

# SABER DE SABIOS Y SABER DE PROFETAS: LA CONTROVERSI MAIMONIDEANA Y SEM TOB IBN FALAQUERA\*

*Wises' wisdom and prophets' wisdom; the Maimonidean  
controversy and Shem Tob Ibn Falaquera*

Tomás Jesús Urrutia Sánchez  
Universidad de Granada

## RESUMEN

El presente artículo incluye un estudio del prólogo del *Moreh ha-Moreh*, un comentario filosófico realizado por Sem Tob ibn Falaquera a la *Guía de Perplejos* de finales del s. XIII. En dicho prólogo Sem Tob ibn Falaquera defiende a Maimónides y su obra además de exponer su opinión acerca de diferentes temas, como son la naturaleza, condicionantes y límites de la labor filosófica o la concordancia entre razón y fe.

**Palabras clave:** Filosofía judía, Falaquera, *Moreh ha-Moreh*, Maimónides, controversia.

## ABSTRACT

This article includes a study about the preface of *Moreh ha-Moreh*, a philosophical commentary on *Guide for the Perplexed* written by Sem Tob ibn Falaquera at the end of XIII<sup>th</sup> century. In this introduction Sem Tob ibn Falaquera defends Maimonides and his works. In addition, he exposes his opinion about different subjects, like the nature, the determining factors and limits of philosophical labour or the harmony between reason and faith.

**Key words:** Jewish Philosophy, Falaquera, *Moreh ha-Moreh*, Maimonides, controversy.

## INTRODUCCIÓN

Es bien conocido el impacto que tuvo *La Guía de Perplejos* en la historia intelectual judía de la Edad Media, obra que marca un antes y un después en el desarrollo del pensamiento judío. Tal impacto no se debe sólo a la importancia filosófica de este tratado, sino a la repercusión que dicha obra va a tener para las aljamas judías: partidarios y detractores de Maimónides irán radicalizan-

---

\* Este artículo ha sido desarrollado en el marco del Proyecto de Investigación *Judaísmo clásico: rabínico y medieval* (HUM2006-02495/FILO) al que me hallo adscrito como becario en régimen de contrato del Programa Nacional de Formación del Profesorado Universitario.

do sus posiciones acerca de la *Guía* y la filosofía misma hasta hacer de lo que en principio fue un debate filosófico, un elemento de desestabilización y ruptura interna de las comunidades<sup>1</sup>.

Las consecuencias de la llamada *controversia maimonideana* pueden considerarse como parte integrante del contexto filosófico en el que se desenvuelve la obra de nuestro pensador, Sem Tob bar Yosef ibn Falaquera (1225ca.-1295). Prueba de ello son los dos escritos que dedica de forma expresa a la filosofía maimonideana: el último de ellos, una carta compuesta en 1290, el *Miktab al debar ha-Moreh*<sup>2</sup>, en la que lleva a cabo una defensa de la filosofía de Maimónides, y el *Moreh ha-Moreh*<sup>3</sup>, escrito en 1280, en el que realiza un comentario a la *Guía de los Perplejos*. Es a esta última obra, en concreto al prólogo, a la que dedicaré este estudio.

## 1. LA FINALIDAD DEL «MOREH HA-MOREH»

Siguiendo la costumbre de los filósofos judíos de su tiempo, Falaquera da comienzo al *Moreh ha-Moreh* con un poema. En él la sabiduría es vista como la característica por la que el ser humano se eleva por encima del resto de animales asemejándose a Dios, quien es presentado como Creador de todo lo existente y Causa de todas las causas, dos aserciones a partir de las cuales es posible deducir que Lo entiende como el Ser Necesario<sup>4</sup>. Moisés aparece en estos versos iniciales como el primero de los maestros, como el ideal de profeta y sabio perfecto<sup>5</sup> recogiendo un topos común en la reflexión judía de la Edad Media. Falaquera expone también las razones por las que escribe esta obra. Nos habla, entonces de su malestar por las disputas de las que fue objeto la filosofía de Maimónides y de manera más concreta, su *Guía de los Perplejos*. Es este el motivo, nos dice, el que le lleva a escribir este libro, el *Moreh ha-Moreh*. Por primera vez se refiere el autor a una figura que reaparecerá más tarde: el rebelde, aquel que por su mala comprensión de la filosofía maimonideana, se levanta contra Maimónides. Es a éste al que Falaquera quiere instruir con este libro y calmar con él su sed de conocimientos<sup>6</sup>. Una alabanza a Maimónides y a la *Guía*<sup>7</sup> pone fin a este poema introductoria.

Tras estos versos, desde las primeras líneas del prólogo escritas en prosa, Falaquera vuelve a reiterar la finalidad que persigue con su tratado: «hablar someramente de los temas que se mencionan en el libro «Guía de los Perplejos» y de las opiniones de los filósofos escritas en él, y dar a conocer las cosas en las que se estuvo de acuerdo y en las que se discrepó, y las que son dudosas entre ellos, cuya verdad no se admitió»<sup>8</sup>.

1 Sirat, C., *La philosophie juive au Moyen Age selon les textes manuscrits et imprimés*, París, Centre national de la Recherche Scientifique, 1983, pp. 252ss.; Dobbs-Weinstein, I., «The Maimonidean controversy» en *Routledge History of World Philosophies vol: 2 (History of Jewish Philosophy)*, 1997, pp. 331-350.

2 Actualmente estoy preparando una edición de esta carta a partir del ms. 704 de la Biblioteca Nacional de Francia.

3 Sigo en este trabajo la edición de Shiffman, Y., *Moreh ha-Moreh le-rabi Sem Tob ben Yosef ibn Falaquera*, Jerusalén, Ha-'Igud ha-'Olami le-Mada'ê ha-Yahadut, Jerusalén, 2001.

4 Shiffman, Y., o.c., p. 111. También se podrían entender como una alusión al método inductivo aristotélico los versos en los que se refiere a la filosofía como una escala para ascender a partir de los hechos empíricos hasta la divinidad.

5 *Ibid.*, p. 112. Esta idea nace de la importancia y centralidad que Moisés tiene para el judaísmo: es a él a quien Dios reveló la Ley y tradicionalmente se le consideró como redactor de la Torah. (Weinberg, J., *Philosophies of Judaism*, Nueva York, Schocken Books, 1973, p.13-14.

6 *Ibid.* p. 111.

7 *Ibid.*, p. 112.

8 A su vez, vuelve a mencionar diferentes topos de la filosofía judía medieval: la postulación de Dios como creador y vivificador de todo lo existente y como garante y fuente de la verdad (*Ibid.*, p. 112).

## 2. LOS DIFERENTES TIPOS DE SABIDURÍA

Desde este presupuesto, aborda la naturaleza de la sabiduría humana distinguiendo cuatro tipos de sabios. El primero, es el representado por aquéllos que sólo se ocuparon de estudiar la Torah, la Ley, pues consideraron que no era adecuado dedicarse a los razonamientos de los filósofos quienes refutan la mayor parte de lo mantenido por la tradición judía; el segundo tipo viene ejemplificado por los sabios que se ocuparon tanto de la Ley como de la ciencia, pues creyeron oportuno aceptar de las aserciones de los filósofos aquéllas de las que hay demostraciones lógicas y no contradicen ningún aspecto de la tradición<sup>9</sup>. A continuación Falaquera presenta a los profetas como un tercer modelo de sabio, a los que llama «ángeles e hijos del Altísimo<sup>10</sup>», poseedores de un don divino que sólo se concede a unos pocos: son los que saben la verdad con la ayuda de Dios y la contemplan sin necesidad de la indagación humana. Finalmente nuestro autor presenta al filósofo, al que caracteriza como aquél cuyos «conocimientos todos proceden de la reflexión humana con ayuda del intelecto que les dio por naturaleza y son sabios en saber humano y lo que consigan saber de las cosas será desde el punto de vista de su investigación de los entes»<sup>11</sup>.

Cabe preguntarse qué persigue Falaquera al exponer al comienzo del *Moreh* estos cuatro tipos de sabios. En mi opinión su intención es aclarar cuál es la relación que se establece entre la razón y la fe como fuentes del saber.

Son varias las obras que Falaquera dedica a demostrar la armonía que hay entre la indagación intelectual y la revelación divina<sup>12</sup>. Para él la armonía entre razón y fe es total; son, como afirma en la *Igeret ha-Vikuaj*<sup>13</sup>, como hermanas y mellizas. Es prueba de la solidez de este presupuesto el recurso en el *Moreh ha-Moreh* a pasajes de la Biblia<sup>14</sup> para explicar el significado de las aserciones de los filósofos. Junto con la tesis de la existencia de dos fuentes de conocimiento, Falaquera mantiene la existencia de una sola verdad, siendo imposible que lo que se llegue a saber mediante una de las fuentes de conocimiento contradiga lo alcanzado por la otra, pues la verdad es una y única.

Los cuatros modelos de sabios ilustran, pues, las diferentes formas de conocimiento que en su opinión existen. Por un lado estaría el conocimiento racional y demostrativo. De él son ejemplos tanto el filósofo como el profeta, con una importante diferencia: mientras que el primero adquiere la sabiduría sólo a través del esfuerzo de su entendimiento y tras el estudio, llegando siempre a un conocimiento imperfecto y no total, el segundo, el profeta, adquiere sin esfuerzo la sabiduría de manera completa y cabal mediante la iluminación divina. Por otro lado, nos encontramos con la fe, o el conocimiento que procede del estudio de la tradición religiosa. Los dos primeros sabios representarían este tipo de saber, pero también, con una diferencia entre ambos. En el primer caso (el de quien sólo estudia *Torah*), se le niega a la filosofía cualquier posibilidad de arrojar conocimiento cierto, pues ésta en su totalidad contradice y

9 *Ibid.*, p. 112.

10 La oración «Son ángeles e hijos del Altísimo» es una cita bíblica (cf. Sal 82, 6). En esta introducción al *Moreh ha-Moreh* son frecuentes las alusiones a la Biblia y a la literatura talmúdica.

11 *Ibid.*, p. 112.

12 De hecho, según Jospé, se trata de uno de los temas comunes de la filosofía falaqueriana. En la *Igeret ha-Vikuaj*, *Resit Jokmah*, *Sefer ha-Maalot* y *Deot ha-Filosofim* trata este tema. (cf. Jospé, R., *Torah and Sophia. The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1988, p. 78).

13 Falaquera, *Igeret ha-Vikuaj*, Pressburg, 1875, p. 1.; Sáenz-Badillos, Á., «“La Carta del debate” de Šem Tob ibn Falaquera» en *MEAH* 42, 1993, p.112.

14 Falaquera no sólo se sirve de fragmentos de la Biblia, sino de la literatura rabínica para explicar o aclarar las diferentes opiniones de los filósofos. Podemos encontrar ejemplos de estos aspectos en Shiffman, Y., o.c., 128 y 152ss entre otros lugares.

niega lo conocido mediante la revelación; en el segundo caso (el de quien estudia *Torah* y ciencia), se reconoce una actitud de confianza en la razón como fuente de conocimiento, pero sólo en cuanto a los resultados de la investigación filosófica que concuerden con los postulados de la fe. Nuestro autor nos ofrece así todas las posibles concepciones de la verdad y el conocimiento que en su opinión se podrían mantener.

La visión del profeta como prototipo de sabio merece una atención especial pues parte de la polémica que se suscitó contra Maimónides se debió al modo en que éste explicó el hecho de la profecía<sup>15</sup>: una emanación de Dios que se expande a través del intelecto agente sobre la facultad racional al principio y justo después, sobre la facultad imaginativa. Y como la facultad sobre la que se derrama directamente el flujo divino es la racional, es necesario que esté sin defecto alguno. Si a esto sumamos una serie de condiciones (perfección fisiológica del cerebro, haber estudiado toda la física y la metafísica, tener buenas costumbres, etc.), si se da el influjo del intelecto agente, se estará ante un sabio. Según Maimónides, cuando se añade a la perfección de esta facultad racional la perfección de la facultad imaginativa y las de la adivinación y la osadía, nos encontramos con un profeta. El maestro cordobés explica, pues, la profecía, en clave naturalista y determinista. Según esta teoría, todo profeta es un filósofo perfecto y Moisés, el mayor de todos ellos<sup>16</sup>.

Tal visión del profeta como sabio por excelencia es mantenida por Falaquera a lo largo de sus obras. Para nuestro autor ni la capacidad física, ni las virtudes éticas ni la piedad o la observancia de los mandamientos constituyen la perfección última, pues ésta consiste en el conocimiento de las acciones de Dios a la luz de la sola razón<sup>17</sup>. La dificultad de llegar hasta el conocimiento racional o intuitivo de Dios es lo que hace que envíe a los profetas para posibilitarlo. El conocimiento profético de Dios es pues la forma más alta de conocimiento, pues es totalmente infalible y se produce sólo mediante el auxilio de Éste<sup>18</sup>. Se debe dejar claro, no obstante, que tal superioridad se debe al *modo* de obtener dichos conocimientos, no a que posean contenidos diferentes.

### 3. LOS LÍMITES DEL RACIONALISMO FALAQUERIANO

Al exponer su visión acerca de los orígenes del conocimiento, queda claro que, debido a que es Dios el origen de la verdad revelada, la infalibilidad de ésta se fija como criterio absoluto de veracidad: es el acuerdo con la verdad revelada lo que determinará si una tesis filosófica es aceptable o no. Nuestro autor ilustra este hecho con la imagen de la granada cuyo interior es alimento para el alma mientras la monda sólo es digna de ser desechada, un símil recurrente en la producción filosófica falaqueriana<sup>19</sup>. Con él se da a entender la necesidad de distinguir, dentro del discurso filosófico, aquéllos contenidos que son contrarios a la tradición religiosa de aquéllos otros que no lo son. De esta manera, el sabio judío ha de quedarse con aquellas tesis filosóficas que están de acuerdo con la Ley y no la contradicen y desechar las concepciones de los filósofos que van contra la Ley o se alejan de ella<sup>20</sup>.

15 Sirat, C., o. c., pp. 219ss; Kreisel, H., Kreisel, H., «Moses Maimonides» en Frank, D.H. Leaman O. (eds.), o. c., pp. 245-252; Ayala, J. M., «El sentido de la profecía en Maimónides», en *Maimónides y el pensamiento medieval*, 2007, pp. 133ss.

16 Maimónides mantiene la existencia de diferentes grados en la profecía, y sitúa a Moisés en el grado más alto (Gonzalo Maeso, D. (ed.), *Guía de Perplejos*, 1984, Madrid, Editorial Nacional, pp. 343ss, 364ss.; Sirat, C., o. c. p. 221).

17 Jospe, R., o. c., p. 129.

18 Shiffman Y., o. c., p. 328.

19 *Ibid.*, p. 113; Jospe, R., 1988, p. 84.

20 Shiffman, Y., o. c., p. 113.

Esto presenta un problema. Si se trata de dos fuentes de conocimiento pero de una única verdad, ¿Cómo explicar las contradicciones que parece haber entre las tesis de los filósofos y los dogmas de la religión judía? Falaquera nos invita a distinguir, por un lado, las proposiciones filosóficas cuya verdad está demostrada de las proposiciones pseudofilosóficas, que se presentan como si de verdades científicas se tratara pero que en realidad carecen de toda verdad, pues son falsas<sup>21</sup>. Por otra parte, nuestro filósofo considera que no todo el mundo puede comprender las verdades de la filosofía, debido a su dificultad y profundidad. Es más, en opinión de Falaquera, uno de los motivos que han causado la polémica en torno a las obras de Maimónides es el hecho de que personas no preparadas adecuadamente o sin las cualidades intelectuales idóneas se hayan adentrado en el estudio de la filosofía. Al no comprender correctamente lo dicho por los filósofos, han visto contradicciones donde no las hay, y se han levantado, pues, contra ésta. De ahí la necesidad de limitar el acceso a este tipo de estudios.

Falaquera se refiere explícitamente a esta cuestión de la polémica maimonideana al recordar que «es necesario advertirle al hombre y hacerle saber que no a todo el mundo le convienen estos temas que son según la reflexión filosófica, sino a aquél cuya naturaleza es pura, pone el sentido y ha comprendido la Ley escrita y las palabras de los sabios (...) y después de esto ha estudiado las ciencias que son aconsejables para entender la ciencia que es la meta [es decir, la metafísica]. Y es absolutamente necesario anteponer los buenos valores de la Ley (...) y además son necesarios para el hombre en su existencia y no sólo en cuanto que hombre, sino en cuanto que hombre sabio»<sup>22</sup>. En este fragmento se expone lo que podrían denominarse *presupuestos* o *condicionantes* que han de orientar la investigación filosófica (y por extensión, la existencia misma del hombre culto, sabio)<sup>23</sup>. Esos requisitos se refieren a varios aspectos: *requisitos personales y psicológicos*, que versarían sobre las cualidades intelectuales y temperamentales del ser humano; *requisitos propedéuticos*, acerca del orden de estudios; y, por último, requisitos a los que voy a referirme como *requisitos ontológico-trascendentales* y que aluden a los principios que han de regir la concepción de la realidad y del método filosófico: son los principios de la religión, de la fe, que en tanto que de origen divino, desbordan su carácter trascendental o epistemológico para constituirse como principios trascendentes, yendo más allá de la existencia y de la capacidad humana de conocimiento tanto en su aplicación como en su origen. Por esta razón su veracidad y realidad son auténtico criterio y condición de autenticidad para la ciencia hallada sólo a la luz de la razón humana: cualquier reflexión o indagación humana que los invalidase, sería, forzosamente, pseudofilosófica, es decir, falsa<sup>24</sup>.

#### 4. LA FILOSOFÍA ESOTÉRICA EN LA TRADICIÓN JUDÍA: EL CASO DE MAIMÓNIDES

Falaquera continúa diciendo en este prólogo: «y además digo que puesto que no es conveniente revelar a cualquier hombre las profundidades de la ciencia, fueron las palabras de los

21 Jospe, R., o. c., pp. 88 y 92.

22 Shiffman, Y., o. c., p. 113. Lo escrito entre paréntesis es mío.

23 Más adelante nuestro filósofo habla de tres condiciones que ha de cumplir quien quiera leer este libro: tener cuarenta años, haber estudiado la Torah y mantenerla y finalmente haberse dedicado durante muchos años al estudio de la filosofía (Shiffman, Y., o. c., p. 115).

24 Esta actitud de Falaquera parece condenar cualquier intento de diálogo o de tolerancia con quienes no mantienen los principios de la Torah (el texto hebreo habla, literalmente, de *matar* a quienes la contradicen). No obstante, en otras obras la actitud de Falaquera es bien distinta, por ejemplo, su actitud es más abierta en la *Igeret ha-Wikua*, en donde nos dice que *el hombre ha de aprender la verdad de los que la dicen, aunque no sean creyentes* (cf. Saenz Badillos, A., o. c., p. 115).

antiguos sabios expresadas mediante el *qisur*, el *remez* y el *masal*»<sup>25</sup>. En mi opinión, con esta mención a estas tres reglas básicas de la hermenéutica rabínica se hace referencia a la distinción que hay entre el sentido literal y sentido interno de la Ley, tal como se mantenía en la filosofía judía medieval, y a la vez se legitima el recurso a la escritura esotérica como medio para limitar el acceso a este tipo de conocimiento. Con este comentario Falaquera podría estar también ligando a Maimónides con la tradición sapiencial judía y justificando, en consecuencia, su proceder en la *Guía*: nuestro filósofo no sólo deja patente el carácter velado de la filosofía del *Moreh ha-Nebukim*, sino que vincula esta característica a la tradición sapiencial o filosófica judía que él cree que efectivamente ha existido<sup>26</sup>. Desde esta perspectiva, Maimónides no se levanta contra la tradición, sino que la confirma.

Seguidamente Falaquera se detiene en otro aspecto esencial que ha provocado la confusión tras el estudio de la filosofía: la «mezcla» en los mismos tratados o lugares de cuestiones de la fe judía que todo el mundo ha de conocer y a todos se ha de enseñar con temas filosóficos de gran dificultad. La solución que se propone es la de escribir cada cosa en su lugar separando lo profano de lo religioso para evitar confusiones<sup>27</sup>.

*Son estos dos principios —el de no desvelar la ciencia a quien no esté capacitado para su comprensión y el de no mezclar lo santo con lo profano— los que condujeron a Maimónides a escribir la Guía mediante alusiones y alegorías. Maimónides, según Falaquera, se preocupó en todo momento de velar la verdad a la vez que la hacía accesible: la veló para el ignorante, el cual se queda con el continente de la verdad, con su apariencia externa, pero la dejó patente para el sabio que sabe reconocerla e ir hasta sus profundidades.*

## 5. LOS DESTINATARIOS DEL «MOREH HA-MOREH»

Falaquera no olvida precisar en este pasaje introductorio a quienes va dirigida su obra: a aquél que tras estudiar la Ley y las ciencias, estudia la filosofía y se halla perplejo, confundido. Tal confusión se debe a que se colocan las dos ciencias, una frente a la otra, ambas iguales para el hombre, y éste no sabe sobre cuál de las dos descansa su saber, y necesita ponderarlo<sup>28</sup>. Si nos fijamos, el destinatario del *Moreh ha-Moreh* es el mismo que el de la *Guía de los Perplejos*<sup>29</sup>. Es más, según nuestro autor, si su libro lo lee alguien que no esté confuso, es decir, alguien que no sea su destinatario ideal, no ha de extrañarnos que este otro lector lo malinterprete, quede confundido por su lectura o dé explicaciones erróneas. Este es el motivo por el que llega a decir que «es un deber necesario impedirle leer en este libro a todo aquél que sólo se ha interesado en el estudio de la Torah y que no lo estudie aquél que no sea digno, a pesar de que se ocupe de las ciencias, y con más razón el necio que no estudió ni la Torah ni la ciencia, tal como hacen los necios de nuestra generación que no estudiaron ni la Torah ni la ciencia y lo leen»<sup>30</sup>. Queda claro, nuevamente, que para nuestro autor es necesario limitar el acceso a las obras filosóficas.

25 Los términos *qisur*, *remez* y *masal* se refieren a diferentes reglas de interpretación de la Biblia, según su terminología rabínica. Los dos últimos aparecen con esta misma denominación en la lista de las treinta y dos reglas de r. Eliezer, sin embargo, el primero no aparece con este nombre, sino como *derek qesarah* (cf. Strack, H. L., Stemberger, G., *Introducción a la literatura talmúdica y midrástica*, Valencia, Instituto San Jerónimo para la investigación bíblica, 1.998, p. 60 y 67).

26 Muchos sabios judíos de la Edad Media mantuvieron la existencia de una tradición filosófica judía anterior a la griega, tradición que se habría perdido con el pasar de los años debido a la diáspora, entre ellos podemos contar a Yehudah ha-Levi o Maimónides. Falaquera no fue una excepción (Jospe, R., o. c., p. 81).

27 Shiffman, Y., o. c., p. 114.

28 Shiffman. *Ibid.*, p. 114.

29 Díez Maeso, D., o. c., pp. 58-59 y 63.

30 *Ibid.*, p. 115.

## 6. EL TÍTULO Y LA AUTORÍA DE LA OBRA

Falaquera explica también el significado del título de la obra, el *Moreh ha-Moreh*, remitiéndonos a dos versículos de la Biblia (Ex 15, 25 y Lam 1, 18)<sup>31</sup>. De esta manera frente a la multiplicidad de posibles traducciones («*Guía de la Guía*», «*Maestro de la Guía*», «*Maestro del rebelde*», etc.), Falaquera parece decantarse por una: *Guía del rebelde* o *Maestro del rebelde*<sup>32</sup>. Pero ¿Quién es el rebelde?

En el poema introductorio, como se hizo notar más arriba, se menciona a «la voz del que se rebela contra la verdad del Maestro»; asimismo se recuerda que ha compuesto «un libro con las palabras del Maestro para regar al corazón sediento e instruir al rebelde»<sup>33</sup>. Podemos deducir de estas palabras que en el título de la obra, «el rebelde», el segundo *moreh*, es el que no ha sabido entender a Maimónides o lo ha malinterpretado y por eso se ha levantado contra él. También «rebelde» se podría referir a aquél que sin cumplir las condiciones necesarias para estudiar esta obra, se adentra en su estudio.

Y. Shiffman en su introducción a la edición del *Moreh ha-Moreh* dedica unas reflexiones a elucidar el significado del título. Al respecto mantiene que «el libro es una advertencia para el que se rebela contra Maimónides, el que rompe el juramento que hizo jurar Maimónides al lector en la introducción a la *Guía*»<sup>34</sup>. Y. Shiffman sigue diciendo: «Por eso Falaquera insiste en las duras condiciones que se han de dar para que alguien sea apto para leer su obra. Más todavía, él enfatiza que a quien no complete las cualidades exigidas es un deber necesario impedirle leer este libro. En el título del libro hay, por lo tanto, un secreto interno: advierte al rebelde, hace legítimo lo que prohibió Maimónides a través del juramento, aunque esté dentro de un límite riguroso —es decir, un límite a la posibilidad de difusión y comprensión de las doctrinas expuestas en el libro—<sup>35</sup>.

De esta manera se interpreta que el rebelde al que hace mención Falaquera en el título de esta obra puede ser el que no ha sabido entender a Maimónides o lo ha malinterpretado y por eso se ha levantado contra él, aquél que sin cumplir las condiciones necesarias para el estudio de la filosofía se adentra en el estudio del libro (entiéndase la *Guía de Perplejos* y por derivación el *Moreh ha-Moreh*). Y. Shiffman se decanta por esta opción. Pero en mi opinión el «secreto» que encierra el título de la obra es la ambivalencia del mismo, su ambigüedad. Falaquera mantiene el juramento de Maimónides que prohíbe dar a conocer, hacer públicas o manifiestas las doctrinas contenidas en la *Guía* tal y como evidencian los tres requisitos que según Falaquera han de tener los lectores de su libro<sup>36</sup>. No obstante, Falaquera, según escribe al respecto, facilita el acceso a su obra y por lo tanto, a la filosofía maimonideana. En este caso el «rebelde» podría ser el mismo Falaquera ya que sólo mantiene parcialmente el juramento de Maimónides. De ser así, el segundo *moreh* podría hacer referencia al propio autor del *Moreh ha-Moreh*, Falaquera, quien en el texto se disculpa por haber escrito sobre estos temas, por la escasez de sus conocimientos y porque nadie debe dar a conocer estos temas filosóficos ni hablar al respecto, «más aún escribirlo en un libro, pues sería grande el daño respecto a la mayoría de los hombres con quienes no conviene hablar ni siquiera por insinuaciones»<sup>37</sup>. Con esta disculpa Falaquera parece estar reconociendo que no ha mantenido el juramento de Maimónides: él podría ser, con más razón, el rebelde del que se estaba hablando.

31 Shiffman, Y., o. c., 115.

32 M. David interpretó el título como «*Moreh ha-Mamreh*», es decir, como «*Guía del rebelde*». (cf. Jospé, R., o. c., pp. 62-63 y Shiffman, Y., o. c., p. 15).

33 Cf. Shiffman, Y., o. c., 111.

34 El juramento al que se está haciendo mención aparece en Gonzalo Maeso, D., o. c., p. 66.

35 Cf. Shiffman, Y., o. c., 15-16. Lo escrito entre guiones es mío.

36 *Ibid.*, p. 115.

37 *Ibid.*, p. 115-116.

## 6. EL CARÁCTER FILOSÓFICO DEL «*MOREH HA-MOREH*»

Como se ha visto, Falaquera alude en varias ocasiones a lo largo de este prólogo al problema que supone la divulgación indiscriminada de la filosofía entre la muchedumbre. Para hacer frente a esto considera que la filosofía ha de expresarse de modo esotérico y defiende la necesidad de separar el discurso filosófico del religioso distinguiendo lo santo, las palabras de los profetas y los rabinos, de lo profano, las palabras de los filósofos<sup>38</sup>.

Una vez que ha dejado claro el carácter filosófico del *Moreh ha-Moreh* y los límites de la investigación que se va a desarrollar en esta obra, Falaquera presenta a algunos de los filósofos más importantes para él y también, por lo tanto, para su escrito, en concreto a Averroes y Platón. Ambos filósofos, explica Falaquera, son pensadores cuyas teorías concuerdan con lo establecido por los sabios judíos<sup>39</sup> y es pues, la cercanía de sus ideas con lo expuesto en la Torah lo que los hace dignos de encomio y por lo tanto, de ser estudiados.

Pero el interés del autor del *Moreh ha-Moreh* al referirse a estos dos filósofos va más allá. Falaquera presenta diferentes fragmentos en los que estos dos pensadores o hablan acerca de la existencia de una tradición filosófica judía que hunde sus raíces en la antigüedad o bien sobre temas de especial relevancia para la reflexión filosófica judía. Por eso presenta a Averroes reconociendo la existencia de filósofos en el pueblo judío y refiriéndose al «profeta Salomón» como uno de ellos. Además Falaquera alude a la opinión sostenida por Averroes de que todo profeta es sabio pero no todo sabio profeta, proposición con la que se establece una división clara entre ambos modos de conocimiento<sup>40</sup>. Platón, por su parte, aparece en dos ocasiones diferentes. En la primera, lo presenta en medio de un encuentro con un teólogo judío; si bien al principio no lo que éste estudia no llama la atención del pensador griego, más tarde se le describe asombrado al saber que lo que éste estudiaba estaba por encima del orden de los seres humanos<sup>41</sup>; la segunda vez que Falaquera se refiere a Platón lo hace en el marco del debate acerca de la eternidad o creación del mundo, ya que en su opinión Platón expone en el *Timeo* una visión acorde con el creacionismo bíblico<sup>42</sup>.

Falaquera cita, pues, a Platón y Averroes como pensadores cuyos posicionamientos tienden hacia la religión judía y, aun más, como conocedores de la existencia de una tradición filosófica judía previa a la Edad Media. En esta idea puede verso un intento de legitimación de la filosofía haciendo aparecer al pueblo judío como pueblo del que los griegos aprenden la ciencia. En esta línea cabe situar también las distintas referencias a lo largo del texto a los profetas y a la profecía, recordatorio de la trascendencia e infalibilidad del el saber profético. Porque para Falaquera sólo los profetas pueden llegar a conocer los secretos divinos, entre ellos, cómo Dios creó lo creado y cómo es su gobierno por toda la eternidad, lo que no podría alcanzar ningún sabio por medio de la filosofía<sup>43</sup>.

Queda claro en estos párrafos finales del prólogo del *Moreh* la idea de que existe una tradición sapiencial antiquísima entre los judíos, tradición de la que sabios de excepción (Platón, Averroes) son acreedores o directamente testigos. Y junto con esta tradición sapiencial, el pue-

38 *Ibid.*, p. 116.

39 *Ibid.*, p. 116.

40 *Ibid.*, p. 116. Averroes sostiene que hay dos modos de obtener la sabiduría: la sabiduría hallada por la investigación, que siempre es imperfecta y la sabiduría debida a la *profecía*, que siendo de origen divino, viene a completar y perfeccionar la sabiduría adquirida por medio de la investigación humana. De ahí que todo profeta sea sabio pero no todo sabio profeta (cf. *ibid.*, p. 283).

41 Shiffman, Y., o.c., 116.

42 *Ibid.*, p. 116.

43 *Ibid.*, p. 116.



blo de Israel ha sido depositario, por el deseo divino, de la profecía, una fuente o género de sabiduría que supera y perfecciona a la mera sabiduría adquirida por medios humanos<sup>44</sup>. No obstante, siempre que la sabiduría fruto de la investigación humana no se levante contra la tradición profética, la ciencia de los hombres puede obtener resultados plenamente satisfactorios, pero en ningún caso se ha de desviar de lo aportado por la revelación divina y tampoco podrá llegar adonde ésta. De esta manera, la tradición sapiencial judía es portadora de la verdad misma, pues los sabios judíos toman su sabiduría de los patriarcas, éstos de Moisés y éste de Dios mismo en el Sinaí. La verdadera filosofía, para nuestro autor, no puede ir en contra de la revelación, la auténtica filosofía coincide en sus planteamientos con la Ley como sucede, por ejemplo, con la teoría de la creación y las posturas de Platón<sup>45</sup>.

## 7. LA CONCLUSIÓN DEL «*MOREH HA-MOREH*»

En las últimas líneas de su prólogo Falaquera nos explica por qué escogió el hebreo y no el árabe o el romance para escribir su obra así como la estructura del libro, un libro que ha dividido en capítulos: nuestro pensador considera que las traducciones incorrectas de la *Guía* y el desconocimiento del árabe de los traductores y de los aficionados a la filosofía son parte de los factores que provocaron las polémicas en torno a Maimónides y la filosofía. Añade nuestro autor que al final del libro ha escrito un capítulo con las palabras hebreas cuya traducción del árabe no es correcta, siendo esto de gran beneficio para quienes lean la *Guía* en árabe. La obra concluye con las siguientes palabras: «Y a Dios —bendecido y ensalzado sea— que es el Dios de la verdad pediré que me dirija por el camino de la verdad gracias a su piedad, Amén<sup>46</sup>».

## 8. A MODO DE REFLEXIÓN/CONCLUSIÓN

En el prólogo del *Moreh ha-Moreh* Falaquera presenta la redacción de esta obra como una defensa de Maimónides y su *Guía*. Partiendo de la distinción entre razón y fe, distinción que él ejemplifica con los cuatro sabios, propugna aceptar de la filosofía sólo aquellas aserciones que no contradigan la fe. Con esta afirmación, nuestro pensador reconoce la existencia de tesis filosóficas que van en contra de la revelación mosaica y de manera implícita defiende que las tesis de Maimónides en su *Guía* concuerdan con la religión judía.

Para evitar que los filósofos elaboren teorías que refuten los dogmas del judaísmo, Falaquera postula una serie de requisitos que han de ser de obligado cumplimiento, los *requisitos personales y psicológicos, propedéuticos y ontológico-trascendentales* antes citados. Si se mantienen dichos requisitos, la filosofía seguirá por un camino correcto, conforme a la fe judía y por ello se insiste en la necesidad de respetarlos. Especialmente se subraya la importancia del primer grupo, los *requisitos personales y psicológicos*, y se insiste en la idea de no dar conocer tesis filosóficas a quienes no estén preparados para comprenderlas. Además exige metodológicamente separar lo profano, la filosofía, de lo religioso.

---

44 Al hecho de que el conocimiento profético trasciende y perfecciona el conocimiento racional se refiere Falaquera en el *Moreh ha-Moreh* mediante una cita de Averroes (Shiffman, o. c., p. 328).

45 Uno de los temas en los que Falaquera no coincide con Maimónides es el debate acerca de la eternidad o creación del Universo, ya que Falaquera defiende a ultranza la teoría creacionista (Jospe, R., o.c., p. pp. 29 y 30).

46 Cf. Shiffman, Y., o.c., p. 117.

Aquéllos que se han alzado contra Maimónides, a ojos de Falaquera, no han sabido comprender ni la forma ni el contenido de su pensamiento, ya que no han entendido que su filosofía era esotérica: por un lado con este tipo de escritura limita el acceso a la filosofía a los que no son dignos de ni aptos para ella y por el otro, tras un verdadero ejercicio interpretativo, el hombre capacitado podrá comprender que la filosofía maimonideana y la *Guía* en concreto no contradicen la fe, sino que la confirman.

El interés del *Moreh ha-Moreh* y especialmente, de su prólogo, descansa, pues, en mi opinión, en que en esta obra se percibe la gravedad y extensión de la controversia maimonideana a la vez que confirma la importancia de la *Guía de los Perplejos* para el desarrollo posterior de la filosofía judía: sesenta años después del periodo más crítico de la controversia maimonideana un filósofo se alza en la defensa de la filosofía y Maimónides. Pero algo ha cambiado en el pensamiento de Falaquera: del universalismo racionalista y optimista de su etapa de juventud, el *Moreh ha-Moreh* nos presenta un pensador más maduro pero también más rígido y realista en su defensa de la fe y la religión judía. No en vano, Falaquera no comentará en el *Moreh ha-Moreh* ninguno de los capítulos de la *Guía* dedicados al estudio del carácter de la profecía o de los preceptos divinos. En cualquier caso, este *tacet* de Falaquera es ya un claro ejemplo de los límites impuestos a sí mismo en su labor como filósofo judío y un silencio clamoroso acerca de sus presupuestos y convicciones vitales.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ayala, J.M., 2007, «El sentido de la profecía en Maimónides» en *Maimónides y el pensamiento medieval*, Actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval, (Cantón Alonso J.L., ed.), pp. 133-141, Universidad de Córdoba, Córdoba.
- Chiesa, B., 1.989, «Shem Tob ibn Falaquera traduttore di al-Farabi e di Averroè», en *Sefarad* I, pp. 21-35.
- Dobbs-Weinstein, I., «The Maimonidean controversy» en Frank, D.H. Leaman O. (eds.), 1.997, *Routledge History of World Philosophies vol: 2 (History of Jewish Philosophy)*, pp. 331-347.
- Guttman, J., 1.973, *Philosophies of Judaism*, Ed. Schocken Books, Nueva York.
- Jospe, R., 1.988, *Torah and Sophia. The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera*, Cincinnati.
- Kreisel, H., «Moses Maimonides» en Frank, D.H. Leaman O. (eds.), 1.997, *Routledge History of World Philosophies*, vol. 2, pp. 245-252.
- Leaman, O., 1.997, *Moses Maimonides*, Curzon, Cornwall.
- Maimónides, 1.984, *Guía de Perplejos*, (ed. prep. por Gonzalo Maeso D.), Ed. Editora Nacional, Madrid.
- Malter, H., 1.910-1.911, «Shem Tob ben Joseph Palquera, a Thinker and Poet of the 13<sup>th</sup> Century» en *JQR* 1, pp. 151-181.
- Plessner, M., 1.956, «La importancia de r. Šem Tov ibn Falaquera para las investigaciones de historia de la filosofía» (en hebreo), en *Homenaje a Millás Vallicrosa*, II, CSIC, Barcelona, pp. 161-186.
- Sáenz-Badillos, A., 1.993, «“La Carta del debate” de Šem Tob ibn Falaquera» en *MEA* 42, pp.105-106
- Salvatierra Ossorio, A., 2.004, «La Torah y su interpretación: un pasaje del *Sefer ha-Mébaqqeš* de ibn Falaquera», en *MEA*, Granada, pp. 361-385.
- Samuelson, M. N., «Medieval Jewish Aristotelism: an introduction» en Frank, D.H. Leaman O. (eds.), 1.997, *Routledge History of World Philosophies vol: 2 (History of Jewish Philosophy)*, pp. 228-244.

- Saperstein, M., «The social and cultural context: thirteenth to fifteenth centuries» en Frank, D.H. Leaman O. (eds.), 1.997, *Routledge History of World Philosophies vol: 2 (History of Jewish Philosophy)*, pp. 294-330.
- Shiffman, Y. (ed.), 2.001, *Moreh ha-Moreh le-rabi Šem Tov ben Yosef ibn Falaquera*, Ha-'Igud ha-'Olami le-Mada'é ha-Yahadut, Jerusalén.
- Sirat, C., 1.983, *La philosophie juive au Moyen Age selon les textes manuscrits et imprimés*, Ed. Centre National de la Recherche Scientifique, Paris: pp. 164-309.

Tomás Jesús Urritia Sánchez  
tomasj@correo.ugr.es

Recibido: 12-XII-2008

Aceptado: 1-III-2009