

Maimónides y la teoría política dialéctica¹

Javier ROIZ

RESUMEN

Maimónides veía la política como el asunto de quién manda y quién obedece y de cómo desmontar la corrupción. Gran conocedor de Aristóteles, desarrolla su pensamiento político más allá de la tradición griega. Vivir entre dos gigantes religiosos y políticos le condujo a reflexionar sobre los conceptos de “emet”, la verdad, y “shalom”, la paz; y sobre la relación entre las creencias religiosas y las cualidades morales que construyen la ciudad. La ciencia de la política se ocupa del gobierno, comenzando por el de la propia vida del individuo. Como médico y rabino tiene en cuenta el cuerpo y el alma, y replantea la relación entre conocimiento y poder.

PALABRAS CLAVE

Gobierno, corrupción, dialéctica, retórica, mutakallim, conversión, cosmología, cosmogonía, ciudad.

ABSTRACT

Maimonides understood politics to be a matter of who commands and who is to obey these commands, and of how to get rid of corruption. He was thoroughly versed in

¹ Una versión abreviada de este trabajo se presentó al *IV Seminario de Investigación* del Departamento de Ciencia Política y de la Administración II, de la Universidad Complutense de Madrid. Quisiera mostrar mi agradecimiento a Miquel Caminal y Carmen López Alonso por los valiosos comentarios recibidos.

Aristotle's teachings, but then took his political thinking well beyond the limits of the Greek philosophical tradition. Living between two religious and political giants led him to reflect on the concepts of "emet", truth, and "shalom", peace, and on the relationship between the religious beliefs and the moral qualities that build a city. The science of politics is concerned with government, and begins with the issue of governing one's own individual life. As a doctor and rabbi, he took into account both body and soul while addressing in a new fashion the relationship between knowledge and power.

KEY WORDS

Government, corruption, dialectics, rhetoric, mutakallim, conversion, cosmology, cosmogony, city.

Si buscas comprender la totalidad de lo que este Tratado contiene, de manera que nada se te escape, entonces debes enhebrar sus capítulos uno con el otro; y cuando estés leyendo un capítulo dado, tu intención no debe ser únicamente comprender la totalidad de ese capítulo, sino también entender cada palabra que surge en él y en el curso del texto, incluso si esa palabra no pertenece a la intención del capítulo².

En su *Tratado sobre el arte de la lógica (Maqāla fī Sinā'at al-Mantiq)*, escrito en su juventud, Maimónides (1138-1204)³ mantenía que la ciencia política se dividía en cuatro partes.

² M. MAIMÓNIDES, "Introduction to the First Part", *The Guide of the Perplexed*, obra en tres partes, traducción y edición de Shlomo Pines, con un ensayo introductorio de Leo Strauss, dos volúmenes, The University of Chicago Press, Chicago, 1963, parte I; vol. I, p. 15.

³ Rabbenu Moshe ben Maimon, "Rambam", nacido en Córdoba en 1138, médico, rabino y filósofo que, tras la persecución almohade de 1148, hubo de emigrar con su familia en principio a otras ciudades de Hispaniae. En 1159 la familia pasó a Fez donde residió hasta 1165. De allí, de nuevo por razones de persecución religiosa, se trasladó a la tierra de Israel y a Egipto en donde se sabe que Maimónides se asentó y trabajó durante muchos años como médico de la corte de Saladino (Salah al-Din). Se cree que murió en Egipto en 1204. El acróstico o sigla hebrea RaMBam significa para algunos *Rosh medabrim bejol makom* (el primero en hablar en todo lugar). M. ORIAN, *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*, traducción de Zeev Zvi Rosenfeld, Riopiedras Ediciones/Instituto HaRav Kook, Barcelona, s/f, p. 15.

La primera era la del gobierno propio del individuo; la segunda, la del gobierno de la casa; la tercera, la del gobierno de la ciudad; y la cuarta era la del gobierno de la nación (*al-umma al-kabīra*) o de las naciones (*al-umam*)⁴.

Maimónides hace aquí una gran aportación al separarse de la tradición aristotélica de los filósofos andaluces entre los que se había formado⁵. Esto es importante, ya que con este posicionamiento se aleja de su respetado Al-Farabi, a quien menciona con frecuencia y admiración. Para Al-Farabi la filosofía política quedaba segregada en dos clases: la ética preocupada por “los hábitos morales de los que proceden las acciones bellas y la capacidad de adquirirlos” y la ciencia política que comprende “el conocimiento de aquellas cosas por las que los habitantes de las ciudades alcanzan las cosas bellas y la capacidad de adquirirlas y conservarlas”⁶. Esta separación drástica entre los hábitos morales y las cosas públicas conducía a una comprensión de la filosofía del gobierno o del régimen político (*al-fasafa al-siyāsa*) que entendía el objeto de dicha ciencia como algo externo al hombre y expuesto a la vista de todos. Una ciencia que, por su carácter marcadamente visual, se inclina a entender el juicio como discernimiento:

Puesto que la filosofía solamente se alcanza por la excelencia del discernimiento y éste se adquiere por la capacidad de la mente para percibir lo correcto⁷.

Maimónides, que había seguido de cerca y con admiración la tradición aristotélica, se separa aquí de ella y apunta a un tema que va a ser central en su obra, precisamente el que versa sobre qué es la política. Dado el alcance de tal divergencia, no es extraño que Leo Strauss (1899-1973) se sintiese inmediatamente atraído por este gran maestro al que supo valorar como un extraordinario innovador⁸. Pero veamos qué significa esto.

Un aspecto importante en este giro de Maimónides está en la importancia que él otorga a la *contingencia* en la vida humana. Como muy inteligentemente comprendió Strauss al analizar la teoría de Maimónides acerca de los milagros,

⁴ J. L. KRAEMER, “Maimonides on the Philosophic Sciences in his Treatise on the Art of Logic”, en J. L. KRAEMER (ed.), *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, The Littman Library of Jewish Civilization, London, 1996, p. 90.

⁵ Esta escuela incluía a Ibn Bājjā, Ibn Ṭufayl, Ibn Rushd (Averroes) y al-Bitrūjī. J. L. KRAEMER, “Introduction”, en *Ibid.*, p. 6.

⁶ AL-FARABI, *El camino de la felicidad*, Traducción de R. Ramón Guerrero, Madrid, Trotta, 2002, p. 68.

⁷ *Ibid.*, pp. 68-69.

⁸ “Indeed, Strauss’s own Jewish thought may be characterized as a *return to Maimonides*”. K. HART GREEN (ed.), “Editor’s Introduction”, *Leo Strauss as a Modern Jewish Thinker*, State University of New York Press, Albany, N. Y., 1997, p. 6.

nuestro maestro “asume la distinción entre lo duradero y lo transitorio, entre lo que ocurre siempre y lo que ocurre raramente, como una distinción ontológicamente relevante”⁹.

La importancia de lo contingente frente a lo inherente, que diríamos hoy en palabras de Harry Eckstein¹⁰, radica en que el juicio se hace necesario para elaborar esa parte de la vida en la que se suceden constantemente las emociones, los deseos, los avatares de la interacción humana; es decir esa vida incesante e impredecible que la retórica clásica consideraba tema central en cualquier saber político. Es también esa parte de la realidad que Niccolò Machiavelli (1469-1527) trata bajo el nombre de Fortuna y que pertenece, en el mundo de la retórica, a la facultad del *buen juicio*.

Maimónides se diferencia así de la tradición europea, deudora del mundo clásico conservado por los filósofos andaluces, para la que el juicio irá siendo esquilado de su contenido contingente y en donde el silogismo, la razón que concatena causas y efectos, o el análisis científico según las reglas de la filosofía de la ciencia, van a darnos una especie de *visión pasteurizada* de la vida pública; un enfoque en el que la asepsia técnica es producto de una cierta *higienización del pensamiento*. La consecuencia grave de todo ello es la tergiversación de la idea de buen juicio en su sentido cotidiano y la sustitución consiguiente de la figura del juez por la del fiscal

Si el juicio que entienden Immanuel Kant (1724-1804) y sus muchos seguidores es más bien capacidad de discernir¹¹, entonces los jueces, maestros y juzgadores de todo tipo con los que nos confrontamos en la vida pública, nosotros mismos como juzgadores de los demás, nos habremos convertido en verdaderos fiscales que no tienen nada que ver con la figura del juez que garantiza la tranquilidad del ciudadano y su felicidad.

Esta perversión de uno de los pilares de la política ha causado un desasosiego muy profundo en el mundo moderno, acusado especialmente por su exacerbación del problema en la época romántica. Friedrich Nietzsche (1844-1900) se revolvió enloquecido por la ruina del teatro y la poesía como consecuencia de lo que él llamaba el suicidio de la tragedia musical griega¹². Según el alemán, el

⁹ L. STRAUSS, *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken Books, New York, 1982, p. 187.

¹⁰ H. ECKSTEIN, “Theoretical approaches to explaining collective violence”, en T. R. GURR (ed.), *Handbook of Political Conflict*, The Free Press, Nueva York, 1980, pp. 137ss.

¹¹ Una reciente traducción de Kant al español acepta esto, a mi entender, adecuadamente: I. KANT, *Crítica del discernimiento*, edición de R. R. Aramayo y S. Mas, Antonio Machado Libros, Madrid, 2003.

¹² F. NIETZSCHE, “El drama musical griego”, en F. NIETZSCHE, *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos 1870-71*, edición de V. Serrano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, p. 149.

teatro, a partir de Sófocles, comienza a expulsar la música del escenario y a sumir al coro en el silencio y las sombras, hundiendo al arte trágico en la superficialidad de lo mundano, en algo falto de trascendencia. El diálogo de Casandra con un corifeo nunca puede ser horizontal ni de igual a igual, como sí lo será el parloteo de los personajes del teatro posterior. El texto y la trama de una obra quedarán a partir de aquí bien explicados y desentrañados hasta el detalle, todo se explica y argumenta mediante causas y efectos, motivos y resultados. Por eso Nietzsche, en su exasperación impotente y, quizá, por su limitación en la comprensión del problema, acusaba al “látigo del silogismo” de haber corrompido la verdadera y única tragedia, el drama musical, aquel teatro que presentaba la vida en toda su riqueza y no como la suplantación *simiesca* que hacía de ella la ópera contemporánea suya¹³.

MUTAKALLIM O FILÓSOFO

Maimónides vivió en un mundo —siglo doce— en donde dos grandes poderes organizadores de la política, cristianismo e islam, buscaban expandirse e imponer su religión a los que caían bajo su influencia. La conversión forzada a una religión solía ser frecuente entre la población y, en ocasiones, un requisito previo para contar con los derechos más básicos y poder vivir en un territorio. Se pensaba que los conocimientos religiosos conducían a la implantación de una cierta moral, de un código de normas y valores, que ayudaría a los individuos a saber conducirse de una manera constructiva para el reino. Como consecuencia de ello, irá apareciendo en casi todos los ámbitos la figura del apologeta o, en el poderoso mundo del Islam de la época, del *mutakallim*¹⁴ o sabio interesado en el apoyo a las creencias que conforman la sociedad.

¹³ La gran ópera belcantista era para Nietzsche “la caricatura del drama musical... (algo) surgido directamente de la imitación simiesca de la antigüedad”. *Ibid.*, p. 78.

¹⁴ Los mutacálimes (*Mutacallimun*) eran los ejercitantes del *Kalam* o teología dialéctica. Maimónides señala que los primeros mutacálimes ya surgieron entre los griegos que se convirtieron al cristianismo y más tarde entre los teólogos musulmanes “que no conformaban sus premisas a la apariencia de lo que existe sino que se planteaban cómo debía ser ello para probar lo correcto de lo que era una opinión particular, o para que al menos no la refutase”. MAIMÓNIDES, *The Guide of the Perplexed*, vol. I, p. 178.

Algunos comentaristas de Maimónides se plantean si el propio Rambam no fue quizá él mismo un teólogo dialéctico del judaísmo. W. ZEV HARVEY, “Why Maimonides was not a Mutakallim?”, en KRAEMER (ed.), *Perspectives on Maimonides*, p. 105. Ver también KRAEMER, “Introduction”, en *Ibid.*, p. 4. La principal escuela del *Kalam* era la *Mutzilite*. L. EVAN GOODMAN (ed. y trad.), *RAMBAM, Readings in the Philosophy of Moses Maimonides*, The Viking Press, New York, 1976, p. 29.

Maimónides se verá por eso obligado con frecuencia a tomar distancias de esos apologistas a los que imputa violar la regla de Themistius¹⁵, ya que en vez de buscar adaptar sus ideas a lo que existe quieren configurar lo que existe a la medida de sus creencias. Es decir que el filósofo intenta sujetar la imaginación al intelecto mientras que el *mutakallim* intenta atar la inteligencia a su imaginación¹⁶:

Para resumir, debo decirte que el asunto es tal cual lo planteó Themistius: que lo que existe no se conforma a las diferentes opiniones, sino más bien las opiniones correctas son las que se conforman a lo que existe¹⁷.

Lo interesante de esta distinción, precisamente en alguien tan respetuoso con la capacidad letárgica del individuo, radica en que Maimónides busca la preservación del buen juicio. El buen juicio es la herramienta central para la construcción de la tranquilidad y felicidad del reino. Si toda su obra maestra *Môrêh nebûkîm* (*La guía de perplejos*) está dedicada a la reivindicación de la metáfora y a la paráfrasis de la visión profética, en una palabra, de *la letargia de la vida del individuo*, ahora en este capítulo se esfuerza por marcar sus distancias con la invasión de la imaginación. La importancia del equilibrio entre vigilancia y letargia pasan así a primer término.

LA TEORÍA COMO EDIFICACIÓN

Maimónides parece reivindicar la protección del buen juicio frente a la tiranía, sea ésta pagana, atea o la misionera del *mutakallim*, que busca que la capacidad

¹⁵ Themistius Euphades Paphlago (317-387), apodado El *Elocuente*, nació en Paphlagonia y pasó casi toda su vida en Constantinopla donde murió en el 387. Fue rétor, filósofo y relevante figura pública en Constantinopla. Aún siendo pagano, llegó a ser consejero imperial de varios emperadores durante el siglo IV, senador y *Praefectus Urbis* el año 355 con Constantino II. Orador notable, fue un pedagogo reputado que dirigió su propia escuela en Constantinopla durante los años 345 al 355. Es autor de influyentes paráfrasis de algunos textos de Aristóteles, que él conocía muy bien, como la que hizo de *De anima* y que nos ha llegado en la traducción de Guillermo de Moerbeke. También se conserva la paráfrasis del primer libro de la *Metafísica*. De ésta última obra de Themistius sólo se conservó la traducción hebrea que sería traducida al latín en Venecia en 1558. También es autor de varios panegíricos de emperadores, siendo estos textos considerados de menor valor. Fue muy admirado por el filósofo y estadista romano Boethius (*Anicius Manlius Severius Boethius*, (480?-524?).

¹⁶ “Los *mutakallimun*...se dejan guiar en muchos lugares por la imaginación y la llaman intelecto...esto es lo que hacen también quienes en nuestra comunidad les imitan y siguen sus procedimientos”. MAIMÓNIDES, *The Guide of the Perplexed*, parte I, cap. 71 (I-71), p. 179.

¹⁷ *Ibidem*.

inteligente de observar y comprender la vida quede bien sujeta a las fantasías y las opiniones parciales. Pero también reivindica protección frente a los abusos racionales que imponen la descreencia en la parte letárgica de la vida de los hombres. Este segundo error les aboca en muchos casos a la oscuridad y la confusión, cerrándoles el paso a la felicidad.

Leo Strauss vio esto muy bien en el que podemos considerar su verdadero maestro cuando, con razón, calificó a *La guía de perplejos* como un libro no filosófico, lejos de las matemáticas, la economía, la ética, la física o la metafísica. Para Strauss, Maimónides practica con la *Guía* un tipo de *kalam*¹⁸ ya que su interés es ante todo defender la ley de Yaweh frente a las opiniones de los filósofos. No obstante debemos ser cuidadosos aquí ya que Strauss, siguiendo su método de estudio, hace esa lectura exotérica de Maimónides pero nos deja también otra esotérica¹⁹.

Por eso en otro lugar nos comenta también que la *Guía* ejerce una especie de *encantamiento* —palabra curiosamente clave en *El Quijote* del siglo dieciséis castellano— y además nos añade que en la lectura de este libro excepcional el avance en la comprensión “es un progreso en el ir quedando encantado por él”²⁰. Strauss, con una inteligencia admirable, comprende que para Maimónides “el entendimiento encantado es quizá la forma más elevada de edificación”²¹. Finalmente llega a la conclusión de que la *Guía* “no es un libro filosófico —un libro escrito por filósofos para filósofos— sino un libro judío: un libro escrito por un judío para judíos”²².

Strauss, con su manera tan esotérica de escribir, ¿nos está sugiriendo que la *Guía* es un tipo de *Kalam* ilustrado? ¿O solamente se trata de una apariencia a primera vista que Strauss admite reconocer, esperando que el lector encuentre por sí mismo lo que hay detrás?

RAZÓN Y TRANSGRESIÓN

Maimónides se confronta con su admirado Aristóteles y con los maestros andalusíes de su país de origen para los que el mundo es algo eterno que no ha sido creado por ningún ser superior, una idea que Maimónides rechaza para defender precisamente la ley revelada.

¹⁸ *Vide supra*, nota nº 13.

¹⁹ Sobre este punto ver M. L. FRAZER, “Esotericism Ancient and Modern”, *Political Theory*, volumen 34, nº 1 (febrero 2006), pp. 42ss. Debo esta cita a Víctor Alonso.

²⁰ L. STRAUSS, “How to begin to study *The guide of the Perplexed*”, en MAIMÓNIDES, *The Guide of the Perplexed*, p. xiv.

²¹ *Ibidem*.

²² Strauss, “How to begin to study *The guide of the Perplexed*”, p. xiv.

En realidad, esto que puede parecer un choque de creencias ateas y religiosas, no es tal. La creencia atea en la eternidad del universo convierte al mundo en un receptáculo cerrado, una especie de gigantesco corral, sólo apto para ser captado por un individuo dotado de un ojo microscópico-telescópico, un hombre vigilante. Este punto condiciona una visión de la ciencia y del saber que Maimónides considera lamentablemente errónea. Porque, para él, mutila al ser humano en sus capacidades de entender y buscar la verdad y la felicidad:

“Emet”, *la verdad*, designa las cualidades intelectuales, puesto que ellas son verdaderas e invariables...mientras que “shalom”, la paz, designa las cualidades morales gracias a las cuales la paz reina en el mundo²³.

Rambam sintoniza mejor con la tradición retórica clásica en la que los sueños, la capacidad de ensoñación, la música, la fantasía creativa y las visiones proféticas son aspectos esenciales del ser humano, como lo es también su aptitud para la programación, la exactitud, la puntualidad o el análisis de las causas. Al igual que lo hará Giambattista Vico (1668-1744) en el siglo dieciocho hispánico, Maimónides se enfrenta a una polarización entre vigilancia y letargia que está movida por fobias. Por eso, la *Guía* dedica numerosas páginas a valorar lo que él llama la profecía, una realidad que él va a explicar mediante el concepto de *emanación* —término que algunos atribuyen al neoplatónico Filón de Alejandría (circa 20 aC-50 dC)²⁴—, tan anclado en la tradición rabínica y que le sirve para defender el funcionamiento de una inteligencia menos omnipotente y más humana, mucho más capaz de entender y disfrutar de la realidad del mundo en el que estamos.

Lejos de pensar que sus creencias religiosas, la Tora²⁵ o los escritos de los profetas nos separan de la comprensión del mundo, Maimónides cree por el contrario que ellos nos protegen de la locura y de la fobia omnipotente, tanto del lunático como del racionalista *mutakallim*, que están abocando a los jóvenes judíos de su época a la perplejidad dolorosa. Para Rambam:

El hombre es simplemente la más noble de las cosas sometidas a generación, esto es, entre las de este bajo mundo²⁶.

²³ MAIMÓNIDES, “Los ocho capítulos”, del *Comentario a la Mishná* (escritos como introducción al Comentario a la Mishná de Abot), traducción de León Duvojne, *Raíces. Revista Judía de Cultura*, nº 60 (otoño 2004), p. 55.

²⁴ Filósofo judío helenizado y de gran influencia en el mundo cristiano de siglos posteriores.

²⁵ El Talmud Tora es la enseñanza y estudio de la tradición religiosa y normativa de la tradición rabínica.

²⁶ MAIMÓNIDES, *The Guide of the Perplexed*, III-12; vol. 2, p. 443 .

El hombre lo es porque posee precisamente todas esas capacidades para entender su propia vida y la del mundo en el que vive. Pero para ello no debe desposeerse de cualidades esenciales para el disfrute de su existencia y el ejercicio de su entendimiento. Haciéndolo, corre el peligro de quedarse en un mundo encerrado en donde la materia impida entender lo que es la realidad:

La materia es un resistente velo que impide captar lo que está separado de la materia tal y como verdaderamente es²⁷.

Es evidente que Maimónides siempre tuvo cuidado de no incurrir en estos errores que para él son estériles porque empujan a la irrealidad.

Huye por tanto de las salidas angustiosas ante el misterio o la opacidad de la vida, que intentan zafarse del problema con estampidas hacia la certeza rápida. Por eso si en muchas ocasiones exige precisión, exactitud filológica o realismo en las observaciones —y siempre veracidad—, en otras reivindica la importancia de la parábola profética como instrumento para alcanzar la verdad. Y siempre lo hace con una gran sensibilidad pública, ya que la parábola permite el acceso de muchos a la verdad sin necesidad de inundarles o convertirles, como ocurre por el contrario con harta frecuencia en la tradición socrática o cristiana —recordemos por ejemplo el concepto cristiano de empatía:

Así son las parábolas de los profetas (¡la paz sea con ellos!). Su significado externo contiene una sabiduría que es útil en muchos aspectos, entre los que se encuentra el bienestar de las sociedades humanas...Su contenido interno, por otra parte, entraña un saber que es útil para las creencias cuyo objeto es la auténtica verdad²⁸.

Y alertando a su alumno de los peligros antes mencionados, le aconseja:

En algunas de estas parábolas cada palabra tiene un sentido, mientras que en otras es la parábola en su conjunto la que indica todo el significado que se quiere expresar²⁹.

EL DESGOBIERNO Y LA CONTINGENCIA

La visión de Maimónides, *el Sefardí*, como se le conocía y él se identificaba, implica un cambio radical en la ciencia política. Y, por supuesto, una recuperación extraordinaria de los intereses y capacidades de la teoría política.

²⁷ Ibid., III-9; vol. 2, p. 436.

²⁸ MAIMÓNIDES, "Introduction to the First Part", *The Guide of the Perplexed*, I; vol. 1, p. 12.

²⁹ Ibidem.

La tradición cristiana reformada, especialmente en su rama calvinista, llevará a cabo en el siglo dieciséis una purga muy severa de los contenidos retóricos de la ciencia política. Es decir, expulsará violentamente fuera de la reflexión sobre lo público todo lo que signifique *contingencia*. Las emociones, las pasiones, los avatares de la vida pasan a ser devaluados como objeto de gran meditación y poco a poco se eliminarán del tablero de la ciencia. Sólo se podrán vislumbrar a través de la formulación general, de la reflexión filosófica sobre abstracciones depuradas y de los conceptos universales tan tratados por los filósofos. Poco a poco el calvinismo expulsará del mundo de lo público las menudencias cotidianas, que pasarán a ser recogidas por la novela, el teatro y las ciencias especializadas en lo privado.

El punto crucial lo encontramos en el extraordinario reformador calvinista Pierre de la Ramée (*Petrus Ramus*)³⁰, quien a lo largo de su notoria carrera como pensador religioso, educador y combatiente calvinista llegará a prohibir el teatro en la universidad³¹. Esta medida forma parte de una teoría que pretende ir convirtiendo la ciencia en un asunto exclusivamente dialéctico y, a la vez, condenando la retórica a ser mero *ornatus* o incluso a acabar siendo simple *ars fallendi* o estrategia de embaucadores.

Con el trabajo de Ramus y sus seguidores, y su denuncia de *manque de méthode*, el camino quedaba preparado para que surgiera una nueva idea de *methodus* o vía, de una nueva manera de tratar los asuntos y realizar la investigación de la realidad. Ahora —a partir de Petrus Ramus y de René Descartes (1596-1650)— la *inventio* retórica pasa a ser asunto exclusivo de la dialéctica y a mostrarse como parte del diseño de la investigación. Este diseño engloba el arte de la planificación, dentro del que se encuentran la elegancia de las definiciones,

³⁰ Pierre de la Ramée o *Petrus Ramus* (1515-1572), maestro de retórica, humanista y matemático francés.

³¹ Fue en el Collège de Presles (París), donde entró como docente en 1544, a los 29 años, y donde permanecerá como profesor y director del mismo hasta su muerte en 1572, con 57 años. P. SHARRAT, “Nicolas Nacelius: Petri Rami Vita”, editada con traducción inglesa en *Humanistica Lovaniensa*, vol. 24 (1975), pp. 183, 185, 187 y 267ss. M. MAGNIEN, “D’une mort l’autre (1536-1572): la rhétorique reconsiderée”, en M. FUMAROLI, *Histoire de la rhétorique dans l’Europe moderne, 1450-1950*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999, p. 380. Magnien toma este dato de W. J. ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue. From the art of discourse to the art of reason*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1983 (1ª ed. de 1958), p. 208. Debo este dato a Laura Adrián.

Hamlet representa la opción opuesta a esta medida pedagógica. *Prince Hamlet* utiliza precisamente el teatro como arte importante para sus pesquisas: “the play ‘s the thing wherein I’ll catch the conscience of the King”. William SHAKESPEARE, “Hamlet, Prince of Denmark”, *The Complete Works*, edición de Peter Alexander, Collins, London, 1951, Act 2, Scene 2, 600-601, p. 1046.

la exactitud conceptual y el ingenio de los planteamientos previos al desarrollo del trabajo indagador. El resto de la investigación se sujeta al rigor científico, con la garantía de certeza en el caso de Descartes o la concatenación de causas y efectos en el de Kant.

A partir de aquí los contenidos de la letargia sólo pueden asomarse al mundo del pensamiento como nutrientes previos, algo desvaídos y siempre laterales, del proceso del pensar; se abre el paso de este mundo a un pensamiento vigilante que a partir de aquí reivindica método, rigor y sistema. Todo un camino de corrección de los vicios del humanismo del sur de Europa con su *manque de méthode* que señalaba Petrus Ramus.

Con esto el gobierno de los ciudadanos quedaba en buena parte bajo el control de la ley moral y política, pero los problemas últimos de su conducción de cara a la vida del creyente moderno, es decir del ciudadano de la república cristiana reformada —“*Of a Christian Commonwealth*”³²—, sólo se contemplaban como algo sujeto a las reglas morales que inspiraba la comunidad de creyentes, cuya avanzada serían siempre sus santos laicos³³.

Cualquier desgobierno del ciudadano protestante quedaba expuesto a la vista de la asamblea religiosa de la república reformada. En el caso católico seguía también estando bajo el criterio de los jueces nombrados por el poder legalmente constituido; y, en su vertiente moral, el desgobierno que no se consideraba público quedaba regido por los eclesiásticos como administradores de un complejo sistema de penas, castigos y recompensas espirituales tejido con cuidado.

De cara al individuo, el desgobierno de su vida aparecía como algo despolitizado. Un asunto entregado a la ética, a la moral, a los eclesiásticos, a los médicos y a los sanadores. Una modalidad de vida que va a perdurar hasta nuestros días.

En el siglo veinte cada vez que un ciudadano sufra un problema de desgobierno de su cuerpo o de su alma se acudirá a un especialista social en el síntoma en cuestión. Si se trata de un endemoniado, se llamará al sacerdote; si se trata de una actitud rebelde violenta, a los educadores; si de algún trastorno de la personalidad, al maestro, a los veteranos o incluso a médicos alienistas; si de un vicio o adicción grave, se llamará a guías espirituales; si de un ataque de ansiedad, un insomnio pertinaz o miedos descontrolados, a un psiquiatra; si de una disfunción en la vida familiar o social, a los asistentes sociales. Toda una nube de expertos disponibles para reparar el desgobierno.

³² Este es precisamente el título de la “Tercera Parte” del *Leviathan* de Thomas Hobbes.

³³ M. WALZER, *The Revolution of the Saints*, Atheneum, New York, 1965.

En los casos de desgobierno escandaloso con dimensión pública evidente, como el uso vejatorio del poder, la tiranía, el robo de bienes públicos, la traición a los mandatos del pueblo u otros, la solución sólo podrá venir de las leyes vigentes, si es que los legisladores anteriores han podido prever el caso. Si no es así, el desgobierno queda al albur de otro desgobierno, sea éste ahora un levantamiento, la lucha revanchista, la picaresca, la desobediencia de los súbditos o incluso la guerra civil.

Naturalmente ésta es una forma muy poco elaborada de encontrar solución a los problemas de desgobierno de las personas.

LA DISTANCIA Y EL SECRETO

En muchas ocasiones el secretismo de la política y la distancia entre los gobernantes y los gobernados hacen que no sean visibles las acciones corruptas, de ahí que la esperanza en atajar el mal quede sólo en inculcar (*inculcare*) —acción de marcar con algo que se frota con insistencia— prácticas a los ciudadanos que desde su fuero interno impidan a estos abusar de sus cargos, de meter la mano en la caja cuando nadie les ve, de imponer el capricho omnipotente sobre otros infelices o de utilizar la fuerza como forma de disfrutar con el sufrimiento ajeno.

Esta pedagogía es impensable para Maimónides. Ya la tradición retórica avisaba que no se podía hacer el trabajo sin contar con el alumno³⁴. La enseñanza no era cuestión sólo de preparación y voluntad, sino también de buen juicio. En el aula el maestro quiere que la verdad que pretende enseñar se haga verosímil³⁵; para ello es necesario el concurso del alumno³⁶ y, desde luego, en medio de una atmósfera de emociones y sensaciones contingentes. Además las sesiones didácticas no deben ser asamblearias ni asunto de un sólo día, sino producidas en el transcurrir de los días y las noches en el que vigilancia y letargia³⁷ son tenidas en cuenta.

³⁴ M. F. QUINTILIANO, *Sobre la formación del orador*, en doce libros, trad. de Alfonso Ortega Carmona, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1997.

³⁵ Quintiliano se hace eco de la dudas e incomprensiones sobre si “la Retórica no tiene siempre la pretensión de decir la verdad, sino siempre lo verosímil”, *ibid.*, Libro II, Cap. XVII; a lo que contestará en varias ocasiones con argumentos certeros que podríamos resumir en uno definitivo: “donde hay una causa injusta, allí no está presente la retórica”, *ibid.*, Libro II, Cap. XVII, 31; (Tomo I, p. 287).

³⁶ “La elocuencia no puede crecer...si no existe concordancia entre quien trasmite y recibe”. *Ibid.*, Libro II, Cap. IX, 3; (Tomo I, p. 231).

³⁷ *De somno et vigilia*, en palabras de Themistius.

Para la política moderna de inspiración cristiana, sobre todo en el caso de la revolución norteamericana, la manera de controlar el problema es la inspección pública. Esto se institucionaliza con la separación de poderes y su control mutuo. Pero también se cuenta con que la programación moral de los ciudadanos en sus iglesias les dote de un sistema de gobierno personal capaz de orientarles cuando se encuentren en la oscuridad de las acciones secretas o de prácticas llevadas a cabo cuando nadie les ve. De ahí la importancia del ciudadano como *church-goer*, o creyente que asiste a la iglesia.

La versión atea —*anticristiana*— confía en una pedagogía de los valores revolucionarios y laicos. Destituida la autoridad de Dios, aparece la lógica científica como instrumento de encontrar un gobierno perfecto para cada uno de nosotros. Un gobierno asentado en el estudio racional, meditado y positivo, de los datos de la vida. La ideología que ahora informa a los ciudadanos es así un producto no de la revelación divina sino del trabajo del intelecto y de la razón humana. El esfuerzo emancipador del saber alcanza un sistema de valores y explicaciones que nos satisfacen plenamente y nos preparan para ser verdaderos dueños de nuestras vidas, ya nunca más sometidas a los tiranos.

Admitida esta explicación, la pregunta debida es: ¿y a qué tiranos están sometidos los ciudadanos corruptos?

Las ideologías revolucionarias piensan que los corruptos son víctimas de la educación de una sociedad viciada, erigida sobre la represión violenta de unos sobre otros o simplemente sobre la tortura y la explotación de unas elites preponderantes sobre una población sin poder.

En todo caso se supone que una persona formada con los principios de la ideología, sea laica o religiosa, estaría ya vacunada contra la corrupción, fruto de la maldad moral o de la ignorancia maligna. La emancipación de los seres viciados que somos por causa de la caída del hombre ante un dios desobedecido, o por culpa de una sociedad con los ojos vendados por la opresión y las manipulaciones de los poderosos, abriría el camino a seres libres incorruptibles. Esta era al menos la propuesta de la revolución romántica y de las ideologías emancipadoras que de ella brotan.

Claro que hoy, a la vista de los acontecimientos del siglo veinte con sus campos de concentración alemanes, del Gulag, de las purgas maoístas, las guerras civiles rojas y de la corrupción de las iglesias, el modelo formativo ha quedado puesto en duda³⁸.

³⁸ Un buen resumen de todo este desgobierno se encuentra en: M. MANN, *The Dark Side of Democracy. Explaining Ethnic Cleansing*, Cambridge University Press, 2005, *passim*.

GOBIERNO DEL CUERPO Y DEL ALMA

El último reducto que hoy queda es la práctica del buen gobierno. Es lo que en la actualidad la mayoría de los científicos asimilarían a la democracia. ¿Es suficiente la democracia, con su garantía de una práctica limpia de los derechos del ciudadano y con el entramado institucional dispuesto a evitar cualquier desviación, para contener estas inclinaciones al desgobierno?

Además, los países con democracias avanzadas ¿son finalmente capaces de producir ciudadanos que resistan la corrupción? ¿Se resisten los demócratas a la aceptación de comisiones indebidas, a la defraudación a la hacienda pública, a las maquinaciones familistas, mafiosas o de promoción sucia de sus carreras? ¿El ensanchamiento de los cauces democráticos desactiva la bacteria de las corrup-telas urbanas?

Parece ser que no. Hoy es convicción generalizada que el ser un apasionado defensor de la democracia, alguien incluso acreditado por la dedicación personal o el riesgo propio para defenderla, no impide que esa misma persona en un momento dado promueva a sus amigos, amantes, parientes o cómplices; que abandone los criterios de equidad y excelencia; o que pase a buscar el medro personal y gruesos beneficios pecuniarios utilizando su cargo para obtener un bien que no le correspondería si hubiese justicia.

Quizá por eso la figura de Maimónides y la tradición que significa sean tan importantes para la recuperación de una teoría política perdida.

Seguramente por ser médico, Maimónides veía necesario cuidar tanto el cuerpo como el alma. Para él, sin un cuerpo sano era impensable lo demás. Hay que atender los cuerpos y las mentes de las personas para que puedan vivir pacíficamente.

Algo parecido, nos dirá, ocurre con la política y la religión. La religión es más elevada, pero la política es anterior y básica.

Si el mundo ha sido creado por Yaweh, la nobleza de su origen le impone al hombre la necesidad de respeto a sus semejantes, que también son creación divina. De ahí que no se pueda aceptar la humillación, la magia o la violencia gratuita e invasora para resolver los problemas públicos.

El reconocimiento de Yaweh que reivindica Maimónides para la tradición rabínica equivale a aceptar que *no podemos acceder a la omnipotencia y de que somos limitados*. Yaweh es un *locus* de poder omnipotente situado en el más allá. La existencia de Yaweh significa pues la renuncia a la omnipotencia en el mundo. Idea muy distinta del planteamiento cristiano, como es evidente; pero también del anticristiano o ateo del abandono de dios o de la convicción de que dios no existe, modos de pensar ambos muy extendidos en la tradición occidental. Para Maimónides, estas últimas ideas vienen a ser una recuperación de la omnipotencia.

Ahora bien, ¿ordenar nuestras vidas es una cuestión de cada cual o ha de hacerse a la vez que ordenamos las de los demás?

ENEMISTAD Y ODIO

Para lograr un gobierno ordenado hemos de atender la mente: la nuestra y la de nuestros conciudadanos. Y eso incluye la atención pública a los hombres desde el momento en que estamos sumergidos en la impotencia *infantil*³⁹ hasta que alcanzamos la mayoría de edad pública. Todo nos lleva a esa necesidad de aprender a gobernar y a ser gobernados. El llamado *consuelo de las almas*⁴⁰ que menciona la tradición medieval habla del contenido terapéutico que tiene la sabiduría cuando nos permite entender por qué nos sentimos ansiosos y necesitados de tantas cosas contradictorias.

Hay que tener en cuenta que en las épocas en que carecemos de gobierno propio, como *la infancia*, se sigue experimentando el mandato y el control sobre nuestras vidas. Los que hemos pasado la niñez somos afortunados de haber sido controlados, mandados y atendidos mental y afectivamente —hoy incluso los ciudadanos estamos llenos de implantes y hasta se nos programa nuestro sistema inmunológico con las vacunas. En este sentido todos somos supervivientes, ya que venimos de esa dependencia benigna que nos ha permitido llegar a adultos. Si esa relación hubiera fracasado o simplemente no hubiera existido, habríamos quedado por el camino. Al igual que nos va a ocurrir luego con la ley durante toda la vida.

Claro que puede darse el caso también de que la atención al niño haya sido escasa o inadecuada. O mala. Y eso habrá dejado experiencias traumáticas y heridas concluyentes sobre lo trascendental del gobierno de nuestras vidas. Un

³⁹ In-infantil no se refiere únicamente a la niñez. El término proviene del verbo latino *fari* en su participio presente, *fans-fantis*, que significa decir. Y por supuesto se aplica a aquellos que no tienen capacidad de decir por sí mismos. Puede decirse de un niño, de un infante de marina, de una parte de la población o de aspectos del mundo interno del ciudadano.

⁴⁰ Una obra muy importante para la teoría política medieval fue *Consolatio Philosophiae*, de BOETHIUS (vide supra nota 13), noble romano no de origen sino por adopción, y hombre culto que dominaba el griego y probablemente había estudiado en Atenas o Alejandría. Neoplatónico, representó la resistencia de la sólida cultura griega y latina frente a la irrupción de la cultura bárbara ostrogótica. Fue cónsul en el año 510 y resultó víctima, curiosamente, del desgarramiento y la traición entre las dos partes del imperio, la griega y la latina, Bizancio y Roma. Bizancio favoreció la caída de Roma en manos ostrogodas y el emperador Teodorico no toleró a un Boethius partidario de Bizancio. Boethius fue condenado a muerte y ejecutado hacia los años 525-6. Su conocida obra aquí mencionada fue escrita en la cárcel y durante el tiempo de espera de su ejecución.

gobierno necesario para no volver a pasar hambre, miedo, terror, humillaciones, violencias, desdenes, abandonos, dolor o falta de vida. Curiosamente Niccolò Machiavelli (1469-1527) ya aseguraba que los cuatro miedos esenciales en la vida de un hombre eran el aburrimiento —lo que hoy se puede llamar depresión—, el conflicto, la pobreza y la muerte⁴¹.

Nuestro maestro sefardí aclara por su parte que, para que se produzca una buena política en donde se eviten los daños y se avance en el bienestar de los cuerpos, se hace preciso acabar con la enemistad y el odio (la enemistad no es sólo la falta de amistad, de ahí que Maimónides la asocie directamente al odio). Se trata de no caer en situaciones de guerra entre seres humanos. La política implica la extinción de la guerra, o lo que es igual, el predominio del intelecto sobre los deseos:

Porque cuando sólo se siguen los deseos...las cuitas y las penas se multiplican, y se multiplica la envidia, el odio y la lucha por despojar al otro de lo que tiene⁴².

NECESIDAD Y OMNIPOTENCIA: MAIMÓNIDES Y EL ARISTOTELISMO

Rambam coincide con Aristóteles en que el hombre es un animal de polis⁴³. Lo es por naturaleza, desde que nace y por cómo nace. Pero, mientras Aristóteles atribuye la peculiaridad del ser humano al hecho de poseer el logos, el lenguaje con el que resolver sus problemas comunes, Maimónides lo atribuye a la manera en que los hombres nacemos. Probablemente no esté expresado de una manera tan franca como yo lo haré aquí, pero es coincidente en lo esencial. La filosofía judía de la que hablo atribuye a Yaweh el origen de la creación del mundo, del hombre y desde luego la exclusividad de la omnipotencia. Eso significa que la omnipotencia de Yaweh es la manifestación y aceptación consciente de nuestra limitación.

⁴¹ N. MACHIAVELLI, “Letter to Francesco Vettori (26 de agosto de 1515)”, en: *Machiavelli. The Chief Works and Others*, trad. por A. Gilbert, Duke University Press, Durham, North Carolina, 1965, vol. II, p. 929.

⁴² MAIMÓNIDES, *The Guide of the Perplexed*, III-33, citado por A. RAVITZKY, “The Days of the Messiah”, en KRAEMER, *Perspectives on Maimonides*, p. 225.

⁴³ Samuel Ibn Tibbon, joven contemporáneo de Maimónides y traductor de la *Guía* del árabe al hebreo, traduce la idea con la palabra bíblica *medinah* que puede significar localidad o provincia pero que en algunos casos implica la idea de ente político. Para Maimónides lo político tiene entidad propia bien diferenciada ya que es un dominio distinto de pensamiento y de acción. M. LORBERBAUM, *Politics and the Limits of Law*, Stanford University Press, Stanford, CA, 2001, p. 28.

El hombre nace impotente, en una posición de poder cero, y depende de su familia o de quienes la sustituyan, para sobrevivir. Depende de su ciudad también. Lo compensa con fantasías y con una percepción del mundo visto como una colección de automatismos, de palancas y explosiones, de sensaciones muy drásticas y concretas que se resuelven de forma inmediata. Un mundo real en el que está en juego la vida o la muerte del bebé —más tarde del infante—, en donde la posibilidad del abandono es constante y hay un riesgo perpetuo de muerte o locura.

En conjunto, y para ir recapitulando, todo esto nos conduce a las siguientes deducciones básicas en la visión de la política que Maimónides intenta preservar:

- (i) El hombre no es autosuficiente. La soberanía del hombre es una imagen inadecuada.
- (ii) Ello implica que el primer problema del hombre es el de gobernarse a sí mismo y a los demás.
- (iii) Lo que caracteriza al hombre es su capacidad, y necesidad a la vez, de gobierno. Su vida es un continuo avance hacia la solución de su impotencia. Nunca querrá volver a esa situación de terror a ser abandonado o de estar constantemente en el borde de la perdición, de la locura, del abandono radical que le arroje a la intemperie.
- (iv) Para ello el ser humano necesita ser gobernado, es decir que alguien con poder le proteja y garantice que todo lo malo que teme no va a pasar. La atención que requiere es de cobijo, seguridad, afecto, nutrición, orden, presencia y re-presencias.
- (v) Otra solución posible será gobernar él mismo. Controlar muchos recursos y personas para asegurarse de que nunca aparecerán esas sombras. Se trata de ser el primero, estar siempre en el cuadro de honor, ser visto por los demás, ser querido, ser tenido en cuenta, estar en la lista, lograr los mejores recursos, acumular dinero, descendencia, propiedades y alimentos. Sobre todo controlar a otros. Dominar a los demás.
- (vi) Cabe también transformar un deseo o una necesidad básica en su opuesto, como puede ser cuidar al mundo, servir al mundo o entregarse a los demás.
- (vii) El ser humano es por naturaleza político. Todos nacemos en una situación de impotencia y jamás perderemos esa necesidad de ser gobernados y gobernar. Mandar y obedecer es una capacidad nuestra que más bien puede llamarse necesidad de vida.

A la vista de lo anterior, en los siglos trece y catorce algunas comunidades judías asimilaron Rambam a Aristóteles e incluso le tacharon de impío. Había desconfianza sobre su naturalización del saber. Hubo quienes le tacharon de

racionalista e incluso se le llegaría a comparar en siglos posteriores con Tomás de Aquino, como si la *Guía* fuera el equivalente judío de la *Summa Theologica*. Otras líneas de trabajo en las comunidades judías de la España medieval, como la encabezada por Nahamías (c. 1195-1270)⁴⁴, Solomon ben Abraham Ibn Adret (1138-1204) y su Escuela de Barcelona, que llegaría a su esplendor en los siglos trece y catorce con Nissim Reuben Gerondi (c.1310-1376)⁴⁵, continuaron sobre los pasos de Maimónides, aunque fuera en buena medida para modificar su visión de la política.

Sin embargo, y a pesar de esta apariencia, lo cierto es que el pensamiento y comprensión de la vida de Maimónides se separan totalmente del aristotelismo. Es más, ésta es posiblemente su mayor contribución a la teoría política europea.

MANDAR Y OBEDECER

La necesidad de ser cuidado, atendido, dirigido y ordenado es sentida por todos los hombres. Ya hemos visto que para Maimónides —opuestamente a Aristóteles— el hecho de tener un logos, un lenguaje muy avanzado, no es lo esencial. Es importante como instrumento con el que entender lo que ocurre. Pero no lo tenemos todos, ni todo nuestro ser habla con ese logos. Existen seres mudos, partes de la ciudad que no hablan durante la vigilia.

Como hemos visto anteriormente, en esta visión es esencial el papel de Yaweh. No es la creencia en un dios sino el *reconocimiento* de la existencia de un poder omnipotente y creador del universo (Yaweh), lo que hace que todos los demás poderes, por muy grandes que sean, estén en el mundo de lo medible; es decir que tengan límites. El mundo de Yaweh se convierte de inmediato en un universo libre de omnipotencia, una atmósfera limpia de magia y apta para la política. El problema central de la vida es cómo elaborar y ordenar en la práctica esa falta real de poder para preservarnos y vivir sin enloquecer.

Naturalmente que el niño, al crecer, irá pudiendo controlar su vida, alimentarse, protegerse, atenderse mentalmente a sí mismo, pero aún así ya no olvidará esa llaga incurable de la impotencia radical de su origen: estar siempre al borde de la vida más prometedora y de la muerte más inmediata. Esa amenaza nunca

⁴⁴ Nahamanides y su discípulo Asher ben Yehiel (c 1250-1328), discípulo de Meir de Rothenburg, fueron importantes introductores de la tradición judía askenazí, francoalemana, en España. LORBERBAUM, *Politics and the Limits of Law*, p. 106.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 3, 93-94.

desaparecerá, pues una buena parte de la actividad del cerebro humano funciona *sin sentido del tiempo ni del espacio*, es decir, sin que rija en ella el principio de identidad aristotélico. Un postulado, éste último, claramente expresado en palabras del propio Aristóteles:

Las contradicciones no pueden predicarse simultáneamente⁴⁶.

Hoy sabemos que, por el contrario, los sentimientos y emociones no caducan hasta la muerte de su portador. Sigmund Freud, Leo Strauss y, en las ciencias de la naturaleza, la física cuántica, entienden también que en buena parte de la actividad del cerebro no rige el principio de identidad.

El aprendizaje político incluye cómo evitar estar en manos de la indigencia, del hambre, del frío, del miedo al abandono. Eso se puede lograr acumulando alimentos, dinero, controles, prestigios, popularidad, preeminencia, cariño, sumisiones. Todos los intentos de gobierno pasan por garantizar que no se vuelva a caer en esa situación original de dependencia absoluta respecto de otros.

Una dependencia que, por otra parte, ha dejado también buenos recuerdos: placeres, satisfacciones, protección y seguridad. Los cambios del gobierno propio están abiertos al dominio, la avaricia, la codicia, la necesidad de entrega; y también a la necesidad de afectos, de ser dominado, de ser protegido, reconocido o de ser respaldado y querido.

El ser humano nunca resuelve del todo ese asunto porque está marcado y ha nacido así. Para Maimónides, el asunto de *gobernar y ser gobernado* es inherente a la vida. La dominación de una persona sobre otra es una necesidad natural⁴⁷.

En este sentido la tentación de ser omnipotente es constante, de ahí la inclinación a ignorar que somos mortales, que nuestra inteligencia es limitada, que nuestra salud es frágil y no aguanta ilimitadamente, que no podemos hacernos cargo de todo, que nuestros deseos no pueden convertirse automáticamente en realidad. Que hay que esperar para conseguir las cosas y que las cosas no siempre se consiguen.

Todo esto se aprende con dificultad y no por eso se deja en el empeño de lograr una fortuna que nos garantice toda la vida, un poder cada vez mayor sobre los demás, fama, prestigio, salud eterna, juventud inagotable. Todo el acopio de

⁴⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, traducción de Valentín García Yebra, segunda edición, Gredos, Madrid, 1982, libro IV, 4, p. 179, 19-20. “Y no será que una misma cosa sea y no sea, sino por homonimia”, *ibid.*, libro IV, 4, p. 171, 19-20. “Es imposible que uno admita que una cosa es y no es”. *Ibid.*, IV, 4, p. 168, 21-22. “No se puede afirmar que todo sea así y no así”. *Ibid.*, IV, 4, p. 171, 31-32.

⁴⁷ LORBERBAUM, *Politics and the Limits of Law*, p. 30.

vida, atenciones, seguridades y poderes que lleguemos a poseer insiste en que las necesidades son cambiantes y, a veces, no tienen límites:

Ya que mientras todas las cosas necesarias son restringidas y limitadas, lo superfluo no tiene límites⁴⁸.

Quizá sea Niccolò Machiavelli uno de los pocos teóricos occidentales que hayan captado la importancia de esta variable para explicar la vida pública:

...Con che versi
 Canterò io del regno di Fortuna
 ...E comme iniuriosa ed importuna
 ...Sotto il suo seggio tutto il mondo aduna?
 E benché in alto sopra tutti segga,
 Comandi e regni impetuosamente,
 Questa da molti è detta onnipotente,
 Perché qualunche in questa vita viene,
 O tardi o presto la sua forza sente⁴⁹.

LA CIUDAD EN ARISTÓTELES Y MAIMÓNIDES

No creo que pueda entenderse el pensamiento de Maimónides desde la tradición neoplatónica bizantina como algunos sugieren. Maimónides no entiende al ciudadano como portador de una ciudad interior que haya de sintonizar con la polis. Esta visión ateniense del asunto no es la que el maestro sefardí propone. Para él, se trataría más bien de la existencia de espacios públicos internos⁵⁰, de un *fuero interno* que curiosamente la lengua española aún conserva⁵¹.

⁴⁸ MAIMÓNIDES, *The Guide of the Perplexed*, (III-12), vol. 2, p. 445.

⁴⁹ ...Con qué versos
 cantaré yo sobre el reino de Fortuna
 ...Y cómo injuriosa e importuna
 ... Bajo su trono todo el mundo reúne?
 Y aunque arriba, encima de todos domine,
 Mandé y reine impetuosamente,
 Ésta por muchos es reconocida como onnipotente,
 Porque cualquiera que en esta vida viene,
 O tarde o pronto su fuerza siente.

N. MACHIAVELLI, "Di Fortuna", *Tutte le opere*, edición de Mario Martelli, Milano, Sansoni, 1993, p. 976. Traducción de Clément Godbarge.

⁵⁰ J. ROIZ, *El experimento moderno*, Trotta, Madrid, 1992, capítulo 1.

⁵¹ También se conserva en lengua francesa en expresiones como "en son for intérieur".

La ciudad tampoco es concebida como esa ciudad medieval al modo ateniense, inspirada en la idea de Aristóteles de una serie de círculos concéntricos —el círculo como forma perfecta que nos inclina hacia la belleza y promueve el bien—, y se construye en torno a la plaza, la plaza del castillo medieval—como en el palacio de Knosos en la antigua Creta— en donde la mirada de la guardia protege las transacciones mercantiles de los feriantes.

Hay que tener en cuenta, por otro lado, que las ciudades medievales europeas no son todas producto de la evolución de otras comunidades o aldeas anteriores, sino que muchas surgen como nuevas fundaciones; así, las hay que han sido establecidas mediante una carta o un juramento cívico comunal que les da cohesión y reemplaza al vínculo religioso. Son ciudades en las que, en algunos casos, se planteará por primera vez la oportunidad de un republicanismo laico no pagano.

Pues bien, la ciudad de Maimónides se constituye por su parte a partir de *una serie de patios y callejuelas* en donde rige una ley porque es temida y respetada. Se trata de un entendimiento de la ciudad muy diferente del clásico grecolatino, desde luego del de Aristóteles y Tomás de Aquino, imbuido este último de una geometría que prima el control público visual; y en donde la esfera y el círculo son tenidas como formas perfectas para la convivencia. Si la plaza pública es para los tomistas un elemento radiante de la ciudad, para los discípulos de Maimónides es posiblemente un lugar atemorizador.

Para Rambam, como rabino, sí es cierto que el individuo lleva dentro un espacio público, y por eso el gobierno propio es una cuestión importante para la ciencia política. Pero hay que aclarar, antes de que se produzca el malentendido, que esta ciencia política no tiene por qué inmiscuirse en los espacios privados, sean éstos externos o internos.

Maimónides está indudablemente cerca de la tradición retórica, para la que había tres formas de transmitir nuestra vida a los demás: la ejecutiva, la legislativa y mediante el buen juicio. En el caso de la tradición rabínica, en donde el pensamiento queda siempre abierto a la trascendencia a través de la profecía, el hombre recibe la emanación de la inteligencia divina siempre a través de sueños o de visiones ensoñadas, es decir de la letargia. Este planteamiento religioso impide, generación tras generación, que la letargia sea excluida de la experiencia pública.

Y por eso mismo la tradición judía —la que Maimónides sintetiza y recoge magistralmente— queda blindada de forma natural contra la tiranía de la dialéctica que, a partir de la derrota del humanismo cívico, se fue implantando férreamente en el pensamiento occidental.

Es cierto que para Aristóteles los sueños eran también una manera de pensar, y que para los habitantes de las *poleis* griegas el mito y la tragedia aportaban elementos que incorporaban la substancia trágica de la vida al interés común. Pero el

predominio de la dialéctica que se afianza en la Europa cristiana lo hace con el retroceso de la retórica republicana, cada vez más acosada por el autoritarismo del ejecutivo y probablemente por razones de comodidad en la gestión de la república.

El humanismo republicano que brota en el sur de Europa a partir del siglo trece, y que se detecta en algunos reinos medievales o en ciudades italianas, no despegará. Se verá sometido a la imposición de la dialéctica como único instrumento de pensar y organizar la ciudad, lo que afecta también a esos *espacios públicos internos*.

Moisés Maimónides era consciente de que para lograr la paz de ánimo y la tranquilidad, para evadir el desasosiego, la perplejidad y la confusión dolorosa, se precisaba acceder a ese mundo interno y permitir que allí también pudiera haber un gobierno digno orientado por la sabiduría. Ello incluía la atención a factores muy concretos como la salud, la paz íntima, las convicciones bien ancladas y el gobierno, sin violencia ni mentira, de las emociones y los sentimientos.

Claro que todo ello requiere de una ciencia mucho más honda de la que normalmente se suele aplicar a la vida de las personas. Y también necesita de más conocimiento sobre las conexiones entre todos los foros, patios y callejones de nuestra vida:

La ley verdadera que, como ya hemos dejado claro es única, a saber, la de *Moisés nuestro maestro*, ha venido para traernos las dos perfecciones (el bienestar del cuerpo y el de la razón *in actu*), es decir el bienestar de los pueblos en sus relaciones entre sí, mediante la abolición del daño recíproco y mediante la adquisición de un carácter noble y de excelencia⁵².

En definitiva la ley pública tiene mucho que ver con la perfección de las vidas individuales y la implantación de buenas prácticas; y resulta esencial para el buen gobierno de los foros nombrados.

Las leyes de Yaweh, es decir, no sujetas a la omnipotencia humana, tienen como objeto siempre “abolir el daño recíproco y urgir a una cualidad moral noble y de excelencia que conduzca a una buena relación social”⁵³.

Ciertamente esta visión participa de la idea aristotélica de que el hombre es necesariamente público, pues necesita de los demás para alcanzar la satisfacción de sus necesidades; y de que es también capaz de reflexión, pues su máxima perfección es llegar a ser racional *en acto*⁵⁴. Ello implica que puede aspirar al cono-

⁵² MAIMÓNIDES, *The Guide of the Perplexed*, III-27; vol. 2, p. 511.

⁵³ *Ibid.*, III-28; vol. 2, p. 513.

⁵⁴ *Ibid.*, III-27; vol. 2, p. 511.

cimiento asequible a todo ser humano sobre el mundo. Ahora bien, para Maimónides un hombre no podrá pensar si está aquejado por el dolor o padece de hambre, sed, calor o frío. Este hombre no podrá hacerse cargo de sus emociones, forjarse sus ideas y alcanzar la perfección. Por ello se precisa de la ley para vivir día a día. Siempre será una tarea humana cotidiana estar atento a la búsqueda de la felicidad y de la vida perdurable.

El gobierno de nuestra propia vida queda así ligado, por necesidad, al gobierno en sí de todo lo público. Por tanto, cualquier desgobierno en la vida del hombre también implica una afección pública.

Todo esto deja entrever inmediatamente un peligro. Si todo asunto de gobierno de cada uno fuera una cuestión pública, ¿no estaríamos al borde de una ciudad platónica totalitaria? ¿No será Maimónides un autor medieval neoplatónico como lo fueron en su día Filón de Alejandría o Themistius?

MAIMÓNIDES Y EL NEOPLATONISMO

La respuesta es sencilla. Los asuntos de gobierno de cada uno no son de índole pública por principio y sólo adquieren esta dimensión cuando entran en colisión con la Ley de Yaweh, entregada a Moisés y mantenida a través de las enseñanzas orales. La objetividad de la tradición judía separa radicalmente esta visión del problema de los tratamientos dialécticos atenienses:

En cuanto a mi propia creencia respecto a este principio fundamental, quiero decir la divina providencia...no me apoyo en la conclusión a la que me lleva la demostración, sino en lo que me ha parecido claramente como la intención del libro de Dios y los libros de los profetas⁵⁵.

Maimónides no acepta el objetivo de la filosofía griega de pasar de la cosmogonía a la cosmología, ni de cambiar la teogonía por la teología. Es decir, le desagradaba que ya no interese tanto a los filósofos preguntarse *¿de dónde vienen las cosas?* como *¿cuál es la naturaleza subyacente de todas las cosas?* Giro por el cual Aristóteles consideraba precisamente a Tales de Mileto como el primer filósofo⁵⁶.

Si una persona es corrupta, lo es porque transgrede las leyes de Yaweh tal y como han sido conservadas y asumidas en la colección de *Responsa* rabínicas y

⁵⁵ Ibid., III-17; vol. 2, p. 471.

⁵⁶ L. EVAN GOODMAN (ed y trad.), *Rambam. Readings in the Philosophy of Moses Maimonides*, The Viking Press, New York, 1976, p. 16.

de enseñanzas de los profetas recogidas, atesoradas y vividas cotidianamente. No cabe pues la inspección de la conciencia de las personas desde el poder público, sino su sometimiento al buen juicio basado en estas prácticas y leyes, establecidas en el mundo externo compartido por todos.

Desde luego, tampoco permite segregar la ética o filtrar la moral de nuestros actos para separar lo político, neutralizando la sociedad e higienizándola en sus afectos y sentimientos. La contingencia está en medio de lo público y sólo mediante el cultivo de esta tradición sabia de enseñanzas y leyes, y de la tradición judicial elaborada día a día, se puede intentar dar curso a las necesidades de lo político. Pero no se podrá, o no tendrá sentido, buscar la felicidad moral en el mundo si no se reconoce el reino de Yaweh.

Maimónides se muestra respetuoso con los poderes establecidos: fue leal al Islam y trabajó para Saladino, pero no creyó que la ciudad o el reino con el que se sentía comunicado para lograr su felicidad fuera el del califa suní. Él se sentía parte del pueblo judío, unido por la Ley de Moisés y por la protección de Yaweh, *locus* de omnipotencia que garantizaba la limpieza del aire público y la salvaguarda de una ciudadanía limitada en el tiempo y en el espacio de sus vidas.

El respeto a la ley, el trabajo continuado para mantener el buen gobierno de nuestras vidas, no iba para él necesariamente ligado a una facción política concreta, ni siquiera a una lengua o a una nación como tal, sino a la busca de la felicidad a través de la contemplación de la verdad y del entendimiento de nuestras limitaciones y capacidades. Para ello era imprescindible contar con la emanación de la profecía que, a través de la letargia, nos habría permitido acceder a conocimientos necesarios para encontrar la verdad.

Una emanación que, al trabajar mediante parábolas que llegan por el sueño o visiones ensoñadas, nos obliga a estar abiertos a esos pozos hondos de la mente y de la sensibilidad que se expresan con una ambigüedad y ambivalencia que él reivindica como imprescindibles del pensar humano.

¿Está a favor de la confusión mística? Ciertamente, no. Maimónides intenta, como hemos visto, aclarar inteligentemente las dudas sobre los contenidos de la tradición rabínica, de la exégesis de los escritos del pueblo judío, de la aportación de sus sabios y profetas y, fundamentalmente, de la ley de Moisés entregada *cara a cara* por Yaweh.

Para Maimónides no se trata de buscar la confusión. Al contrario, el esfuerzo se encamina a instalar el conocimiento, el saber ordenado y bien experimentado en la práctica cotidiana. No olvidemos su condición de médico. Lo que no acepta es la convicción fantasiosa de que se pueda llegar a conocer todo el universo y saber todo sobre la realidad. En la práctica, muchas cosas aún no pueden conocerse porque no tenemos los medios o los conocimientos. Es una trivialidad

errónea el pretender hablar de todo. Por eso sus libros dan buen ejemplo al indicar al comienzo para quién están escritos y, curiosamente, también para quién no. En ellos se nos avisa a veces sobre quiénes no deberían leerlos, bien porque ya sepan más de lo que el libro en cuestión ofrece o bien porque lo que se dé en el libro esté muy por encima de su preparación.

DIALÉCTICA Y RETÓRICA

En una actitud que sintoniza con la retórica griega, Maimónides no escribe silogísticamente, ni para todo el que quiera. Él escribe para alguien en concreto al que conoce o con quien quiere establecer comunicación. No ve posible escribir para todos a la vez. Y no por incapacidad o deficiencia de nadie, sino porque siempre hay que contar con el auditorio. Lo que se habla requiere del que escucha para que se convierta en *dicere* y no sea tan sólo *loquor*, tal y como mantenía el rétor Marco Fabio Quintiliano (30dC-96)⁵⁷. Ese abismo entre el hablar y el decir que Maimónides y su tradición igualmente conocían.

Las facultades racionales y políticas están íntimamente ligadas. La retórica política es entendida por Maimónides como una concertación musical. Debe ser el arte de explicar la función del razonamiento práctico. La razón y el arte político juntos deben hacer posible el gobierno de la conducta de los hombres. No basta tener conocimientos verdaderos, sino hacérselos verosímiles a los demás para que los acepten voluntariamente y sin violencia. El asunto es que los integren en sus emociones y pasiones cotidianas. Por eso Maimónides mezcla constantemente los aspectos racionales del ser humano con los sociopolíticos⁵⁸.

Así pues, la transformación de un ciudadano no puede venir sólo de campañas de formación, ni de planes educativos dictados por los poderes ejecutivos y legislativos. Hay siempre una visión política cotidiana en la que todo eso se ventila mediante emociones, pasiones y ensueños muy intensos; un mundo en el que los miedos alteran el conocimiento y en donde las necesidades son plásticas y cambiantes dependiendo de la contingencia. Las necesidades para Maimónides no son algo objetivo, del tipo de lo que hoy formularíamos como: ¿cuántas vacunas hacen falta?, ¿cuántos kilos de trigo para abastecer a esta población?, ¿cuántos puestos de trabajo? Eso es cierto que existe y se cuenta con ello. Son necesidades

⁵⁷ La retórica “est bene dicendi scientia”. QUINTILIANO, *Sobre la formación del orador*, Libro II, cap. XVI, 11, (Tomo I, p. 275). Retórica “est bene dicendi scientia” y el arte del *orator* “summa bene dicere”. *Ibid.*, Libro II, Cap. XIV, 5, (Tomo I, p. 256). Como Quintiliano resume: “la Retórica existirá aun cuando el orador esté en silencio”. *Ibid.*, Libro II, Cap. XVIII, 3 (Tomo I, p. 293).

⁵⁸ LORBERBAUM, *Politics and the Limits of Law*, p. 20.

concretas del presente que hay que atender, pero también existen otras *necesidades ancestrales* —el término no es de Maimónides, aunque la idea sí esté en él— que no se aplacan con la satisfacción de su enunciado, sino que una vez saciadas se metamorfosean en otras colindantes y a menudo se agravan en su virulencia.

El tratamiento de lo público no puede hacerse de esa manera ilustrada como lo hace el *mutakallim*. Una forma que va contra la retórica y que, en el fondo, resulta ser profundamente autoritaria, aunque sus emisores no lo perciban así.

Aprendiendo de Maimónides, podríamos decir que los planteamientos de anticorrupción que hoy se airean recurren con frecuencia a trucos burdos para afrontar el gobierno de la propia vida de sus intérpretes. Por un lado se aplican controles y castigos, pero mientras tanto se confunden jueces con fiscales, aumenta la impunidad de los poderosos y la doble ley —una cosa es lo que se hace y otra lo que se dice— y el engaño están presentes. Eso provoca desventura en los ciudadanos, que ven a esos falsos profetas castrados⁵⁹ en su capacidad imaginativa por una apuesta falsamente ilustrada y en donde la mutilación de lo público y la expulsión de la letargia de sus razonamientos les incapacitan para encontrar salida a un tema tan hondamente político.

El final de las atormentadas reflexiones de los textos moralistas e ideológicos arribará por eso en la oscuridad del desánimo y la depresión; si es que no nos lanzan las amenazas de los malos augurios. Presagios inquietantes que nos llegan de quienes precisamente están metidos de hoz y coque en su propio desgobierno: hoy postulan ante su audiencia una cosa y ellos en la práctica diaria hacen otra.

La importancia de Maimónides en la teoría contemporánea es muy profunda y mayor de lo que se reconoce. Su estudio de la sabiduría política parte de la convicción de que el mayor sufrimiento de los humanos es el producido por el vivir juntos, de ahí que esté en manos de la ciencia política curarlo. Para Sigmund Freud, uno de sus discípulos más cercanos —probablemente sin él mismo saberlo—, las fuentes constantes e inagotables del dolor son tres: (i) nuestro cuerpo, con sus enfermedades y envejecimiento productores de dolor y angustia; (ii) el mundo externo, “capaz de encarnizarse en nosotros con fuerzas destructoras omnipotentes e implacables”; y (iii) “las relaciones con otros seres humanos”. A lo que añadirá, para evitar dudas, que “el sufrimiento que emana de esta última fuente quizá nos sea más doloroso que cualquier otro”⁶⁰. Son éstas afirmaciones que sonaban ya claramente en la voz del maestro Maimónides, *El Sefardí*:

⁵⁹ Usa este término no en el sentido freudiano, sino en el sentido castellano de extraer a las colmenas la miel que contienen.

⁶⁰ S. FREUD, “El Malestar en la Cultura”, *Obras Completas*, trad. de Luis López Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972, vol. VIII, p. 3025.

La segunda clase de males son aquellos que recíprocamente se infligen los humanos entre sí, tales como la tiranía que ejercen unos sobre otros. Estos males son más numerosos que los de la primera clase (los producidos por la naturaleza de lo sujeto a nacimiento y desaparición, es decir, por estar dotado de materia)⁶¹.

CONCLUSIÓN

No es fácil entender el olvido —tanto cristiano como ateo— de una tradición de pensamiento tan rica y sugerente como la que representa Maimónides. Lo cierto es que el antisemitismo europeo ha desterrado o ignorado una vertiente teórica que hoy debemos recuperar. Sobre todo en la Europa del sur, que es donde se gestó y en donde aún se pueden percibir ecos de ella en sus culturas y en su arte.

Desgraciadamente el fundamentalismo católico ha cooperado en esto, ciega y acomplexadamente, con el luteranismo y sobre todo con el calvinismo político más moderno y agresivo. El resultado ha llevado a una evolución de la democracia occidental un tanto cuestionable. Los pensadores calvinistas —Jean Calvin (1509-1564), Théodore de Bèze⁶², Petrus Ramus, Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), Alexander Hamilton (1757-1804), Max Weber (1864-1920), Michel Foucault (1926-1984)— han encontrado el camino ancho y expedito para respaldar de una manera u otra una visión vigilante de la política que hoy conduce a muchos demócratas, y a buena parte de su politología, al desánimo y la perplejidad.

La política de la sociedad vigilante se basa en un axioma que establece con rotundidad que “el conocimiento es poder”. Y de hecho el avance de *knowledge* —traducido por algunos alegremente como *la ciencia*— se plantea en primer lugar como una limpieza de extraordinarias garantías, de asepsia contra el error, para a continuación plantearse el saber como un trabajo predatorio de conquista. La recuperación del mundo da paso a su apropiación, o sencillamente al dominio y control de lo físico y lo humano mediante, curiosamente, ¡leyes!: del átomo, de los astros, de las reacciones químicas, leyes de hierro de la sociología...

Una verdadera “marcha” triunfal en tonalidad mayor que ya alarmó en su momento al admirable Giambattista Vico y a la que llamó sabiamente: “barbarie de la reflexión”⁶³.

⁶¹ MAIMÓNIDES, *The Guide of the Perplexed*, III-12; vol. 2, p. 443. MAIMÓNIDES, *Guía de Perplejos*, ed. de David González Maeso, Trotta, Madrid, tercera edición, 2001, p. 392-393.

⁶² Théodore de Bèze (1519-1605) fue un notable humanista y teólogo francés, discípulo y sucesor de Calvino en Ginebra.

⁶³ G. VICO, *Ciencia Nueva* (1744), Madrid, Tecnos, 1995, p. 526 (par. 1106).

Moisés Maimónides se yergue entre los grandes del pensamiento como un sabio maestro que, por haberlo padecido en su propia vida, aclaró este error *ex ante* que comprende al conocimiento como equivalente del poder. Una mutación virulenta que, a la vista de lo que ha venido después, resultó ser de gran alcance. Para Rambam no hay lugar para la equivocación en este sentido:

La noción de conocimiento difiere en nosotros de la de poder y ésta última de la de voluntad⁶⁴.

Probablemente tuviera mucho que ver en su postura el hecho de haber vivido siempre entre grandes poderes religiosos e ideológicos que buscaban la conversión de los demás. A él le tocó vivir en la grieta débil en la que chocaban los grandes imperios de la época, el cristianismo y el islam. Conocía y admiraba a Aristóteles, pero vivía y escribía en árabe y trabajaba para Saladino en El Cairo. Por lo demás, no olvidemos que tuvo que huir por este motivo en varias ocasiones y que incluso fue obligado en Fez a convertirse al islam.

⁶⁴ MAIMÓNIDES, *The Guide of the Perplexed*, I-53, p. 120. GOODMAN, *RAMBAM, Readings in the Philosophy of Moses Maimonides*, p. 85.