

Bokser Misses-Liwerant, Judit. “Construyendo puentes: Razón y fe; ética y política en Maimónides”, en Varios Autores, *Maimónides*. México, Instituto Cultural México-Israel, 2006, pp. 21-29.

ORCID: orcid.org/0000-0003-4766-1335 (Judit Bokser Liwerant)

RESUMEN / ABSTRACT:

En este artículo se examina el aporte de Maimónides a la conceptualización de los nexos entre razón y fe, ética y política. Se analizan aquellos planteamientos que le permitieron operar novedosas síntesis entre ambos binomios para superar las antinomias entre la tradición judía y el legado griego. Al destacar el desafío que enfrenta en su búsqueda de conciliar lo particular con lo universal, el capítulo destaca su aporte al pensamiento político en su reflexión en torno a dios, el individuo y la comunidad.

This article examines Maimonides' contribution to the conceptualization of the links between reason and faith, ethics and politics. It thus analyzes his thought along the main lines that allowed a novel syntheses between both binomials in order to overcome the antinomies between the Jewish tradition and the Greek legacy. In highlighting the challenge faced in Maimonides' quest to reconcile the particular with the universal, the article highlights his contribution to political theory from the particular angle of his reflection on God, the individual and the community.

MAIMÓNIDES

ÁGUILA MAGNA

JUDITH BOKSER LIWERANT

ANGELINA MUÑIZ-HUBERMAN

EDUARDO LUIS FEHER

SERGIO NUDELSTEJER

JUAN RAMÓN DE LA FUENTE

FEDERICO ORTIZ QUESADA

RABINO BARUJ GARZÓN

LIDIA PÉREZ LÓPEZ

ALICIA GOJMAN DE BACKAL

MEDARDO PLASENCIA C.

ALBERTO HUBERMAN

ELENA PONIATOWSKA AMOR

JAIME LAVENTMAN G.

LUIS RUBLÚO ISLAS

SIMÓN LEVY-DABBAH

FERNANDO SERRANO MIGALLÓN

ANDRÉS LIRA

ESTHER SHABOT

JAIME MARTUSCELLI

BERNARDO TANUR

PINTURA Y ESCULTURA

MOISÉS COHEN COHEN

Construyendo puentes: razón y fe; ética y política en Maimónides

Judith Bokser Liwerant

Estudiar hoy día al *Rambam* –como llaman los judíos a Rabí Moshé Ben Maimón–, a Abu Imram Musa ibn Maymún ibn Abdallah –como lo denominan los árabes–, al Águila de la Sinagoga –como lo calificaron los escolásticos cristianos–, al Sefaradí –como él solía referirse a sí mismo– a Maimónides –como lo conoce la posteridad– se antojaría, para no pocos, un ejercicio de franca anacronía. ¿Qué tendría que decir un sabio judío del siglo XII a nuestra contemporaneidad más inmediata? Mucho, quizás, toda vez que se enfrentó a problemas que, entonces como ahora, han caracterizado la condición humana: convivencia colectiva, crisis social, razón existencial, vivencia espiritual.

La intención de la obra filosófica de Maimónides (1135-1204) es más que conocida, conciliar lo que se presentaba como universos excluyentes: preservar la fe de la creencia y armonizarla con la razón de la existencia. Decir ello se ha convertido casi en un lugar común cuando de filosofía medieval se trata, ya sea islámica –Averroes, Avicena– o cristiana –San Agustín, Tomás de Aquino– restándole importancia al esfuerzo intelectual que significó reconciliar la razón griega y la creencia sagrada. Para comprenderlo habría que pensarlo a la luz de los propios desafíos a la razón que la revelación ha planteado en el judaísmo así como bajo el trasfondo de algunas de las diferencias fundacionales entre el pensar griego y el sentir judío.¹

A partir de la primera óptica, la comprensión teológica de la revelación es también pensada desde la reflexión filosófica que tiene sus orígenes tanto en la propia tradición interna judaica como en la influencia de otros corpus de pensamiento, externos a ella. En ambos casos el común denominador gira en torno a interrogantes centrales sobre los nexos entre la revelación y su origen divino y la razón con que los humanos pueden acceder a ella. Cuánto y cómo de la revelación puede ser accedido racionalmente y de ser posible el acceso humano racional y requerida la explicación, qué sentido tiene aquella. Más aún, ¿no devendría la razón y no la revelación la autoridad última? Esta cuestión, sin embargo, puede rastrearse hasta la Biblia misma, en la que el relato de la revelación, por ejemplo Deuteronomio 4:5-8, enfatiza la racionalidad de la *Torá*, al describirla como una sabiduría cosmopolita, abriendo, por otra parte, nuevos interrogantes en torno a la especificidad de la revelación *vis-a-vis* la universalidad de su significado. La búsqueda de respuestas ha sido variada, dando lugar a diferentes formulaciones y tradiciones sobre el carácter de las leyes reveladas y su alcance, así como sobre su obediencia y comprensión.

Es en el seno de esta tradición judía se inserta la gigantesca obra de Maimónides, abocada a las razones de la Ley, a la *Torá* como un universo complejo de normatividad en cuyo seno, la dimensión ritual deviene un instrumento de enseñanza moral y elevación espiritual, recuperando en línea de continuidad a Filón de Alejandría. En esta interacción, entonces, entre origen divino y razón, obediencia y ética, Maimónides desarrolló de manera sistemática los instrumentos normativos y la interpretación filosófica que construyen los nexos entre revelación y razón, esto es, la racionalidad de la Ley. En un entramado complejo su obra aportó a la construcción del judaísmo como una religión centrada en Dios y en el Texto.

Desde la óptica de los desafíos mismos de conciliar razón y fe, su empresa intelectual puede ser vista como un gran esfuerzo por tender puentes entre ambos, así como entre universos distantes, tales como el griego y el judío: lo que para uno era *logos*, en el otro era *brit*, un pacto derivado de una promesa. Para el universo egeo lo que es es, y lo que no es no es; eso dicta la lógica de la naturaleza. Para el orbe semita, lo que es puede dejar de serlo y lo que no es puede ser; la promesa, traducida como fe en la voluntad divina, puede expresar realidades que la razón ignora o bien que exigen otras mediaciones.

De aquí que el parámetro de verdad, para uno, se va pensando (*aletheia*) mientras que para el otro se va haciendo (*emet*). Por ello, expresado en términos contrapuestos, al griego le interesaba comprender cómo las cosas funcionaban; al hebreo cómo las personas se comportaban. Ello se tradujo en una explicación racional-cosmológica en unos y en el cumplimiento ético de la promesa divina en los otros —lo que debe ser, imbuida la voluntad del deber moral, sin embargo, de los dictados de la razón. Es comprensible, así, que aquélla se preocupase por describir la realidad y ésta por interpretarla. Razón y estética por un lado; moral y ética, por otro. La sabiduría del entender (*sophía*) frente a la experiencia del hacer (*jojmáh*); *logos* (conocimiento reflexivo) *versus mitzvoth* (mandamientos activos) ¿pero, le es ajena a la revelación la razón y las *mitzvoth* no tienen acaso una racionalidad y utilidad superior?

Inquirir sobre ello orientó la obra de Maimónides. Como respuesta a la crisis de su tiempo logró conciliar magistralmente los diversos mundos en los que vivió. La España que le tocó vivir fue una tierra de intolerancia y persecución religiosa, muy lejos de la imagen mítica de una Sefarad de pluralismo y convivencia pacífica interreligiosa. La irrupción de los *al-muwahidun* (los unitarios) —movimiento religioso reformista, que buscaba purificar la religión y hacer reinar la justicia y la fe verdadera—, comandados por Yusuf ibn Tashfin, en el sur de España, crearía un imperio (1147–1212) que amén de derrocar a la anterior dinastía almorávide (1056–1147), impondría como política la conversión forzada y la persecución religiosa. Para evitar esta misma y salvar la vida, la familia de Maimónides tuvo que salir de Córdoba y, posteriormente, dirigirse a Fez, Marruecos, donde vivirían como criptojudíos; a Palestina, que abandonarían debido al peligro de la guerra de las cruzadas y, finalmente, a Egipto. El exilio doble —la propia *galut* ancestral más la salida de España y la situación

de persecución contra los judíos de su tiempo— marcó profundamente al joven Maimónides que viviría en carne propia las principales amenazas y desafíos del judaísmo exiliario: expulsión, abandono, resistencia a la conversión, criptojudasmo:

Porque Dios, en su misericordia, nos ha distinguido, escogiendo a los hijos de Israel como representantes de la verdadera religión, por eso nos odian los pueblos de la tierra; y lo hacen no por nuestra causa, sino por la del elemento divino que se encuentra en nuestro medio, con el fin de frustrar los designios de Dios...

Desde la revelación del monte Sinaí no ha pasado una sola generación sin que el judaísmo y sus adeptos dejaran de ser perseguidos. Las naciones cegadas por su odio, nos combatieron en tres diferentes formas: primero, por medio de las armas, como Amalek, Senaquerib, Nabucodonosor, Tito y Adriano, con el fin de exterminarnos; después, por medio de la mentira y del intento de persuadirnos sofisticadamente, como los persas, los griegos y los romanos, con el propósito de desprestigiar nuestra religión por medio de argumentos, y finalmente, recurriendo a la astucia, como el cristianismo y el islamismo, que merodean disfrazados de judaísmo, para hacer desaparecer así nuestra fe.²

Frente a las difíciles condiciones de este exilio teológico e histórico, entonces, Maimónides reaccionó buscando sus razones, no como un alma en pos de consuelo, sino como un intelecto exigiendo explicaciones. “Maimónides —como bien lo describe Heinrich Graetz— era hombre de gran seriedad y consideraba la vida, no como oportunidad agradable para el entretenimiento y la diversión, sino como difícil problema, por medio de cuya resolución se podría demostrar que es verdadera la expresión de que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios.”³ Encontraría la solución al difícil problema del vivir en general y del existir judío en particular conjuntando binomios: paralelamente al pensar con lógica, el actuar con fe; al razonar, el creer; al ser, el deber; a la causalidad, la eticidad.

El judaísmo, como modo de vida, podía ser practicado con fe y racionalizado con lógica sin ninguna contradicción por aquellos que mediante una hermenéutica audaz y profunda podían superar las aparentes contradicciones. Este propósito se tradujo en su obra toda. Destaca, en primer lugar, su gran comentario a la *Mishná* —escrito en árabe con el título *Siradsh* y en hebreo con el de *Hama'or* (*Iluminación*, 1158-1168)— conjunto de comentarios a la Biblia, procedentes de la tradición oral, que consiste en las enseñanzas recogidas por el rabino Yehudá ha-Nasí en la segunda mitad del siglo II, relativas a las leyes sobre las bendiciones y la vida agrícola, las festividades, las leyes familiares y conyugales, el código moral civil, las leyes relativas al Templo de Jerusalén y las leyes relativas a la pureza y a la purificación.

De igual modo se perfila su magna obra en hebreo *Mishné Torá* (*Repetición de la Ley*, o *Segunda Ley*, 1168-1180). Los judíos tuvieron en *Mishné Torá* la más completa, clara y sistemática codifi-

cación de la *Halajá*, legislación judía, pues expuso con lucidez nunca antes vista el conocimiento laberíntico encerrado en las densas páginas del *Talmud*. Fue una auténtica enciclopedia del derecho mosaico que brindó una guía colectiva y normativa de cómo comportarse en la vida de acuerdo con el espíritu de la *Torá*. En otras palabras, cómo debe ser y comportarse un judío ante Dios, su prójimo, su comunidad y el mundo en el marco de las circunstancias del exilio. El alcance de la *Segunda Ley* fue tal, que marcó un parteaguas en la historia de la literatura religiosa judía al convertirse en una obra que moldeó, en muchos sentidos, el carácter y la identidad del judaísmo posterior. Compuesta de 14 libros⁴, *Mishné Torá* abarcó prácticamente todos los aspectos de la vida del judío —el individual, el comunitario, el colectivo; el religioso, el social, el cotidiano. La obra orientó a las comunidades judías como eje que normaría sus vidas hasta el advenimiento, en el siglo XVI, del código final de leyes y normas de conducta contenidas en la religión judía: el *Shulján Aruj*.⁵ Con razón, Saadia Danan⁶ dijo que “de no ser por su obra *Mishné Torá*, no habríamos comprendido para nada el *Talmud*.”

Por su parte, *Dalalat al-Hairin* —en árabe en el original— o *Moré Nebujím* —título de la versión hebrea— *Guía de los Descarriados* o *Guía de los Perplejos* sumaría a la dimensión normativa el lente del interrogante filosófico. El filósofo universal que conocemos y reconocemos en Maimónides se debe a la redacción de esa obra. Si en *Mishné Torá* el filósofo cordobés desarrolló primordialmente la ciencia de la ley, en la *Guía* dilucidará fundamentalmente la ciencia del conocimiento humano y divino. Escrita originalmente en árabe —con caracteres hebreos— “es una de esas obras que trasciende el ámbito particular [*Mishné Torá*] para integrar los grandes valores de la humanidad, como pueden serlo la *Iliada* [de Homero], la *Suma Teológica* [de Santo Tomás], la *Divina Comedia* [de Dante] o *El Quijote* [de Cervantes]”.⁷

Ante el problema que significaba para muchos de sus contemporáneos el abismo entre “su manera de pensar y su modo de sentir”, *Moré Nebujím* se propuso “llevar al judaísmo al nivel de la filosofía [para] ponerlo en concordancia con ella”.⁸ En otras palabras, develar la Revelación, hacerla asequible y comprensible, a través del método racional, al hombre amante del conocimiento, que ha transitado tanto por la tradición bíblica y rabínica como por las ciencias y la metafísica, para acabar con la crisis existencial que separaba, injustamente, lo que nunca debió de haber sido separado: *emuná* y *logos*, fe y razón.

Alrededor de las principales textos e ideas bíblicas que pueden ser objeto de la filosofía, Maimónides dedicará lo más agudo de su razonar filosófico. Tomando como guía la filosofía de Aristóteles, emprenderá la tarea de comprender, con la razón, el *mysterium tremendum*: Dios. La metodología que Maimónides utilizó para analizar racionalmente el texto bíblico sigue tanto el sistema aristotélico-racional como el interpretativo de la tradición rabínica: el Pardés.⁹ A través de ellos, el filósofo judío identifica la metafísica con la teología —verdadera ciencia de Dios— al desplegar un impresionante análisis aristotélico de la realidad teológica judía demostrando la existencia, unidad

e incorporeidad de Dios (la causa primera de todo movimiento: una, incorpórea, inmóvil, indivisible, no sujeta al cambio, —porque su existencia no está ligada al tiempo—, no sujeta al nacimiento ni a la corrupción y que no emana de ninguna causa anterior. “Este ser separado en el que no hay absolutamente ninguna posibilidad, sino que existe [en acto] por su esencia, es Dios”).¹⁰

Moré Nebujím es, asimismo, la sepultura final del antropocentrismo. Dios no tiene cuerpo, ni materia, ni sustancia, ni atributos: “...todo lo que implica corporeidad debe necesariamente excluirse de Dios. Del mismo modo hay que excluir de Él toda pasión... Igualmente hay que excluir necesariamente de Él toda privación... Lo que, además, hay que excluir necesariamente de Dios es el parecido con cualquiera de los seres... En suma, es pues necesario excluir de Dios por medio de una demostración clara todo lo que se resuelva en una de las cuatro especies; o sea todo lo que se resuelva en *corporeidad*, o en *pasión*, o en *cambio* o en *privación*...”.¹¹ Con Maimónides, el antropomorfismo quedó totalmente superado. Aún más, llegó a declarar hereje a todo judío que defendiera alguna forma corpórea de Dios.¹² La incorporeidad de Dios ha llegado a ser dogma fundamental del judaísmo.

Esta postura llevará a *Rambam* a desarrollar la que quizás sea su más conocida propuesta: el conocimiento negativo de Dios: “Has de saber que los verdaderos atributos de Dios son aquellos cuya atribución se hace por medio de negaciones”; es decir, “cuántos más son los atributos negativos admitidos, mayor es la aproximación al conocimiento de Dios.”¹³ Como Dios no es nada de lo humano, de aquí que mientras menos conozco a Dios, más conozco a Dios.

Tanto la unidad de Dios como su incorporeidad son analizadas rigurosamente bajo la lupa de Aristóteles. Sin embargo, cuando analiza la creación del mundo, Maimónides vuelve su espalda al pensar griego en general y al aristotélico en particular para cobijarse con la manta de la creencia. El mundo no es eterno, sino producto de la creación divina, una creación, además, *ex nihilo*, de la nada. Para los griegos este argumento carecería de toda lógica pues de la nada sólo podría salir la nada; del ser, el ser. Pero este argumento racional es sustituido por el doctrinal: “El dogma de la creación *ex nihilo* es admitido por necesidad religiosa, y no merced a textos bíblicos que lo proclaman y que, si fuera menester, podrían ser interpretados en otro sentido... admitir la eternidad del mundo tal como la profesa Aristóteles, sería socavar la religión por su base y negar la religión y todos sus milagros.”¹⁴

Cuando se trata de la existencia de Dios, Maimónides es racionalmente universal; cuando de la creación, es tradicionalmente judío. Utiliza, fundamentalmente, las categorías filosóficas universales del aristotelismo medieval para afirmar el más absoluto monoteísmo bíblico; cuando trata la creación, con base en dichas categorías, pero interpretadas críticamente a la luz de la tradición rabínica, afirma el tradicionalismo judío.

El pensamiento de Maimónides se confronta, así, al desafío de vivir lo particular para alcanzar lo universal. Abarca dos universos que integran una unidad: el ámbito de la creencia y el ámbito de la

razón. Pensamos creyendo, creemos pensando. En este sentido, “Maimónides quiere que su labor intelectual sirva para ofrecer un horizonte común al ser humano basado en principios éticos desde el punto de vista religioso y principios lógicos desde el punto de vista de la razón.”¹⁵ Por ello afirma: “Lo mismo que el hombre se guía por la razón, así también guía Dios al cosmos.”¹⁶ La fe ya no se confunde con la razón, ni ésta niega aquélla: se complementan. El hombre es razón y creencia, creencia y razón: una unidad para la vida sin más.

Para Maimónides es central la formulación de la lógica y la sustancial inteligibilidad de los preceptos religiosos. Ve a la religión como un quehacer político orientado a alcanzar la perfección de la comunidad política para alcanzar la perfección espiritual de cada individuo. De allí su distinción entre dos tipos de leyes –nomos y divinas. Las primeras tienen como propósito sólo el ordenamiento de la sociedad mientras que las segundas buscan promover la perfección racional que culmina en el conocimiento de Dios. Cada *mitsva*, precepto, de los 613 de la religión judía existe con miras a comunicar una opinión correcta, o para poner fin a una opinión inapropiada, o para comunicar una regla de justicia, o para impedir una injusticia, o para imbuir a los hombres con una cualidad moral noble, o para impedir una mala cualidad. De este modo, todos los preceptos están vinculados con las opiniones, cualidades cívicas y acciones políticas de la comunidad.¹⁷ Así, buscando una amplia fundamentación de la racionalidad de los preceptos, Maimónides destacará su utilidad –inmediatamente inteligible una veces (*mishpatim*), no así otras (*jukim*)– pero conformando un cuerpo normativo que tiene el doble propósito del bienestar del cuerpo y del alma.¹⁸

Por ello hay una dimensión adicional desde donde es factible leer el aporte de la obra de Maimónides –la tradición política judía. Si bien la condición de exilio y la carencia de una soberanía estatal a lo largo de la casi totalidad de la historia del pueblo judío ha conducido a muchos a pensar que careció de una vida política, lo cierto es que esta dimensión ha permeado su existencia comunitaria.¹⁹ En el marco de la diáspora, las comunidades judías organizaron su vida colectiva tomando decisiones políticas en torno a diferentes tópicos de su vida común tales como el ejercicio y la distribución del poder; la normatividad de su convivencia común; las políticas públicas de seguridad, asistenciales, de educación y religiosas, entre otras. Buscaron regular también el uso del poder y su impacto tanto por parte de los liderazgos comunitarios como por las autoridades de las sociedades circundantes. Todo ello requirió de acciones así como de ideas y argumentos que conformaron una tradición de pensamiento de naturaleza esencialmente teológica y legal antes que de carácter autónomamente político en forma, aunque sustantivamente política.²⁰ Tradición de pensamiento elaborada y nutrida a través de la intertextualidad, en un permanente diálogo entre interpretaciones de textos y fuentes fundacionales que alientan formulaciones diversas.

Junto a la concepción de Maimónides de la religión como una tarea política y a la ley divina como la ley para perfeccionar a la comunidad política, como condición *sine qua non* para permitir el desarrollo de la plenitud humana, lo político deberá servir a lo religioso en un sistema de unidad

en la persona de su líder. Partiendo de que existe una contradicción entre la naturaleza del hombre como ser político (Aristóteles) cuya sociedad es la única que le pueda garantizar la concreción de todas sus potencialidades y una individualidad que lo lleva no solamente a distinguirse de los demás sino a buscar la concreción de sus apetitos caprichosos, Maimónides propone a la ley y al líder como aquellos vehículos de represión del egoísmo individual y de canalización del bien común.

Para Maimónides los preceptos de la *Halajá*, emanados de la *Torá* conforman el sistema legal que no solamente se preocupa por el bienestar político y social de los hombres, sino también aboga por la perfección espiritual de los hombres —*tikun hanefesh*— y el conocimiento de la verdad. Por ello la *Torá* será vista como la unión de lo terrestre y de lo espiritual, de lo político y lo religioso. Lo mismo sucederá entonces con el líder, quien debería encarnar a su vez la quintaesencia de las virtudes humanas y el conocimiento verdadero de Dios.²¹

Así, Maimónides ve en la persona del profeta bíblico y muy particularmente en Moisés, aquel modelo ideal de líder que encarnaría ambas características. Podemos vislumbrar la impronta de Platón sobre la concepción de liderazgo en Maimónides. El profeta maimonideano corresponde al filósofo de la “República” sólo que a partir de la lectura de Alfarabi, puesto que sus aptitudes personales lo hacen idóneo para liderar a las masas tanto en lo político como en lo religioso. Pero el profeta supera al filósofo-estadista de la “República” de Platón porque sus cualidades “imaginativas” le permiten conocer el mensaje de Dios hacia los hombres.²²

Ciertamente la profecía es una de las más complejas actividades político-religiosas del judaísmo. El profeta puede ser un legislador, como Moisés, o bien un juez, como Déborah o Gideon. También un rey, como Saúl. Aunque estas últimas figuras son más problemáticas ya que, de acuerdo con Maimónides, reyes y guerreros ocupan el escalafón o grado más bajo de la profecía.²³ La separación entre el quehacer de gobernar y el de la profecía no impide que las relaciones entre ésta y la política sean ambiguas. Precisamente porque para Maimónides el profeta es también filósofo y rey-filósofo, proporciona el modelo del gobernante ideal: Moisés. La profecía, sin embargo, está más cercana al conocimiento divino y al juicio crítico que al oficio político. Más cercana también, a la sabiduría y virtud, entendida aquélla como filosofía y no sólo como prudencia.²⁴

También el mesías maimonideano encarna las mismas características de líder que une lo político con lo civil, aunque parece concebido como rey-guerrero, sucesor de David más que de Moisés, por lo que no tendría necesariamente cualidades proféticas.²⁵

En cuanto al monarca, si bien no posee la mediación carismática del profeta ante Dios, éste debe someterse a la ley divina actuando en pos de su implantación y cumplimiento en su reino. La institución de la monarquía es el resultado de una necesidad histórica cuando el pueblo, enfrentando problemas de sucesión y de amenaza militar demanda una forma política consistente con la soberanía divina aunque no haya sido el resultado del diseño divino. En la monarquía se instala, así, una dimensión terrenal de gobierno que debe, por otra parte, ser pensada como respuesta al doble carác-

ter de la vida política colectiva –ética e instrumental. Las *Leyes de los Reyes y sus Guerras* de Maimónides representa un ejemplo único de su codificación ya que abarca también aquéllos temas de la *Halajá* que no se aplican “en los tiempos presentes.” Consecuentemente, es hasta la fecha el único tratado comprensivo de la ley judía en relación a la monarquía y al fin de los tiempos.

A su vez, la visión del líder ideal en Maimónides impondrá reconocer en ella su carácter elitista como lo estipulan algunos pasajes de su *Guía de los Perplejos* (e.g. 2:36). Ya sea desde la óptica de la excepcionalidad personal de los requisitos del líder, ya sea como el rol del líder frente a sus liderados. Así, de acuerdo con Maimónides, sería el líder aquel que actúa como mediador de Dios frente a las masas generalmente ignorantes y supersticiosas con un alto sentimiento de responsabilidad paternalista. Sin embargo hay quienes sostienen que el elitismo de Maimónides presente en la *Guía de los Perplejos* y en su teoría política ideal, debe ser equilibrado por una visión contraria que supone un liderazgo solidario y a la escucha de sus liderados, tal como aparecen en sus *Epístolas*.²⁶ Según esta tesis interpretativa, tanto en las *Epístolas*, en su código legal, *Mishné Torá* así como en su propia biografía marcada por una labor de intenso liderazgo como jefe de la comunidad judía, especialmente en Egipto, muestran una concepción de liderazgo, es verdad, paternalista, pero cuyo líder judío debía saber oír los problemas de su tiempo y ser sensible a la realidad de sus liderados. Su deber sería guiar a su comunidad hacia un estadio superior de cercanía con respecto a sus necesidades y al conocimiento de la esencia real de las cosas. ¿Podríamos suponer que Maimónides, por su propia experiencia, habría visto al líder judío en la realidad histórica de la diáspora como una suerte de profeta sin sus cualidades carismáticas-divinas?

Texto e historia, por una parte, e interpretación y legislación, por la otra, son binomios que proyectan la obra de Maimónides hacia el complejo territorio de la vida colectiva en la que la voluntad divina recupera en la política la dimensión pedagógica y ética y la legislación proyecta, por su parte, la racionalidad.

De este modo, tendiendo puentes entre fe y razón, política y ética, voluntad divina y comunidad, por una parte, y entre tradiciones y universos religiosos y culturales, por la otra, la obra de Maimónides se despliega en la compleja dinámica entre una tradición dialógica e interpretativa y la aspiración a codificar sistemática y unívocamente. Dinámica que ha marcado, desde entonces, desde siempre, los acercamientos a la palabra divina y al texto.

De frente a la amplitud, profundidad y alcance de su obra Heschel afirmó que éstas “resultan tan increíbles, que sentimos la tentación de creer que Maimónides fue el nombre de toda una academia de eruditos y no el nombre de un solo individuo.”

Notas

- ¹ Existe una amplísima literatura académica sobre la relación entre fe y razón en la edad media en general y en el pensamiento filosófico judío en particular. En estos trabajos, la obra de Maimónides es objeto de múltiples y contradictorias interpretaciones, por diferentes estudiosos. Ver al respecto la profusa bibliografía incluida en la nueva traducción hebrea de la *Guía de los Perplejos* realizada por el prof. Michael Schwartz, *Maimónides The Guide of the Perplexes*, Tel Aviv University Press, 2002, p. 686-741.
- ² Existe una amplísima literatura académica sobre la relación entre fe y razón en la edad media en general y en el pensamiento filosófico judío en particular. En estos trabajos, la obra de Maimónides es objeto de múltiples y contradictorias interpretaciones, por diferentes estudiosos. Véase respecto la profusa bibliografía incluida en la nueva traducción hebrea de la *Guía de los Perplejos* realizada por Michael Schwartz, *Maimónides The Guide of the Perplexes*, Tel Aviv University Press, 2002, p. 686-741
- ³ Maimónides, *Igérét Teimán* en *Enciclopedia Judaica Castellana*, vol. VII, p. 242, 243.
- ⁴ Heinrich Graetz, *Historia de los judíos desde los primeros tiempos hasta el presente*, México, vol. V, p. 119.
- ⁵ Por esta división, la obra también es conocida como *Yad Hajazaká* (*La mano fuerte*) pues las letras י –que componen la palabra יד (yad=mano)– forman también el número 14.
- ⁶ *Shulján Aruj*, obra redactada por otro judío español, Iosef Karo, en 1557, significa la “mesa puesta” y es, hoy por hoy, la obra legal-ética-moral de acuerdo con la cual se rige toda la ortodoxia judía. Ciertamente ésta no se entendería sin su gran antecesor, *Mishné Torá* que vino, justamente, a poner la mesa.
- ⁷ Saadia Ben Maimun Ben Moses Ibn Danan, lexicógrafo, filósofo, talmudista y poeta granadino del siglo XV, en Carlos del Valle Rodríguez *Saadia Ibn Danan. El orden de las generaciones. Séder Ha-Dorot*, Madrid, Aben Ezra, 1997.
- ⁸ A. Muñiz-Heberman, *op. cit* p. 19.
- ⁹ H. Graetz, *op. cit*.
- ¹⁰ La palabra *pardés* (huerto en hebreo) está formada por cuatro consonantes (PRDS) que simbolizan, a su vez, los cuatro métodos de interpretación de la *Torá*: *Peshat* (sentido literal del texto); *Remez* (insinuación); *Derash* (interpretación) y *Sod* (secreto).
- ¹¹ Maimónides, *Guía de los Perplejos*, vol. II, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 1993, pp. 36-44
- ¹² *Ibid*, vol. I, p. 196
- ¹³ *Mishné Torá Hiljot Teshuvá* III, 7.
- ¹⁴ *Ibid*, vol. I, pp. 202-206.
- ¹⁵ *Ibid.*, vol. II, p. 155.
- ¹⁶ Juan Pedro Monferrer, “La sinagoga de Maimónides” en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=4525>.
- ¹⁷ Maimónides, *Mishné Torá*.
- ¹⁸ Maimónides, *Guía de los Descarriados*, 3:31.
- ¹⁹ *Ibid.*, 3:36.
- ²⁰ Daniel Elazar, *People and Polity. The Organizational Dynamics of World Jewry*, Wayne State University Press, 1989.
- ²¹ Michael Walter et al(Ed.) *The Jewish Political Tradition*, Yale University Press, 2000, vol. 1. p. XXXII.
- ²² *Guía* 3:27.
- ²³ *Guía* 2:36 y siguientes y Leo Strauss, “The Philosophical Grounding of the Law”, in: *Philosophy and Law- Essays Toward the Understanding of Maimonides and His Predecessors, Guía de los Descarriados*, 2:45.