

EL PENSAMIENTO DE MAIMONIDES

**Fernando Valenzuela Erazo
Departamento de Filosofía**

EL PENSAMIENTO DE MAIMONIDES

Fernando Valenzuela E.

La evolución histórica de la comunidad judía, sus manifestaciones espirituales y sociales, representan una consolidación del pensamiento judío y un estilo de vida, que se expresan en actitudes fundamentales.

Se ha observado que hay un modo de ser judío que tiene características propias, el que se perfila a través de las épocas con rasgos permanentes y que llega hasta nuestros días con una individualidad perfectamente identificable.

Se visualiza en la cultura de Israel la cristalización de una experiencia histórica que, en algunos de sus aspectos, principalmente políticos y culturales, debe considerarse simplemente como el resultado de una decantación de la vivencia histórica, de la profecía y de la fe, en la proyección histórica de la vida de ese pueblo.

El fenómeno se presenta con valores de permanencia en las variadas fases de la evolución cultural; tiene una manera de ser fiel a una visión y plantea una modalidad de propuesta que se integra en la acción, a partir de una idea principal basada en la enseñanza de las escrituras.

El proceso se vincula en su origen a una suerte de universalización del pensamiento judío que se inicia en el período de la dispersión y que reconoce en Maimónides a uno de sus grandes sistematizadores.

La situación de la religión vinculada a esta experiencia histórica puede ser examinada desde varios puntos de vista. Interesa por el momento el estudio de estos antecedentes en la coyuntura de historia y profecía, en relación con el pensamiento de Maimónides, uno de los hitos significativos del gran renacimiento medieval de los siglos XII y XIII.

Parece evidente que, a partir de una problemática de origen religioso, se pueda descubrir de modo muy auténtico una de las fuentes más importantes de la cultura judía, intrínseca a la formación del pensamiento occidental. La interpretación de la experiencia vernácula del pueblo elegido, se presenta en este aspecto, como un proceso de universalización de la religión, forma de enseñanza que trae a la vida-práctica la sabiduría que contiene la profecía.

El ascenso de la experiencia singular, en la solución de los problemas que afectan a los judíos, muestra con evidencia la generalización de este pensamiento, a consecuencia de lo cual se plantea en la idea de un logos, un lenguaje, una hermenéutica, etc. Con ello se trata de compatibilizar la experiencia particular en el trazado de una cultura general, forma de interpretación, en suma, de lo vernáculo y hermético de una comunidad histórica en los baremos del pensamiento universal. La cultura judía ha logrado este resultado gracias al fenómeno de cristalización, no exento de una motivación fundamental, lograda en parte gracias a la influencia del pensamiento de Maimónides.

Este pensador representa uno de los momentos más decisivos del desarrollo espiritual judío. Nacido en Córdoba, España, en 1135, emigró de su suelo natal, instalándose primero

en Fez en el norte de Africa en 1160, viviendo después en Palestina hacia 1165. Posteriormente, se estableció en Egipto, en la localidad de Fostat, cerca de El Cairo. Fue médico de la corte de Saladino en Alejandría, comentarista del Talmud y de la Mishná y principal filósofo judío de la Edad Media.

Moses ben Maimon, Moïse ben Maimon o simplemente Moses Maimonides, llamado por los árabes Abu Imram Musá Ibn Maimon Abdallah o el 'Rabbi Moise' como lo recuerda Santo Tomás. Su principal obra filosófica es 'La Guía para los Extraviados' que ha sido traducida a varios idiomas. Al inglés bajo el título 'Guide for the Perplexed' y al francés como 'Guide des Indécis'. Su título en hebreo es 'More Nebukin' y en árabe 'Dalalat al-hairin'.

Esta obra es una suma teológica escolástica judía que contiene el pensamiento filosófico de su tiempo. De inspiración neoplatónica, recibe la influencia de Aristóteles y está escrita en el espíritu del aristotelismo. Maimónides, junto con Averroes y Santo Tomás, es uno de los grandes intérpretes del pensamiento del Estagirita. La historia de la filosofía recuerda que durante ese período se establecieron las tres grandes lecturas del aristotelismo universal, cada una de las cuales pertenece a estos pensadores. La interpretación de Maimónides va a gozar de una larga vigencia en el pensamiento israelita.

El tratado se encuentra dividido en tres partes. En la primera plantea los problemas de antropomorfismo bíblico, los atributos divinos y una exposición y crítica de las enseñanzas del Kalam. La segunda, aborda las pruebas de la existencia de Dios, examen de las teorías de materia y forma, creatio de novo

y una exposición de la profecía. La tercera examina la cuestión de Dios y el mundo, incluyendo el problema de la providencia, el mal, la preciencia, la libertad de la voluntad, además de la teleología y racionalidad de los preceptos de la Torá.

El papel de Maimónides ha sido de vital importancia por la influencia que ha ejercido en su época y en los tiempos posteriores. Sus ideas se adaptan al modo de ser judío, encuentran que vinculan a este espíritu que él trata de conducir y orientar en las generaciones. Esta vida religiosa fundada en el pensamiento profético tiene un dominio amplio, sin parangón en el mundo occidental, en el sentido de dar cabal cumplimiento a la palabra de los profetas.

La tesis que postula una experiencia de cristalización de la conciencia religiosa, responde a una consolidación sui generis de la unidad vivencial del pueblo judío. Ella se inicia en un pasado original y fundante, de carácter mítico-religioso, y después, de modo continuado ratifica una tradición de respeto y obediencia al texto bíblico, se hace universal en el exilio y se consagra en nuestra época en una experiencia política de motivación religiosa, cuya es la surgencia del sistema actual existente en Israel.

Con seguridad, esa conciencia se extenderá al futuro pues se trata de una experiencia que nos habla de una posibilidad de realización ontológica de lo humano y de una forma de vida que se encauza hacia valores permanentes dentro del proceso mundial. El pasado se hace contemporáneo, se cristaliza en logros actuales que se proyectan hacia el futuro cuyos haces de influencia buscan una expresión, una perfección que trata de

realizarse en lo histórico. El movimiento de la fe se presenta como la culminación de este proceso, digamos que es el resultado de una unidad original, cuya estructura reconoce en su base un concepto de fidelidad al vínculo religioso, una suerte de nexo de afianzamiento ético y político que revela el ser propio de una creencia religiosa.

El pensamiento de Maimónides se vincula a este proceso y cobra importancia en la época presente. En otro tiempo, el abordó problemas filosóficos y doctrinales cuyas soluciones conservan todavía una frescura y actualidad renovadas, que sirve de guía permanente al hombre moderno.

Lo apreciamos, en efecto, en el apoyo de su filosofía para desestimar los conceptos negativos que surgían en esa época (y en la actualidad), como el nihilismo, el irracionalismo, el escepticismo, etc. La filosofía contemporánea ha puesto en evidencia estos fenómenos, formas de negativismo metafísico que configuran una consecuencia, un frente de reacción en contra de algunas de las soluciones que ofrece el intelectualismo filosófico; semejante situación conduce a un cambio profundo de los valores individuales y sociales. En todo intelectualismo filosófico ronda impredecible un nihilismo de base, que trata de ganar sus ventajas por la falta de sentido que a trechos exhibe la visión de aquel. Una filosofía de la voluntad, del hacer, logra sobrepasar esta tendencia, pero también queda a medio camino porque su visión casi siempre resulta limitada, antropomórfica y condicionada a las posibilidades contingentes del hombre. En Maimónides incide una problemática religiosa que avanza hacia una perspectiva de fundamento en Dios, que supera a las partes contendientes, otorgando a cada una de ellas un papel de impor-

tancia en el todo pero guardando para sí la clave que ordena la totalidad del sistema bajo una hermenéutica que le otorga sentido a la palabra divina. Frente a la conciencia fundada en el poder de la razón o de la voluntad, procede la tradicional autoridad de Dios. El mundo suprasensible se enfrenta al mundo histórico, los fines de un ideal de felicidad terrena se transforman en la aspiración a lograr los bienes ultra terrenos de la bienaventuranza divina, el concepto de religión se opone al de civilización, la autosuficiencia del quehacer humano se reemplaza por la creación divina. Es cierto que en Maimónides estas preposiciones tienen un alcance que, como veremos más adelante, se compatibilizan con una posibilidad de perfeccionamiento normativo de la ley dentro de una interpretación que acoge de modo pleno la verdad religiosa.

Este problema de perfeccionar la ley, que Maimónides formula con toda claridad en sus escritos, es el que más interesa en su proyección futura. Plantea la controversia de una metafísica intelectualista frente a otra de tipo voluntarista, el pensador no asume ninguna de ellas de modo absoluto; lo decisivo de su postulación radica en que introduce una forma de conciliación de ambas posibilidades que consiste en proyectar esas ideas a un sistema de vida práctica orientada por la sabiduría de las enseñanzas que provienen de la profecía. De la interpretación de los textos sagrados surge una concepción del mundo, de lo social y político que él relaciona con el pensamiento mundano, sacando de allí las conclusiones que contribuyen a ordenar la vida del pueblo judío. Este es el problema que trata de resolver Maimónides en plena Edad Media (Siglo XII) y los criterios que usa son actuales, claves que permiten retrotraer las tendencias de la filosofía contemporánea a un antecede-

dente original y remoto, una suerte de señal anticipada de una conciencia filosófica excepcional que se mueve en una provisión actual.

El pensamiento de Maimónides, siendo de conciliación, es contrario sin embargo a ciertas relativizaciones. El adhiere a una concepción del ser cuya manifestación superior se encuentra en lo suprasensible, juicio absoluto que ordena al hombre a poner su destino en las manos de Dios. Pero esto no indica que su filosofía separe suficientemente los problemas del ser de los del valor o la justificación. Eso sería colocarlo en el análisis de la situación actual, propia de una teoría de los valores planteada al modo moderno. Su orientación es más bien aclaratoria en su inicio de aspectos que tendrán enorme importancia en la situación vigente en la actualidad. En todo caso, podemos adelantar que la discusión que tiende a hacer incompatibles los conceptos de ser y valor, será contraria a la posición de Maimónides. Se ha visto en la controversia de estos problemas que en la mayoría de las veces se trata de asignar al ser un valor, idea que supone rebajar el sentido del ser a una realidad que le es inferior, en otros términos, se trataría de sustituir una teoría del ser por una teoría del valor que se identifica con determinados objetos. Maimónides, en otra época, con otro lenguaje, intuye el problema 'qua' valor, revisa en el fondo de su conciencia los caminos de salida, busca en la fe la fuerza que necesita el pensamiento para realizarse, todo lo cual lo lleva, en último término, a descubrir los elementos de justificación tan propios de las concepciones del valor, en las que éste no se opone al ser, contrariándolo, sino que, por el contrario, lo justifica en función de una teoría del bien. Utiliza el logos griego, que su tiempo recibe como herencia, pero lo limita,

sometiéndolo a otro rigor y se apoya en la religión en la que encuentra la orientación que lo eleva a una conciliación fundada en la profecía, verdad última que le permite avanzar un pensamiento universal. Nuestra tesis indica que el mecanismo que emplea Maimónides para lograr ese objetivo se encuentra en la compatibilización de los factores en juego, vale decir, toma en cuenta lo dado de la realidad, el proceso histórico, la profecía, la fe en Dios, sobre los que implanta un sistema normativo (deontología) en la proyección de una forma de vida acorde con la enseñanza divina. En efecto, él percibe que los elementos que opera el hombre son limitados, generan una división, un desgarramiento interior. El ser de la existencia es dividido, su interioridad es parcial y limitada, a diferencia del ser de Dios que es la interioridad absoluta. A consecuencia de esto, Maimónides descubre un conflicto permanente de tendencias antagónicas, inconciliables entre razón y fe, teoría y praxis, filosofía y religión, vida humana y vida divina. Él realiza un esfuerzo para subsanar las dificultades con las que tropieza intelecto y voluntad que son limitaciones que reconocen ese mismo origen. Su objetivo es lograr un tipo de comportamiento humano, en último término una forma de comprensión de lo ético, que ajuste la vida del hombre a una incondicionalidad que sirva de fundamento a la acción. Esa es la razón por la que debe volver a plantearse la teoría de la inteligencia y de la voluntad, las concepciones del ser y del valor. Hay que atribuirle a Maimónides una clarividencia excepcional en estos asuntos que es, justamente, la versión que asumirá la filosofía en su evolución posterior.

Maimónides adelanta soluciones a la controversia de la metafísica intelectualista con la voluntarista. En la discusión su universalismo se apoya sólo en parte en la tradición occiden-

tal porque más que en la razón el busca su fundamento en las verdades religiosas. En este sentido se acerca más al movimiento místico medieval, con el que también tendrá sus diferencias. Sabemos que uno de los rasgos más salientes de la metafísica occidental es el carácter intelectualista en la medida que asume una visión racional del logos. Ella llega hasta sugerir una concepción teológica de carácter intelectual de la cual pende toda la reflexión metafísica. Según se ha dicho en más de una ocasión, somos herederos de la construcción ontológica de la prueba de la existencia de Dios de San Anselmo, que sirve de fundamento a toda la reflexión metafísica aristotélico-tomista. Maimónides no rechaza esta posición, sigue las aguas aristotélicas y la interpretación que el hace de este pensamiento ejerce una influencia significativa en su época, cuyo es el caso de Santo Tomás que lo toma seriamente en cuenta. La contrapartida a este pensamiento radica en una metafísica voluntarista que se desenvuelve paralela a la anterior. Ella tiene su fundamento en la voluntad, aunque sin alcanzar la preeminencia de aquella. La pugna de inteligencia y voluntad en la metafísica tradicional es un debate no resuelto que tiene su origen en la teoría del acto, anterior para algunos a la teoría de la visión (theorein). Ambas posiciones tienen en la actualidad representantes de importancia. El intelectualismo reproduce una metafísica indicativa del ser originada en el ser que es, frente a un voluntarismo que reconoce una metafísica del no ser, propia de la teoría de la acción tan característica de las concepciones del valor. Maimónides, con una anticipación sorprendente, al aceptar el valor de la profecía, abre caminos de acceso a la solución de estos problemas filosóficos. No obstante, su pensamiento en este punto requiere de una precisión. En la controversia filosófica del ser que es y del no ser que es, tan abundante en nuestros días, que

en el fondo de la disputa de un ontologismo indicativo (del ser que es) y de un ontologismo de los valores (del no ser que es), pensamos que Maimónides no percibe esta cuestión en toda su extensión. Mejor aún, es difícil suponer en este pensador una concepción de Dios que no fuese la indicativa, para él Dios simplemente es. Ahora, pudiera pensarse que él se adhiere a una teoría del ser que no es por cuanto apoya el voluntarismo metafísico de modo destacable, y sabemos que esta doctrina otorga más fuerza a una concepción del ser que no es la de una tesis indicativa. Queda, entonces, por preguntarse en que consiste este voluntarismo de Maimónides. Creemos que la solución viene de la provisión normativa propia de una estructura del deber ser, que se fundamenta en el cumplimiento de la profecía, que consagra la aceptación del mandato de Dios.

En verdad, la discusión se plantea estérilmente al tratar de dilucidar la preeminencia de la inteligencia sobre la voluntad y viceversa. Este camino se encuentra agotado y se descubre aquí, probablemente, el límite de la metafísica. Aceptar la primacía de un elemento sobre el otro no resuelve la cuestión de fondo. La teoría que asuma semejante dicotomía o deje de lado uno de estos elementos en favor del otro, no satisface adecuadamente la solución del problema, vale decir, acota de modo impropio, reductivamente, la realidad en examen. Maimónides prevee esta situación, anticipándose al asunto, trata de compatibilizar voluntad e inteligencia, contribuyendo de esta manera a la formulación de una interpretación más armónica. Reconoce la competencia del saber humano en algunos aspectos de la realidad (las cuestiones sublunares), pero en otros busca su fundamento directamente en la verdad de Dios. Compatibiliza el pensamiento de Aristóteles con la profecía. Indica que todo lo

que ha dicho el Estagirita sobre las cosas sublunares "es, sin duda, verdad", pero vuelve sobre la peculiaridad de lo divino al afirmar que nadie sabe nada de lo que hay en el cielo, a causa de lo cual, lo que le queda a la existencia es la inspiración divina, cuyos contenidos el pensador ratifica con su obra y con su propia vida. La profecía es la única capaz de explicar la existencia individual y concreta del hombre. En ella radica una posibilidad de diálogo con Dios. El pensamiento del mundo se satisface con la experiencia humana racional que, llevada al exceso, nos aleja de Dios y de la verdad absoluta. El pensar exaltado por la razón más de lo conveniente, aleja al hombre de su objetivo. Aunque, necesario es decirlo, el cambio de la razón por cualquier otro logos o instrumento que no sea el divino, no es mucho lo que va a acercar la filosofía a la religión. Con esto resuelve el problema del conocimiento de lo humano y lo divino, aplicando a la vida ética y jurídica una teoría voluntarista llena de prescripciones y sentido normativa (su intento de la Micchna Torá así lo demuestra). Por el lado de la teoría de la voluntad también se vincula al pensamiento aristotélico, sin dejar por ello de rectificarlo en algunos aspectos.

El considera que el pensamiento racional es un instrumento imprescindible para el conocimiento de la realidad, pero indica que en determinadas situaciones esa propiedad se vuelve opaca, no penetra al fondo de ella. De aquí surge el sofisma mayor: negar la existencia de aquello que la razón no puede conocer, es un abuso del racionalismo. Mutatis mutandi, desconocer la función de la razón porque no satisface todas las áreas de la experiencia un exceso del irracionalismo.

Ciertas investigaciones filosóficas, al poner al

descubierto las limitaciones de la razón, han derivado al irracionalismo. En el transcurso del tiempo, la teoría de los valores ha ido asumiendo un papel cada vez más importante en este problema reconociendo en algunas de estas materias, un antecedente remoto de Maimónides, pero sin entregarse al irracionalismo. Tiene en común con dicha teoría el sentido de lo normativo, como exigencia del deber ser, y el significado de la profecía; esta última, por cierto, con similitudes en la forma como se afianza en la teoría filosófica pero con variaciones de contenido que pueden ser enormes según sea el pensador que se tenga en consideración (pensemos, por ejemplo, en las diferencias sobre un mismo tópico del pensamiento de un Scheler o de un Sartre).

Piensa que la razón está habilitada, en último término, para el conocimiento de la realidad y sus limitaciones vienen tan solo de su relación con el mundo suprasensible. Del mismo modo el pensamiento religioso que él defiende, consistente y alquitarado, no puede compatibilizarse con la idea del nihilismo, contra el cual se dispone, apoyando su doctrina en la seguridad que le proporciona la fe en Dios. Por ello las dificultades que enfrenta la teoría en el pensamiento filosófico, se van ajustando en Maimónides en la medida en que otorga a cada uno de estos elementos una ubicación dentro de una experiencia universal.

En efecto, el argumento del irracionalismo radica en que la inteligencia categoriza la realidad a través de la razón, limitándola y desvirtuándola, procedimiento que resulta, a la postre, insuficiente para el conocimiento puesto que desfigura la realidad. Se produce una incompatibilidad de concepto y objeto y se hacen evidentes las limitaciones de la verdad como

adaequatio. Esta situación proviene del hecho que desde un comienzo la metafísica tradicional le ha dado a la visión (theorein) una importancia decisiva: el conocimiento que proviene de ella es anterior a todo hacer de la vida práctica, pero el ejercicio de la razón aplicada a este propósito es insuficiente. La voluntad no ha podido vencer la preferencia del conocimiento sobre la acción; aunque, a trechos la ha considerado como uno de los elementos constitutivos de la realidad. Esa circunstancia no ha sido, sin embargo, bastante fuerte para romper la identidad de realidad y razón. Es probable que dicha identidad revele efectivamente la justa correspondencia de estos factores. Pues bien, de allí surge una nueva vía que da lugar a una forma de ser propia fundada en el afianzamiento de la tendencia religiosa. En el enclave crucial que conduce a la consolidación de este movimiento de universalización en la actitud religiosa, el papel de Maimónides es decisivo e imprescindible, porque destruye el irracionalismo que se levanta naturalmente de esta controversia y concilia de este modo una metafísica del logos con una teoría de la acción compatible con los factores en juego, mejor aún, su rol reviste más importancia en la medida que orienta el sistema ético y político de la comunidad judía en una forma definida del conducirse histórico.

El pensamiento de Maimónides ha dado margen a un proceso formador. La formación, concepto de un pensamiento elevado e interior, es el modo de percibir del creyente que procede de acuerdo a la verdad revelada. El pensamiento judío se ha formado en torno a la interpretación de los textos sagrados que el mismo ha ayudado a comentar, su inserción en esa cultura ha sido posible gracias a la compenetración recíproca de la fe y el logos, ayudada en sus comienzos gracias a la interpretación

de las fuentes griegas. Por ello algunas de estas características encuentran su origen en el estudio de los contenidos de la cultura europea.

La aproximación a Maimónides desde esta perspectiva hace visible su vigencia y actualidad. Esto recuerda la sentencia crociana que, juiciosamente, afirma el carácter de toda historia verdadera, en el sentido de ser historia contemporánea. A siglos de la época del pensador judío-español todavía están vigentes las razones que autorizan para preguntarse por su actualidad, vale decir, por su contemporaneidad. Anticipando toda posible conclusión se puede afirmar que la historia de Maimónides es la de un hombre que muestra la ejemplaridad de una 'magistra vitaer'. Cobra importancia en este contexto la pregunta por el contenido de la historia sobre todo cuando esta se vincula al desarrollo auténtico de la vida de un pueblo. Actualidad y contenido histórico quieren significar en este planteamiento la conexión de una manera de pensar vinculada a toda una comunidad, y a un intérprete de ese fenómeno, certero de la doctrina vetusta, que generó en el medioevo consecuencias culturales que llegan hasta nuestros días. Esa época, unidas a otras que también conforman la vida de ese pueblo, traducen en su conjunto una filosofía que afirma el mandamiento bíblico: Escucha Israel, yo soy tu Dios.

De las prescripciones del texto de la ley judía, la Mishná, el Talmud o los famosos comentarios de Maimónides, se hace presente algo permanente que lleva la simiente de la evolución posterior. La historia ilumina una tradición, la vincula a una forma de vida y la hace experiencia significativa. La fuerza del pasado se proyecta al presente, el mensaje del tiempo dis-

tante se hace nuestro. La historia se transforma en historia propia, efectual, de contenidos. De mayor realce todavía cuando la vida de un hombre, su pensamiento y su acción, penetra en todas las oquedades de la experiencia vivida y se identifica con la historia de un pueblo. Esta se presenta como una forma de tomar en serio lo que el hombre y la comunidad han hecho en el pasado. En términos de nuestro Ortega y Gasset, el sentido de la enseñanza del pasado construye la historia. El hombre realiza su proyecto de vida porque cuenta con la historia que se le hace presente cotidianamente, en el ejercicio del culto, en la transacción comercial, en la práctica política. Este juicio no tiene reproche en el caso de Maimónides, en la medida que se acepte que el pensamiento recibe una orientación decisiva de la profecía, única que tiene la posibilidad de establecer el sentido total de la existencia.

Semejante conclusión demuestra que la historia de la conciencia religiosa es la conciliación de la vida vivida con Dios. Vivencia que no se encuentra encapsulada en una profundidad arqueológica, ni tampoco consiste en un estático amontonamiento de experiencias inútiles y sin trascendencia, hacinamiento de ruinas escasamente recordatorias. Por el contrario, la vuelta a Maimónides, a su actualidad, hace necesario trasladarse al presente y proyectarse al futuro. El porvenir se posesiona del pasado, la historia tiene un sentido ordenado, deja de ser un mero decurso de peripecias sin significación para ganar un sentido más pleno.

La historia del pasado y del presente hacer ver su actualidad, apreciándose la consecuencia que ella tiene en una tradición que se ha afianzado por siglos; esto es algo propio y

excepcional que se vincula de modo específico a la obra de Maimónides. Esta es la epopeya de la conciencia religiosa de carácter vinculante a un todo superior que se plantea en forma central con ocasión del pensamiento de este filósofo; se trata en este contexto de una reflexión que contribuye a reforzar una categoría hermenéutica general que ayuda a comprender la coherencia de un pensamiento religioso a partir de algunos criterios filosóficos. Los grandes desarrollos de la filosofía actual, como pensamiento de futurición, profecía divina cumplida y autoprofecía, se encuentran en este ahondamiento. Desde este pensamiento, la historia del pueblo de Israel se hace inteligible, y más comprensible a partir de sus raíces metafísicas, en los múltiples aspectos, sobre los cuales la conciencia histórica y la vida presente deben volver una y otra vez.

Se expresa en Maimónides un plan de claridad que atribuimos a un propósito de universalización de la creencia y la práctica religiosa. Del mismo modo, siempre vinculado a ese afán, la obra descubre también la idea de sistema, aspiración del filósofo a una posibilidad de coherencia en la comprensión total del pensamiento judío en una proyección histórica. Maimónides sigue en esto la recomendación de esa regla de interpretación que indica que a la "distancia esencial entre lo general y lo concreto se añada todavía la distancia histórica, capaz de desencadenar una productividad hermenéutica propia".

En efecto, la cultura hebrea aparece regida por una evolución intelectual que muestra aspectos variados, cualidad que es posible identificar en la historia del pueblo judío. En

primer lugar, se observa que a través del tiempo la cultura presenta un orden sucesivo de tendencias parciales que admiten explicaciones de carácter analítico, seguidas de otras, consolidación de las anteriores, que ofrecen un carácter sintético. Son, como dice Heschel, verdaderos ritmos que la historia constata y reconoce en su desarrollo cultural. En realidad, corresponden a los elementos parciales y de detalle de la vida individual y comunitaria, partes internas, divididas de una totalidad, verdadera analítica de lo singular que posteriormente se recogen en una totalidad, síntesis de la situación que conduce a un nuevo planteamiento de cristalización histórica. En segundo lugar, y dentro de estos ritmos, se descubre un conflicto permanente de elementos antagónicos, en cierta medida inconciliables, entre razón y fe, teoría y praxis, filosofía y religión, vida humana y vida divina, etc.

Ambos órdenes de problemas son examinados por Maimónides; el presente la necesidad de abarcarlos y resolverlos en su contradicción, única manera de consolidar desde allí los rasgos estables de la vida espiritual del pueblo. Esta última fase la realiza principalmente en la aplicación del orden normativo que debe regir la comunidad. El filósofo lleva a la práctica la vivencia de lo religioso empleando los mecanismos de la interpretación de la ley. En general, las reglas de interpretación que él utiliza son las que se denominan de una hermenéutica de tipo normativo y reproductivo, aunque a trechos sus argumentos se acercan al lado filosófico y cognitivo de la interpretación de los asuntos que trata.

Gran parte de su trabajo de legislador, los comentarios a la ley judía, a la Mishná y al Talmud, tratan de concii-

liar los factores contradictorios de la realidad. Por ello afirmamos que la labor de Maimónides lleva implícita una actitud filosófica fundamental, una 'ratio' de sistema que dispone de una coherencia al tratar de hacer compatibles los aspectos dispares de su comunidad. Maimónides pone todo su esfuerzo en subsanar los efectos que generan los factores de división en el hombre y su desgarramiento interior; esta actitud cobra especial interés con posterioridad dado que su objetivo es crear en la comprensión de lo religioso un tipo de conducta que ajuste inteligencia y voluntad, filosofía y religión en una explicación única y consecuente.

Hasta aquí el argumento describe en una perspectiva histórica la personalidad del filósofo y el legislador. Pero la descripción es insuficiente; queda todavía sin formular su principal propósito y su mejor logro, objetivo fundamental de su preocupación: la necesidad de formar al pueblo judío en la enseñanza de la profecía. Piensa en la convivencia de internarlo en los problemas que va a sufrir en el futuro y quiere prepararlo para su salvación, redimirlo de los peligros que lo amenazan y que vendrán de acuerdo a los anuncios de la profecía.

Aquí se observa que Maimónides es hombre de Dios, supera el conflicto de intelectualismo y voluntarismo en las perspectivas de asentar un esquematismo normativo que acoja la sabiduría de la profecía en la praxis del pueblo judío. Sorprende favorablemente la gravedad que le atribuye a la enseñanza de los libros sagrados. En efecto, piensa con seriedad en los tiempos por venir y cree firmemente en ellos. Su preocupación nace de que el pueblo de Dios, como lo dice la profecía, será mortalmente herido. Llama la atención ante el hecho que grupos

diversos usan las mismas doctrinas proféticas para afianzar por igual antiguas y nuevas creencias. La misma palabra produce efectos distintos, en circunstancia que, viniendo de Dios, deberían tener el mismo significado. Su observación indica que cristianos y musulmanes emplean la verdad revelada para fines propios. No será posible alcanzar, entonces, alguna objetividad en vista a lograr la conciliación entre estos pueblos.

Trata de alcanzar parte de estos objetivos por medio de la enseñanza de la ley judía que el vincula a las más variadas cuestiones filosóficas. Ha ganado fama de libre pensador por la libertad que tiene para moverse en la filosofía de los gentiles, dejando vagar sus aficiones en los problemas de la interpretación de la enseñanza judía. Esta libertad le permite al filósofo ver con claridad la enseñanza de la tradición, en una hermenéutica que le indica, en último término, que la "configuración continuada de la vida moral y social en general, reposa siempre sobre un hacer consciente que se asume en libertad" ².

La Mishná es una compilación de las leyes más tradicionales de los judíos, consignadas en las escuelas farisaicas. La palabra Mishná proviene del neohébreo 'mishnah' que significa instrucción, ley oral, que viene a su vez del hebreo 'shanah', que significa repetir. Aunque en el hebreo post-bíblico se destacan más las expresiones enseñar, instruir, ilustrar la ley, que repite la enseñanza tradicional de las escrituras. Aquí radica el énfasis de la interpretación de Maimónides y en eso su obra insistirá incansablemente. Será el punto de arranque del proceso formador que habilite a su pueblo en las prácticas

² Gadamer. Op. cit. p. 664.

comunitarias.

El Talmud, el Libro de los judíos, es la continuación natural de los comentarios de la Mishná. Contiene una extensa compilación de los preceptos enseñados por sus doctores más autorizados. La expresión tiene su origen en la palabra Talmud y ésta de Lamad, que significa aprender. El Talmud consagra en sus disposiciones la tradición, doctrinas, vida social y política y otras materias que el pueblo respeta rigurosamente. Se supone que el Libro fue escrito después de la destrucción de Jerusalén. La historia judía relata que con posterioridad a ese acontecimiento, los doctores buscaron la manera de alcanzar la unidad religiosa tan deteriorada por los hechos ocurridos. Con este propósito se concentraron al estudio de sus leyes y tradiciones. La Torá, libro de la ley hebrea, palabra que viene del latín 'thora' y ésta del hebreo 'torá', significa el fundamento, que corresponde al "to ti en Einaí" de los griegos.

La Mishná es el resultado de esta actividad persistente de la repetición de la ley o segunda ley. Los comentarios de la Mishná forman la Guemara. Esta y la Mishná constituyen tradicionalmente lo que se llama el Talmud o Libro de los judíos. El trabajo de confección de la Mishná se debe a los rabinos cuyas enseñanzas se extienden del año 70 al año 250 de nuestra era, en las escuelas de Tzipor y Tiberíades.

En el trabajo de interpretación de la ley hebrea, Maimónides tuvo que decidirse entre asumir el papel de comentarista de la ley o codificador de la misma; él optó por aquello que pone el mayor énfasis en la decisión y en los aspectos de aplicación pragmática de la ley. Debía decidirse entre el Talmud o

la Mishná o su comentario. Siendo distinto el tratamiento de uno y otros. El Talmud trata de convencer, plantea las objeciones recaídas en cada decisión, lo que hace este texto extremadamente complejo y a veces confuso. Maimónides prefiere el método de la Mishná, obra autónoma de carácter prescriptivo, sin objeciones ni justificaciones, que se presenta independiente de las teorías que tratan de explicar la decisión.

El método de Maimónides se impuso desde el comienzo en el mundo judío. Tardíamente aparecieron críticas que destacaban los defectos del procedimiento seguido por el filósofo, a consecuencia de lo cual él tuvo que hacer aclaraciones a sus comentarios, y sufrió molestias hacia el término de sus días ocasionadas por esta causa. En una de las inscripciones de su tumba se consigna "Aquí yace Moisés Maimónides, el herético desterrado", alusión que viene con seguridad de la interpretación de los textos examinados.

La necesidad de completar la enseñanza de la comunidad, es la meta inmediata que se plantea Maimónides. Le preocupa que su pueblo descuide la reflexión de la filosofía, que lo conduce a una vida no examinada que le acarrea, a su juicio, graves consecuencias, siendo éste uno de los motivos que lo inducen a preparar a su gente en estas materias. En efecto, él piensa que otras naciones tienen especial interés en anular las cualidades y virtudes de Israel, destruir su ciencia, sus libros, sus sabios. Recuerda a Isaías: "y la sabiduría de sus sabios perecerá, y la inteligencia de sus hombres desaparecerá" (Isaías XXIX, 14). El interés de Maimónides es fortalecer a su pueblo para evitar los males que provienen de otros países: "Seremos mezclados a esas naciones, sus opiniones pasarán a

nosotros, así como sus costumbres y sus acciones", perdiéndose de ese modo la calidad de pueblo elegido.

Siempre se apoya en el Libro Sagrado, sin embargo los pensamientos de la Biblia, nos dice, se encuentran escondidos, como una perla que alguien ha perdido en una casa, oscura y llena de muebles. La perla existe pero el hombre no la ve y no sabe donde está. El pueblo toma la palabra a la letra y no busca el sentido escondido que hay en ella. Indica que si bien las enseñanzas de la filosofía son claras, las de las escrituras lo son solo parciales en razón del empleo de la parábola; por eso le es preciso explicar el alcance último de sus textos.

La preocupación mayor del maestro es la de preparar al pueblo. El filósofo estima que la adquisición de los mecanismos de representación del mundo son la resultante de fuentes filosóficas unidas a las de la tradición. El esfuerzo de conciliación de estos dos momentos conduce a Maimónides al pensamiento universal. No debe estimarse esta afirmación como una estación de término o epílogo en la evolución intelectual del pensador, por el contrario, se trata más bien de un inicio, de un prólogo, comienzo en el que debe perseverarse hasta alcanzar los frutos de esa enseñanza.

El concepto de creación del mundo tiene mucha importancia en la enseñanza de Maimónides. El judaísmo previene que Dios ha creado el mundo de la nada y que un tiempo estuvo donde El existía y no fuera de El. El acto de creación ex nihilo es

¹ Maimónides. Guía de los extraviados T. II, 11, p. 96.

² Maimónides. Op. cit. p. 18.

propio de Dios.

Dicha enseñanza está en contradicción con Aristóteles, quien sostiene que el universo entero, tal como es, ha sido y será siempre así, el tiempo y el movimiento son eternos y permanentes. Dios ha dado la existencia al mundo, pero no lo ha creado de donde nada existía. Lo que indica que Dios es responsable de la existencia del mundo pero no ha realizado un acto especial para su creación, porque Aristóteles, al igual que el pensamiento griego, piensa que no es posible la creación de la nada (*ex nihilo nihil fit*). La filosofía oficial de la época de Maimónides estimaba en forma inconclusa que Aristóteles había probado la eternidad del mundo. No obstante, Maimónides piensa sobre el particular que la cuestión de saber si el mundo ha sido creado o es eterno no puede ser resuelto por prueba alguna y que, ciertamente, el Estagirita tampoco había logrado ese objetivo. Los sabios, señala, han proclamado la eternidad del mundo y han rechazado la palabra de los profetas; ha causa de lo cual los han inhabilitado porque éstos, además, no se expresan ni argumentan al estilo racional, situación que ha hecho que los sabios hayan caído en una inobservancia apreciable al no percatarse que los profetas proclaman la palabra de Dios, siendo esto justamente lo que debe pensarse sobre el particular³.

La discusión filosófica lleva a una alternativa que se plantea en términos de aceptar la libre voluntad de Dios o la necesidad divina, dicho en otros términos de considerar a Dios amo y soberano del mundo, que reina a voluntad y dispone del milagro o la de pensar a Dios ligado eternamente a un orden

³ Maimónides Op. cit. T. II, 15 p. 122.

natural inmutable.

Parece evidente que Maimónides acepta la primera de estas postulaciones. El hombre es incapaz de comprender la creación y el origen de las especies. La inteligencia es limitada para conocer estas realidades. La teoría de la emanación, que quiere explicar el orden del mundo por leyes necesarias, es insuficiente para comprender la existencia de las variedades.

Si se admite que el mundo fue creado el milagro es posible, pero "si se sostiene que el mundo es así por necesidad... se negarán todos los textos de la ley". Por eso se separa del conocimiento y se entrega a la fe, aceptando el milagro y el poder divino. Curiosamente siglos después, el padre del existencialismo hará el mismo esfuerzo, apoyándose en la fuerza del milagro que encierra el poder de Dios. En efecto, Kirkegaard (1813-1855), se anticipa a todo determinismo teológico que pudiera limitar el poder de Dios. Por eso no se acepta el argumento de las 'veritates emancipateo Deo', verdades independientes que están en la naturaleza de Dios, porque ellas reducen la libertad del Ser Supremo.

Sin embargo, Maimónides no suprime la metafísica ni la teoría de la realidad. En su polémica con la secta de los motazales, quienes no aceptan la noción de causalidad porque estiman que el ser no es una ley sino "un hábito de la naturaleza" o una costumbre instituida por Dios en la naturaleza, se pone de lado del sistema aristotélico y lo defiende al sostener que "el ser no se acomoda a las opiniones, pero las opiniones verdaderas se

* Maimónides. Op. cit. T. II, 18 p. 151.

acomodan al Ser". Lo que indica que su discrepancia con Aristóteles está más bien circunscrita a la cuestión de la creación del mundo, acogiendo en este punto la enseñanza de la profecía. Ella es la única, en efecto, que "explica las cosas a las cuales la facultad especulativa no sabría llegar". Compatibiliza el pensamiento Aristotélico con la profecía al afirmar que la filosofía del Estagirita sobre las cosas del mundo es correcta y debe ser aceptada. Reserva sin embargo, el conocimiento del mundo suprasensible y los asuntos de la divinidad, para la profecía. Se apoya insistentemente en la inspiración divina que es el recurso que le queda al hombre. La profecía es la única capaz de explicar la existencia individual concreta la que abre una posibilidad de diálogo con Dios. Cita la escritura: "Yo le hablo boca a boca"; y en otra parte: "Moisés, Aron y Myriam deseaban un beso del Señor"¹⁰.

Maimónides le atribuye enorme importancia a la meditación sobre Dios, fundamento de la sabiduría. El filósofo se pregunta sobre el conocimiento de Dios, lo que piensa el ser divino, las cualidades que se le pueden atribuir. He aquí el problema de Maimónides que trata de solucionar; quiere llegar al conocimiento de Dios a través de eliminaciones negativas, una suerte de negación de las imperfecciones, único medio que el considera idóneo para aproximarse a ese conocimiento superior.

⁷ Maimónides. T. I, 71, p. 343.

⁸ Maimónides. T. II, 16, p. 119.

⁹ Maimónides. Op. cit. T. I, p. 195.

¹⁰ Maimónides. Op. cit. T. I, p. 195.

Antecedentes de esta forma de proponer el asunto se encuentran en Platón. Este filósofo utiliza la teología negativa como un procedimiento que le permite descartar de la naturaleza de Dios la imperfección de los demás seres. Siguiendo esa línea se encuentra también la escuela judía de Alejandría, con Filon, el Platón judío, y la escuela griega de Alejandría con Plotino. En buenas cuentas se prefiere la negación sobre la afirmación porque evidencia mejor la distancia infinita entre Dios y el mundo. En la obra de Dionisio el Areopagita, también aparecen las locuciones negativas para referirse a Dios, que no significa privación sino exceso: la ausencia de sustancia es la sustancia infinita, la ausencia de vida, la vida suprema, etc. (De divinis nominibus).

Maimónides justifica su argumento de la siguiente manera: la palabra eterno, por ejemplo, designa algo en relación con el tiempo, accidente del movimiento que completa la naturaleza de los cuerpos, pero limita la realidad divina. En la discusión con los motazales, rechaza su forma de pensar porque limitan la prueba de la existencia de Dios, restringiendo el poder divino. Ellos admiten que el mundo ha sido creado en un acto que supone la existencia de un creador, pero Maimónides reprocha la insuficiencia del argumento; piensa que de esa forma se condiciona la existencia de Dios al origen del mundo, situación que, a su juicio, limita la potencia del hacedor. La proposición que atribuye facultades positivas a Dios tiene el inconveniente de limitar las otras cualidades que también le pertenecen en un abanico infinito de posibilidades. Este argumento ha sido frecuente en la filosofía contemporánea. El concepto de verdad como aletheia, verbigracia, que ilumina y oculta al ser por igual, lleva esta provisión. No es posible una teoría sobre

el ser del hombre, por ejemplo, puesto que cada vez que se afirma algo sobre su ser se excluye otra posibilidad significativa que eventualmente pudiera acreditarse.

Se ha tratado de descubrir una contradicción en Maimónides por el hecho que este afirma que Dios piensa. Se argumenta en su contra de la siguiente manera: ¿Se puede justificar la afirmación que Dios piensa si no tenemos de El ninguna experiencia?. Lo mismo ocurre con la idea que asevera que el pensamiento emana de Dios, fuente de todo pensamiento. El se define afirmando que no hay una contradicción en estos juicios porque ellos deben ser interpretados de acuerdo con la enseñanza de la profecía que ilumina ampliamente las materias propias de Dios. Afirma que lo que no aprueba el pensamiento racional, lo justifica la profecía, que él apoya en un acto de fe. Vemos en este caso que el argumento es distinto al anterior. Allá se rechazan las locuciones positivas porque toda afirmación limita el poder de Dios que es infinito. Aquí se acepta la prueba del pensamiento divino por causa de las limitaciones e incapacidades de la razón humana. Por ello, la meditación por la negación, la dialéctica negativa, es un método lógico que Maimónides construye con los elementos de la profecía, suma así, entonces, a la comprensión filosófica, las cualidades positivas de la profecía a la que no renunciará jamás.

La profecía la posee el hombre excepcional y aunque el filósofo está capacitado para transmitirla, ella no es un dominio de fácil acceso. Reprende a su discípulo Joseph cuando, explayándose en esta materia, pretende atribuirse cualidades que no tiene. Piensa que él no comprende los tropiezos del pensamiento frente a los contenidos de la profecía y, sobre todo, la

sabiduría que se requiere para formular estas verdades.

Estos planteamientos transcurren por la filosofía hasta nuestros días, como una tarea ardua para el pensar racional. El saber del no saber de Nicolás de Cusa encuentra un antecedente en la fe que no es descartado filosóficamente. Kirkegaard, siguiendo el pensamiento teológico moderno, ha aceptado de modo pleno la misma argumentación, basándose, al igual que Maimónides, en las fuentes sagradas. Y en nuestro propio siglo, el concepto de lo pre-ontológico (Heidegger por ejemplo) en cierta medida admite en la descripción fenomenológica una descripción anticipada del conocimiento de la totalidad.

La profecía integra la realidad, no la descarta ni la separa de la experiencia del hombre. Dice Maimónides sobre la realidad que: "En el ser no hay otra cosa que Dios y sus obras, estas últimas son todo lo que el ser encierra, no hay otra manera de percibir a Dios que por sus obras, éstas son las que indican su existencia y esto es lo que hay que creer a este respecto"²².

Maimónides siente que el fin de los tiempos se aproxima como lo indican las escrituras. El signo será la persecución del pueblo judío, después de la cual vendrá la liberación. Recuerda a este propósito las enseñanzas del profeta Daniel sobre los tiempos mesiánicos que serán precedidos por las persecuciones que sufrirá el pueblo elegido.

Padre de su pueblo, preocupado de su vida espiritual,

²² Maimónides Op. cit. T. I, 24, p. 120.

llama la atención, recomienda y previene, tiene claridad de lo que serán esos tiempos. No desea para Israel un poder universal de subyugación a otros pueblos, lo que sería incurrir en los mismos vicios que él observa en su época. Cree que los nuevos tiempos serán de goce de la verdad divina, de cumplimiento de la voluntad suprema: "la tierra estará plena del conocimiento de Dios".

Aunque movido por la esperanza mesiánica, no tiene presentimientos de la nueva época, porque sabe que nadie podrá determinar esos tiempos, las palabras quedarán selladas y ocultas: será el cumplimiento de la profecía de Isaías.

Se plantea con todo rigor la cuestión del mal, que se presenta en las contrariedades que sufre la existencia. No obstante, su misión afianza una concepción del bien. No es el mal lo que se acredita; lo que se observa con cortos intervalos en los que el bien simplemente no actúa, interrupciones de su continuidad; sólo el bien es real y proviene de Dios. No hay en Maimónides una teoría del mal como la que se plantea más adelante el idealismo alemán, principalmente con Schelling, porque para el pensador judío no existe la posibilidad de la libertad humana abierta al bien y al mal.

Desde que el hombre tiene un conocimiento cierto de la divinidad, reconoce que la verdadera felicidad, consiste en el conocimiento de Dios, que está reservado a todos aquellos que le conocen; en la proximidad de Dios ninguna de estas calamidades podrá turbar al hombre¹².

¹² Maimónides. T. III Op. cit., 23, p. 176.

Iniciado en la imagen antropocéntrica del universo, sus reflexiones posteriores la descartan definitivamente. No debe juzgarse el mundo sólo por el individuo humano; el "ignorante se imagina que el universo entero no existe más que por su persona como si no hubiera otro ser que el solo"¹³ y en otra parte dice "el hombre debe saber lo que vale en el conjunto universal y no creer que el universo no existe más que por su persona y la especie humana es bien poca cosa en relación al mundo superior... a las esferas y los astros"¹⁴.

La pregunta por la utilidad del análisis lingüístico en las interpretaciones de la profecía, lo conduce a examinar la cuestión de la validez y grado de competencia de la ciencia en los asuntos de esta naturaleza, sobre todo porque reconoce que existe aquí un componente que difícilmente se somete a la metodología científica. No discute el valor del análisis científico en los problemas religiosos, pero sostiene con igual evidencia que en algunas materias el problema de fondo está más allá de los criterios propiamente científicos.

En la comprensión de la experiencia histórica se pregunta hasta donde puede llegar la ciencia. Este es el mismo mensaje final de la Fenomenología del Espíritu. Maimónides se mueve en esta distinción del pensamiento de Hegel. La cuestión que encierra la pregunta de hasta donde llega la ciencia (Bis Hierher ist die Wissenschaft gekommen) se amplía más allá de esta previsión porque ahora se presenta al debate el problema último de saber hasta donde llega la conciencia (Bis hierher ist

¹³ Maimónides. T. III Op. cit., 23, p. 68.

¹⁴ Maimónides T. III Op. cit., 23, p. 68.

das Bewusstseyn gekommen). La justificación de este asunto es obvia en este contexto: el sentido último de la profecía no es alcanzado por la ciencia y parece evidente que admitir este hecho conduce a la conciencia religiosa que amplía el conocimiento puramente científico.

La hermenéutica trata de aclarar en que consiste la experiencia histórica. La profecía forma parte de esta experiencia y la duda que puede levantar su significado, no es objeto de problema en cuanto hecho histórico porque está a la vista. Ella consiste, como dice Gadamer, en "la tarea de la proclamación de la fe en su traducción a la palabra"¹⁵, de allí nace su posibilidad de ser sometida al tratamiento científico. En este sentido, es indudable que la profecía genera un contenido de verdad. Lo que se afirma científicamente es que, independientemente de la vinculación última, que puede ser dudosa, existe una manifestación histórica que tiene un peso indudable, que trasunta una experiencia de verdad. En esta dirección su situación es similar a la de la metafísica, la poesía y, en algunos casos, a las ciencias sociales; podría dudarse de la verdad de sus contenidos, pero nadie puede dudar que ellas reflejan como preocupación fundamental una actitud humana objetivamente demostrada, lo que corresponde a una verdad manifiesta. La verdad de la metafísica, por ejemplo, no es tanto que haya resuelto los problemas que aborda como el hecho que ella misma se define como ciencia en función de los problemas que caen en la esfera de su preocupación.

La afirmación de una hermenéutica, idónea para formu-

¹⁵ Gadamer Op. cit., p. 624.

lar el análisis científico de la profecía, debe examinarse cuidadosamente. Se introduce, a nuestro juicio, un criterio de evaluación de los contenidos históricos, entre los cuales se cuenta a la profecía. En esa virtud, el análisis permite fijar los límites dentro de los cuales ella se mueve como experiencia histórica, aunque, obviamente, deja sin resolver la pregunta asociada a esa, en orden a que la hermenéutica puede someter a análisis los contenidos de la fe en su significación última. En otros términos, el rendimiento de la investigación se relaciona con la posibilidad de conocimiento científico, en la que funge como hecho histórico, incluyéndose la fe y la profecía en este mismo acontecer. En esta dirección sus aportes son positivos, decantan una verdad, pero es indudable que este mecanismo tiene una limitación, porque "no podemos dejarnos inducir al error de que el problema de la hermenéutica sólo se plantea desde el punto de vista del moderno historicismo"¹⁸, ya que siempre hay un sentido último, que contiene la verdad revelada, que se escapa a toda previsión científica.

La hermenéutica puede resolver satisfactoriamente los problemas históricos al modo científico y, dentro de esa misma posibilidad, está en condiciones de formular, de acuerdo a la ciencia, los alcances y límites de su pregunta, he incluso de lo que es inaccesible para una lógica positiva, por no ser conforme a esos presupuestos. El asunto así planteado decanta una verdad que tiene todas las virtudes y limitaciones que nos indican los epistemólogos. Por eso, formularse los límites de la pregunta es una cuestión de filosofía que afecta a la ciencia. El intento kantiano de la primera Crítica es, precisamente, el esquematismo

¹⁸ Gadamer Op. cit., p. 634.

que da cuenta de una forma de desarrollo de estas posibilidades.

En esta proyección, Maimónides resuelve bien el asunto de acuerdo a los criterios de la hermenéutica filosófica moderna, dejando el contenido de la profecía, como problema último, entregado a una cuestión propia de la fe. Se produce un ordenamiento de la experiencia en cuanto se refiere a la profecía, en la que se compatibiliza el sentido histórico con el contenido último que ella soporta.

Por este motivo se insiste que el intento de Maimónides es uno de los esfuerzos de mayor importancia que ha producido la historia del pensamiento en este propósito de conciliar los elementos dispares de la vida humana.

El uso de la razón en el tratamiento de los contenidos de la profecía desvirtúa su realidad y la cualidad de verdad que contiene. La verdad divina no puede ser comprendida por los criterios humanos. Sólo el profeta puede alzarse y mirar sobre los tiempos. Por eso Maimónides constituye un ejemplo excepcional en esta materia, puesto que el trata de introducir en el sistema normativo, en una estructura de deber ser, las conductas empapadas de la sabiduría que proviene de Dios.

La experiencia histórica indica que no es posible ir más allá de la vida. La enseñanza del historicismo, y la del propio Dilthey en el mismo sentido, parece ser definitiva. Sin embargo, aplicar estas conclusiones a la profecía es inadecuado porque ella está más allá de la vida humana, siendo correcta la apreciación de Maimónides sobre este asunto, insistiendo en apoyarse en la profecía y la fe.

El pueblo de Israel siguió respetuosamente a su maestro pero con cierta distancia. Sus doctrinas no siempre tuvieron el favor popular y, a veces, otras interpretaciones fueron ganando una aceptación mayor. No obstante en los siglos posteriores su figura se torna inmensa, constituyendo uno de los pilares incommovibles de la cultura judía y universal. Su muerte acaecida el año 1204 lo sorprende en Fostat, El Cairo, de allí fue llevado a Tiberíades, en donde fue enterrado. Su tumba tiene inscrita la siguiente leyenda:

Aquí yace un hombre
 -un hombre de verdad-
 Como eres un hombre,
 Son los seres celestes
 que te han engendrado.

Con el tiempo cambió esa inscripción y se colocó la siguiente:

Aquí yace Moisés Maimónides,
 el herético desterrado.

Y el pueblo generoso, a su sabio venerado, le puso la siguiente leyenda:

De moisés a Moisés
 No hubo otro Moisés igual.

El fervor de su época lo recoge la literatura:

"Oh príncipe de ti

desciende nuestra gloria
de tí viene
nuestra salud.
Tú, el enviado de Dios
fue formado a su imagen y semejanza
Cuando te recordamos
comprendemos que a causa de
tí, Dios ha dicho.
"Crearé al hombre a mi imagen".

Y en otro lugar refiriéndose a sus habilidades de
médico se dice:

El arte de Galeno
cura sólo el cuerpo
El de Maimónides
el cuerpo y el espíritu
Su ciencia hizo la medicina
del siglo
Su sabiduría cura
la ausencia de sabiduría.