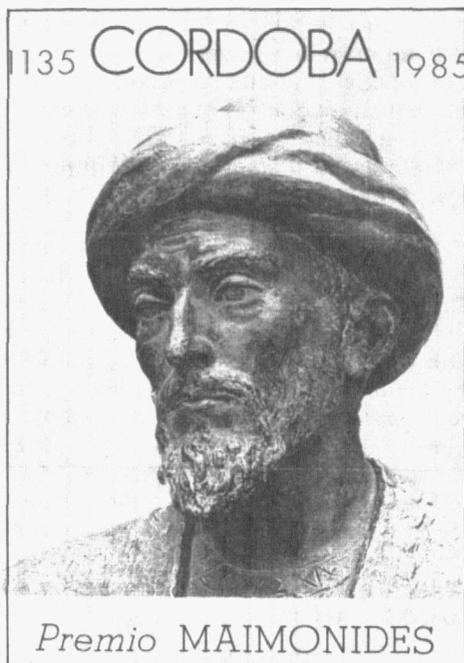

**«Maimónides
en el 850 aniversario
de su nacimiento»**

Por Salvador Gómez Nogales (*)



El día 30 de marzo hizo ocho siglos y medio que nació Maimónides. Su venida al mundo tuvo lugar en Córdoba, cuna de grandes pensadores. Nació el 14 de nisán (30 de marzo) de 1135 y murió el 20 de tebet (18 de diciembre) de 1204, cuando iba a cumplir los 70 años de edad. Con este motivo ha habido una serie de conmemoraciones, principalmente en su ciudad natal. Con este artículo queremos poner nuestro granito de arena para celebrar tan fausto acontecimiento.

Maimónides es conocido por dos nombres, uno hebreo para los círculos judíos, y otro árabe para los ambientes musulmanes. Entre sus correligionarios judíos respondía al nombre de Mōshe ben Maymōn. Y ante los musulmanes pasaba por ser Abū Imrān b. Maymūn b. ʿAbd Allāh. Algunos lo hicieron discípulo de Avempace y de Averroes. Pero estas relaciones con ambos personajes son legendarias. Cuando murió Avempace, Maimónides contaba con tres años. Así es que difícilmente pudo ser discípulo suyo. Las obras de Averroes las conoció muy tarde. Como él mismo declara a su discípulo Yosef ben Yehudá, se puso en contacto con ellas por los años 1191 ó 1192. En cambio, sí tuvo por maestro a un discípulo de Avempace.

Es descendiente de una familia distinguida. Su padre fue miembro de la Academia Rabínica de Córdoba. Le enseñó las ciencias judáicas, las matemáticas, la astronomía, e hizo que aprendiese de los maestros árabes y judíos la filosofía y la medicina.

(*) Jefe del Seminario de Filosofía Musulmana, del Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

Con motivo de la invasión de los Almohades, en 1148 su familia se ve forzada a huir de Córdoba, cuando Maimónides contaba tan sólo 13 años. Tienen que andar errantes por varios estados musulmanes y cristianos, y se establecen algún tiempo en Almería. Alrededor del 1159 huye toda su familia, su padre, su hermano David y su hermana, a Fez. Ante las dificultades ambientales que encuentran sus correligionarios, privadamente sigue siendo judío y estudiando su religión, pero externamente hace vida de musulmán. En 1165 se trasladan a Palestina, pasando finalmente a Jerusalén. Hasta que en 1167 se establecen definitivamente en Egipto, primeramente en Alejandría, y luego en Fustāt del Cairo antiguo. A los pocos meses de su estancia allí muere su padre.

En un principio se ganaba la vida con un negocio de comercio de piedras preciosas en compañía de su hermano David. Pero en un viaje a la India, este último naufraga, yéndose a pique la fortuna de los dos. Con este motivo Maimónides cae gravemente enfermo y, al restablecerse, decide ganarse la vida con el ejercicio de la medicina. Asimismo da conferencias públicas sobre la teología judaica y sus relaciones con la filosofía. Con la victoria de Saladino sobre los Fatimíes de Egipto adquiere como médico la simpatía de su corte. Y así, el visir al Qāḍī al-Fāḍil al-Bayranī le hizo figurar entre sus médicos de cámara. Como jurisconsulto judío goza de una fama que rebasa las fronteras de Egipto, y llueven sobre él las consultas de todas las partes del mundo, especialmente, de Palestina, Tiro y Egipto. Y a partir de 1175 sus dictámenes rabínicos adquieren el carácter de jurisprudencia autoritaria. Es nombrado ra'ís o nāgīd de todas las comunidades egipcias, y con ello se convierte en el jefe espiritual de todos los judíos.

En 1187 tuvo lugar un acontecimiento que pudo costarle la vida. Llega a Egipto el teólogo y poeta árabe Abū-l-'Arab ben Moiša. Este le había protegido en Fez en su calidad de musulmán. Cuando ahora lo contempla al frente de la sinagoga y de la comunidad judía, se indigna y le acusa de relapso. Menos mal que encontró un buen defensor en su protector y amigo Al-Fāḍil, quien declaró que difícilmente podía ser relapso un musulmán a la fuerza. Poco antes de morir estuvo un año postrado en la cama. Hoy yace enterrado en Tiberíades, donde es venerada su tumba. En su ciudad natal, Córdoba, gracias a una suscripción internacional, se erigió una estatua de bronce en 1935 en una placeta de la judería, para celebrar el octavo centenario de su nacimiento, que suele despertar la curiosidad de los visitantes.

Es, sin duda ninguna, la figura más relevante del judaísmo medieval. Los escolásticos cristianos lo apodaron el «Aguila de la Sinagoga». Lo que es Santo Tomás para la Escolástica cristiana y Averroes para el Islam español, lo es Maimónides para los judíos. Su pensamiento se ha venido transmitiendo a través de los siglos, y han reconocido su influjo Alberto Magno, Tomás de Aquino, Bacon, Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant y muchos otros. Posee sin duda la cualidad de los genios: la de haber asimilado el pasado y el presente de su época elaborando una síntesis válida para el futuro. Es ciertamente una de las mayores glorias de España. Y creo que ya va siendo hora de que se consideren españoles tanto los musulmanes como los judíos que nacieron en nuestro suelo, aunque pertenezcan a culturas distintas de la cristiana.

Toda su personalidad científica podría resumirse en estos cuatro rasgos reveladores de su riqueza interior. Es a la vez teólogo-filósofo, jurista talmúdico, astrónomo y médico. Se hizo célebre en la Edad Media el siguiente proverbio: «A Mose ad Mosem non est maior hoc Mose».

De sus obras se está haciendo una edición exhaustiva en Jerusalén. Escribió lo mismo en árabe que en hebreo. El mismo nos dice que leyó todas las obras árabes que llegaron a sus manos. Quizá la que ha ejercido más influjo en la posteridad ha sido la que se considera como la «Suma Teológica» del judaísmo: *Guía de los Descarriados*, escrita en árabe el año 1190. A diferencia de los filósofos árabes puros, el punto de partida de Maimónides es la teología. Es un teólogo que hace filosofía para fundamentar su teología. Está comprometido con su religión judía, pero al mismo tiempo trata de justificarla ante los intelectuales de su época. Durante mucho tiempo fue considerado como el portaestandarte de la especulación religiosa y filosófica abierta, que unos siguen con entusiasmo y otros combaten acerbamente. Por el *Guía* se convirtió en la base de la filosofía religiosa del judaísmo, y ejerció un influjo extraordinario tanto en los pensadores musulmanes como en la Escolástica cristiana a través de sus traducciones. La traducción más antigua en lengua romance fue la castellana de Pedro de Toledo en 1432.

Para exponer la doctrina de Maimónides conviene tener en cuenta el contexto cultural de al-Andalus en el judaísmo medieval. Bonilla San Martín en su *Historia de la Filosofía Española* (siglos VIII-XII: judíos) confiesa: Casi todo el desenvolvimiento intelectual de los judíos durante la Edad Media es hispánico (1). Es verdad que como ocurrió con los árabes, el impulso principal provenía del Oriente, pero muy pronto su desarrollo principal en España, gracias sobre todo a Ibn Gabirol, Maimónides y otras figuras relevantes del judaísmo español, se convirtió en el cerebro de la cultura judáica en Europa, y aun me atrevería a decir, de todo el judaísmo medieval.

Cuando Maimónides aparece en escena, tres son las líneas principales de pensamiento que reinan en las juderías hispánicas, y las tres van a ejercer un influjo decisivo en la producción de Maimónides. En primer lugar, y muy predominantemente, un pensamiento esencialmente religioso y judío con una profundización en la Torah y en el Talmud.

Con el influjo oriental, y sobre todo en contacto con la cultura árabe, un gran conocimiento de la filosofía griega en su doble dimensión: neoplatonismo místico y racionalismo aristotélico. Por un lado la revelación intuitiva y mística y por otro la razón. Este enfrentamiento de modos de percepción les obligaba a plantearse el problema de hasta qué punto una revelación puede sostenerse ante la razón. Y no encontraron otro medio de autenticar la revelación que la razón, y a lo más una experiencia personal, de la que había que averiguar en qué medida era posible.

La tercera corriente es sin duda ninguna la filosofía árabe hispánica. No olvidemos que Maimónides tuvo por maestro a un discípulo de Avempace. Pero se da aquí un fenómeno curioso. Maimónides no conoce a Averroes hasta muy tarde. Y sin embargo, existe un paralelismo sorprendente en el enfoque de los problemas tanto en Averroes como en Maimónides. Esto ha despertado en mí un deseo de investigar las causas de este fenómeno. Y no he encontrado otra plausible más que el manejo de las mismas fuentes árabes por parte de los dos filósofos. Maimónides confiesa que ha leído todas las obras árabes que estaban a su alcance. Esto quiere decir que anteriormente al advenimiento de es-

(1) **Bonilla San Martín, A.:** *Historia de la Filosofía Española (judíos, siglos VIII-XII)*. página 11.

tos dos autores había ya un ambiente cultural capaz de provocar dos síntesis de pensamiento similares. Se impone, pues, un estudio de la filosofía árabe en el siglo XI. Estudié que hemos comenzado hace tiempo, y del que hemos dado unas primicias en nuestro trabajo «La madurez de la filosofía hispano-musulmana se fragua en el siglo XI» (2). Dentro de esta línea de la filosofía árabe el mismo Maimónides especifica que los judíos españoles no seguían ni a los Mutakallimūn ni a los Aš'aríes, sino a los filósofos árabes en cuanto que no contradicen a los artículos fundamentales de su religión judía. Es el método que él sigue en el *Guía*.

Se podría tratar infinidad de temas según los distintos campos que cultivó Maimónides: la astronomía, de la que escribió un tratado sobre la luna; la medicina, en la que se hicieron célebres sus aforismos médicos relativos al asma, a las hemorroides, a los venenos, al acto sexual, a las dietas médicas, etc. En derecho es sumamente original y es muy tenido en cuenta aún por los judíos de nuestro tiempo. Estableció un Código de 613 preceptos jurídicos, y sus estudios de Mišneh y Talmud son muy consultados aún hoy día. Tiene estudios sobre lógica y Física. En teología fue sumamente aprovechado por los escolásticos, sobre todo por Alberto Magno y Tomás de Aquino, en materias tan candentes como las pruebas de la existencia de Dios, la creación de la nada y en el tiempo contra la eternidad de la materia defendida por los aristotélicos, la providencia divina y otros.

Pero voy a centrarme especialmente en un punto que considero de capital importancia, y en el que pensadores de la talla de Averroes y Maimónides son paradigmáticos para los intelectuales que en nuestros días quieren plantearse en serio tanto su pertenencia a una religión determinada como la evolución que desde dentro pueden imprimir a su propia religión. Me refiero a las relaciones entre la fe y la razón. Si la fe está por encima de la religión ¿qué razón podemos tener para creer? Es éste un problema que se plantea el que tiene fe y el que no la tiene. Si no hay razón para creer ¿por qué creo? Y si hay razón para creer ¿por qué no creo?

Este problema se lo planteó Maimónides con toda crudeza, y también con toda valentía lo expuso a sus correligionarios, sin tener nunca conciencia de que fuese infiel a su tradición judaica. No olvidemos que es un teólogo que necesita la filosofía y echa mano de ella. Y aunque ya Asín Palacios se planteó el tema en Maimónides, lo hizo con tal brevedad y desconociendo muchos de los documentos que se han descubierto posteriormente, que hacen necesario un nuevo planteamiento del tema (3).

Hay una solución muy sencilla, que es la que viven muchos cristianos, judíos y musulmanes, y aun la que han impuesto a veces jefes religiosos de no mucha cultura y poco formados, a los que les interesa que sus fieles no se les marchen: lo ha revelado Dios, y nosotros no tenemos ni que discutirlo siquiera, sino aceptar la palabra de Dios al pie de la letra.

Pero siempre ha habido espíritus más inquietos que no se contentan con la palabra del maestro, y que quieren ver por sí mismos las cosas. En general,

(2) Gómez Nogales, S.: «La madurez de la filosofía hispano-musulmana se fragua en el siglo XI». En: *Actas de las Jornadas de Cultura árabe e islámica (1978)*. Madrid, 1981, páginas 327-347.

(3) Asín Palacios, M.: «La tesis de la necesidad de la revelación en el Islam y en la Escolástica». *Al-Andalus* 3 (1935), páginas 345-389.

tanto las dificultades como las vías de solución surgen al contacto con otras culturas que no aceptan nuestra fe. Y tanto en el Islam como en el Cristianismo, la dificultad surgió al ponerse en contacto con la filosofía griega. En la filosofía musulmana ha habido grandes pensadores que se plantearon el problema y dieron soluciones que a ellos les tranquilizaron. Las figuras principales fueron al-Fārābī, Avicena y Averroes. Hay un autor que ha estudiado las relaciones entre Maimónides y al-Fārābī, precisamente en el punto que ahora nos ocupa (4). Berman no duda en afirmar que la solución de Maimónides está calcada en el esquema de al-Fārābī. Más aún, no duda en afirmar que hizo lo que nadie había hecho hasta entonces en la cultura medieval del Oriente Medio: la aplicación de la doctrina general de al-Fārābī a una religión determinada, el judaísmo. Reconociendo que hubo varios intentos de conciliación entre religión y filosofía en el Islam y en el Cristianismo, cree Berman que nadie lo logró tan bien como Maimónides (5).

Tratemos brevemente de ver en qué consiste el esquema de al-Fārābī, para comprender luego su aplicación a Maimónides. Dos son las obras fundamentales en las que el filósofo árabe se plantea la cuestión: *el Kitāb al-ḥurūf* (libro de las Letras) (6) y el *Kitāb al-milla* (libro de la religión) (7). Por cierto, Berman sostiene una teoría que no la acabo de ver clara. Según él, tanto en Maimónides como en el al-Fārābī el esquema es únicamente válido para la religión natural. La revelada merece un tratamiento aparte y se sostiene por sí sola, ya que al ser revelada por Dios, no puede estar sujeta a las limitaciones de la razón humana (8). Todo esto podría tener más visos de verosimilitud en Maimónides que en al-Fārābī, puesto que Maimónides parte de la revelación judaica, para ver hasta qué punto es válida para ella la racionalización de al-Fārābī. Habría que discutirlo en Maimónides, como tendremos ocasión de verlo posteriormente. Pero ciertamente en al-Fārābī esa distinción no aparece por ningún lado. En la nota 11 a la que alude Berman, no se trata de la diferencia que hay entre religión natural y religión revelada, sino de la que existe entre religión revelada fundamentada en un conocimiento especulativo perfecto, que no es otro que la filosofía perfecta, y la que es revelada sin ese conocimiento filosófico perfecto. Esto me parece que no justifica la frase de Berman: «una religión que es el producto directo de poderes sobrenaturales no tiene ninguna relación necesaria con la filosofía» (9). La revelada no dice relación más que a la acción y a un conocimiento especulativo, opinable, dialéctico y sofístico para el vulgo, o cierto y apodíctico para el filósofo. Es el mismo esquema que luego tomará Averroes de al-Fārābī. La religión en este esquema sigue a la filosofía, ya que trata de enseñar al vulgo con un método apropiado las verdades apodícticas, que con su escasa capacidad no puede percibir por sí mismo.

El orden natural en que se producen las ciencias relacionadas con filosofía y religión, según al al-Fārābī, es el siguiente: en todos los pueblos preceden a nivel popular la dialéctica y la sofística, de la que surge paulatinamente la filosofía. A la filosofía le sigue la religión. Y de ésta brotan la teología y la juris-

(4) Berman, L. V.: «Maimonides, the disciple of Alfārābī». *Israel Oriental Studies* 4 (1974) páginas 154-178.

(5) *Ib.* páginas 154-155.

(6) *Al-Fārābī's: Book of Letters (Kitāb al-ḥurūf)*. Ed. de Muhsin Mahdi, Beyrouth, 1969.

(7) *Al-Fārābī: Book of Religion and related Texts (Kitāb al-milla)*. Arabic Texts, ed. with introd. and notes by Muhsin Mahdi. Beyrouth, 1967.

(8) Obra citada, página 157.

(9) *Ib.*

prudencia. La cima siempre la ocupa la filosofía. El lazo natural que une la filosofía demostrativa con la religión es el gobernador filósofo, el cual dominando a la filosofía apodéctica por medio de la revelación trata de adaptar la religión a las circunstancias históricas de su período. Según esta concepción farabiana la religión aparece claramente como el instrumento de la filosofía. La dialéctica y la sofística (a esta última hay que eliminarla del campo de las ciencias, según al-Fārābī) son esclavas de la filosofía, como su preparación natural. La religión está al servicio de la filosofía, y como esclavas de la religión están la teología y la jurisprudencia. Hay, pues, un orden ascendente: dialéctica, sofística y filosofía. Y otro descendente: filosofía, religión, teología y jurisprudencia. Y en lo más alto siempre, la filosofía. En contra de la frase corriente en la mentalidad medieval: «philosophia ancilla theologiae», la que verdaderamente es esclava en esta concepción farabiana es la religión.

Hay un punto que le va a servir luego a Maimónides para la religión judía. Según al-Fārābī, puede haber casos en los que la religión preceda a la filosofía. Si un pueblo, por ejemplo, no tiene ninguna filosofía, y al ponerse en contacto con otro que tiene la religión, la acepta de él (10). En este caso recibiría antes la religión que la filosofía. La teoría, pues, de al-Fārābī es la propia de un filósofo que expone su sistema libremente sin sentirse ligado a ninguna religión. Es musulmán, pero subordinando siempre el Islam a la razón, y considerándolo susceptible de todas las transformaciones que sean necesarias de acuerdo con la recta razón. La razón está, pues, por encima de la religión, o por lo menos es su árbitro.

Viniendo ya a Maimónides hay una modalidad fundamental, que lo distingue de al-Fārābī y, en general, de los filósofos árabes. No es un filósofo que se plantea el problema de su religión, sino un teólogo judío que trata de justificar su religión con la filosofía. Tiene su filosofía, pero inmersa en una teología. Es una figura semejante a la de los grandes teólogos de la Escolástica cristiana. Claro que Tomás de Aquino es un filósofo. Pero lo primario en él es la figura de teólogo, que elabora un sistema filosófico como andamiaje racional de su teología.

Maimónides es conocido como teólogo jurista, legislador, médico y jefe de la comunidad judía. Lo de filósofo es más bien algo secundario. De todos modos, conoce perfectamente la filosofía árabe y la griega. El «Kitāb al-ḥurūf» de al-Fārābī no lo cita en el *Guía*, pero sí lo hace en los aforismos médicos (11). Se trata de un teólogo que hace profesión de fe judía y acepta todos los principios fundamentales de la tradición judaica. Y para justificar la validez y la autoridad de su religión utiliza todos los medios que están a su alcance. Entre ellos como uno de los principales está la filosofía. El método que utiliza es muy fino. Como muy bien observa Berman, (12) es un ejemplo clásico de la revolución religiosa por redefinición dentro del Judaísmo Rabínico. Dicha redefinición se refiere a los términos «Pardes» (física filosófica y metafísica) y «Talmud» (actividad intelectual más allá de las leyes escritas y orales). Al incluir al primero en el segundo y ampliando la definición de este último, se ha incluido a la filosofía como parte de los estudios religiosos. Por lo demás, al aceptar a la

(10) Al-Fārābī: *Kitāb al-ḥurūf*, página 154.

(11) Al-Fārābī: *Al-Fuṣūl fi-l-Tibb*. Istanbul University ms. 1375 Arabic, 132 b-133 a. Cfr. Berman, libro citado, página 163.

(12) Berman, Obra citada, página 164.

filosofía haciéndola compatible con el Judaísmo, se está afirmando la legitimidad de la filosofía. Es la revolución llevada a cabo por Maimónides, que muchos rechazaron por demasiado audaz.

Vamos a ver cómo realiza el juego del esquema de al-Fārābī en la religión judía. A primera vista hay una especie de contradicción interna en la concepción de la religión judaica. En las obras teológicas admite la posibilidad de una variación en los principios de la religión judía. En cambio, en las obras jurídicas se muestra más inflexible. Y así Maimónides excluye el *Guía* de los libros de filosofía, y afirma que es más bien una obra dialéctica que demostrativa o filosófica. Y al mismo tiempo nos asegura que ésta, su mayor obra teológico-política, se ocupa sobre «los principios de la ley religiosa o revelada» (qawā'id al-Šarī'a), que son inmovibles. Y sin embargo, estos principios no lo son tanto si nos atenemos a la doctrina de Maimónides basada en la de al-Fārābī. Un ejemplo nos bastará para aclarar lo que acabamos de decir. En el *Guía* dice Maimónides que Abraham fue instruido en la comunidad religiosa de los Sabeos. Estos admitían que la única deidad eran las estrellas. Abraham por medio de argumentos filosóficos descubre que esa doctrina es falsa, y prueba la existencia del verdadero Dios. En ese momento el Padre de los Creyentes recibe la revelación de esa verdad para comunicarla a los demás. En cambio, hay un punto, el de los sacrificios, que Abraham toma de los Sabeos. En tiempos de Maimónides ya no existían los sacrificios. Su desaparición le da pie para volver al esquema de al-Fārābī. Hace intervenir a Moisés, al que unas veces denomina «maestro de los Profetas», y otras «maestro de los que conocen», es decir, de los que profetizan lo que conocen con demostraciones apodícticas. Abraham ve la conveniencia de aceptar los sacrificios y los incluye en la revelación. Moisés que conoce y profetiza, o en otras palabras, que recibe en revelación lo que ha de comunicar al pueblo de lo que ha visto por la razón, cambia la costumbre, porque tanto la razón como la revelación le comunican que ya esos sacrificios no son necesarios. Por eso dice expresamente en el *Guía* que el Jefe del Estado como Profeta puede cambiar la «Torah» (ley revelada) según las condiciones de los tiempos. Es decir, admite una religión revelada flexible y acomodaticia a las necesidades de los tiempos.

Esta doctrina de la flexibilidad de la Torah contrasta con el sentimiento de rigidez e inmutabilidad del código jurídico o «Mišneh Torah». Berman encuentra la clave de este antagonismo en la doctrina farabiana. La «Mišneh Torah» es una obra jurídica, que regula las opiniones o acciones de una manera totalmente subordinada a la Ley revelada. Nunca puede cambiar las palabras del Legislador. En el *Guía*, en cambio, desempeña el papel de teólogo, cuya función es defender los principios fundamentales de la religión. Lo primero que tiene que hacer es compatibilizarla con la filosofía. Y para eso le viene de perlas el método dialéctico. Se siente en Egipto, dada la cumbre a la que ha llegado como jefe de la comunidad judía, desempeñando la función que al-Fārābī otorga al príncipe de la Ley. En su calidad de Jefe-Profeta recibe previamente la verdad filosófica, se le comunica en la revelación y la transmite a sus correligionarios. Pero esa transmisión tiene una modalidad especial. Se transmite a un pueblo que carece de filosofía, y al que, por tanto, no se le da más que la revelación sin la base de una formación filosófica. La explicación que da Maimónides de este fenómeno es que hubo en la antigüedad un tiempo, el de Abraham, en el que el pueblo judío poseía la verdadera filosofía, pero que la fue perdiendo bajo el influjo de las naciones paganas. Y por eso, se convirtió en un pueblo en posesión de la verdad revelada, pero sin el fundamento de la fi-

losofía. Y saca la conclusión: de ahí el que no convenga divulgar estas materias filosóficas a todo el pueblo. Es interesante anotar este dato de las ciencias perdidas en la antigüedad, que luego va a repetir Ibn Jaldún. ¿No sería esto un dato más a tener en cuenta a la hora de decidir el influjo de Maimónides en Ibn Jaldún? (13).

Hasta ahora lo único que ha quedado en claro es que el punto de partida de Maimónides y el de los filósofos árabes es distinto. Estos últimos, si bien son musulmanes en la realidad, filosofan con independencia del libro revelado, y tan sólo posteriormente se plantean el problema de las relaciones entre la filosofía y la revelación. Maimónides en cambio, tiene como punto de partida la revelación y la teología, y luego utiliza la filosofía para justificar la revelación ante la razón. Pero nada hemos dicho sobre el contenido de ambas concepciones. ¿Es distinta la verdad de la filosofía con respecto a la revelación? Y si es distinta ¿cuál de ellas tiene la primacía? Para los filósofos árabes, en general, la verdad es idéntica. La filosófica en última instancia se obtiene por una intuición iluminativa en conexión con el Entendimiento Agente, y en última instancia con Dios. Pero no todos los hombres tienen acceso directo a esta verdad desnuda. Al vulgo hay que hablarle en un vocabulario asequible a su mentalidad. Interviene entonces la imaginación, que juega un papel importante en la profecía. La revelación se hace al Profeta con una doble iluminación, una al entendimiento y otra al mismo tiempo a la imaginación, para que exponga la verdad con el ropaje de imágenes y de sensaciones, que es el único lenguaje que el vulgo puede entender. Ni qué decir tiene que la filosofía es más perfecta que la revelación, si bien el contenido de la verdad es idéntico. Tan sólo es diferente el método de presentación de ambas.

Maimónides trata el problema en el *Guía*. Se le puede definir como un teólogo racional, que presenta las cualidades de una gran audacia como exégeta y de una gran independencia como filósofo peripatético. Con frecuencia pliega los textos bíblicos de acuerdo con las exigencias de la filosofía de su tiempo. Pero otras veces se somete a la Biblia, y refuta a la filosofía, cuando ésta es irreconciliable con la teología judaica. Pero veamos en concreto cuál es la teoría de Maimónides sobre la profecía. Admite una entelequia absoluta en las facultades intelectuales y morales del hombre. Cuando éstas llegan a su más alto grado de perfección, se ven ayudadas por un cierto dinamismo de la imaginación, que coloca al hombre en un estado de éxtasis. Al llegar a este momento, de una manera natural el hombre es conducido aún en esta vida a una unión perfecta con el Entendimiento Agente. Según esto, todos los hombres, al llegar a cierto grado de perfección, serían Profetas. Pero a diferencia de los filósofos árabes, este último grado, según Maimónides, no se obtiene como no sea por la voluntad divina. Dios tiene reservado el carisma de la profecía exclusivamente a ciertos hombres escogidos, rehusándolo a los demás, a pesar de que estén perfectamente preparados para ello. El más alto grado de perfección corresponde a Moisés. En la revelación del Sinaí hay cosas incomprensibles para el resto de las inteligencias. Se manifiesta allí la más alta inteligencia de las cosas divinas, sin ninguna participación de la imaginación. Y es que Moisés veía a Dios cara a cara en estado de vigilia y no con los velos del sueño o de la imaginación. Y precisamente, el grado de la visión cara a cara y la par-

(13) Para ver este influjo de Maimónides en Ibn Jaldún puede servir el siguiente trabajo de Pines, S. «Ibn Khaldūn and Maimonides, a comparison between two Texts». *Studia Islamica* 32 (1970) páginas 265-274.

ticipación de la percepción imaginativa es lo que caracteriza, según Maimónides, el mayor o menor grado de perfección de los Profetas. Habla también de los distintos estilos utilizados por los Profetas, que le van a permitir una mayor flexibilidad de interpretación en los conflictos entre la razón y la revelación. Esos estilos serían las parábolas, las hipérbolas y las metáforas, con los que se expresan los escritores sagrados (14).

Maimónides distingue tres opiniones sobre la profecía: la primera es la que tiene el vulgo: Dios escoge al que quiere y le hace Profeta para darle una misión. Lo mismo puede ser ignorante que sabio, joven o viejo. Dios lo escoge sin méritos propios y sin ninguna preparación. La segunda opinión es la de los filósofos. Se refiere sin duda a los árabes, y especialmente a al-Fārābī. La profecía es una perfección de la naturaleza humana, que pasa de la potencia al acto por medio de un ejercicio especulativo de la razón. El ignorante no puede ser un Profeta. «Si el hombre superior, perfecto en sus cualidades racionales y morales, posee al mismo tiempo la facultad imaginativa la más perfecta y se ha preparado de la manera que entenderás (más tarde), será necesariamente Profeta; ya que es una perfección que poseemos naturalmente» (15).

La tercera es la propia de la Ley judáica, que es uno de los principios fundamentales de la religión judía. Es semejante a la de los filósofos menos en una cosa. En última instancia, para llegar a ser Profeta se hace necesaria la Voluntad de Dios. Pero por lo demás la profecía es un proceso natural al que puede llegar la razón humana. Esto contradice un poco la opinión de los principales teólogos judíos, para los que la profecía no es algo innato a la naturaleza de la razón, sino una perfección sobrenatural de las facultades humanas (racionales y morales), que le viene al hombre exclusivamente como algo sobreañadido por la Voluntad de Dios. Para Maimónides, en cambio, el llegar a la perfección en las facultades humanas y no ser Profeta sólo puede ocurrir por la intervención de un milagro de Dios, que interrumpe las leyes de la naturaleza para impedir que lo sea. Uno que está preparado por su educación y estudio puede no ser Profeta, si Dios no se lo concede.

Quiero terminar este artículo con algo que no se suele subrayar en el pensamiento de Maimónides, como tampoco se hizo con su maestro al-Fārābī. He tratado de revelarlo en un libro reciente sobre al-Fārābī (16). Se trataría de ver en la política una ciencia transcendental, entendiéndola no en el sentido peyorativo de mero manejo de masas a través de los partidos políticos. Sino dándole su sentido etimológico de «polis» o «civis», ciudadano enmarcado en una sociedad, a la que trata de convertir en la ciudad ideal. Al-Fārābī llega hasta a suponer que el hombre dejaría de ser hombre, si prescindiese de su dimensión social, que es un constitutivo de la esencia del hombre. Maimónides sigue en el *Guía* el ideal farabiano: como teólogo-filósofo cumple la función farabiana de príncipe de la ley, que complementa la perfección especulativa con la acción política: ésta pretende crear una sociedad perfecta, unida a

(14) Los textos sobre la Profecía en el *Guía* pueden consultarse con más facilidad para los que no dominan la lengua árabe en la siguiente edición de Munk: «Maimonides, Moïse ben, dit Maïmonide». *Le Guide des Egarés. Traité de Théologie et de Philosophie*, trad. par S. Nubk, París, 1970. Sobre todo en el volumen II: páginas VIII y siguientes y capítulos XXXII-XXXVI.

(15) *Ib.* capítulo XXXII.

(16) Gómez Nogales, S.: *La política como única ciencia religiosa en al-Fārābī*. Madrid, 1980.

Dios con los lazos del amor, y de esa manera nos provee de los medios necesarios para la vida futura.

Según Maimónides habría tres clases de hombres: los que practican por tradición y sin profundizar en Dios. Los filósofos que especulan y descubren la verdad y la verdadera felicidad. Y los Profetas que cubren de imágenes la verdad desnuda, para que el vulgo las pueda entender con su mentalidad sensible e imaginativa.

Al llegar al final me daré por muy satisfecho si he logrado que nos pongamos en contacto con uno de los grandes genios de la humanidad, que además es español. Quizá la lección principal que hemos recibido ha sido el descubrir el secreto de nuestra misión en la vida. No podemos vulgarizarnos en una pasividad perezosa o cobarde. La vida es para abrir surco, y el surco no se hace sin profundizar. Cuanto recibimos de nuestros profesores, e incluso del lenguaje de la Biblia o de cualquier libro revelado, y mucho más de los intérpretes de ese lenguaje, ya sean sacerdotes o políticos, hemos de pasarlo por el crisol de nuestra razón, no con espíritu crítico destructivo, sino para saber utilizar los instrumentos de trabajo a nuestro alcance, con el fin de construir nuestra vida en el marco de la sociedad, en la que nos ha tocado vivir y a la que hemos de conducir a su estado de perfección, que nos produzca el máximo grado de felicidad que nos sea posible. Así lo hizo Maimónides, y así lo hicieron los grandes genios que han dejado su huella en la humanidad.