

**Maimónides y la teoría política  
del sur de Europa**

JAVIER ROIZ

Universidad Complutense



*Institut de Ciències Polítiques i Socials*  
Adscrit a la Universitat Autònoma de Barcelona

WP núm. 262  
Institut de Ciències Polítiques i Socials

Barcelona, 2007

El Institut de Ciències Polítiques i Socials (ICPS) es un consorcio creado en 1988 por la Diputación de Barcelona y la Universitat Autònoma de Barcelona, institución esta última a la que está adscrito a efectos académicos.

“Working Papers” es una de las colecciones que edita el ICPS, previo informe del correspondiente Comité de Lectura, especializada en la publicación -en la lengua original del autor- de trabajos en elaboración de investigadores sociales, con el objetivo de facilitar su discusión científica.

Su inclusión en esta colección no limita su posterior publicación por el autor, que mantiene la integridad de sus derechos.

Este trabajo no puede ser reproducido sin el permiso del autor.



Edició: Institut de Ciències Polítiques i Socials (ICPS)  
Mallorca, 244, pral. 08008 Barcelona (Espanya)  
<http://www.icps.cat>

© Javier Roiz

Diseño: Toni Viaplana

Impresión: a.bís

Travessera de les Corts, 251, entr. 4a 08014 Barcelona

ISSN: 1133-8962

DL: B-56.552-07

“El hombre moderno es histórica prolongación del hombre de la Edad Media, que aún pervive en su fondo. Nuestra vida es segunda potencia de la superpuesta vida medieval”

José Gaos

Una característica del pueblo judío en la Diáspora ha sido la necesidad de vivir perpetuamente bajo el amparo de un extraño. La vida de sus comunidades ha estado siempre dependiendo de las leyes de esos regímenes y de su protección territorial. Como consecuencia, los barrios judíos han tenido que contar con la ley del lugar y sus autoridades para poder sobrevivir. Desprovistos de armas, de ejército y de soberanía, la tradición de su vida pública revela con intensidad las influencias de sus anfitriones.

Por otra parte, esta presencia en imperios y reinos de distinta condición les impregnaba de sustancias públicas que con frecuencia transferían a otras comunidades hermanas<sup>1</sup>. Se trataba de aljamas, *calls* o sencillamente vecindarios judíos incrustados en culturas muy diferentes. Una tarea de transpolinización política que a la larga ha resultado decisiva para la construcción europea.

Moisés Maimónides, o Rambam (1135-1204)<sup>2</sup>, es un pensador importante para el sur de Europa. Miembro eminente de la minoría sefardí, representa en su más alto valor el pensamiento medieval<sup>3</sup>.

Como maestro, Rambam tuvo muchos antagonistas dentro del judaísmo, ya que se le considero exageradamente racionalista. No pocos le sintieron como un peligro para la integridad de la fe judaica y una amenaza para la preservación de su pueblo.

Sin embargo, rabí Maimónides intentó sintetizar una rica tradición de pensamiento, a la vez que procuraba hacerla comprensible a los oídos de una época muy distinta y en gran transformación.

Lo hizo desde la situación del hombre al que, desde muchos frentes, le quieren convertir. Por la situación de la comunidad judía, siempre en minoría, mal adaptada y en medio de dos grandes imperios, Moisés tuvo el trabajo de mantener su identidad en medio de grandes demandas y empujones hacia la conversión. Un mundo, en este aspecto, no tan alejado del de nuestro tiempo.

Su vida personal es un ejemplo de la situación en la que se encontraban sus correligionarios en general; siempre abocados a viajar, buscando mejores aires o huyendo de la persecución, inclinados en todo momento a la tentación de renunciar a sus convicciones y abrazar una fe más rentable. Maimónides representa a una minoría que le tocó vivir en condiciones muy difíciles, tanto cívicas como políticas, y en las que lo más fácil era convertirse. A veces, sencillamente, era la única salida para salvar la vida.

Su obra tiene otra vertiente. El judaísmo presenta la vulnerabilidad de los falsos mesías que de vez en cuando aparecen para poner fin a la larga espera del pueblo. La esperanza trae consigo la redención de las miserias de Israel y el logro de la independencia. Viene a ser la consecución omnipotente de lo que, en otro contexto, los románticos del siglo diecinueve y veinte llamarían *la solución final*.

Pero la esencia del judaísmo está precisamente en la renuncia a la omnipotencia, es decir a las soluciones mágicas a las penurias de la vida; de ahí que el mantener viva la fe y preservar al pueblo judío requiera evitar caer en la trampa de los falsos mesías. Eran muchos los pretendidos mesías que, desde siglos antes de nacer Maimónides, habían dado problemas a las comunidades y a sus rabinos. Unos eran exaltados, otros trastornados y otros sencillamente oportunistas. Pero, en cada uno de esos casos, no eran pocos los judíos que se veían tentados a creer que al fin había llegado la emancipación. Que por fin un líder político y religioso les iba a sacar de tanta postergación y humillaciones.

El desánimo era la consecuencia de estas falsas esperanzas cuando se demostraban ser una superchería. Muchos jóvenes se veían desorientados entre tres atracciones dispares: la del país en el que habían

crecido y al que veían como su hogar, la de los líderes que les seducían con frecuencia hacia la solución mágica y la de los rigoristas de la Ley judaica que, ante tales peligros para la identidad, se cerraban más en su ortodoxia ritual.

Maimónides surge en la penumbra como un científico descollante, un eminente sabio y rabino; y un médico de fama extendida.

Su trabajo quiere aportar a sus correligionarios una guía entre tanta confusión. Su estudio de los textos de la Torá y de la tradición del Talmud le van a servir para dar cuenta de una tradición de pensamiento (*halakha*) y de lo que puede significar en el siglo doce.

Su educación en *Al-Andalus* (Córdoba y Lucena) y su conocimiento, a través de los maestros andaluces, de la tradición griega y judía, le permiten una comprensión nueva de la ciudad, de la vida pública y de la religión. Personajes como rabí Isaac Alfasi, primer codificador de la *halakha* en Sefarad<sup>4</sup>, rabí José Levita Ibn-Míguez, director de la Academia de Lucena, José Ibn-Zadik o su propio padre rabí Maimón, juez de Córdoba, influyeron en su formación, en donde no faltaban las enseñanzas en torno a las teorías de rabi Salomón Ibn-Gabirol, de inclinación platónica, de rabí Abraham Ibn-Daud, más aristotélico, o los conocimientos astronómicos y matemáticos de rabí Abraham Barjya de Barcelona<sup>5</sup>.

## **El tablero de Europa**

En la tradición sefardí se percibe fácilmente la influencia griega. A Rambam debió llegarle a través de los centros culturales y comerciales del Mediterráneo. Las escuelas griegas no se acabaron en los cínicos, los escépticos o Epicuro, como les enseñan tradicionalmente a los niños occidentales, sino que continuaron su actividad hasta el siglo V dC. Su trabajo irradió desde Atenas a una de las ciudades más brillantes de esta tradición, Alejandría<sup>6</sup>; pero también tuvo continuidad en Constantinopla, la capital de la Europa de habla griega. De ahí que personajes como Themistius, el gran maestro de la filosofía griega del siglo IV dC, sea para Maimónides una figura conocida y apreciada, algo impensable en la Europa de habla latina. La ruptura de la tradición de las escuelas griegas,

que en occidente es consecuencia del enfrentamiento entre las dos Europas, la griega y la latina, no afecta a la tradición judía norteafricana. La ciencia judía, a través de su activa comunidad de Alejandría, cultivará esos saberes y los pasará a generaciones posteriores. Basta recordar la figura importantísima de Filón de Alejandría (25?aC-50), para entender el alcance de esta transmisión. De igual manera, la riqueza de la cultura y la economía musulmanas se hará cargo de todo este saber que transmitirá a la edad media andalusí.

La visión completa de esas dos Europas nos permite ver hoy lo que en otras épocas se mantuvo un tanto oculto. Por ejemplo, la naturaleza agresiva de las cruzadas contra Bizancio o la importancia que tuvo Venecia como gozne de lujo entre los dos mundos. Las rutas comerciales, fluviales, marítimas o mediante caminos en tierra firme fueron arterias fundamentales para el crecimiento de la cultura europea.

El entendimiento israelita de la realidad de Europa nos permite entender esa pugna constante entre la Europa griega y la latina. Ésta última, a la larga más predadora y eficaz en su expansión que la ortodoxa. Este enconamiento entre las dos Europas explica el por qué gran parte de la cultura griega tuvo que encontrar caminos de circunvalación para llegar a implantarse en occidente. La gran transfusión del griego al latín, ya anticipada en el siglo catorce, ocurrirá en 1453 con la caída de Constantinopla en manos turcas. La definitiva postergación de la Europa griega llegará a partir del siglo quince. Es tiempo del renacimiento.

Durante el periodo medieval anterior al siglo XI, la cultura heredada de las escuelas debió encontrar su camino por el Mediterráneo, deslizándose entre los dos grandes imperios de la época: cristianismo e islam. La minoría judía va a servir de transmisor de esos conocimientos, llevando a cabo un papel esencial en la conservación y desarrollo de la cultura europea. Una notable función de transpolinización de las culturas urbanas de occidente.

En este traslado va a jugar su papel la población hebrea. Jerusalén significará el símbolo de toda esa aportación mediterránea que, como la

del mundo griego, fundamenta nuestra cultura. Algo que, con razón, teoriza Leo Strauss en el siglo veinte.

Curiosamente la biografía de Maimónides se mueve en sentido inverso a la expansión de la que estamos hablando. Va desde el occidente andalusí al medio oriente y cuna de la cultura mediterránea. Es obviamente un acercamiento a la fuente del saber de su pueblo: Jerusalén. Movimiento que no resulta extraño, mucho menos en la cultura sefardí. El propio Najmánides<sup>7</sup>, otro grande del pensamiento judío del siglo trece, acabará con más de setenta años refugiado en Acre y Jerusalén tras su destierro de Cataluña en 1267.

Es importante analizar las diferencias esenciales entre la vida pública que cultiva la tradición judía y la del mundo cristiano, la llamada cristiandad, en la que no suele incluirse al mundo griego. La cultura ortodoxa es considerada desde occidente como arcaica y demasiado hieratizada.

Pocas veces se le rinde tributo a un mundo obviamente más culto y desarrollado, comercial y culturalmente, como era Bizancio. De allí vino el comer con tenedor y no con los dedos<sup>8</sup>, la costumbre de bañarse a diario o el código de Justiniano (483-565)<sup>9</sup>, el gran regulador de la vida marítima mundial que Bizancio aportó al mundo civilizado. De allí vendría también la tradición de valiosas escuelas de filosofía que, a pesar de que en occidente dejaron de interesar, siguieron enseñando a generaciones de pensadores y políticos notables. Resulta por otra parte chocante que la ingeniería política occidental no estudie a fondo el imperio bizantino, aunque sólo sea como ejemplo de eficacia y perduración<sup>10</sup>.

El surgimiento de una tradición que se extiende por Alejandría, Aleppo, Túnez, Creta, Venecia, Nápoles, Palermo, Siracusa, Fez y Córdoba nos habla de un mundo comercial, religioso y marítimo de gran valor. Así gran cúmulo de saberes filosóficos, astronómicos, matemáticos, médicos, botánicos o históricos pasaron desde Constantinopla a Europa occidental<sup>11</sup>.

La cultura griega viene en parte de la mano de los círculos judíos que vivían en estas ciudades, islámicas o cristianas, y mantenían la ciencia y el saber a pesar de estar siempre en peligro de persecución o de expulsión.

Una minoría que nunca contó con organización política independiente, nunca tuvo su propio ejército y siempre se vio necesitada de aprovechar las capacidades legales y de seguridad que los países de adopción le ofrecían.

Claro que el otro peligro era el de *la asimilación*. El miedo perenne del pueblo de Israel, instalado en el interior de monarquías muy belicosas y en ocasiones dogmáticas. Vivir como minoría en situaciones de desgarro civil entre cristianos o de lucha frontal por la conquista mutua entre dos religiones de enorme trascendencia, hacía su existencia muy difícil.

## **La educación en la cultura sefardí**

Maimónides nace en Córdoba en 1135 en una comunidad judía que vive bajo un régimen gobernado por versiones cambiantes del Islam, cada vez más exigentes. Así mismo, su ciudad está muy cerca de la frontera con el mundo cristiano, igual de beligerante; una sociedad más atrasada económicamente, dotada de menos comodidades, y donde la ortodoxia religiosa está a punto de imponerse.

Tras la persecución almohade de 1148, hubo de emigrar con su familia a otras ciudades de Hispaniae. Sabemos que muchas familias judías pasaron a Zaragoza, pero no consta a dónde fue la suya. Pudo ser Almería, ciudad próspera entonces. En 1159 la familia pasó a Fez, donde residió hasta 1165. De allí, de nuevo por razones de persecución religiosa, se trasladó a la tierra de Israel y más tarde a Egipto, en donde se sabe que Maimónides se asentó y trabajó durante muchos años como médico de la corte de Saladino (Salah al-Din). Murió en Fostat, en las cercanías de El Cairo, en 1204.

A Maimónides le preocupó siempre que los jóvenes pudieran convertirse o *asimilarse* por comodidad, por ignorancia o por la necesidad de insertarse en la sociedad. El que, con trece años de edad, Maimónides tuviera que empezar un peregrinaje entre los intersticios de los dos



grandes poderes, debió colocarle en una posición seguramente muy desagradable. Años influyentes y experiencias difíciles de olvidar.

El mundo sefardí o hispano representa una parte sustancial del judaísmo medieval. Y, en concreto, el período 900-1200 es considerado como “la famosa Edad de Oro de la judería española”<sup>12</sup>. Se trata de una tradición que conserva elementos relevantes para la teoría política. Veamos cuales son.

El primero es su visión de la educación como un asunto individual. En este sentido, no parece probable que Maimónides intentara con sus obras simplemente regularizar y sistematizar los conocimientos de la religión judía. Es cierto que su *Mishne Torá* le convierte en un excelente codificador de la *halakha*<sup>13</sup>, esa tradición de discurso y ley que da sustancia política y moral al pueblo de Israel, y en un artífice de la recuperación y protección de la identidad del judaísmo. Pero su trabajo no es sólo de recopilación, sino una revisión muy honda y sabia sobre su oportunidad en los tiempos que él vive del siglo trece.

Su conocimiento de la filosofía abarca los textos griegos que le llegan a través de sus maestros de Córdoba. Pero también recoge la sabiduría de la tradición hebrea sobre la vida pública del *kahal*, la *aljama* o el barrio judío<sup>14</sup>.

En el mundo en el que se forma están, por un lado, los sabios musulmanes que habían estudiado la tradición platónica y aristotélica; de otro, sus maestros judíos de Lucena, que indudablemente conocían estas fuentes. Lucena era una ciudad con una comunidad judía muy importante y una actividad intelectual de primer orden. En ella se encontraba la reputada Escuela fundada por rabí Isaac Alfasi.

Si en su saber médico resuena toda la cultura mediterránea de varias religiones, en su saber filosófico ocurre algo parecido. No así la tradición romana, que le llegaría si acaso por los contactos con las escuelas asquenazíes y por los centros cristianos de Toledo de la España cristiana, de Cataluña o de la Provenza.

Lo cierto es que su obra fue leída y discutida en esos lugares en donde sus libros fueron a veces rechazados y hasta quemados<sup>15</sup>. Porque lo cierto

es que Rambam tuvo serios oponentes dentro de la comunidad sefardí. El más significado debió ser Yonah Gerondi<sup>16</sup>, primo de Najmanides, que dedicó feroces ataques a combatir la *Guía de Perplejos (Moreh Nevukim)* y fue el instigador para que varias comunidades cristianas quemaran este libro. Como la iniciativa no paró ahí y el ataque se extendió pronto a otros libros judíos, llegando a tocar directamente el Talmud, Yonah Gerondi retrocedió y adoptó una posición de arrepentimiento y respeto hacia el maestro de Córdoba que le duró años. Se sabe de una carta suya al rabí Hillel de Verona<sup>17</sup>, admirador de Maimónides, expresándole su vergüenza por haber dado esos pasos.

También el propio Najmanides, admirador del cordobés y seguidor de sus enseñanzas, había expresado su desconcierto por las propuestas de la *Guía*:

Fuimos sorprendidos por Maimónides, ya que quita importancia a lo milagroso y acentúa lo natural<sup>18</sup>.

En 1232, cuando la tensión era máxima, Najmánides exhortó a los rabinos de Castilla y Aragón para que se unieran a apoyar la causa de Salomón ben Abraham de Montpellier. Uno de los apoyos que más le interesaban era el de Meir ben Todros Abulafia de Toledo. Este anciano y prestigioso talmudista ya había levantado años atrás su voz contra la obra de Maimónides, en concreto contra su código *Mishneh Torah*. Lo había hecho para:

Proteger Israel (...) cuando vi que la creencia en la resurrección de los cuerpos se había perdido en esta tierra entre muchas de sus dispersas gentes (...) Antes de que el libro que deja perplejos a los guías (*Guía de Perplejos*) hubiese llegado a esta tierra, parte de la nación ya tenía ideas rebeldes acerca de la fe en el Creador<sup>19</sup>.

La traducción de la *Guía de Perplejos* del árabe al hebreo tuvo repercusiones amplias y prolongadas. Provocó una crisis, ¡de la que aún resuenan sus ecos!, en las comunidades judías bajo dominio cristiano, abriendo las puertas al conocimiento de Aristóteles y Averroes<sup>20</sup>. Como consecuencia de todo ello, aparecerá una corriente averroísta entre los judíos que será muy contestada. Una difícil controversia en el judaísmo

entre los partidarios de la filosofía y los más apegados a la tradición rabínica<sup>21</sup>. Como tercero en discordia, surgirá en el siglo trece el sector de la cábala. En este sentido, Gerona fue un centro importante en su gestación<sup>22</sup>.

¿Qué amenaza significaba Maimónides para la tradición judía? ¿En que podía resultar peligroso para los ciudadanos judíos de la Europa occidental?

El propio Rambam debía temer que su obra no fuese bien entendida, de ahí que escribiera su *Guía* en árabe. Lo hizo en árabe con caracteres hebreos (árabe aljamiado) y exigió a los copistas que lo transcribieran únicamente con dichas letras<sup>23</sup>.

Hay que resaltar que Maimónides fue mas debatido y agredido por su obra en la europa cristiana que en tierras musulmanas<sup>24</sup>. Una de las razones puede ser la diferente relación del judaísmo con el islam respecto a la que ha tenido siempre con el cristianismo. A diferencia de los cristianos, los musulmanes nunca tuvieron la querrela de que los judíos hubieran torturado y matado a su fundador. Mahoma murió de muerte natural. No tenían, pues, el motivo del "profeticidio"<sup>25</sup>. De hecho basta leer alguna referencia de Maimónides a Jesús de Nazaret para comprender lo hondo del enconamiento y la difícil solución de este choque:

Jesús el Nazareno, que sus huesos se pulvericen, era judío porque su madre era judía aunque su padre era gentil. Ya que de acuerdo con los principios de nuestra ley, un niño nacido de una judía y un gentil, o de una judía y un esclavo, es legítimo (Yevamot 45<sup>a</sup>). Jesús es sólo figurativamente llamado ilegítimo. Empujó a la gente a creer que él era el profeta enviado por Dios para aclarar las perplejidades de la Torá, y que era el Mesías que estaba anunciado por todos y cada uno de nuestros profetas. Él interpretó la Torá y sus preceptos de tal manera que la llevó a su anulación, a la abolición de todos sus mandamientos y a la violación de sus prohibiciones. Los sabios, de bendita memoria, habiéndose percatado de sus planes antes de que su reputación se extendiera entre nuestro pueblo, le proporcionaron el castigo adecuado<sup>26</sup>.

La obra del maestro cordobés es una contribución de occidente a la cultura europea, ya que la cultura de Córdoba es un desarrollo, en lengua

árabe, judía o romance de una civilización occidental muy avanzada en las ciencias, la filosofía, la poesía y la cultura urbana, que se da en territorio de Hispania. Un mundo en el que las comunidades judías se sintieron bien integradas durante mucho tiempo –los asentamientos judíos están datados en los comienzos de la era cristiana– y en el que colaboraron muy activamente. En realidad el nivel de desarrollo cultural y teológico sefardí, tanto en lengua árabe como en lenguas romances, fue durante siglos considerado superior al del judaísmo asquenazí. Las creencias de sefardíes y asquenazíes eran básicamente las mismas en lo referente a los principios del judaísmo, ya que ambos grupos consideraban al Talmud como su última autoridad; sin embargo, hay muchas diferencias en lo relativo a las costumbres y a la visión cotidiana de la vida:

Los sefardíes seguían las regulaciones de Rabí Joseph Caro, un judío español (...) mientras que los asquenazíes se adherían a las tradiciones particulares diseñadas por Rabí Moses Isserles, un judío polaco. En general, la perspectiva de Rabí Caro representa una tendencia más liberal y permisiva que aquella aprobada por autoridades asquenazíes tales como Isserles<sup>27</sup>.

## **Judíos y cristianos**

Según nos enseñan los historiadores, la cultura sefardí, de amplia implantación en la península ibérica, transcurrió sin grandes problemas hasta la conversión de los visigodos al cristianismo:

El asentamiento judío en la península ibérica tuvo lugar desde muy antiguo y en sus primeros épocas fue próspero. Aun después de que los visigodos hubieran establecido su dominio sobre el territorio, la situación de las comunidades judías permaneció siendo favorable durante mucho tiempo. Los judíos se ganaban la vida con dignidad, cumplían con las leyes de la Torá y conservaban sus mandamientos sin obstáculos<sup>28</sup>.

Pero el panorama cambia con la entrada en escena de los sínodos cristianos, que empezaron a promover una legislación muy restrictiva para los judíos.

La política de obligar a bautizarse generó con el tiempo el “anuismo” o práctica del judaísmo en secreto, algo que en el siglo XVI la nueva

inquisición española llamará lisa y llanamente “judaizar”. En este ambiente, la llegada del islam supuso un alivio. Por otra parte, la entrada en el área política del islam les permitió a las sinagogas españolas entrar en contacto con la judería de Babilonia y con ello asumir poco a poco “el liderazgo judío en la mayor parte del mundo judío”<sup>29</sup>.

El sefardismo se desarrolló en medio de la cultura musulmana y también cristiana. Floreció en árabe y también en lenguas romances, sobre todo en castellano<sup>30</sup>. Pero, en el mundo cristiano, la cultura judía tuvo quizá un componente de culpabilidad del que careció en su relación con la cultura árabe. Una culpabilidad apesadumbrada que muestra idóneamente Sem Tob ben Yishaq Arduziel, también conocido como Don Santo de Carrión<sup>31</sup>:

Muchas espadas de acero bueno y noble provienen de un escudo rasgado, y es del gusano de donde viene la fina seda (...)  
Por nacer entre espinas, ciertamente la rosa no vale menos, ni tampoco el buen vino por venir de las ramas inferiores del viñedo.  
No es menos valioso un halcón por haber nacido en una cuna pobre, ni los buenos proverbios (son de menor valor) por haber sido dados por un judío<sup>32</sup>.

Parece evidente que las aljamas del sur vivieron una gran época de esplendor, “uno de los capítulos más largos y gloriosos en la historia judía”<sup>33</sup> y, de hecho, cuando la reconquista cristiana se va afianzando (en 1212, los almohades sufren una fuerte derrota en las Navas de Tolosa, Sevilla cae en 1248), la comunidad judía que vive en el mundo musulmán va a tener muy difícil su transplante a territorio cristiano. Como apunta Jonathan Ray:

La delicada flor de la cultura judía andalusí no pudo ser transplantada en suelo de la España cristiana. En contraste con las deslumbrantes cortes de los príncipes andaluces, los castillos cristianos del norte parecían toscos y poco acogedores, y ofrecían poco para acabar con la amargura de los judíos por la caída de sus ilustres comunidades<sup>34</sup>.

El lamento judío de la Sefarad del sur, en este caso del refinado poeta Abraham Ibn Ezra, es diferente del oprobioso lamento de sus correligionarios en zona cristiana:

Lloro como el avestruz<sup>35</sup> por Lucena,  
Sus restos habitaron inocentes y seguros,  
Intocados por un millar de años;  
Pero entonces le llegó su día y sus gentes fueron exiliadas y ella  
enviudó...

Me rasuraré la cabeza y lloraré amargamente por los exiliados de  
Sevilla,  
Por sus hombres nobles que fueron asesinados y sus hijos  
esclavizados,  
Por sus refinadas hijas convertidas a una fe extranjera.

¡Ah, la ciudad de Córdoba está perdida, su ruina es tan vasta  
como el mar!

Sus sabios y estudiosos perecieron de hambre y sed.

Ni un solo judío quedó en Jaén o Almería;  
Mallorca y Málaga luchan por sobrevivir.

Los judíos que permanecen son una herida sangrante y  
apaleada.

Me duelo por esto y recito mi canto fúnebre con amarga  
lamentación;

Grito en mi desánimo: todo se ha disipado como el agua<sup>36</sup>.

De todas maneras, los reyes cristianos favorecían la llegada de refugiados judíos, ya que les ayudaban en la repoblación de las tierras conquistadas. En las cartas otorgadas a algunas ciudades, se explicita la protección real a los judíos que habían sido hostigados por la intolerancia primero almorávide y luego almohade. Es el caso de Ramón Berenguer IV en la Carta de Tortosa (1145)<sup>37</sup>:

Si vienen más judíos a asentarse, yo les daré casas para que las ocupen y se asienten (...) os aseguraré esas buenas leyes y todas las costumbres y usos que los judíos de Barcelona disfrutaban<sup>38</sup>.

La situación cambiaría definitivamente en 1391, que fue “el principio del fin de las juderías españolas”. En ese año se fechan numerosos levantamientos populares contra los judíos que murieron en las revueltas. Entre ellos, el hijo único del rabino mayor de Zaragoza Hasdai ben Judá Crescas. La pugna no era tanto por el exterminio de los judíos, como por obligarles a la conversión. Se correspondía con una época de cisma institucional en la cristiandad, ya que desde 1378 había dos papas. La

comunidad judía se vio en serio peligro de dispersión o asimilación, de ahí que algunos maestros judíos se sintieran como en “una guerra obligatoria” contra la Cristiandad y escribieran refutaciones teológicas en este sentido<sup>39</sup>. Este es el caso de Hasdai Crescas y su *Refutación de los dogmas cristianos*<sup>40</sup>.

### **La ciudad: letargia y conocimiento**

La obra de Maimónides tuvo una fuerte repercusión en *Hispaniae* y en otros reinos occidentales. La traducción de Maimónides al hebreo y al latín supuso un gran hecho intelectual. Significaba un entendimiento más abierto y tolerante de la vida. Venía a apoyar un alejamiento de las visiones dogmáticas y místicas que abocaban a las juderías al desentendimiento de lo público y a la desesperación victimista, cuando no anarquista o mesiánica.

Maimónides significa el culmen de una tradición pedagógica muy distinta de la socrática y de la escolástica de las órdenes religiosas de occidente. Porque lo occidental es en buena parte la cristiandad romana y así lo seguirá siendo hasta la Reforma.

Como indica Isadore Twersky, “Maimónides no sólo estaba inamoviblemente convencido de que la filosofía era indispensable para la religión (...) sino que también estaba profundamente preocupado por la relación esencial o intersección constante entre la filosofía y el *halakha*”<sup>41</sup>.

En el pensamiento de Rambam se evita ver la ciudad a la manera aristotélica, como una serie de círculos concéntricos. Se desmarca así de la opción visual que representa el círculo como figura perfecta, con sus connotaciones de igualdad, equidistancia y visibilidad absoluta. Maimónides es el portavoz de un mundo más bien basado en el oído, en donde las plazas son sustituidas por patios y callejuelas; y en donde se sabe si alguien viene o va, no porque se le ve sino porque se le oye.

El aprendizaje de oído implica la disminución del prestigio de la plaza mayor y del ágora como espacio público emblemático. En la tradición judía, el Templo de Jerusalén representa un espacio de reunión para el culto, pero no es un ámbito diáfano; ya que se encuentra dividido en tres

estancias, una de las cuales está a oscuras y es inaccesible a la mayoría. Quizá por pertenecer a una minoría social siempre cautelosa y recóndita, Maimónides realza la importancia de un medio público más intrincado, menos geométrico y no tan visual.

La pedagogía sefardí permite en este caso acceder a otros ámbitos a los que sólo se puede llegar con el oído. Lugares opacos a la vista pero llenos de sonoridad. (La misma visión de la vida que le permite a Don Quijote *enamorarse de oído*).

Esta tradición de aprendizaje se corresponde con la idea de que, para aprender, se necesita contar con ciertos destellos o pequeñas visiones intelectuales que te permitan entrever las verdades. Flashes que llegan sin que podamos controlar cuándo acuden ni por qué. El maestro debe saber esto y preparar al alumno para que, si llega el caso, sea capaz de aprovechar este conocimiento, aunque no puede en ningún caso garantizar los resultados del proceso de aprendizaje. De ahí que en muchas ocasiones un maestro recurra a los enigmas y parábolas en los que el saber, o su semilla estimuladora, aparece como una “manzana de oro recubierta de plata”<sup>42</sup>. Por supuesto ello hace que no se pueda enseñar sin contar con el discípulo. Como no es aceptable que el maestro o el sabio pretendan interpretar y explicarle al alumno exhaustivamente todos los detalles de las parábolas, los sueños o los enigmas. La letargia es fuente activa, y a la vez ofrece abundante material para su interpretación, lo que permite el avance del conocimiento<sup>43</sup>.

*Pero no todo es susceptible de interpretación:*

La asunción de tal obligación resultaría en fantasías extravagantes como las que mantienen y sobre las que escriben en nuestro tiempo la mayor parte de las sectas del mundo, ya que cada secta desea encontrar ciertos significados a palabras sobre las que su autor de ninguna manera tuvo en mente esas significaciones que ellos le atribuyen<sup>44</sup>.

Maimónides parece advertirnos contra la tentación del experto que cree dominar una materia o una técnica y se atreve a interpretar los textos exhaustivamente o *hasta el final*, según se suele decir con lenguaje un tanto omnipotente. Porque quien así procede, también se atreverá a



interpretarnos a los demás, bien se trate de nuestras palabras, nuestros sueños o nuestros actos, yendo incluso más allá de lo que nosotros admitamos.

Maimónides da gran importancia a los enigmas y a las parábolas. Por supuesto no las ve como material sobre el que abalanzarse buscando conocimiento, sino como dato e inspiración para ir más allá y acceder a un conocimiento superior:

Más bien vuestro propósito debería siempre ser, en lo que respecta a la mayoría de las parábolas, llegar a conocer aquello que (mediante ellas) se intentó dar a conocer<sup>45</sup>.

No todos los elementos de una parábola, de un enigma o de un sueño están ahí para expresar una verdad. Y desde luego no están al alcance de la voluntad o el entrenamiento ni del maestro ni del discípulo. Uno no debe aprender sólo a fuerza de órdenes o de voluntad<sup>46</sup>. Por eso la enseñanza requerirá primero que el maestro intente ayudar y luego esperar a que el discípulo perciba esos destellos que le permitan adivinar “aunque sea ligeramente” nuevos conocimientos. Un saber que nunca debe ser impositivo y en el que la última palabra la tendrá siempre el discípulo. El alumno aprenderá si lo alcanza con su esfuerzo:

Esto es el significado del dicho de los Sabios: *capaz de entender por sí mismo*<sup>47</sup>.

Así pues el maestro no posee las técnicas, las metodologías que diríamos con lenguaje de hoy, que le permitan acceder a todo y enteramente, sino que debe afrontar el material de estudio y su explicación sin arrogancia. A veces bastará con que nos aperciba de que una historia es una parábola. Como el propio Maimónides apostilla en este punto, esa labor es suficiente: “incluso aunque no expliquemos nada más”. En realidad cuando un maestro nos dice que una historia dada es una parábola y que como tal debemos entenderla, está haciendo: “como alguien que retira una pantalla que se encuentra entre el ojo y un objeto visible”<sup>48</sup>.

## Democratizar el poder

Maimónides *no identifica conocimiento con poder*. Por eso no se debe entregar el conocimiento como si se repartiese poder entre la población. Enseñar de verdad no tiene que ver con democratizar el poder y no se podrá hacer sin contar con el discípulo. Por eso Rambam no recomienda “la instrucción de la multitud”<sup>49</sup> en los métodos especulativos, ya que cree que eso perjudica la enseñanza y da paso al error.

Más bien esto sería una práctica no exenta de peligros y apta para convertir la enseñanza en objeto de mercado. Hay que enseñar teniendo en cuenta las aptitudes del discípulo, su gusto y su esfuerzo<sup>50</sup>. Lejos de temer que el conocimiento se extienda entre todos, Maimónides da a entender que la democratización del conocimiento esconde una perversión omnipotente que equipara conocimiento con poder. Se trata de una identificación maligna que trivializa lo que la verdadera enseñanza implica. Esta tergiversación militariza el proceso educativo de la misma manera que militariza la sociedad.

Es cierto que para Maimónides ciertas enseñanzas no deben darse a quien no esté preparado. De ahí que, siguiendo el ejemplo de la Torá, ofrezca una verdad para las personas sencillas sin preparación, mientras que otra queda al alcance de los que puedan comprenderla. Algunos de sus intérpretes ven en esto un planteamiento elitista. Otros, una metodología dialéctica. Claro que olvidan que el maestro también advierte a los lectores que no deben leer sus textos si tienen más preparación de la que el libro ofrece; y pide por ello excusas. No se trata por tanto de filtrar el saber a un grupo de portentos psíquicos, sino de comprender la enseñanza *a la manera retórica*, es decir, teniendo en cuenta tanto la oferta como la demanda, al maestro y al discípulo, al autor y a los lectores.

No obstante algunos intérpretes de Rambam insisten en “el carácter dialéctico” de sus enseñanzas, algo que superaría el principio de contradicción aristotélico. Superar o dejar a un lado el principio de no contradicción, que es el pilar central de la *Metafísica* de Aristóteles, no era cualquier cosa para un admirador del mismo. En este sentido las contradicciones que Maimónides presenta se van a intentar justificar como

dicotomías. Unas dispersiones que no se acaban de entender incluso por parte de los más sabios estudiosos de Maimónides, como es el caso del mencionado Strauss, Shlomo Pines o Avietzer Ravitzky. Para estos expertos sólo pueden explicarse estos vaivenes en el pensamiento del maestro como contraposiciones de una doble cara del asunto: Atenas y Jerusalén, la multitud y los filósofos, el corazón y la cabeza, etc.<sup>51</sup>.

El hecho es que Maimónides pretende con sus enseñanzas proteger a la comunidad y a su vez promover el conocimiento en la dirección del verdadero saber, en donde hallaremos verdad (*emet*) y paz (*shalom*). Claro que para muchos esto no es posible salvo en la utopía o en la época mesiánica en la que esa armonización de la sociedad sí será posible.

Estos críticos del norte se percatan no obstante de que, en la tradición sefardí, existe una buena conciencia y tratamiento de este asunto. Este es el caso del sevillano Yom Tov Eshbili (Ritba)<sup>52</sup>, “una prominente autoridad legal del siglo catorce”<sup>53</sup>:

Una regla cardinal para el adivinador de secretos es que uno debería ser consciente de la frecuente aparición de contradicciones tanto en las Escrituras como en las palabras de los rabinos. (Es más), a medida que los secretos se hacen más profundos así ocurre con la necesidad de ocultarlos, por lo tanto, sólo unas pocas palabras (en tales textos) representan la verdad y la mayoría representan su opuesto<sup>54</sup>.

La tradición asquenazí de la edad media tiene en su origen una deficiencia severa en el conocimiento de la cultura griega. Como ya hemos visto, a diferencia de los maestros sefardíes, no conocen el griego ni el árabe. Por eso su conocimiento de la obra de Aristóteles se retardará en buena medida, como ocurrirá también en las universidades cristianas. Abelardo (1079-1142)<sup>55</sup>, por citar un ejemplo conspicuo, enseñaba en París sin conocer la obra de Aristóteles. Y cuando al fin ésta llegue, su absorción estará mediatizada por la pugna de la Reforma en la que triunfa la aniquilación de la retórica. La parte retórica de la vida de la república será extirpada por una falsa dialéctica. Una dialéctica hinchada por el calvinismo y diseñada por *Petrus Ramus*, Pierre de la Ramée (1515-1572). La teoría política que surja de aquí es producto de ese deterioro teórico

que se asentará triunfalmente en el siglo veinte. La teoría política consagrada por el triunfo calvinista incluirá a los indispensables Descartes (discípulo indirecto de Ramus), John Milton, Thomas Hobbes (discípulo de Theodore de Bèze), John Locke, el ginebrino Jean-Jacques Rousseau, Alexander Hamilton, Max Weber, Woodrow Wilson o Michel Foucault, así como algún otro pensador católico o judío asimilados a esta filosofía triunfadora.

Creo que en todo esto se produce un error trascendental. Sobre este punto crucial debemos detenernos.

### **Teoría y profecía: inherencia y contingencia**

Para un conocedor de Aristóteles, es evidente que *dialéctica* y *retórica* son hermanas gemelas, partes insustituibles de la política<sup>56</sup>. También que la entraña retórica de la vida incorpora tanto lo inherente como lo contingente. La enseñanza de los rétores contaba por eso no sólo con el silogismo sino con el *entimema*. Por ello era obvio que el proceso didáctico implicaba tanto al maestro como al alumno. La idea de isegoría, que tan bien se entendió en el Mediterráneo, y la retórica democrática de Isócrates, Cicerón o Quintiliano implicaban precisamente eso: que no se puede enseñar una materia o unas verdades sin tener en cuenta los sentimientos y la participación de los enseñados. Y en lugar de la verdad se establece lo verosímil. Algo que en la tradición talmúdica del Mediterráneo es la misma esencia de la vida cotidiana en la aljama. Aun cuando exista la verdad revelada, su interpretación cotidiana para la vida del barrio se fundamenta en el estudio constante y en el consenso. La justicia no es tanto su expresión abstracta como el cultivo honesto y constante del buen juicio.

Maimónides no está buscando por eso la ocultación sino el no dar algo a quien no pueda compartirlo, bien sea por defecto de su preparación o por exceso. Para él, aprender no es un proceso dialéctico, ahí está la cuestión. Es un asunto que siglos después volverá a rebrotar, si es que alguna vez se fue de nuestra vista. Para empezar, la dialéctica que se ejercita en las *poleis* griegas no tiene que ver con lo que los centroeuropeos –y arrastrados por su contagio, los asquenazíes–

entienden como tal. El romanticismo será su eclosión. Ni la dialéctica hegeliana, ni la marxista, ni la de la Escuela de Francfort, ni “la dialéctica de los puños y las pistolas”, que tanto mencionan los ideólogos fascistas, tienen mucho que ver con lo que los ciudadanos griegos entendían como aquella dialéctica que era la *inseparable* hermana gemela de la retórica.

Por supuesto que para los entusiastas de esa dialéctica romántica, decisivamente ahormada por los calvinistas, la retórica aún existe, pero para ellos –y para los periodistas que les corean– se trata de *ars fallendi*, hablar por hablar o manipular con las palabras. La retórica carece ya de *inventio*, de la que ha sido desprovista; el teatro es expulsado de la universidad y todo el espacio es acaparado por una dialéctica nueva, conquistadora, omnipresente. Son muy pocos los que han sido capaces de corregir este grave error de percepción que en algunas ocasiones es un contagio –maravillosos ejemplos son el Hamlet de William Shakespeare, las *inventiones* de Johan Sebastian Bach o la obra de Giambattista Vico. El predominio absoluto de la visión asquenazí en estos asuntos consagró una visión en la que la que la teoría política de Maimónides se hace poco menos que incomprensible. Hay en esta línea quien hasta anacrónicamente asimila a Maimónides y su entendimiento de la monarquía con la de John Locke<sup>57</sup>. Es curioso ver cómo le achacan al maestro cordobés un misterio y un esoterismo que simplemente es sabiduría prudente.

Hay que reconocer que Leo Strauss, con su extraordinaria intuición, es de los pocos que, aun cuando participe de este desaguisado intelectual, con las idas y venidas típicas de su estilo se adentra con inteligencia en el pensamiento de Rambam sin destruirlo; y, es más, con unas aportaciones magníficas. Para empezar, él es el responsable de haberle traído al primer plano de la teoría política y de haberle sacado en este campo de un olvido inadmisibles.

Isadore Twersky, una gran estudiosa del cordobés, intenta justificar a Maimónides a la manera moderna. Por un lado reconoce esa “discrepancia” que se le achaca a veces en sus escritos entre los principios y la aplicación de directivas, por otro le disculpa acudiendo para entenderle

a explicaciones románticas alemanas. Así nos explica que “(en su estilo literario) hay un factor espontáneo de creatividad, tanto consciente como inconsciente (...) *das unbewusste Schaffen* del que la creatividad surge a veces a borbotones”<sup>58</sup>.

Más atinado, Strauss percibe en la *Guía* de Maimónides un encantamiento especial que hace que, aparte de su estructura extraordinariamente bien pensada, el lector se vea sumergido en el placer de su lectura y no quiera soltarla. Un concepto, el encantamiento humano, que Strauss hubiera encontrado también en Don Quijote, obra cercana en el ejercicio de este don.

La teoría contemporánea, que entiende ahora lo que la retórica significaba, como lo entendían los maestros sefardíes mucho más refinados y cultos que los germanizados y latinizados asquenazíes, ha reabierto el caso y empieza a plantearse la enseñanza con la complejidad que el asunto tiene, lejos de la omnipotencia con que el enseñante se plantea su clase como si los alumnos fueran un complemento.

El propio hecho ya mencionado de *enseñar de uno en uno*, la *Guía de Perplejos* así esta construida, es algo que debería hacernos pensar. Se abre un procedimiento que culminará con la no identificación de conocimiento y poder. Como reflexiona Maimónides, Dios (la omnipotencia) conoce su ser tal como es pues, en Él, conocimiento, poder y ser están fundidos en uno: “pero nuestro conocimiento y nosotros mismos estamos separados”<sup>59</sup>. De ahí la insistencia de Maimónides en que la enseñanza se dirige tanto a la vigilancia como a la letargia, y de que se aprende sobre todo a través de los sueños, por la noche. Una insistencia que, viniendo de un médico que pasaba horas atendiendo en la práctica a sus pacientes y que con tanto ardor reivindicaba la importancia del cuerpo y de lo práctico, nos debería hacer pensar:

Aun cuando es un deber estudiar de día y de noche, la mayor parte de nuestro conocimiento se adquiere por la noche (...) a quien se ocupa con el estudio de la Torá por la noche, una marca de gracia espiritual le distingue durante el día (...) Una casa en donde las palabras de la Torá no son escuchadas de noche se

consumirá en el fuego (...) un fuego que el hombre no atiza, le devora (Job 20:26)<sup>60</sup>.

El sueño y la profecía van inextricablemente unidos. Como Rambam aclara:

Ninguna profecía ni revelación profética llegan (al hombre) de otra manera que no sea en un sueño o en una visión y a través de la acción de un ángel<sup>61</sup>.

Las profecías llegan en un estado de extrema agitación y terror. Se dan como una visión y después, como el propio Daniel<sup>62</sup> –el deportado de Judá– nos dice, el profeta se queda exhausto, sin fuerzas y cae en un profundo sueño rostro en tierra<sup>63</sup>:

En un estado tal que los sentidos cesan también de funcionar y la inundación en cuestión llega hasta la facultad racional y pasa de ella a la facultad imaginativa de forma que ésta se torna perfecta y lleva a cabo su función<sup>64</sup>.

Gracias a esta visión, a Daniel se le revelan “honduras y secretos” que se ocultan en la oscuridad y de este modo puede interpretarle al rey su “sueño y las visiones de (su) cabeza” para que “conozca los pensamientos de (su) corazón”<sup>65</sup>.

Por otra parte existen los *fantasmas de la imaginación* que se presentan durante nuestro sueño y que van más allá de la simple representación psíquica de los objetos externos por los sentidos y pueden perdurar “después de que el objeto del que es su forma ya no se manifieste por más tiempo a los sentidos”<sup>66</sup>.

A la vista de cómo Maimónides se plantea la vida psíquica y de la importancia que concede a la vigilia y la letargia, creo que el único pensador de origen askenazí que llegó a conectar asombrosamente con Maimónides es Sigmund Freud<sup>67</sup>. Su genialidad le hará concordar con el cordobés no solo en su visión fundamental del mundo, que es evidente, sino también en la importancia de la letargia y en la ampliación del ser del individuo a una complejidad que no se agota en el poder ejecutivo de la persona, esa memoria roja<sup>68</sup> y esa voluntad que a veces se hipertrofian y vacían el resto del *self* o *uno mismo*. La reivindicación que hace Freud de los sueños como material de conocimiento y fuente cognoscitiva esencial,

el desmontaje del poder ejecutivo del individuo, la recuperación de los *infantes*, en sentido retórico, es algo que sí conocía la tradición sefardí; como también lo entendían los rétores del humanismo mediterráneo.

El aprendizaje no puede ser unilateral, ni fruto de un enfrentamiento dialéctico crítico, de espadas enfrentadas. Freud culminara su genial hallazgo con un descubrimiento del que admirablemente también fue consciente Leo Strauss: que en el interior del cerebro humano, en el mundo interno, no funciona el principio de identidad. Maimónides también lo supo muy bien en su momento. Esa es su grandeza. En los sueños, en el mundo encantado de la *Guía de Perplejos*<sup>69</sup>, en el encantamiento de *El Quijote*, el libro más sanador y grande de esta tradición de teoría política, no existen ni el tiempo ni el espacio. Es posible que estemos hablando de una percepción judía. Así en un sueño se puede estar en dos sitios a la vez y pueden aparecer cosas que no tengan palabra en los diccionarios. Ante esta complejidad, los maestros sefarditas sabían que no puede darse un saber programado, dirigido por un ejecutivo sabelotodo y decidido a hacer trazos y protocolos en aras de la funcionalidad y el orden.

Por la misma razón en la *medina*, la polis, que para los republicanos del mundo clásico siempre será el *hombre escrito in extenso*, tampoco se pueden resolver los problemas con una apuesta tan decidida por lo ejecutivo, sea éste el poder gentil de la corona o las leyes del lugar que las aljamas se encuentran en los estados en los que se albergan.

## **La ley del Reino es la Ley**

Según los documentos medievales, la aljama era la institución jurídica que agrupaba a los judíos en las grandes ciudades medievales bajo dominio musulmán. En las poblaciones menores las minorías no llegaban a constituir un organismo jurídico con repartición de funciones. En otras partes su nombre era distinto, así en Cataluña se llamarán *calls* (del *kahal* hebreo) y en otros territorios de los reinos de Aragón y de Castilla se dirán juderías.

Las aljamas aragonesas estaban formadas por la población de judíos y sus instituciones. En general gozaban de una notable autonomía.



Ocupaban barrios propios que podían estar incluso separados del resto. Barrios que también formaban los moriscos en tierras cristianas o, ya dentro de la política de repoblación, incluso los propios cristianos que se asentaban en parroquias en torno a la torre de su iglesia.

Las comunidades o barrios judíos formaban en la práctica una corporación autónoma con normas propias en cuestiones religiosas, jurídicas, administrativas y económicas similares a las de las ciudades medievales, cuyas instituciones imitan muchas veces:

Según privilegios otorgados por los monarcas aragoneses, las aljamas arbitraban en su ámbito querellas por injurias y pleitos civiles, aplicaban multas y anatemas a los culpables y tenían autoridad para expulsarlos de la judería y de la ciudad. Algunas aljamas podían también condenar a muerte o imponer sanciones a los delatores (*mosrim* o *malsvinim*) de su entorno que calumniaban a sus miembros ante las autoridades cristianas poniendo en grave peligro la existencia de comunidades enteras<sup>70</sup>.

A diferencia de los barrios moriscos, los vecinos judíos no tenían estatus de *vencidos en el campo militar*, lo que favorecía las cosas. Usualmente estas comunidades aceptaban la autoridad real y con ella su obligación de ser súbitos leales y pagar sus tributos. En el caso especial de Aragón, Jaime I se limitó con frecuencia a ofrecer a las juderías de las tierras conquistadas el estatus que ya poseían, ciertamente favorable, los judíos de Barcelona.

Las juderías podían variar de tamaño y eran administradas por un consejo ejecutivo de secretarios o diputados que atendían a las necesidades cotidianas. Por su parte una asamblea de todos los hombres adultos del barrio podía ser convocada para la ratificación de algún estatuto o alguna decisión de especial importancia<sup>71</sup>. En caso de requerirlo el volumen de trabajo, existían oficiales encargados de los asuntos económicos, religiosos, jurídicos o administrativos de menor importancia. Los líderes religiosos eran un rabino-juez (*dayyan*) y, en su caso, rabinos auxiliares para puestos específicos con alguna función especial<sup>72</sup>. El vecindario se asentaba normalmente en torno a su sinagoga aunque a veces el crecimiento demográfico obligaba a extenderse por otra parte de

la ciudad. En el interior del barrio solía existir una carnicería, un horno, un mercado, una taberna, un hospicio, a veces baños rituales y, ya en el exterior del barrio, un cementerio<sup>73</sup>. Y por supuesto tenían sus propios jueces<sup>74</sup>:

Según privilegios otorgados por los monarcas aragoneses, las aljamas arbitraban en su ámbito querellas por injurias y pleitos civiles, aplicaban multas y anatemas a los culpables y tenían autoridad para expulsarlos de la judería y de la ciudad. Algunas aljamas podían también condenar a muerte o imponer sanciones a los delatores (*mosrim* o *malsvinim*) de su entorno, *insidiadores* que calumniaban a sus miembros ante las autoridades cristianas, poniendo en grave peligro la existencia de comunidades enteras<sup>75</sup>.

Con el avance cristiano, las leyes reales empiezan a estar en los barrios judíos por encima de las leyes de Israel, es decir de la Torá y del Talmud. Esto es lo que la entrada de la filosofía askenazí trajo a Barcelona y a Castilla en las figuras extraordinarias de Shlomo Ibn Adret (1235-1310) y de Asher ben Jehiel (1250-1327) en Toledo. Poco a poco se irá difuminando el buen juicio como pieza central de la vida pública. En las aljamas de Sefarad la vida se entiende como realidad cotidiana en la que, gracias al juicio, se atienden las contingencias para solventar los problemas del día a día. Así pues los agravios, las tensiones, los conflictos, los miedos y malestares, las supersticiones y los terrores infundados, se elaboran mediante un tejido de buenos juicios en los que se conserva una tradición jurisdiccional y de discurso (*halakha*). El *halakha* se basa en las leyes de Israel, pero es el resultado del consenso entre distintas interpretaciones y aplicaciones. Siempre con su respaldo, se resolvían los casos atendiendo a la contingencia de las emociones, intereses concretos y situaciones públicas de cada momento.

Pero no será esa la línea que triunfe. A lo largo de los siglos trece y catorce se irá implantando con fuerte preponderancia la filosofía pública asquenazí, quizá por su eficacia para responder a los intereses políticos más perentorios. Lo cierto es que, con ello, se prepara el camino a una sociedad judía mucho más asimilada a la sociedad cristiana.

Un punto de inflexión en esta historia es la Disputa de Barcelona de julio de 1263. Un acontecimiento público que va a significar “la puesta en escena de la nueva situación del judaísmo en el seno de la cristiandad”<sup>76</sup>.

En ella se hace presente el nuevo espíritu de las órdenes nacidas para predicar como forma de conquista de almas y territorios. Estará presente Raimundo de Peñafort o Ramon de Penyafort (1175-1275), dominico desde 1221 y elegido general de la Orden de Predicadores en 1237. Había sido confesor del Papa desde 1230, influyente dignidad de la que dimitió en 1240 para retornar a Aragón y dedicarse a predicar en el corazón de las comunidades infieles, sobre todo judías. Peñafort contrasta con la otra gran figura de la apologética cristiana, Raimundo Lull o Ramon Llull (1232-1316), también predicador, de origen aristocrático, terciario franciscano, cuya actitud va a ser más bien la de buscar las coincidencias con otras creencias para intentar abrir la puerta a aquellos que quieran asimilarse. En cierto modo pretende ser un procurador de los infieles. Ambos son predicadores y misioneros de la frontera catalana y expresan las dos vías opuestas de la apologética cristiana del siglo trece. Dos grandes figuras que tienen acceso e influyen en el Rey de Aragón<sup>77</sup>.

A partir de este hecho, que supuso la expulsión de Najmanides en su ancianidad, no se recuperarán ya las relaciones entre cristianos y judíos. El judío venía siendo un *servus regis* útil a la sociedad y por tanto bien visto por la Corona. Después de los mandamientos reales de septiembre de 1263 y de la Bula del Papa Clemente IV desde Viterbo, los vecinos judíos pasan a estar sometidos a un escrutinio constante, humillante. Como consecuencia de la Disputa, se verán conminados a abrir las puertas de sus casas al apóstata judío Paulo Christiani, designado al efecto por el papa, y a sus acompañantes dominicos. Los judíos de cualquier lugar y condición deberán hacerlo “con humildad, reverencia y sin calumnia ni subterfugio”. Deberán enseñarles todos los libros que posean para que los comisionados visitantes los expurguen y les saneen así sus colecciones. Los costes de estos viajes correrán a cargo de los judíos visitados, si bien la suma pagada se podrá deducir de los tributos debidos al rey<sup>78</sup>.

El proceso de esta militarización de las conciencias culminará en el siglo XVI con la deformación de la retórica y su vaciamiento. Así la *inventio* retórica pasa al ámbito de la dialéctica en una transformación pedagógica llevada a cabo por el calvinista Petrus Ramus. El teatro será expulsado de la universidad.

Todo esto afectará a la vida pública europea.

### **Sociedad vigilante**

Muy lejos de la sencilla expresión de Maimónides en su Código: “La persona que vigila a su prójimo transgrede una prohibición”<sup>79</sup>, la filosofía judía quedará a partir de aquí asimilada a la visión que sintoniza más con ese mundo cristiano que avanza ya imparable y definitivamente en Europa occidental. En este sentido, Maimónides representa un obstáculo importante al avance de la *sociedad vigilante*.

Y es esta visión la que, a pesar de respetar la estatura gigantesca de Maimónides, no encuentra cómo entenderla de veras. Desde la Cataluña cristiana, el rey no mira a Maimónides como alguien cercano, y así en un mandato real se le nombra como Moisés “el Egipcio”, o “Maimónides del Cairo”. Es decir alguien de fuera<sup>80</sup>.

Curiosamente, el converso Paulo Christiani se refiere a él con elogios durante la *Disputa*. Por su parte desde las comunidades judías del Reino de Aragón se le admirará como maestro, si bien con muchos recelos por lo que representa de incómodo para los que están a favor de una mayor adaptación a la visión cristiana de lo público. La adaptación a las leyes cristianas exigirá muchos cambios en los barrios judíos, renunciar a la poligamia, admitir la pena de muerte, reconocer a los notarios cristianos, reconfigurar la vida pública; incluso atisbará en el siglo catorce con Iben Adret la aceptación de la lealtad al Príncipe o a la Patria, en una forma que Maimónides no habría aceptado nunca. La eliminación de la filosofía pública de los maestros del sur, encabezados por el gran Maimónides, no significa un avance en la modernización del judaísmo, como algunos expertos actuales interpretan. Esa idea es anacrónica aquí. Por el contrario, se está fraguando una transmutación de la vida pública hacia lo

ejecutivo y con el consiguiente deterioro del buen juicio. Irán cayendo aspectos profundamente democráticos que sólo pervivirán, como le ocurrió después a la retórica, en algunas obras literarias excelsas europeas, en concreto Hamlet y Don Quijote.

De este modo se llega también a la *barbarie*<sup>81</sup> de algunos críticos actuales que interpretan a Rambam desde una mentalidad dialéctica prestada por el romanticismo cristiano del siglo diecinueve. Es el error de incluso eminentes pensadores judíos que, formados en el romanticismo académico alemán o en el positivismo calvinista norteamericano, no saben de qué manera abordar esta sabia aportación a la cultura europea que es excepcional para occidente.

Unos le entenderán a partir de su aristotelismo<sup>82</sup> influido por Averroes, lo que supuestamente le conduce a Rambam hacia esa dualidad mal avenida de filosofía y teología; otros le explican como un teólogo dialéctico universalista *avant-garde* que resulta intragable en tiempos de escepticismo como los actuales. Hasta hay quien se atreve a calificar al maestro de Córdoba, sin ningún pudor, como el autor de un modelo político “que parece violar los derechos humanos más básicos, como ocurre con todos los modelos teocráticos”<sup>83</sup>.

Leo Strauss sería un ejemplo muy visible de esta interpretación asquenazí de Maimónides a la que le falta formación retórica o humanista mediterránea. Claro que Strauss, gracias a su extraordinaria intuición y a su genialidad interpretativa, fue capaz de aprender mucho del cordobés. A veces le sobra un cierto tono fiscalizador al hablar del que reconoce ser su maestro, pero al menos se permitió acercarse con genuino interés a una obra tan excepcional como *Guía de Perplejos* y de leerla *desde el encantamiento*; y sin confundir el encantamiento retórico con la embriaguez romántica. Lamentablemente no es ese el caso de algunos seguidores de Strauss que intentan imitar a un maestro casi inimitable y caen en la arrogante simplificación de las cosas.

Maimónides entiende que la ley del lugar es la ley de los judíos, pero lo entiende en el sentido talmúdico de que los judíos debían ser leales y constructivos con el poder que les asilaba, pero no porque se identificaran

patrióticamente con esa nueva entidad que emerge como Príncipe, Rey gentil o como una Patria a la que hay que entregarse con entusiasmo aun a costa de ir contra la ley de Israel, que es ley divina.

Por otra parte sabe que si el hombre tiene inquietud por conocer, también busca con frecuencia el camino fácil. Muchas veces quiere encontrar soluciones a los problemas de forma inmediata, sin hacerse cargo del esfuerzo que eso supone:

Está en la naturaleza del hombre un deseo de buscar los finales; y a menudo encuentra los preliminares tediosos y rehúsa darse a ellos<sup>84</sup>.

Otro peligro está en enseñar lo indebido, no porque lo enseñado esconde peligros, sino porque esta actitud del maestro suele esconder un alto grado de omnipotencia. No se debe usar la demostración o las argumentaciones donde no sea posible hacerlo. No son aceptables las demostraciones universales para todo. No todo el mundo puede enseñar de todo, ni cualquiera aprenderlo. Más que un recelo elitista, encontramos aquí una seria preocupación por la verdad.

También se entrecruzan en esta visión (i) un entendimiento horizontal de la vida, para el que el transcurso de la vida es como una melodía, y en el que el tiempo deja disfrutar de la riqueza melódica de la vida pública; con (ii) la trascendencia de un entendimiento armónico de la sociedad en el que se superponen varias voces simultáneas. La armonía implica el entendimiento atemporal de la vida pública en el que varias voces y significaciones no sólo conviven en un mismo instante sino que se activan y reactivan, se ensalzan y metamorfosean, formando acordes armónicos. Es decir que la suma de varias voces y sonidos exalta una nueva musicalidad que se produce entre ellas, surgiendo una realidad potenciada por la armonía.

Esta visión de lo público permite una complejidad de pensamiento que difícilmente podría dar la visión óptica de traslaciones en el tiempo y el espacio –el escenario corpóreo de la vida– que representa el ágora.

Con la comprensión de la vida *ex auditu*, surge la posibilidad de contar no sólo con los sonidos, las palabras, sino también con los silencios:

Uno debería cultivar siempre el hábito del silencio (...) el silencio es una protección del buen juicio<sup>85</sup>.

Al igual que en una partitura musical, la notación registra los silencios con su medida exacta, en esta tradición el silencio aparece como la raíz de la concertación pública.

Algo con lo que curiosamente ya se contaba en la tradición retórica griega y romana<sup>86</sup>, pero que poco a poco va a ser desplazado en la Europa latina por una vida de presencias. El logos se entiende así como mundo de signos y la aparición pública como percepción visual de la realidad de los hombres en acción y de sus cosas e intereses (*inter homines esse*).

Maimónides da mucha importancia a apartarse de las cosas mundanas. Pero no quiere esto decir que recomiende el aislamiento o la reclusión en cuevas o montañas al estilo de los *terapeutae* judíos de tiempos primitivos. Él piensa que el hombre debe evitar las muchas distracciones que la multitud y la vida cotidiana le ofrecen. Para progresar en el camino, debe quedarse durante tiempo a solas consigo mismo; lo ha de hacer para meditar, para pensar con tranquilidad en sus cosas y recibir con quietud y sin alteraciones los datos y reflejos de un mundo que a veces es tenue. No es una soledad antipolítica<sup>87</sup>.

La *khatima*, como posteriormente la *solitude* de los barrocos, hace referencia a esto. La *khatima* significa reclusión y a la vez sello. Es algo que los privilegiados necesitan para viajar por los reinos celestiales: "O *solitude, my sweetest choice! Places devoted to the night, Remote from tumult and from noise...*"<sup>88</sup>.

Nuestro maestro usa a veces conceptos ambiguos y esto choca con su dedicación a aclarar los términos y pasajes de los textos sagrados para evitar la confusión. Maimónides no está buscando jugar con el lector. Eso sería dirigirse al lector voluntarista, al identificado con el poder ejecutivo del propio gobierno de su vida, es decir con su memoria y voluntad. Maimónides se dirige por el contrario a toda la identidad del lector, por eso

sabe que por un lado hay que aclararle los significados y evitar la confusión, pero también que se necesita dar alimento a esa parte del lector que no es su ejecutivo vigilante.

La *khatima* alude a la necesidad de cerrar los asuntos sólo cuando se han vivido y pensado con sabiduría; y para ello se necesita la calma letárgica, es decir ensoñación, descanso, encantamiento. Se hace preciso el sellado, *sigillum cerae*, que garantice esa reclusión necesaria en el mundo interno de las personas y de los reinos en lo que se esconden realidades únicas. Maimónides alude con frecuencia a la idea de patio interior. El palacio del sultán, el interior sellado de las cosas, el interior del cuerpo... El camino de avance en la perfección o de avance en la sabiduría va en el sentido de fuera a dentro. Son siete los ámbitos de virtud y todos ellos comunicados hacia un interior que no encierra sino que abre a los espacios más valiosos.

Para Maimónides, entrar en ciertos ámbitos no es encerrarse. Se trata, por el contrario, de encaminarse a una realidad que se amplía y transmuta.

El aldeano Ezequiel, que llega a ver al sultán montando a caballo por el desierto, debe luego contarle a su pueblo. Cómo era su ropaje, sus tropas, su cortejo, su deambular. Igualmente Maimónides se ve obligado a explicar las paráfrasis de los textos sagrados y las visiones de los profetas que a veces son incomprensibles en una primera audición o lectura. Textos que, cuando se leen, se hace con frecuencia en voz alta y como cantando una partitura.

Hay parábolas muy oscuras que no se identifican como tales. Por eso es conveniente explicarlas. El sabio es como un intérprete musical.

La devoción total a Dios requiere una concentración absoluta, la ausencia de distracciones que nos impida acceder a la sabiduría. Por eso hay que protegerse de la multitud. No encerrarse porque sí. El hombre sabio debe saber cómo protegerse de la multitud, conocer la verdad de las multitudes para ponerse a salvo y no dejarse arrastrar por sus distracciones. La soledad que propugna Maimónides es una soledad externa y parcial que permita pensar. No es el retiro monacal al desierto o



al monasterio. Se trata de una condición para la perfección en la vida, como lo es la salud del cuerpo. No es una separación antisocial o antipolítica, sino la soledad que permite hacerse con el gobierno de uno mismo.

El cuerpo es importante. Si uno sufre hambre, frío, calor o dolor, no podrá pensar con la calma necesaria. La protección del cuerpo es requisito para buscar la sabiduría y la perfección en la vida. El hombre debe replegarse ante lo multitudinario. No pensar en la multitud salvo para protegerse del daño que ésta le pueda causar. Es interesante esta claustrofilia de su pensamiento y de su obra, como lo es el *call jueu* de Gerona con casas sin ventanas.

Otro punto importante en la vida y obra de Maimónides es su negación del cobro de las enseñanzas.

### **Cobrar por enseñar**

El simple hecho de avisar sobre la no igualdad entre conocimiento y poder implica protegernos contra la tentación de inferir lo contrario, es decir, que el poder sea automáticamente conocimiento:

La noción de conocimiento es en nosotros distinta de la noción de poder y ésta última diferente de la de voluntad<sup>89</sup>.

Maimónides hace esta puntualización refiriéndose a los atributos de Yavé y a su omnipotencia en la que tal identificación es absoluta. Con ello, deja bien claro que en el ámbito humano dicha identificación no es real a no ser que nos movamos en el delirio de la omnipotencia humana, con las religiones sectarias o en la misma locura.

Esta equiparación de esencias entre *conocimiento* y *poder*, que es muy aceptada por los pensadores, ciudadanos y políticos modernos –y que puso en palabras Francis Bacon–, da por sentado que el poder puede llegar a encumbrar en los templos a sabios y saberes indebidos. Su influencia para ahorrar la realidad de la vida hace que lo que ellos quieran llegue a ser valorado como sabiduría si se lo proponen. La enseñanza de Maimónides viene a protegernos contra esto. Los poderosos no tienen

abierta porque sí la vía regia a la fama, a la admiración o a la consagración de lo que es sabio y de lo que es la sabiduría.

Otro gran aviso es que no debemos cobrar por nuestras enseñanzas. En realidad el cobrar es en este caso una iniciativa fraudulenta, ya que se trata de establecer una acción externa acordada entre dos poderes ejecutivos, la voluntad y la memoria de dos personas, alumno y maestro, que deciden un pago en nombre de la realidad completa de ambos participantes en la transacción. El estudioso que ejerce de árbitro en cuestiones religiosas y el maestro que estudia los problemas de la vida deben estar libres de toda atadura. Así Maimónides advierte a su discípulo que es más decoroso ganarse la vida con cualquier oficio que tomar una remuneración por enseñar<sup>90</sup>.

La razón es que el pago interfiere en esa entrada en letargia que se busca y que resulta necesaria para que comience a darse la relación productiva entre el que enseña y el discípulo. En realidad estropearía la posibilidad de isegoría en el sentido griego. Para que alguien entre en letargia, además de una aceptación vigilante se requiere un lento tiempo de esfuerzo, trabajo y cooperación, y que la contingencia se produzca. Hay una parte de fortuna, de imprevisión en todo esto, que decidirá si se produce o no ese vínculo hondo y transracional. Una conexión que va más allá del poder ejecutivo de los participantes, la memoria y la voluntad aquí no rigen, porque implica pensamiento completo, es decir por un lado esfuerzo intelectual vigilante y por otro lo que pasa por los cables soterrados de la relación letárgica. Hay que tener en cuenta que el ejecutivo del gobierno de una persona incluye la memoria roja y la voluntad<sup>91</sup>.

Maimónides sabe que esta relación de maestro con discípulo es muy compleja, de influencia a veces masiva, en ocasiones desmedida y en otras llena de obstáculos. En ese lento proceso de aprendizaje y vida, el pago es muy poco indicado<sup>92</sup>. No tiene sentido, porque ¿cómo se puede evaluar eso con un juicio justo?, ¿quién lo puede hacer? Además, cómo puede entretenerse ese ingrediente del pago, tan rígido y ejecutivo, en una vivencia tan compleja y que no es sólo ejecutiva? En resumen, si

pensamos en lo importante que es para Rambam el ejercicio del buen juicio bajo la protección de la ley, ¿cómo se va a poder introducir, en ese procedimiento un pago?

Cuando las transacciones se mueven en ida y vuelta, a través de diversos niveles de vida y conciencia, y entre distintos ámbitos de la identidad de las dos personas, ¿cómo y a quien se puede pagar? ¿Y con qué, cuánto y por quién?

La introducción de este elemento del pago altera *esencialmente* el contenido terapéutico de la enseñanza, la relación de poderes de gobierno en cuestión y así *se daña el objeto de la enseñanza*.

No puede haber pago en el asunto del gobierno del individuo. Salvo que se carezca de la sensibilidad adecuada, lo que quiere decir que no se entiende bien lo que está en juego entre maestro y discípulo.

Es interesante ver como en este punto uno de sus más grandes discípulos, Sigmund Freud, se aleja de él. Algo que llama la atención porque el psicoanálisis se aproxima increíblemente a la profundidad y objetivo de ésta tradición de enseñanza y gobierno.

Increíblemente cercano al maestro sefardí<sup>93</sup>, aunque yo no haya encontrado prueba alguna de que le conociera, Freud no seguirá este consejo y admitirá el pago de servicios por la terapia psicoanalítica. Aunque en las terapias modernas sea una práctica normal el admitir el pago de consultas con tarifas de mercado, cuesta aceptarlo tal cual para una ciencia sabia como el psicoanálisis que precisamente se apartaba de la esterilidad de la ciencia positivista y que intentaba recomponer el saber mutilado del cientificismo moderno. En este camino difícil de abandono de la fe ciega en la ciencia de su época, Freud llegó a renunciar a la medicina y se separó de la obsesión atea e ilustrada de su juventud. Una postura con la que, desde su adolescencia, vino a asimilarse al mundo vienés mediante una actitud que era en realidad, más que atea, anticristiana. Una manera muy sutil de asimilación para un joven judío de familia pobre, emigrante en Viena y de una inteligencia extraordinaria. De ahí que fuera tan importante para él el rechazo de todas las prácticas rituales judías o el

rechazo de la música<sup>94</sup>, con lo que esto significa de inclinación hacia lo visual católico frente al saber *de oídas*.

Es curioso que Freud rechazara la práctica de la medicina, que él apenas ejerció, para quedarse con la parte más psicológica y filosófica política de su trabajo. Maimónides sí la desempeñó a lo largo de toda su vida, en parte para procurarse los medios económicos que le permitiesen su labor didáctica. Freud hizo un gran peregrinaje desde su formación *rigurosamente* científica hasta el momento que consagra la que sería su obra maestra a un tema tan poco positivista, tan extravagante para el mundo de sus colegas psiquiatras, como es “la interpretación de los sueños”. Con ello el joven Freud dejaba atrás definitivamente su intento de asimilación a la cultura germánica del imperio austro-húngaro y se convertía en un verdadero José, hijo de Jacob, nombre que precisamente era también el de su propio padre.

Con todo, en el punto del cobrar por el saber y por ayudar a sus pacientes en el desgobierno de sus vidas, Freud no logró del todo trascender esa pugna suya interna. No le ayudaron las circunstancias, pero hay que reconocer que tampoco él llegó a ver las conexiones vivas que, para Moisés Maimónides, impiden cobrar en este mundo del saber y el gobierno de la vida. O quizá sí lo vio, pero no encontró una alternativa.

## **Razón y revelación**

Cuesta entender hoy la insistencia de Maimónides en que la ley divina, que se expresa a través en la Torá, sea más medida y equilibrada que las leyes humanas del *nomos* de naturaleza artificial. En nuestro tiempo, en que estamos tan orgullosos de los logros de la razón, es difícil admitir que pueda un pueblo o una persona entregarse a la autoridad de una ley divina. Si se es ateo, el asunto carece de sentido por principio. Pero, aunque no sea así, aceptar la ponderación y la bondad de la ley divina viene a ser como aceptar un milagro.

Un creyente puede confiar en que su ley divina, la que le ha sido confiada, tenga más sabiduría que la del *nomos* humano. Pero, a la vista de tantas leyes divinas como expresan las distintas confesiones religiosas,

cuesta admitir que todos los creyentes tengan derecho a pensar esto. Incluso bajo el paraguas del pluralismo, la posición de Maimónides resulta hoy incómoda para sus comentaristas. Se trata de aceptar que pueda haber varias leyes divinas contrapuestas. Naturalmente, esto nos arrastra a la confrontación entre idealismo religioso y multiculturalismo, dogmatismo eclesial y libertad democrática, etc.

Sobre este particular, cabe una puntualización. Maimónides es rabino de un pueblo que vive siempre en minoría. Los judíos son una pequeña parte de ciudades que viven inmersas en la fe cerrada de la mayoría. La verdad religiosa del régimen les es extraña a ellos. Es también una verdad revelada, divina, y sobre la cual se asienta la vida pública, la forma de hacer la ley y de cumplirla. ¿Cómo veía esto Maimónides? ¿A qué se refería al respaldar con tanta fuerza la ley divina?

Estamos acostumbrados a pensar en teoría política con categorías inherentes. Los dichos de Maimónides se pueden interpretar racionalmente como si fueran afirmaciones abstractas que instalan leyes generales del saber. Pero él no está probablemente en esa tesitura. Maimónides siempre habla teniendo en cuenta la contingencia. La minoría judía ha descubierto a su dios –un *locus* de poder omnipotente– y tiene una tradición de vida basada en su acuerdo *cara a cara* con la omnipotencia<sup>95</sup>. Ésta se expresa en la Torá y es en ella donde el pueblo judío debe buscar no sólo la sabiduría, sino *el buen juicio* que emana de la vida cotidiana y que surge de una alianza fundamental. Un acuerdo mutuo en el que, por un lado, Israel renuncia a la omnipotencia y acepta tanto la existencia de Yavé como sus imposiciones; y, por el lado de Yahveh, éste asegura la protección del que será su pueblo elegido. Obviamente, ser el pueblo elegido no es el resultado de una acción caprichosa de ninguna de las partes, sino el fruto de ese reconocimiento libre mutuo.

No recordar esta verdad del pueblo judío equivale a distorsionarlo todo, por eso Rambam defiende la Torá como instrumento que resulta esencial para un judío; ya que incluye, resume y protege verdades muy hondas. Certidumbres no sólo guardadas en el cofre de los secretos, sino que han sido desarrolladas en la vida de siglos de Israel y en la

acumulación de sus interpretaciones de la Ley por parte de muchos sabios.

Salirse de eso es posible. Se puede hacer de un golpe. Pero sería renunciar a ese tejido que ha crecido no como una biblioteca del pueblo o un banco de saberes de financiación central; sino que lo ha hecho lentamente, como un despliegue desde el interior de la ciudadanía. Es el resultado de su vida pública y así se ha ido definiendo en juicios cotidianos en los que se ha producido mucha de la inteligencia de la ciudad.

Desmontar todo eso es extirpar un saber surgido de la Torá y continuado por las creencias proféticas. Para Israel, Yavé es el *locus* absoluto de omnipotencia y eso equivale a reconocer la limitación de los seres humanos, nacidos para morir y que han de convivir en medio de limitaciones corporales y mentales.

Cancelarlo significa renunciar a la sabiduría más trascendente del pueblo judío, a la caída de su identidad, a la disolución de su existencia. Hacerlo así no sería ningún avance racional, ni una superación de los prejuicios de las religiones. Tampoco sería una superación de las deficiencias anticientíficas que conlleva la fe religiosa. Aunque eso sea precisamente lo que piensan los filósofos racionalistas. Ellos creen que la religión acaba atando el conocimiento racional a una fe, a una revelación que sólo cabe aceptar a ciegas y a la que no hace falta en último término justificar. En este sentido se comprende la indignación de Najmánides, ante la comprensión cristiana de la fe entendida como la creencia en algo que no se entiende o se ignora. Por el contrario, Najmánides afirma muy rotundamente que sólo se puede creer en lo que se conoce con certeza: "nadie puede creer en algo que no comprende"<sup>96</sup>.

En la tradición sefardí no es aceptable que el saber en cuestiones públicas se base en el *logos* o en la extracción del conocimiento con metodologías apropiadas. El conocimiento no es el producto de las mentes humanas puestas a trabajar sobre las incógnitas de la vida. Maimónides ve al hombre lleno de posibilidades de pensar, sentir, dormir y actuar. Lo ve en toda la riqueza de sus edades de la vida. Y no ve la tarea del conocimiento como la obra de adultos dispuestos a pensar pertrechados

de ideologías. El bebé, el niño, los ignorantes, los poco capaces, el sabio, el ciudadano sencillo, todos están en un asunto que es el vivir y el trabajar en el gobierno de sus vidas; y obviamente no todos cuentan con los mismos instrumentos. Cada uno tiene que afrontar ese gobierno que a veces está en manos de otros, como es el caso de los niños, los esclavos, los incapaces y los sometidos.

Para afrontar nuestro gobierno no sólo se requieren leyes emitidas atendiendo a la inherencia de la vida; hacen falta también reglas sabias, y a veces muy sencillas, que nos ayuden a salir de las trampas de la vida contingente, a superar el dolor de la existencia y a cuidar de las miserias de nuestro cuerpo. El dolor del cuerpo, para empezar, no nos deja pensar. Por eso debe ser atendido antes de que intentemos pensar con más altura. El sufrimiento humano deteriora el pensar y el vivir. Rambam sabe muy bien de qué habla. A él le pasó algo de esta índole con la muerte de su hermano, que le dejó sumido en la melancolía durante más de un año y sin apenas poder trabajar. ¿Cómo se sale de algo así? ¿Con qué sabiduría se puede afrontar este desconcierto? Este desgobierno de la vida requiere conocimientos inherentes, diagnósticos claros y certeros, dictámenes, consejos; ahora bien, hay que vivirlos en el día a día para promover la salud y permitir que nuestras capacidades trabajen en nuestro favor.

Vivir lo público requiere mucho más que la inherencia. En sintonía con algunos rétores, Maimónides no cae en la ficción de identificar los conocimientos científicos con la varita mágica de la omnipotencia que la ciencia cristiana conserva. Y que conservaban en su tiempo las sectas místicas exageradas y los milagrosos.

Vivir requiere saber cuidadoso, estudio callado y honesto, acciones virtuosas; pero todo el asunto del vivir lo público exige también un buen juicio cotidiano que no puede alcanzarse sin descansar en la Torá. Para el pueblo judío, “La Torá habla según el lenguaje del hombre”<sup>97</sup>.

Cerrar el paso a este saber y proclamar la neutralidad lógica del saber científico viene a establecer el predominio del intelecto sobre la vida, una vía, para Maimónides, tan equivocada en el fanático de la razón como en la del ideólogo de las religiones o *muthakallim*.

El proceso dogmático es el mismo en uno y en otro. La figura icónica del *mutakhallim* es la del sabio que conoce la ley revelada y la intenta explicar y cultivar con la refinación debida a la verdad en su más alto grado de pureza. El ideólogo, tanto el dogmático de las religiones como el ateo cientificista, incurre en esa misma actitud que cierra el paso al saber retórico del buen juicio. Ni el ateo ni el *mutakhallim* tienen en cuenta que en la vida diaria la contingencia exige su lugar y atención como parte esencial de la vida pública. Se trata en definitiva del problema del *gobierno de nuestras vidas* que para Rambam debe ser el primer tema de estudio para la ciencia política<sup>98</sup>.

Con esta recuperación, Maimónides deja bien claro lo importante que es el gobierno de nuestras vidas y revoluciona la teoría política. La ciencia política ha de estudiar la vida de lo público. Es decir el asunto de quién manda y quien obedece y de cómo desmontar la corrupción, sea *in foro interno*, en la ciudad o en la nación de naciones<sup>99</sup>.

El gobierno de uno mismo tiene que ver con las pautas de actuación, los hábitos, y éstos pueden ser benignos o malignos. Con ellos hay que trabajar para gobernarnos. Es lo que los filósofos llaman virtudes o vicios. En cuanto al gobierno de un hombre por otro, se lleva a cabo mediante la ley. Las ciudades siempre han producido reglas y directrices para ordenar las agrupaciones humanas; estas pautas son las *nomoi* de que hablan los filósofos griegos. Maimónides nos recuerda que “los filósofos tienen muchos libros que han sido traducidos al árabe”, aunque “quizá los que no han sido traducidos son aún más numerosos”<sup>100</sup>. Claro que, para marcar bien las distancias entre el saber de los maestros griegos y el verdadero saber judío, añadirá una aclaración definitiva<sup>101</sup>:

Pero en estos tiempos no necesitamos todas estas leyes y *nomoi*, ya que las leyes divinas gobiernan la conducta humana<sup>102</sup>.

Esta comprensión de la vida pública no ve la Torá como si se tratase de una especie de segunda naturaleza. Pero sí cree que, debido a la naturaleza política del hombre, la Torá viene a ser en parte una dimensión nacida con él.



Por eso Maimónides trata en su obra de la búsqueda del mejor gobierno. Y considera que, de acuerdo con las cualidades de un sistema de gobierno, se puede decir si uno es mejor que otro. La indagación sobre el mejor gobierno denota su conocimiento de los maestros griegos: Platón, Aristóteles y Themistius<sup>103</sup>. No es extraño que el rigor que Maimónides despliega en su análisis de la filosofía judía le convirtiera, para Leo Strauss, en el modelo de cómo enseñarle a alguien a pensar<sup>104</sup>.

Pero hay algo más. Para la tradición judía es muy importante la política de lo presente y actual. Es decir la actividad política cotidiana, que es por otra parte la que se expresa y queda patente en las *responsa*<sup>105</sup>. Por eso la idea de la política expresada en el *halakha* judío debe ser entendida con cuidado. En ocasiones se refiere a la nobleza del alma, al bienestar espiritual de los ciudadanos y a la procura de las opiniones correctas y veraces. Pero nos habla a su vez de una segunda intención: el bienestar del cuerpo. En este sentido la política consiste en gran medida en hacer posible el bienestar de los cuerpos de los ciudadanos, en dar satisfacción a sus valores y necesidades más contingentes. Alimentación, salud, cobijo, seguridad, miedos, angustias, penas afectivas y dolores de la vida en relación con los demás pasan así a primer término.

El alma viene a representar lo inherente de la vida, aquello del ser humano que permanece ahí a través del paso del tiempo y de los hechos concretos; mientras que el cuerpo se modifica, se duele, se queja, envejece, se estropea o enaltece día a día. Es pura temporalidad y limitación, y reflejo de los afectos y emociones más actuales y cotidianos. Una representaría la verdad que busca la filosofía y el otro la política de los hombres. ¿Pues bien, cuál de estas dos realidades es más importante para Maimónides?

Indudablemente la segunda es la más cierta de las dos, aquella por la que se han hecho todos estos esfuerzos por mostrarla en sus detalles particulares. Lo cierto es que la primera meta, la verdad, sólo puede alcanzarse después de lograr la segunda, el bienestar de los cuerpos<sup>106</sup>. Igualmente está claro que la política es prioritaria, previa se podría también decir, en la busca de la perfección humana. La Torá y los sabios que la

interpretan aluden claramente al mandato de la “preservación perpetua (...) el logro de *un mundo en el que todo esté bien y en el que todo perdure*”:

El dicho (en la Ley de Moisés) de que Él pueda preservarnos vivos, tal como hoy, se refiere a la previa preservación corporal, que tiene una cierta duración y que sólo puede lograrse bien mediante la asociación política, como ya hemos explicado<sup>107</sup>.

Ahora bien, dadas las circunstancias de la naturaleza humana y la necesidad de ser gobernados que tenemos los hombres, Maimónides acepta que a veces pueda haber gobiernos poco valiosos que no obstante resulten legítimos.

Rambam ve así dos ingredientes esenciales en la política de un reino. Uno es el poder y otro la ley. El poder sin ley está ciego, la ley sin poder se queda vacía. El poder tiene la fuerza para obligar a cumplir una norma y para inspirar el temor que disuada a los ciudadanos de quebrantar la ley. La ley representa el orden razonado de la sociedad.

Una cuestión importante es cómo balancear ambos ingredientes. La ley tiene sus límites y su ámbito, el poder tiene su intensidad y su regulación. Este es un punto importante para el cordobés, la búsqueda del punto medio entre los extremos:

El camino recto se halla en el medio de cada grupo de disposiciones (morales) comunes a la humanidad; es decir que se encuentra igualmente distante de los dos extremos de su clase, sin estar más cerca de uno que del otro<sup>108</sup>.

Esta es una táctica moral aristotélica que él combina con la búsqueda de la ponderación salomónica. Con la conjunción de ambas, busca huir de las fobias fanáticas que tanto debió sufrir como miembro de una minoría frágil y en manos del poder gentil o musulmán.

Visto desde el otro ángulo, el aprendizaje no ha de ser extravagante, dando bandazos y pasando de un extremo al otro, como era lo habitual en las conversiones que Rambam tanto aborrecía. Por el contrario, el avance en el conocimiento es lento; porque no sólo se trata de captación intelectual voluntaria o memorizada, sino de ir más allá de fuertes limitaciones humanas:

Una transición repentina de un opuesto a otro es imposible. Y dado que el hombre, de acuerdo con su naturaleza, no es capaz de abandonar repentinamente todo aquello a lo que él estaba acostumbrado<sup>109</sup>.

Para empezar, “la Ley no tiene en cuenta lo aislado. No fue dada con vistas a las cosas que son raras”<sup>110</sup>. La ley tiene en consideración aquello “que ocurre en la mayoría de los casos y no presta atención a aquello que ocurre raramente”<sup>111</sup>. Busca el orden razonado de la vida pública. Trata por tanto de lo inherente a la vida de la ciudad, por lo que no puede pararse en las contingencias de los casos raros o aislados.

La ley es una cuestión divina. Puede que a veces no le vaya bien a los intereses de algún individuo en particular, pero hay que entender que no todo lo que se deduce de ella se halla actualizado en cada individuo<sup>112</sup>. Las leyes no tienen que depender del tiempo ni del lugar, sino que han de versar sobre los aspectos más comunes y los casos más generales que se dan en la vida de una ciudad o un reino. Las contingencias quedan por tanto fuera de consideración.

Las leyes que articulan un gobierno se dan para los casos generales y las necesidades más comunes. De ahí que el gobierno adquiera con ellas y con las normas que destilan un carácter legal al atender a esas pautas. Normalmente han de tener miras universales o muy amplias, pero a veces no puede ser así porque los asuntos que regulan no tienen carácter universal; entonces la ley se tiene que adaptar al uso práctico que se conozca al respecto, a sabiendas de que es una solución poco correcta e incluso imperfecta. Tal cosa a Maimónides no le preocupa porque entiende que esa imperfección no es debida a la ley, sino a la propia materia que la ley quiere regular. De forma realista, la ley se hace cargo de la imperfección de los hechos.

La ley tiene que ser universal y afectar a todos, incluso a aquellos a los que no abarque de forma natural. Esta es una servidumbre de la ley, una parte de sus imperfecciones. Pero ha de ser así porque, de ajustarse a los casos particulares, estaría corrupta desde su origen y todo el reino se corrompería. Como cualquier sistema de reglas, la ley aspira o pretende

servir a toda la sociedad, a toda la vida del reino. La ley y la política se entrelazan en la vida pública. Veremos cómo.

¿Intenta imitar a la naturaleza? Pues de hecho, sí; ya que si se aplicase a todos los individuos de forma exacta y rigurosa, podría dañarles. Aunque la ley se da con pretensiones muy amplias, luego no llega en su aplicación a todos con la misma intensidad y en la vida diaria no afecta a todos con la misma fuerza. Lo cierto es que con frecuencia los individuos se le escapan o viven con sus influencias atenuadas. De ahí que de facto la ley resulte temperada, cosa que no siempre es malo. La ley universal podría a veces ser dañina para la vida de los individuos, para su vida cotidiana. Para ser justa, no solo debe tener un contenido razonable y adecuado a la sociedad, sino que además ha de ser *aplicada por personas movidas por un fin noble*.

El mal que se hacen los hombres unos a otros se deriva de la ignorancia, de la privación de conocimiento: “a través del conocimiento de la verdad, la enemistad y el odio son eliminados y queda abolido el hacerse daño unos a otros”<sup>113</sup>. El conocimiento tiene una capacidad transformadora. Peor no en el sentido socrático. Maimónides cree que el gobierno mejor será aquel que cree las condiciones de prosperidad y justicia para que aparezca y se cultive el conocimiento. Claro que no hay que olvidar que, para él, eso incluye *el conocimiento de la Torá*, lo que le aleja de la pedagogía griega. Ambas cosas permitirán a los hombres dedicarse al conocimiento y devoción de Dios. El conocimiento es el resultado, no la causa de esta prosperidad y paz. En estas condiciones florecerá un espíritu de sabiduría y de intuición.

## **La era mesiánica**

La llegada de la era mesiánica no se sabe bien cómo será. De hecho no se puede anticipar lo que ocurrirá, podría ser de cualquier manera. Lo único que es cierto es que se acabará la Diáspora. El pueblo judío vive en el exilio en tierra de otros. Con la llegada del Mesías, llegará la soberanía política, la libertad. La era mesiánica se hará realidad en este mundo. La vida continuará su curso normal “excepto en que la soberanía le será

devuelta a Israel. Los antiguos sabios ya lo dijeron, la única diferencia entre el presente y la era mesiánica es que entonces cesará la opresión política”<sup>114</sup>. La principal diferencia del Israel mesiánico respecto del no mesiánico es la llegada de la vida política completa y liberada de la opresión extraña.

En el reino mesiánico, la Torá es la ley y el rey es triunfal. Si es asesinado o no logra su objetivo, eso querrá decir que no es el Mesías.

Mientras se produce la venida del Mesías, el buen rey se ha de caracterizar por su sumisión a la ley; al rey le han de guiar las virtudes y la piedad. Hay una tensión constante en el judaísmo entre conservar la integridad de la ley divina y el régimen político. El gobierno del pueblo siempre entra en conflicto con la ley divina, válida para cualquier contexto de una comunidad judía. En un pueblo religioso hay dos autoridades que se entrecruzan, pues ambas promulgan leyes y sancionan conductas; éstas son el Sanedrín y el rey.

Para Maimónides la religión es un asunto político. La religión procede de la ley divina, que es a su vez la que nos da la condición de hombre. Pero con eso no quiere decir que la religión tenga autoridad estatal para establecerse, sino que genera acciones políticas y posee una gran influencia en los procesos políticos. No es una visión teocrática ni de supeditación de la política a la religión. Maimónides da siempre una importancia primordial a lo mundano, al cuerpo, de lo que ha de emanar el resto del gobierno de la ciudad.

El derecho del rey a gobernar comporta su capacidad para legislar y para obligar a cumplir la ley. El rey podría condenar a muerte a un ciudadano. Sobre todo si se rebela contra su majestad, que es como poner en peligro a Israel. La pena de muerte no está contemplada en la Torá, pero el rey puede aplicarla en un caso muy grave. El rey tiene una autoridad independiente de la Torá. Se trata de una actividad espontánea y que no esta ordenada por la ley.

El Sanedrín hace las leyes mientras el rey, en principio, queda fuera del proceso legislativo. El rey tiene a su cargo el infundir respeto y miedo. Y suscitar entre los súbditos acatamiento<sup>115</sup>. Ha de mantener el orden, si

no hay orden no puede existir el imperio de la ley. Un monarca poderoso es imprescindible para que la ley rija en la ciudad.

El monarca tiene una serie de poderes extralegales, incluyendo poderes para castigar penalmente. Ahora bien, no puede interferir con las reglas del Sanedrín y su actividad legislativa. El rey puede declarar la guerra, pero el Sanedrín tiene que aprobarla en la mayoría de los casos, salvo que sea una guerra religiosa.

Aquí vemos la brecha de lo religioso que permite retirar la autoridad del Sanedrín y dejar el camino abierto al rey para declarar y llevar a su pueblo a la guerra. De todas maneras, es una tarea del rey saber convencer a la gente para que vayan a la guerra y mantener el espíritu de los ciudadanos apto para ese servicio. Por otra parte el rey tiene entre sus obligaciones máximas el quebrar la corrupción<sup>116</sup>.

El rey se elige de forma hereditaria. Maimónides únicamente admite que el Sanedrín intervenga en el nombramiento del primero de la dinastía. Con esto se busca fortificar la figura del rey frente a la influencia del Sanedrín, que es elegido por el pueblo.

No obstante, la ley siempre debe ser sancionada con la aprobación del pueblo y no se podrá imponer una ley con la que la gente esté disconforme. Nunca se debe proclamar un edicto o promulgar una ley sin cerciorarse bien de que el pueblo podrá cumplirla. Es más, si suscita una reacción popular adversa, la ley debe ser retirada. En definitiva la idea de Maimónides es que la ley debe ser emitida por los legisladores con autoridad para ello, aunque asimismo deberá obtener el consentimiento popular. La ley no puede imponerse al pueblo por la fuerza<sup>117</sup>.

Para descalificar a un candidato para reinar, lo que cuenta no es la incompetencia profesional sino la incapacidad moral y la falta de piedad religiosa. Interesante esto último que aspira a tener en cuenta los espacios públicos internos. Al dar entrada a criterios religiosos o morales, se reconoce la importancia del foro interno de las personas, aunque también se abre la puerta a la interferencia de los rabinos sobre la política del momento.

El rey debe ser nombrado con honores y no deberá ser alguien que no pertenezca a la tribu. No puede ser un forastero. Tiene que imponer respeto y miedo a la población para que ésta respete la ley. Ahora bien, el rey no puede disponer de los patrimonios personales. No es por tanto que el rey esté fuera de la ley con el supuesto de que el poder del rey es crucial para mantener el imperio de la ley externa. El rey debe tener una capacidad innata para esta función y estar dispuesto a aceptar esa responsabilidad. La ley le otorga un alto honor y todo el mundo debe respetarle, pero al mismo tiempo la ley le exige ser piadoso y condescendiente, “misericordioso con grandes y pequeños, pobres y ricos, debe preocuparse siempre de su bienestar y honra”<sup>118</sup>. Deberá soportar todo el peso del trabajo que caiga sobre él y escuchar las quejas y objeciones del pueblo de quien la Biblia le considera buen pastor.

Los jueces, por su parte, son los encargados de gestionar la contingencia en la aplicación de las leyes, habida cuenta de las novedades que irán surgiendo en el día a día. Como bien ha señalado Menachem Loberbaum: “*Judicial activity is geared to contingency*”<sup>119</sup>.

### **Maimónides y Aristóteles**

En estos puntos se quiere ver a un Maimónides muy aristotélico. Es cierto que el maestro conocía y admiraba a Aristóteles y también que había estudiado con gusto las interpretaciones de los sabios musulmanes, entre ellos Averroes; pero algunos de sus comentaristas enfatizan su aristotelismo quizá equivocadamente. Probablemente porque no tienen en cuenta el concepto de isegoría y el componente esencial retórico de la vida pública que Aristóteles no sólo teorizó sino también vivió como cualquier ciudadano ateniense para los que este extremo era tan obvio como el aire que se respiraba en la ciudad.

Ya hemos visto que Maimónides no acepta la dictadura del principio de identidad a la manera que Aristóteles lo hace en su metafísica. Pero tampoco en su entendimiento de la eternidad del mundo que Maimónides solo acepta en parte:

Estamos de acuerdo con Aristóteles sólo en la mitad de su opinión y creemos que lo que existe es eterno a parte post y durará siempre con esa naturaleza que Él, sea exaltado, ha querido (...) sin embargo lo que existe ha tenido un comienzo, y al principio nada existía excepto Dios (...) ya hemos dicho que esta doctrina puede ser ordenada en una manera coherente sólo mediante la ley de necesidad y que esa necesidad contiene una afirmación presuntuosa respecto de la deidad<sup>120</sup>.

Una ciudad o una asociación política es aquella en la que hay capacidad para obligar a los ciudadanos a cumplir la ley. Maimónides da importancia ciertamente a la necesidad de imponer la ley. Hay una exigencia natural de autoridad que mana de la necesidad de las personas de que unas manden sobre otras con el objeto de organizar el gobierno de los cuerpos y de las almas. Se trata de una necesidad natural:

Esto no puede conseguirlo de ninguna manera un individuo aislado. Ya que un individuo sólo puede lograr todo esto mediante la asociación política, siendo ya sabido que el hombre es político por naturaleza<sup>121</sup>.

La ley busca el bienestar del alma y del cuerpo. El hombre, por ser de *polis*, ha de vivir en una *medina*, una ciudad; y debe estar asociado a otros hombres de su especie para no tener que quedarse sólo en el espacio salvaje de la vida animal. Ahora bien, hay que entender que, para Rambam, la ley no es sólo un producto de la polis, sino resultado también de ese vínculo transracional que expresa la profecía:

El principio fundamental de la creencia en la profecía precede a la creencia en la Ley. Ya que si no hay profeta, no puede haber Ley<sup>122</sup>.

El hombre domestica así sus impulsos y ya no es como un asno salvaje del desierto. Ahora doma sus instintos y evita convertirse en un animal peligroso, como lo son muchos de los animales que viven en la naturaleza.

Se le ha achacado a Maimónides ser un experto moralista. Leo Strauss enfatizó su trascendencia teórico-política. No obstante creo que su obra ha de leerse con el trasfondo constante de ese mundo islámico en el que él y su pueblo sefardí se desenvolvían. Las capacidades para



governar incluyen la habilidad para mandar y para ordenar los esfuerzos de los súbditos de una forma concertada y con un esfuerzo bien sintonizado.

Los aspectos racionales y sociopolíticos se juntan. La retórica nos hace entender la acción política y explicar el funcionamiento de la discusión práctica en la vida pública. Por eso Maimónides se refiere a ser racional *in actu* como ingrediente esencial para gobernar nuestras vidas.

Es cierto que, gracias al miedo al gobernante que respalda la ley, ésta encuentra facilidad para regir a los ciudadanos, algo que se hace patente en la vida cotidiana en los límites que los habitantes exhiben en sus conductas y que son el resultado de esa fuerza ordenadora. Para explicarse mejor, Maimónides nos cuenta una parábola acerca de cómo un ciudadano pobre, pero grande físicamente y fuerte, se enfrenta a un cambista, pequeño y débil, que cuida ante sí un montón de dinares a la vista. A pesar de la negativa de éste último a darle una mísera limosna, el grandón le respeta por miedo a las autoridades. Como Maimónides concluye. “esto es una prueba de que la ciudad tiene un rey”<sup>123</sup>. Si bien poco más adelante el propio Maimónides nos deja caer que “en todo lo que hemos dicho por medio de esta parábola no hay nada que nos dé una indicación de la esencia del gobernante ni de la verdadera sustancia respecto a ser gobernante”<sup>124</sup>.

En el ambiente del poder, se precisa del buen juicio. Una necesidad anclada en los siete mandatos originales de la ley revelada, según la tradición rabínica, a “los hijos de Noé”<sup>125</sup>, es decir a toda la humanidad. Seis de ellos son prohibiciones contra la idolatría, la blasfemia, el asesinato, el robo, el incesto y el comer miembros desgajados de un animal vivo –lo que Maimónides interpreta como una prohibición de la crueldad. El séptimo mandato es el único positivo y exige el establecimiento de un sistema judicial para poder asegurar el mantenimiento de los seis anteriores. Precepto que Najmanides amplía a la necesidad y obligación que recae sobre el poder de mantener la ley civil en el reino<sup>126</sup>. Tanto él como Salomón Ibn Adret irán abriendo la puerta a una valoración del reino cristiano como entidad tocada, aunque sea de

refilón, de cierta sacralidad anclada en el mandato divino. Una posición que Maimónides nunca podría compartir.

Así pues, el trabajo de mantener una ciudad junta no es cuestión de un manager astuto, que diríamos hoy, o de un gerente, sino que es un trabajo genuinamente político y, por tanto, tiene implicaciones religiosas en el mundo judío.

### **Maestros vagos y soberbios**

Es frecuente, por no decir general, que los maestros judíos dediquen parte de su obra a la conservación y protección del *halakha*, esa tradición de discurso y jurisprudencia que da sustancia política y moral al pueblo de Israel. El propio hecho de que estos pensadores sean rabinos, de *rab* o maestro y *rabí* o mi maestro, nos habla de un liderazgo moral que conjuga la indagación teórica, exegética, con la protección de la práctica cotidiana; algo que a veces se acerca peligrosamente a la idea de militancia, si no fuera por la inexistencia de ejército armado o Estado que lo respalde. La razón se encuentra en la propia Torá, ya que uno de sus mandatos más claros e importantes es el de mantener vivo al pueblo de Israel, cosa harto difícil para un pueblo desarmado, sin territorio propio ni Estado secular.

El *mutakallim* es el equivalente al ideólogo moderno encargado de velar por la pureza y, en el caso de la tradición hebrea que se basa en el consenso y la interpretación, por la interpretación de los textos sagrados de una manera adecuada. Ello requiere muchas horas de estudio, una conducta piadosa y la revelación profética que hace que el intérprete recree el texto leído a la manera que el músico genial interpreta el *Urtext* de los grandes compositores.

Maimónides también dedicó parte de su obra a este trabajo. De ahí que Leo Strauss no anduviese descaminado cuando veía en él a un *mutakallim* influenciado además por la tradición política y religiosa de la lengua en la que vive y escribe la *Guía de Perplejos*, el árabe medieval, aunque con caracteres hebraicos.

Una de sus preocupaciones es la enseñanza mal digerida y los maestros vagos y soberbios. Son los escolares pretenciosos, es decir:

estudiosos de mentes pequeñas que han adquirido un conocimiento insuficiente de la Torá, y aun así buscan agrandarse a sí mismos delante del ignorante y ante sus conciudadanos, poniéndose ellos con impertinencia por delante y presumiendo de juzgar y tomar decisiones (...) esos son los que multiplican las peleas, devastan el mundo, extinguen la luz de la Torá y arruinan la viña del Señor de los señores<sup>127</sup>.

En realidad, el maestro siempre tendría que tener en cuenta una verdad central:

Los discípulos incrementan la sabiduría del profesor y ensanchan su mente. Como dijeron los sabios: “mucho saber aprendí de mis maestros, más de mis colegas; de quien más, de mis alumnos”<sup>128</sup>.

El estudio es esencial para el mantenimiento de la Torá y por ende del pueblo de Israel. Todo israelita está bajo la obligación de “estudiar la Torá, sea pobre o rico, en la salud o enfermo, en el vigor de la juventud o muy viejo y débil”<sup>129</sup>. El estudio es tan vital para la conservación de Israel que “un bastardo estudioso precede a un Sumo Sacerdote ignorante”<sup>130</sup>. El estudio es un asunto sagrado y por ello los maestros y los discípulos deben ser siempre respetados:

Igual que una persona tiene el mandato de honrar y reverenciar a su padre, así tiene también la obligación de honrar y reverenciar a su maestro, incluso en mayor medida que a su padre (...) al igual que los alumnos están obligados honrar a su maestro, también un maestro debería mostrar cortesía y amistad hacia sus alumnos. Los sabios dijeron, “deja que el honor de tus discípulos sea para ti como tu corona”<sup>131</sup>.

El problema radica en que no se trata tan solo de conocer la ley tal y como está escrita, sino los principios hermenéuticos que nos permitan su traducción y entendimiento. No se trata de un saber ejecutivo basado en la voluntad de estudiar y en la memoria. Los principios son la clave para conocer qué es lo permitido y lo prohibido: “esto es lo que se denomina Talmud”<sup>132</sup>. El estudio es una necesidad para toda la vida, “hasta el último día de nuestra vida”<sup>133</sup>. Se trata de un conocimiento por tanto diferente del que se puede identificar con el poder del saber, y por eso es un

conocimiento hondo que toca no sólo a nuestra capacidad vigilante sino también a nuestra letargia:

Aun cuando es un deber estudiar de día y de noche, la mayor parte de nuestro conocimiento se adquiere por la noche<sup>134</sup>.

El estudio se hace necesario para demostrar las supersticiones repartidas por los astrólogos y otros falsarios que arrastran a la gente poco informada. Maimónides afianza la libertad humana:

La conducta del hombre está enteramente en sus propias manos (...) si un hombre estuviese obligado a actuar de acuerdo con los dictados de la predestinación, entonces los mandatos y las prohibiciones de la Ley resultarían vacíos y nulos, y la Ley sería completamente falsa, ya que el hombre no tendría libertad de elección en lo que hace<sup>135</sup>.

El punto es tan importante que Maimónides no duda en enfrentarse a la tradición propia, aun cuando lo haga con su tacto habitual:

La teoría generalmente aceptada por la gente y que se encuentra en los escritos proféticos y rabínicos de que cuando el hombre se sienta y se levanta y todos sus movimientos están gobernados por la voluntad y el deseo de Dios, es verdad en sólo un sentido. Por ejemplo, cuando un hombre lanza una piedra al aire y ésta cae al suelo, es correcto decir que la piedra cayó de acuerdo con la voluntad de Dios, ya que es verdad que Dios decretó que la tierra y sus elementos fueran el centro de atracción, de tal forma que cuando una parte de ella es lanzada al aire, sea atraída de nuevo hacia el centro...<sup>136</sup>.

Y concluye su deducción:

Su naturaleza (la del hombre) fue así determinada para que el levantarse y el sentarse resultase opcional para él, pero no querían decir (los rabinos) que Dios deseara en cualquier momento dado que el hombre debiera o no ponerse en pie<sup>137</sup>.

Maimónides continúa su argumento capital:

No estoy de acuerdo con ellos, sino que creo que la voluntad Divina ordenó todo en la creación y que todas las cosas, en todo momento, estuvieran reguladas por las leyes de la naturaleza y siguieran su curso natural de acuerdo con lo que Salomón dijo: "Así fue y así será, como fue hecho así continúa, y no hay nada nuevo bajo el sol"<sup>138</sup>.

Lo que le lleva a una conclusión vital para Israel.

Dado que una característica esencial de la constitución humana es que deba actuar por su propia y libre voluntad moral o inmoralmente, haciendo aquello que elija, se hace necesario enseñarle los caminos de la rectitud<sup>139</sup>.

## Notas

1. José Luis Lacave: "La comunidad donde nació Abraham Ibn Ezra" en Fernando Díaz Esteban (ed.): *Abraham Ibn Ezra y su tiempo*. (Actas del Simposio Internacional, Madrid, Tudela, Toledo, 1-8 febrero 1989). Madrid, Asociación Española de Orientalistas, 1990, p.174.
2. Rabbenu Moshe ben Maimon: "Rambam", El acróstico o sigla hebrea RaMBam de su nombre significa para algunos *Rosh medabrim bejol makom* (el primero en hablar en todo lugar). Meir Orian: *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*, traducción de Zeev Zvi Rosenfeld. Barcelona, Riopiedras Ediciones/Instituto HaRav Kook, s/f, p. 15. En la edad media era frecuente referirse a los maestros por su acróstico.
3. Aun cuando tuviera que huir de la península ibérica debido a las persecuciones almohades, y de hecho pasar la mayor parte de su vida en Egipto, continuó refiriéndose a sí mismo como HaSepharadi o "el Sefardi". Zion Zohar: "A Global Perspective on Sephardic and Mizrahi Jewry: An Introductory Essay" en Zion Zohar (ed.): *Sephardic & Mizrahi Jewry*. New York University, 2005, p. 9.
4. Haum Beinart: "España y el occidente en los días de Abraham Ibn Ezra" en Díaz Esteban (ed.): *Abraham Ibn Ezra y su tiempo*, p. 29.
5. Orian: *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*, pp. 44, 45 y 48.
6. También en otras ciudades helenistas como Antioquia, Pérgamo, Esmirna, Corinto o Rodas. Se sabe de la importancia de la biblioteca de Pérgamo que utilizaba el soporte de pieles secadas en vez de los papiros egipcios. De ahí la procedencia de la palabra pergamino. Pérgamo es hoy Bergama, Turquía.
7. Rabino Moshe ben Nahman Gerondi, conocido también por el nombre griego o latino Najmánides, Gerona, 1194-Palestina, c.1270. También conocido como **Rabino Moshe ben Nahman** (RaMBaN). No sólo fue oficialmente el Rabino principal de Cataluña y Aragón sino también un líder muy respetado por todas las juderías. No confundir el acróstico de su abreviatura con el de Maimónides (Rambam). Fue el líder judío elegido por Jaime I o Jaime I el Conquistador, para la famosa Disputa de Barcelona de 1263.
8. Donald M. Nicol: *Venezia e Bisanzio* (1988). Milano, RCS libri, 2001, p. 70.

9. Flavius Petrus Sabatius Iustinianus, Justiniano I el Grande, nacido en Tauresium y muerto en Constantinopla, a quien la iglesia ortodoxa venera como santo. Justiniano, emperador de Bizancio desde el año 527 al 565, produjo una excepcional compilación del derecho romano, el *Corpus Iuris Civilis*, gracias a la cual el derecho romano se conservó para la posteridad. Compilación que él encargó actualizar con las *Novellae Leges*, de las cuales las hay escritas en latín y en griego. La obra de compilación y síntesis que promovió Justiniano es un pilar esencial de la conciencia jurídica europea.
10. El imperio de Bizancio se mantuvo desde el año 491 al 1453. Su primer emperador fue Anastasio I (491-518) y el último Constantino XI el Paleólogo (1449-1453).
11. Nicholas de Lange: "Abraham Ibn Ezra and Byzantium" en Díaz Esteban (ed.): *Abraham Ibn Ezra y su tiempo*, pp. 181 y 189.
12. Zion Zohar: "A Global Perspective on Sephardic and Mizrahi Jewry: An Introductory Essay" en Zion Zohar (ed.): *Sephardic & Mizrahi Jewry*. New York University, 2005, p. 9.
13. Se llama *halakha* a la tradición jurisdiccional de Israel, es decir a la ley judía y su evolución a través de los siglos, lo que incluye la tradición de discurso y controversia sobre lo público que la alimenta. Aunque probablemente esta traducción sea inexacta. Como alguien ha señalado acertadamente, es preferible usar "la palabra *halakha* mejor que el término ley judía porque llamar al *halakha* "ley" es perjudicar nuestra comprensión de la naturaleza del *halakha*" Tikva Frymer-Kensky: "The Feminist Challenge to Halakha". The Harvard Law School Program in Jewish Studies, *The Gruss Lectures*, October 26-November 30, 1994, p. 1. Para Michael Walzer es la tradición del discurso moral y legal del pueblo judío, esencialmente y como el judaísmo "un producto del exilio y la exclusión". Michael Walzer: "Preface" en Michel Walzer (ed.): *Law, Politics, and Morality in Judaism*. Princeton, N.J., Princeton University Press, p. vii. Ver también Moshe Halbertal: "The History of Halakha, Views from Within: Three Medieval Approaches to Tradition and Controversy", The Harvard Law School Program in Jewish Studies, *The Gruss Lectures*, October 26-November 30, 1994.
14. Vide infra nota 71.
15. En esta época se consideraba una impiedad inmiscuir la lógica en el dominio de la fe. Averroes (1126-1198) fue declarado hereje cristianizante y sus obras quemadas públicamente en 1195. Orian: *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*, p. 138.
16. Nacido en Gerona, según algunas fuentes, en 1200 (?) y muerto en 1267 (?), estudió con los tosafistas en Francia y en Montpellier con Rabí Shlomo ben Avraham. Tras regresar a Gerona, vivió algún tiempo en Barcelona y más tarde en Toledo hasta su muerte.
17. Eleazar ben Samuel de Verona (1220-c 1295), médico, filósofo y talmudista italiano, estudió en Barcelona con Yonah Gerondi.

18. Nachmanides: *Torath Hashem Temimah: Kitvei Rabbeinu Moshe Ben Nahman*, C.D. Shewall, 1963, p. 154.; citado por Ravitzky: "Maimonides. Esotericism and Educational Philosophy" en Kenneth Seeskin (ed.): *The Cambridge Companion to Maimonides*. New York, Cambridge University Press, p. 314.
19. Daniel J. Silver: "The Resurrection Debate" en: *Moses Maimonides' Treatise on Resurrection*, trad. y notas de Fred Rosner, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield, 2004, p. 72.
20. Ahmed Chahlane: "Averroes, Maimónides y la crisis en la comunidad judía medieval", traducción de Josep Puig Montada: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 22 (2005), pp. 112ss.
21. "La primera controversia empezó durante la vida de Maimónides y llegó a su climax en el siglo trece, dividiendo profundamente a las comunidades de España y Provenza". Ravitzky: "Maimonides. Esotericism and Educational Philosophy" en Kenneth Seeskin (ed.): *The Cambridge Companion to Maimonides*. New York, Cambridge University Press, 2005, p. 301. Más que de España, sería más preciso hablar en esta época del Reino de Aragón y también tener en cuenta que el Rey de Aragón fue Señor de Montpellier hasta 1349. El propio rey Jaime I (1208-1276), el de las Disputas de Barcelona que implicaron a Najmánides, nació en Montpellier en 1208 como hijo de Pedro II de Aragón y de María de Montpellier. Ver también Chahlane: "Averroes, Maimónides y la crisis en la comunidad judía medieval", pp. 111-123.
22. Abraham Gross: "Gerona: A Sephardic Cradle of Jewish Learning and Religiosity", *Materia Giudaica* VI/2, pp. 161-166.
23. Ver Orian: *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*, p. 137.
24. Chahlane: "Averroes, Maimonides, and the crisis in the medieval Jewish community", pp. 111-123.
25. Mark R. Cohen: "The Origins of Sephardic Jewry in the Medieval Arab World", Zion Zohar (ed.): *Sephardic & Mizrahi Jewry*. New York, New York University Press, 2005, p. 27.
26. Maimónides: "Epistle To Yemen" en Isadore Twersky (ed.): *A Maimonides Reader*. Springfield, N. J., Berhman House, 1972, p. 441.
27. Zohar: "A Global Perspective on Sephardic and Mizrahi Jewry: An Introductory Essay", p. 8.
28. Eliyahu Ashtor: *The Jews of Muslim Spain*. Philadelphia, Jews Publication Society, 1992. Citado por Zohar: "A Global Perspective on Sephardic and Mizrahi Jewry: An Introductory Essay", p. 8.
29. Zohar: "A Global Perspective on Sephardic and Mizrahi Jewry: An Introductory Essay", p. 9.
30. En lengua vernácula, posiblemente catalán, se cuenta con Hasdai Crescas (1340-c. 1410), *Refutación de los dogmas cristianos* que se conserva gracias

- a la traducción al hebreo, con comentarios incluidos, que hizo en Alcalá de Henares Joseph ben Sem Tob. Hay una traducción al inglés de Daniel J. Lasker, *The Refutation of the Christian Principles*, Albany: State University of New York Press, 1992.
31. Rabino de la aljama de Carrión de los Condes (Palencia) que escribió a mediados del siglo catorce sus *Proverbios Morales*. Un siglo después aún le recordaba el influyente Iñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana, “un judío que se llamó rabí San To, escribió muy buenas cosas”. Amparo Alba Cecilia, “El poema penitencial de Sem Tob de Carrión”, *Revista de Ciencias de las Religiones*, 1999, n. 4, p. 8.
  32. Jonathan P. Decter: “Literatures of Medieval Sepharad” en Zion Zohar (ed.): *Sephardic & Mizrahi Jewry*, p. 92.
  33. Jonathan Ray: *The Sephardic Frontier*. Ithaca, Cornell University Press, 2006, p. 15.
  34. *Ibid.*, p. 16.
  35. La mención a este animal también se encuentra en Maimónides: “mencionando el dar rienda libre a sus instintos y pasiones como hacen las bestias y los avestruces”, Maimónides, “Epistle To Yemen”, p. 455.
  36. Ray: *The Sephardic Frontier*, p. 15.
  37. Ray: *The Sephardic Frontier*, p. 14.
  38. *Ibid.*, p. 14.
  39. Lasker: “Forward to the English Translation”, *The Refutation of Christian Principles*, p. 11.
  40. Vide supra, nota 30.
  41. Isadore Twersky: *Introduction to the Code of Maimonides*. New Haven, Yale University Press, 1980, p. 359.
  42. Maimónides: *The Guide of the Perplexed*, edición y traducción de Shlomo Pines, 2 vols., I, vol. 1, p. 12. Chicago, The University of Chicago Press, 1963.
  43. La letargia humana aparece en Maimónides representada por el ángel y el sueño, y vuelca su saber a través de la visión de profecía y el sueño de profecía. Maimónides, *The Guide of the Perplexed*, II-41, vol. 2, pp. 385-388.
  44. *Ibid.*, I, vol. 1, p. 14.
  45. *Ibidem*.
  46. *Ibid.*, I-32, p. 68.
  47. *Ibid.*, I-34, p. 72.
  48. *Ibid.*, p. 14.
  49. *Ibid.*, I-34, p. 72.



50. Ibid., I-34, pp. 72-79.
51. Strauss apunta incluso a una cierta técnica de “auto-contradicción deliberada”. Leo Strauss, “How to Beguine To Study The Guide of the Perplexed”, en Maimónides, *The Guide of the Perplexed*, vol. 1, p. XCIV.
52. Yom Tov ben Avraham Asevilli (1250-1330), nacido en Sevilla (en hebreo *Ishbili*) y prestigioso talmudista medieval. El acrónimo Ritva a veces aparece como Ritva, según se escriba el gentilicio.
53. Aviezer: “Maimonides. Esotericism and Educational Philosophy”, p. 309.
54. Yom -Tov ben Abraham Ishbili, *Sefer Zikharon*, Jerusalem, Mossad ha-Rav Kook, 1983, p. 68. Citado por Aviezer: “Maimonides. Esotericism and Educational Philosophy”, p. 309.
55. Pierre Abélard: *Petrus Abelardus*, gran lógico francés nacido en Le Pallet, cerca de Nantes.
56. Aristóteles: *Retórica*, edición bilingüe y traducción de Antonio Tovar. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1971, Libro I, p. 4.
57. Menachem Lorberbaum: *Politics and the Limits of Law*, Stanford, Stanford University Press, 2001, p. 51. De igual forma no es aceptable la asimilación de la visión del poder y la ley en Maimónides a la concepción hobbesiana del siglo diecisiete, que juega amenazadoramente con los términos *word* y *sword* (palabra y espada), ni con su interés calvinista por “*the skill of making, and maintaining commonwealths*” (la habilidad de hacer y mantener las repúblicas), filosofía pública que revela una omnipotencia cristiana opuesta exactamente a la visión del Sefardí.
58. Twersky: *Introduction to the Code of Maimonides*, p. 23.
59. Maimonides: “Mishneh Torah”, *Book One: Knowledge*, chapter 2-10, p. 46.
60. Ibid., chapter 5-13, en Twersky (ed.): *A Maimonides Reader*, pp. 68-69.
61. Maimonides: *The Guide of the Perplexed*, II-41, vol. 2, p. 385.
62. Ante el decreto drástico del rey Nabucodonosor, que ha mandado matar a todos los sabios de Babilonia por no saber explicarle el significado de su sueño, Daniel salva la vida gracias a que Dios le envía “una visión nocturna” con la interpretación del sueño del monarca (Dn 2:13 y 2:18).
63. Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, II-41, vol. 2, p. 385 (Dan. 10:8 y 10:10).
64. Ibidem.
65. Dan. 2:30. *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brower, 1984,
66. Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, I-3, vol. 1, p. 27.
67. Javier Roiz: “Maimónides y la teoría política dialéctica”, *Foro Interno*, n, 6, 2006, pp. 36-37.

68. Sobre la distinción entre memoria verde involuntaria y memoria roja o predatora, ver Javier Roiz: *El experimento moderno*. Madrid, Trotta, 1992, cap. 2, pp. 41-89.
69. "The enchanting character of the Guide", Leo Strauss, "How to begin to study The Guide of the Perplexed", pág. XIV.
70. Moisés Orfali: "Los responsa rabínicos y la vida interna en las aljamas aragonesas". Universidad de Bar-Ilan, p. 164.
71. Robert I. Burns, S.J.: *Latinate Wills in Mediterranean Spain, 1250-1350*. Berkeley, University of California Press, 1996, p. 14.
72. Burns, p. 14.
73. Burns, S.J.: *Latinate Wills in Mediterranean Spain, 1250-1350*, p. 14.
74. Los *mucaddemim* ejercían también la jurisdicción penal, velaban en nombre de la aljama por la conducta religiosa y moral de cada persona y tenían especialmente que perseguir a los delatores (...) Además de los *mucaddemim*, en las aljamas aragonesas y valencianas ejercía su actividad un *bet-din*, "tribunal", compuesto de dos o tres jueces que tenían competencia para fallar en procesos menores y realizaban el interrogatorio por mandato de los *mucaddemim*; también podían imponer multas. Se denominaban *berorim* ("jueces especiales"). Orfali: "Los responsa rabínicos y la vida interna en las aljamas aragonesas", p. 166.
75. Orfali: "Los responsa rabínicos y la vida interna en las aljamas aragonesas", p. 164.
76. Eric Amilévitch; Luc Ferrier: "Introduction" en Nahmanide: *La Dispute de Barcelone*, traducida por Eric Amilévitch y Luc Ferrier, 4ª ed. revisada y corregida. Lagrasse, Éditions Verdier, 1984, p. 20.
77. Eric Amilévitch; Luc Ferrier: "Introduction", p. 13.
78. Ibid., p. 88.
79. Maimónides: *Obras filosóficas y morales*. Barcelona, ediciones Obelisco, 2006, p. 127.
80. Nahmanide: *La Dispute de Barcelone*, p. 87.
81. Vico lo llamó la barbarie del norte.
82. Maimónides sentía admiración por el gran Aristóteles aunque veía sus severas limitaciones: "todo lo que Aristóteles afirma acerca de lo que se encuentra bajo la esfera lunar es razonable (...) sin embargo, respecto a lo que está en los cielos el hombre sólo capta una pequeña parte (...) Por tanto lo diré a la manera poética: Los cielos son los cielos del Señor, pero la tierra se la dio a los hijos del hombre" (Salmos 115-16).
83. Haim Kreisel: "Maimonides' Political Philosophy" en Seeskin (ed.): *The Cambridge Companion to Maimonides*, p. 217.

84. Ibid., p. 73.
85. Maimónides: "Mishneh Torah", *Book One, Knowledge*, cap. 2-55, p. 55.
86. Isócrates: Cicerón, Quintiliano.
87. Steven Harvey: "Maimonides in the Sultan's Palace" en Joel L Kraemer, (ed.): *Perspectives on Maimonides*. Londres, The Littman Library, 1996, p. 70.
88. Henry Purcell (1659-1695): "O Solitude", Z. 406.
89. Moses Maimonides: *The Guide of the Perplexed*, I-53, vol. 1, p. 120.
90. Ver Meir Orian: *Maimónides, vida, pensamiento y obra*, trad. Zeev Zvi Rosenfeld. Barcelona, Río Piedras, s/a, pp. 301-303.
91. Aceptamos aquí la identificación que hace Hannah Arendt del poder ejecutivo de una persona con su memoria y voluntad, si bien Arendt no introduce el concepto de letargia en el interior de la memoria. Si se hace, se puede así diferenciar entre memoria verde involuntaria y memoria roja o predadora. Sobre esta distinción ver Javier Roiz: *El experimento moderno*. Madrid, Trotta, 1992, cap. 2, pp- 41-89.
92. Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, I-53, vol. 1, p. 120.
93. Javier Roiz: "Maimónides y la teoría política dialéctica", *Foro Interno*, n. 6 (2006), pp. 36-37.
94. Peter Gay: *Freud. Una vida de nuestro tiempo*. Barcelona, Paidós, 1989, p. 37.
95. Éxodo 33:11; *Biblia de Jerusalén*, p. 107. Ver También Hasdai Crescas: *Refutación de los Dogmas Cristianos*, p. 32.
96. Cecil Roth: "The Disputation of Barcelona (1263)", *Harvard Theological Review*, (abril 1950), vol. XLIII, n. 2, p. 139. Para Najmánides el lugar de la fe es la memoria, David Novak: *The Theology of Nahmanides Systematically Presented*. Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1992.
97. Moses Maimonides: *Treatise on Resurrection* (1191), trad. y notas de Fred Rosner, Lahman, Rowman & Littlefield, 2004, p. 28.
98. Maimonides: "Treatise of Logic", trad. de Israel Efros en Israel Efros: *Maimonides' Treatise of Logic*. New York, American Academy for Jewish Research, 1938, p. 63.
99. Ibidem.
100. Ibid., p. 64.
101. A pesar de su respeto por los maestros árabes y griegos, Maimónides muestra desde sus inicios intelectuales una gran originalidad propia, no evitando las controversias "y ocasionalmente marcando ya su propio sendero". Israel Efros: "Introduction" en Efros: *Maimonides' Treatise of Logic*, p. 32.

102. Ibid., p. 64.
103. Sin olvidar obviamente la influencia de los autores en lengua árabe; a algunos, como en el caso de Abu Nasr Alfarabi, los admiraba sinceramente.
104. Kenneth Hart Green: "Editor's Introduction: Leo Strauss as a Modern Jewish Thinker" en Leo Strauss: *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*. Albany, N.Y., State of New York University Press, 1997, p. 46
105. Las *Svëlot u-Tësubot* ("Preguntas y Respuestas") o *Responsa* son dictámenes de eminentes rabinos, que actuaban como *dayyanim* (jueces) o presidían las *yesivot* (academias rabínicas). Se daban por escrito y contestaban a las consultas de otros rabinos o de dirigentes comunitarios. En la actualidad son una fuente de conocimientos de la vida en las juderías medievales. Ver Orfali: "Los responsa rabínicos y la vida interna en las aljamas aragonesas", p. 161.
106. Moses Maimonides: *The Guide of the Perplexed*, III-27, vol. 2, pp. 510-511.
107. Maimonides: *The Guide of the Perplexed*, III-28, vol. 2, p. 512.
108. Maimonides: "Mishneh Torah", *Book One: Knowledge*, ch. 1-4, p. 52. Ver también Maimónides: "Eight Chapters", Chapter Four, en Twersky, (ed.): *A Maimonides Reader*, p. 368.
109. Maimonides: *The Guide of the Perplexed*, III-32, vol. 2, p. 526.
110. Maimonides: *The Guide of the Perplexed*, III-34, vol. 2, p. 534.
111. Maimonides: *The Guide of the Perplexed*, III-27, vol. 2, p. 534.
112. Maimonides: *The Guide of the Perplexed*, III-27, vol. 2, p. 534.
113. Maimonides: *The Guide of the Perplexed*, III-11, vol. 2, p. 441. Maimónides se refiere a estos males poco después como "estas tiranías" (ibidem).
114. Maimonides: "Mishneh Torah", *Book One, Knowledge*, chapter 9-2, p. 83.
115. En sus comentarios sobre este punto Lorberbaum escribe "*compliance*", un término de sabor hobbesiano. Lorberbaum: *Politics and the Limits of Law*, p. 50.
116. Orian: *Maimónides, vida, pensamiento y obra*, p. 289.
117. Orian: *Maimónides, vida, pensamiento y obra*, p. 293.
118. Orian: *Maimónides, vida, pensamiento y obra*, p. 292.
119. Ibid., 39.
120. Maimonides: *Guide of the Perplexed*, II-29, vol. 2, p. 346.
121. Maimonides: *Guide of the Perplexed*, III-27, vol. 2, p. 511.
122. Ibid., III-45, vol. 2, p. 576.

123. Maimonides: *Guide of the Perplexed*, I-46, vol. 1, p. 97.
124. Maimonides: *Guide of the Perplexed*, I-46, vol. 1, p. 98.
125. Con el diluvio universal, la especie humana se refunda; tiene un segunda oportunidad. Adán y Eva eran vegetarianos por mandato de Yavé, ya que “Él no permitió a Adán y a su mujer que matasen a ninguna criatura y comieran su carne, sino que todos por igual debían comer hierbas. Sin embargo, cuando vino la era de *los hijos de Noé*, les permitió comer carne”. Najmánides se apoya en este caso en el maestro Rashi (Rabbi Shlomo Yitzhaqi, 1040-1105), pero no hace sino expresar una línea judía de pensamiento muy honda y duradera. Ramban (Nahmanides): *Commentary on the Torah, Genesis*, traducción y edición de Charles B. Chavel, Nueva York, Shilo, 1971, p. 56. Este permiso de alimentarse de animales no incluye aun así comer de miembros amputados de un animal vivo, ni su sangre, ya que se considera portadora de parte de su alma. Najmánides interpreta esta prohibición como debida a que “la sangre es la base del alma”. Tanto un miembro de un animal aún vivo como su sangre portan un tipo de alma animal y “Él ha permitido comer del cuerpo de animales irracionales después de su muerte, pero no la propia alma”, *Ibid.*, pp. 57-58. Curiosamente un descendiente muy posterior de su familia, Miguel Servet (Saporta) (1511-53), estudiará muy a fondo el mecanismo de la circulación sanguínea como parte de su interés e investigaciones teológicas, descubriendo así la pequeña circulación de la sangre que explica de pasada en un libro teológico. A diferencia del alma humana, “este alma del animal regresa a su elemento, que es el aire, y los componentes (del cuerpo), sean finos o gruesos, revierten como todos los materiales corpóreos a sus elementos y a la tierra”. Ramban (Nachmanides): “The Gate of Reward” en Ramban (Nachmanides): *Writings and Discourses*, traducción y edición de Charles B. Chavel. New York, Shilo, 1985, p. 486.
126. Michael Walzer; Menachem Loberbaum; Noam J. Zohar (eds.): Ari Ackerman (coed.): *The Jewish Political Tradition*, 2 volúmenes. New Haven, Yale University Press, 2003, vol. 2, p. 445
127. Maimonides: “Mishneh Torah”, *Book One: Knowledge*, cap. 5-11, p. 70.
128. *Ibidem*.
129. *Ibid.*, p. 64.
130. *Ibid.*, p. 66.
131. *Ibid.*, pp. 69-70.
132. *Ibid.*, p. 65.
133. *Ibidem*.
134. *Ibid.*, p. 68.
135. Maimonides: “Eight Chapters”, Chapter Eight, en Twersky (ed.): *A Maimonides Reader*, p. 380.

136. Ibid., p. 382.

137. Ibid., p. 383.

138. Ibid., pp. 382-383.

139. Ibid., p. 384.