SEM TOB. SABIDURIA JUDIA ESPAÑOLA

J. AVELINO DE LA PIENDA

RESUMEN

Este artículo hace una "lectura" de la dimensión filosófica del poema **Probervios**Morales del rabino español del siglo XIV Shem Tob Ardutiel, llamado Don Sem Tob.

Presta especial atención a la idea de relatividad que colorea toda su pensamiento vertido en ese poema. Relaciona esta filosofía relativista con otras tradiciones relativistas
que se han desarrollado en el marco mediterráneo (mesopotámica, egipcia, bíblica,
griega, árabe y judía) y con la tradición escéptica y relativista que se continua en la
literatura y filosofía españolas posteriores.

Palabras Clave: Filosofía, Antropología Filosófica, Gnoseología, Escepticismo, Relatividad, Judaísmo.

Unesco: 720104, 720105, 720204, 510109, 510110.

ABSTRACT

This article studies the philosophic dimension of the poem: Moral Proverbs, written by Shem Tob Ardutiel, a Spanish rabbi of the 14th century, named Don Sem Tob, It pays special attention to the idea of relativity, which characterizes all the thought in the poem. It relates this relativistic philosophy to others relativistic traditions developed in the Mediterranean area (Mesopotamian, Egyptian, Biblical, Greek, Arabic and Jewish) an to the sceptical and relativistic tradition, which continues in the following Spanish literature and phisolophy.

Key words: Philosophy, Philosophical Anthropology, Gnoseology, Scepticism, Relativity, Judaism.

Unesco: 720104, 720105, 720204, 510109, 510110.

Este ensayo quiere ser una "lectura(1) de lo que de "filosofía" puede haber en los Proverbios Morales (PM) del rabino Don Sem Tom(2). No puede ser otra cosa y como tal "lectura" es un "recoger" y un "seleccionar" a la vez que "enumerar" y, en ese sentido, "poner un cierto orden" entre las ideas filosóficas vertidas por Don Sem Tob en sus versos. Toda "lectura" conlleva una cierta imposición subjetiva del que lee sobre lo leído. Es inevitable. Nuestro "saber previo" condicionará irremediablemente nuestra "lectura" de Sem Tob. Otras "lecturas" no sólo son posibles, sino que serían sin duda enriquecedoras de la que vamos a hacer(3).

En el ensayo sobre el concepto de filosofía (Cfr. J.A. de la Pienda 1982, pp. 1114) se hace ver la historicidad y pluralismo, la relatividad y a la vez la necesidad, ya
sea de forma consciente o inconsciente, de la filosofía. Todos, de alguna forma, hacemos filosofía. Como actividad, la filosofía no es un patrimonio exclusivo de los griegos ni de Occidente. Es una actividad del hombre dondequiera que esté. Es una necesidad vital en él. No obstante, la palabra "filosofía" es de origen griego y como tal
está especialmente ligada al pensamiento de los griegos. Aplicarla al pensamiento de
un autor que no es griego ni ha tenido una educación griega, como es el caso de Sem
Tob, exige al menos una adaptación del término.

En la madurez de la filosofía griega, principalmente con Platón y Aristóteles, "filosofía" y "ciencia" no se distinguen. La filosofía tiene un sentido enciclopédico (Cfr. J.A. de la Pienda, 1982, p. 17) Tiene, además, un sentido racionalista muy concreto, que lo separa en ciertos aspectos de la "sabiduría" bíblica, principal fuente de educación de un rabino judío como Sem Tob.

Para Platón, tal como él explica en el Símil de la Línea (Rep 509 d 6-511 e 5) y en el mito de la caverna (Rep. 514 a 1-518 d 1) la filosofía o ciencia ($e\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$) en su grado supremo, el de la nóesis ($\nu\delta\eta\sigma\iota s$), es el conocimiento de las causas últimas de todas las cosas, las Ideas, que constituyen la verdadera realidad. Aristóteles, en el Libro I de su Metafísica, dice:

"Todos los hombres desean por naturaleza saber" (980a 21)

Seguidamente explica qué entiende él por "saber" o "Sabiduría":

"La llamada Sabiduría (σοφία) versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas (πρῶτα αἶτια) y sobre los principios (ἀχἀs)" (981b 28-29. Véase también: 982a 1 y 5).

Era la "opinión de todos" entre los griegos. Seguidamente dice que el "sabio" (σοφόν)

"lo sabe todo en la medida de lo posible, sin tener la ciencia de cada cosa en particular... El que puede conocer las cosas difíciles y de no fácil acceso para la inteligencia humana... El que conoce con más exactitud y es más capaz de conocer las causas" (982a 6-14).

Añade Aristóteles que

"la ciencia más ciencia es la que versa sobre lo más escible. Y lo más escible son los primeros principios y las causas" (982a 33-34-982b 1-3)

Por otra parte, la verdadera ciencia o Sabiduría no busca ningún tipo de utilidad. Es la que se busca por sí misma: es el saber por el saber (982b 20-298). Este saber en su grado supremo es propio de la Divinidad, pero no por eso deja de ser una meta para el hombre (982b 30 y 983a 21).

Resumiendo: Para Aristóteles, la ciencia o Sabiduría es el conocimiento de algo por sus causas adquirido de forma especulativa (982b 7-8). Dios no interviene. Es un juego entre la razón humana y las cosas. Es decir, Sabiduría es la Filosofía Primera o Metafísica. Sin embargo, la filosofía en Aristóteles y demás filósofos griegos abarca otros muchos saberes de carácter empírico y también la Etica o filosofía práctica.

En contraposición a esta "sabiduría griega" se puede poner la "sabiduría bíblica" tal como se recoge en los Libros Sapienciales, que probablemente tienen mucho que ver en el pensamiento de Sem Tob. La Sabiduría bíblica aparece en varios sentidos:

- Como atributo divino (Logos) y personificación poética. (Prov. 8, 1-9.18, Sab. cap. 6-9, Eclesiástico 1.4-9); 24.5).
- 2. Como manifestación de Dios en sus criaturas (Eclesiástico, 1, 10).
- Como manifestación de Dios en la Ley (Eclesiástico 15,1; 19, 18; 21, 22; 24, 32-38).
- 4. Como atributo humano y como tal es entendida en los sentidos de :
 - agudeza y prontitud de ingenio para resolver situaciones difíciles;
 - saber leer la sabiduría de Dios en la naturaleza;
 - saber leer la sabiduría de Dios en la ley;
 - arte de conducirse en la vida conforme a las leyes divinas.
 - temor de Dios;
 - moderación (aurea mediocritas) (Cfr. Nacar-Colunga, 1965, pp. 649s).

En su grado supremo es un atributo divino. En esto coincide con la Sabiduría griega, aunque ambas le dan un contenido diferente. Como atributo del hombre hay importantes diferencias. No se trata, como en la Sabiduría griega, de un saber especulativo (meramente racional) sobre la concatenación causal de las cosas entre sí y con la Causa Primera. Se trata de conocer la Causa Primera, Dios, y su relación con las cosas, pero de forma diferente: por revelación libre por parte de ella y aceptación libre de esa revelación por parte del hombre. Una nueva causalidad, desconocida para la filosofía griega, es la clave del conocimiento de toda la realidad: la causalidad libre que se da tanto en la voluntad divina como en la humana. Por ser libre implica misterio y por ser misterio sólo es cognoscible mediante revelación del poseedor del misterio (Dios) y la aceptación libre de esa revelación por parte del hombre. La Sabiduría es un juego entre dos libertades. Tiene, por eso, un sentido eminentemente práctico (ético) y religioso.

Toda la realidad no divina es creación de Dios en el tiempo y está gobernada por él, según sus misteriosos designios. Para conocer la Naturaleza y sus fenómenos hay que cono-

cer los designios de la voluntad de Dios, que los gobierna. Pero Dios sólo los revela donde, como, cuando y a quien quiere. De hecho, según la Biblia, ha escogido al pueblo judío como depositario de esa revelación. A la estabilidad del Destino de los griegos y de una causalidad determinista en la Naturaleza se opone lo imprevisible de la voluntad libre y misteriosa de Dios y también de la del hombre. Ambos hacen la historia del hombre y de la Naturaleza.

Esta situación hace que el "temor de Dios" sea tenido como la principal de las virtudes y la quintaesencia de la Sabiduría bíblica humana; que la Sabiduría humana sea entendida ante todo como un saber práctico, un saber para resolver problemas y para orientar en la vida, un saber eminentemente moral; donde juega la voluntad libre del hombre siempre hay moralidad. De ahí la importancia del problema del mal, físico y, sobre todo, moral. El saber por el saber no tiene valor. De ahí un cierto desprecio por el saber científico propiamente tal (Eclesiastés, 1,18).

La poesía de Sem Tob es clasificada por unos dentro del género de la gnómina bíblica y oriental o como poesía didático-moral, y por otros, como García Calvo, como una obra "bastante original y desacostumbrada en el campo de la poesía impura..." y que poco tiene qué ver con los libros sapienciales bíblicos (Eclesiastés, Eclesiástico, Sabiduría) a los que se le suele asociar (García Calvo, 1983, pp. 14s).

Sin embargo, tanto por el estilo como por el contenido creo que tiene mucho qué ver la Sabiduría bíblica en este poema. Sería, por otra parte, cosa muy extraña, que todo un rabino, como era Sem Tob, no hubiese sido concienzudamente instruido en todos los libros sagrados del canon bíblico judío. Creo que sus alusiones a las Sabiduría están en esta línea. Pero a la vez no parece menos lógico que haya padecido la influencia de la Sabiduría griega a través de la filosofía judía medieval, la cristiana y la musulmana, contemporáneas a él.

Aquí intentaré rastrear principalmente la concepción del hombre que se supone fundamenta lo que parece el objetivo primero de los PM: dar una filosofía práctica, un saber para la vida; también la supuesta concepción de Dios, al que hace escasas pero significativas referencias; y la supuesta concepción del "mundo", que utiliza en distintos sentidos; sus ideales de sabiduría, de virtud y de felicidad. Una Antropología, una Teología, una Cosmología, una Moral en tanto en cuanto se presuponen como fundamento y a la vez son expresión de su visión relativista de la realidad.

Don Sem Tob, como toda persona adulta, piensa, habla y escribe de acuerdo con el "saber previo" (4) que se ha ido formando a lo largo de su vida. Rastrear las posibles tradiciones, enseñanzas, lecturas, etc. que hayan podido entrar a formar parte en algún grado en ese "saber previo" de Sem Tob puede ser clave para entender el contenido de sus afirmaciones o sentencias. Intentaré, para ello, identificar coincidencias de su pensamiento con presuntos antecedentes del mismo en la tradición bíblica, en la del pensamiento griego, en la de la filosofía árabe y en la del Judaísmo español medieval. Apuntaré también la continuación de sus ideas en corrientes y autores posteriores a él.

I. - FILOSOFIA Y JUDAISMO

En cada una de las tradiciones religiosas, incluida la bíblica del Judaísmo, se puede decir que existe una filosofía más o menos explícita: una determinada concepción de la Divinidad, del Mundo y del Hombre. Sin embargo, como ya apunté en la Introducción, la palabra "filosofía" es griega y como tal está asociada a una determinada, aunque plural, forma de pensar: la marcada por los filósofos griegos. En ella eso que se suele llamar "razón" se convierte en la principal (no única) fuerza rectora del pensamiento. En este sentido, se habla de "filosofía Judía" en la medida en que algún pensador judío entra en contacto con el pensamiento griego y lo adopta como paradigma de ordenamiento y de expresión de su propio pensamiento.

Como dice A. Michel, los judíos

"tanto en la diáspora como en Egipto, e incluso en Palestina, no permanecieron indiferentes ante la sabiduría helenística. Desde hacía siglos se vieron obligados a confrontarla con su Ley, con su religión" (A. Michel, 1972, p.46).

Seguidamente alude a huellas de epicureísmo y de pirronismo en el *Eclesiastés*; al hecho de que la traducción al griego de los libros sagrados realizada por los Setenta entraña una helenización de los conceptos religiosos (platonismo, socratismo, etc.). A finales del s. II a.C. se multiplican los escritos que buscan una interpretación de la Alianza judía a la luz del racionalismo griego. En esa línea están, por ejemplo, las obras de Aristóbulo, la *Carta de Aristeo* (que recoge un diálogo entre los Setenta y el rey Ptolomeo Filadelfo y sus filósofos), la tragedia del Pseudo-Ezequiel, el IV libro de los *Macabeos* y, sobre todo, el libro de la *Sabiduría*.

En el libro de la Sabiduría se utiliza la filosofía griega para interpretar y universalizar la Ley de Israel. La sabiduría es descrita al modo del Logos de los estoicos, así como las virtudes. En ella aparecen también reflejos de platonismo en la idea de lo innato, de la preexistencia del alma y del amor a la sabiduría por su belleza (8, 7-14) (Cfr. A. Michel, 1972, pp. 46s).

La comunidad judía de Alejandría realizó una importante labor de diálogo entre el pensamiento judío y la filosofía griega. Filón de Alejandría (25 a,C. – 40 d,C.) fue el más ilustre representante de esa labor. Intenta una conciliación de la teología bíblica judía y la filosofía griega. Desarrolló un sistema en el que entran elementos platónicos (teoría de las ideas), estoicos (doctrina del Logos) y orientales (seres intermediarios). Es idea central de su pensamiento la acentuación de la transcendencia divina, tal vez, entre otras razones, como contrapeso del antropomorfismo de las religiones paganas, sobre todo griega y romana, (Cfr. Copleston, 1971, 2, p. 204. Daniélou, 1963. pp. 170ss. Cohn-Wendland, 1926).

Después del Filón y de la caída de Jerusalén (año 70) el Judaísmo se retrae sobre si mismo acentuando el espíritu nacionalista y la visión tradicionalista de su religión, alejándose del camino de acercamiento a la filosofía emprendido por Filón hasta el siglo VIII (Cfr. Fraile, 1975, II-2, p. 3). A partir del año 70. la tannaitas desarrollan la Mischná (repetición, investigación, enseñanza), basada en las enseñanzas rabínicas de los fariseos. A los tannaitas sucedieron los amorain. De sus comentarios a la Mischná surgió el Talmud (ciencia por excelencia); es una especie de enciclopedia del saber judío, marcado por la casuística bíblica. Hay dos versiones, ambas del s. III: la de Jerusalén y la de Babilonia. A los redactores del Talmud sucedieron los gaoním (gaón, excelencia), que dirige la vida de los judíos desde el s. VII hasta el s. X. En el s. VII comienzan a aparecer en el Judaísmo tendencias a la emancipación de la rigidez

talmúdica, inspiradas en el saduceismo y en el filonismo. En ellas se prepara la doctrina de la Cábala (Qabbalah=tradición) (Cfr. Fraile, 1975, II-2, pp. 3-5).

En el s. VIII las escuelas de Babilonia (Sura y Pumbedita) entran en contacto con el Kalām o "teología musulmana", que precisamente adquiere forma sistemática a lo largo de ese siglo. El Kalām nace con un sentido apologético de la fe musulmana y llega a convertirse en una verdadera teología o "inteligencia de la fe". En el Kalām se distingue entre verdades accesibles a la razón ('aqliyyāt), que serían las estrictamente filosóficas, y verdades sólo accesibles por revelación (sam'iyyāt). El razonamiento lógico y discursivo (nazar) ocupa el último lugar entre las fuentes (asbāb) del razonamiento teológico. A partir del s. VIII el mundo árabe musulmán recibe la herencia helenística. Con ella la teología musulmana se convierte, como la cristianan y también la judía, en la interpretación de una revelación de origen semita por medio de la lógica y la metafísica de origen griego. Todos ellos toman de alguna manera la Filosofía como ancilla Theologiae.

Ya desde su inicio, El Kalam se divide en dos grandes tendencias, que subsistirán hasta nuestros días y que tienen su paralelo en la teología judía: la que subraya la libertad del hombre (qadariyya) y la confianza en la razón y que da lugar a la escuela teológica del mu tazilismo; y la que subraya la omnipotencia absoluta de Dios (yabriyya) y el desprecio de la razón y que constituye la escuela del hanbalismo. Como línea intermedia surgió el as arismo, desarrollado por la escuela sunnita, que constituye la ortodoxia oficial del Islam (Cfr. R. Caspar, en P. Poupard, 1987, pp. 1735s). Este problema tiene su propia historia en la teología cristiana y de alguna manera se refleja también en los versos de Sem Tom.

Así, pues, la influencia de la filosofía griega llega a los pensadores judíos a través de algunas de sus Sagradas Escrituras y a través de la convivencia con los filósofos teólogos árabes. La filosofía judía medieval está ligada a la filosofía árabe en todos sus matices. Según Gilson (1972, p. 343s.), los filósofos árabes fueron los maestros de los filósofos judíos y la mayoría de estos escribió sus obras filosóficas en árabe. Incluso se llega a crear un dialecto judeoárabe. Los judíos adoptan las formas literarias arábigas y su versificación con su métrica y su género propios. No obstante, los judíos impregnan todo ello de su propia personalidad. (Ben Sasson, 1988, 2, pp. 521s. Neher, 1972, p. 203).

Los judíos medievales no descubren verdaderamente a los filósofos griegos hasta los siglos IX-X y lo hacen a través de las traducciones árabes. Es entonces cuando nace una filosofía judía que vierte en un nuevo lenguaje las verdades tradicionales del Judaísmo. Es una labor paralela a la realizada por pensadores cristianos y árabes respecto a sus respectivas tradiciones religiosas en relación con la filosofía griega (Cfr. Gugenheim, 1984, p.13).

Saadía Gaon o ben Josef, de Fayum (Egipto; 1021-1058 aproximadamente), es presentado como el primero de los filósofos judíos de la Edad Media y es llamado por algunos "padre de la filosofía judía" (Gogenheim, 1981, p.13). Sin embargo, habría que tener en cuenta a Isaac Israelí (865-955, aproximadamente) (Cfr. Neher, 1972, p. 206). En España el primer gran filósofo judío ha sido Salomón ibn Gabirol, conocido por los cristianos como Avicebrón (1021-1058) aproximadamente). Algunas de sus ideas influirán en la doctrina cabalística y fue especialmente apreciado por los filósofos cristianos. Otros filósofos judíos españoles que destacan son Bahía ibn Pacuda, Abraham ibn Daud

(1110-1180), Juda Ha-Levi (1080-1145) y sobre todo Moisés ben Maimón o Maimónodes (1135-1204) (Cfr. Gilson 1972, pp. 348-350. Neher, 1972, pp. 202-225). Después de Maimónides los filósofos judíos medievales se dedican o bien a combatirle o bien a desarrollar su pensamiento. Surge un movimiento integrista, conservador y clerical, que rechaza el uso de la filosofía en el campo de la reflexión filosófica y que tuvo uno de sus más destacados representantes en Judá Ha-Levi (Ben-Sasson, 2, pp. 623-634). Sin embargo, la mayoría de los pensadores sefarditas continuó la línea de Maimónides (Neher, 1972, pp. 225s; Ben Sasson, 2, pp. 634-641), aunque teniendo en cuenta la filosofía griega repensada por los árabes, como Alkindi, Alfarabi, Avicenna y Averroes. El dogma bíblico de la creación, clave en el pensamiento judío, se somete también a la reflexión filosófica y la eternidad de la materia, creencia común entre los griegos, ya no se ve como irreconciliable con él. La teología negativa (apofatismo) de Maimónides deja paso a una teología más positiva de los atributos divinos sin que se ponga en juego la unidad de Dios, como se creía anteriormente.

Gersónidas (Levi ben Gerson, 1288-1344; vivió en Provenza) es uno de los principales promotores de la conversión de la doctrina judía al averroismo. Contra el principio de la libertad del hombre, exagerado por Maimónides, limita esa libertad con una serie de condicionantes. Su Dios es marcadamente transcendente, servido de Inteligencias intermedias encargadas de la creación y gobierno del mundo. Sus comentarios bíblicos son considerados como los más filosóficos después de los de Filón en la tradición judía (Cfr. Neher, 1972, pp. 225-227).

En la serie de filósofos judíos medievales Hasdai Crescas, testigo de la primera gran persecución de las comunidades judías aragonesas, ya en el s. XIV, es el último filósofo original. Con él el dogmatismo medieval empieza a ceder a los empujes de un pensamiento libre. Infunde al pensamiento judío un contenido nuevo y moderno. Su pensamiento desemboca en una teología de la Bondad y del Amor en combinación con el cumplimiento de la Ley. Su filosofía recuerda la de Filón y anuncia la de Spinosa (Cfr. Neher, 1972, pp. 227s).

Recoger el pensamiento de cada uno de estos filósofos judíos alargaría demasiado este trabajo. Por eso, opto por recoger en una esquema general aquellos temas más característicos de esta filosofía judía y que probablemente hayan influído en el pensamiento de Sem Tob.

Resumiendo: La problemática fundamental de esta filosofía judía se centra en los temas siguientes:

1. La relación Razón-Fe como método.

Todos coinciden en que, en caso de conflicto, la Fe manda (Cfr. Neher, 1972, p. 221). No obstante, están convencidos de que, si ambas proceden de Dios, deben ser armonizables. Con ese fin se utiliza por muchos de ellos el método alegórico en la interpretación de las Sagradas Escrituras. De esa manera se eliminan muchas contradicciones, que quedan como meramente aparentes, entre la Filosofía y las Escrituras. Algunos, como Saadia y Maimónides (Cfr. Neher, 1972, p. 221), consideran un deber, un mandamiento de la Tora, el esforzarse por comprender (filosofía) las verdades religiosas para consolidarlas y defenderlas (finalidad apologética de la filosofía, como entre cristianos y árabes). San Anselmo formuló así este deber de los creyentes:

Cum ad fidem perveneris, negligentiae mihi videtur non intelligere quod credis.

2. La relación Dios-Mundo

Dentro de esta relación se presta especial atención a los siguientes temas:

2-1: Existencia, transcendencia, libertad y unidad de Dios. Son dogmas irrenunciables para el filósofo judío. En función de ellos, intenta explicar el origen y desarrollo del mundo. La Cosmología se somete a la Teología.

2-2: Respecto al origen del mundo, se dividen en dos opciones fundamentales: la de la emanación, de inspiración neoplatónica, y la de la creación ex nihilo, más estrictamente bíblica. Pocos optan por la emanación, como Isaac Israelí.

La mayoría optan por la creación ex nihilo: Saadía Gaón, Salomón Ibn Gabirol, Bahya Ibn Paquda, Juda Ha-Levi, Maimónides. Todos muestran un gran respeto por el Libro de la Creación (Sefer Yetsira) (Cfr. Neher, 1972, p.229).

Este problema conlleva el de si el mundo es eterno, como sostienen los griegos, platónicos y aristotélicos, y los filósofos árabes desde Al-Kindí a Averroes, o si ha sido creado en el tiempo. La Biblia parece no ofrecer duda al respecto: el mundo ha sido creado de la nada y en el tiempo, y su doctrina ha de prevalecer. En la tesis de la eternidad del mundo no parece suficientemente salvaguardada la transcendencia divina, su libertad y la posibilidad de la demostración de su existencia. Dios crea al mundo libremente, pudiendo no haberlo creado (Neher, 1972, p. 222. Abbagnano, 1973, p. 422). No obstante, Maimónides, como después lo hará Sto. Tomás, desliga la demostración de la existencia de Dios del problema de la eternidad del mundo o de su creación en el tiempo (Cfr. Gilson, 1972, p. 349).

2-3: Respecto a la Providencia o relación de Dios con el mundo ya creado o emanado, algunos acentúan la transcendencia y lejanía de Dios, encomendando la creación y estructuración del mundo a algún "ser intermedio". Ibn Gabirol atribuye esa función a la Voluntad divina, sin aclarar si se identifica con Dios o se trata de una hipóstasis emanada de él. Como hace notar Gilson (1972, p. 346), Ibn Gabirol, cuando se trata de describir qué son las cosas, no tiene inconveniente en acudir a la filosofía griega; pero, cuando se trata de explicar su porqué entonces se impone la fe bíblica y el Dios del Génesis aparece como el único Principio Ultimo de explicación.

Este Dios, cuya Voluntad decide la creación del mundo y toda su estructuración y funcionamiento, hace que el creyente y el filósofo judío esté siempre pendiente de las decisiones de esa Voluntad. Esto crea una radical inseguridad que ha marcado la historia y el pensamiento del pueblo judío. Este voluntarismo divino caracteriza también la filosofía de Maimónodes y a filósofos cristianos como Scoto y Guillermo de Ockam.

Maimónides, sin embargo, defiende una Providencia más cercana a las criaturas. Dios conoce todas las cosas y hasta los más mínimos detalles dependen de El (Gula, III, 20, 21, Gilson, 1972, p.349).

El determinismo griego de los astros, la ley del Destino (la Fortuna, la Suerte, el Hado), juegan un papel secundario. En último término, todo depende de Dios, de su libre voluntad; el "temor de Dios" y la moderación (áurea mediocritas) siguen siendo las virtudes principales de la Sabiduría judía.

2-4: Respecto a la estructuración del mundo, en el que se incluyen todas las

criaturas, domina la influencia neoplatónica, pero combinada con las doctrinas aristotélicas. Destaca la teoría de **Ibn Gabirol** de un hilemorfismo universal del que sólo se
exceptúa a Dios. Todas las criaturas se componen de materia y forma, siendo la materia principio de individuación y de cambio. Las espirituales constan de materia espiritual y de forma. En cada criatura se da pluralidad de formas y estas están ordenadas
jerárquicamente e implicadas unas en otras. Esa jerarquización culmina en una materia
universal y en una forma universal, comunes a todas las criaturas y que subsisten en la
mente del Creador. El hilemorfismo es aristotélico; la pluralidad de formas y su jerarquización son neoplatónicas. (Cfr. Gilson, 1972, pp. 345-347.- Abbagnano, 1973, pp.
418-420).

Maimónides también admite los "seres intermedios". Hay diez Inteligencias puras o esferas, no materiales (contra Ibn Gabirol). La décima es el Intellectus Agens, que ejerce su influencia sobre los hombres. Por debajo de ella está el mundo sublunar que consta de cuatro elementos básicos: aire, agua, tierra, fuego, lo que recuerda la cosmología de Empédocles. La teoría de las esferas es también fundamental en el Zohar.

3. La relación Dios-hombre y hombre-Dios.

Algunos sostienen una especial providencia de Dios respecto al hombre. La prueba de ella está en el hecho de la Revelación, Maimónides, el más representativo de la filosofía judía medieval, cuando desarrolla su teoría de la profecía, destaca el voluntarismo divino y el abismo infranqueable por el hombre entre Dios y él. Dios es absolutamente transcendente, inasequible a la Filosofía. El hombre sólo puede afirmar de El atributos negativos (apofatismo). Los atributos positivos podrían poner en peligro su absoluta transcendencia y su unidad, dogmas fundamentales del Judaísmo (Gilson, 1972, p. 349). La Filosofía es incapaz de alcanzar las verdades de la Revelación, Por si sola ni siquiera puede saber que Dios es único. Este apofatismo de Maimónides recuerda el del Ismaelismo fatimi, representante por excelencia de la gnosis islámica. Los antiguos gnósticos recurrían a designaciones puramente negativas para preservar a la Divinidad de toda asimilación con lo creado (Cfr. Corbin, Yahia y Nasr, 1972, p. 270).

El filósofo, por tanto, puede fracasar en su intento de llegar a Dios y no sabe por qué. El profeta puede llegar a Dios mediante la Revelación recibida, pero tampoco sabe por qué. La profecía es la mayor perfección que puede alcanzar el hombre, pero es un don libre de Dios (Guía, II, 36, 37), También en esto la doctrina de Maimónides recuerda la profetología del Si ismo duodecimano: la gnoseología se supera en la profetología que se explica en la angelología. (Cfr. Corbin, Yahía y Nasr, 1972, pp. 253s y 259-261).

Entre Dios y el hombre está la nada y el abismo. Maimónides exige en su ética un desinterés absoluto y el sacrificio de todo recurso al Más Allá. Su mesianismo es de dimensiones puramente terrestres. Pero al final de la *Gula de perplejos* establece un puente entre Dios y el hombre con el Amor. Gracias a ese Amor el silencio del abismo se vuelve diálogo. Así, el hombre abandonado en la nada y progresando a través de la nada, se acerca a Dios. La Mística aparece así como la superación de la Filosofía misma y la quintaesencia de la experiencia religiosa. (Neher, 1972, pp. 223-225). Este tema será especialmente acentuado por la Cábala.

La relación Dios-hombre y hombre-Dios es concebida fundamentalmente como la relación Creador libre-criatura: esta relación es común a toda la creación. En el caso

del hombre adquiere un carácter específico convirtiéndose en relación Creador librecriatura libre.

Las referencias a Dios en PM son pocas, pero las suficientes como para poner de manifiesto su condicionamiento sobre el pensamiento de este autor. Para él no hay un mundo fijo de las esencias eternas y universales como para la filosofía clásica griega (Platón y Aristóteles). Ya desde su primera referencia (vv. 85s) hace ver que toda la realidad depende directamente de la libre voluntad divina. Este depender de una voluntad libre, misteriosa, imprevisible, crea en el creyente judío un estado de radical inseguridad ante el futuro, compensada únicamente por la fe. Le exige una actitud de permanente adaptación a lo que la divina Providencia le depara cada día; fijar su atención en el presente, en el cambio, y fomenta en él una predisposición para ver y aceptar la oposición y contrariedad de las cosas, los valores, los acontecimientos; una actitud empirista y práctica. En una filosofía de las esencias todo se vuelve más estable, más seguro, más universal.

La idea de la suerte (azar, fortuna, "rueda del Universo", etc.), que aparece varias veces en Sem Tob (Cfr. vv. 109, 116, 159, 682s, 925, 933, 945, 971, etc), está subordinada en último término a la voluntad libre de Dios. Es sólo un signo más de la imprevisibilidad de los acontecimientos que escapan al conocimiento (ciencia) y a la voluntad del hombre. El **Destino**, entendido al estilo griego como una ley ciega y universal, no existe. Está sustituido por el designio misterioso de la voluntad divina y no es compatible con él.

4- La concepción del hombre: Antropología.

En la estructura jerarquizada del mundo que presenta **Ibn Gabirol** el hombre ocupa una posición intermedia. Desde ella puede elevarse gracias a su entendimiento, yendo de unas formas a otras hasta llegar a la Voluntad creadora. Para Maimónides, el hombre es un compuesto de alma y cuerpo dotado de cinco facultades: nutritiva, sensitiva, imaginativa, apetitiva e intelectiva. Personalmente sólo posee en propiedad el Entendimiento Pasivo; el Entendimiento Agente es supreindividual y único (*Gula*, 1, 50-52). Maimónides centra su antropología en la necesidad de salvar la libertad del hombre tanto en el campo del conocimiento como en el de la moral. La iniciativa del conocer no está en el Entendimiento Agente, como sostenía los árabes, sino en el hombre (*Gula*, III, 27).

El hombre no sólo lleva la iniciativa en el acto de conocer, sino también en el de la acción: es libre. Su libertad es la base de su responsabilidad, de su conducta moral, del mal moral que hay en el mundo y también de sus dignidad como colaborador de Dios en la creación. Providencia y presciencia divinas y libertad humana son difíciles de conciliar; pero tienen que ser conciliables, aunque no lo entendamos (Guía III, 17, 18). La defensa del libre arbitrio es tan fundamental en el pensamiento judío como las de la transcendencia y libertad divinas. Ambas constituyen la base de sus concepción de la historia. Por eso, la Teología de la Historia constituye un tema casi ineludible para un filósofo judío, fiel a su fe en la Creación libre por parte de Dios, en su Providencia, y en la responsabilidad del hombre en la misma, como colaborador (Cfr. Neher, 1972, pp. 218, 233).

Esta filosofía del hombre es otro de los puntales de la filosofía relativista de Sem Tob. Ya en los primeros versos (vv. 73-136) se recoge la idea de "pecado", verdadero

reflejo de la antropología judía. En ella se alterna su miseria como animal pecador con su grandeza como ser libre, imagen y colaborador de Dios en la Creación. Su naturaleza terrenal con su naturaleza divina (Cfr. Irwin y Frakfort 1928, pp. 49-141).

Sem Tob parece tener una visión un tanto pesimista del hombre. Para él, es un ser social por naturaleza. No nació para vivir sólo (vv. 1229s). Pero a la vez es el mayor enemigo del hombre mismo. El homo homini lupus de Hobbes tiene aquí un importante antecedente (vv. 801-804). Es un ser esencialmente inestable en su ser, en su pensar y en su actuar. En su ser por cuanto está constituido de elementos contrarios: su codicia o ambición insaciable y su propia incapacidad para satisfacerla plenamente (vv. 801-909; 1213-1216). Esto hace del hombre un ser esencialmente contradictorio(5).

En su pensar, dada la finitud de su saber, se ve poco menos que obligado a cambiar constantemente de opinión. El cambio es condición natural del hombre (v. 1841).

A este pesimismo antropológico añade, consecuentemente, un pesimismo moral. El mal no está en el mundo físico, sino en el hombre mismo. El es el peor de todos los animales (vv. 2561-2700). Si el obrar libre de Dios es imprevisible, el del hombre también lo es por ser también libre y, además, ambicioso, caprichoso, contradictorio en su ser, en su sentir y en sus juicios. Y, aunque quiera ser virtuoso, aunque pueda fácilmente concebir y nombrar las virtudes, poco menos que le es imposible cumplir-las (vv. 1701-1720).

No obstante, todo este pesimismo antropológico y moral tiene un contrapeso en la tradición judía y que Sem Tob más bien supone que describe: la grandeza del hombre como ser libre y colaborador de Dios en la Creación. Su libertad le engrandece a las cotas más altas de la criatura, pero a la vez le puede rebajar a las más bajas. Esta es la ambigüedad de su ser libre, una de las raíces fundamentales de los aspectos relativista de todo su comportamiento.

Evidentemente a todos estos factores, que probablemente determinaron el pensamiento relativista de Sem Tob, hay que añadir su propio ingenio y creatividad. Con esos mismos factores otros pensadores judíos, en lugar de ser relativistas, fueron dogmáticos, como Jehuda Ha-Levi (Cfr. Gugenheim, 1984, pp. 15s. Neher, 1972, pp. 216-219) y otros de la corriente rabinista de la época.

El tema de la inmortalidad y de la vida en un Más Allá es de los más oscuros en la filosofía judía. Maimónides habla de una inmortalidad restringida a las "almas de los justos" de que habla la Biblia (Guía, I, 70; II. 27), que tampoco es individual (Guía, I, 74). El hombre, según él, no es inmortal por ser hombre, sino en la medida en que, por su elevación espiritual, participe en el Entendimiento Agente (Cfr. Abbagnano, 1973, p. 423s).

5. La gnoseología y la "filosofía profética": El Cálamo

Dado el especial simbolismo del Cálamo en los versos de Sem Tob recogeré lo que podría ser la trastienda filosófica del mismo. Este simbolismo aparece con un significado gnoseológico-profético en el concepto si ista del conocimiento. Para que se comprenda, hay que tener en cuenta el especial significado que la "filosofía profética" o pro-fetología tiene tanto en el judaísmo como en el Kalam islámico.

Como ejemplo, se podría comparar la profetología de Maimónides con la del Si'ismo duodecimano. Este es el representante del esoterismo islámico y él es la corriente más apropiada dentro del Islam para el desarrollo de la profetología, de una

"filosofía profética", algo que separa a judíos y musulmanes de los cristianos. Como decía el VI Imam, Ya 'far al-Sadiq:

"Nuestra causa es un secreto (sirr) dentro de otro secreto, el secreto de algo que permanece oculto, un secreto que sólo otro secreto puede desvelar; es un secreto acerca de otro secreto que se basta con un secreto" (Corbin, Yahia y Nasr, 1972, p. 153).

La "ciencia divina" es incomunicable, Sólo un profeta puede comunicarla. El estudio de las condiciones para que esa profecía fructifique es lo que constituye la "filosofía profética". Esta filosofía lleva inherente una gnoseología del corazón, un conocimiento por el corazón, que engloba todas las potencias racionales y suprarracionales. Si la profecía es el único camino de acceder a la "ciencia divina", son necesarios los profetas, que para el Si ismo son los imames (Cfr. Corbin, Yahia y Nasr, 1972, pp. 253-256).

Los imames distinguen grados del conocimiento y de las personas proféticas en función de los grados de mediación del Angel. Este vínculo entre gnoseología y angelología permitirá a los filósofos (falasif) identificar el Angel del Conocimiento con el Angel de la Revelación. Se trata de diferentes modos del conocimiento superior o hierognosis. Este conocimiento, radicado en el corazón, se entiende como epifanía o teofanía. Es una visión interior, producto de la iluminación interior del Angel-Inteligencia.

"Este Angel-Inteligencia recibe el nombre de Cálamo (Kalām), porque es la causa mediadora entre Dios y el hombre en la actualización del conocimiento en el corazón, como el cálamo (la pluma) lo es entre el escritor y el papel en el que escribe o dibuja" (Corbin, Yahia y Nasr, 1972, p. 261) 6.

Esta profetología tiene un paralelo, si no un reflejo, aunque con otro lenguaje, en la profetología de Maimónides (Cfr. Neher, 1972, pp.223-225) y marca una de las características más específicas que separan la filosofía árabe y judía de la griega. La distancia entre Dios y el hombre sólo la puede salvar la Revelación recibida por el profeta.

Sem Tob no refleja directamente esta problemática en PM. Sin embargo, su prologista, otro rabino, glosa su pensamiento en el sentido de que la misma "ciencia" la recibe el hombre por inspiración divina. Y eso lo afirma como algo que "es notorio", es decir, algo corriente en la formación de los judíos. (Cfr. García Clavo, 1983, p.49). Este origen divino de la "ciencia" es algo que separa el pensamiento judío del griego, como ya se indicó más arriba.

6. La importancia de la Moral

Como consecuencia de su concepción del hombre como ser libre y responsable de sus actos, el tema de la moral se hace central en todos los pensadores judíos. Además, el hecho de que la Ley constituye uno de sus dogmas fundamentales, presupone la libertad y la conducta moral del hombre. No es de extrañar entonces que la mayor parte de su filosofía tenga un carácter moralista o práctico, esté elaborada para orien-

tar la acción del creyente judío. Dios es el autor de la Ley y también su sancionador. Es un Dios de justicia, que premia y castiga en función de las buenas y malas obras y también de su misteriosa voluntad. Además, las circunstancias históricas en que vive ese pueblo, de permanente inseguridad y cambio de situaciones, exige también una intensa actividad orientadora de la acción.

Tanto en Maimónides como en los autores cabalistas domina una moral del desinterés, de la austeridad, de la ascesis, de la vida interior, del éxtasis, de la plegaria silenciosa (Neher, 1972, p. 230). El escrito de Sem Tob es todo él una reflexión filosófica moralizante, una filosofía moral, una sabiduría para la vida, cuyo catálogo de virtudes está ya en la tradición sapiencial y filosófica judía.

7. El problema del mal en el mundo

Hay un mal intrínseco y metafísico, que consiste en la finitud misma de las criaturas, según Maimónides y también según el Zohar. Hay un mal moral, que es responsabilidad del hombre libre, producto de su libertad, cuyas consecuencias él mismo ha de pagar. De ahí la importancia del tema del pecado en la mentalidad judía, que ya Sem Tob acusa en los primeros versos de su poema. El pecado es producto de la libertad del hombre y debe pagar por él. La lógica del pecado sirve al pensador judío para explicar muchos de los sufrimientos de su pueblo y seguir manteniendo su fe en la justicia divina.

Como ya se indicó más arriba, el verdadero mal es el moral y éste está en el corazón del hombre. El mundo no es bueno ni malo. Sólo el hombre admite esa calificación. Esta es una idea clara y repetida en Sem Tob.

II.- FILOSOFIA Y MISTICA JUDIAS

Hay, además, otra importante corriente, la de la Cábala o mística judía, que a partir del s. XIII ejerce una importante influencia sobre los pensadores judíos. Sus raíces son muy antiguas. Recoge la idea base del Judaísmo de que el hombre es colaborador de Dios en el perfeccionamiento de la creación. La Cábala posee la llave secreta de esa colaboración. Su sabiduría se recoge principalmente en dos libros: Sefer Yetsira (Libro de la Creación) y el Zohar (Libro del Esplendor).

El Sefer Yetsira ofrece una conciliación entre el mundo de las ideas de Platón, "entidades celestes", y el Monoteísmo hebreo. Recoge el problema central de la filosofía judía: el de la creación, y se convierte en el libro canónico de la filosofía de la creación enseñada ya por Moisés. Es la quintaesencia de la sabiduría humana. Los filósofos judíos citan con frecuencia esta obra, que a partir del s. XII se convierte en una fuente fecunda de vida literaria. Habría que destacar, por su posible influencia en Sem Tob, la insistencia de los cabalistas Hasidim en la vida interior, la austeridad moral o moral del desinterés y la ascesis; la transcendencia divina y austeridad ética; la vía mística del saber como superior a la vía filosofica (Neher, 1972, pp. 228-232).

El Zohar, segunda mitad del s. XIII, es, según Neher (1972, p. 234), el libro central de la mística judía y hace de ella la heredera de la filosofía. Inaugura una nueva fase del pensamiento judío. En él se integran armoniosamente los problemas filosóficos de la

creación, del origen del mal, del sentido del exilio de Israel, de la significación de la Ley, etc. Se convierte enseguida en libro canónico, y por tanto sagrado, del Judaísmo.

Aunque algunos autores han resaltado la oposición entre filosofía judía y mística judía (Ben-Sasson,2, pp.634-638), en realidad no siempre ha sido así. Varios filósofos judíos han sido verdaderos precursores del florecer de la mística en el siglo XIII. Son ejemplos de ello Saadía Gaon, que hace un comentario al Sefer Yetsira intentando dar una lenguaje racional a ese opúsculo místico; su comentario constituye uno de los eslabones en la cadena de obras mayores de la tradición esotérica judía que culmina en la Cábala (Cfr. Neher, 1972, p. 207). Neher (p. 212) inscribe la obra Fons vitae de Salomón Ibn Gabirol a la vez en una línea plotiniana y en la línea de la especulación judía mística. La única obra judía que se cita en Fons vitae es el Sefer Yetsira.

Bahya Ibn Paquda es a la vez un filósofo y un místico, de carácter autobiográfico, al estilo de los místicos cristianos y musulmanes, y diferenciándose, en ese aspecto, de la mística anónima judía. Contra otros místicos judíos defiende la armonía entre la razón y el poder místico. Escribe su libro: Introducción a los deberes del corazón, como una reacción contra el legalismo del medio judío en que se movía. A la vez da a su experiencia ascética y mística personal un sentido filosófico general. Y es que para él la razón es constitutiva del poder místico del alma. Acusa influencias tanto del Sufismo musulmán como del Neoplatonismo (Cfr. Neher, 1972, pp. 213-2150).

Jehuda Ha-Leví, en sus obras: Defensa de la religión despreciada y Kuzari, sienta el pensamiento que servirá de base para el desarrollo de un verdadero sistema de pensamiento místico, que rehusa dialogar con la filosofía (Cfr. Neher, 1972, p. 219). A la vez desarrolla toda una filosofía del principio de "elección divina" a través de la historia (Cfr. Ben Sasson, 2, pp. 623-634).

El mismo Maimónides, gran defensor de la lectura filosófica de la Biblia y de la armonía de la fe y la razón, y a pesar de la gran controversia que suscitó por parte de algunos defensores de la corriente mística (Ben Sasson,2, pp.634638), ha defendido tesis como las del voluntarismo divino, el apofatismo filosófico respecto a Dios, la vía del Amor como superación del abismo entre Dios y el hombre, la superioridad de la experiencia profética sobre la filosófica, etc. (Cfr. Neher, 1972, pp. 224s), y ha influido en el pensamiento de la Cábala. Su Gula de perplejos ha recibido una verdadera interpretación mística por parte de algunos comentaristas judíos, como Abraham Abulafía (Cfr. Neher, 1972, p. 231s).

III.- EL RABINISMO

Al lado de esas dos grandes corrientes: la filosófica y la cabalística, la racionalista y la mística, se mantuvo vivo el Rabinismo, que intentó salvar al Judaísmo de ambos extremos. Es heredero directo del método talmúdico y de la tradición más específica de la fe judía. Su actividad literaria se centra en comentarios talmúdicos, en códigos y en responsorios. Su actividad jurídica se intensifica a partir del s. XIII ante los nuevos problemas de la comunidad judía. (Cfr. Gugenheim, 1982, pp. 25-29). El Rabinismo medieval produjo, además, abundante literatura de carácter moral. En literatura, aunque con carácter propio, habría que situar los PM del rabino Sem Tob.

Todos estos núcleos de ideas, fundamentales en la educación de un judío medieval, seguramente formaron parte de la formación del rabino don Sem Tob. Por otra parte, era un judío español que vivía en medio de un ambiente cristiano marcado por el espíritu de la Reconquista. Sem Tob es un súbdito judío que dedica sus *Proverbios Morales* a un Rey cristiano, hipotéticamente amigo suyo. Pero la sensibilidad antijudía estaba a flor de piel entre los cristianos. Poco después de escribir Sem Tob estos versos duras persecuciones se levantarán contra los judíos. El movimiento antijudío culminará con su expulsión de España bajo los Reyes Católicos.

Por todo ello, Sem Tob tenía que medir sus palabras. Debía evitar el tocar todos aquellos puntos doctrinales, teológicos y filosóficos, en los que cristianos y judíos no están de acuerdo. De hecho, hace todo un análisis de las ventajas y desventajas del callar y del hablar (vv. 2213-2424). A la vez, necesitaba desarrollar toda una filosofía relativizante, a nivel ontológico y, sobre todo, sociocultural (relatividad axiológica), que dejara sin fundamento a posibles actitudes fanatizantes y fomentara actitudes moderadas -todo un pensador moderno en el siglo XIV. El fanatismo religioso de los cristianos era el mayor peligro para la comunidad judía. No trata de actuar desde grandes disquisiciones de tipo metafísico, sino desde una filosofía práctica (filosofía, v. 7) sobre la conducta humana. Por eso desarrolla una filosofía moral (v. 6), pero desde una filosofía de la relatividad de las cosas y de los valores más bien que desde una metafísica esencialista como la griega. En una moral relativista no hay acciones humanas absolutamente buenas o malas, sino que son buenas o malas según las circunstancias (Cfr. vv. 2197-2200).

V.- SEM TOB Y OTRAS TRADICIONES DE FILOSOFIA RELATIVISTA

En cuanto a otras posibles influencias como la de la tradición árabe, principalmente la corriente mutazilista representada por Al-Ĵaḥiz (Cfr. Al Jahiz 1984), o las griegas de Heráclito, de los sofistas, de los estoicos, de los escépticos, de los epicúreos, etc., no se pueden hacer afirmaciones seguras. No obstante, salvatis salvandis, hay claras coincidencias, que podrían ser objeto de un estudio más amplio. Aquí sólo daremos unas pinceladas a modo de indicación.

Aspectos fundamentales de la filosofía de la relatividad de Sem Tob ya están presentes en Heráclito. La idea de Sabiduría como "pensar justo" la expresa Heráclito con el verbo phronein referido a la conducta práctica ligada al conocimiento moral y religioso (Cfr. Jaeger, 1982, p. 115), con el que se supera el relativismo del conocimiento de los sentidos. El tema de los contrarios, su guerra y su armonía (Frag. 8, 53, 67, 80, etc.), el principio de relatividad (Frag. 61), el cambio como ley de las cosas mundanas (Frag.12, 30, 49, 90s, etc.), la moderación (sophrosyné) como virtud superior, etc.

La filosofía de la relatividad, sobre todo aplicada a los valores culturales, fue especialmente desarrollada por los sofistas. Como Sem Tob, se basaron también en la contradictoriedad de los juicios humanos —Protágoras escribió una obra titulada

Antilogiai: Antinomias—, en el cambio de valores de una cultura a otra, en la lógica de los contrarios, en el cambio continuo de las cosas y de los hombres, en un marcado antropocentrismo que hace del hombre la "medida de lodas las cosas" (Cfr. Copleston, I, 1969, pp. 95-108.-Berrio, 1965, pp. 18-23. Protágoras, Frg. 22, 59, 82)). Pero una medida cambiante según el tiempo y el lugar, es decir, según la "ocasión" (Kairós).

La filosofía excéptica de Sem Tob tienen coincidencias importantes con la de los escépticos griegos. Hay momentos en Sem Tob en que parece concluir en una "suspensión de todo juicio" (epoché de Pirrón). Coincide con Carnéades en que todo argumento tiene su contraargumento. Probablemente Sem Tob firmaría sin escrúpulos los diez argumentos (trópoi) de Enesidemos de Knosos en favor de la relatividad. De hecho, mucho de los ejemplos que usa Enesidemos se repiten en Sem Tob (Cfr. Copleston, I, 1969, pp. 409-415; 436-439).

En los estoicos se continúa la lógica de contrarios heraclitea. Pero en relación a Sem Tob es interesante destacar el sentido práctico que en ellos se da a la filosofía. La Etica, como en Sem Tob, y no la Metafísica, es el fin principal de la filosofía (Cfr. Séneca, frag. 17). El concepto de felicidad como virtud, aunque hay diferencias en el concepto mismo de la virtud. La exaltación de la sabiduría (phrónesis) como virtud perfecta y de la moderación entendida como "apatía" o dominio de las pasiones y afecciones: ideal del dominio de sí mismo. (Cfr. Séneca: Naturalium Quaestionum Libri III, Pref. 10-17).

En todas estas corrientes del pensamiento griego se traza una línea de pensamiento relativista y práctica, que constrasta con aquél de la filosofía oficial dominante, que
empezó en Parménides y culminó en Platón y Aristóteles y que es eminentemente
metafísica y racionalista. Son dos líneas de la Sabiduría griega. La primera es la que
se engarza en ese cuadro de Sabiduría mediterránea en la que entra también la semitahebrea, la mesopotámica, la egipcia (Cfr. Pritchard, I, 1973, pp. 234-259) y la islámica
y en la que hay que situar también la de PM.

Esta tradición griega, si alguna influencia ha tenido en Sem Tob, ha sido a través de los libros sapienciales bíblicos y de los filósofos árabes. Los filósofos judíos medievales escriben casi siempre en árabe, viven bajo una fuerte presión de la cultura árabe. Pero dentro del pensamiento árabe, si hay también una filosofía dominante, de carácter metafísico, adaptación al Islam del Platonismo y del Aristotelismo, hay, además, otra corriente de carácter relativista y escéptico, la de Al-Ŷāḥiz antes citado, en cuya sintonía se sitúa PM.

Concluyendo: En la filosofía relativista de Sem Tob confluyen, o al menos se recrean y continúan, las distintas corrientes de Sabiduría relativista y práctica que dominaron el mundo mediterráneo: la semita-hebrea (que enlaza con la mesopotámica y egipcia), la griega y la árabe-islámica. PM es, por tanto, un peldaño importante que hay que tener en cuenta —lo que hasta el momento no se ha hecho con suficiente reconocimiento—L en la historia de esa importante línea filosófica de pensamiento (relatividad e ironía) en la literatura española que se continúa en La Celestina, en el Lazarillo de Tormes y en el Quijote. Y, si nos remontamos a nuestros días y bajo otros aspectos de la filosofía relativista, vuelve a renacer con otros autores españoles como el poeta asturiano Campoamor o con el filósofo Ortega y Gasset. ¿Es esta una razón de que en España no se hayan desarrollado grandes sistemas cerrados de pensamiento filosófico, salvo raras excepciones, como sucedió en Inglaterra, Francia y sobre todo

en Alemania? ¿Están la literatura y la filosofía españolas marcadas por el pensamiento relativista que encontró en Sem Tob un continuador y un re-creador del mismo?

VI.- FILOSOFIA RELATIVISTA EN LOS PM DE SEM TOB

El poema de PM, aunque breve, es un escrito en el que se reflejan muchos de los elementos más significativos del pensamiento judío. Aquí prestaré especial atención a los que contiene de filosofía relativista como creación personal de Sem Tob y como continuación o resonancia de una vieja tradición en el mundo mediterráneo. Esta filosofía de la relatividad impregna todo el poema ya desde su inicio y aparece de forma repetitiva a través del mismo. Aparentemente ofrece una exposición desordenada, pero no es así. Más bien, yo diría, que se trata del desarrollo vital de una forma relativista de pensar cuyos pilares está bastante bien definidos y que pueden ser ordenadamente expuestos según distintos esquemas. Yo he escogido iniciar ese orden por la relatividad de los juicios ya que esa relatividad, así como la de las cosas, es también originariamente un juicio.

1. La relatividad de los juicios: la contradicción

Esta filosofía relativista aparece en PM ya desde los primeros veros. Contrapone la valoración que hace el "mundo" (la sociedad) (7) del "hombre necio" y el "hombre honrado". Ensalza a aquél y humilla a éste (vv. 33-56) y muestra la vacuidad de esa valoración mundana, que confunde las apariencias con la verdadera realidad de las cosas. Es decir, frente al juicio del mundo o juicio del necio, él ofrece el juicio del sabio, que analiza y valora a aquél poniendo de manifiesto sus errores y su necedad. El sabio es consciente del carácter aparente de las apariencias, de su relatividad, de su inconsistencia.

Sem Tob se mofa del "saber mundano" pone de manifiesto sus antagonismos y contradicciones (vv. 237-260). Este mismo argumento lo utilizaron los sofistas griegos para descalificar la filosofía oficial o dominante de su entorno. Los filósofos anteriores a ellos buscaron el principio último de todas las cosas. Pero la pluralidad y antagonismo de sus resultados los descalificaba a todos, dejando abiertas las puertas al escepticismo (Cfr. Copleston, 1969, 1, pp. 95. Berrio 1965, pp. 95-97). No obstante los sofistas hacen ironía de la Sabiduría filosófica griega, aliándose en parte con la relatividad y pluralidad del saber popular. Sem Tob, por un lado, defiende una Sabiduría (semíticojudía) que parece tener un carácter incondicionado para él; por otro lado, dice que

"no acierto a adoptar una norma ni inclinarme a ningún partido: cada día me vuelvo atrás de más de cien acuerdos" (vv. 233-236).

No encuentra una norma para determinar cuáles de los "juicios mundanos" son verdaderos o falsos. Y es que

"cada uno cuenta de él (mundo físico) según como van sus asuntos" (vv. 2569s).

"Los cambios (del mundo físico) son según los que reciben sus efectos" (vv. 2587s).

Es decir, Sem Tob repite o recoge aquel dicho aristotélico que muestra la relatividad de la percepción humana:

Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur

poéticamente expresado en nuestros días por el poeta asturiano Campoamor en estos versos:

"En este mundo traidor nada es verdad ni mentira. Todo es según el color del cristal con que se le mira".

No hay una norma fija. Pero, de hecho, Sem Tob ya utiliza una norma o criterio desde el que percibe la contradictoriedad de esos juicios y su relatividad. Se contradicen los juicios de los necios entre sí, pero el juicio del sabio, su juicio, está por encima de esa contradictoriedad. La distinción entre "sabio" y "necio" la hace Sem Tom y esa distinción es un "juicio del sabio", no del necio.

Hay juicios del sabio que contradicen al del necio. En este caso, él mismo se ve inmerso en la contradictoriedad. Pero hay juicios del sabio que juzgan, comparan y valoran a la vez el juicio del sabio y el del necio. Es como si el juicio del sabio fuese autorreflexivo y el del necio no fuera capaz de ello. Este super-juicio está presente también, como principal elemento de referencia, en la literatura posterior de carácter irónico como la Celestina, el Lazarillo o el Quijote.

Sem Tob lo anuncia expresamente cuando dice:

"Quiero acerca del mundo y de sus costumbres y de cómo dudo de él decir palabras bien atinadas (vv. 229-232).

Es un juicio valorativo, "palabras bien atinadas", sobre los juicios valorativos del mundo (= sociedad y sus costumbres), que él hace desde una posición gnoseológica superior (al menos supuestamente tal) a la de los juicios contradictorios que valora. Desde esa situación capta la contradictoriedad de esos juicios mundanos y la contrariedad de las cosas (9).

Parece suponer el carácter absoluto, consistente, de ese saber que sabe la relatividad. Este super-juicio del sabio lo mantiene a través de todo el poema con valor absoluto o categórico. El esquema necio-sabio, bajo distintas expresiones, domina todo el poema. Los "juicios del mundo" los pone en boca del "necio"; los del sabio son los suyos propios. Admite, además, ciertos juicios como seguros (v. 698)

Al hablar de los juicios del mundo recuerda la valoración que hacen los filósofos griegos de la "opinión" ($\delta\delta\xi\alpha$) o saber vulgar, que no penetra en el valor real de las cosas y que confunde la apariencia (también llamada $\delta\delta\xi\alpha$) con la verdadera realidad (Cfr. Parménides, frg. 8, 38-41; 8, 51-52. Martínez Marzoa, 1973, pp. 16, 26s, 41, 43-49, y passim).

Aquí Sem Tob parece apuntar hacia un saber más real y estable que el "saber mundano". Es como si se estuviera refiriendo a la doble vía del conocimiento de Parménides: la "Vía de la Verdad" y la "Vía de la Opinión" (Cfr. Kirk y Raven, 1974, pp. 388-394). Sin embargo, aunque el esquema es parecido o coincidente en cuanto a la forma, el contenido de la "Vía de la Verdad" de Parménides y la "Vía del Sabio" de Sem Tob tiene todas las diferencias entre la Sabiduría griega y la semita-judía. Hay muchas más coincidencias en al valoración que ambos hacen de la "Vía de la Opinión" y la "Vía del Necio" respectivamente: en ambos casos se confunden las apariencias con la verdadera realidad y es un conocimiento cambiante, plural, contradictorio.

Sem Tob continúa esta contraposición, con un significado semejante, entre el "hombre cuerdo" y el "hombre loco" en cuanto a la valoración que cada uno hace de sí mismo, de sus propias virtudes y maldades, de su propio pecado. Esto ya es más propio del pensamiento bíblico. En los vv. 185-228 reitera la contraposición entre cosas buenas o valiosas bajo apariencias malas o despreciables.

Al plantear el problema teológico del pecado, tema característico del pensamiento judío, contrapone el "hombre pecador" y al "Dios justo y misericordioso". Al hacerlo, pone de manifiesto la relatividad de la "medida del hombre", que puede equivocarse —ya que puede medir las cosas como "cuerdo" (sabio) o como "loco" (necio)— y el carácter absoluto de la "medida de Dios" (v. 124). Sem Tob coincide con los sofistas griegos en que

"el hombre es la medida de todas las cosas"(9)

Si el hombre —ya se entienda como individuo, como especie o como sociedad (Cfr. Berrio, 1965, pp. 18-23)— es cambiante con las circunstancias, su "medida", su valoración de las cosas, también cambia. Pero supera el relativismo sofista, que termina en una actitud agnóstica (Protágoras, frg. 65-57. Berrio 1965, pp.41-43, 118-121), al poner la "medida" de Dios por encima de la del hombre y darle un valor absoluto. Incluso, cuando habla de la relatividad de la valoración humana de las cosas, hace una "sabiduría", la que valora esa valoración, que parece estar por encima de esa relatividad, parece ser otro valor absoluto para él.

Un elemento fundamental de esa sabiduría es el principio de adaptación a las circunstancias, que es parte de su filosofía de la relatividad:

"Puesto que no es lo que quiero, quiera yo lo que es" (vv. 1418)

Pero "lo que es" es cambiante.

"La rueda del cielo nunca se está quieta", (vv. 145-148; véase vv. 2482-2484).

Por eso.

"...mejor dar a menudo vueltas como vueltas da el mundo: a veces ser escudo y a veces ser venablo" (vv. 393-396). Esto exige un permanente esfuerzo de renovación del espíritu. Además, en el cambio está el gusto, el placer (vv. 161s).

El principio de adaptación se apoya en el **principio del cambio**. Todo cambia: el cielo está en permanente movimiento, las cosas, los valores, las circunstancias, la voluntad del hombre, se alternan constantemente con sus contrarios. Este cambio recuerda el "todo cambia" ($\pi d\nu \tau a$ $\dot{\rho} \epsilon \bar{\iota}$, del Crátilo de Platón) de la tradición heraclitea (cfr. Heráclito, frag.12, 30, 49, 90s, 126). Y como todo cambia (supuesto empírico-metafísico), Sem Tob intenta cambiar su suerte; esto es típico de la antropología judía. Un griego más bien intentaría conocer el Destino para entregarse a él, pues lo considera ciegamente determinista.

2. La relatividad de las cosas: la contrariedad

El problema de la relatividad es ante todo un problema del conocimiento, un problema gnoseológico. Pone en juego el valor de nuestro conocer. Pero la relatividad no sólo afecta a los juicios del hombre, sino a las cosas mismas. Si los juicios del hombre se muestran contradictorios, las cosas se muestran contrarias unas a otras (Cfr. vv. 445-460). Si cada juicio "mundano" tiene su contradictorio, cada cosa tiene su contraria(10).

El ser mismo de las cosas y su valor dependen de su relación con quien las conoce y valora y con su contrario, pero los cuatro: ser, valor, relación-sujeto y relación-contrario dependen a su vez del momento (tiempo) en que se les considere. La misma "vara de medir" es corta para el comprador y larga para el vendedor (vv. 241-244). Un mismo viento mata la débil candela y aviva el gran fuego; la candela muere por su debilidad y el gran fuego se refuerza por su fortaleza. Sin embargo, el mismo viento derriba el árbol robusto y deja indemne la débil yerba (vv. 281-304); es una desgracia para la casa que quema y una gran ayuda para la limpieza de las eras (vv. 305-308).

El valor ontológico de cada cosa depende de sus relaciones con las otras cosas y principalmente con el sujeto que la conoce (vv. 317-320).

La relatividad está en el ser de las cosas y Sem Tob la muestra mostrando la relación de contrariedad entre ellas. Hay otros tipos de relación como la semejanza o desemejanza, las relaciones de tamaño, de situación espacial, etc., que no siempre implican relación de contrariedad. Pero Sem Tob, como antes ya había hecho Heráclito(11) se fija principalmente en la relación de contrariedad entre las cosas o entre distintos aspectos de las mismas(12).

Esa relatividad ontológica está reforzada por la relatividad temporal (el momento) en que cada cosa es considerada:

"Es muy gran necedad tomarse todos los tiempos por un igual" (vv. 389-392).

Las cosas son, valen e incluso tienen contrarios diferentes según el tiempo o momento en que se les considere, porque cada cosa tiene su tiempo. La contrariedad misma es una relación que no es fija ni absoluta, sino también relativa, con sentidos cambiantes según las circunstancias.

"No hay cosa en el mundo que no tenga su tiempo propio" (vv. 2206s).

Sem Tob parece repetir una conocida frase frecuente en el Eclesiastés (3,1). Esto recuerda también la teoría sofista de la ocasión (καιρόs) especialmente desarrollada por Gorgias (Frag. 13; Diels, II.1984, p. 303) y Protágoras a propósito de la relatividad moral (Berrio, 1965, p. 59)(13).

3. La relatividad de los bienes y placeres del mundo.

Sem Tom concibe al hombre como dialécticamente constituido entre el deseo de placer y la incapacidad de alcanzarlo plenamente. Para él, la verdadera felicidad es inalcanzable en este mundo —no dice nada al respecto en un Más Allá— para el "hombre inteligente" (vv. 1553s). Sólo el "hombre rastrero, desastrado "astroso" y el hombre "estúpido" se sienten felices con su vida rastrera y estúpida. Pero el hombre inteligente lo tiene más difícil debido a que es consciente de la vanidad de todos los bienes y placeres del mundo, de todos sus honores y valores. En los vv. 1553-1700 resuena con toda su fuerza el "vanidad de vanidades y todo vanidad" del Eclesiastés. Sem Tob mira irónicamente al mundo, sus grandezas, sus valores, sus placeres, sus juicios.

La única felicidad posible para el sabio es "que no se preocupe de valer más de lo que vale" (vv. 1555s). La moderación en todos sus deseos, de por sí insaciable, es la clave de la única felicidad posible. Si la felicidad es la plena satisfacción de todos los deseos, Sem Tob viene a decir que es imposible y que la única felicidad que cabe es la de renunciar a ser plenamente feliz en este mundo.

"Y bien completo ¿donde lo hay? ¿Quién podría encontrarlo?" (vv. 2195s).

Su valoración relativista del mundo, de sus juicios y valores, de sus bienes y placeres, le lleva a un cierto pesimismo y a una actitud excéptica (14).

> "El hombre que es hombre siempre vive angustiado (vv. 1633s).

Esta relatividad de los bienes del mundo se muestra en que no hay bien que no lleve en sí mismo mal ni mal que no implique algún bien (vv. 1621-1624). Cada valor mundano lleva en sí mismo el germen de su contrario.

"No hay cosa del todo mala ni toda buena" (vv. 2197s).

4. El método dialéctico

Sem Tom utiliza la contradictoriedad de los "juicios mundanos" y la contrariedad de las cosas como un método para conocer su verdadera realidad y valor, y para transmitir su pensamiento relativista.

> "Lo bueno de una cosa se sabe por su contraria, por la amarga la sabrosa, el anverso por el reverso" (vv. 541-544).

Descubre algo que parece connatural al hombre: sin el dolor no puede apreciar el placer, sin la enfermedad no puede saber lo que es la salud, sin el trabajo no puede saber lo que es el ocio, sin la guerra no puede saber lo que es la paz, etc. Cada cosa conduce al conocimiento y valoración de su contraria. Esto vale también en el orden de los valores, aunque en él se plantea el problema de la reversibilidad. Su aceptación es mucho más problemática. El dogmático, el fanático, no la reconocen. El relativista por principio si lo hace. Sem Tob se muestra relativista. Como tal se sitúa en la línea de la relatividad cultural de los sofistas y se adelanta a lo que hoy es una tesis fundamental de la Antropología Cultural (Cfr. Hoebel-Weaver, 1985 pp. 276s).

Por otra parte, la dialéctica como método de conocimiento nos remite a Heráclito antes de Sem Tob y a Leibniz, Hegel, Marx y Engels después de él. No obstante, ese método en Sem Tob está matizado por un gran sentido empirista; esa dialéctica de las

cosas y del modo de conocerlas se aprende empíricamente:

"Por la práctica adquiere uno el saber de las cosas" (vv. 572s).

5. La relatividad y la dialéctica de las acciones del hombre en general: contradicción y contrariedad

El análisis sobre el comportamiento humano es probablemente el tema al que mayor atención presta Sem Tob. La acción humana se convierte en objeto de valoración por parte del "juicio del sabio". Este valora los "juicios del mundo" y toda otra actividad humana, ya sea moral o no. Sem Tob destaca sobre todo su relatividad, sus contradicciones y contrariedad, su esencial dialéctica interna, su esencial sujeción al cambio, su contingencia.

Sem Tob hace su análisis centrándose en un ejemplo, el de la dialéctica del hablar y del callar (vv. 2213-2424). Esa dialéctica y relatividad la entiende Sem Tob como aplicable a todo comportamiento humano (vv. 2425-2428). Toda acción tiene siempre qué alabar y qué censurar. Como objeto de la valoración humana, de los juicios del mundo y también del sabio, toda acción tiene pros y tiene contras. Lleva en sí misma la dialéctica del bien y del mal, de lo positivo y lo negativo, lo conveniente y lo inconveniente. No es ni absolutamente buena ni absolutamente mala. No es fija en su valor, porque

"de continuo sucede que por poco que la rueda gire iguala el zapato pisoteado con la corona" (vv. 2481-2484).

Bajo la imagen de la rueda o de la esfera que gira recalca una y otra vez la idea del continuo cambio a que están expuestos los valores del mundo de todo tipo: estéticos, éticos, económicos, políticos, etc. (vv. 2481s; 2509a). De ahí que el hombre ha de estar en permanente guardia ante los cambios del mundo y por eso vive en una permanente inseguridad (vv. 2513-2532)(15).

Ni siquiera la virtud es buena en sí misma (vv. 553-664). Sem Tob parece incluso proponer como una virtud el mudar de actitud moral según las circunstancias. En este sentido es un precursor de la actual "moral de situación" (Cfr. Molinsky 1972)(16).

Sin embargo, Sem Tob siempre termina poniendo un límite a su filosofía relativista, hay dos virtudes (dos tipos de acción) que no tienen tacha: el "saber" y el "hacer

bien" (vv. 2441-2448). Y hay algo de lo que debe estar absolutamente seguro: la gracia de Dios; es decir, todos los dones de la Naturaleza que El nos da (vv. 2533-2560). Por tanto, su filosofía relativista tiene como limitación y puntos de apoyo ciertos valores que, para él, son absolutos.

6. Referencias absolutas de Sem Tob

6-1: Canto a la Sabiduría

En los vv.1253-1308 desarrolla todo un canto a la Sabiduría y su portador el libro en el que parece tomarla como un valor absoluto. Al menos no le aplica el principio de relatividad cultural, sino que parece suponerla como un valor de validez universal. No obstante, el contenido concreto de esa validez no está claro, ya que habría que conjugarlo con el principio de relatividad claramente defendido en otros textos del poema. Haría falta el estudio de otras obras de Sem Tob para aclarar el tema.

6-2: El hacer el bien. Es otro de los valores de los que Sem Tob no duda ni sobre el que aplica la filosofía de la relatividad:

"No hay tan gran tesoro como hacer el bien ni hacienda tan despreocupada ni que dé tanto placer"

(vv. 989-992; cfr. vv. 2446 y 2459s).

"En hacer bien mostrarás tu poder" (vv. 1017s).

No obstante, cuando el hacer bien se entiende como generosidad, ésta ha de ser moderada si no quiere anularse a sí misma. Es, por tanto, relativa (Cfr. vv. 973s); puede morir por defecto o por exceso. La ley del equilibrio, tan importante actualmente en la Teoría General de Sistemas, ya era para Sem Tob una ley fundamental tanto a nivel ontológico como sociocultural.

El hacer el bien es una exigencia de la ley de reciprocidad práctica entre el bien y el mal, una manifestación más de la esencial relatividad entre ambas conductas (vv. 1205-1228). El bien atrae bien y el mal atrae mal. Bonum est diffusivum sui, malum est diffusivum sui. Y es que el hombre no nació para vivir aislado (vv. 1229s), sino esencialmente relacionado; la relatividad social, a nivel de ser y de actuar, le es esencial.

6-3: La moderación (aplicación práctica de la sabiduría). Cuando habla de la contrariedad de los "juicios del mundo" hace referencia a la "medida determinada" que tiene toda virtud (vv.397-399; 553-572), fuera de la cual deja de ser tal, y "al punto justo del buen sentido", cuya consecución no es obra del esfuerzo humno y, por tanto, nadie debe vanagloriarse de ella. Es obra directa de la "buena suerte" controlada, a su vez, por el mismo Dios. (vv. 681-682).

"Los extremos siempre son viciosos", es un dicho muy popular que Sem Tob recoge diciendo:

"Lo mucho no está nunca bien, aunque sea de especie fina" (vv. 793s).

El término medio ha de ser el ideal en todo (v. 920).

El tema es una clara resonancia de la Sophrosyné de los griegos ya desde muy antiguo (Cfr. J. P. Vernant, 1976, pp. 65-82); el áurea mediocritas del Eclesiastés (7. 16-17) o del in medio virtus... La moderación es la virtud de las virtudes, la medida

de todas ellas, fuera de la cual dejan de ser tales. La moderación es el freno de la ambición y codicia sin límites que es la raíz de todo los males del hombre:

"Buscar con demasía es todo el mal que padecemos" (vv. 909s; cfr. 801-909; 1021-1024).

Y el reconocimiento de las propias limitaciones es el origen de todas las virtudes, de la Sabiduría, de los bienes:

"Conoce tu medida y no te confundirás nunca" (vv. 1201s).

Sem Tob parece querer recordar uno de los oráculos más conocidos del centro de Sabiduría griega llamado Delfos:

"Conócete a ti mismo"

que constituye un ideal permanente en la historia de la filosofía occidental. Conocerse a sí mismo, hasta dónde llegan las propias fuerzas y donde empiezan las propias limitaciones, ayudará a tomar conciencia de la relatividad de todo cuanto el hombre hace y concibe, juzga y valora.

La moderación es la consecuencia lógica de una filosofía de la relatividad. Todos los extremos se vuelven viciosos. La misma moderación y relatividad podrían caer en ese vicio, si ellas mismas no se autolimitan o automoderan. A nivel humano nada hay absolutamente bueno o malo. Todo es relativamente bueno o relativamente malo. Depende del sujeto valorador y de sus circunstancias. Aquí la mente no puede evitar el recuerdo de la famosa frase de Ortega y Gasset:

"Yo soy yo y mi circunstancia. Y, si no la salvo a ella, no me salvo yo" (1983, I, p. 322).

La relatividad lleva a la moderación y ésta lleva al diálogo, actitudes que Sem Tob parece querer insinuar al gobernante cristiano. La moderación es el contrapeso, el contrario dialéctico de la raíz de todos los vicios del hombre: la codicia o ambición.

6-4: Filosofía del trabajo

Sin embargo, la moderación no se ha de entender como inmovilismo ni la relatividad excéptica ha de llevar a la suspensión de todo juicio y a la inactividad (vv. 489-504). Que el hombre nació para trabajar y ha de correr riesgos para obtener beneficio de su trabajo, pero sin incurrir en la insensatez (vv. 485-488; 499-500). Y aunque "el mundo no se gobierne por regla cierta y fija", aunque a nivel humano todo sea relativo, sin embargo hay que aventurarse a actuar corriendo el riesgo de equivocarse (vv. 509-512; 521-521).

Es decir, que la misma moderación ha de ser moderada y la misma filosofía de la relatividad ha de reconocerse relativa. Es decir, ambas han de ser auto-reflexivas y evitar el peligro de la inercia, la inactividad, la irresponsabilidad.

La filosofía de la moderación y la relatividad ha de completarse con la filosofía

del trabajo (vv. 697-776), importante también en el pensamiento de Sem Tob y consecuente con un dogma fundamental del Judaísmo: el hombre es colaborador de Dios en la creación, tiene una responsabilidad ineludible, que ha de cumplir aún a costa de equivocarse (Cfr. Irwin y Frankfort, 1968, cap.II y III). Es decir, hay que "mojarse" en la vida cotidiana de la sociedad y trabajar "como si" todo dependiera de él aún cuando sabe que todo depende de Dios (vv.705-708). Sería mayor pecado no hacerlo que equivocarse haciéndolo. Esta norma del "como si" es una tesis fundamental en la teología actual de la secularización de Bonhoeffer (Richard 1970, pp. 154-156).

6-5: Catálogo de otras virtudes

En vv. 1029-1056 y 1181ss recoge una serie de virtudes; "despreocupación", "paz y amistad", "humildad", "obediencia", "aguantarse", "pobreza", la "nobleza", en las que, por la forma de expresarse, no parece entrar la duda de la relatividad(17). Sin duda, son virtudes relativas a sus contrarios: los vicios correspondientes. Pero esa relatividad no excluye necesariamente el que puedan ser reconocidas con un valor absoluto en el sentido de que tengan una validez universal. Es decir, de que tanto vicios como virtudes sean o deban ser universalmente admitidos en su contenido material. Sin embargo, esto ha de ser entendido a la luz de los otros textos de Sem Tob en los que establece la ley de la relatividad de los valores como ley universal.

Estas referencias absolutas ponen de manifiesto que la relatividad de las cosas y de los valores no excluye toda clase de necesidad. La misma relatividad es una necesidad y el reconocimiento de la relatividad de los valores en general no excluye la

necesidad de adoptar unos concretos en una situación concreta.

Lo que queda claro con esta elección concreta de valores que hace Sem Tob es la aplicación del super-juicio más arriba comentado y que se continúa, como parte esencial de una filosofía de la relatividad y la ironía, en las primeras obras claves de la literatura española más arriba citadas.

NOTAS

- El término latino lectura viene del verbo latino lego. Este, a su vez, viene del griego λέγω. De sus múltiples significados y matices originarios quiero destacar y retomar los de "juntar", "recoger", "escoger" o "seleccionar", y también "enumerar". "Juntar" y "recoger" implican a la vez "separar", "seleccionar"; lo que "juntas" lo seleccionas entre y lo separas de lo que no juntas. La labor científica en general es a la vez un "juntar seleccionando y separando". El hecho de que la "lectura" de algo implique "elección" conlleva una participación de la voluntad en el acto de la "lectura" y, por tanto, una carga de subjetividad inevitable por parte del que hace la "lectura". Lego (λέγω) también significa "enumerar", "decir una cosa después de otra" y en ese sentido implica poner un determinado orden en lo que es objeto de "lectura" (Cfr. Chantrain, 1983, vol. II, pp. 625s. Bailly, 1901, pp. 537s).- Fournier, 1964.- Ernout-Meillet, 1985, pp. 348-350).
- (2) El rabí don Sem Tob de Carrión de los Condes tiene otros nombres: don Shem Tob, don Santob (García Calvo, 1983, p. 14), Shem Tob de Soria, Shem Tob Soriano (Idem, p. 26), Rab Shem Tob ibn Ardutiel ben Isaac (Idem, p. 25), Shemtob ibn Ardotial o Ardutiel (Idem, p. 27).
- (3) Agustín García Calvo edita la obra bajo el título: Don Sem Tob. Glosas de Sabiduría o Proverbios Morales. Ofrece el texto original en castellano antiguo y una transcripción al castellano actual con Introducción y amplios Comentarios en notas. Usaré esta edición para mis comentarios y citas.

 Es importante también la edición del judío Sanford Shepard bajo el título: Sem Tob. Proverbios Morales con Introducción y Variantes de los distintos manuscritos conservados del poema. Ambos autores recogen la principal bibliografía en torno a este escrito de Sem Tob.
- (4) El tema del "saber previo" lo desarrollo en mi publicación Una religiosidad y muchas religiones (Universidad de Oviedo 1991). Lo considero de importancia hermenéutica para toda clase de análisis e interpretación de textos.
- (5) La contradicción interna del hombre entre lo que "tiende" espontáneamente a ser y lo que libremente "quiere" ser es un tema muy antiguo, ya recogido por el judío-cristiano San Pablo y ampliamente desarrollado por el teólogo K.Rahner (Cfr. J,S. de la Pienda 1982, Cap. V).
- (6) Respecto al origen y significado de la palabra Kalam existe una gran diversidad de opiniones, tanto musulmanas como occidentales. La más plausible es la que la presenta como el "discurso sobre Dios" o teo-logía (Cfr. R. Caspar 1987, p. 1735).
- (7) Utiliza la palabra "mundo" en un doble sentido: entendido como la sociedad, el mundo de las personas, y otras veces entendido como el cosmos, el mundo de las cosas. En el primer caso la moralidad es una nota esencial. En el segundo es esencial la indiferencia moral (vv. 2561-2644).

- (8) Se podría preguntar cuál es el juicio contradictorio a ese super-juicio valorativo de Sem Tob y si estaría él mismo dispuesto a admitirlo o al menos a reconocer su valor y el derecho de otros a defenderlo. Si no lo admitiera, ahí estaría el límite de su filosofía relativista y de su excepticismo. El texto de PM no ofrece datos suficientes para dilucidar esta cuestión. No obstante, ofrece indicios de que ciertos valores son absolutos para él y, por tanto, no sujetos a la relatividad que por otro lado defiende; su concepción de Dios, del hombre, de la misma Sabiduría, por ejemplo. Son más bien el punto de apoyo de su filosofía relativista.
- (9) Un análisis del sentido de éste principio de Propágoras en relación con la filosofía moderna de "las circunstancias" en Ortega y Gasset con referencias a Leibniz, Campoamor, K. Rahner, Heidegger, véase en J. Avelino de la Pienda, 1990, pp. 73-76.
- (10) El tema de los contrarios en la interpretación humana de la Naturaleza y de sus eventos es tan antiguo y universal como la historia misma de la cultura; el yin-yang del Taoísmo, el Purusa-Prakti del Hunduismo, la Luz-Tinieblas del Mandeísmo, el Espíritu-Materia del Maniqueísmo, etc. etc. Algunos de los ejemplos que pone Sem Tob los repetirá Hegel para justificar el fundamento natural de su dialéctica:

"Quien antes no derrama el trigo no lo recogerá luego; Si no está hundido bajo tierra, no llega a ser espiga" (vv. 449-452). (Véase Evangelio de Juan 12, 24 y Hirschberger, 1963, II, pp. 225s)

- (11) El tema de los contrarios en Heráclito se recoge en sus fragmentos 8, 10, 51, 53, 54, 57, 62, 76, 80, 88, 111, 126, principalmente.
- (12) En la historia del pensamiento dialéctico, basado en la contrariedad de las cosas, se suele citar como máximo representante a Hegel y como su principal antecesor a Heráclito. Nunca se hace mención de Sem Tob. Su pensamiento sin embargo, constituye un verdadero eslabón en la tradición del pensamiento dialéctico y lo es en los tres niveles en los que lo entiende Hegel: el ontológico, el gnoseológico y el metodológico.
- (13) Respecto al Kairós véase G. Wissowa 1919, col. 1508-1521; recoge los distintos aspectos bajo los que este término ha sido usado y estudiado. M. Berciano (1976) ofrece un interesante y bien documentado estudio del Kairós en Clemente de Alejandría, alguno de cuyos significados coincide con el que dieron los Sofistas a esa palabra y con el que Sem Tob da a la relatividad ontológica y axiológica dependiente del momento o situación de las cosas y las personas.

La relatividad está en la valoración de las cosas, pero ésta depende, es relativa, de cada sujeto que valora y del momento en que valora. Esta relatividad de las cosas y los valores a un tiempo determinado hace que la relatividad no degenere en relativismo en cuanto defiende que todo vale lo mismo para cualquier ocasión (Kairós). Por el contrario, la doctrina de la relatividad defiende que, precisamente por ser las cosas y los valores relativos, todos valen distinto para cada ocasión. Esto es especialmente importante para la modernamente llamada "moral de situación", ya anticipada en los sofistas.

- (14) Sem Tob, con el excepticismo de su sabiduría bíblicojudía, enlaza también con la tradición excéptica griega en cuanto en ella la teoría se subordina a la práctica y la paz del alma (ataraxia) no se alcanza mediante la ciencia o saber, como en estoicos y epicúreos, sino precisamente en la desaprobación de la ciencia. No obstante, Sem Tob apunta una superación del excepticismo en la fe judía en la Providencia.
- (15) El carácter relativo de lo "normal" y lo "anormal" es hoy un tema fundamental de la moderna ciencia Antropología Cultural.
- (16) La "moral de situación" ha sido actualmente objeto de estudio por parte de destacados teólogos cristianos como K. Rahner, J. Fuchs, B. Häring, Molinski, etc. (Cfr. Molinski 1972).
 - (17) Sin embargo, Sem Tob no hace referencia alguna en PM a dogmas tan fundamentales para el Judaísmo como el de la "elección divina del Pueblo Judío" o el de la esperanza en un futuro Mesías. Su sola mención podría ser suficiente para un rechazo frontal de su poema y su persona por parte de los cristianos.

BIBLIOGRAFIA

- Abbagnano, N. (1973): Historia de la Filosofia 1, Montaner y Simón. Barcelona.
- Al-Yahiz (1984): Libro de los avaros. Edit. Nacional. Traducción, introducción, notas e índices de Serafín Fanjul con participación de Alcaen Sánchez.
- Aristóteles (1983): Metafísica. Edic. trilingüe por V.García Yebra. Gredos. Madrid.
- Bailly. M.A. (1901): Abrégé du Dictionnaire Grec-Française Librairie Hachette. Paris.
- Ben-Sasson, H.H. (1988): Historia del pueblo judío Vol.2. Alianza Editorial,
- Berciano, M. (1976): Kairos, Tiempo humano e histórico-salvífico en Clemente de Alejandría Edic. Aldecoa. Burgos.
- Gaspar, R. (1967); "Teología Musulmana", en P. Poupard 1987, pp. 1735s.
- Cohn, L. et Wendland, P.(1926): Philonis Alexandrini opera quae sypersynt. Auctoritate Academiae Literarum Burussicae Editum per Munificentiam Instituti Judaici Religionis Studia amplexi quod est Eboraci Novi. Berolini.

- Cohn, N. (1983): El mito de la conspiración judía mundial Alianza edit. Madrid.
- Colahan. C. (1979): "Santob 's Debate: Parody and Political Allegory", Sefarad 39, pp. 265-308.
- Colahan, C. y Rodriguez, A. (1983): "Traditional semitic forms of reversibility in Sem Tob 's Proverbios Morales". The Journal of Medieval and Renaissance Studies, vol.13, number 1, pp. 33-50.
- Copleston, F. (1969-1980): Historia de la Filosofía, vol. I-IX- Ariel. Barcelona.
- Corbin, H.; Jahia, O. y Nasr, S.H. (1972): "La filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes", en Brice Parain 1972, pp.236-367.
- Danielou, J. (1963): Ensayo sobre Filón de Alenjandría- Taurus. Madrid.
- Diels. H. (1984-85): Die Fragmente der Vorsokratiker. I-III Weidmann.
- Ernout, A, y Meillet, A. (1985): Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine Histoire de Mots. Editions Klincksieck. Paris.
- Elorduy, E. y Perez, A.J. (1972): El Estoicismo I, Gredos. Madrid.
- Fanjul, S. (1984): Al-Yahiz. Libro de los avaros Edit. Nacional, Madrid.
- Fournier, H. (1964): Les verbs "dire" en grec ancien. Collection Linguistique 51. Paris.
- Fraile, G. (1975): Historia de la Filosofía, 11-2, BAC. Madrid.
- García Calvo, A. (1983): Don Sem Tob. Glosas de Sabiduría o Proverbios Morales y otras Rimas. Alianza Edit. Madrid
- García Yebra, V. (1970): Metafísica de Aristóteles. Gredos. Madrid.
- Gilson, E. (1972): La filosofía en la Edad Media Gredos. Madrid.
- González, J. Antonio y González, J. Avelino. (1989): "Condiciones biológicas, ambientales y personales del desarrollo", en J. Mayor y otros 1989, pp. 151-168.
- Gugenheim, E. (1984): "El Judaísmo después de la sublevación de Bar Kojba", en H-Ch. Puech, 1984, pp.1-60.
- Hirschberger, J. (1963): Historia de la Filosofía, I-II, Herder, Barcelona.

Hoebel, A.H. Y Weaver, Th. (1985): Antropología y experiencia humana. Omega. Barcelona.

Irwin, W.A. y Frankfort, H.A. (1968): El pensamiento prefilosófico F.C.E. Breviarios, nº98.

Jaeger, W. (1982): La teología de los primeros filósofos griegos F.C.E., Madrid.

Keller, W. (1987): Historia de Israel. Omega. Barcelona.

Kirk, G.S. y Raven, J.E. (1974): Los filósofos presocráticos. Gredos Madrid.

Maimmonides (Moisés ben Maimón): Guía de perplejos

Martinez Marzoa, F. (1973): Historia de la Filosofía, 1. Edic. Istmo. Madrid.

Mayor, J. y otros (1989): Psicología evolutiva Anaya Madrid.

Michel, A. (1972): "La filosofía en Grecia y Roma desde el 130 a.d.C. hasta el 250 d.d.C.", en Parain 1972, pp. 1-97.

Molinski, W. (1972): "Etica de situación", en K.Rahner y otros, 1972, pp. 942-951.

Nacar, E. Y Colunga, A. (1965): Sagrada Biblia. BAC. Madrid.

Neher, A. (1972): "La filosofía judía medieval", en B. Parain. Vol.3, pp.202-235.

Parain, B. (1972): Historia de la Filosofía Siglo XXI, vol. 3, Madrid.

Pienda, J.A. de la (1982); Antropología Transcendental de K. Rahner. Universidad de Oviedo.

Pienda, J.A. de la (1982): La Ciencia de la Filosofía y la Filosofía de la educación. Universidad de Oviedo

Pienda, J.A. de la (1985): "La revolución personalista". Magíster nº 4, pp. 71-91.

Pienda. J.A. de la (1990): "El hombre, centro de perspectiva". Magister n. 8, pp. 71-91

Pienda, J.A. de la (1991): Una religiosidad y muchas religiones. Universidad de Oviedo.

Poupard, P. (1987): Diccionario de las religiones. Herder. Barcelona.

Pritchard, J.B. (1973): The Ancient Near East, I-II. Princeton University Press.

Puech, H.Ch. (1984): Historia de las religiones siglo XXI, vol.7. Madrid.

- Rábade, S. (1986): Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV. C.S.I.C. Madrid.
- Rahner, K. y otros (1972): Sacramentum Mundi. II. Herder. Barcelona.
- Richard, R.I. (1970): Teología della secolarizzazione. Queriniana. Brescia.
- Sanford Shepard, (1986): Sem Tob Proverbios Morales. Clásicos Castalia. Madrid, Véase su Bibliografía pp. 69-72.
- Sánchez-Albornoz, C. (1980): Nuevos y viejos estudios sobre las Instituciones Medievales Españolas. Vol. III. Espasa Calpe. Madrid.
- Simson, Rabí Salomó bar (1946): Las matanzas de 1096. Edic. A.M. Haberman. Jerusalem.
- Vernant, J.P. (1965): Los orígenes del pensamiento griego. Eudeba. Buenos Aires.
- Wissowa. G. (1919): Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, vol. 10. Alfred Druckenmüller Verlag in Stuttgart.