridad, de la enseñanza influyente, razón por la cual esa mente será incapaz de un examen serio, radical e implacable de dicha enseñanza. Sin embargo, en el caso de un hombre como Halevi, la influencia de la filosofía sobre él consistió en una conversión a la filosofía: durante algún tiempo, y preferimos pensar que durante un tiempo muy breve, fue un filósofo.³⁸ Pasado ese momento —un infierno intelectual—, retornó al redil judío. Empero, después de

³⁸ Cf. S. W. Baron, «Yehudah Halevi», *op. cit.*, pág. 259, nota 33.

haber atravesado esa experiencia, no podía menos que interpretar el judaísmo de la manera en que sólo un hombre que alguna vez fue filósofo podía interpretarlo, dado que en ese momento experimentó la enorme tentación, el enorme peligro, de la filosofía.³⁹ Su manera de defender al judaísmo contra la filosofía da testimonio de esa experiencia. En efecto: si hubiera planteado una discusión entre el erudito judío y el filósofo, es decir, un debate del tema crucial entre personas verdaderamente calificadas, se habría visto obligado a exponer con suma claridad y vigor los argumentos favorables a la filosofía y, de ese modo, a presentar un ataque en extremo hábil y despiadado contra la religión revelada. No cabe duda, repetimos, de que el erudito podría haber contestado a los argumentos del filósofo, pero resulta difícil determinar a cuántos lectores hubieran impresionado más esos argumentos que la réplica del erudito. Así, *El cuzari* se habría convertido en un instrumento de seducción o, al menos, de confusión. De la *kalam*, la defensa de la religión mediante argumentos, el erudito dice con todas las letras, al presentarla, que esa defensa puede llegar a ser peligrosa porque lleva a despertar dudas o las implica.⁴⁰ Empero, lo que es cierto de la *kalam* es, por supuesto, infinitamente más cierto respecto de la filosofía. Nada resulta más revelador que la forma en que Halevi demuestra *ad oculos* el peligro de la filosofía. El rey se ha convertido al judaísmo, es decir que su resistencia, basada en la influencia de la filosofía, ha sido superada; se le ha impartido una minuciosa enseñanza en la fe judía; en cada ocasión oportuna se le han señalado los errores de los filósofos, e incluso ha empezado a considerarse un judío normal.

³⁹ La sabiduría de los griegos o bien no da frutos en absoluto o bien da un fruto pernicioso, a saber: la doctrina de la eternidad del mundo; en consecuencia, es extremadamente peligrosa. Pero también tiene flores (y flores sin duda hermosas): en consecuencia, es extremadamente tentadora. Cf. Yehudah Halevi, *Divan*, edición establecida por Brody, II, pág. 166. En cuanto al fruto «faltante» de la filosofía, cf. V 14 (326, 6-8).

⁴⁰ V 16. Cf. Elia del Medigo, *Behinat ha-dat*, edición establecida por S. Reggio, pág. 8.

Entonces, casi al final de su intercambio, una pregunta del rey induce al erudito a proporcionarle un esbozo sumario y muy convencional de la enseñanza filosófica. La consecuencia de esta exposición es contraria a toda expectativa razonable: a pesar de todo lo que los hombres y los ángeles han hecho para protegerlo, el rey queda profundamente impresionado por ese esbozo poco llamativo de la filosofía, a punto tal que el erudito tiene que repetir de nuevo toda su refutación.⁴¹ Sólo al desarrollar el argumento filosófico, que Halevi o, mejor, sus personajes se limitan a esbozar, podemos desentrañar su objeción real y no explícita, y la refutación de ese argumento.⁴²

Podría parecer que la explicación sugerida endilga a Halevi un grado de timidez que no condice con un gran hombre; pero la línea de demarcación entre timidez y responsabilidad se traza de manera diferente en épocas diferentes. Como la mayoría de las personas lo admitirían hoy de inmediato, debemos juzgar a un autor de acuerdo con las pautas predominantes en su época. En tiempos de Halevi se reconocía generalmente el derecho, si no el deber, de prohibir enseñanzas y libros que fueran en detrimento de la fe. Ni siquiera los filósofos lo objetaban, porque la percepción de la naturaleza peligrosa de la filosofía no era exclusiva de sus adversarios ortodoxos, como Halevi. Los propios filósofos habían hecho suya la distinción tradicional entre doctrinas exotéricas y esotéricas, y, por lo tanto, sostenían que era peligroso y en consecuencia estaba prohibido comunicar la enseñanza esotérica al público en general.⁴³ Redactaban sus libros de acuerdo con ese punto de vista. Las dificultades inherentes a la presentación que Halevi hacía de la filosofía⁴⁴ pueden

⁴¹ V 13-14 al principio.

⁴² Cf. nota 17 *supra*.

⁴³ Cf. Averroes, *Philosophie und Theologie*, edición establecida por M. J. Müller, Munich, 1859, págs. 70 y sigs.

⁴⁴ A mi entender, la más notable de esas dificultades es la descripción de las diversas sectas filosóficas (las de Pitágoras, Empédocles, Platón, Aristóteles, etc.) como sectas de *mutakallimun*; véase V 14 (328, 23; cf. 330, 5). Cf. además V 1, donde, al menos en apariencia (cf. M. Ventura,

muy bien reflejar dificultades inherentes a esa misma presentación por parte de los filósofos. Casi al comienzo de su *Hayy ibn Yuhdhan*, Ibn Tufail proporciona una notable exposición de las autocontradicciones de Al-Farabi respecto de la vida después de la muerte, así como de similares autocontradicciones de Al-Gazzhali. También menciona la diferencia entre la doctrina aristotelizante de Avicena, expuesta en el *Kitab al-shifa*, y su doctrina real, explicada en su *Filosofía oriental*, y nos informa sobre la distinción que este autor hacía entre el significado exterior y el significado interior de los escritos de Aristóteles tanto como de su propio *Kitab al-shifa*. Por último, menciona la enigmática y elíptica manera de escribir de Al-Gazzhali en sus obras exotéricas y la desaparición o la inaccesibilidad práctica de sus obras esotéricas.⁴⁵ El hecho de que informaciones como estas no se consideren básicas, en la actualidad, para la comprensión de la filosofía medieval no constituye una prueba de su insignificancia.⁴⁶

Para concluir: en su defensa del judaísmo contra sus adversarios en general y los filósofos en particular, Halevi se dirige sólo a personas piadosas por naturaleza, si bien de un tipo determinado. Un hombre piadoso por naturaleza, como sin duda lo es el cuzarí, de ningún modo

Le Kalâm et le péripatétisme. . . , op. cit., pág. 11, nota 6: «Il y est incontestablement question des philosophes»), la descripción de la doctrina filosófica se introduce como una exposición de la *kalam*.

⁴⁵ Ibn Tufail, *Hayy ibn Yuhdhan*, edición establecida por L. Gauthier, 2ª ed., Beirut, 1936, págs. 13-8. Cf. Averroes, *Comentario sobre la Ética. . . , op. cit.*, págs. 17 y sig. y 70 y sigs., y Maimónides, *Tratado sobre la resurrección*, edición establecida por Finkel, pág. 13. Cf. además *El cuzarí*, V 14 (328, 24-26) sobre los dos tipos de aristotélicos. Difícilmente sea necesario señalar en forma explícita que ni siquiera los libros esotéricos son esotéricos en sentido estricto: sólo son más esotéricos que los libros exotéricos; considérese Maimónides, *Guía*, I Introducción (4a).

⁴⁶ En la actualidad, el fenómeno se estudia bajo el título de «misticismo», pero el esoterismo y el misticismo están lejos de ser idénticos. Paul Kraus, «Plotin chez les Arabes», *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, XXIII, 1940-1941, págs. 269 y sigs., afirma con total claridad que Al-Farabi, en particular, no tiene nada en común con el misticismo.

es por fuerza un hombre fiel por naturaleza, es decir, un hombre naturalmente tan inmune a cualquier creencia falsa, que no necesita de argumentos para adherir a la creencia verdadera, el judaísmo: el cuzarí, el destinatario inmediato y típico de la defensa del judaísmo propuesta en *El cuzarí*, es un hombre piadoso por naturaleza en estado de duda.⁴⁷ Halevi se abstuvo de refutar el argumento de los filósofos en su nivel natural por un sentido de responsabilidad.⁴⁸ Esto explica también, como puede inferirse con facilidad, por qué en principio dirige su defensa del judaísmo a un gentil que, como tal, está en duda respecto del judaísmo. Es indiscutible que en la época de Halevi había judíos dubitativos:⁴⁹ los hombres «perplejos» a quienes Maimónides dedicó su *Guía*. Pero, ¿un judío que duda no es una anomalía? Lo inescrutable en la vida cotidiana lo hace visible el poeta: el judío escéptico a quien Halevi dirige las cuatro quintas partes de su defensa del judaísmo no es, evidentemente, un descendiente de los testigos de la revelación del Sinaí.

⁴⁷ Respecto de los hombres naturalmente fieles, cf. V 2 (294, 15) y 16 (330, 26 y sigs.). En cuanto a la conexión entre fe natural y ascendencia judía pura, debemos considerar I 95 y 115 (64, 8-10) y V 23 (356, 19 y sig.). En V 2 (294, 17), el erudito admite la posibilidad de que el cuzarí sea naturalmente fiel y no un (piadoso) dubitativo. Esto significaría que el factor decisivo de su conversión no fueron los argumentos, sino «ligeras insinuaciones» y «dichos» de los piadosos, que encendieron la chispa en su corazón. Puesto que el erudito no aclara si fue así o no, es legítimo aferrarse, en el presente artículo, a la impresión general derivada de *El cuzarí*, a saber: que la conversión del rey se debió a argumentos y, por consiguiente, que él no es naturalmente fiel.

⁴⁸ En lo concerniente a la influencia de este motivo sobre el carácter literario de la *Guía* de Maimónides, cf. Isaak Heinemann, «Abravanel's Lehre vom Niedergang der Menschheit», *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, LXXXII, 1938, pág. 393.

⁴⁹ En apariencia, Halevi niega este hecho en IV 23 (266, 10-13), pero, aparte de otras consideraciones, se supone que el enunciado en cuestión no se formuló en 1140, sino en 740, es decir, antes de la aparición de la filosofía en el mundo de lengua árabe; cf. I 1 (3, 5 y sig.) y 47. Cf. además S. W. Baron, «Yehudah Halevi», *op. cit.*, págs. 252 y sig.

II. El filósofo y su Ley de la Razón

El filósofo, el primer interlocutor del rey, es el primero que hace referencia a la Ley de la Razón, porque el rey, un pagano, se acerca ante todo a un descendiente espiritual del pagano Aristóteles.⁵⁰ El filósofo se revela de dos maneras: por lo que dice y por el modo de decirlo. Por el contenido de su discurso, puede mostrarse como adherente a una secta filosófica particular entre muchas, una rama específica del aristotelismo; pero la filosofía y el aristotelismo no son idénticos. Para reconocer al filósofo en el aristotélico debemos atender en principio a su modo de hablar.

Mientras que el cristiano y el judío comienzan sus exposiciones con un «credo», el filósofo inicia cada uno de sus dos discursos con un «non est». La primera palabra del filósofo (אין) expresa una negación: la filosofía se deja ver en primer lugar como una negación de algo o —recurriendo a la interpretación que hizo Hegel del *signum reprobationis* que un adversario ortodoxo había descubierto en la frente de Spinoza— como una reprobación de algo. El filósofo no empieza, como lo hacen el cristiano y el judío, con un «yo», ni, como lo hace el musulmán, con un «nosotros».⁵¹ De hecho, salvo una excepción que se mencionará de inmediato, nunca habla en primera persona: se refiere uniformemente a «los filósofos», como si no fuera uno de ellos. Si el autor y el rey no nos dijeran que es un filósofo, no podríamos estar seguros de que lo es. Se presenta como un intérprete o un mensajero de los filósofos, y no como uno de ellos. La única excepción a la regla mencionada son los tres casos en que usa la expresión «me refiero a», nunca utilizada por el cristiano y el musulmán;⁵² parece tener el hábito de expresarse de

⁵⁰ Cf. I 63 y IV 3 (242, 23-26) con I 10 y V 20 (348, 25 y sigs., y 350, 2 y sigs.).

⁵¹ I 1 (2, 18), 3, 4 (8, 23) y 11. Cf. I 5 (12, 6).

⁵² אֲנִי מְרַמֵּז: I 1 (4, 23; 6, 24 y 25). Cf. *ibid.* (4, 3 y sig., y 6, 9 y sig.). Cf. IV 13 (252, 28 y sigs.).

una manera que requiere explicación; en tres casos, usa términos religiosos en un sentido muy diferente de su significado religioso corriente.

En el sueño, el ángel le había contestado al rey que, si bien a Dios Le gustaba su «intención», Le disgustaba su «acción». El filósofo le responde al monarca, quien al parecer le ha preguntado sobre el tipo de acciones que agradan a Dios, que Este no tiene gustos o desagradados, ningún deseo ni voluntad de ningún tipo, y que tampoco tiene conocimiento de las cosas mudables, tales como los seres humanos y sus acciones e intenciones.⁵³ La implicación de la respuesta del filósofo es que la información que el rey ha recibido en su sueño no es verdadera. El filósofo alude a esta implicación cuando aclara que las profecías, los sueños y las visiones no pertenecen a la esencia de la más elevada perfección del hombre.⁵⁴ Parece haber alguna conexión entre la forma del mensaje que el rey ha recibido y su contenido: por una parte, entre la revelación y el énfasis en la «acción», y, por la otra, entre la negación de la revelación propiamente dicha por el filósofo y su negación implícita de la importancia de la «acción». Es evidente que tanto el ángel como el rey entendían por «acción» la acción ceremonial: lo que desagradaba a Dios era la manera en que el rey le rendía culto.⁵⁵ Sin embargo, «acción» tiene más de un significado: puede designar la acción más importante y más venerable, esto es, las acciones ceremoniales, pero también, por supuesto, cualquier acción, y en particular la acción moral. El filósofo niega la importancia no sólo de las acciones ceremoniales, sino también de todas las acciones; más precisamente, afirma la superioridad de la contemplación en cuanto tal respecto de la acción en cuanto tal: desde su punto de vista, la bondad de carácter y la bondad de la acción no son, en esencia, más que un medio hacia la vida contempla-

⁵³ I 1 (3, 1-21) y 2 (8, 1-2).

⁵⁴ I 1 al final. Cf. I 4 (8, 14-18) y 87 (38, 27).

⁵⁵ Véase el contexto de **הרה"ו בבעשים** en I 1 (3, 10). Cf. Maimónides, *Guía*, III 38, 52 (130b) y 54 (134b).

tiva, o un subproducto de ella.⁵⁶ El rey, que cree en la revelación —para empezar, en la revelación transmitida por los ángeles, y más adelante, en la revelación divina—, cree por la misma razón en la superioridad de la acción sobre la contemplación, mientras que el filósofo, que niega la revelación, cree por la misma razón en la superioridad de la contemplación sobre la acción. Sólo sobre la base del supuesto de la superioridad de la vida práctica sobre la vida contemplativa puede demostrarse la necesidad de la revelación en general y, por eso, la verdad de una revelación dada en particular;⁵⁷ el rey, que en cuanto tal es el representante natural de la vida práctica o política, da por sentado este supuesto.

A partir de sus supuestos teológicos, el filósofo llega naturalmente a la conclusión práctica de que un hombre, al convertirse en filósofo, elegiría una de estas tres alternativas: 1) ser indiferente frente a su manera de rendir culto y su pertenencia a este o aquel grupo religioso, étnico o político; 2) inventarse una religión con el propósito de regular sus acciones de culto, así como las de su guía moral y la conducción de su familia y su ciudad, y 3) tomar como religión los *nomoi* racionales compuestos por los filósofos y hacer de la pureza del alma su propósito y objetivo. Si tomamos en consideración el contexto, se hace evidente que el filósofo da al rey el consejo condicional —esto es, condicionado a que el rey se convierta en filósofo— de decidir la cuestión religiosa con fundamento en la mera conveniencia: el rey puede dejar a un lado por completo su sueño y permanecer en su religión ancestral, o

⁵⁶ I 1 (6, 10-17). Cf. Al-Farabi, *Al-madina al-fadila*, edición establecida por Dieterici, 46, 16-19. Con respecto a Maimónides, cf. el *H. De'ot* en su totalidad con la *Guía*, III 27 y I 2. Cf. además Julius Guttmann, «Zur Kritik der Offenbarungsreligion in der islamischen und jüdischen Philosophie», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, LXXVIII, 1934, pág. 459, y Harry A. Wolfson, «Halevi and Maimonides on prophecy», *Jewish Quarterly Review*, N. S., XXXII, 1942, pág. 352.

⁵⁷ Cf. I 98, II 46 y III 23 (176, 18-20) y el ataque del erudito a la religión contemplativa, en I 13. Cf. notas 14 y 32 *supra*.

elegir una de las otras religiones ya existentes (el cristianismo o el islam, por ejemplo), o bien inventar una nueva religión o adoptar como fe propia los *nomoi* racionales de los filósofos.⁵⁸ Este consejo requiere cierta atención, porque contiene lo que puede calificarse de única declaración auténtica de las intenciones de los filósofos que aparece en *El cuzart*; en efecto: esa declaración la hace el filósofo en persona, y no el estudioso judío, que es un adversario de la filosofía, ni el rey, que sólo posee un conocimiento superficial de ella. La indiferencia religiosa del filósofo no conoce límites: no opone a los «errores» de las religiones positivas la religión de la razón; no exige que un filósofo que, como tal, ya no cree en la religión de sus padres, revele su indiferencia religiosa, originada en la incredulidad, mediante la franca transgresión de las leyes de esa religión; de ningún modo propone la conducta de Elisha ben Abuya⁵⁹ o de Spinoza como modelo de conducta filosófica; considera perfectamente legítimo que un filósofo que, en cuanto tal, niega la revelación divina, adhiera por ejemplo al islam, es decir, que cumpla de obra y de palabra las exigencias de esa religión y, por consiguiente, si se presenta una emergencia, defienda esa fe, que él no puede sino llamar «la verdadera fe», no sólo con la espada, sino también con argumentos, o sea, argumentos dialécticos.⁶⁰ Es indudable que el filósofo no dice ni da a entender que un filósofo auténtico rechazaría necesariamente sin más cualquier otra religión o ley para adoptar los *nomoi* racionales compuestos por los filósofos o «la religión de los filósofos», aunque sí admite que en ciertas circunstancias podría hacerlo.

⁵⁸ I 1 (6, 17-22). Cf. II 49 y IV 13 (252, 24-26).

⁵⁹ Cf. III 65 (216, 2 y sig.) con los pasajes señalados en la nota precedente.

⁶⁰ Es menester considerar esta posibilidad para la interpretación de la observación sobre «los estudiosos de la filosofía entre los adherentes a las religiones» en IV 3 (242, 23-26). Cf. Bahya ibn Pakuda, *Al-hidaya ıla fara'id al-kulub*, III 4, edición establecida por Yahuda, pág. 146. Cf. notas 44 y 11 *supra*.

¿Qué debemos entender por esos *nomoi* racionales? No pueden ser idénticos a la *lex naturalis* que obliga a todo hombre y que es la suma de los dictados de la recta razón en lo concerniente a los objetos de la acción, porque, ¿cómo podríamos decir que esos dictados pueden intercambiarse con cualquier otro orden de vida, la religión de los jázaros por ejemplo? Tampoco pueden ser idénticos a las «leyes racionales», esas reglas elementales de conducta social que deben ser observadas por igual por todas las comunidades, ya se trate de la más noble o de una banda de ladrones, dado que los *nomoi* racionales que el filósofo tiene en mente no se limitan a ser el armazón de un código, sino que son un código completo: son idénticos a la «religión de los filósofos». ⁶¹ Es evidente que el filósofo no considera en modo alguno obligatorios los *nomoi* racionales o la religión de los filósofos. Esto no significa que los considere absolutamente arbitrarios: los *nomoi* racionales no se han «inventado» para satisfacer la necesidad pasajera de un hombre o un grupo en particular, sino que, al ser enfáticamente «racionales», los filósofos los han establecido en vista de las necesidades inmutables del hombre en cuanto hombre; son códigos que fijan las condiciones políticas o de otro tipo más favorables para la más elevada perfección del hombre: las *Leyes* de Platón eran conocidas, en tiempos de Halevi, como los *nomoi* racionales de Platón. ⁶² Ahora bien: si la más elevada perfección del hombre fuera en verdad la filosofía, y una vida dedicada a la filosofía fuera en esencia asocial, los *nomoi* racionales serían el *regimen solitarii*: el filósofo, en efecto, no menciona relaciones sociales de ningún tipo cuando habla de esos *nomoi*, mientras que sí alude a

⁶¹ Cf. I 3 con I 1 (6, 21).

⁶² Cf. M. Steinschneider, *Die arabischen Uebersetzungen. . . , op. cit.*, pág. 19, y *Die hebräischen Uebersetzungen. . . , op. cit.*, págs. 848 y sig., así como Alexander Marx, «Texts by and about Maimonides», *Jewish Quarterly Review*, N. S., XXV, 1934-1935, pág. 424. Considérese la exposición de Al-Farabi acerca de las *Leyes* de Platón en su tratado sobre la filosofía platónica (la traducción hebrea, en Falakera, *Reshit Hokmah*, edición establecida por David, pág. 77).

ellas al hablar de la religión que el rey podría inventar.⁶³ La ambigüedad de la expresión «*nomoi* racionales», que tanto podría designar un código esencialmente político —tal cual el sugerido en las *Leyes* de Platón, que contiene una teología política— como una regla de conducta esencialmente apolítica destinada a la guía exclusiva del filósofo, sería en cualquier caso fácil de comprender sobre la base de la enseñanza del propio Platón: así como la ciudad del filósofo no es necesariamente una ciudad terrenal, una comunidad política, la ley del filósofo no es necesariamente una ley política.⁶⁴ Desde el punto de vista del filósofo, el modo de vida del filósofo que es miembro de la comunidad política más sobresaliente o el del filósofo que lleva una existencia absolutamente privada es preferible, sin duda alguna, a cualquier otra religión, pero que sean preferibles no implica que esos modos de vida sean indispensables y, por ende, obligatorios: Sócrates llevó una vida filosófica aunque era miembro activo de una comunidad política a la que consideraba muy imperfecta.⁶⁵ Ahora bien: para expresar este hecho en el lenguaje de un filósofo medieval, podemos vivir en soledad tanto si nos retiramos por completo del mundo o si formamos parte de la comunidad política, de la ciudad, sea esta excelente o defectuosa.⁶⁶ Por tal razón, el filósofo de *El cuzarí* declara que es bastante irrelevante que el filósofo adopte los *nomoi* racionales elaborados por los filósofos o cualquier otra religión.

⁶³ Cf. I 1 (6, 22) con III 1 (140, 11-16) y IV 18. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1177a27-34 (y *Política*, 1267a10-12), y las observaciones de escritores medievales que cita Israel Efros, «Some textual notes on Judah Halevi's *Kusari*», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 1930-1931, 5. Cf. nota 72 *infra*.

⁶⁴ Cf. Platón, *República*, IX al final, con *Leyes*, 739b8 y d3.

⁶⁵ Cf. el análisis de los dos modos de vida —el apolítico y el político— que Sócrates adoptó sucesivamente, en Muhammad b. Zakariyya al-Râzi, *Kitab al-sirat al-falsafiyya*, edición establecida por Paul Kraus, *Orientalia*, N.S., IV, 1935, págs. 309 y sig.

⁶⁶ Véanse las observaciones de Narboni cuando introduce sus fragmentos de Ibn Bagga, *Kitab tadbir al-mutawahhid*, edición establecida por Herzog, págs. 7 y sig.

El filósofo se despide del rey y de los lectores con su segundo discurso, que consiste sólo en una breve oración. En ella se señala que «la religión de los filósofos» no aprueba ni ordena la muerte de los adherentes a otras religiones porque lo sean.⁶⁷ Ninguna otra conclusión puede extraerse de la premisa de que la religión de los filósofos no es obligatoria para los propios filósofos, y menos aún para otros seres humanos: siendo este el caso, sería muy injusto imponerla por la fuerza a personas que no la eligieran libremente. La calma y clara afirmación con que el filósofo deja la escena no carece de efecto sobre los acontecimientos que ocurren después en *El cuzari*, como se desprende de los pasajes de las conversaciones entre el rey y el estudioso judío donde se mencionan guerras, matanzas y enemigos.

III. La Ley de la Razón como código teológico-político

La Ley de la Razón, que no se menciona en absoluto en las conversaciones del rey con el cristiano y el musulmán, aparece más de una vez en sus conversaciones con el estudioso judío.⁶⁸ A primera vista, la actitud de este último hacia la Ley de la Razón parece ser autocontradictoria: en un pasaje se opone a los *nomoi* racionales, mientras que en otros pasajes en que los menciona, los

⁶⁷ I 3. La traducción que hace Ibn Tibbon, *הדינת ארץ* en lugar de *קהל ואחד כו האלמאי*, es inaceptable. *האלמאי* remite a cristianos y musulmanes y sus guerras religiosas, que habían sido mencionados por el rey en el discurso precedente. El filósofo no dice que la religión de los filósofos se oponga a que se dé muerte a cualquier ser humano. La muerte dada a los hombres bestiales, los hombres del más bajo nivel de humanidad —cf. I 1 (4, 14 y sig.)—, era considerada legítima por los filósofos; véase Al-Farabi, *Kitab al-siyasat al-madaniyya*, Hyderabad, 1346, págs. 57 y sig. La concepción expresada por la traducción de Ibn Tibbon está de acuerdo con Platón, *Fedón*, 66c5-d3; cf. además el relato de Râzi sobre la actitud del joven Sócrates en el *Kitab al-sirat al-falsafiyya*.

⁶⁸ Cf. nota 25 *supra*.

aprueba.⁶⁹ No resolvemos esta dificultad si decimos que los *nomoi* racionales que aprueba no son idénticos a los *nomoi* racionales que rechaza, pues ello no explica por qué usa una misma expresión para dos cosas diferenciadas de manera tal. Esta ambigüedad, que podría haberse evitado con facilidad, se debe, como todas las ambigüedades que aparecen en los buenos libros, no a la casualidad ni al descuido, sino a una decisión deliberada, al deseo del autor de señalar una grave cuestión. Por consiguiente, resulta atinado, para empezar, retener la expresión ambigua, y entender las diferentes actitudes del erudito ante los *nomoi* racionales a la luz de las diferentes situaciones conversacionales en que se expresan. La observación desfavorable a los *nomoi* racionales aparece en la primera *makala*, mientras que las observaciones favorables figuran en las *makalat* subsiguientes. Ahora bien: la primera *makala* contiene las conversaciones previas a la conversión del rey, mientras que las *makalat* ulteriores contienen las conversaciones que la siguen. Esto significa que si bien el erudito adopta una actitud negativa hacia los *nomoi* racionales mientras el rey está fuera de la comunidad judía, mientras es razonable sospechar que duda de la verdad del judaísmo, adopta una actitud positiva hacia ellos luego de que las dudas fundamentales del rey se han disipado definitivamente. Esto concuerda con otra característica más visible de *El cuzarí*, a saber: que el erudito expone su esquema de la enseñanza

⁶⁹ Se opone a ellas en I 81 (cf. el contexto: 79 y sig.). Las aprueba en II 48, III 7 y V 14 (330, 7). En IV 19 (262, 17), el original se limita a hablar de *nomoi*, y no de *nomoi* racionales, como lo hace la traducción de Ibn Tibbon. Pero incluso si hubiera de preferirse la lectura de la traducción, los enunciados hechos en el texto no deberían sufrir una modificación material, como surge de una comparación del pasaje con los demás pasajes mencionados: en I 81, el filósofo se opone a los *nomoi* racionales, y en II 48 y III 7 los aprueba, sin mencionar a los filósofos; IV 19, donde se habla de los *nomoi* y quizás incluso de los *nomoi* racionales de los filósofos con cierta desaprobación, está destinado a preparar la aprobación final (en V 14) de los *nomoi* racionales en cuanto son observados o establecidos por los filósofos. Cf. *infra*, nota 139. El rey alude a «leyes racionales» en III 60.

filosófica casi al final de sus conversaciones con el rey, es decir, bastante tiempo después de que este comenzó a considerarse un judío normal.⁷⁰ El erudito muestra no simplemente con el «discurso», con sus expresiones explícitas, sino con «hechos», con su conducta, que sólo sobre la base de la fe se pueden hacer concesiones a la razón, o que es aventurado, si no fútil, hacer de la razón la base de la fe.⁷¹

Inmediatamente después del comienzo de su primera conversación con el rey, el erudito ataca a «la religión (. . .) a la que conduce la especulación» en nombre del tipo apropiado de religión o ley. Con seguridad, esa religión «especulativa», en la medida en que regula tanto las «acciones» como las «creencias», es lo mismo que una «ley» o un *nomos*. Teniendo en cuenta su base, el erudito califica de «silogística» a esa religión: fundada en silogismos demostrativos, retóricos y de otro tipo. En relación con su propósito, la llama «gubernamental»:⁷² está al servicio del gobierno, ya sea del gobierno político o del gobierno de la razón del individuo sobre sus pasiones. El erudito da a entender que esa religión es obra de los filósofos. La objeta porque conduce a la duda y la anarquía: los filósofos no coinciden siquiera en una sola acción o una sola

⁷⁰ Cf. las alusiones a este acontecimiento crucial en IV 26 (282, 19: «decimos»), por una parte, y en IV 22 hacia el final («Oh, estudioso judío (. . .) los judíos»), por otra: la exposición del erudito sobre la *Sefer Yesirah* genera el convencimiento completo y definitivo del rey sobre la verdad de la fe judía. El hecho de que el erudito haga un bosquejo de la enseñanza filosófica en la quinta *makala* requiere una explicación, puesto que el rey no le había pedido que hiciera un resumen de la doctrina filosófica, sino de la *kalam*; véase V 1.

⁷¹ Cf. II 26 al final y V 16. Cf. págs. 130 y sigs. y nota 47 *supra*.

⁷² *Siyasi*, derivado de *siyasa* (*gobierno* o *autoridad*). *Siyasa* puede significar πολιτεία (el título de la *República* de Platón se traducía al árabe como «*siyasa*» o «sobre la *siyasa*»; véase Al-Farabi, *Ihsa al-'ulum*, capítulo 5, y *Kitab tahsil al-sa'ada*, Hyderabad, 1345, pág. 44), así como el imperio de la razón sobre la pasión (véase V 12 [318, 20 y sig.] y III 5 al comienzo). En consecuencia, *siyasi* puede traducirse a veces como «político», como en IV 13 (254, 12): צְרוּחַת סִיאָסָה («necesidad política»). La traducción árabe de πολιτεία en el sentido de πολιτεύμα parece ser *riyasa*.

creencia. Atribuye esa deficiencia al hecho de que los argumentos que sustentan las afirmaciones de los filósofos sólo son demostrativos en parte.⁷³ Es probable que debido a ello se abstenga de llamar «racional» a esa religión o *nomos*. Sus declaraciones nos llevan a sospechar que cada filósofo, o al menos cada secta filosófica,⁷⁴ elaboraba una religión de este tipo. El erudito no dice nada acerca de si los propios filósofos tenían conciencia del carácter retórico o sofístico de algunos de sus argumentos —lo cual implicaba que su religión, en su conjunto, era falsa o, cuando menos, infundada—, pero resulta difícil creer que ese carácter de los silogismos en cuestión no hubiera sido advertido por los mismos hombres que habían enseñado a la humanidad la diferencia entre los silogismos que son demostrativos y los que no lo son. Sea como fuere, el erudito deja sobradamente en claro que la religión de los filósofos es gubernamental y que los argumentos que la apoyan son en parte retóricos.

Cuando leemos las observaciones del erudito con respecto a la religión especulativa, no podemos menos que recordar las observaciones del propio filósofo acerca de los *nomoi* racionales compuestos por los filósofos o la religión de los filósofos. El filósofo no consideraba obligatoria esa religión, porque estimaba legítimo cambiarla por cualquier otra y, por lo tanto, adherir en sus palabras y en sus acciones a una religión a la que no adhería en su pensamiento. Ahora, el erudito nos dice de manera casi explícita lo que el filósofo apenas había insinuado —porque el adversario de esa concepción puede dejar al descubierto sus implicaciones con más seguridad que un adherente—, a saber: que la religión de los filósofos no se limita a prescribir acciones, sino también creencias.⁷⁵ Puesto

⁷³ I 13. Cf. I 79 (34, 7 y sig.) y 103 (56, 12).

⁷⁴ IV 25 al final.

⁷⁵ El propio filósofo señala que la indiferencia religiosa de los filósofos no se extiende tan sólo a las acciones sin palabras, sino también a los discursos; véase I 1 (6, 17-22). Sin embargo, distingue entre la «creencia» invariable de los filósofos y las «religiones» variables, una de las cuales

que la religión de los filósofos es, de acuerdo con la admisión del propio filósofo, intercambiable con cualquier otra religión, las creencias contenidas en ella no pueden ser idénticas a la doctrina filosófica propiamente dicha, que, como es verdadera, un filósofo, un amante de la verdad, no puede cambiar por una doctrina que él debe considerar falsa (por ejemplo, la idea de que Dios es un legislador). Parece que la religión de los filósofos es idéntica a la enseñanza exotérica de los filósofos o, al menos, consiste en parte en ella.⁷⁶ Respecto de esa doctrina exotérica, sabemos por el erudito por qué es exotérica y con qué finalidad es necesaria. Es exotérica a causa del carácter retórico, dialéctico o sofístico de algunos de los argumentos que la apoyan; es, en el mejor de los casos, una fábula verosímil. Y la finalidad esencial de cualquier doctrina exotérica es el «gobierno» de los inferiores por los superiores y, con ello, en particular, la conducción de las comunidades políticas.⁷⁷

A partir de aquí entendemos, pues, por qué el erudito habla de «la religión a la que conduce la especulación», aunque al parecer había tantas religiones de ese tipo como sectas filosóficas: las diferencias entre los filósofos en lo que respecta a la enseñanza exotérica no implican una diferencia fundamental entre ellos; de hecho, la admisión de la posibilidad y la necesidad de una enseñanza

es la religión de los filósofos. El erudito nos proporciona la información adicional de que las «creencias» son parte integral de la religión de los filósofos. Es evidente que el filósofo y el erudito no entienden por «creencia» la misma cosa. Respecto de la ambigüedad del término «creencia», cf. Maimónides, *Guía*, I 50. Cf. además nota 25 *supra*.

⁷⁶ Cf. págs. 137-8 *supra*.

⁷⁷ Así como los «*nomoi* racionales» pueden designar códigos políticos o bien el *regimen solitarii*, la doctrina exotérica incorporada a esos *nomoi* puede estar al servicio ya sea del gobierno político, y, en consecuencia, estar dirigida a los ciudadanos en cuanto ciudadanos, ya sea (de la más elevada forma) del imperio de la razón sobre las pasiones, es decir, de la vida filosófica y, por tanto, estar dirigida a filósofos potenciales. El ejemplo más destacado del último tipo de enseñanza exotérica puede encontrarse en el *Fedón* de Platón.

exotérica presupone un acuerdo en relación con el aspecto más fundamental.⁷⁸

Antes de emplear efectivamente por primera vez la expresión «*nomoi* racionales», el erudito nos da a entender en qué sentido estos podrían llamarse «racionales». Es evidente, en efecto, que no son racionales *simpliciter*. Cuando habla de la facultad racional del hombre, afirma que su ejercicio da origen a los «gobiernos» y los «*nomoi* gubernamentales». Como es obvio, lo que en este contexto él llama «razón» es sólo la razón práctica.⁷⁹ Si las (buenas) leyes de las comunidades políticas —las leyes positivas (justas)—, así como cualquier otra regla sólida de conducta, pueden ser calificadas de racionales, es en relación con su procedencia de la razón práctica.⁸⁰ Ahora bien: el legislador puede complementar las leyes puramente políticas, los «*nomoi* gubernamentales», con una «religión gubernamental»,⁸¹ a fin de reforzar la disposición del pueblo a obedecer esas leyes puramente políticas. Esa religión no sería en absoluto racional desde el punto de vista de la razón teórica, porque es inevitable que sus dogmas se basen en argumentos de dudosa validez; sin embargo, es legítimo calificarla de racional desde el punto de vista de la razón práctica, porque sus dogmas tienen una evidente utilidad.

La primera mención que hace el erudito de la Ley de la Razón aparece bastante después de que ha convencido al rey acerca de la verdad de los más sorprendentes presupuestos o implicaciones de la fe judía y, de ese modo,

⁷⁸ Cf. I 13 con 62.

⁷⁹ I 35. Cf. V 12 (318, 20 y sig.). En el pasaje anterior, en el que habla en su propio nombre, el erudito «olvida» por completo, esto es, tácitamente no toma en cuenta, la razón teórica, al identificar sin decirlo razón con razón práctica; en el pasaje posterior, donde resume las opiniones de los filósofos, habla en forma explícita de la diferencia entre razón teórica y práctica. (Cf. nota 14 *supra*.)

⁸⁰ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1180a21 y sig.

⁸¹ Cf. I 13 con el comentario de Maimónides sobre *Aboda zara*, IV 7 (edición establecida por Wiener, pág. 27) y Falakera, *Sefer ha-mebak-kesh*, Amsterdam, 1779, pág. 29b.

ha debilitado un tanto sus dudas iniciales.⁸² En esa situación, el erudito contrapone en primer lugar el tratamiento correcto de Dios, que se basa en el «conocimiento divino (. . .) procedente de Dios», con el tratamiento erróneo por medio del «silogismo» y el «pensamiento» según los consideran los astrólogos y los fabricantes de talismanes; deja en claro que el tratamiento erróneo es la base de los «*nomoi* astrológicos y físicos» premosaicos, cuya variedad misma parece probar su ilegitimidad. En este contexto, el erudito contrasta el *nomos*, que es de origen divino, con los «*nomoi* racionales», que son de origen humano.⁸³ En la medida en que «*nomos*» y «religión» se usan como sinónimos en este contexto, podemos decir que el erudito repite su confrontación inicial entre la religión silogística y la religión revelada. Pero la repetición no es una reproducción idéntica: ya no atribuye la religión silogística a los filósofos, sino a los astrólogos y otros tipos de personas supersticiosas, y no menciona su carácter político. Puede agregarse, de paso, que en la observación inicial del erudito sobre la religión silogística no se da a esta el nombre de *nomos* o ley, y su procedencia de los filósofos sólo está implícita. Sea cual fuere el significado de ello, el erudito parece admitir dos tipos de religión silogística o de *nomoi* racionales: una que es obra de los filósofos⁸⁴ y otra que es obra de personas supersticiosas. De hecho, la primera vez que usa la expresión «*nomoi* racionales», lo hace respecto de las segundas, y no de los primeros.⁸⁵

Halevi, o el estudioso judío, no fue el único escritor medieval que señaló la existencia de una afinidad entre obras como las *Leyes* de Platón y libros que regulaban las

⁸² Cf. I 48, 52 y 58, con las declaraciones previas del cuzarí; cf. además I 76, 62 y 60.

⁸³ I 81 y 79 (32, 15-21 y 34, 6-8). Cf. I 80, 97 (46, 24 y sigs., y 50, 7-10), 98; II 16 (82, 11 y sig.) y 56 (116, 14-16).

⁸⁴ Al comienzo de I 97 y al final de I 99, en contextos similares al de I 81, hay referencias explícitas a los filósofos.

⁸⁵ A partir de II 20 (88, 10-13), que es el paralelo más directo de I 81, parece ser que los *nomoi* que el erudito compara con el verdadero *nomos*

prácticas supersticiosas o se ocupaban de ellas: aún se conserva un libro que algunos han llamado «*Nomoi* de Platón», cuyos temas son la brujería, la alquimia, etc.⁸⁶ Desde el punto de vista de Halevi o de cualquier adherente a cualquier religión revelada, las *Leyes* de Platón y los *nomoi* supersticiosos pertenecerían por naturaleza al mismo género: el de los *nomoi* de origen humano. En la medida en que los *nomoi* racionales son lo mismo que la religión silogística, el género que abarca tanto obras del tipo de las *Leyes* de Platón como los *nomoi* supersticiosos debe ser descripto, más precisamente, como el de los códigos que son de origen humano y consisten, en todo o en parte, en normas que regulan creencias o acciones religiosas. Además, debemos distinguir dos especies de ese género: una que se ocupa principalmente de las prácticas ceremoniales o mágicas (los *nomoi* supersticiosos) y otra que no hace demasiado hincapié en ellas (los *nomoi* compuestos por los filósofos).⁸⁷ Los códigos de ambos tipos son calificados de racionales porque son fruto de la razón práctica. De los libros supersticiosos «de los astrólogos», el erudito menciona uno por su nombre, *La agricultura nabatea*, al que parece atribuir origen hindú, y en ese contexto dice de los hindúes que son gente que niega la revelación divina (la existencia de un «libro entregado por Dios»).⁸⁸ La afinidad entre los *nomoi* filosóficos y al menos algunos de los *nomoi* supersticiosos no se limita,

son los de los persas, los hindúes y los griegos. Cf. además V 2 al comienzo.

⁸⁶ Cf. Moritz Steinschneider, «Zur pseudepigraphischen Literatur des Mittelalters», *Wissenschaftliche Blätter*, Berlín, 1862, págs. 51 y sigs., y *Die arabischen Uebersetzungen . . .*, *op. cit.*, pág. 19.

⁸⁷ Véase el índice de O. Apelt a su traducción alemana de las *Leyes* de Platón, s. v. *Delphi, Feste, Gebet, Gott, Grab, Opfer, Priester, Reinigung, Wahrsager*, etcétera.

⁸⁸ I 79 (32, 19 y sig.) y 61. Respecto de la influencia de la literatura hindú sobre Ibn Wahshiyya, el autor de *La agricultura nabatea*, cf. Bettina Strauss, «Das Giftbuch des Sanaq», *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, IV, Berlín, 1934, págs. 116 y sig. Cf. nota 34 *supra*.

pues, al origen humano y la intención religiosa de unos y otros; ambas especies de literatura tienen en común, además, el hecho de que sus autores niegan explícitamente la revelación divina. Y por último, aunque no menos importante, de ningún modo queda excluida la posibilidad de que los propios creadores de algunas de las prácticas o creencias supersticiosas, y, en consecuencia, quizá los autores de los códigos supersticiosos, fueran filósofos que se dirigían a la multitud.⁸⁹

Para una comprensión más acabada de la relación entre *nomoi* racionales compuestos por filósofos y *nomoi* racionales supersticiosos, se debería recurrir a la *Guía* de Maimónides. Según este, *La agricultura nabatea* es el documento más importante de la literatura sabea. Los sabeos eran gente de extrema ignorancia; nadie estaba más alejado de la filosofía que ellos, que se entregaban a todo tipo de prácticas supersticiosas (idolatría, talismanes, brujería). Había «*nomoi* de los sabeos» que estaban en íntima relación con su «religión», y sus «delirantes locuras» representaban, tal como los «*nomoi* de los griegos», formas de «conducción política».⁹⁰ Los sabeos no vacilaban en asegurar la realidad de las cosas más extrañas, que eran «imposibles por naturaleza». Así, podríamos sentirnos tentados de atribuirles una extrema credulidad respecto de los milagros.⁹¹ Sin embargo, como Maimónides no deja de señalar, su disposición a afirmar la realidad de las cosas más extrañas, que son «imposibles por naturaleza», es en sí misma muy extraña; en efecto: creían en la eternidad del mundo, es decir que estaban de acuerdo con los filósofos y en contra de los adherentes a la revelación en lo relativo a la cuestión crucial.⁹² Quienes sigan el hilo de esta argumentación hasta su necesi-

⁸⁹ Cf. I 97 al comienzo (46, 24-48, 4) y III 53 (204, 9-15). Cf. Avicena, *De anima*. . . , traducción de Alpagus, Venecia, 1546, 60b-61a.

⁹⁰ Maimónides, *Guía*, III 29 (63a y b, 64b, 66b). Cf. II 39 al final.

⁹¹ Respecto de los milagros que son «imposibles por naturaleza», cf. Maimónides, *Tratado sobre la resurrección*, *op. cit.*, págs. 34-6 y 27-30.

⁹² III 29 (63a). Cf. III 25 al final.

ria conclusión no se sorprenderán al leer en el *Tratado sobre la resurrección* de Maimónides —el más auténtico comentario de la *Guía*— que los sabeos inferían de la eternidad del mundo la imposibilidad de los milagros, y que en verdad distaban mucho de ser crédulos en lo concerniente a estos: su radical incredulidad en lo relativo a milagros fue lo que indujo a Dios a postergar el anuncio del futuro milagro de la resurrección hasta mucho después de la revelación del Sinaí, esto es, hasta que la creencia en los milagros se hubiera arraigado con firmeza en la mente de los hombres.⁹³ En ese sentido, Maimónides señala en la *Guía* que el autor de *La agricultura nabatea* presentó su ridículo sinsentido con el objeto de poner en duda los milagros bíblicos, y agrega, en particular, que algunas de las historias contenidas en esa obra contribuían a sugerir que dichos milagros se habían producido mediante artilugios.⁹⁴ Por cierto, no es difícil entender por qué un hombre que niega los milagros ha de recurrir a información sabea sobre sucesos naturales más maravillosos que los milagros bíblicos más impresionantes. Quizá no sería absurdo preguntarse si libros como *La agricultura nabatea* fueron escritos por partidarios de los filósofos, y no por simplones adherentes a credos y prácticas supersticiosos.⁹⁵ Por consiguiente, resultaría aventurado descartar sin mayor análisis la sospecha de que al menos algunos de los *nomoi* supersticiosos y de las interpretaciones aparentemente supersticiosas de que son objeto eran racionales, no tanto desde el punto de vista de la razón práctica como desde el punto de vista de la razón teórica. Lo mismo sería valedero, *mutatis*

⁹³ Maimónides, *Tratado sobre la resurrección*, *op. cit.*, págs. 31-3.

⁹⁴ III 29 (65a).

⁹⁵ En consecuencia, al menos una parte de la literatura «sabea» sería comparable, en lo que atañe a tendencia y procedimiento, a la exposición de Ibn Ar-Rawandi sobre los brahmanes (cf. Paul Kraus, «Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte», *Rivista degli Studi Orientali*, XIV, 1934, págs. 341-57). Los sabeos y los brahmanes son mencionados juntos en *El cuzarí* II 33; cf. I 61. Maimónides afirma que los hindúes son restos de los sabeos: *Guía*, III 29 (62b, 63a, 65a) y 46 (101b).

mutandis, para los *nomoi* racionales compuestos por los filósofos, en cuanto contribuían a minar la creencia en la legislación divina propiamente dicha.⁹⁶ Sea como fuere, Maimónides inicia su exposición sobre el sabeísmo con la declaración de que los sabeos identificaban a Dios con las estrellas o, más precisamente, con los cielos.⁹⁷ Es decir, el dogma básico de los sabeos es idéntico al que, según declaraban los adherentes a Avicena, era el dogma básico de la doctrina esotérica de este, a saber: la identificación de Dios con los cuerpos celestes. La enseñanza esotérica de Avicena se expone en su *Filosofía oriental*, de la cual se dice que su autor la llamó «oriental» porque es idéntica a la opinión del «pueblo del Oriente».⁹⁸

IV. La Ley de la Razón como marco de todo código

La primera mención aprobatoria del erudito con respecto a la Ley de la Razón aparece algún tiempo después de la incorporación del rey a la comunidad judía y del comienzo de su estudio de la Torá y de los libros de los profetas. El erudito, en respuesta a «preguntas hebraicas»⁹⁹ del rey, le ha explicado la superioridad de Israel sobre las

⁹⁶ Compárese el examen platónico del origen divino de las leyes de Minos y de Licurgo en el primer libro de las *Leyes*.

⁹⁷ Maimónides, *Guía*, III 29 (62a-b). Nótese en particular, en la pág. 62b al final, la distinción entre «todos los sabeos» y «los filósofos» del período sabeo: sólo estos últimos identificaban a Dios con el espíritu de la esfera celeste; es evidente que la gran mayoría lo identificaba con el cuerpo de esa esfera. Cf. Maimónides, *Mishneh Torah*, H. 'Abodah zarah, I 2 (edición establecida por Hyamson, 66b 1-7). Sobre el «ateísmo» de los sabeos, cf. además Maimónides, *Guía*, III 45 (98b-99a).

⁹⁸ Averroes, *Tahafut al-tahafut*, X (edición establecida por M. Bouyges, Beirut, 1930, pág. 421). Cf. *El cuzarí* IV 25 (282, 1 y sig.). Maimónides alude a la orientación oriental de los sabeos, en contraste con la orientación occidental de Abraham y sus seguidores, en *Guía*, III 45 (98a).

⁹⁹ II 1 hacia el final. Cf. II 81.

demás naciones. En líneas generales, el rey está convencido, pero siente que, precisamente a causa de la superioridad de Israel, sería de esperar que hubiese más monjes y ascetas entre los judíos que en otros pueblos. El erudito hace su primera y segunda menciones aprobatorias de la Ley de la Razón en el marco de una crítica del ascetismo y el anacoretismo.¹⁰⁰ Esa crítica constituye la parte central de la crítica de la filosofía, porque no concierne a tal o cual conjunto de dogmas de tal o cual secta filosófica, sino a la vida filosófica misma, la vida de contemplación, que es esencialmente asocial y, por consiguiente, anacoretica.¹⁰¹

El rey había supuesto, en parte sobre la base de pasajes bíblicos como *Deuteronomio*, 10:12, y *Miqueas*, 6:8, que el modo correcto de acercarse a Dios consistía en la humildad, la mortificación personal y la justicia como tales, o, para hacer pleno uso de los pasajes bíblicos a los que alude, sin citarlos, que consistía en temer a Dios, transitar Sus caminos, amarlo y servirlo con todo el corazón y toda el alma, obrar con justicia, amar la misericordia y caminar humildemente con Él.¹⁰² El erudito responde como sigue: «Estas cosas y otras similares son los *nomoi* racionales; son el preámbulo y la introducción a la ley divina, son anteriores a ella en naturaleza y en tiempo, son indispensables para el gobierno de cualquier comunidad humana. Ni siquiera una comunidad de ladrones puede dispensarse de la obligación de justicia en sus relaciones mutuas; de lo contrario, su asociación no duraría». Entiende, pues, por *nomoi* racionales la suma de normas que traducen el mínimo indispensable de moralidad requerido para la preservación de cualquier sociedad. Considera que la relación de esos *nomoi* con cualquier sociedad

¹⁰⁰ Cf. II 48 con 45 y 50 al comienzo, y III 7 con 1-17.

¹⁰¹ Cf. nota 63 *supra*.

¹⁰² El rey se limita a citar lo siguiente: «¿Qué pide el Señor tu Dios de ti, sino que temas al Señor tu Dios. . .?» y «¿Qué pide el Señor de ti?». En la traducción de Ibn Tibbon se agregan las siguientes palabras de Miqueas: «sino obrar con justicia y amar la misericordia».

es comparable a la relación de «cosas naturales», como el alimento, la bebida, el movimiento, el descanso, el sueño y el despertar, con el individuo.¹⁰³ nos sentimos tentados de decir que considera los *nomoi* racionales como *iura quasi naturalia*.^{103a} En la segunda mención aprobatoria de dichos *nomoi*, que se produce algún tiempo después de haber concluido el análisis de las «preguntas hebraicas», el erudito añade la observación de que los *nomoi* racionales se conocen independientemente de la revelación en lo atinente a su sustancia, pero no en cuanto a su medida: la especialización precisa de estas reglas, sin duda alguna muy generales, está más allá del poder del hombre.¹⁰⁴ Cuando vinculamos estas dos observaciones, nos vemos en la necesidad de pensar que los *nomoi* racionales aprobados por el erudito no son más que el marco de cualquier código, y no un código.

En su primera declaración sobre la cuestión, el erudito también denomina los *nomoi* racionales como «las leyes racionales y gubernamentales», «las leyes que [aun] la comunidad más pequeña y más baja observa», «la ley gubernamental y racional», «la ley racional», «las [leyes] racionales». En ese contexto, sólo una vez usa el término «*nomoi*», al que reemplaza sistemáticamente por «leyes» o «ley». Con ello indica que está siguiendo la *kalam*, y no la filosofía. En efecto: está acorde con la tradición de la *kalam* que confronte lo que por poco llama «las leyes racionales» con lo que por poco llama «las leyes reveladas»; pero, en lo que constituye un alejamiento de esa tradición, no usa esos términos sin calificarlos.¹⁰⁵ Este proce-

¹⁰³ II 48.

^{103a} No son naturales precisamente por ser *nomoi*.

¹⁰⁴ III 7. Cf. Saadya, *Kitab al-amanat*, edición establecida por Landauer, pág. 119.

¹⁰⁵ Mientras que la expresión habitual en la terminología de la *kalam* es «leyes reveladas», el erudito habla ante todo de «las leyes divinas y reveladas», luego de «la ley divina» y, por último, de «las leyes» (II 48; ya no habla más de «leyes reveladas» en los dos enunciados posteriores, III 7 y 11). Mientras que la terminología de la *kalam* implica que la ley divina como un todo consiste en leyes racionales y reveladas, el erudito

dimiento no es sorprendente, pues el erudito es en verdad un *mutakallim*, aunque no un *mutakallim* típico,¹⁰⁶ y dado que no atribuye su peculiar uso de los términos en cuestión ni a los *mutakallimun* ni a los filósofos. Tampoco resulta sorprendente que, siendo un *mutakallim*, parezca incluir los deberes para con Dios entre las «leyes racionales». Lo que sí nos sorprende, en primer lugar, es que parezca incluir las más sublimes obligaciones religiosas (temer a Dios, amarlo con toda el alma y caminar humildemente con Él) entre las obligaciones mínimas que aun la más pequeña y más baja de las sociedades cumple tan necesariamente o casi tan necesariamente como cualquier individuo al comer, beber y dormir; y, en segundo término, que al usar las expresiones «*nomoi* racionales» y «leyes racionales» como sinónimos, parece identificar los primeros, o la religión silogística, que había desaprobado en forma tan categórica antes de la conversión del rey, con las leyes racionales o los mandamientos racionales que son el marco del código bíblico, así como de cualquier otro código. La primera dificultad se relaciona con el contenido de la Ley de la Razón como marco de cualquier código; la segunda concierne a la relación aparentemente íntima entre ese marco de cualquier código y el código completo elaborado por los filósofos.

¿Corresponden los deberes para con Dios al mínimo moral requerido de cualquier sociedad, por baja que fue-
re? ¹⁰⁷ En la primera declaración sobre el tema, el erudito

considera que las leyes racionales son preparatorias de la ley divina y, en consecuencia, están fuera de ella: insiste en la independencia de las leyes racionales respecto de la ley divina. Cf. la mención de «leyes reveladas» en IV 13 al final y la alusión a ellas en III 60.

¹⁰⁶ Véanse págs. 124-5 *supra*.

¹⁰⁷ La respuesta del erudito a esta pregunta no puede establecerse con referencia a los siete mandamientos de Noé, porque, como él insinúa en I 83 (36, 17-20), es decir, poco después de su primera mención de los *nomoi* racionales (en I 81), considera que esos mandamientos son «heredados» y, por tanto, no meramente racionales (cf. I 65). Cf. además III 73, cerca del comienzo, con II 48, III 7 y 11. Lo mismo se aplica al Decálogo, «las madres y las raíces de las leyes»; cf. I 87 (38, 19 y sig.), II 28 y IV 11 al comienzo, con II 48, III 7 y 11.

aduce como ejemplos de los *nomoi* racionales, o de las leyes racionales y gubernamentales, los siguientes puntos, en este orden esclarecedor que anticipa explicaciones que se dan más adelante: «justicia, bondad y reconocimiento de la gracia de Dios», «justicia y reconocimiento de la gracia de Dios» y «actuar con justicia y amar la misericordia».¹⁰⁸ Cuando habla explícitamente de la comunidad de ladrones, sólo menciona la obligación de justicia, mientras que cuando habla de la comunidad más pequeña y más baja alude a justicia, bondad y reconocimiento de la gracia de Dios. En su segunda declaración no menciona deber alguno para con Dios entre «las acciones gubernamentales y los *nomoi* racionales» o «[*nomoi* o acciones] gubernamentales y racionales», diferenciados de los «[*nomoi* o acciones] divinos». En una tercera declaración, en la que apenas alude a *nomoi* racionales o leyes racionales, distingue entre leyes divinas, leyes gubernamentales y leyes psíquicas; no menciona deberes para con Dios entre las leyes gubernamentales, mientras que las leyes divinas y las psíquicas se ocupan con exclusividad de tales deberes.¹⁰⁹ La cuestión crucial que queda abierta en la primera declaración no se decide en las dos declaraciones posteriores, puesto que en ellas no se aclara en absoluto si «las acciones gubernamentales y los *nomoi* racionales» o las «leyes gubernamentales», que no parecen incluir deberes para con Dios, agotan el mínimo indispensable e inmutable de moralidad que se requiere de cualquier sociedad.¹¹⁰

¹⁰⁸ Cf. además nota 128 *infra*.

¹⁰⁹ II 48, III 7 y 11 (152, 9-154, 24). En las páginas siguientes se hará referencia a estos tres pasajes como la primera, la segunda y la tercera (o última) declaración, respectivamente. La distinción entre leyes divinas, gubernamentales y psíquicas es afín a la usada por Bahya ibn Pakuda entre «deberes revelados de los miembros», «deberes racionales de los miembros» y «deberes del corazón». Las leyes divinas son prácticamente idénticas a las leyes ceremoniales; los ejemplos más importantes de las leyes psíquicas son los tres primeros mandamientos del Decálogo.

¹¹⁰ En medio de la primera declaración, el erudito parece distinguir entre «la ley racional», cuyo objeto es la justicia y el reconocimiento de la

Dadas las circunstancias, apenas podemos hacer algo más que examinar las alternativas, pero ni siquiera esto es demasiado fácil, puesto que las declaraciones del erudito son de una extraña elusividad. Esta caracterización no se aplica simplemente a la cuestión acerca de si la religión corresponde al mínimo de moralidad requerido de cualquier sociedad o a los *iura naturalia*, sino también a la cuestión acerca de si los *iura naturalia* pueden llamarse «rationales». En efecto: la alternativa de que la religión no es esencial para la sociedad en cuanto tal tiene íntima vinculación, en la argumentación del erudito, con la tesis de que los *iura naturalia* no son racionales, y viceversa.¹¹¹ La conexión entre estas dos cuestiones es tan estrecha como la que hay entre la religión como tal y la moralidad como tal.

La turbación del erudito puede explicarse con facilidad. Negar que la religión sea esencial para la sociedad es difícil para un hombre piadoso como Halevi y —nos aventuramos a agregar— para quienquiera que deposite alguna confianza en la experiencia acumulada de la raza humana. Afirmarlo equivaldría a atribuir algún valor aun a la religión idolátrica más abominable, porque no puede suponerse que la proverbial banda de ladrones o la comunidad más baja y más pequeña adhieran a la única religión verdadera o a cualquiera de sus imitaciones. Desde este punto de vista, según creo, es imposible decidir la cuestión acerca de si la negación, no acompañada de la

gracia de Dios, y «la ley gubernamental y racional», cuyo objeto es la justicia, la bondad y el reconocimiento de la gracia de Dios; así, el objeto específico de la ley gubernamental como tal sería la «bondad». (En relación con el íntimo vínculo entre «bondad» y «ciudad», cf. III 2-3.) Las declaraciones segunda y tercera contienen una interpretación de esta implicación.

¹¹¹ La tesis de que la religión no es esencial para la sociedad significa que los *iura naturalia* son idénticos a las leyes gubernamentales no reveladas; ahora bien: no podemos establecer el significado preciso de las leyes gubernamentales no reveladas si no suponemos que no son idénticas a los *nomoi* racionales y, por consiguiente, que no son leyes racionales.

afirmación de la existencia de cualquier otra deidad —de la existencia de, digamos, Moloc—, es mejor o peor que una fe viva en Moloc.¹¹² Esa turbación es producto de que, de alguna manera, se plantea la cuestión filosófica de la base de cualquier sociedad y de todas, pero esto difícilmente podría haberse evitado en una conversación con un rey que apenas había dejado de ser un pagano. Ahora bien: para dejar a un lado por un momento el escenario conversacional, la defensa de la religión por medio de la argumentación, como el propio Halevi no deja de señalarlo, no carece de peligro para la fe no adulterada.¹¹³

La propia expresión «leyes gubernamentales» denota que el grupo de leyes que designa está más directamente conectado con el gobierno y, en particular, con el gobierno político que los demás grupos: por sí solas, las leyes gubernamentales parecen constituir el mínimo moral indispensable de cualquier gobierno, o el marco evidentemente necesario y suficiente, y siempre idéntico, tanto de los muchos códigos de factura humana como del único código divino. A fin de captar con más claridad el significado de las leyes gubernamentales —que ocupan, cabe decirlo, el lugar central de la última declaración—,¹¹⁴ debemos superar esta dificultad. Precisamente, la última declaración, que es la única que trata de manera inequívoca sobre las leyes gubernamentales, no se interesa con la misma claridad por sus elementos no revelados, porque trata de las leyes gubernamentales en cuanto están contenidas en el código divino, sin distinguir entre sus elementos revelados y no revelados. Por otra parte, la segunda declaración, en la cual el erudito sí distingue entre leyes conocidas sólo por revelación y leyes conocidas de manera independiente de la revelación, se ocupa de «acciones gubernamentales y *nomoi* racionales» sin dis-

¹¹² Cf. además el elusivo tratamiento de la cuestión acerca de si es preferible el islam o la filosofía, en IV, 12 y sig.

¹¹³ Cf. págs. 135-6 *supra*.

¹¹⁴ La última declaración es la única de las tres en que se menciona un número impar de grupos de leyes.

tinguir entre leyes gubernamentales y *nomoi* racionales, mientras que la distinción formulada en la tercera declaración, entre leyes gubernamentales y leyes psíquicas, nos lleva a sospechar una distinción correspondiente, pero de ningún modo idéntica, entre leyes gubernamentales y *nomoi* racionales.¹¹⁵ Para descubrir qué leyes inequívocamente gubernamentales eran conocidas, a juicio del erudito, en forma independiente de la revelación, debemos comparar la segunda y la tercera declaraciones: las leyes que aparecen en la segunda bajo el encabezamiento «Acciones gubernamentales y *nomoi* racionales», así como en la tercera bajo el encabezamiento «Leyes gubernamentales», son a todas luces las leyes gubernamentales que se conocen independientemente de la revelación.

El deber de entrenar nuestra alma por medio del ayuno y la humildad es mencionado por el erudito entre los *nomoi* gubernamentales y racionales que se conocen independientemente de la revelación, pero no entre las leyes gubernamentales del código divino; con ello parece indicar que ese deber no pertenece a los *iura naturalia*, lo cual no resulta sorprendente, puesto que es bastante absurdo imaginar una banda de ladrones que entrenara su alma por medio del ayuno y la humildad con el objeto de garantizar la preservación del grupo. Por otra parte, el erudito menciona entre las leyes gubernamentales del código divino la prohibición del asesinato, por ejemplo, pero no la señala entre los *nomoi* gubernamentales y racionales que se conocen con independencia de la revela-

¹¹⁵ Las leyes psíquicas no son leyes racionales, pues dirigen al hombre hacia Dios como legislador y juez, y Dios como legislador y juez no puede ser conocido por la razón humana por sí sola; cf. III 11 (154, 5 y sigs.) con IV 3 (228, 18 y sigs.) y 16. Afirmar la racionalidad de las leyes psíquicas a partir de II 47 y sig. equivaldría a afirmar que ni siquiera una banda de ladrones podría dispensarse de la creencia en el Dios de Abraham, ni del temor y el amor a Él, distinguido del Dios de Aristóteles. Ibn Tibbon agrega a «leyes psíquicas» la frase «y ellas son las leyes filosóficas»; esta adición se basa en una total incomprensión de las intenciones del autor, o bien pretende ser una alusión que yo, al menos, no pude captar.

ción; también esto es fácil de entender si se considera que en tanto que la Biblia prohíbe el asesinato en forma absoluta, en el caso de una banda de ladrones, por ejemplo, habría que prohibir únicamente el asesinato de otros miembros de su grupo. Esto explica también por qué el erudito incluye en ambas enumeraciones la prohibición del engaño o la mentira, pues la Biblia misma se limita a hablar del vecino en lo que atañe a esta prohibición.¹¹⁶ En las dos enumeraciones se habla del deber de honrar a los padres: «la familia es la parte primordial de la ciudad».¹¹⁷ Ahora bien: si nos guiamos por la insinuación que figura en la traducción de Ibn Tibbon, debemos decir —y esto parece preferible— que, entre las leyes gubernamentales de la Biblia, el erudito hace alusión al mandamiento de honrar al padre y a la madre, y entre las leyes gubernamentales conocidas independientemente de la revelación, al deber de honrar a «los padres» —entendido este último término también, probablemente, en el sentido metafórico de «consejeros» o «maestros»—;¹¹⁸ en consecuencia, el significado sería que ni siquiera una banda de ladrones puede durar si los integrantes no respetan a aquellos de sus camaradas que son sus superiores intelectuales. Para resumir: los *iura naturalia* no son, en realidad, otra cosa que el mínimo indispensable e inmutable de moralidad requerido para la mera existencia de cualquier sociedad.¹¹⁹

¹¹⁶ La prohibición del engaño ocupa el lugar central en la enumeración de III 7 y también, probablemente, en la de las leyes gubernamentales de III 11, siempre que contemos cada ítem como una ley en sí misma («honrar al padre» y «honrar a la madre», por ejemplo, como dos leyes distintas; cf. nota 118 *infra*).

¹¹⁷ Maimónides, *Guía*, III 41 (90b), en un análisis de mandamientos bíblicos similares.

¹¹⁸ «Honrar a los padres es un deber» (III 7); «es un deber» falta en el original; además, Ibn Tibbon traduce אלו אלריך por האבות.

¹¹⁹ Una presentación más explícita de esta concepción «baja» del derecho natural aparece en Josef Albo, *Ikkharim*, I 7. Cf. las observaciones críticas de Julius Guttmann sobre Saadya y otros porque no logran distinguir entre «normas jurídicas de naturaleza puramente técnica» y

Las observaciones precedentes se basan en la distinción entre leyes gubernamentales y *nomoi* racionales y, por lo tanto, en el supuesto, al que nos obliga el hilo de la argumentación, de que las leyes gubernamentales (no reveladas) no pueden denominarse, en última instancia, «leyes racionales».¹²⁰ Este supuesto puede justificarse por una serie de razones. La expresión «leyes racionales» tiene un claro significado, en cuanto esas leyes se contraponen a las reveladas por la Divinidad, o leyes supra-rationales, pero deja de tenerlo si se la utiliza para distinguir diferentes grupos de leyes no reveladas, como son, por ejemplo, las leyes naturales y las leyes civiles, porque todas las leyes merecedoras de este nombre son obra de la razón¹²¹ y por ende racionales: una ley que resuelve con justicia un problema en un país dado y sólo en una época dada no es menos racional —en cierto sentido lo es más— que una ley válida en todos los países y en todos los tiempos. Por otra parte, si se toma la validez universal como signo inequívoco de racionalidad, es evidente que ni una sola de las leyes más universales que el erudito menciona entre las leyes gubernamentales no reveladas tiene validez verdaderamente universal.¹²² casi todos los hombres admiten que podemos engañar a un asesino potencial respecto del paradero de su potencial víctima. Por último, es dudoso que podamos llamar «racionales» en sentido enfático a leyes que, como tales, no tienden a la perfección del hombre en cuanto hombre; ahora bien: en sí, las leyes gubernamentales sólo apun-

«normas morales» (*Die Philosophie des Judentums*, Munich, 1933, pág. 80 y sig.).

¹²⁰ Maimónides (*Ocho capítulos*, VI) menciona entre las leyes que los *mutakallimun* calificaban en forma equivocada como racionales, y que deberían denominarse «leyes generalmente aceptadas», únicamente aquellas leyes que Halevi llamaría «gubernamentales»; esto quiere decir que Maimónides se aparta de su fuente talmúdica (b. Yoma 67b) al no mencionar entre ellas ningún deber para con Dios. Cf. además nota 136 *infra*.

¹²¹ I 35. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1180a12 y sig.

¹²² Cf. IV 19.

tan al bienestar físico de este y hacen caso omiso del bienestar de su alma.¹²³

Hemos puesto así de manifiesto la siguiente concepción de los *iura naturalia*: no incluyen deber alguno para con Dios,¹²⁴ no van más allá de delimitar los elementos esenciales de cualquier *Binnenmoral* y no pueden ser denominados «racionales». Calificaremos de filosófica esta concepción.¹²⁵ Por cierto, no es la concepción de la *kalam*. Y da la impresión de que bastaría con formularla de modo explícito para probar que el erudito, este *mutakallim* atípico, no pudo haberla aceptado, aunque es una interpretación alternativa de sus declaraciones. Lo que podemos decir con certeza es que aquel virtualmente rechaza la primera de las razones que mencionamos en el párrafo precedente. Pero esto no hace más que conducirnos a una nueva dificultad.

En la declaración central, el erudito explicita que sólo Dios puede completar de manera adecuada el esbozo presentado por los *iura naturalia* que se conocen independientemente de la revelación; de este modo, parece admitir que la distinción entre leyes racionales y leyes no racionales (reveladas) es legítima. La referida observación implica, sin embargo, que incluso un código meramente gubernamental, si se pretende que sea bueno para la comunidad, debe ser obra de la revelación. Puesto que ninguna sociedad, por baja o pequeña que sea, puede perdurar si no observa los *iura naturalia*, y puesto que esas reglas, a fin de que sean buenas para la comunidad, es decir, aplicables de un modo u otro, deben ser determinadas con precisión por revelación divina, no nos queda

¹²³ Cf. Maimónides, *Guía*, II 40 (86b), sobre los códigos gubernamentales.

¹²⁴ Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I 2, *quaest.* 104, art. 1: «*praeceptorum cujuscumque legis quaedam habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis (. . .), et hujusmodi praecepta dicuntur moralia (. . .) etiam in his quae ordinant ad Deum, quaedam sunt moralia, quae ipsa ratio fide informata dictat, sicut Deum esse amandum et colendum*».

¹²⁵ Cf. págs. 119 y sigs. y notas 120 y sigs. *supra*.

sino concluir que ninguna sociedad puede perdurar si no está regida por un código revelado, o que no sólo la religión, sino la religión revelada, es esencial para la perduración de cualquier sociedad. Esta conclusión no resulta totalmente sorprendente: según el erudito, sólo la nación judía es eterna, todas las demás son perecederas; todas las demás naciones están muertas, sólo la nación judía está viva.¹²⁶

Para encontrar nuestra ruta de regreso desde su última respuesta hasta su explicación de cómo una sociedad, humanamente hablando, puede ser duradera, debemos recordar la conexión entre las afirmaciones de que los *iura naturalia* son racionales y de que la religión pertenece a ellos: al aceptar la primera de esas aserciones, el erudito debe de haber aceptado, si bien con cierta vacilación, también la segunda. Diremos entonces que, a su entender, los *iura naturalia* racionales no se agotan en las leyes gubernamentales no reveladas tal como se describieron con anterioridad, sino que también incluyen lo que podría denominarse «exigencias de la piedad natural».¹²⁷ La razón es capaz de advertir por sí sola que sin creencias y acciones religiosas no hay sociedad alguna que pueda perdurar, pero es incapaz de determinar el tipo correcto de esas acciones y creencias: las leyes específicas concierne a acciones y creencias religiosas son, como todas las leyes específicas, o bien suprracionales y por consiguiente buenas, o bien irracionales y por consiguiente malas. Cuando la razón percibe la necesidad de religión, trata de satisfacerla mediante la concepción de una religión silogístico-gubernamental de un tipo u otro; de este modo, nacen los *nomoi* racionales de los que se prescinde en la primera *makala*. En contraposición con estos *nomoi* racionales que son códigos completos, los *nomoi* racionales que funcionan como mero marco de cualquier código, sea este de factura humana o revelado, son legiti-

¹²⁶ II 32-34; III 9-10; IV 3 (230, 12-20) y 23.

¹²⁷ En IV 15 y IV 1-3 puede verse lo poco definidas que son esas exigencias en lo que concierne al objeto de culto.

mos. Aun cuando esta interpretación se acerca a la profesión de fe del erudito más que cualquier otra en que yo pueda pensar continúa expuesta a las dificultades que se han señalado.¹²⁸

No debe entenderse que lo dicho acerca de la íntima conexión, en el argumento del erudito, entre las afirmaciones de que la religión es esencial para la sociedad y de que el mínimo moral de la vida social puede denominarse «leyes racionales», significa que estas dos afirmaciones son por completo inseparables. Los filósofos no habrían ideado religiones gubernamentales, además de leyes gubernamentales, si no hubieran admitido la necesidad social de religión. Por otra parte, nada que el erudito haya dicho o dado a entender justificaría que desconfiemos de nuestra impresión inicial: que los filósofos negaban el carácter racional de los *iura naturalia*.

V. La Ley de la Razón y el derecho natural

El erudito usa una misma expresión, «*nomoi* racionales», en primer lugar, para designar los códigos paganos hechos por el hombre, que desaprueba por completo, y luego, para designar las reglas afines a las «leyes racionales», los «mandamientos racionales» en el sentido de la *kalam*, o para el marco de todo código, que, como es natu-

¹²⁸ Según las dos primeras declaraciones (I 1 y 81), los *nomoi* racionales son códigos religiosos, ya sea la religión de los filósofos o códigos paganos ordinarios. Según la tercera declaración (II 48), es probable que los *nomoi* racionales contengan deberes para con Dios. Según la cuarta declaración (III 7), casi con seguridad esos *nomoi* no contienen deberes para con Dios. Según la quinta declaración (III 11), las leyes gubernamentales se distinguen con claridad de las leyes divinas y psíquicas, es decir, de las leyes que regulan la religión. Según la sexta declaración (IV 19), los *nomoi* de los filósofos se distinguen con claridad de la religión (esotérica) de los filósofos, que es «asimilación a Dios», esto es, al Dios de Aristóteles. La última declaración (V 14) guarda completo silencio sobre el tema.

ral, aprueba. Nada le hubiera resultado más fácil que usar dos expresiones diferentes para estas dos cosas tan distintas entre sí. Si se tiene en cuenta la gravedad del tema, el no haberlo hecho no puede deberse a descuido. Este uso extraño y desconcertante nos obliga a preguntarnos la razón por la cual códigos completos, que son abiertamente inconciliables con el código divino, pueden interpretarse de tal modo que llegan a ser idénticos al marco de todo código y, por consiguiente, del código divino en particular. En la medida en que no hay posibilidad de que la respuesta a esta pregunta pueda confirmarse mediante una declaración explícita del erudito o del autor, la que brindemos será, por necesidad, hipotética. Para aclarar el problema, evitaremos en lo posible la ambigua expresión «*nomoi* racionales»: llamaremos «Ley de la Razón» a los códigos completos en cuestión, y al marco de todo código, «derecho natural».

Es obvio que resulta imposible identificar la Ley de la Razón, en el sentido pleno de la expresión,¹²⁹ con el derecho natural. Por consiguiente, el erudito debe de haber distinguido entre el núcleo religiosamente neutral de la Ley de la Razón y su entorno pagano,¹³⁰ e identificado

¹²⁹ Esto es: la presentación «racional» (prácticamente juiciosa) de la enseñanza «racional» (teórico-demostrativa) que, según los filósofos a quienes Halevi tiene en mente, es una refutación de la enseñanza de las religiones reveladas.

¹³⁰ El erudito alude a la distinción entre la Ley de la Razón propiamente dicha y la religión de los filósofos cuando menciona por primera vez los *nomoi* que son establecidos por los filósofos; lo hace poco antes de proponer su sumaria explicación de la *Sefer Yesirah* (cf. nota 70 *supra*). En ese contexto, sostiene que dichos *nomoi* son «gobiernos» de cierto tipo (IV 19), o sea, reglas de conducta de cierto tipo, y nada más. Esta explicación de los «*nomoi*» es indispensable, porque el término podría designar, y de hecho designa en algunos pasajes anteriores de *El cuzari*, a esas reglas de conducta más la religión de factura humana o gubernamental, e incluso la religión gubernamental por sí sola. Cf. págs. 152 y sigs. *supra* con I 1 y 79 (34, 8). Gersónides, *Milhamot hashem*, Leipzig, 1866, Introducción, pág. 7, dice que «la Torá no es un *nomos* que nos obligue a creer cosas falsas». Cf. además Falakera, *Sefer ha-mebakkesh*, op. cit., 29b y 38a-b, y el uso promiscuo de «*lex*», «*lex divina*» y «*secta*» en Marsilio, *Defensor Pacis*, dictio I, capítulo 5, § 10 y sig.

ese núcleo sólo con el derecho natural. Suponemos que la Ley de la Razón es, primordialmente, la suma de reglas de conducta que el filósofo debe observar con el objeto de llegar a ser capaz, y de ser capaz, de contemplación. Estas reglas se dirigen al filósofo como tal, sin tener en cuenta lugar ni tiempo; en consecuencia, no pueden ser más que de carácter muy general: su aplicación en determinadas circunstancias queda a discreción de cada filósofo; son, por así decirlo, el marco de todos los códigos privados de todos los filósofos. El modo de aplicación de estas reglas generales al caso individual depende, en considerable medida, del carácter de la sociedad en que el filósofo vive: esa sociedad puede ser favorable o desfavorable para la filosofía y los filósofos. En el caso de que una sociedad determinada sea hostil a la filosofía, la Ley de la Razón le aconseja al filósofo, o bien que abandone esa sociedad y busque otra, o bien que trate de llevar gradualmente a sus integrantes hacia una actitud más razonable,¹³¹ es decir, que por el momento adapte su conducta, en la medida de lo necesario, a los requerimientos de esa sociedad: lo que a primera vista parece un repudio de la Ley de la Razón en favor de otra norma de vida demuestra ser, cuando se lo investiga con más detenimiento, una forma de observancia de esa misma Ley de la Razón.¹³² Esta no se halla, entonces, indisolublemente ligada a ninguna forma particular de sociedad —por ejemplo, a la forma que se bosqueja en las *Leyes* de Platón, las leyes racionales por excelencia—. Como cuestión de principio, la contemplación requiere retirarse de la sociedad. Por consiguiente, la Ley de la Razón es, primordialmente, la suma de reglas de conducta del eremita que filosofa, el *regimen solitarii*.¹³³ La mejor ilustración de ello es el

¹³¹ Cf. la descripción de Al-Farabi acerca de la *República* de Platón, por una parte, y de sus *Cartas*, por la otra, en su tratado sobre la filosofía platónica (la traducción hebrea, en Falakera, *Reshit Hokmah*, págs. 76 y sigs.).

¹³² Cf. págs. 143 y sigs. y 149 y sigs. *supra*.

¹³³ Cuando habla de los *nomoi* racionales, el filósofo no menciona nin-

consejo de entrenar nuestra alma mediante el ayuno y la humildad, y su contenido, distinguido de su propósito, que es la asimilación a Dios o la contemplación, puede reducirse a la fórmula «pureza del alma»: en contraste con cualquier ley social o política, regula «el alma», «la intención», la actitud básica del filósofo, y no una acción, algo corporal.¹³⁴ Naturalmente, el carácter solitario de la vida filosófica debe entenderse de manera inteligente, entenderse *cum grano salis*: Sócrates, el modelo de esa vida, amaba la compañía de sus discípulos¹³⁵ y tuvo que vivir con personas que no lo eran ni podían llegar a serlo. Por eso, la Ley de la Razón debe complementarse con reglas de conducta social o, mejor, las abarca. El erudito llama «Ley de la Razón» a esa parte social o gubernamental de la Ley de la Razón, y la identifica con el derecho natural: los *nomoi* racionales que acepta son puramente gubernamentales.¹³⁶ Actúa como si fuera ciego a la parte

guna relación social (cf. pág. 144 *supra*). Halevi insinúa que una vida que se guiara sólo por los *nomoi* racionales sería una vida de anacoreta (cf. pág. 157 *supra*). El erudito sostiene que, por sí solos, los *nomoi* racionales no son suficientes para la conducción correcta de la sociedad, y de ese modo da a entender que sí lo son para la conducción correcta del individuo; cf. III 7 (150, 1-4). Considérese además el doble significado de *siyasa* («gobierno»); véase nota 72 *supra*.

¹³⁴ Cf. III 7 al comienzo: «las acciones gubernamentales y los *nomoi* racionales [intelectuales]», con la distinción entre «*practica*» e «*intellectualia*» en III 65 (214, 28). Cf. pág. 162 *supra*.

¹³⁵ III 1 (140, 13-16).

¹³⁶ II 48 al comienzo. Los filósofos no llamarían «racional» a la parte gubernamental de la Ley de la Razón (cf. pág. 165 *supra*), pero las leyes en las que esa parte consiste son leyes racionales según los *mutakallimun*; el erudito, al ser un *mutakallim* atípico, identifica las leyes racionales de los *mutakallimun* con lo que él llama «la Ley de la Razón», en rigor, su parte gubernamental. A manera de ilustración, puede señalarse que R. Sheshet ha-Nasi, en su breve recomendación de los *nomoi* racionales de Platón (véase A. Marx, «Texts by and about Maimonides», *op. cit.*, pág. 424), menciona exclusivamente las leyes platónicas que el erudito llamaría «leyes gubernamentales». Puede dudarse de que el erudito llame «*nomoi* racionales» a los *nomoi* de los filósofos que son reglas de conducta y nada más (IV 19): el término «racional» no aparece en el original, pero sí en la traducción de Ibn Tibbon. Ambas lecturas son justificables si suponemos que, al mencionar en primer lugar los *no-*

obligatorias; no son válidas en forma absoluta, sino sólo en la gran mayoría de los casos; es posible dejarlas a un lado sin consecuencias en casos extremos, en casos de urgente necesidad:¹³⁹ son reglas de «prudencia», y no de moralidad propiamente dicha. El derecho natural es, entonces, una regla de conducta social válida sólo hipotéticamente y cuyos destinatarios son «individualistas curtidos», hombres sin ataduras internas con la sociedad, hombres que son no ciudadanos: en contraposición con el filósofo esencialmente solitario, al hombre que es en verdad bueno o piadoso se le da el nombre de «guardián de su ciudad», φύλαξ πόλεως.¹⁴⁰ Apenas será necesario añadir que es justamente esta concepción del carácter no categórico de las reglas de conducta social la que permite al filósofo sostener que un hombre que ha llegado a ser filósofo puede adherir, en sus actos y sus palabras, a una religión a la que no adhiere en sus pensamientos; es esta concepción, digo, la que subyace en el exoterismo de los filósofos.

Al llamar «*nomoi* racionales» tanto a la Ley de la Razón como al derecho natural, y de este modo, tal como están las cosas, identificar con el derecho natural la parte de la Ley de la Razón que es relevante para los hombres que no son filósofos, el erudito afirma tácitamente que el derecho natural no es obligatorio¹⁴¹ y no impone ni pre-

¹³⁹ IV 19. Cf. págs. 141-3 *supra*. Lo que sabemos por IV 19, el primer pasaje en que el erudito menciona los *nomoi* de los filósofos, puede resumirse como sigue: esos *nomoi* se distinguen de la religión de los filósofos (o de los *nomoi* racionales tal como estos los interpretan); son sólo una regla de conducta, y, por otro lado, esas reglas regulan la conducta social y nada más; no son obligatorias y no son racionales. (Cf. notas 128, 130 y 136 *supra*.)

¹⁴⁰ Cf. III 2-3 con Avicena, *Metafísica*, X 4 al comienzo, y Platón, *República*, 414a-b.

¹⁴¹ En II 48, el erudito afirma que ni siquiera una comunidad de ladrones puede dispensarse de la obligación de justicia. ¿Debemos creer, entonces, que los ladrones son más morales que los filósofos? Los filósofos no negarían que, en la gran mayoría de los casos, las reglas de justicia son obligatorias a todos los fines prácticos; la cuestión crucial concierne a los casos cruciales, los casos de extrema necesidad. Si aun la

supone una atadura interna con la sociedad. El erudito acepta, al menos dentro de estos límites, lo que podría llamarse «concepción de los filósofos sobre el derecho natural». Pero, precisamente por llegar tan lejos junto con los filósofos, descubre la debilidad fundamental de la posición filosófica y la razón profunda por la cual la filosofía es tan enormemente peligrosa. En efecto: si los filósofos aciertan en su valoración de la moralidad natural, de la moralidad no basada en la revelación divina, esa moralidad natural no es, en sentido estricto, moralidad en absoluto: resulta difícil distinguirla de la moralidad esencial para la preservación de una banda de ladrones. Al ser la moralidad natural lo que es, únicamente una ley revelada por el Dios omnipotente y omnisciente, y sancionada por el Dios omnipotente y omnisciente, puede hacer posible una moralidad auténtica, «imperativos categóricos»; sólo la revelación puede transformar al hombre natural en el «guardián de su ciudad» o, para usar el lenguaje de la Biblia, en el guardián de su hermano.¹⁴² No es necesario ser naturalmente piadoso; sólo hay que tener un interés apasionado en la moralidad auténtica para anhelar la revelación con todo el corazón: en cuanto tal, el hombre moral es el creyente potencial. Halevi podía encontrar un indicio de la necesidad de la conexión entre moralidad y revelación en el hecho de que los mismos filósofos que negaban al Divino legislador, negaban el carácter obligatorio de lo que podríamos llamar «ley moral». Al de-

Torá admite que, en casos extremos, pueden transgredirse todas las leyes gubernamentales, con excepción de las prohibiciones del asesinato y la falta de castidad, no es aventurado suponer que la comunidad de ladrones, como también muchas otras comunidades, prescindirían de esas dos excepciones. (Cf. IV 19 al final y III 11 con Maimónides, *Mishneh Torá*, H. *Yesodei ha-Torá*, V.) Los filósofos negarían, sobre todo, que las reglas que las sociedades califican de obligatorias sean, de hecho, obligatorias en sentido estricto: la sociedad tiene que presentar a sus miembros el carácter obligatorio de ciertas reglas, con el objeto de dotar a estas del grado de dignidad y santidad necesario para inducir a aquellos a obedecerlas en la medida de lo posible.

¹⁴² Cf. págs. 165-6 *supra*.

fender al judaísmo, que a su juicio es la única religión revelada verdadera, contra los filósofos, era consciente de defender la moralidad misma y, con ello, la causa no sólo del judaísmo, sino de la humanidad en su conjunto. Su objeción básica a la filosofía no era, entonces, particularmente judía, y ni siquiera particularmente religiosa, sino moral. Halevi se refirió a este tema con notable moderación: como no era un fanático, no quería proporcionar a los inescrupulosos y los fanáticos armas que, sin lugar a dudas, habrían usado mal. Pero esa moderación no puede engañar al lector respecto de la sinceridad de su propósito primero y último.

5. Cómo estudiar el *Tratado teológico-político* de Spinoza

I

Antes de intentar una respuesta a la pregunta sobre cómo proceder en una investigación histórica particular, debemos aclarar las razones por las cuales esa investigación es importante. De hecho, las razones que nos inducen a estudiar un tema histórico particular determinan en forma inmediata el carácter general del procedimiento. La razón por la que se impone una nueva investigación del *Tratado teológico-político*¹ de Spinoza es obvia. El objetivo principal del *Tratado* era refutar los argumentos que se habían aducido en favor de la revelación a través de los tiempos; y Spinoza lo logró, al menos en la medida en que este libro se convirtió en el documento clásico del ataque «racionalista» o «secularista» a la creencia en la revelación. El estudio del *Tratado* puede tener verdadera importancia sólo si la cuestión discutida en él todavía está viva. Una mirada al escenario actual es suficiente para mostrarnos que el problema, que hasta hace poco tiempo se creía en general resuelto de una vez y para siempre por los sucesores decimonónicos de Spinoza y, por tanto, era obsoleto, vuelve a estar cerca del centro de la atención. Pero no podemos menos que advertir que la

¹ El *Tratado teológico-político* se citará como «el *Tratado*» en el texto y como «*Tr.*» en las notas. En estas, los números romanos después de «*Tr.*» indican los capítulos de la obra, y los números arábigos que siguen a la coma y preceden a los paréntesis corresponden a las páginas en la edición de las *Opera omnia* establecida por Gebhardt. Los números arábigos dentro de los paréntesis remiten a los párrafos insertados por Bruder en su edición.

cuestión más decisiva —la cuestión suscitada por las aspiraciones en conflicto de la filosofía y la revelación— es examinada en nuestro tiempo en un nivel decididamente más bajo de lo que era habitual en épocas anteriores. En vista de esas circunstancias es que volvemos a abrir el *Tratado*. Por lo tanto, escucharemos a Spinoza con la mayor atención de que seamos capaces. Haremos el mayor esfuerzo por entender lo que dice exactamente tal como quiere decirlo. Si no lo hacemos, en efecto, es probable que sustituyamos su sabiduría por nuestra insensatez.

Comprender las palabras de otro hombre, vivo o muerto, puede significar dos cosas diferentes, que por el momento llamaremos «interpretación» y «explicación». Entendemos por «interpretación» el intento de verificar qué dijo el hablante y cómo comprendía en realidad lo que dijo, sin tener en cuenta si expresó esa comprensión de manera explícita o no. Entendemos por «explicación» el intento de verificar las implicaciones de sus enunciados de las cuales no tenía conciencia. Por consiguiente, advertir que una declaración determinada es una ironía o una mentira corresponde a su interpretación, mientras que advertir que una declaración dada se basa en un error o es la expresión inconsciente de un deseo, un interés, un prejuicio o una situación histórica corresponde a su explicación. Es obvio que la interpretación debe preceder a la explicación. Si esta no se basa en una interpretación adecuada, no será la explicación del enunciado que se debe explicar, sino una ficción de la imaginación del historiador. Es también obvio que, dentro de la interpretación, la comprensión del significado explícito de un enunciado debe preceder a la comprensión de lo que el autor sabía pero no dijo explícitamente: no podemos advertir o, en todo caso, no podemos probar que un enunciado es una mentira antes de haber entendido el enunciado en sí mismo.

La comprensión cierta, demostrable, de las palabras o los pensamientos de otro hombre se basa, forzosamente, en una interpretación exacta de sus declaraciones explícitas. Sin embargo, «exactitud» significa cosas dife-

rentes en diferentes casos. Algunas veces, la interpretación exacta requiere sopesar con cuidado cada palabra usada por el hablante, mas esa cuidadosa consideración sería un procedimiento muy inexacto en el caso de una observación casual de un pensador o un hablante poco riguroso.² Por lo tanto, a fin de saber qué grado o tipo de exactitud se requiere para la comprensión de un escrito dado debemos, ante todo, conocer los hábitos de escritura del autor. No obstante, puesto que esos hábitos sólo llegan a conocerse de verdad a través de la comprensión de la obra del autor, parecería que al principio no podemos hacer otra cosa que guiarnos por nuestras ideas preconcebidas sobre su carácter. El procedimiento sería más sencillo si hubiera un modo de verificar la manera de escribir de un autor antes de interpretar sus obras. Es opinión generalizada que las personas escriben como leen. Por norma, los escritores cuidadosos son lectores cuidadosos, y viceversa. Un escritor cuidadoso desea que se lo lea con cuidado. Sólo puede saber qué significa ser leído con cuidado por haber hecho él mismo lecturas cuidadosas. La lectura precede a la escritura. Leemos antes de escribir. Aprendemos a escribir mediante la lectura. Un hombre aprende a escribir bien al leer bien buenos libros y al leer con sumo cuidado libros escritos con sumo cuidado. Por consiguiente, podemos adquirir cierto conocimiento previo de los hábitos de escritura de un autor si estudiamos sus hábitos de lectura. La tarea se simplifica si el autor en cuestión se refiere en forma explícita a la manera correcta de leer libros en general o de leer un libro en particular que ha estudiado con mucha atención. Spinoza dedicó un capítulo de su *Tratado* a la cuestión de cómo leer la Biblia, que él había leído y releído con su-

² Considérese el siguiente enunciado de Spinoza (ep. 15): «ubi pag. 4. lectorem mones, qua occasione primam partem composuerim, vellem ut simul ibi, aut ubi placuerit, etiam moneres me eam intra duas hebdomadas composuisse. hoc enim praemonito nemo putabit, haec adeo clare proponi, ut quae clarius explicari non possent, adeoque verbulo uno, aut alteri, quod forte hic illic ofendent [sic], non haerebunt».

mo cuidado.³ Para decidir cómo leer a Spinoza, deberíamos echar una mirada a sus reglas para leer la Biblia.

Spinoza sostiene la opinión de que el método para interpretar la Biblia es idéntico al método para interpretar a la naturaleza. La lectura del libro de la naturaleza consiste en inferir las definiciones de las cosas naturales de los datos proporcionados por la «historia natural». Del mismo modo, la interpretación de la Biblia consiste en inferir el pensamiento de los autores bíblicos o las definiciones de los temas bíblicos, en su carácter de tales, de los datos proporcionados por «la historia de la Biblia». El conocimiento de la naturaleza debe derivarse únicamente de los datos proporcionados por la naturaleza misma, y de ninguna manera de consideraciones sobre lo que es adecuado, hermoso, perfecto o razonable. Asimismo, el conocimiento de la Biblia debe derivarse únicamente de los datos proporcionados por la propia Biblia, y en modo alguno de consideraciones sobre lo que es razonable. En efecto: no tenemos derecho a suponer que las opiniones de los autores bíblicos concuerdan con los dictados de la razón humana. En otras palabras, se deben mantener estrictamente separados la comprensión de la enseñanza bíblica y el juicio sobre si esa enseñanza es o no es razonable. Tampoco podemos identificar el pensamiento de los autores bíblicos con su interpretación tradicional, a menos que antes probemos que esa interpretación se remonta a expresiones orales de aquellos autores. Además, al advertir que hay una diversidad de autores bíblicos, debemos entender a cada uno de ellos por sí mismo; con anterioridad a la investigación, no tenemos derecho a suponer que todos están de acuerdo entre sí. La Biblia debe entenderse exclusivamente por sí sola, o nada puede aceptarse como enseñanza bíblica si la Biblia misma no lo confirma con claridad, o todo el conocimiento de la Biblia debe derivarse exclusivamente de la propia Biblia.⁴

³ Tr. IX, 135 (31).

⁴ Tr. VII, 98-101, 104-5, 108-9, 114-5 (6, 7, 9-14, 16-19, 22, 35, 37-39, 52, 55, 56, 77 y sigs., 84); XV, 181-2 (8); XVI, 190-1 (10-11); *praef.*, 9-10 (20, 25).

«La historia de la Biblia», tal como Spinoza la concibe, consiste en tres partes: *a*) conocimiento exhaustivo del lenguaje de la Biblia; *b*) compilación y ordenamiento lúcido de los enunciados de cada libro bíblico respecto de cada tema significativo, y *c*) conocimiento de la vida de todos los autores bíblicos, de sus caracteres, su estructura mental e intereses; conocimiento de la ocasión y el tiempo de la composición de cada libro bíblico, de sus destinatarios, de su suerte, etc. Estos datos o, más específicamente, los enunciados bíblicos reunidos y ordenados en forma adecuada, entendidos a la luz de la gramática, la paleografía, la historia, etc., son la base de la interpretación propiamente dicha, que consiste en inferir de los datos mencionados, mediante un razonamiento legítimo, el pensamiento de los autores bíblicos. Aquí, una vez más, debemos seguir el modelo de la ciencia natural. Debemos cerciorarnos, en primer lugar, del elemento más universal o fundamental del pensamiento bíblico, es decir, aquello que todos los autores bíblicos, de manera explícita y clara, presentan como una enseñanza destinada a todos los tiempos y dirigida a todos los hombres. De allí en más, debemos descender a temas derivados o menos universales, tales como la enseñanza bíblica acerca de temas menos generales y la enseñanza particular de cada uno de los autores bíblicos.⁵

La formulación que hace Spinoza de su principio hermenéutico («todo el conocimiento de la Biblia debe deducirse exclusivamente de la propia Biblia») no expresa con exactitud lo que de hecho exige. En primer lugar, el conocimiento del lenguaje de la Biblia no debe deducirse primordialmente de esta, como él sostiene, sino de cierta tradición.⁶ Además, en lo que atañe al conocimiento de la vida y otras particularidades de los autores, así como de la suerte de sus libros, tal vez no sea imposible deducirlo en parte de la Biblia, pero no hay razón, por cierto, para

⁵ Tr. VII, 98-104, 106-7, 112 (7, 13, 15-17, 23-24, 26-29, 36, 44-47, 70); V, 77 (39).

⁶ Tr. VII, 105 (40).

que sea un deber ineludible tomarlo exclusivamente de allí: el propio Spinoza acogía de buen grado toda información ajena confiable que arrojara luz en materias de este tipo.⁷ Además, no dice una palabra en el sentido de que los enunciados bíblicos sobre los diversos temas significativos deban ordenarse de acuerdo con principios proporcionados por la Biblia misma; hay razones para creer que su propio ordenamiento de los temas bíblicos no tenía ninguna base bíblica, sino que correspondía a lo que él consideraba el orden natural de los temas en cuestión.⁸ En particular, la interpretación propiamente dicha, como él la concibe, consiste en verificar las definiciones de los temas tratados en la Biblia, pero admitiendo que esas definiciones no las proporciona esta; de hecho, en cuanto definiciones, trascienden el horizonte de ella. Así, la interpretación de la Biblia no consiste en entender a los autores bíblicos exactamente como ellos se entendían a sí mismos, sino en entenderlos mejor de lo que ellos mismos se entendían. Podemos decir que la formulación espinoziana de su principio hermenéutico no es más que una expresión exagerada y por lo tanto inexacta del punto de vista siguiente: el único significado de cualquier pasaje bíblico es su significado literal, salvo que razones derivadas del uso indudable del lenguaje bíblico exijan la comprensión metafórica del pasaje; por cierto, la discrepancia del enunciado de un autor bíblico con la enseñanza de la razón, de la piedad, de la tradición o incluso de otro autor bíblico no justifica que abandonemos el significado literal. La exageración de Spinoza está suficientemente justificada por el poder de la postura que desafía: tenía que hacerse oír entre el clamor provocado por las miríadas de sus oponentes.

Hay cierta coincidencia entre el principio hermenéutico de Spinoza («la Biblia debe entenderse exclusivamente por sí misma») y el principio al que adherimos («la

⁷ Compárese, por ejemplo, *Tr.* IX, 140 (58).

⁸ Compárese, por ejemplo, la distinción entre historias, revelaciones y enseñanzas morales en *Tr.* VII, 98-9 (9-11).

Biblia debe entenderse exactamente como la entendían sus autores o sus compiladores»). Su exigencia de que se debe mantener una estricta separación entre la interpretación de la enseñanza bíblica y el juicio sobre la verdad o el valor de esa enseñanza concuerda en parte con lo que entendemos por distinguir entre interpretación y explicación. Sin embargo, como hemos señalado, la diferencia entre los dos principios es fundamental. Según nuestro principio, las primeras preguntas que deben dirigirse a un libro serían de esta índole: ¿Cuál es su tema, es decir, cómo lo designó o entendió el autor? ¿Cuál es su intención al ocuparse de ese tema? ¿Qué preguntas plantea a su respecto, o de qué aspecto del tema se ocupa exclusiva o principalmente? Sólo después de que estas preguntas y otras similares hayan encontrado respuesta, podremos pensar siquiera en reunir y ordenar las declaraciones del autor respecto de diversos tópicos analizados o mencionados en su libro, porque sólo las respuestas a preguntas como las indicadas nos permitirán decir qué temas particulares a los que se hace referencia en el libro son significativos o incluso centrales. Si siguiéramos la regla de Spinoza, empezaríamos por reunir y ordenar los enunciados bíblicos sobre todo tipo de temas sin ninguna guía, suministrada por la Biblia misma, en lo concerniente a los temas que son centrales o significativos, o al ordenamiento que concuerda con el pensamiento bíblico. Además, si siguiéramos a Spinoza, buscaríamos a continuación la enseñanza más universal o fundamental de la Biblia como una enseñanza presentada con claridad en ella. Pero, ¿hay alguna necesidad o incluso alguna probabilidad de que la enseñanza más fundamental de un libro se repita constantemente? En otras palabras, ¿hay alguna necesidad de que la enseñanza más universal o fundamental de un libro sea su enseñanza más clara?⁹ Sea como fuere, no hace falta detenerse en lo que consideramos las deficiencias de la hermenéutica bíblica de

⁹ Tr. VII, 100, 102-4, 112 (16, 27-29, 36, 70).

Spinoza, porque cualesquiera objeciones que planteáramos contra ella se basarían en la premisa de que la Biblia es sustancialmente inteligible, y Spinoza niega esa premisa. A su entender, la Biblia es esencialmente ininteligible, puesto que la mayor parte de ella se dedica a asuntos ininteligibles, y es accidentalmente ininteligible porque sólo una parte de los datos que podrían arrojar luz sobre su significado están de hecho a nuestro alcance. La ininteligibilidad esencial de la Biblia —el hecho de que sea un libro «jeroglífico»— es la razón por la cual debe concebirse un procedimiento especial para su interpretación: la finalidad de ese procedimiento es abrir un acceso indirecto a un libro que no es accesible en forma directa, esto es, por medio de su tema. Esto implica que no todos los libros, sino sólo los libros jeroglíficos, requieren un método de interpretación que es, en lo fundamental, el mismo que se requiere para descifrar el libro de la naturaleza. Spinoza se interesa, sobre todo, en lo que la Biblia enseña con claridad en todas sus partes, porque sólo esa enseñanza ubicua podría proporcionar una clave para cualquier pasaje jeroglífico que pudiera aparecer en ella. Si la Biblia debe entenderse exclusivamente por sí sola es a causa de su ininteligibilidad esencial: en su mayor parte se dedica a asuntos a los cuales no tenemos acceso alguno, salvo a través de ella misma.¹⁰ Por idéntica razón, nos resulta imposible limitarnos a tratar de entender a los autores bíblicos como ellos se entendían a sí mismos: cada intento de entender la Biblia es, por necesidad, un intento de entender a sus autores mejor de lo que ellos se entendían a sí mismos.

¹⁰ Compárese especialmente *Tr. VII, adnot. 8* (66 nota), con *VII, 98-9, 105 (9-10, 37)*, y *VII, 109-11 (58-68)*, con *ibid.*, 101 (23). Véase además *ep. 21 (34 § 3)*: «*plane et sine ambagibus profiteor me sacram scripturam non intelligere*». Cf. *Tr. VII, 98-9, 114 (6-10, 78)*. La distinción entre lo que hemos denominado la «ininteligibilidad esencial» de la Biblia, que se debe a su tema (o a su origen), y su «ininteligibilidad accidental», aquello que se debe a la condición del texto, etc., también está subyacente en la crítica bíblica de Isaac de la Peyrère. Véase su *Systema theologicum, ex Praeadamitarum hypotesi. Pars Prima*, (1655), IV 1.

Es probable que no haya necesidad de probar que Spinoza consideraba sus propios libros, y en particular el *Tratado*, inteligibles, y no jeroglíficos. Los temas jeroglíficos, señala, son materia de curiosidad, antes que útiles, mientras que los temas del *Tratado* son eminentemente útiles.¹¹ Con el objeto de descubrir cómo desea que se lean sus libros, debemos pasar, por lo tanto, de su hermenéutica bíblica a sus reglas para leer libros inteligibles.

Spinoza no cree que pueda haber dificultad alguna capaz de obstaculizar seriamente la comprensión de libros dedicados a temas inteligibles, por lo cual no ve ninguna necesidad de procedimientos elaborados que conduzcan a su comprensión. Para entender un libro de este tipo no necesitamos un conocimiento perfecto sino, a lo sumo, «un conocimiento muy común y, por así decirlo, infantil» del lenguaje del original; de hecho, la lectura de una traducción bastaría perfectamente. Tampoco tenemos que conocer la vida del autor, sus intereses y su carácter, el destinatario de su libro, la suerte de este ni las variantes del texto, etc. Los libros inteligibles se explican por sí mismos. Al contrario de lo que Spinoza parece decir, los libros que deben entenderse por sí solos no son los jeroglíficos, a cuyos temas no tenemos acceso por nuestra experiencia o discernimiento, sino los inteligibles, a cuya comprensión el lector contribuye naturalmente al apelar «sobre la marcha» a su experiencia o discernimiento. En efecto: mientras que el significado de los libros jeroglíficos debe inferirse en forma indirecta de datos que no necesariamente proporciona la obra misma (la vida del autor, la suerte del libro, etc.), el significado de los libros inteligibles puede y debe verificarse en forma directa mediante la consideración de su temática y la intención del autor, es decir, de cosas que sólo llegan a conocerse verdaderamente a través del libro mismo.¹² Si aplicamos esta información como corresponde a los libros del propio

¹¹ *Tr. praef.*, 12 (33); VII, 111-2 (69).

¹² *Tr.* VII, 98-9, 109-11 (9-10, 59-60, 67-68).

Spinoza, nos damos cuenta de que, conforme a su punto de vista, toda la «historia» de sus obras, todo el procedimiento histórico que emplean los estudiosos modernos de sus obras, es superfluo y, en consecuencia —podemos añadir—, más un impedimento que una ayuda para la comprensión de sus libros.

Agregaremos unas pocas palabras a manera de explicación. Spinoza dice que para la comprensión de los libros inteligibles resulta superfluo el conocimiento de las variantes del texto; pero también dice que nunca hubo un libro sin versiones defectuosas. Parece creer que los errores que se han deslizado en libros o en pasajes que se ocupan de asuntos inteligibles serán detectados y corregidos con facilidad por el lector inteligente «sobre la marcha».¹³ Señala, asimismo, que para la comprensión de los libros inteligibles también es superfluo el conocimiento del carácter o la estructura mental del autor. Sin embargo, cuando analiza la intención de *El príncipe* de Maquiavelo, que él no podría haber considerado un libro jeroglífico, sólo llega a una decisión al tomar en cuenta la «sabiduría» o la «prudencia» del autor, así como su amor por la libertad política.¹⁴ Spinoza tal vez respondería a esto diciendo que no basó su decisión en un conocimiento previo o, en todo caso, accidental de la vida y el carácter de Maquiavelo, sino en lo que cualquier lector inteligente de *El príncipe* y los *Discursos sobre Tito Livio* podía advertir. Spinoza dice que aun las presentaciones oscuras de asuntos inteligibles son inteligibles. Empero, sin duda, sabía que un número nada desdeñable de autores que se ocupan de asuntos inteligibles se contradicen. Probablemente replicaría que, si un autor se contradice,

¹³ Tr. IX, 135 (32); X, 149 (42); XII, 165-6 (34-35, 37). Carl Gebhardt (Spinoza, *Opera*, vol. II, pág. 317) dice: «Dieses Fehlen der Controlle (des Drucks durch den Autor) macht sich namentlich bei der Ethica bemerkbar. Zum Teil gehen die dadurch verschuldeten textkritischen Zweifel so tief, dass selbst die Interpretation spinozanischer Lehren von ihrer Entscheidung abhängt».

¹⁴ Tr. pol. V 7. Cf. Tr. VII, 102, 111 (24, 67, 68); ep. 43 (49 § 2).

el lector hará bien en suspender su juicio sobre lo que ese autor pensó acerca del tema en cuestión, y en usar sus facultades, antes bien, para averiguar por sí solo cuál de las dos afirmaciones contradictorias es verdadera. Considerar si el uso del lenguaje del autor permite la interpretación metafórica de una de las dos aserciones contradictorias está claramente fuera de lugar en el caso de los libros inteligibles, dado que para su comprensión ni siquiera es necesario saber cuál fue el lenguaje original en que se escribieron.¹⁵

Nuestro estudio de las reglas de lectura de Spinoza parece habernos llevado a un callejón sin salida. No podemos leer sus libros como él leía la Biblia porque esos libros no son, ciertamente, jeroglíficos. Tampoco podemos leerlos como él leía las obras de Euclides y otros libros inteligibles, porque los suyos no nos son tan fácilmente inteligibles como lo eran para él los libros no jeroglíficos que conocía. Si un autor de la inteligencia de Spinoza, que habla con tanta seguridad de los temas bíblicos más importantes, confiesa simplemente no entender la Biblia, nosotros, por nuestra parte, debemos confesar que no puede ser fácil entenderlo a él. Sus reglas de lectura tienen poca o ninguna utilidad para la comprensión de libros que no son jeroglíficos ni de tan fácil acceso como un manual moderno de geometría euclidiana. Podríamos decir, por supuesto, que al establecer reglas para los dos casos extremos, Spinoza nos ha dado a entender cómo deben leer-

¹⁵ *Tr.* VII, 101, 111 (21, 66-68). Spinoza da a entender que, en el caso de los libros inteligibles, no necesitamos saber de qué manera ni en qué ocasión se escribieron; véase *Tr.* VII, 102, 111 (23, 67), pero compárese lo que dice sobre su propio *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae* (véase nota 2 *supra*). Cuando Spinoza señala, en *Tr.* XVII, *adnot.* 38 (55 nota), que debemos considerar los diferentes «estados» en que los hebreos se hallaban en distintos momentos, para no atribuir a Moisés, por ejemplo, instituciones que se originaron en una época muy posterior, no contradice formalmente lo que da a entender en *Tr.* VII, *adnot.* 8 (65 nota), a saber: que la comprensión de las instituciones no requiere «historia». En efecto: en el pasaje anterior sólo habla de instituciones registradas en la Biblia, o sea, en un libro que es totalmente ininteligible sin «historia».

se los libros de dificultad moderada: los libros de esta clase no son absolutamente inteligibles ni absolutamente ininteligibles sin «historia»; la «historia» es necesaria para entender un libro en la medida en que el libro no se explique por sí mismo. Empero, si no deseamos sofocar por completo el espíritu de las declaraciones de Spinoza, deberíamos agregar, del modo más enfático, que la contribución de la «historia» a la comprensión de libros realmente útiles no puede ser, a su juicio, más que trivial.

Por otra parte, el intérprete moderno de Spinoza considera muy útil e incluso necesario comprender sus libros y está convencido, al mismo tiempo, de que la «historia» hace una contribución muy importante a esa comprensión. De este modo, el intérprete contradice a Spinoza en un punto que, al parecer, es de no poca importancia: sostiene que sus libros no pueden entenderse sobre la base de los principios hermenéuticos del propio Spinoza. Así, resulta inevitable preguntarse si es posible entender a Spinoza sobre la base del rechazo de esos principios. Nuestra respuesta dependerá de la importancia que atribuyamos a la cuestión planteada. Si es cierto que el problema de la «historia», entendido en su totalidad, es idéntico al problema de la naturaleza de la filosofía misma, el intérprete moderno está separado de Spinoza por una diferencia fundamental de orientación. El intérprete moderno da por sentado que, para ser adecuada a su tarea, la filosofía debe ser «histórica» y que, por consiguiente, la historia de la filosofía es una disciplina filosófica. Presupone desde un comienzo, entonces —por el hecho mismo de ser un historiador filosófico de la filosofía, y no un mero anticuario—, que toda la posición de Spinoza, tal como este la presentó y la entendió, es insostenible porque es manifiestamente no «histórica». Le falta, pues, el incentivo más poderoso para intentar la comprensión de la enseñanza de Spinoza tal como este mismo la entendía, un incentivo consistente en la sospecha de que la enseñanza espinoziana es *la verdadera enseñanza*. Sin ese incentivo, ningún hombre razonable dedicaría toda

su energía a entender a Spinoza, y sin esa devoción los libros de Spinoza nunca revelarían todo su significado.

Parecería, entonces, que no podemos comprender a Spinoza si aceptamos sus principios hermenéuticos, y tampoco si los rechazamos. Para encontrar una salida a esta dificultad debemos entender primero por qué Spinoza podía sentirse satisfecho con sus insatisfactorias observaciones sobre la manera en que debían leerse los libros serios. No basta con decir que se preocupaba exclusivamente por *la* verdad, la verdad acerca de todo, y no por lo que otras personas enseñaban sobre ella. En efecto: demasiado bien conocía la magnitud de su deuda con algunos libros escritos por otros hombres, que lo habían ayudado a captar lo que él consideraba *la* verdad. La verdadera razón es su menosprecio por ese pensamiento del pasado que sólo puede llegar a ser accesible a través de la lectura de libros muy difíciles. En igualdad de las demás circunstancias, se necesita más «historia» para entender libros del pasado que para comprender libros contemporáneos. Si un hombre cree que los libros más útiles o importantes son los contemporáneos, difícilmente experimentará jamás la necesidad de la interpretación histórica. Este era el caso de Spinoza. El único libro que publicó con su nombre se dedica a la filosofía de Descartes. Los únicos libros (salvo la Biblia) sobre los cuales escribió *in extenso* eran de Descartes y Boyle, o sea, de contemporáneos. La autoridad de Sócrates, Platón y Aristóteles, por no hablar de sus continuadores, no tenía mucho peso para él. Admiraba mucho más a Epicuro, Demócrito, Lucrecio y sus seguidores.¹⁶ Sin embargo, hay muy pocos indicios inequívocos de que haya estudiado sus obras o los fragmentos subsistentes de sus obras con cierta asiduidad: tenía fácil acceso a sus enseñanzas a través de los escritos de Gassendi, un contemporáneo. En cuanto a la filosofía política en particular, declara categóricamente que toda la filosofía política anterior a la suya es inú-

¹⁶ *Ep.* 56 (60 § 13). Cf. *Tr. praef.*, 9 (18-19); I, 19 (19).

til.¹⁷ Confiesa tener una gran deuda con ciertos «hombres sobresalientes que han escrito muchas cosas excelentes acerca del recto modo de vida y que han dado consejos llenos de sabiduría a los mortales»;¹⁸ es probable que piense en autores como Séneca y Cicerón, pero las doctrinas a las que se refiere son, por su naturaleza, de fácil comprensión para cualquiera. Respecto de una doctrina mucho más dificultosa y básica, a saber: la tesis de que Dios es la causa inmanente de todas las cosas, presume que él dice lo mismo que «todos los antiguos filósofos, aunque de diferente manera», y que «todos los antiguos hebreos, en la medida en que podemos conjeturarlo por algunas tradiciones, que han sufrido, sin embargo, numerosas adulteraciones». No hablaríamos así de fuentes literarias definidas. Además, es probable que sea más sincero cuando señala que su doctrina de Dios se aparta radicalmente de todas las demás enseñanzas que conoce.¹⁹ Como es natural, había leído un número considerable de libros antiguos, en especial en su juventud, pero la pregunta que se impone es qué importancia atribuía a esas obras y a su estudio el Spinoza de la madurez. Su actitud no resulta sorprendente: entre los hombres que fueron responsables de la aparición de la filosofía o la ciencia modernas, era bastante habitual la convicción de que estaban logrando un avance superador de toda la filosofía o la ciencia anteriores, un progreso que condenaba a un merecido olvido todas las iniciativas precedentes.

Empero, Spinoza, que escribía para la posteridad más que para sus contemporáneos, debe de haber comprendi-

¹⁷ *Tr. pol.*, I 1.

¹⁸ *Ética*, III *prae*f. Cf. *Tr.* VII, 111 (68).

¹⁹ *Ep.* 73 (21 § 2). Cf. *Ética*, II 7 *schol.* Cf. *ep.* 6 hacia el final: «*dico quod multa attributa quae ab iis (sc. concinnatoribus) et ab omnibus mihi saltem notis deo tribuuntur; ego tanquam creaturas considero, et contra alia, propter praesudicia ab iis tanquam creaturas considerata, ego attributa dei esse (. . .) contendo. et etiam quod Deum a natura non ita separem ut omnes, quorum apud me est notitia, fecerunt*». Cf. además la polémica de Spinoza contra lo que «todos» enseñan respecto del infinito, en *ep.* 12 (29 § 2). En cuanto a la referencia a «todos los antiguos hebreos», cf. *Tr.* III, 48 (18), y XI, 158 (24).

do que llegaría el día en que sus propias obras serían libros viejos. No obstante, si contenían *la* descripción verdadera, es decir, *la* descripción clara y distinta de la totalidad, no debía haber razón por la cual no pudieran ser directamente inteligibles en todos los tiempos, siempre que sobrevivieran. Este mismo interrogante, sin embargo, parece probar en forma concluyente que Spinoza no tuvo en cuenta una posibilidad decisiva que para nosotros es tan obvia: la posibilidad de que toda la orientación de un período diera paso a una orientación radicalmente diferente, y de que, una vez producido ese cambio, no se pudiera salvar el abismo entre el pensamiento de la última época y el de la época anterior, salvo por medio de la interpretación histórica. Desde el punto de vista de Spinoza, deberíamos replicar que él no negaba la posibilidad de que ocurriera un cambio semejante después de la aparición de su doctrina, sino la legitimidad de ese cambio. El abandono de su enfoque en favor de una perspectiva radicalmente diferente habría sido, a su modo de ver, un manifiesto desatino, y no más que un nuevo ejemplo de la ya frecuente recaída del pensamiento humano en la servidumbre de la superstición.

Las reglas de lectura de Spinoza derivan de su creencia en el carácter definitivo de su filosofía como *la* descripción clara y distinta y, por consiguiente, verdadera de la totalidad. Si rechazamos *a limine* su creencia, nunca podremos entenderlo, porque careceremos del necesario incentivo para intentar comprenderlo adecuadamente. Por otra parte, si abrimos la mente, si tomamos en serio la posibilidad de que él tuviera razón, podremos entenderlo. Aparte del hecho de que contaríamos con el incentivo indispensable, estaríamos en condiciones de corregir sus insuficientes reglas de lectura sin temor a desviarnos de manera drástica de sus principios fundamentales. En efecto: si esos principios son sólidos, las cuestiones de hermenéutica no pueden ser problemas centrales. Más precisamente, la necesidad de una corrección de la hermenéutica de Spinoza se deduce en forma directa del su-

puesto de que su enseñanza es *la verdadera enseñanza*. Sobre la base de este supuesto, *la verdadera enseñanza* sólo nos es accesible a través de ciertos libros antiguos. La lectura de libros antiguos llega a ser de extrema importancia para nosotros por la misma razón por la cual no la tenía en absoluto para Spinoza. Necesitaremos con suma urgencia una elaborada hermenéutica por la misma razón por la cual Spinoza no necesitaba hermenéutica alguna. Nos mantendremos en perfecto acuerdo con su modo de pensar mientras consideremos la invención de un método histórico más refinado como un remedio desesperado para una situación desesperada, y no como el síntoma de una «cultura» saludable y floreciente.

Nuestro argumento implica la sugerencia de que hoy *la verdad* sólo puede ser accesible a través de ciertos libros antiguos. Aún nos resta demostrar que esta sugerencia es compatible con los principios de Spinoza. Este sabía que el poder de los obstáculos naturales a la filosofía, que son los mismos en todos los tiempos, puede aumentar por obra de errores específicos.²⁰ Los estallidos naturales y esporádicos contra la filosofía pueden ser reemplazados por la supresión deliberada e implacable de ella. La superstición, el enemigo natural de la filosofía, puede apropiarse de las armas de esta y, de ese modo, transformarse en seudofilosofía. Hay una variedad infinitamente grande de seudofilosofías, ya que cada seudofilósofo posterior puede tratar de mejorar los logros de sus predecesores o evitar algunos de sus desatinos. Por consiguiente, es imposible, incluso para el hombre más perspicaz, predecir qué seudofilosofías aparecerán y se apoderarán de la mente de los hombres del futuro. Ahora bien: lo que se modifica necesariamente con el cambio de los obstáculos artificiales o accidentales a la filosofía no es, por cierto, esta misma, sino el modo en que debe proceder la introducción a ella. Los obstáculos artificiales pueden ser tan

²⁰ Tr. XI al final y *praef.*, 7 (9). Compárese Maimónides, *Guía de peregrinos*, I 31 (34b en la edición establecida por Munk).

fuertes, en un momento dado, que es preciso completar la más elaborada de las introducciones «artificiales» antes de que pueda comenzar la introducción «natural». Es concebible que surja una seudofilosofía particular cuyo poder sólo pueda quebrarse mediante la más intensiva lectura de libros antiguos. Mientras esa seudofilosofía predomine, tal vez sea necesario emprender elaborados estudios históricos, que habrían sido superfluos y, por lo tanto, perjudiciales en tiempos más afortunados.

Antes de considerar si el pensamiento dominante de la época actual debería describirse, desde el punto de vista de Spinoza, como una seudofilosofía de esta índole, nos aventuraremos a expresar nuestra sugerencia en términos de la descripción clásica de los obstáculos naturales a la filosofía. Las personas pueden llegar a temer tanto el ascenso hacia la luz del sol, y sentir tales deseos de que sea totalmente imposible para cualquiera de sus descendientes, que cavan un profundo pozo debajo de la caverna en que han nacido y se retiran a él. Si uno de los descendientes deseara subir hacia la luz del sol, debería, ante todo, tratar de llegar al nivel de la caverna natural, para lo cual tendría que inventar primero nuevas herramientas muy artificiales, desconocidas e innecesarias para quienes habitaban antes en esa caverna. Sería un insensato, nunca vería la luz solar y perdería el último vestigio del recuerdo del sol si pensara, perversamente, que por inventar sus nuevas herramientas ha dejado atrás, en su progreso, a los cavernícolas ancestrales.

Según Spinoza, el obstáculo natural para la filosofía es la vida imaginativa y apasionada del hombre, que trata de asegurarse contra el fracaso produciendo lo que aquel llama «superstición». La alternativa que enfrenta el hombre, por naturaleza, es entonces la de una descripción supersticiosa de la totalidad, por una parte, y la descripción filosófica, por la otra. A pesar de su radical antagonismo, superstición y filosofía tienen esto en común: ambas intentan proporcionar una descripción definitiva de la totalidad y consideran que esa descripción es indis-

pensable para guiar la vida humana. La filosofía se halla en su situación natural mientras su descripción sólo es desafiada por descripciones supersticiosas y no, todavía, por seudofilosofías. Ahora bien: es obvio que esa situación no existe en nuestro tiempo. La simplicidad y la franqueza de los dos antagonistas originales, que libraban su batalla secular por guiar a la humanidad en el plano único de la verdad, han dado paso a una actitud más «sofisticada» o más «pragmática». Un número creciente de personas han abandonado la idea misma de una descripción definitiva de la totalidad, una descripción que necesariamente culmina o se inicia en el conocimiento de la causa primera o las causas primeras de todas las cosas, por considerarla no sólo de realización imposible, sino irrelevante o absurda. Las autoridades a las que estas personas se someten son las hermanas mellizas Ciencia e Historia. La ciencia, tal como ellos la entienden, ya no es la búsqueda de una descripción verdadera y definitiva de la totalidad. En consecuencia, suelen distinguir entre ciencia y filosofía o entre el científico y el filósofo.²¹ Así, admiten en forma tácita y a veces hasta abierta la posibilidad de una ciencia no filosófica y de una filosofía no científica. De estas dos iniciativas, la ciencia disfruta naturalmente de un prestigio mucho más grande: es habitual comparar su progreso constante con el fracaso de la filosofía. La filosofía que aún es legítima sobre esta base no sería más que la sierva de la ciencia llamada «metodología», pero por la consideración siguiente. La ciencia, al rechazar la idea de una descripción definitiva de la totalidad, se concibe a sí misma, en esencia, como progresiva, producto de un progreso del pensamiento humano superador del pensamiento de todos los períodos anteriores y capaz de mayores progresos aún en el futuro. Pero hay una pasmosa discrepancia entre la exactitud de la

²¹ Respecto de Spinoza y su uso de «filosofía» y «ciencia» como sinónimos, cf., por ejemplo, *Tr.* II, 35-6 (26-27); IV, 60 (11); XIII, 167-8, 172 (4, 7, 27); XIV, 174 (5, 7); XV, 187 (38); XIX, 237-8 (54, 62).

ciencia misma y la calidad del conocimiento de su carácter progresivo, que persistirá mientras la ciencia no vaya acompañada del intento, orientado por lo menos hacia la exactitud, de probar verdaderamente la existencia del progreso, entender sus condiciones y, con ello, asegurar la posibilidad de un progreso futuro. Por lo tanto, la ciencia, en el sentido que se da al término en nuestros días, va acompañada necesariamente de la historia del pensamiento humano, ya sea, como en su origen, en una forma muy elemental o, como hoy, en una forma mucho más elaborada. La historia del pensamiento humano toma en la actualidad el lugar que antes ocupaba la filosofía; para decirlo con otras palabras, la filosofía se transforma en historia del pensamiento humano. La distinción fundamental entre filosofía e historia, que estaba implícita en el significado original de la primera, deja paso a una fusión de ambas. Si la historia del pensamiento humano se estudia con el espíritu de la ciencia moderna, se llega a la conclusión de que todo pensamiento humano está «condicionado históricamente», o de que el intento de liberar nuestro pensamiento de la «situación histórica» propia es quijotesco. Una vez que esta conclusión se convierte en una convicción establecida y constantemente reforzada por un número siempre creciente de nuevas observaciones, la idea de una descripción definitiva de la totalidad, una descripción que, en cuanto tal, no esté «históricamente condicionada», parece ser insostenible por razones cuya evidencia puede advertir hasta un niño. En lo sucesivo, no existe ya un acceso directo al significado original de la filosofía como búsqueda de la descripción verdadera y definitiva de la totalidad. Llegados a ese estado, aquel significado original sólo resulta accesible a través del recuerdo de lo que la filosofía significó en el pasado, es decir, a todos los fines prácticos, sólo a través de la lectura de libros antiguos.

Mientras prevaleció la creencia en la posibilidad y la necesidad de una descripción definitiva de la totalidad, la historia en general y la historia del pensamiento hu-

mano en especial no constituían una parte esencial del esfuerzo filosófico, por mucho que los filósofos apreciaran los informes sobre el pensamiento anterior en su función absolutamente ancilar. Empero, después de que esa creencia perdió su poder o se produjo la ruptura completa con la premisa básica de todo el pensamiento filosófico anterior, el interés por las diversas fases de ese pensamiento se convirtió en parte integral de la filosofía. El estudio del pensamiento anterior, si se realiza con inteligencia y asiduidad, lleva a una revitalización de los anteriores modos de pensar. El historiador que parte de la convicción de que la verdadera comprensión del pensamiento humano es comprensión de cada doctrina en términos de su época particular o como una expresión de esta, necesariamente se familiariza con la opinión, impuesta de manera constante por su temática, de que su convicción inicial es poco firme. Más aún: llega a tomar conciencia de que no podrá entender el pensamiento del pasado mientras se deje guiar por esa convicción inicial. Esta autodestrucción del historicismo no es un resultado totalmente imprevisto. El interés por el pensamiento del pasado cobró impulso y ganó en seriedad a causa de la crítica que a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX se dirigió contra el enfoque moderno, la ciencia natural moderna y las doctrinas morales y políticas que esa ciencia traía aparejadas. Originalmente, la comprensión histórica, la revitalización de antiguos modos de pensar, se entendía como un correctivo para las limitaciones específicas de la mente moderna. Sin embargo, este impulso estaba viciado desde el comienzo por la creencia que lo acompañaba: que el pensamiento moderno (diferenciado de la vida y el sentimiento modernos) era superior al pensamiento del pasado. Así, lo que inicialmente estaba destinado a ser un correctivo para la mente moderna se pervertió fácilmente, hasta convertirse en una confirmación del dogma de la superioridad del pensamiento moderno sobre todo el pensamiento anterior. La comprensión histórica perdió su fuerza liberadora al transformarse en

historicismo, que no es más que la forma petrificada y autocomplaciente de la autocrítica de la mente moderna.

Hemos visto cómo debemos juzgar el pensamiento predominante de la época actual a la luz de los principios de Spinoza, o cómo podemos ampliar, con estricta adhesión a sus principios, su punto de vista sobre los obstáculos a la filosofía y, con ello, a la comprensión de sus propios libros. De este modo, al leer sus libros adquirimos el derecho de desviarnos de sus reglas de lectura. Al mismo tiempo, tomamos conciencia de que no podemos limitarnos a reemplazar sus reglas de lectura por las efectivamente seguidas por numerosos historiadores modernos. Es cierto que lo que hoy con frecuencia se entiende por comprensión histórica del pensamiento de Spinoza, a saber: la comprensión de su pensamiento en términos de su tiempo, podría describirse como una forma más elaborada de lo que él mismo habría llamado la «historia» de sus libros; pero también es cierto que él limitaba la necesidad de «historia» a la comprensión de los libros jeroglíficos. Simplemente, no tenemos derecho a dejar a un lado su opinión de que libros como los suyos pueden y deben entenderse por sí mismos. Sólo restaría añadir una salvedad: que esto debe hacerse dentro de los límites de lo posible. Debemos mantenernos fieles al espíritu de su mandato. Al contrario de lo que él da a entender, para la comprensión de sus libros necesitamos información que Spinoza no proporciona y que no es de fácil acceso para un lector razonable, cualesquiera que sean el tiempo y el lugar. Empero, nunca se debe perder de vista el hecho de que la información de esta clase no puede tener más que una función estrictamente subordinada, y es menester, además, que esté integrada a un marco proporcionado, de manera auténtica o explícita, por el propio Spinoza. Esto vale para todos los conocimientos que él no brindó directamente y que, por ende, no consideró relevantes para la comprensión de sus libros: información relativa a su vida, carácter e intereses, a la ocasión y el momento de la composición de sus libros, a sus destinatarios, a la

suerte de su doctrina y, por último, pero no menos importante, a sus fuentes. Nunca se debe permitir que tales conocimientos extrínsecos proporcionen la clave de su enseñanza, salvo después de haber probado, más allá de toda duda razonable, que no se puede ir ni para atrás ni para adelante con su doctrina tal como él la presenta. Este principio crea desde el inicio una sana sospecha ante los intentos, tan enormemente diferentes entre sí, de entender la enseñanza de Spinoza como una modificación de la cábala o del platonismo, como una expresión del espíritu del barroco o como la culminación del escolasticismo medieval. Cada desviación del principio nos expone al peligro de que tratemos de entender a Spinoza mejor de lo que él se entendía a sí mismo, en lugar de entenderlo como él se entendía; nos expone al peligro de no entender a Spinoza, sino a un invento de nuestra imaginación.

La comprensión histórica, tal como a menudo se la practica, nos induce a ver al autor que estudiamos, principalmente, como un contemporáneo entre sus contemporáneos, o a leer sus libros como si se dirigieran ante todo a aquellos. Pero los libros de hombres como el Spinoza de la madurez, destinados a ser patrimonio de todos los tiempos, se dirigen primordialmente a la posteridad. Por eso, Spinoza los escribió de tal manera que para su comprensión no requirieran el conocimiento previo de hechos que, a su mejor saber y entender, sólo podían tener verdadera relevancia y ser de fácil acceso para sus contemporáneos. El vuelo hacia la inmortalidad exige extrema discreción en la selección de nuestro equipaje. Un libro que para su adecuada comprensión requiera el uso y, aún más, la preservación de todas las bibliotecas y los archivos que contengan información que haya sido de utilidad para el autor, difícilmente merezca siquiera ser escrito y leído, y no merece, por cierto, sobrevivir a su autor. En particular, seguramente hubo hechos y enseñanzas que fueron muy importantes para Spinoza durante sus años de formación, cuando, como es natural, no era tan capaz como lo fue más adelante de distinguir entre lo meramente

contemporáneo —que desde su punto de vista incluía, con toda probabilidad, mucho de lo que sabía de la filosofía medieval— y lo que él consideraba digno de ser preservado. La información acerca de su «evolución» puede con justicia considerarse irrelevante, mientras no se demuestre que la doctrina definitiva de Spinoza conserva su misterio sin esa información. Como su enseñanza se dirige primordialmente a la posteridad, el intérprete debe estar siempre atento a la diferencia de peso específico entre los libros del Spinoza maduro y sus cartas. Las cartas se dirigen sobre todo a determinados contemporáneos, no a la posteridad. Así como puede presumirse que sus libros de la madurez se dirigen principalmente al mejor nivel de lectores, la gran mayoría de sus cartas tiene por destinatarios, como es obvio, a hombres bastante mediocres.

La necesidad de información externa es consecuencia de que la previsión de un hombre respecto de lo que podría ser inteligible para la posteridad es necesariamente limitada. Para mencionar sólo el ejemplo más notable y, al mismo tiempo, más importante, Spinoza no podía haber previsto o, en todo caso, no podía haber tomado ninguna precaución efectiva contra el hecho de que la terminología tradicional de la filosofía, que él empleaba a la vez que la modificaba, llegara a ser obsoleta. Así, su lector actual debe aprender los rudimentos de un lenguaje que era familiar para los contemporáneos de Spinoza. Generalicemos y digamos que el intérprete de Spinoza tiene que reconstruir esos «antecedentes» que, desde el punto de vista del autor, eran indispensables para la comprensión de sus libros, pero que no era razonable proporcionar a través de estos, porque nadie puede decir todo sin volverse tedioso para todos. Ello significa que, en su trabajo de reconstrucción, el intérprete debe seguir los hitos establecidos por el propio Spinoza y, en segundo lugar, los indicios que este dejó accidentalmente en sus escritos. Debe partir de una visión clara, basada en manifestaciones explícitas de Spinoza, acerca de los predecesores de este tal como él los vio. Debe prestar la mayor atención a esa

rama de la «tradición filosófica» que el propio Spinoza consideraba muy importante o admiraba en sumo grado. Por ejemplo, el intérprete no puede ignorar impunemente lo que Spinoza dice de Platón y Aristóteles, por una parte, y de Demócrito y Epicuro, por otra. Debe estar en guardia contra la insensata presunción, alimentada por un saber no ilustrado, de que puede conocer mejor que Spinoza lo que era importante para este, o de que Spinoza no sabía de qué estaba hablando. Debe estar dispuesto a atribuir mayor peso a manuales mediocres citados por Spinoza, que a clásicos respecto de los cuales ni siquiera puede estar seguro de que aquel los haya conocido. Cuando procure interpretar a Spinoza, debe hacer el máximo esfuerzo para no ir más allá de los límites trazados por la terminología de este y la de sus contemporáneos; si usa terminología moderna para traducir el pensamiento de Spinoza, e incluso para describir su naturaleza, es probable que introduzca un mundo ajeno al autor en lo que pretende ser una interpretación exacta de su pensamiento. Sólo después de que hayamos completado la interpretación de la enseñanza de Spinoza, cuando nos veamos frente a la necesidad de abrir juicio sobre ella, tendremos la libertad y hasta la obligación de no tomar en cuenta sus indicaciones. Spinoza afirma haber refutado la enseñanza filosófica y teológica central del pasado. Para juzgar esa pretensión o la fuerza de los argumentos que la apoyan debemos, naturalmente, considerar a los clásicos de la tradición, con prescindencia de que Spinoza los haya conocido o estudiado, o no. Pero la comprensión de su silencio acerca de un hecho o una doctrina con los cuales necesariamente tendría que haber estado familiarizado, y cuya mención o examen deberían haber sido esenciales para su argumento, corresponde a la interpretación propiamente dicha. En efecto: la supresión de algo es una acción deliberada.

II

Según Spinoza, sus reglas para leer la Biblia no son aplicables al estudio de sus propios escritos por la razón adicional de que la Biblia se dirige al vulgo, mientras que sus escritos están destinados a filósofos. En el prefacio del *Tratado* insta al vulgo, de manera explícita, a dejar en paz el libro, y lo recomienda, también explícitamente, al «lector filosófico» o a «los filósofos».²² Los libros destinados al vulgo deben ser adecuadamente inteligibles si se los lee de la manera como el vulgo acostumbra leer: su sustancia debe revelarse ante una lectura desatenta y descuidada en grado sumo. En otras palabras, en los libros vulgares destinados a la instrucción, la enseñanza más fundamental debe escribirse en detalle en cada página o debe ser la enseñanza más clara, metodología que no es válida para los libros filosóficos.

Spinoza sostenía que los libros inteligibles pueden entenderse por completo sin que el lector sepa a quién están destinados. Al hacer hincapié en el hecho de que el *Tratado* se dirige a un grupo específico de hombres, nos proporciona la primera clave de la dificultad específica de la obra. Dice que ella está destinada en especial a aquellos «que filosofarían con más libertad si no se interpusiera lo siguiente: su idea de que la razón debería ser la sierva de la teología». Spinoza caracteriza como escépticos o como hombres que niegan la certeza de la razón a quienes piensan que la razón, la filosofía o la ciencia deberían estar subordinadas a la teología, y el verdadero filósofo no puede ser un escéptico.²³ Así, el *Tratado* no está destinado a filósofos reales, sino a filósofos potenciales. Se dirige a «la clase más prudente» o a aquellos que no pueden ser

²² *Tr. praef.*, 12 (33-34); V, 77-9 (37-46); XIV, 173-4 (1-2, 10); XV, 180 (2-3).

²³ *Tr. praef.*, 12 (34); XV, 180 (1-3); XX, 243 (26). *Tr. de intellectus emendatione*, 18, 29-30 (47-48, 78-80). Con frecuencia, Spinoza usa «filosofía» y «razón» como sinónimos, para dar a entender, por supuesto, que la filosofía es la perfección de la capacidad de comprensión natural del hombre; cf. *Tr.* VII, 117 (94), con XV, 180, 182-4, 187 (1-3, 12, 17, 21,

engañados con facilidad,²⁴ es decir, a una clase de hombres que es claramente más amplia que la de los filósofos reales y, por consiguiente, no idéntica a ella.

Los filósofos potenciales a quienes se dirige el *Tratado* creen en la autoridad de la teología, esto es, de la Biblia. Spinoza entiende por Biblia el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento.²⁵ El *Tratado* está destinado, pues, a los filósofos potenciales entre los cristianos. Según declaración explícita de Spinoza, lo indujo a escribir esa obra el contraste entre la creencia cristiana y la práctica cristiana.²⁶ Si podemos confiar en muchas de sus declaraciones explícitas, el hecho de dirigirse a filósofos cristianos potenciales debería explicarse como sigue. El cristianismo, y no el judaísmo, se basa en la más perfecta revelación divina. Tanto su carácter universalista como su carácter espiritual, en contraste con el carácter particularista y carnal más específico del judaísmo, explican por qué el ascenso a la filosofía es más fácil o más natural para el cristiano que para el judío, quien, como tal, «menosprecia» a aquella. Además, la aspiración de Spinoza es liberar a la filosofía de la dominación teológica, que culmina en la persecución de los filósofos por los teólogos y sus discípulos. Si el cristianismo es la religión del amor por excelencia, mientras que el Antiguo Testamento ordena «Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo», el alegato de Spinoza por la tolerancia tiene un destinatario más natural en los cristianos que en los judíos.²⁷

38); XIV, 179 (38); *praef.*, 10 (27). Cf. IV, 59 (10). Que Spinoza entiende por «filósofo» a un hombre que no está limitado en sus investigaciones por miramiento alguno con respecto a la teología se indica en pasajes como estos: *Tr.* VI, 88, 95 (34, 37, 67-68); XII, 166 (40); XIII, 167 (5); XV, 188 (42); *ep.* 23 (36 § 2).

²⁴ *Ep.* 30. Cf. *Tr.* XVII, 205, 219 (24, 103); XVIII, 223 (11); X, *adnot.* 21, 25 (1 nota, 43 nota).

²⁵ *Tr.* XII, 163 (24); XIV, 174 (6); XV, 180, 184-5 (1-3, 24).

²⁶ *Tr. praef.*, 7-8 (13-14). Cf. XIX, 234-5 (38-39).

²⁷ *Tr.* I, 21 (23, 25); cf. II, 43 (56-57) y XI, 158 (23), con II, págs. 42-3 (52-55); III, 48 y *adnot.* 5 (21, 21 nota, 22); IV, 64-5 (30-34); V, 70, 77 (8, 38); XI, 152, 158 (4, 24); XII, 158-9, 163 (3, 24); XVII, 214-5, 221 (77-82,

A pesar de esto, la temática del *Tratado* es, obviamente, más judía que cristiana. Spinoza no sólo habla más plenamente del Antiguo Testamento que del Nuevo, sino que también se refiere en numerosos casos, ya sea de manera polémica o aprobatoria, a comentaristas judíos en el más amplio sentido del término, y nunca o casi nunca a comentaristas cristianos. Además, sus interpretaciones son mucho más deudoras de fuentes judías que de fuentes cristianas. Spinoza señala que es tan versado en el saber popular judío, que puede confiar sin temor en su memoria cuando habla de temas judíos o de lo que ha averiguado sobre ellos «largo tiempo atrás». Probablemente, el ejemplo más notable de este trasfondo judío del *Tratado* sea el hecho de que, cuando ilustra las dos concepciones opuestas de la relación entre la Biblia y la filosofía, Spinoza sólo se refiere a los dos hombres a quienes considera líderes de los dos bandos dentro del judaísmo. Explica que se abstiene de hacer un examen filológico del Nuevo Testamento por su insuficiente conocimiento de la lengua griega.²⁸ Si generalizamos a partir de esta afirmación, podemos explicar la preponderancia de la temática judía en el *Tratado* por el hecho de que Spinoza era mucho más versado en la tradición judía que en la tradición cristiana. Podemos ir un paso más allá en la misma dirección y presuponer que incorporó a esa obra una cantidad considerable de materiales que había usado originalmente para justificar su abandono del judaísmo. Ciertas incongruencias que sorprenden al lector del *Tratado* no parecen admitir ninguna otra explicación. Para nuestro propósito, basta con mencionar los dos ejemplos más destacados. Spinoza dice que el tema del tercer capítulo (la elección del pueblo judío) no es indispensable para el objetivo rector de la obra, y podríamos considerar la aplicación de este enunciado también a los capítulos IV y V,

115); XVIII, 221 (2); XIX, 233-4 (29-30, 38). Cf. *epp.* 73 (21 § 4, 7) y 19 (32 § 10).

²⁸ *Tr.* I, 18 (13); IX, 135-6 (30-31, 36); X, 150 (48); XV, 180-1 (1-5).

que culminan en la crítica de la ley ceremonial judía. Los capítulos III a V parecerían ser, así, reliquias de una obra dirigida primariamente a judíos. Además, el *Tratado* se sostiene o cae en función del principio de que el verdadero significado de cualquier pasaje bíblico debe establecerse exclusivamente sobre la base de la Biblia, y en modo alguno con respecto a la verdad filosófica o científica. Empero, al examinar la cuestión de los milagros, Spinoza afirma, en sorprendente contradicción con ese principio, que la doctrina bíblica concuerda en su totalidad con la enseñanza filosófica y que cualquier pasaje bíblico que contradiga esa enseñanza debe rechazarse como una adición sacrílega a la Sagrada Escritura. Este método de resolver el conflicto entre la filosofía y la Biblia había sido usado con particular energía por un judío contemporáneo de Spinoza y mayor que este: Uriel da Costa. Parecería que el uso ocasional que hace Spinoza de ese método es otra reliquia de sus reflexiones juveniles y, por así decirlo, intrajudías.

La afirmación de que Spinoza incorporó a su *Tratado* partes de su apología juvenil por el abandono del judaísmo es, en el mejor de los casos, una hipótesis plausible. Además, ningún autor que merezca este nombre incorporaría a un libro partes de un escrito anterior que no tuvieran sentido en el texto nuevo. Cualquier preocupación por la cuestión de las partes del *Tratado* que pueden proceder de la apología juvenil del autor induce al intérprete a escapar de su liso y llano deber de entender el libro tal como Spinoza lo compuso y lo publicó, para entregarse a los cuestionables placeres de la alta crítica. Aunque sólo puede conjeturarse qué partes del *Tratado*, si las hay, fueron tomadas de un escrito anterior de Spinoza, se puede conocer qué función cumplen esas partes en dicha obra. Analicemos desde este punto de vista las dos dificultades a las que hemos hecho referencia.

Spinoza dice que el objetivo principal del *Tratado* es separar la filosofía de la teología, y que este objetivo requiere el examen de «los profetas y la profecía», pero no

exige estudiar si el don profético era peculiar de los judíos ni cuál es el significado de la elección de estos.²⁹ El planteo es perfectamente correcto en lo atinente al argumento superficial del *Tratado*. Sin embargo, el argumento más profundo requiere no la afirmación sino la prueba de que la profecía es un fenómeno natural. La prueba ofrecida en los dos primeros capítulos del *Tratado* sigue siendo insatisfactoria, en la medida en que no se ha demostrado que la profecía es un fenómeno universal, vale decir, que no es privativa de los judíos. Esto, a su vez, no puede demostrarse sin un examen previo acerca de qué clase de fenómenos pueden ser posiblemente peculiares de una nación, o un análisis de los privilegios para los cuales pueda ser elegida una nación en cuanto nación. Sin embargo, no sólo el capítulo III, sino también el IV y el V, son indispensables para la plena comprensión del argumento del *Tratado*. De hecho, la parte más larga de la obra se dedica de manera más directa a una investigación del Antiguo Testamento, y no del Nuevo. En su examen del Antiguo Testamento o del judaísmo en general, Spinoza sigue con toda naturalidad un ordenamiento judío tradicional de la temática. De conformidad con la tradición en cuestión (que, en última instancia, se remonta a la *kalam* islámica), lo que podríamos llamar «teología» se divide en dos partes: la doctrina de la unidad de Dios y la doctrina de la justicia de Dios. La doctrina de la justicia divina se ocupa en especial de la profecía, la ley y la providencia. Este orden es necesario en virtud de que la providencia, o la recompensa y el castigo divinos, presupone la existencia de una ley divina y, a su vez, la ley divina presupone la revelación divina o profecía. Este es el orden que subyace en el plan de los seis primeros capítulos del *Tratado*, como lo advertimos de inmediato si consideramos la conexión, claramente señalada por Spinoza, entre «milagros» y «providencia».³⁰

²⁹ Cf. *Tr.* II, 44 (58), con el encabezamiento, así como el plan de III. Cf. XIV, 180 (40).

³⁰ *Tr.* I-III: profecía; IV-V: ley, y VI: milagros. En cuanto a la conexión

Es igualmente posible comprender, a partir del contexto del *Tratado*, por qué Spinoza deja a un lado en el examen de los milagros el principio de su hermenéutica bíblica. Por razones que explicaremos más adelante, trata de presentar sus puntos de vista sobre temas teológicos con una buena dosis de moderación. Hay, sin embargo, un punto fundamental respecto del cual se niega de manera sistemática a hacer cualquier concesión inequívoca, y este es, precisamente, la posibilidad de los milagros como fenómenos supranaturales. Aun cuando habla sin vacilaciones de enseñanzas supraracionales, rechaza con firmeza la posibilidad de los milagros propiamente dichos. Si hubiera rechazado siempre la posibilidad de enseñanzas supraracionales, no habría tenido más opción que identificar, simplemente, la doctrina bíblica con la enseñanza racional —y esto habría sido fatal para la separación entre la filosofía y la teología—, o bien negar sin más toda verdad al conjunto de las enseñanzas bíblicas como doctrinas reveladas. Lo máximo que podía atreverse a hacer era no negar siempre el hecho de la revelación supraracional, pero sí negar siempre su carácter sobrenatural o milagroso, y no podía hacerlo en forma sistemática o conveniente sin negar por completo la posibilidad de los milagros propiamente dichos. Para evitar la ruptura con la Biblia en el aspecto crucial, tenía que afirmar que esta misma niega la posibilidad de los milagros propiamente dichos. Y a los efectos de mante-

entre milagros y providencia, cf. *Tr.* VI, 82, 88-9 (6, 34, 37, 39). Spinoza pudo estar familiarizado con el orden que adoptó, el de los tres temas cardinales, en parte por los planes del análisis de Maimónides y en parte por expresiones explícitas de esa autoridad; cf. Maimónides, *Gufá*, III 17 (34b-35a Munk) y 45 (98b-99a). A la luz de la tradición en cuestión, se demuestra que la parte teológica por excelencia del *Tratado* está dedicada al tema de la justicia divina, distinguida del tema de la unidad divina. De la comparación de *Tr.* I-VI con *Ética*, I, apéndice, surge que esta inferencia se justifica. Cometeríamos una exageración, aunque no un desatino, si dijéramos que el tema del *Tratado* en su conjunto es el de la justicia divina y la justicia humana; considérese *Tr.* XIX, 229-32 (5-20).

ner esta afirmación, sobre todo en presencia de los relatos del Nuevo Testamento acerca de la resurrección de Jesús —relatos que, como Spinoza lo admitía, son incompatibles con su interpretación espiritualista del cristianismo—, no tenía más alternativa que sugerir que cualquier descripción bíblica de milagros en sentido estricto no podía ser realmente bíblica, sino que debía de tratarse de adiciones sacrílegas a la Sagrada Escritura.³¹

No hay razones valederas para dudar de que el *Tratado* y todas sus partes se dirigen a cristianos. Por lo tanto, para explicar el predominio de la temática judía en esa obra no basta con la mera referencia al hecho de que Spinoza tenía más conocimiento de la tradición judía que de la cristiana. En efecto: esto mismo lo descalificaría para hablar con autoridad a los cristianos sobre el tema central del cristianismo. El carácter particularmente «judío» de la obra debe entenderse a la luz de la intención que guiaba a Spinoza. Si suponemos que este creía en la superioridad del cristianismo sobre el judaísmo, no podemos menos que sugerir que deseaba dar a los cristianos el siguiente consejo: debían abandonar las reliquias carnales judías que deformaron al cristianismo casi desde sus comienzos, y retornar a la enseñanza puramente espiritual del cristianismo original. Si el objetivo principal

³¹ Cf. *Tr.* VI, 91 (51), con *epp.* 75 y 78 (23 § 5-7 y 25 § 6). Cf. *Tr.* XV, 185 (27). La negación explícita de la resurrección de Jesús en las cartas citadas queda confirmada por la implicación de *Tr.* XII, 163, 166 (24, 39). Lo que hemos dicho en el texto arroja luz sobre otra dificultad puesta a consideración por el examen espinoziano de los milagros. En su análisis temático de la enseñanza bíblica, Spinoza dice que la Biblia enseña sólo de manera indirecta que no hay milagros propiamente dichos, pero agrega que cualquier pasaje bíblico contradictorio debe rechazarse como una adición sacrílega. Sin embargo, en la última sección del capítulo sobre los milagros, dice que la Biblia enseña, en forma directa, que no hay milagros propiamente dichos, pese a lo cual añade que esta enseñanza explícita de la Biblia no es obligatoria en modo alguno. Esto es, que la enseñanza bíblica es meramente implícita y al mismo tiempo sagrada, o bien es explícita y al mismo tiempo indiferente desde un punto de vista religioso: sin duda, no es explícita y al mismo tiempo es obligatoria. Cf. *Tr.* VI, 89-91 (39-51), con *ibid.*, 95-6 (66-71).

del *Tratado* es liberar al cristianismo de su herencia judía, resulta muy natural que los temas judíos ocupen el primer plano de la discusión, y la idoneidad del autor como maestro de cosas cristianas para los cristianos, lejos de disminuir, aumentará por el hecho de que él es más profundamente versado en la tradición judía que en la tradición cristiana.

El historiador moderno se inclina a interpretar el propósito del *Tratado*, y con ello, a responder a la pregunta respecto de sus destinatarios, desde el punto de vista de las circunstancias particulares de la vida de Spinoza o de su tiempo. Incluso, algunas declaraciones de este apoyan, en apariencia, ese enfoque. Sin embargo, las declaraciones en cuestión serán necesariamente malentendidas si no se agrupan alrededor del hecho central de que el *Tratado* no se dirige en particular a los contemporáneos de Spinoza. Está destinado a filósofos potenciales que son cristianos. Hombres de esta clase y, por consiguiente, tanto el problema de Spinoza como su solución, son contemporáneos del cristianismo, y no necesariamente característicos de la época del autor. Ello no excluye el hecho de que, según una declaración explícita de Spinoza, no sólo la filosofía y la temática misma, sino también el «tiempo», requirieron de él las investigaciones presentadas en el *Tratado*.³² Debemos ver cómo concuerda esto con lo que podríamos llamar «carácter atemporal» del propósito y la tesis de la obra.

Spinoza parte del contraste entre la prédica cristiana del amor universal y la práctica cristiana de la persecución, en especial la persecución de los filósofos. Este contraste se dio en todos los tiempos, excepto en el comienzo mismo del cristianismo. En efecto: la declinación de este último comenzó muy pronto y su causa primaria no fue ninguna acción culpable. Como el Evangelio era desconocido para sus contemporáneos, los apóstoles se vieron obligados a introducirlo recurriendo a concepciones que

³² Tr. II, 29 (2).

eran bien conocidas y aceptadas en la época. Sentaron así los cimientos de esa fusión de fe y filosofía que contradice la intención original del Evangelio y justifica la persecución de la filosofía en nombre de la religión. Y como el poder de los errores se acrecienta cuanto más tiempo pasa sin que se los cuestione, las cosas empeoraron cada vez más y, salvo por ciertos hechos que se mencionarán de inmediato, en la época de Spinoza la situación es peor que nunca. Aun así, hay razones para esperar que, precisamente en «nuestra época», la sociedad cristiana vuelva por primera vez a la pura enseñanza del Evangelio. Esa esperanza se fundamenta en hechos como estos: existen ahora repúblicas o democracias cristianas, es decir, sociedades que por naturaleza exigen la libre discusión pública; ya no hay profetas cuyo comportamiento autoritario sea incompatible con la urbanidad, y el sistema eclesiástico unitario del cristianismo se ha disuelto.³³ No obstante, todo esto no significa sino que las oportunidades de que la sociedad cristiana dé su aceptación general a la verdadera enseñanza cristiana en su pureza, o sus posibilidades de publicación, son en tiempos de Spinoza más grandes que nunca antes. Y no significa en absoluto que esa enseñanza no fuera igualmente accesible a las mentes libres de todos los tiempos desde los inicios del cristianismo.

III

La parte teológica del *Tratado* comienza y termina con la afirmación implícita de la posibilidad de la revelación o la profecía como conocimiento cierto de verdades que sobrepasan la capacidad de la razón humana. Esta afirmación se repite, en forma explícita o implícita, en

³³ *Tr. praef.*, 7-9 (12, 14-20); I, 16 (7); VII, 97-8, 105, 112 (1-5, 38-39, 70); VIII, 118 (2-3); XI, 153, 157-8 (8, 21-24); XII, 159 (4); XIV, 173, 180 (2, 4, 40); XVIII, 225-6 (24-25); XIX, 235-7 (43, 50, 52-53); XX, 245-6 (39-40).

un número considerable de otros pasajes de la obra.³⁴ Sin embargo, también hay pasajes en los cuales simplemente se niega la posibilidad de cualquier conocimiento superracional.³⁵ Spinoza se contradice, entonces, respecto de lo que podríamos designar como tema central de su libro. Suspender nuestro juicio sobre lo que él pensaba acerca de ese tema sería equivalente a desechar el *Tratado* como un libro por completo ininteligible. Ahora bien: no hay motivo por el cual un sincero creyente en las enseñanzas reveladas y superracionales deba declarar que el hombre no tiene acceso alguno a la verdad salvo a través de la percepción sensible y el razonamiento; o que sólo la razón o la filosofía, contrapuestas a la revelación o la teología, poseen y reclaman para sí, con justicia, el reino de la verdad; o que la creencia en cosas invisibles que no son demostrables por la razón es simplemente absurda; o, por último, que las llamadas enseñanzas «por encima de la razón» son, en verdad, sueños o meras ficciones y están «muy por debajo de la razón». Esta observación resuelve por sí sola la dificultad: Spinoza no admitía la posibilidad de ninguna enseñanza superracional. Sin embargo, no podemos obviar un examen más detallado de las autocontradicciones de aquel. En efecto: hay muchas en el *Tratado*, y de algunas de ellas no es tan fácil desembarazarse como de la que acabamos de mencionar. Necesitamos una regla exacta y universal que nos permita decidir con certeza, en todos los casos, cuál de dos enunciados contradictorios dados expresa el punto de vista serio de Spinoza.

Enumeraremos en primer lugar unos pocos ejemplos adicionales de contradicciones importantes. Spinoza

³⁴ *Tr.* I, 15-6, 20-1, 28 (1-4, 6-7, 22-23, 45); XV, 184-5, 188 (22, 26-27, 44). Cf., por ejemplo, VI, 95 (65); VII, 98-9, 114 (8-10, 78); XI, 155-6 (14-15); XII, 162-3 (21-22); XIII, 168, 170 (6-8, 20); XVI, 198-200 (53-56, 61, 64). Cf. *ep.* 21 (34 § 3, 23).

³⁵ *Tr.* V, 80 (49); XIII, 170 (17); XIV, 179 (38); XV, 184, 188 (21, 23, 42). Cf. IV, 62 (20); VII, 112 (72); véase también el prefacio de Lodewijk Meyer a *Renati Des Cartes Principiorum*. . . , hacia el final.

afirma que, una vez que la filosofía y la teología (o la razón y la fe) estén radicalmente separadas una de otra, o restringidas a sus dominios particulares, no habrá conflicto entre ellas. La filosofía, y no la teología, aspira a la verdad; la teología, y no la filosofía, aspira a la obediencia. Ahora bien: la teología se basa en el dogma fundamental de que la mera obediencia, sin el conocimiento de la verdad, basta para la salvación, y este dogma debe ser verdadero o falso. Spinoza asegura que es una verdad suprarrazional, pero también afirma que las verdades suprarrazionales son imposibles. Si se acepta el segundo aserto, se sigue que el fundamento mismo de la teología es una falsedad.³⁶ En consecuencia, la filosofía y la teología, lejos de estar en perfecto acuerdo, de hecho se contradicen. Otra forma de la misma contradicción se presenta en las afirmaciones de que la teología (o la Biblia o la profecía) no es una autoridad en lo que concierne a ninguna cuestión meramente especulativa, y de que sí lo es en lo concerniente a algunas de ellas.³⁷ Spinoza afirma que la doctrina bíblica sobre la providencia es idéntica a la enseñanza filosófica, mas por otra parte declara que sólo la filosofía (y, por consiguiente, no la Biblia) enseña la verdad respecto de la providencia, porque sólo aquella puede enseñar que Dios cuida por igual de todos los hombres, es decir, que una única suerte aguarda al justo y al injusto;³⁸ en otras palabras, que no hay provi-

³⁶ Esta conclusión queda confirmada por dos hechos: que la obediencia (a saber, a Dios) presupone que Dios es un legislador o un gobernante, y que la razón refuta este presupuesto; cf. *Tr.* IV, 62-5 (22-37), y XVI, *adnot.* 34 (53 nota). De acuerdo con la conclusión que hemos extraído en el texto, Spinoza dice que la fe exige no tanto dogmas verdaderos como dogmas piadosos, «aunque puede haber entre ellos muchísimos que no tienen siquiera una sombra de verdad»; cf. XIV, 176 (20), y XIII, 172 (29). Cf. XV, 182, 187, 188 (11-12, 38, 43); XII, 159 (6); *ep.* 21 (34 § 3, 23), por una parte, con XV, 185 (26-27), y los pasajes citados en la nota precedente, por la otra.

³⁷ Cf. *Tr.* XV, 188 (42), y II, 35 (24), con V, 77 (38), XIII, 168 (6), y XX, 243 (22).

³⁸ Cf. *Tr.* VI, 82, 95-6 (6, 66-71), con VI, 87-8 (37, 32-34, 36); XIX, 229, 231-2 (8, 20); XIV, 177-8 (27); *Ética*, I *app.*

dencia en absoluto. Esto concuerda con la tesis implícita de que hay un antagonismo fundamental entre razón y fe. Spinoza usa «profecía» y «Biblia» como términos virtualmente sinónimos, y afirma que la única fuente de nuestro conocimiento del fenómeno de la profecía es la Biblia; pero también sostiene que los augures de los paganos eran profetas verdaderos,³⁹ con lo cual da a entender que el primer libro de *De la adivinación* de Cicerón, por ejemplo, podría ser una fuente tan buena como la Biblia para el estudio de la profecía.

Las contradicciones relacionadas con el cristianismo o el Nuevo Testamento requieren un tratamiento algo más extenso. Spinoza declara en primer término que nadie salvo Jesús (a quien regularmente llama Cristo) ha alcanzado la excelencia sobrehumana suficiente como para recibir, sin la ayuda de la imaginación, revelaciones de contenido suprarracional, o que sólo Él —en contraposición, sobre todo, con los profetas del Antiguo Testamento— entendió de manera verdadera y adecuada lo que le fue revelado. Por consiguiente, Spinoza tiene en sus manos todos los elementos para decir que la sabiduría de Dios ha adoptado naturaleza humana en Cristo y que Cristo es el camino de la salvación.⁴⁰ Estas afirmaciones deben entenderse —esto es, corregirse— a la luz de la negativa de Spinoza a aceptar los fenómenos sobrenaturales. Como las leyes de la naturaleza en general, y de la naturaleza humana en particular, son siempre y en todas partes las mismas, y como nunca hay nada radicalmente «nuevo», la mente de Jesús, que tenía un cuerpo humano, no puede haber sido sobrehumana.⁴¹ En otras palabras, puesto que el hombre no tiene una facultad

³⁹ Cf. *Tr.* III, 53 (39), con I, 15, 16 (1, 7); VI, 95 (63); VII, 98 (6); XII, 163 (27); XIV, 179 (38); XV, 188 (44). Cf. además la contradicción entre XVII, 219 (105-106), y XI, 152 (5-6).

⁴⁰ *Tr.* I, 20-1 (22-25); IV, 64-5 (30-32). Cf. *epp.* 73 (21 § 4) y 75 (23 § 9).

⁴¹ *Tr.* I, 16 (3). Considérese el uso del *modus irrealis* en I, 20-1 (22), y I, *adnot.* 3 (40 nota). Cf. III, 47 (12); VI, 95 (66-67); XII, 159-60 (7); *Ética*, III *praef.*

más elevada que la razón, o puesto que no puede haber verdades suprarracionales, es imposible que Jesús haya sido más que el filósofo más grande de todos los tiempos. El segundo de los dos tratamientos temáticos de Jesús que aparecen en el *Tratado* confirma plenamente esta conclusión. Si Spinoza afirma, «con Pablo», que todas las cosas son y se mueven en Dios, puede presumirse su convicción de que su propia doctrina de Dios como causa inmanente de todas las cosas se remonta al mismísimo Jesús. Incluso prueba que el conocimiento de Jesús era por necesidad puramente racional, porque Jesús fue enviado para enseñar a toda la raza humana y, por consiguiente, tenía que adecuarse a las opiniones comunes a toda ella, es decir, a los principios fundamentales de la razón, mientras que los profetas del Antiguo Testamento debían adecuarse simplemente a las opiniones de los judíos, esto es, a un conjunto particular de prejuicios.⁴² O, para decirlo con mayor precisión: así como los profetas del Antiguo Testamento estaban bajo el hechizo de los prejuicios populares, Jesús y los apóstoles sólo adaptaban libremente la expresión de sus pensamientos racionales a esos mismos prejuicios.⁴³ Lo genuinamente filosófico no es, por cierto, la enseñanza exotérica del Nuevo Testamento, sino su doctrina esotérica. Esta conclusión, sin embargo, discrepa notoriamente del propósito fundamental del *Tratado*. La separación radical de la filosofía y la Biblia sería una exigencia absurda si la doctrina esotérica del Nuevo Testamento fuera el punto culminante de la sabiduría filosófica. Además, cuando Spinoza afirma, «con Pablo», que todas las cosas son y se mueven en Dios, agrega que quizá todos los filósofos antiguos y todos los antiguos hebreos sostenían el mismo punto de vista. Habla con gran estima de la enseñanza de Salomón acerca de Dios, y llama a aquel simplemente

⁴² Tr. IV, 64-5 (30-36). Cf. XI, 154 (11). Cf. además el prefacio a la *Ética* en las *Opera posthuma*.

⁴³ Tr. II, 42-3 (52-57); V, 77-8 (37-40); XI, 158 (23). Cf. la totalidad del argumento de XI.

«el filósofo». Sin embargo, la filosofía, tal como Spinoza la concibe, presupone el conocimiento de la matemática, y Salomón apenas tenía conocimiento matemático alguno; además, el pueblo aceptaba sus dichos tan religiosamente como los de los profetas, mientras que, lejos de respetarlos, ridiculizaría a los filósofos que pretendieran ostentar autoridad en cuestiones religiosas. De este modo, sería más acertado no atribuir a Salomón filosofía, sino sabiduría popular, y, en consecuencia, aplicar la misma descripción a la enseñanza de Jesús.⁴⁴ Esto concuerda con dos hechos: que, según Spinoza, la doctrina de «la Escritura» —la de ambos Testamentos— no contiene «cosas filosóficas, sino sólo las cosas más sencillas», y que probablemente considerara su propia enseñanza sobre Dios —la verdadera enseñanza filosófica— como opuesta a todas las enseñanzas anteriores.⁴⁵ La enseñanza racional que Spinoza parece haber atribuido efectivamente a Jesús era apenas algo más que moralidad racional. Sin embargo, no sostiene de manera sistemática que Jesús descubrió y predicó por primera vez la verdadera enseñanza moral. Para no hablar del hecho de que ella está por naturaleza al alcance de todos los seres humanos en todos los tiempos, sin duda era conocida y predicada por los profetas y los sabios del Antiguo Testamento.⁴⁶ La enseñanza característica de Jesús o del Nuevo Testamento en general no es la moralidad racional misma, sino su combinación con una «historia» de tal índole que permitía predicarla a la gente común de todas las naciones. En otras palabras, la sustancia de la doctrina de los dos Testamentos es idéntica. Sólo difieren en esto: los profetas del Antiguo Testamento predicaban esa doctrina idéntica en virtud del pacto mosaico y, por consiguiente, la dirigían sólo a los judíos, mientras que los apóstoles la pre-

⁴⁴ *Tr.* II, 36, 41 (29, 48); IV, 66 (40); VI, 95 (67); VII, 114 (79); XI, 156 (15). *Ep.* 73 (21 § 2).

⁴⁵ *Tr.* XIII, 167 (4); XIV, 174 (8); XV, 180 (2): Cf. pág. 190 *supra*.

⁴⁶ *Tr.* IV, 66-8 (40-46, 48); V, 71-2 (10-13); VII, 99 (11); XII, 162 (19); XIX, 231 (16).

dicaban en virtud de la pasión de Jesús y, en consecuencia, la dirigían a todos los hombres.⁴⁷ Ahora bien: la combinación de la moralidad racional con una base «histórica» de un tipo u otro implica que la primera se presenta en forma de mandamiento divino y, por tanto, que Dios aparece como legislador. Así, el Nuevo Testamento exige obediencia a Dios tal como lo hace el Antiguo Testamento, y, por consiguiente, ambos están por igual en conflicto con la doctrina filosófica según la cual no se puede concebir a Dios como legislador. «Conocer a Cristo de acuerdo con el espíritu» significa creer que Dios es misericordioso, pero la filosofía enseña que no tiene sentido atribuirle misericordia.⁴⁸

En suma, el Nuevo Testamento no es más racional que el Antiguo. No hay razón, entonces, por la cual los apóstoles, por ejemplo, hubieran estado más libres de los prejuicios de su época de lo que lo habían estado los profetas del Antiguo Testamento. Al defender el *Tratado* en una de sus cartas, si no en este mismo, Spinoza admite que todos los apóstoles creían en la resurrección corporal de Jesús y, por tanto, se hallaban bajo la fascinación de prejuicios populares.⁴⁹ Puede haber más razonamiento en el Nuevo Testamento que en el Antiguo y tal vez el más grande profeta de este último nunca haya elaborado un solo argumento legítimo, pero ello no significa, por supuesto, que no haya argumentos ilegítimos en el Nuevo Testamento.⁵⁰ Los enunciados filosóficos aparecen, sobre todo, en las epístolas de Pablo, pero no más que en los escritos atribuidos a Salomón. Las expresiones filosóficas de Pablo pueden adjudicarse a su deseo de ser un griego con los griegos o de hacer que una multitud contaminada de filosofía encuentre aceptable el Evangelio; así, las expresiones más filosóficas del Nuevo Testamen-

⁴⁷ Tr. XII, 163, 165-6 (24, 37); XIX, 231 (16).

⁴⁸ Tr. IV, 64 (30); XIII, 171-2 (26); XIV, 174, 178 (6-8, 28).

⁴⁹ Epp. 75 (23 § 5) y 78 (25 § 6).

⁵⁰ Tr. XI, 152-3 (5-7); XIV, 175-6 (17-18). Cf. ep. 75 (23 § 7).

to parecerían ser simples préstamos de la filosofía griega. Además, como esas expresiones se formularon en deliberada conformidad con los prejuicios de sus destinatarios, no necesariamente concuerdan con los puntos de vista del propio Pablo. Sobre todo, este, con su uso pedagógico de la filosofía, parece haber sentado los cimientos de la letal fusión de filosofía y teología, contra la cual se dirige todo el *Tratado*. Es indudable que la doctrina de Pablo sobre la justificación «mediante la sola fe» contradice lo que Spinoza considera la doctrina central y más útil de la Biblia.⁵¹ Podríamos pensar por un momento que, al insistir en el carácter universalista del Nuevo Testamento, en contraste con el carácter particularista del Antiguo Testamento, Spinoza niega la identidad, que afirma en otros lugares, de la enseñanza moral de ambos. Sin embargo, cita la frase «Ama a tu prójimo y odia a tu enemigo» con el objeto de probar no la diferencia sino la identidad básica de la enseñanza del Sermón de la Montaña con la de Moisés. La diferencia entre los mandamientos «Odia a tu enemigo» (es decir, al extranjero) y «Ama a tu enemigo» se debe exclusivamente al cambio de las circunstancias políticas del pueblo judío: Moisés podía pensar en el establecimiento de una buena comunidad organizada, mientras que Jesús (tal como Jeremías antes que él) se dirigía a un pueblo que había perdido su independencia política.⁵² Spinoza no concede de manera sistemática que lo enseñado por el Nuevo Testamento sobre la moralidad privada sea superior a la enseñanza del Antiguo Testamento. Pero, aun si lo hiciera, esto importaría menos, en su opinión, que el hecho de que el cristianismo, debido a las circunstancias de su origen, ofrece un apoyo mucho más fuerte para el dualismo del poder espiritual y temporal, y, con ello, para la perpetua discordia civil, que la enseñanza del Antiguo Tes-

⁵¹ *Tr.* XI, 156-8 (15, 21, 23-24); XII, 166 (40); XIII, 167 (3); XIV, 175-6 (14-19); III, 54 (46). Cf. la crítica implícita a Pablo en I, 21, 28-9 (25, 46).

⁵² *Tr.* XIX, 233 (29-30); XII, 165-6 (37); VII, 103-4 (30-33).

tamento, originada en Moisés, quien fue rey de hecho si no de nombre. En efecto: la seguridad de la comunidad es la ley suprema.⁵³ Para resumir: la identificación que hace Spinoza de la doctrina verdadera con la enseñanza o la doctrina esotérica del Nuevo Testamento es contradictoria en numerosos pasajes del *Tratado*.

Nuestro último ejemplo será una contradicción que nos hemos visto obligados a imitar en nuestra propia presentación y que tiene la ventaja de que puede ser resuelta si acudimos a la explicación dada por el propio Spinoza acerca de una dificultad similar. En una serie de pasajes del *Tratado*, Spinoza sugiere que la Biblia es jeroglífica: ininteligible en razón de su temática. De conformidad con este juicio, en una de sus cartas dice de manera explícita que, sencillamente, no entiende la Biblia. Esta opinión lo expone al peligro de verse forzado a admitir que la Biblia es rica en misterios y requiere para su comprensión una iluminación suprarracional;⁵⁴ de todos modos, tal opinión es incompatible con todo el significado y el propósito del *Tratado*. En otra serie de pasajes, Spinoza sostiene con la misma precisión que la Biblia es fácilmente inteligible en razón de su temática, y agrega que todas las dificultades que obstaculizan su comprensión se deben a nuestro conocimiento insuficiente del lenguaje, a la pobre condición del texto y a causas similares,⁵⁵ y que casi todas esas dificultades pueden superarse mediante el uso del método correcto: no hay necesidad alguna de iluminación suprarracional ni de una tradición autorizada. ¿Qué quiere decir, entonces, cuando afirma que no entiende la Biblia? Al mencionar en el *Tratado* la cristología de «ciertas iglesias», dice que no habla en absoluto de esas cosas, ni las niega, «porque confieso de buen grado que no las entiendo». En lo que es el auténti-

⁵³ *Tr.* XVIII, 225-6 (25); XIX, 232, 236-8 (22-24, 50-59). Cf. V, 70-2 (8-9, 13-14).

⁵⁴ *Tr.* VII, 98, 112 (9, 23); XII, 159 (4); II, 35, 36 (25, 29).

⁵⁵ *Tr.* V, 76-7 (35-39); VII, 112 (70, 73); XIII, 167 (3-4). Cf. XIV, 174 (6-8), y II, 34 (21).

co comentario de este pasaje, repite en primer lugar su declaración de que no entiende la cristología de «ciertas iglesias», pero luego añade que, «para confesar la verdad», considera a las doctrinas en cuestión absurdas o evidentemente autocontradictorias.⁵⁶ En consecuencia, dice que no entiende la Biblia porque no desea «confesar la verdad», a saber: que considera autocontradictoria la enseñanza bíblica. Su opinión respecto de la inteligibilidad de la Biblia debe enunciarse, entonces, como sigue: Puesto que no podemos darnos cuenta de que la enseñanza de un libro es absurda si no la entendemos, la Biblia es sin duda inteligible. Pero es más fácil comprender un libro cuya enseñanza es lúcida que un libro cuya enseñanza es autocontradictoria. Cuesta mucho verificar el significado de un libro compuesto en considerable medida de aserciones autocontradictorias, restos de prejuicios o supersticiones primigenios y efusiones de una imaginación descontrolada.⁵⁷ Y cuesta aún más comprender un libro de esta clase si, por añadidura, su compilación y su conservación son deficientes. Sin embargo, muchas de estas dificultades pueden superarse mediante el uso del método correcto.

Spinoza, que veía a la Biblia como un libro rico en contradicciones, señaló esta opinión en un libro también abundante en ellas. Tenemos que ver si su tratamiento de las contradicciones bíblicas no nos proporciona alguna ayuda para la comprensión de su propia obra. Debemos limitarnos a lo que él puede decir sobre las contradicciones entre declaraciones no metafóricas de uno y el mismo hablante. Su regla es que en tales casos debemos suspender nuestro juicio respecto de lo que el hablante pensaba en cuanto al tema en cuestión, a menos que podamos demostrar que la contradicción se debe a que han sido diferentes la ocasión o los destinatarios de las dos decla-

⁵⁶ *Tr.* I, 21 (24); *ep.* 73 (21 § 5).

⁵⁷ *Tr.* XV, 180, 184 (3, 20); VI, 81-2, 88 (1-5, 36). Véase en especial la adición explícita a la enseñanza del *Tratado* en *ep.* 73 (21 § 3), una adición que aclara el significado de «superstición».

raciones.⁵⁸ Spinoza aplica esta regla a la contradicción (real o supuesta) entre ciertas opiniones de Jesús y de Pablo: mientras una de las opiniones está destinada al pueblo común, la otra está dirigida a los sabios. Empero, Spinoza va aún más allá. El solo hecho de que Pablo diga, en algunas ocasiones, que habla «a la manera del hombre» induce a Spinoza a desechar como meras adaptaciones de Pablo todas las declaraciones de este que concuerdan con lo que aquel considera la opinión vulgar, y lo lleva asimismo a decir de ellas que se profieren «a la manera del hombre».⁵⁹ Si reducimos este procedimiento a su principio, llegamos a la siguiente regla: si un autor admite, aunque sea de vez en cuando, que habla «a la manera del hombre» y hace declaraciones contradictorias sobre un tema, la declaración que contradiga la opinión vulgar debe ser considerada su opinión seria; más aún, cada declaración de ese autor que coincida con opiniones vulgarmente consideradas sagradas o autorizadas tiene que ser descartada como irrelevante o, al menos, debe juzgarse sospechosa, aunque el autor nunca la contradiga.⁶⁰

Spinoza mismo es un autor de este tipo. La primera de las tres «reglas de vida» que establece en su *Tratado sobre la reforma del entendimiento* dice lo siguiente: «Hablar en atención a la capacidad del vulgo y practicar todas esas cosas que no pueden impedirnos alcanzar nuestra meta (a saber, el sumo bien). Porque podemos obtener una ventaja no desdeñable del vulgo, siempre que hagamos a su capacidad tantas concesiones como sea posible. Añádase a ello que de esta manera prestarán oídos amistosos a la verdad».⁶¹ Es decir, el vulgo será inducido así a aceptar las verdades que el filósofo desee comunicarle, o no se ofenderá ante sus herejías ocasiona-

⁵⁸ Tr. VII, 101, 103-4 (21, 29-33).

⁵⁹ Tr. IV, 65 (33-36); II, 42 (51); XVI, *adnot.* 34 (53 nota).

⁶⁰ Para una formulación algo diferente del mismo principio, véase Elmer E. Powell, *Spinoza and Religion*, Boston, 1941, pág. 65.

⁶¹ B. Spinoza, *Tr. de int. em.*, 9 (17). Cf. *Tr. pol.*, III 10.

les. De todos modos, Spinoza no quiere decir simplemente que la elección de la forma de su culto externo o de su asociación religiosa es una cuestión de mera conveniencia para el filósofo, sino, sobre todo, que este adaptará la expresión de su pensamiento a las opiniones generalmente aceptadas, para lo cual profesará, en la medida de lo posible o de lo necesario, esas mismas opiniones, aun cuando las considere falsas o absurdas. De lo que Spinoza dice sobre el tema en el *Tratado* se deduce que esta es la interpretación correcta de la frase «*ad captum vulgi loqui*». En efecto: en esa obra enseña que Dios, y también Jesús y Pablo, cuando se dirigían a hombres que sostenían opiniones vulgares, se adecuaban a la capacidad de sus destinatarios y profesaban o, al menos, no cuestionaban esas opiniones. Incluso en el caso de Moisés, Spinoza sugiere que tal vez enseñó cosas en las que no creía («Moisés creía o, cuando menos, deseaba enseñar. . .»).⁶² Y a este tipo de comunicación lo llama hablar «*ad captum vulgi*» o, con mayor frecuencia, «*ad captum alicuius*», porque hablar según la capacidad del vulgo significa, necesariamente, argumentar *ad hominem* o adaptarse a los prejuicios específicos del grupo o el individuo vulgares a quienes toca dirigirse.⁶³ El autor o los autores de la Biblia hablan «*ad captum vulgi*» mediante la comunicación de una enseñanza salutífera o piadosa, sin cuestionar e incluso como si profesaran y así confirmaran los principios o premisas absurdos o falsos de los destinatarios.⁶⁴

⁶² *Tr.* VII, 101 (22). Este enunciado se prepara por medio de una alusión en II, 38-9 (36, 38). Cf. IV, 45, 53 (6, 41).

⁶³ «*Ad captum vulgi*»: VI, 84 (14); XV, 180 (2). «*Secundum captum vulgi*»: XIII, 172 (26); XV, 178-9 (33). «*Ad captum plebis*»: V, 77 (37-38). «*Ad captum alicuius*»: II, 37, 43 (31-33, 53, 55, 57); III, 44-5, 54 (3, 6, 46). «*Ad hominem sive ad captum alicuius*»: II, 43 (57). En III, 45 (6), Spinoza aplica la expresión «*ad captum [Hebraeorum] loqui*» a una observación que le pertenece. Cf. XIV, 173 (1-2); VII, 104, 115 (35, 81-82); *praef.*, 6 (7-8).

⁶⁴ *Tr.* VI, 88 (36); XV, 180 (2-3). Cf. II, 32-3, 35-43 (15, 24, 29, 31-35, 41-45, 47, 50, 52-57); IV, 65 (33-37); V, 76-8 (35-40); VII, 98-9 (10); XI, 156, 158 (15, 23-24); XIV, 173 (1-3).

No es casualidad que el *Tratado* sea el que proporciona prácticamente la única información auténtica acerca del carácter preciso del método de comunicación de Spinoza. Una explicación completa y directa de este tema estaba descartada por razones obvias, pero era posible afirmar que, en la Biblia, una mente o mentes superiores condescienden a hablar en el lenguaje de la gente corriente, y que en ella aparece una cantidad de enunciados que contradicen las declaraciones bíblicas adaptadas a los prejuicios vulgares. De este modo, Spinoza se ve en la necesidad de asegurar que al menos algunas de las contradicciones bíblicas son conscientes o deliberadas y, con ello, de sugerir que hay una doctrina esotérica de la Biblia o que el significado literal de esta oculta otro significado más profundo y misterioso. Al contradecir esta última consecuencia,⁶⁵ no deja duda en la mente del lector acerca del carácter irónico o exotérico de su afirmación de que los autores de la Biblia adaptaron conscientemente sus expresiones a la capacidad del vulgo. Empero, el recurso temporal ha cumplido su función más importante, que es proporcionar al lector una información que este necesitaba con urgencia. Podemos decir que Spinoza usa el esquema de su interpretación exotérica de la Biblia para señalar el carácter de su propio procedimiento exotérico.

Debe de haber eruditos que crean que «hablar en función de la capacidad del vulgo» no significa otra cosa que expresarse en un lenguaje no demasiado técnico, y que aduzcan que la interpretación alternativa representaría una censura del carácter de Spinoza. Pedimos a esos es-

⁶⁵ *Tr. praef.*, 9 (18); II, 36-7 (30); VII, 105 (37); X, 149 (41); XII, 163 (27); XIII, 167-8 (4-5). Cuando dice que Dios, al hablar, toma en cuenta la capacidad de los profetas o del vulgo, el propio Spinoza está hablando «*ad captum vulgi*», pues se adecua a la creencia, que él rechaza, en la revelación divina. El hecho de que señale con particular énfasis que Pablo habla «a la manera del hombre» no prueba que, en su opinión, el apóstol se haya liberado de las opiniones vulgares en cuanto tales, como se habrá advertido por lo que dijimos en pág. 215 *supra*.

tudiosos que tomen en consideración que, si sus razones fueran valederas, Spinoza habría endilgado al autor o los autores de la Biblia una práctica moralmente cuestionable. Cualquiera que sea la norma moral sana, Spinoza no tenía, por cierto, escrúpulos en abstenerse de «confesar la verdad» o de revelar sus puntos de vista a la vez que los ocultaba detrás de adaptaciones más o menos transparentes a las opiniones generalmente aceptadas. Cuando dice que el sabio nunca actuará, ni siquiera ante el mayor de los peligros, *dolo malo*, no quiere decir que nunca empleará argucias.⁶⁶ Si el estadista tiene la obligación de emplear todo tipo de artimañas en interés del bienestar material de los gobernados,⁶⁷ el mismo deber corresponderá a aquellos a quienes la naturaleza ha confiado la dirección espiritual de la humanidad, o sea, los filósofos, que están mucho más expuestos a las sospechas de la multitud⁶⁸ que los estadistas y, por consiguiente, tienen más necesidad de cautela que ningún otro. «*Caute*» era la inscripción en el sello de Spinoza. Con ello, este no se refería primordialmente a la cautela requerida en las investigaciones filosóficas, sino a la cautela que el filósofo necesita en el intercambio con los no filósofos. La única razón que Spinoza puede esgrimir para mostrar que la lectura de historias es de extrema utilidad estriba en que, a través de su estudio, podemos aprender a «vivir con más cautela entre los hombres y adecuar con más éxito nuestras acciones y nuestra vida, dentro de los límites de la razón, a su modo de pensar».⁶⁹ Spinoza consideraba que la cautela, en especial la cautela en el discurso, era sumamente difícil: «ni siquiera los más doctos

⁶⁶ Tr. XVI, 192, y *adnot.* 32 (16 nota, 18). Tr. *pol.*, III 17. Cf. *Ética*, IV 72.

⁶⁷ Cf. Tr. XVI, 197 (46). Tr. *pol.*, I 2, III 14, 17.

⁶⁸ Tr. *praef.*, 12 (7-8); II, 29-30 (2); VII, 114 (79); XX, 244-5 (32-35); ep. 30.

⁶⁹ Tr. IV, 61-2 (19). Cf. *Ética*, IV 69, 70 y escolio. Respecto de la cautela de Spinoza, véanse además *ep.* 7 (7 § 4-5), 13 (9 § 1-4), 82 (71 § 2). Compárese el análisis del tema que hace E. E. Powell, *Spinoza and Religion*, *op. cit.*, págs. 51-65.

o experimentados, por no hablar de la gente común, saben cómo callar. Este es un vicio típico de los hombres: confiar sus intenciones a otros aun cuando sea necesario guardar silencio». Si en la esencia del sabio está la capacidad de vivir bajo cualquier forma de gobierno, incluso en sociedades en que la libertad de expresión está estrictamente negada, también forma parte de esa esencia la capacidad de vivir sin revelar nunca aquellos de sus pensamientos cuya expresión esté prohibida.⁷⁰ El filósofo que sabe la verdad debe estar preparado para abstenerse de expresarla, no tanto por razones de conveniencia como por razones de deber. Si la verdad requiere que no adecuemos las palabras de la Biblia a nuestras propias opiniones, la piedad, en cambio, exige a todos acomodar las palabras bíblicas a sus propias opiniones,⁷¹ vale decir que uno debe dar a estas una apariencia bíblica. Si la religión o la fe verdaderas, que a su juicio no requieren tanto dogmas verdaderos como dogmas piadosos, hubieran estado en peligro por obra de su crítica bíblica, Spinoza habría decidido guardar absoluto silencio sobre el tema; aún más: habría admitido de buen grado —con el objeto de eludir todas las dificultades— que en la Biblia se ocultan los misterios más profundos.⁷² Esto es, habría suprimido las verdades en cuestión y afirmado sus contrarias, de haber sentido que aquellas verdades podían causar daño a la masa de lectores.

Si dejamos a un lado, como debemos hacerlo, las referencias de Spinoza a sus supuestos modelos bíblicos, el único hombre a quien en el *Tratado* alude, casi en forma explícita, como un precursor de su técnica de presentación es Abraham ibn Ezra, de quien habla con indudable respeto. Ibn Ezra «no se atrevió a explicar abiertamente» lo que pensaba acerca de la autoría del Pentateuco, y expuso su punto de vista «con palabras bastante oscuras».

⁷⁰ *Tr.* XX, 240 (8-9); XVI, *adnot.* 33 (34 nota).

⁷¹ Cf. *Tr.* XIV, 173, 178-9 (3, 32-33), con VII, 115, 101 (85, 22).

⁷² *Tr.* XII, 159 (4).

Una crítica declaración de Ibn Ezra, que Spinoza cita, termina con estas palabras: «Quien entienda, guarde silencio». Cierta alusión del propio Spinoza termina con la expresión del deseo de guardar silencio sobre el tema en cuestión por razones que la superstición reinante o los tiempos difíciles no permiten explicar, pero «basta con indicar la materia a los sabios».⁷³ Spinoza no aclara lo que debe a Maimónides, a quien se refiere con más frecuencia que a Ezra, aunque en un tono mucho menos amistoso; pero cuando dice que Moisés «creía o, al menos, deseaba enseñar» que Dios es celoso o irascible, se limita a hacer explícito lo que Maimónides había dado a entender al insinuar la necesidad de la creencia en la ira de Dios no para la perfección última del hombre, sino para el buen ordenamiento de la sociedad civil.⁷⁴ En efecto: Moisés, a quien Maimónides consideraba el más sabio de todos los hombres, era necesariamente consciente del carácter particular de la creencia en cuestión, a la que dio una expresión tan enérgica. En la *Guía de perplejos*, Maimónides presenta su enseñanza mediante el uso de contradicciones deliberadas, ocultas para el vulgo, entre enunciados no metafóricos; de este modo, revela la verdad a quienes son capaces de entenderla por sí solos, al mismo tiempo que la oculta al vulgo. Se pregunta si el mismo tipo de contradicción también se usa en la Biblia, pero no brinda respuesta alguna.⁷⁵ Si respondiera por la afirmativa —como, en cierto sentido, por fuerza lo hizo—, la *Guía* sería el modelo del esquema espinoziano de un sistema de interpretación exotérica de la Biblia, una interpretación según la cual esta última consiste, en parte, en enunciados vulgares y, en parte, en enunciados filosóficos que de manera deliberada y secreta contradi-

⁷³ Tr. VIII, 118-9 (4-5, 9); X, *adnot.* 21 (1 nota). En cuanto al uso de «abiertamente» (*aperte*), compárense los paralelos en II, 36 (27); IV, 65 (35); V, 80 (49); XV, 180 (4); *ep.* 13 (9 § 1).

⁷⁴ Tr. VII, 101 (21-22). Maimónides, *Guía*, III 28 (61a Munk).

⁷⁵ Maimónides, *Guía*, I Introducción (11b, 3b, 8b Munk). Cf. Tr. VII, 113 (75).

cen los vulgares. De todas maneras, no puede haber duda de que, hablando en general, el método de presentación de Maimónides intenta ser una imitación de lo que él declaraba que era el método de la Biblia. Maimónides, a su turno, debía su método a «los filósofos» de su tiempo. El filósofo típico, tal como se lo presenta en *El cuzarí* de Yehuda Halevi, consideraba perfectamente legítimo que el filósofo adhiriera, tanto en sus palabras como en sus actos, a una religión a la que no adhería en su pensamiento, y daba por sentado que la enseñanza filosófica propiamente dicha iba, por fuerza, acompañada de una enseñanza exotérica. Al-Farabi, a quien Maimónides reconocía como la mayor autoridad filosófica de su tiempo, negaba virtualmente todo valor cognitivo a la religión, pese a lo cual consideraba que la conformidad con las leyes y las creencias de la comunidad religiosa donde había sido criado era un requisito necesario para el futuro filósofo.

Sería un error, sin embargo, creer que debemos buscar los modelos de Spinoza exclusivamente en la filosofía islámica. El propio Al-Farabi retrotrae hasta Platón el procedimiento al que nos hemos referido. Lessing, que estudió muy a fondo a Spinoza y sostuvo que no había otra filosofía que la de este, atribuye a Sócrates prácticamente la misma expresión que Spinoza le adjudica a Moisés («creía o, por lo menos, deseaba enseñar»). Según Lessing, Sócrates «creía con toda seriedad en el castigo eterno o, al menos, creía en este al punto de considerar conveniente enseñarlo con palabras que fueran las que menos sospechas despertaran, y las más explícitas». Lessing sostenía que «todos los filósofos antiguos» hacían una distinción entre su enseñanza exotérica y su enseñanza esotérica, y adjudicaba esa misma distinción a Leibniz.⁷⁶ Las reglas de vida de Spinoza, que se inician

⁷⁶ Gotthold E. Lessing, «Leibniz von den ewigen Strafen», *Werke*, edición establecida por Petersen y Von Olshausen, vol. XXI, págs. 147 y 160.

con «*ad captum vulgi loqui*», tienen como modelo las reglas de «*morale par provision*» de Descartes, que comienzan con la exigencia de un conformismo intransigente en todo, salvo en el examen estrictamente privado de las propias opiniones.⁷⁷ Sólo podemos limitarnos a aludir a la cuestión de la técnica de escritura de Descartes, un tema que parece desconcertar a todos los que lo estudian, a causa de la extrema cautela con que el filósofo actuaba constantemente. La distinción tradicional entre presentación exotérica (o «descubierta») y esotérica (o «enigmática») también estuvo al alcance de Spinoza a través de Bacon, que insistía sobre todo en el carácter «secreto y retirado» de la ciencia del gobierno. El estudioso de Spinoza debe prestar particular atención a los principios de Bacon sobre el uso de los términos: «Parece mejor seguir el camino de la antigüedad *usque ad aras* y, por consiguiente, mantener los términos antiguos, aun cuando yo algunas veces altero los usos y las definiciones, conforme al procedimiento moderado del gobierno civil, donde, aunque haya alguna alteración, se sostiene todavía lo que sensatamente señalaba Tácito, *Eadem Magistratum vocabula*».⁷⁸ Es bien sabido hasta qué punto Spinoza cumplía en silencio esta regla política. Y parece aludir a ella cuando dice que si un hombre desea modificar el significado de un término al que está acostumbrado, no podrá hacerlo de modo uniforme «sin dificultades» en el discurso y en la escritura.⁷⁹ No hay más que recordar que «todas las cosas excelentes son tan difíciles como escasas».

⁷⁷ *Discurso del método*, III y VI al principio.

⁷⁸ Francis Bacon, *Of the Advancement of Learning*, col. «Everyman's Library», págs. 92, 141-2, 205-6. Cf. F. Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, III 4 y VI 2.

⁷⁹ *Tr.* VII, 106 (42). Véase Stanislaus Dunin-Borkowski, *Spinoza*, vol. II, págs. 217-8: «Nur im Notfall brachte [Spinoza] eine selbstersonnene Terminologie auf (. . .) Die altgewohnte Form sollte gleichsam die gefährliche Beunruhigung beschwichtigen. Die Leser konnten zuerst meinen, dass sie sich in einer ihnen wohl bekannten philosophischen Welt bewegten».

La cautela o la parsimonia de Spinoza al comunicar sus opiniones está lejos de ser excesiva si juzgamos su procedimiento según los criterios admitidos por una cantidad de pensadores anteriores. De hecho, si se lo juzga por esos criterios, demuestra ser extraordinariamente atrevido. Hobbes, un hombre muy osado, reconoció, después de haber leído el *Tratado*, que él nunca se habría aventurado a escribir con tanto atrevimiento. La osadía de Spinoza se aprecia en el hecho de que llegó al extremo al que podía llegar un hombre convencido de que la religión, esto es, la religión positiva, era indispensable para la sociedad, y que tomaba en serio sus deberes sociales. Y era cauto en cuanto no exponía toda la verdad en forma clara e inequívoca, y mantenía sus expresiones, según su entender, dentro de los límites impuestos por lo que consideraba demandas legítimas de la sociedad. En todos sus escritos, y en particular en el *Tratado*, habla pues «*ad captum vulgi*». Ello no está en discrepancia con el hecho de que esa obra no se dirige en forma explícita al vulgo, sino a los filósofos. En efecto: Spinoza no estaba en condiciones de impedir en los hechos que la parte del vulgo que sabía latín leyera el *Tratado* y fuera, así, aborrecible para él. En consecuencia, ese libro atiende al objetivo no sólo de ilustrar a los filósofos potenciales, sino también de contrarrestar la opinión que el vulgo tenía de Spinoza, es decir, la de apaciguar a la *plebs* misma.⁸⁰ Además, el *Tratado* se dirige no tanto a los filósofos a secas como a los filósofos potenciales, hombres que, al menos en las primeras etapas de su formación, están profundamente imbuidos de los prejuicios vulgares: lo que Spinoza considera el prejuicio básico de los filósofos potenciales a quienes está dirigida su obra no es más que una forma especial del prejuicio básico de la mente vulgar en general.⁸¹

⁸⁰ *Epp.* 30 y 43 (49 § 2).

⁸¹ Cf. *Tr. praef.*, 12 (34), con I, 15 (2). Cf. V, 69 (3). Cf. los análisis de la superstición en *Tr. praef.*, 5 (4), y en *Ética*, I *app.*

En el *Tratado*, Spinoza se dirige a cierto tipo de filósofos potenciales, mientras el vulgo escucha. Habla, por consiguiente, de manera tal que el vulgo no entienda lo que quiere decir. Por eso se expresa en términos contradictorios: quienes se escandalicen con sus declaraciones heterodoxas se calmarán por obra de las fórmulas más o menos ortodoxas. Spinoza niega con osadía, en un único capítulo, la posibilidad de los milagros propiamente dichos, pero habla de milagros a lo largo de toda la obra, sin aclarar en los demás capítulos que sólo considera milagros los fenómenos naturales que parecían extraños a los pensadores vulgares que los observaban o registraban. Exageremos con fines aclaratorios y digamos que cada capítulo del *Tratado* cumple la función de refutar un dogma ortodoxo en particular mientras deja intacto todo el resto.⁸² Sólo una minoría entre los lectores se tomará el trabajo de tener firmemente presentes los resultados de todos los capítulos y de reunirlos. Sólo una minoría entre los lectores admitirá que, si un autor hace declaraciones contradictorias sobre un tema, su opinión bien puede estar expresada en los enunciados que aparecen con menos frecuencia o una única vez, cuando queda disimulada por las declaraciones contradictorias que ocurren con más frecuencia o incluso en todos los casos salvo uno, porque muchos lectores no comprenden del todo lo que significa que la verdad o la seriedad de una proposición dependa de la mayor o menor frecuencia con que esa proposición se repita. Debemos considerar también «la mansedumbre habitual de la gente común»,⁸³ una afabilidad que muy pronto se reduce o se conmueve ante la brutalidad y la temeridad inquisitoriales requeridas para arrancarle sus puntos de vista serios a un escritor capaz que intenta ocultarlos a todos, salvo a unos pocos. Por consiguiente, no es inconducente decir que en el *Tratado* las formulaciones ortodoxas son más obvias que

⁸² En lo fundamental, Hobbes sigue el mismo procedimiento en la Parte Tercera de su *Leviatán*.

⁸³ Aristóteles, *Resp. Ath.*, 22, 4.

las formulaciones heterodoxas. No es casualidad, por ejemplo, que la primera frase del primer capítulo exprese que la profecía o la revelación es el conocimiento cierto de cualquier tema en cuanto revelado por Dios a los seres humanos. Podemos decir que las declaraciones más o menos ortodoxas son los «primeros enunciados», y dar a las declaraciones contradictorias el nombre de «segundos enunciados». De las dos exposiciones temáticas sobre Jesús, la primera está definitivamente más cerca de la concepción cristiana ortodoxa que la segunda.⁸⁴ Esta regla debe tomarse con pinzas: la conclusión de la parte teológica del *Tratado* es apenas menos ortodoxa que su comienzo. Es más probable que los «segundos enunciados» aparezcan —de acuerdo con una regla de la retórica forense—⁸⁵ en algún lugar intermedio, es decir, en los sitios menos expuestos a la curiosidad de los lectores superficiales. De este modo, aun cuando presentara su concepción seria en un solo conjunto de declaraciones explícitas y las contradijera en otro, Spinoza podía revelarla a los lectores más atentos al mismo tiempo que la ocultaba al vulgo. Empero, no todas sus contradicciones son explícitas. En algunos casos, no son las declaraciones explícitas, sino sus consecuencias necesarias, las que contradicen otras declaraciones explícitas. En otros casos, nos vemos frente a una contradicción entre dos declaraciones explícitas, ninguna de las cuales es necesariamente heterodoxa ni expresión directa del punto de vista de Spinoza sobre el tema, pero la incongruencia exhibida por la contradicción apunta a una concepción tácita, inequívocamente heterodoxa, mediante la cual se resuelve la contradicción superficial y que prueba así estar expuesta en forma ambigua por esta última.⁸⁶

⁸⁴ Compárese además *Tr.* VII, 98-9 (6-10), con *ibid.*, 109-11 (58-66) —nótese el «*consulto omisi*» en 109 (59)—, y XIV, 173 (3: *licet*), con *ibid.*, 178-9 (32-33: *tenetur*).

⁸⁵ Cicerón, *El orador*, 15, 50. Cf. *Del orador*, II 77, 313.

⁸⁶ Un ejemplo serían los enunciados «Entiendo la Biblia» y «No entiendo la Biblia». Respecto de las contradicciones implícitas, cf. *Tr.* XV, 184 (20).

La regla segura para leer el *Tratado* es que, en caso de contradicción, la declaración más opuesta a lo que según Spinoza era la opinión vulgar debe juzgarse como expresión de su punto de vista serio; más aún, que incluso una implicación necesaria de carácter heterodoxo debe tener precedencia sobre una declaración contradictoria que Spinoza nunca contradiga de manera explícita.⁸⁷ En otras palabras, si las tesis finales de cada capítulo del *Tratado* (en contraste con las adaptaciones casi constantemente repetidas) no guardan coherencia entre sí, la observación de este hecho y nuestra consiguiente reflexión nos llevan a un punto de vista congruente que Spinoza ya no formula en forma explícita pero que presupone con claridad, punto de vista que debemos reconocer como su concepción seria o como el secreto por excelencia del *Tratado*. Sólo si seguimos esta regla de lectura podremos comprender el pensamiento de Spinoza exactamente como él lo entendía y evitar el peligro de llegar a ser o seguir siendo engañados por sus adaptaciones.

Puesto que Spinoza establece la regla «*ad captum vulgi loqui*» sin ninguna salvedad, cabe la razonable presunción de que también la respetó al escribir la *Ética*. Esta presunción no puede descartarse por referencia al carácter «geométrico» de esa obra, porque «*ad captum vulgi loqui*» no significa exponer nuestros pensamientos bajo un ropaje popular, sino argumentar *ad hominem* o *ex concessis*, es decir, desde una posición resguardada. Spinoza también presentó en forma «geométrica» la doctrina de los *Principios* de Descartes, aunque ni siquiera pretendía que esa doctrina fuera la verdadera.⁸⁸ Tampoco está garantizado el carácter estrictamente esotérico o científico de la *Ética* por el mero hecho de que Spinoza no dirigiera esa obra en forma explícita a un tipo humano diferente de los filósofos reales o maduros, porque un au-

⁸⁷ Cf. pág. 219 *supra*.

⁸⁸ *Ep.* 13 (9 § 1-2). Cf. el prefacio de L. Meyer a *Renati Des Cartes Principiorum. . . , op. cit.*

tor tiene muchas otras maneras de indicar que está hablando «*ad captum alicuius*». Por mencionar una de ellas, difícilmente haya habido nunca un lector serio de la *Ética* que no haya leído también el *Tratado*; aquellos para los cuales los indicios son suficientes entendieron, merced al *Tratado*, lo que Spinoza pensaba seriamente de todas las religiones positivas y de la Biblia, y reconocieron de inmediato, gracias a las referencias piadosas a enseñanzas bíblicas que aparecen en la *Ética*,⁸⁹ que este libro no está en modo alguno libre de adaptaciones a las opiniones aceptadas. En otras palabras, no podemos quedarnos con la impresión de que mientras el *Tratado* es, por supuesto, exotérico, la *Ética* es simplemente una obra esotérica de Spinoza, y de que, en consecuencia, la solución a todos los enigmas del *Tratado* se presenta en forma explícita y clara en la *Ética*. En efecto: Spinoza no podía ignorar la evidente verdad —que, por añadidura, ya le había señalado, si no Platón, en todo caso Maimónides—⁹⁰ de que todos los libros son accesibles para quienes sepan leer el lenguaje en que están escritos, y que, por consiguiente, si hay acaso alguna necesidad de ocultar la verdad al vulgo, ninguna exposición puede, en sentido estricto, considerarse esotérica.

A falta de declaraciones de Spinoza que se refieran específicamente a la manera de comunicación empleada en la *Ética*, la mayoría de los estudiosos percibirán que la cuestión relativa al carácter esotérico o exotérico de esa obra sólo puede resolverse sobre la base de pruebas internas. Uno de los estudiosos contemporáneos más conocedores de Spinoza habla de la «desconcertante calidad alusiva y elíptica del estilo» de la *Ética*, y señala que en esa obra «las declaraciones no son significativas por lo que de hecho afirman, sino por las negaciones que entrañan». Explica el proceder de Spinoza por la circunstancia

⁸⁹ *Ética*, IV 68 *schol.*; V 36 *schol.* Cf. *Tr. pol.*, II 6, 22, III 10, VII 25.

⁹⁰ Maimónides, *Guía*, I Introducción (4a Munk). Cf. Platón, «Carta séptima», 341d4-e3 y 344c3-d5; *Fedro*, 275c5 y sigs.

de que este, un judío, vivía en un ambiente no judío en el cual «nunca se sintió del todo libre de expresar su pensamiento, y él, que entre su propia gente nunca vaciló en hablar con osadía, se volvió cauto, dubitativo y reservado». En el espíritu de esta razón «histórica» (esto es, de una razón que no se basa primariamente en declaraciones explícitas de Spinoza, sino en la historia de la vida del autor), el estudioso a que aludimos termina por afirmar que «poco entendió [Spinoza] la causa real de su propia conducta», con lo cual admite que procura entender a Spinoza mejor de lo que este se entendía a sí mismo. Al margen de ello, difícilmente pueda decirse que Spinoza «nunca» vaciló en exponer sus opiniones cuando hablaba con judíos, porque sólo de muy joven tuvo oportunidades normales de conversar con ellos, y la cautela no es una cualidad característica de la juventud. Según el principio expresado por él mismo, habría tenido que ser en extremo «cauto, dubitativo y reservado» «entre su propia gente» si hubiera vivido en una época en que separarse de la comunidad judía era imposible para un hombre de ese origen que se respetara y no estuviera honestamente convencido de la verdad de otra religión. El profesor Wolfson también explica el particular estilo de la *Ética* por la formación talmúdica y rabínica de Spinoza, y, por consiguiente, exige que el estudio de ese libro se encare con el espíritu «con que los antiguos eruditos rabínicos encaran el estudio de sus textos normales». Sin embargo, admite por implicación el muy limitado valor de este enfoque, cuando dice que «debemos preguntarnos una y otra vez, respecto de cada declaración que hace: ¿Cuál es la razón? ¿Qué pretende hacernos oír? ¿En qué autoridad se basa? ¿Reproduce correctamente a esa autoridad?».⁹¹ En efecto: está claro que Spinoza no sabía de autoridad alguna en la investigación filosófica. Hay una diferencia abismal

⁹¹ Harry A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge (Mass.), 1934, vol. I, págs. 22-4.

entre un autor que se considera un mero eslabón en la cadena de una tradición venerable y que, por esa mismísima razón, usa un lenguaje alusivo y elíptico, esto es, un lenguaje que sólo resulta inteligible sobre la base de la tradición en cuestión, y un autor que niega todo valor a la tradición y, por lo tanto, usa diversos medios estilísticos, en especial un lenguaje alusivo y elíptico, con el objeto de erradicar los puntos de vista tradicionales de la mente de sus mejores lectores. Wolfson señala una razón mucho más adecuada al estilo particular de la *Ética* cuando dice que el «Dios» de Spinoza «es simplemente un término apaciguador para referirse al principio más amplio del universo», o cuando sostiene que el argumento de que «toda su filosofía se desarrolló a partir de su concepción de Dios no es más que una pretensión literaria». Así deviene fácil comprender que Spinoza sólo pudiera neutralizar adaptaciones de esa magnitud mediante alusiones, elipsis o recursos similares. En otras palabras, si la doctrina espinoziana de Dios no es, en lo fundamental —como Wolfson lo sugiere con coherencia—, más que una «crítica interna» de la teología tradicional,⁹² tenemos que admitir, sobre la base de la exigencia explícita de Spinoza y de la auténtica interpretación de «*ad cap-tum vulgi loqui*», que esa doctrina de Dios —en apariencia, la base y el punto de partida de toda su doctrina— pertenece en cuanto tal a un mero argumento *ad hominem* o *ex concessis* que, lejos de revelar, oculta su verdadero punto de partida. Para expresarlo en lenguaje técnico, lo que Spinoza presenta en su *Ética* es la «síntesis», al mismo tiempo que suprime el «análisis» que necesariamente la precede.⁹³ Esto es, suprime todo el razonamiento, tanto filosófico como «político», que conduce a las definiciones en virtud de las cuales el lector se sobresalta

⁹² *Ibid.*, vol. I, págs. 20-2, 159, 177; vol. II, pág. 4. Cf. *Tr.* II, 43 (56-57); VI, 88 (36).

⁹³ Cf. el final de las «*Secundae Responsiones*» de Descartes a las objeciones a sus *Meditaciones*. Cf. además René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, IV.

y, a la vez, se apacigua cuando abre ese libro. Si fuera cierto que el Dios de Spinoza «es simplemente un término apaciguador», tendríamos que volver a escribir toda la *Ética* sin usar ese término, es decir, partir de los principios ateos disimulados de su autor. Si fuera cierto que el Dios de Spinoza «es simplemente un término apaciguador», sin duda, ya no tendríamos derecho alguno a suponer que, según Spinoza, la idea de Dios, por no hablar de Su existencia, «se conoce de inmediato como una intuición»⁹⁴ y es, por lo tanto, el punto de partida legítimo para la filosofía. Sea como fuere, el principio general espinoziano de adaptación a las opiniones generalmente aceptadas impone al intérprete la obligación de preguntarse cuáles son los límites absolutos de esa adaptación o, en términos más específicos, cuáles son las consideraciones enteramente no teológicas que pusieron a Spinoza en conflicto con el materialismo, y en qué medida responden de la enseñanza explícita de la *Ética*. En otras palabras, debemos ver si en algún lugar de los escritos de Spinoza no hay indicaciones, por sutiles que sean, de un comienzo o un enfoque estrictamente ateo. Esta es, de paso, una razón por la cual deberíamos leer el *Tratado* no sólo contra el telón de fondo de la *Ética*, sino también por sí mismo. Precisamente, la obra más exotérica puede develar rasgos del pensamiento de Spinoza que no podrían develarse con propiedad en la *Ética*. Si bien generaciones anteriores han denunciado públicamente a Spinoza como ateo, hoy es casi una herejía insinuar, por todo lo que sabemos y mientras no se dedique una nueva investigación al conjunto de la cuestión, que pueda haberlo sido. Este cambio no se debe simplemente, como lo hubiera querido la autocomplacencia contemporánea, a la sustitución del partidismo fanático por la imparcialidad histórica, sino, sobre todo, al hecho de que el fenómeno del exoterismo y sus causas han sido olvidados casi por completo.

⁹⁴ H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. I, pág. 375.

Para volver al *Tratado*, estamos ahora en condiciones de exponer las verdaderas razones de ciertas características de esa obra que todavía no se han aclarado lo suficiente. El *Tratado* se dirige a cristianos no porque Spinoza creyera en la verdad del cristianismo, y ni siquiera en su superioridad sobre el judaísmo, sino porque «*ad captum vulgi loqui*» significa «*ad captum hodierni vulgi loqui*», o adaptarnos a las opiniones dominantes en nuestro tiempo, y el cristianismo, no el judaísmo, era literalmente dominante. O, en otras palabras, porque Spinoza deseaba convertir a la filosofía «a tantos como fuera posible»,⁹⁵ y en el mundo había muchos más cristianos que judíos. A esto podemos agregar dos razones «históricas»: después de su abierta e irrevocable ruptura con la comunidad judía, Spinoza ya no podía dirigirse con propiedad a los judíos de la manera en que se dirige a los cristianos en el *Tratado*, ni con el propósito por el cual lo hace; además, en su época había un considerable grupo de cristianos —y no de judíos— que eran «liberales», en el sentido de que reducían al mínimo el dogma religioso y, al mismo tiempo, consideraban indiferentes, si no perjudiciales, todas las ceremonias o sacramentos. De todos modos, Spinoza era «un cristiano con los cristianos», exactamente de la misma manera en que, a su entender, Pablo era «un griego con los griegos y un judío con los judíos».⁹⁶ El poder político y social del cristianismo también explica por qué la temática del *Tratado* es más judía que cristiana. Era infinitamente menos peligroso atacar al judaísmo que atacar al cristianismo, como, asimismo, claramente menos riesgoso atacar el Antiguo Testamento que el Nuevo. Sólo tenemos que leer el resumen del argumento de la primera parte del *Tratado*, al comienzo del capítulo XIII, para comprobar que, si bien el argumento explícito de esa parte se basa, sobre todo, en el Antiguo

⁹⁵ *Tr. de int. em.*, 8-9 (14); cf. *Ética*, V 20. Cf. págs. 219 y sig. *supra*. En cuanto a la condición de opresión de los judíos, cf. *Tr.* III, 55, 57 (47, 55); VII, 106 (45).

⁹⁶ Cf. *Tr.* III, 54 (46); VI, 88 (36).

Testamento o se dirige contra él, las conclusiones están destinadas a aplicarse a «la Escritura», es decir, a ambos Testamentos por igual.⁹⁷ Cuando Spinoza hace una crítica relativamente extensa del principio teológico aceptado por «la mayor parte de los judíos», está claro que también tiene en mente a «la mayor parte de los cristianos», como se desprende de su referencia, en ese pasaje, a la doctrina del pecado original, y de paralelos trazados en otros lugares del *Tratado*.⁹⁸ Después de señalar el carácter dudoso de las genealogías de Jeconías y Zorobabel en *I Crónicas*, 3, Spinoza agrega la observación de que hubiese preferido guardar silencio sobre este tema, por razones que la superstición dominante no permite explicar. Dado que no había tenido vacilación alguna en señalar el carácter dudoso de otros registros de naturaleza similar del Antiguo Testamento, esta crítica observación sólo puede referirse a la conexión entre la genealogía mencionada y la genealogía de Jesús en el primer capítulo del Evangelio según Mateo.⁹⁹ El predominio de la temática judía en el *Tratado* se debe, entonces, a la cautela de Spinoza, más que a su insuficiente conocimiento del cristianismo o de la lengua griega.¹⁰⁰ Podía esperar-

⁹⁷ A esto debe agregarse que Spinoza dirige la acusación de adulterar el texto bíblico, o de fraude piadoso, no sólo a los judíos en relación con el Antiguo Testamento, sino también contra los cristianos respecto del Nuevo Testamento; cf. *Tr.* VI, 91 (51), con *epp.* 75 (23 § 5) y 78 (25 § 6).

⁹⁸ *Tr.* XV, 181-2 (4, 10). Cf. la breve referencia al que es, en lo fundamental, el mismo principio teológico, en V, 80 (49); de manera característica, esa referencia concluye con estas palabras: «*Sed de his non est opus apertius loqui*». Cf. *praef.*, 8 (14-17).

⁹⁹ *Tr.* X, *adnot.* 21 (1 nota). Para el uso de «superstición» en este pasaje, cf. *ep.* 76 (74 § 4, 14).

¹⁰⁰ Al final del capítulo X del *Tratado*, Spinoza explica que se abstiene de hacer una crítica literaria del Nuevo Testamento por su insuficiente conocimiento de la lengua griega. Pero ello no explica por qué limita sus observaciones sobre el Nuevo Testamento, en el capítulo XI, a las Epístolas de los Apóstoles. La razón de este llamativo hecho es su deseo de guardar silencio acerca de los Evangelios. Cf. además V, 76 (34). Hermann Cohen (*Jüdische Schriften*, Berlín, 1924, vol. III, pág. 367): «*Die Furcht hat [Spinoza] zu zweierlei Mass am Alten und Neuen Testament getrieben*».

se que su relativa reticencia acerca de temas específicamente cristianos lo protegiera de la persecución del vulgo, en tanto que no era probable que lo descalificara a los ojos de los lectores «más prudentes», a cuyo respecto podía confiar en que entenderían las implicaciones de su ataque al judaísmo y, en especial, al Antiguo Testamento.

De la interpretación auténtica del «*ad captum vulgi loqui*» de Spinoza se sigue que la doctrina exotérica del *Tratado* no podía ser, en la intención del autor, una enseñanza «intemporal». Empero, por la misma razón, esa obra se vincula a su tiempo no porque el pensamiento serio o privado de Spinoza estuviera determinado por su «situación histórica» sin que él tuviese conciencia de ello, sino porque, de manera consciente y deliberada, él adaptó no su pensamiento, sino la expresión pública de este, a lo que su tiempo exigía o permitía. Su alegato por «la libertad de filosofar» y, en consecuencia, por «la separación de la filosofía y la teología» está vinculado a su tiempo, en primer lugar, porque la época carecía de esa libertad y simultáneamente ofrecía perspectivas razonables de establecerla. En otra época o incluso en otro país, Spinoza se habría visto obligado, en virtud de su principio de cautela, a hacer propuestas por completo diferentes para la protección de la filosofía, sin cambiar en lo más mínimo su pensamiento filosófico. El debilitamiento de la autoridad eclesiástica en la Europa cristiana, la gran variedad de sectas de esa denominación en ciertos países protestantes, la creciente impopularidad de la persecución religiosa y la práctica de la tolerancia, sobre todo en Amsterdam, permitieron a Spinoza sugerir públicamente «la separación de la filosofía y la teología», no simplemente en interés de la filosofía o de los filósofos, sino de la sociedad en general, y sugerirlo no sólo con fundamentos filosóficos, sino también con fundamentos bíblicos.¹⁰¹ La argumentación de Spinoza se relaciona con su tiempo especialmente porque su alegato por «la libertad de filo-

¹⁰¹ Tr. XIV, 173, 179 (2, 34); XX, 245-6 (40). Ep. 30.

sofar» se basa en argumentos tomados del carácter de la enseñanza bíblica. En efecto: como lo muestran sus referencias a autores clásicos, creía que la legitimación de esa libertad sobre la base de argumentos exclusivamente sociales también había sido posible en la Antigüedad clásica y, por consiguiente, sería posible en sociedades futuras que tuvieran por modelo el patrón clásico. Para decirlo con mayor exactitud, Spinoza consideraba que ese tipo particular de legitimación de la libertad intelectual era una herencia clásica, y no bíblica.¹⁰² Al margen de ello, de nuestro argumento precedente se deduce que la intención no era que la doctrina exotérica del *Tratado* fuera «contemporánea» del cristianismo. El *Tratado* no es «contemporáneo» de los supuestos específicos que combate, sino de aquellos a los que apela. Los supuestos a los que Spinoza recurre en la parte más visible del argumento del *Tratado* son estos: la buena vida es simplemente la práctica de la justicia y la caridad, lo cual es imposible sin la creencia en la justicia divina, y la Biblia insiste en la práctica de la justicia y la caridad, combinada con la creencia en la justicia divina, como la condición necesaria y suficiente para la salvación. En el momento en que estos supuestos dejaran de ser públicamente defendibles,¹⁰³ la enseñanza exotérica del *Tratado* perdería su razón de ser.

Casi todo lo que hemos dicho en el presente ensayo ha obedecido al propósito de hacer inteligible la particular complejidad del argumento del *Tratado*. Una parte considerable de ese argumento es, de hecho, una apelación

¹⁰² Cf. el encabezamiento de *Tr. XX* con Tácito, *Historias*, I 1, y *Tr. XVII*, 201 (9), con Curcio Rufo, VIII 5, 17. Cf. además XVII, 206 (32); XVIII, 225-6 (25); XIX, 236-7 (50-53); XI, 157-8 (22-24); II, 43 (55-57). Cf. Maquiavelo, *Discursos*, I 11: en la época de los buenos emperadores romanos, todo el mundo podía sostener y defender la opinión que quisiera; también Hobbes, *Leviatán*, capítulo 46 (col. «Everyman's Library», pág. 374) y la totalidad del argumento de la *Areopagítica* de Milton.

¹⁰³ Entendemos aquí por opinión públicamente defendible no tanto una opinión cuya difusión esté permitida por ley, sino la respaldada por la simpatía de un sector poderoso de la sociedad.

de la teología tradicional a la Biblia, cuya autoridad es cuestionada por la otra parte del argumento. El principio hermenéutico que legitima todo el argumento y, de ese modo, desdibuja la diferencia fundamental entre sus partes heterogéneas se expresa mediante la afirmación de que, como cuestión de principio, el significado literal de la Biblia es su único significado. El retorno a ese sentido literal cumple una función por completo diferente dentro del contexto de la crítica, de fundamentos bíblicos, de la teología tradicional, por un lado, y dentro del contexto contrario del ataque a la autoridad de la Biblia, por el otro. Al argumentar sobre la base de la premisa admitida de que la Biblia es el único documento de la revelación, Spinoza exige que la palabra pura de Dios no sea corrompida por ninguna adición, invención o innovación humana, y que no se considere doctrina revelada nada que no sea confirmado por enunciados bíblicos explícitos y claros.¹⁰⁴ La razón oculta de este procedimiento es doble. Spinoza considera que la doctrina de la Biblia es en parte más racional y en parte menos racional que la de la teología tradicional. En cuanto es más racional, él intenta que la teología tradicional recuerde una valiosa herencia que ha olvidado; en cuanto es menos racional, señala a los lectores más prudentes el carácter precario de la base misma de toda la teología real. De este modo, lleva insensiblemente al lector hacia la crítica de la autoridad de la propia Biblia. Esta crítica exige el retorno al significado literal de aquella por la razón adicional de que se trata de un libro popular: un libro popular destinado a la instrucción debe presentar su enseñanza de la manera más sencilla y accesible.¹⁰⁵ La oposición de los dos enfoques encuentra lo que quizá sea su expresión más reveladora en las formas opuestas en que Spinoza aplica a la Biblia el término «antigua»: vista como la norma y el correctivo para toda la religión y la teología pos-

¹⁰⁴ *Tr.* I, 16 (7); VI, 95 (65).

¹⁰⁵ *Tr.* VII, 116 (87); XIII, 172 (27-28).

teriores, la Biblia es el documento de «la antigua religión»; vista como el objeto de la crítica filosófica, la Biblia es un documento que transmite «los prejuicios de una antigua nación».¹⁰⁶ En el primer caso, «antigua» significa venerable; en el segundo, significa tosca y obsoleta. La confusión resulta tanto más grande cuanto que Spinoza presenta en el *Tratado* los lineamientos de una interpretación puramente histórica de la Biblia. De hecho, su exposición más detallada de las reglas hermenéuticas parecería cumplir con exclusividad la función de allanar el camino a un estudio imparcial e histórico de la Biblia. Por consiguiente, sentimos la constante tentación de juzgar el uso que Spinoza hace de la Biblia como un texto autoritativo, al igual que su uso como blanco de la crítica filosófica, a través de aquello que, según sus propias palabras, son los requerimientos de un estudio «científico» de la Biblia; y así, con frecuencia nos sentimos inclinados a señalar la completa inadecuación de los argumentos de Spinoza. Sin embargo, nunca debemos perder de vista el hecho de que el estudio imparcial o histórico de la Biblia era para él una *cura posterior*. Un estudio imparcial supone apartamiento, y el apartamiento de la Biblia es justamente el objetivo primario de Spinoza en el *Tratado*. La crítica filosófica de la enseñanza bíblica y, más aún, la apelación de la teología tradicional a la autoridad de la Biblia no pueden juzgarse en términos de los requisitos del estudio histórico de esta última, ya que ambos usos de ella preceden en esencia a ese estudio histórico. Mientras que dicho estudio histórico, como Spinoza lo concibe, exige no tomar la Biblia como una unidad, sus dos propósitos primarios requieren precisamente lo opuesto; en efecto: las tesis que Spinoza acata o ataca se formulan en nombre de la Biblia como un todo unitario. Los seis primeros capítulos del *Tratado*, que sientan las bases de todo lo que sigue y, en especial, de la alta crítica espino-

¹⁰⁶ Compárese *Tr. praef.*, 8 (16); XVIII, 222 (7-9); XIV, 180 (40), por una parte, con XV, 180 (2); VI, 81 (4), por la otra.

ziana de la Biblia, de ningún modo presuponen los resultados de esa crítica; de hecho, los contradicen: en esos capítulos básicos se da por sentada la autoría de Moisés para el Pentateuco. *Mutatis mutandis*, lo mismo vale para el intento de Spinoza de utilizar la Biblia con fines de instrucción política (capítulos XVII a XIX).¹⁰⁷ El posible valor de la crítica filosófica espinoziana de la enseñanza bíblica no queda menoscabado por esta aparente incongruencia; porque, cualesquiera que hayan sido los autores de las diversas tesis teológicas sostenidas en la Biblia, o los creadores de las instituciones registradas o recomendadas en ella, la prueba del absurdo o de la falta de solidez de las tesis o instituciones en cuestión es la condición necesaria y suficiente para el rechazo de la autoridad bíblica.

La validez de la crítica filosófica de la Biblia que hizo Spinoza requiere, por cierto, que él haya captado la intención del libro en su conjunto. En este punto, la distinción entre su uso de la Biblia como autoridad y su uso de ella como el blanco de la crítica filosófica resulta decisiva para la comprensión del *Tratado*. Es posible, en efecto, que lo que Spinoza dice acerca de la intención global de la Biblia pertenezca al contexto de su apelación desde la teología tradicional a la autoridad bíblica. No cabe duda de que no sería incompatible con el principio «*ad captum loqui*» de Spinoza que este, en ese contexto exotérico, hubiera usado la Biblia del modo en que un abogado defensor utiliza a veces las leyes: si deseamos obtener una absolución —la liberación de la filosofía de la servidumbre teológica—, no nos preocupamos necesariamente de cerciorarnos de la verdadera intención de la ley. No podemos dar por sentado, pues, que Spinoza realmente identificara la enseñanza fundamental de la Biblia con lo que ella enseña con claridad en todas partes, o que real-

¹⁰⁷ Considérese también la diferencia entre la secuencia correcta de las preguntas que debe plantear la interpretación de la Biblia —*Tr.* VII, 102-4 (26-36)— y la secuencia de los temas analizados en el *Tratado*.

mente creyera que la doctrina moral bíblica se expresa por doquier con claridad, sin que la afecten lecturas defectuosas, etc.¹⁰⁸ El hecho de que enseñe estas cosas y otras similares no prueba, sin embargo, que las crea; en efecto, para no repetir toda nuestra argumentación, también afirma que no puede haber contradicción alguna entre la percepción del entendimiento y la enseñanza de la Biblia, porque «la verdad no contradice la verdad»,¹⁰⁹ y sabemos que él no cree en la verdad de la doctrina bíblica. Por lo demás, hay algunas pruebas específicas que apoyan la duda particular que planteamos aquí. En su lista de las enseñanzas bíblicas que supuestamente se presentan con claridad en toda la Biblia, Spinoza menciona el dogma de que, a consecuencia de un decreto de Dios, los piadosos son recompensados y los impíos son castigados, pero en otro lugar dice que, según Salomón, el justo y el injusto, el puro y el impuro, encuentran idéntico destino.¹¹⁰ Incluye en el mismo tipo de enseñanzas el dogma de que Dios cuida de todas las cosas; cuesta entender cómo puede esto enseñarse con claridad en toda la Biblia si, como sostiene Spinoza, en una cantidad de pasajes importantes esta enseña que Dios no es omnisciente, que ignora las acciones futuras de los hombres y que sólo cuida de su pueblo elegido. También incluye en su lista, entre las enseñanzas en cuestión, el dogma de que Dios es omnipotente; una vez más, resulta difícil entender cómo puede esto enseñarse con claridad en toda la Biblia si, como sugiere Spinoza, el propio Moisés creía que los ángeles o «los otros dioses», así como la materia, no habían sido creados por Dios.¹¹¹ Por otra parte, Spinoza dice que la caridad es objeto de grandes y constantes recomendaciones en ambos Testamentos, y sin embargo dice también que el Antiguo Testamento reco-

¹⁰⁸ *Tr.* VII, 102-3, 111 (27-29, 68-69); IX, 135 (32); XII, 165-6 (34-38).

¹⁰⁹ *Ep.* 21 (34 § 3). Cf. *Cogitata metaphysica*, II 8 § 5.

¹¹⁰ Cf. *Tr.* XII, 165 (36), con VI, 87 (33); XIX, 229, 231-2 (8, 20).

¹¹¹ Cf. *Tr.* V, 77 (38); VII, 102 (27); XII, 165 (36), con II, 37-9 (32-35, 37-40); III, 44-5 (3); VI, 81-2 (2, 4); XVII, 206, 214-5 (30, 77-79).

mienda e incluso ordena odiar a las demás naciones.¹¹² En especial, Spinoza hace las siguientes afirmaciones: la única intención de la Biblia es enseñar la obediencia a Dios, o la Biblia no prescribe otra cosa que la obediencia; la obediencia a Dios es fundamentalmente diferente del amor a Dios; la Biblia también ordena amar a Dios.¹¹³ Justamente por haber abandonado sin ambages en el *Tratado* la creencia en el valor cognitivo de la Biblia, su máxima de hablar «*ad captum vulgi*» lo obligaba a asignar el mayor valor posible a sus exigencias prácticas o morales. Por eso afirma que la enseñanza práctica de la Biblia concuerda con la enseñanza práctica verdadera, es decir, las consecuencias prácticas de la filosofía. Por razones obvias, tuvo que complementar esta afirmación con la idea de que la enseñanza práctica de la Biblia constituye su doctrina central, presentada con claridad en todas sus partes y sin ninguna posibilidad de que los compiladores y transmisores bíblicos la hubieran corrompido o mutilado.

El *Tratado* se dirige en primer lugar contra la opinión de que la filosofía debe estar subordinada a la Biblia, o contra el «escepticismo»; pero también apunta contra la idea de que la Biblia debe subordinarse o adaptarse a la filosofía, es decir, contra el «dogmatismo».¹¹⁴ Además, si bien la obra está primordialmente dirigida contra el cristianismo, también se dirige contra el judaísmo. El *Tratado* ataca, pues, en profundidad estas posiciones diferentes: el escepticismo cristiano, el dogmatismo cristiano, el escepticismo judío y el dogmatismo judío. Ahora bien: los argumentos que podrían resultar decisivos contra una o algunas de esas posiciones podrían ser irrelevantes si se los utilizara contra las demás. Por ejemplo, los argumentos tomados de la autoridad del Nuevo Testamento podrían ser concluyentes contra una u otra de las formas de

¹¹² Cf. *Tr.* XII, 166 (37), con XVII, 214 (77); XIX, 233 (29).

¹¹³ Cf. *Tr.* XIII, 168 (7-8); XIV, 174 (5-9), con XVI, *adnot.* 34 (53 nota). Cf. IV, 59, 60-1, 65 (7-8, 14-15, 34); XII, 162 (19); XIV, 177 (24-25).

¹¹⁴ *Tr.* XV, 180 (1).

la teología cristiana e incluso contra todas ellas, pero está claro que serían irrelevantes si se los usara contra cualquier posición judía. En consecuencia, sería de esperar que Spinoza criticara cada una de las cuatro posturas por separado, pero, con muy pocas excepciones, dirige una y la misma crítica contra lo que parecería ser un híbrido fantástico, construido *ad hoc*, de judaísmo y cristianismo y de dogmatismo y escepticismo. El hecho de que omita hacer una distinción exhaustiva entre las diversas posturas que ataca, y prestar cuidadosa atención al carácter específico de cada una de ellas, parecería despojar a su crítica de toda aspiración a una consideración seria. Por ejemplo, su rechazo de la posibilidad de los milagros es precedido por una exposición de la opinión vulgar sobre el tema que, probablemente, supera en tosquedad a todo cuanto podría haber dicho o sugerido el más estúpido o más oscurantista de los comentaristas superficiales de la teología judía o cristiana. En este punto, Spinoza parece elegir como blanco de su crítica una postura quizás inexistente que es particularmente fácil de refutar. O, para tomar un ejemplo de diferente carácter, su rechazo del valor cognitivo de la revelación es precedido por la afirmación de que, «con sorprendente imprudencia», «todos» los escritores han sostenido que los profetas conocían todo cuanto está al alcance de la mente humana; esto es, atribuye al conjunto de los teólogos una opinión que, se dice, había sido rechazada «por todos los teólogos cristianos importantes de la época».¹¹⁵ Maimónides sostenía la opinión en cuestión, y Spinoza, «con sorprendente imprudencia», parece tomarlo como el representante de todos los teólogos. Aquí, parece elegir como blanco de su crítica una postura teológica real, por la irrelevante razón de haberla estudiado con detenimiento durante su juventud.

¹¹⁵ Véase S. Dunin-Borkowski, *Spinoza*, vol. IV, pág. 315. Cf. Maimónides, *Guía*, II 32 y 36. Véase también la crítica de Abravanel en su comentario a esos capítulos, así como en su comentario a *Amós*, 1:1, y a *I Reyes*, 3:14; cf. *Tr.* II, 29 (1).

El *Tratado* seguirá siendo en gran medida ininteligible mientras no se resuelvan las dificultades típicas representadas por estos dos ejemplos. Pretendemos demostrar que estas dificultades no pueden atribuirse a la cautela de Spinoza, y expresar de tal manera nuestro acuerdo con la opinión, que nunca hemos contradicho, de que su exoterismo no es el único hecho responsable de las dificultades del *Tratado*. Partimos de la observación de que cierta simplificación del problema teológico era inevitable si Spinoza se proponía siquiera resolverlo. Spinoza efectúa la necesaria simplificación de dos maneras diferentes, ilustradas por nuestros dos ejemplos. En el primero de ellos parte de la premisa implícita de que todas las teologías judías y cristianas posiblemente relevantes reconocen, por fuerza, la autoridad —es decir, la verdad— de la enseñanza temática del Antiguo Testamento; supone, además, que el verdadero significado de cualquier pasaje del Antiguo Testamento es, por regla general, idéntico a su significado literal, y, por último, conjetura que la enseñanza más fundamental del Antiguo Testamento es el relato de la creación. Ahora bien: Moisés no enseña en forma explícita la creación *ex nihilo*; *Génesis*, 1:2, parece mostrar, más bien, que él creía que Dios había hecho el universo visible a partir del «caos» preexistente: su completo silencio sobre la creación de los ángeles o de «los otros dioses» sugiere con fuerza que creía que el poder de Dios es, en verdad, superior al poder de otros seres, pero también absolutamente diferente. Para expresar el pensamiento de Moisés en el lenguaje de la filosofía, el poder de la naturaleza (a eso aludía al hablar de «caos», y lo concebía como una «fuerza o impulso» ciego) es coetáneo con el poder de Dios (un poder inteligente y ordenador) y, en consecuencia, no depende del poder divino, sino que es meramente inferior o está sometido a él. Moisés enseñaba que el «caos» increado precede en el tiempo al universo ordenado, que es la obra de Dios, y concebía a Dios como un rey. Por consiguiente, es razonable suponer que entendía la su-

bordinación del poder de la naturaleza al poder de Dios como el sometimiento de un poder menor al poder mayor. Por lo tanto, el poder de Dios sólo se revelará de manera clara y distinta en acciones en que el poder de la naturaleza no coopere en absoluto. Si sólo es cierto aquello que puede entenderse en forma clara y distinta, sólo la manifestación clara y distinta del poder de Dios será su manifestación verdadera: los fenómenos naturales no revelan el poder divino; cuando actúa la naturaleza, Dios no actúa, y viceversa. En consecuencia, para la manifestación del poder de Dios no basta con que Él haya sometido y reducido al orden el caos primigenio; debe someter a «los dioses visibles», las partes más imponentes del universo visible, a fin de hacer conocer su poder al hombre: el poder de Dios y, por ende, el ser de Dios sólo pueden demostrarse por medio de milagros. Este es el núcleo de la concepción tosca y vulgar que Spinoza bosqueja antes de atacar la doctrina teológica de los milagros. El teólogo aparentemente inexistente en el cual piensa Spinoza cuando expone esa concepción no es otro que el propio Moisés, con la pretensión de que dicha concepción está implícita en *Génesis*, 1, un texto de la más alta autoridad para todos los judíos y todos los cristianos.¹¹⁶ Spinoza no va entonces más allá de recordar a sus oponentes lo que él considera «la originalidad» de la posición de estos. Como el *Tratado* lo muestra a continuación, él no pretende en modo alguno que ese recordatorio baste para refutar la doctrina tradicional de los milagros. Para concluir, nuestro ejemplo nos enseña que Spinoza trata de simplificar la discusión mediante un retorno de las diversas teologías al fundamento común a todas: la doctrina básica del Antiguo Testamento.

En lo que respecta al segundo ejemplo, en el que identifica el punto de vista de todos los teólogos con la concepción de Maimónides, vemos que Spinoza parte de la

¹¹⁶ Cf. Tr. VI, 81-2 (1-4), con II, 38-9 (37-40); IV, 64 (30). Cf. II, 37 (31); VI, 87-9 (34, 39); VII, 115 (83).

premisa implícita de que no todas las posiciones teológicas son de igual importancia. Es indudable que él prefería el «dogmatismo», que admite la certidumbre de la razón, al «escepticismo», que la niega: el primero destruye a la Biblia (o sea, sólo comete un error histórico), en tanto que el segundo destruye a la razón (o sea, convierte a los seres humanos en animales).¹¹⁷ Además, supongo que Spinoza rechazó *a limine* la idea de que la enseñanza de la razón es simplemente idéntica a la enseñanza de la revelación; esa idea, en efecto, trae aparejada la consecuencia de que los filósofos en primer lugar, e indirectamente todos los hombres, no necesitarían de la revelación, esta sería superflua, y un ser que todo lo sabe no hace cosas superfluas.¹¹⁸ Su atención crítica se limitó así a la opinión de que la enseñanza de la revelación está, en parte o en su totalidad, por encima de la razón, pero nunca contra ella, o de que la razón natural es necesaria pero no suficiente para la salvación o la perfección del hombre. En este punto, se vio frente a la alternativa de que el proceso de la revelación estuviera o no por encima de la comprensión humana. Ciertos relatos bíblicos lo convencían de que el fenómeno de la revelación o la profecía es, en principio, inteligible, esto es, que la revelación no se efectúa en forma directa por obra de la voluntad divina, sino por intermediación de causas secundarias. En consecuencia, tuvo que buscar una explicación natural del hecho de que ciertos seres humanos, los profetas, proclamaran una enseñanza que estaba en todo o en parte por encima de la razón, pero nunca contra ella. La única explicación natural posible era que los profetas fueron filósofos perfectos y más que perfectos. Maimónides expuso esta concepción de la profecía en parte de manera explícita, y en parte la sugirió.¹¹⁹ Cuando Spinoza dice que «to-

¹¹⁷ Cf. *Tr.* XV, 180 (1-3), con *praeef.*, 8 (16-17), y XIII, 170 (17).

¹¹⁸ Cf. *Tr.* XV, 180 (1-3), con *praeef.*, 8 (16-17); XIII, 170 (17). XV, 188 (44).

¹¹⁹ Cf. *Tr.* V, 79-80 (47-49), con VII, 115 (83); II, 29 (2). Cf. XVI, 191 (11); IV, 58 (4).

dos» los teólogos han afirmado que los profetas conocían todo cuanto estaba al alcance del entendimiento humano, simplifica entonces la cuestión polémica al limitarse no a la posición teológica, que era la más fácil de refutar o, casualmente, la mejor conocida por él, sino a la que consideraba la más razonable y, por ende, la más fuerte.

Todas las dificultades analizadas en las páginas precedentes se relacionan con las razones con las cuales Spinoza justifica las propuestas prácticas hechas en el *Tratado*. Estas propuestas son, en sí mismas, muy sencillas. Si no lo fueran, no podrían llegar a muchos lectores y, por consiguiente, no serían prácticas. Las propuestas prácticas se apoyan tanto en el razonamiento evidente como en el razonamiento oculto. Y, junto con el razonamiento evidente, constituyen la parte del *Tratado* dirigida a todos sus lectores. Esa parte de la enseñanza del *Tratado* debe entenderse completamente por sí misma antes de que pueda salir a la luz su enseñanza oculta.

Índice de nombres y de temas

- Abrevanel, Isaac, 13, 60, 101-2, 244
Agricultura nabatea, La, 153, 154, 155
Agustín, 45
Albo, Josef, 164
Alejandro de Afrodisia, 19, 60
Al-Farabi, 13-28, 51, 59, 81, 96, 124, 138, 140, 144, 146, 148, 170, 225
Al-Ghazzali, 138
Altmann, A., 54, 66, 86
Anawati, M.-M., 14, 25
Anaxágoras, 42
Apelt, O., 153
Aquino, Tomás de, 12, 19, 25-6, 60, 119-20, 166
Aristóteles, 13, 16-8, 21, 28, 36, 42, 52, 54, 59, 76, 93, 100, 119-21, 131, 133, 137, 140, 145, 163, 165, 168, 172, 189, 200
Averroes, 12-6, 19, 26, 35, 42, 94, 113, 122, 137-8, 154
Averroísmo, 20
Avicena, 14-5, 42, 123, 138, 154, 156, 173

Bacon, Francis, 72, 226
Bahya ibn Pakuda, 143
Bar Hiyya, Abraham, 106, 172
Baron, S. W., 63, 73, 82, 130, 135, 139

Bayle, 42
Bergsträsser, G., 55
Bertolini, 37
Blackstone, sir William, 29
Blau, L., 102, 105
Bodin, 35
Boyle, 189
Burke, 35

Carlyle, A. J., 35
Catlin, G. E. G., 37
Cicerón, 13, 16, 44, 190, 212, 229
Cohen, H., 236
Condorcet, 35
Curcio Rufo, 238

D'Alembert, 37
Da Costa, Uriel, 204
Demócrito, 189, 200
Descartes, 23, 29, 42, 189, 226, 233
Diesendruck, Z., 62
Dunin-Borkowski, S., 226, 244

Edelstein, L., 36
Efros, I., 101, 145
Elia del Medigo, 136
Ephodi, 72
Epicuro, 189
Escolasticismo, 12
Estoicismo, 16
Eusebio, 37

- Falakera, 52, 59, 96, 113, 121,
 144, 151, 169
 Farabi, 13-28, 52, 59, 81, 96,
 138, 142, 144, 146, 148,
 170, 225
 Fürstenthal, 63

 Gardet, L., 14, 25
 Gassendi, 189
 Gauthier, L., 36, 138
 Gebhardt, C., 186
 Gersónides, 169
 Gibbon, 37
 Ginzberg, L., 101
 Goethe, 134
 Goldziher, I., 72
 Grant, sir Alexander, 36
 Grocio, Hugo, 42, 45, 121
 Guttmann, J., 58, 142, 167

 Halevi, Yehuda, 16, 25, 122-
 75, 225
 Halkin, A. S., 16
 Hegel, 140
 Heinemann, I., 54, 139
 Helvétius, 38
 Hobbes, 35, 37, 42, 44, 120,
 227-8, 238
 Hönigswald, R., 37
 Husik, I., 121

 Ibn Aknin, Y., 16
 Ibn Ar-Rawandi, 155
 Ibn Bagga, 113, 145
 Ibn Daud, Abraham, 122
 Ibn Ezra, Abraham, 223
 Ibn Kaspi, Josef, 71, 88
 Ibn Pakuda, Bahya, 160
 Ibn Sina, *véase* Avicena
 Ibn Tibbon, 60, 102, 122, 125,
 146-7, 157, 163-4, 171
 Ibn Tufail, 19, 138
 Ibn Wahshiyya, 153

 Jaeger, W., 36
 Jenofonte, 38, 42

 Kant, I., 42
 Kraus, P., 121, 138, 155

 Laboulaye, 37
 Leibniz, G., 95, 225
 Leon, Messer Yehuda, 51
 Lessing, 36, 42, 225
 Locke, 42
 Lubienski, Z., 37
 Lucrecio, 189

 MacLeish, A., 43
 Maimónides, 12-6, 25-7, 42,
 49-117, 121, 124, 125, 138-
 41, 150-1, 154-6, 164-5,
 174, 192, 206, 224-5, 231,
 242, 247
 Maquiavelo, 21, 29, 186
 Marsilio de Padua, 21, 120-
 21, 169
 Marx, A., 144, 171
 Meinecke, F., 37
 Mendelssohn, Moses, 27
 Meyer, Lodewijk, 210, 230
 Milton, 30, 238
 Montesquieu, 37, 42
 Moro, Tomás, 45
 Moscato, 126
 Munk, S., 63, 83, 88, 95, 98,
 122

 Narboni, Moses, 113, 145
 Neokantismo, 37
 Neoplatonismo, 24

 Parménides, 30
 Pascal, 45
 Peritz, 113
 Peyrère, Isaac de la, 184
 Pines, S., 124

- Platón, 13-28, 29, 36, 42-7, 52, 59, 81, 112, 125, 127, 129, 144-5, 148, 150, 152-3, 170-1, 189, 200, 225, 231
 Powell, E. E., 219, 223
 Protágoras, 42

 Razi, Muhammad b. Zakariya, 145
 Reimarus, H. S., 43
 Renan, 36
 Rousseau, 42

 Saadya, 158, 164
 Sabeísmo, 101, 154-6
 Sabine, G. H., 37
 Schechter, S., 130
 Schleiermacher, F., 36
 Scholem, G., 65, 89
 Schwab, M., 122
 Séneca, 190
 Shem Tob (autor de un Comentario a la *Guía de Maimónides*), 62, 72, 104, 116
 Sheshet ha-Nasi, R., 171
 Shotwell, J. T., 37
 Sociología del conocimiento, 11-2

 Sócrates, 21, 42, 47, 81, 130-3, 145, 171, 189
 Spinoza, 26, 42, 44, 140, 143, 177-248
 Steinschneider, M., 19, 51, 122, 132, 142, 153
 Strauss, B., 153
 Strauss, L., 37
 Suárez, 120

 Tácito, 226, 238
 Taylor, Jeremy, 45
Teología de Aristóteles, 24
 Tönnies, F., 37, 44
 Trasímaco, 22

 Vajda, G., 27
 Vaughan, C. E., 42
 Ventura, M., 125, 138
 Voltaire, 42

 Wolff, Christian, 42, 120
 Wolfson, H. A., 55, 60, 89, 122, 124, 134, 142, 230-1

 Zeitlin, S., 105
 Zeller, E., 36

Biblioteca de filosofía

- Theodor W. Adorno*, Consignas
Henri Arvon, La estética marxista
Kostas Axelos, Introducción a un pensar futuro
Gaston Bachelard, Estudios
Gaston Bachelard, La filosofía del no
Ludwig Binswanger, Tres formas de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manerismo
Otto F. Bollnow, Introducción a la filosofía del conocimiento
Bernard Bourgeois, El pensamiento político de Hegel
Bruce Brown, Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana. Hacia una revolución cultural permanente
Georges Canguilhem, Estudios de historia y de filosofía de las ciencias
Georges Canguilhem, Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida
Gilles Deleuze, Diferencia y repetición
Rolf Denker, Elucidaciones sobre la agresión
Jacques D'Hondt, De Hegel a Marx
Jacques D'Hondt, Hegel, filósofo de la historia viviente
Gilbert Durand, La imaginación simbólica
Pascal Engel, ¿Qué es la verdad? Reflexiones sobre algunos truismos
Maurizio Ferraris, Introducción a Derrida
Theodor Geiger, Ideología y verdad
Lucien Goldmann, Introducción a la filosofía de Kant. Hombre, comunidad y mundo
Lucien Goldmann, Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva
Lucien Goldmann, Marxismo y ciencias humanas
Frédéric Gros, Michel Foucault
Pierre Guglielmina, Leo Strauss y el arte de leer
Max Horkheimer, Teoría crítica
Marc Jimenez, Theodor Adorno. Arte, ideología y teoría del arte
Leo Kofler, Historia y dialéctica
Leszek Kolakowski, La presencia del mito
Leszek Kolakowski, Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas
Guillaume le Blanc, El pensamiento Foucault
Kurt Lenk, El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos
Alasdair C. MacIntyre, El concepto de inconciente
Mihailo Markovic, Dialéctica de la praxis
Pierre Masset, El pensamiento de Marcuse
Roland Mousnier, Las jerarquías sociales
Bertell Ollman, Alienación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista
Stefano Petrucciani, Modelos de filosofía política

Richard Rorty/Jürgen Habermas, Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?

Maximilien Rubel, Páginas escogidas de Marx para una ética socialista, 2 vols.

Anne Sauvagnargues, Deleuze. Del animal al arte

Lucien Sève, Marxismo y teoría de la personalidad

Leo Strauss, El renacimiento del racionalismo político clásico

Leo Strauss, Estudios de filosofía política platónica

Leo Strauss, La persecución y el arte de escribir

Wilhelm Szilasi, Fantasía y conocimiento

Wilhelm Szilasi, Introducción a la fenomenología de Husserl

Charles Taylor, La libertad de los modernos

Paul Tillich, Teología de la cultura y otros ensayos

Peter Winch, Ciencia social y filosofía

François Zourabichvili, Deleuze. Una filosofía del acontecimiento

En preparación

Seyla Benhabib, Crítica, norma y utopía. Un estudio de los fundamentos de la Teoría Crítica

Judith Butler, Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX

Leo Strauss, Pensamientos sobre Maquiavelo

Salvatore Veca, La filosofía política

Colección *Nómadas*

- Pierre Alféri*, Buscar una frase
Alain Badiou, De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado
Jean Baudrillard, El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas
Georges Charbonnier, Entrevistas con Claude Lévi-Strauss
Hélène Cixous, La llegada a la escritura
Jacques Derrida, Aprender por fin a vivir (Entrevista con Jean Birnbaum)
Jacques Derrida, Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema
Jacques Derrida, Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio
Alain Finkielkraut y *Peter Sloterdijk*, Los latidos del mundo. Diálogo
Martin Heidegger, La pobreza
Pierre Legendre, Dominium Mundi. El Imperio del Management
Pierre Legendre, El tajo. Discurso a jóvenes estudiantes sobre la ciencia y la ignorancia
Pierre Legendre, La fábrica del hombre occidental. *Seguido de* El hombre homicida
Pierre Legendre, Lo que Occidente no ve de Occidente. Conferencias en Japón
Jean-Luc Nancy, A la escucha
Jean-Luc Nancy, El intruso
Jean-Luc Nancy, La mirada del retrato
Jean-Luc Nancy, La representación prohibida. *Seguido de* La Shoah. Un soplo
Jean-Luc Nancy, La verdad de la democracia
Jean-Luc Nancy, Tumba de sueño
Mario Perniola, Contra la comunicación
Jacques Rancière, El odio a la democracia
Myriam Revault d'Allonnes, El hombre compasional
Paul Ricœur, El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología
Peter Sloterdijk, Derrida, un egipcio. El problema de la pirámide judía

En preparación

- Marc Jiménez*, La querrela del arte contemporáneo
Duccio Trombadori, Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones, del último *maitre-à-penser*
Paul Virilio, El accidente original

Colección *Mutaciones*

- François Balmès*, Lo que Lacan dice del ser (1953-1960)
Jean Baudrillard, El pacto de lucidez o la inteligencia del Mal
Judith Butler, Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad
Georges Canguilhem, Escritos sobre la medicina
Gilles Deleuze, Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel
Roberto Esposito, Bíos. Biopolítica y filosofía
Roberto Esposito, Communitas. Origen y destino de la comunidad
Roberto Esposito, Immunitas. Protección y negación de la vida
Roberto Esposito, Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal
René Guitart, Evidencia y extrañeza. Matemática, psicoanálisis, Descartes y Freud
Jean-Claude Milner, El paso filosófico de Roland Barthes
Jean-Claude Milner, El periplo estructural. Figuras y paradigma
Jean-Luc Nancy, Las Musas
Myriam Revault d'Allonnes, El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad
Gérard Wajcman, El objeto del siglo

En preparación

- Jacques Derrida y Maurizio Ferraris*, El gusto del secreto
Myriam Revault d'Allonnes, Lo que el hombre hace al hombre. Ensayo sobre el mal político

Leo Strauss

La persecución y el arte de escribir

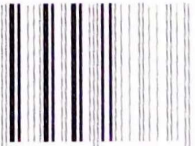
«La persecución, entonces, da origen a una peculiar técnica de escritura y, con ello, a un peculiar tipo de literatura, en la cual la verdad acerca de todas las cosas fundamentales se presenta exclusivamente entre líneas. Esa literatura no se dirige a todos los lectores, sino sólo a aquellos que son confiables e inteligentes. Tiene todas las ventajas de la comunicación privada sin sufrir su mayor desventaja: llegar sólo a las relaciones del escritor. Disfruta de todas las ventajas de la comunicación pública sin padecer su mayor desventaja: la pena capital para el autor» (De La persecución y el arte de escribir).

Todos los ensayos reunidos en esta obra tratan sobre un único problema: la relación entre filosofía y política. Aquí, Strauss plantea la tesis de que muchos filósofos, en especial los filósofos políticos, han reaccionado ante la amenaza de la persecución disimulando sus ideas más expuestas a controversia y más heterodoxas.

«Es una tesis [de Strauss] que pocos, si hubiera alguno, de los grandes libros de filosofía y de filosofía política [...] pueden simplemente "leerse", sin que importe con qué energía [...]. Tienen que ser estudiados, y de una manera especial, pues si son verdaderamente grandes es probable que su intención sea tanto ocultar como revelar [...]. La mayor parte de La persecución y el arte de escribir está dedicada a tres largos ensayos, sobre el "arte de leer" la Guía de perplejos de Maimónides, El cuzarí de Yehuda Halevi y el Tratado filosófico-político de Spinoza [...]. [Estos ensayos] están tan íntimamente razonados, son tan brillantes en sus análisis de detalles de estilo y argumentación, que es imposible resumirlos con justicia» (Irving Kristol).

LEO STRAUSS (1899-1973) fue profesor emérito de la Cátedra Robert Maynard Hutchins de Ciencias Políticas en la Universidad de Chicago. Entre sus contribuciones a la filosofía política se hallan los Estudios de filosofía política platónica y El renacimiento del racionalismo político clásico, ambas publicadas por nuestro sello editorial.

ISBN 978-950-518-383-8



9 789505 183838

Cubierta: Diseño A

Amorrortu/editores