

ATENAS Y JERUSALÉN

Perspectivas - Itinerarios - Debates

Marcelo G. Burello y Emmanuel Taub (eds.)

{prometeo}
libros

Atenas y Jerusalén : perspectivas, itinerarios, debates /

Marcelo G. Burello ... [et.al.] ; coordinado por Marcelo G. Burello
y Emmanuel Taub. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires :
Prometeo Libros, 2014.

288 p. ; 21x15 cm.

ISBN 978-987-574-679-4

1. Filosofía. 2. Teología. 3. Escatología. I. Burello, Marcelo G. II.
Burello, Marcelo G. , coord. III. Taub, Emmanuel, coord.

CDD 291.23

Cuidado de la edición: Magalí C. Álvarez Howlin

Armado: Eríca Anabela Medina

Corrección: Liliana Stengele

© De esta edición, Prometeo Libros, 2015

Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina

Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297

editorial@treintadiezt.com

www.prometeoeditorial.com

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Prohibida su reproducción total o parcial

Derechos reservados

Índice

Prólogo	9
Entre Atenas y Jerusalén. El Dios de los profetas y el Dios de los filósofos en la ética de Hermann Cohen	11
<i>Arrese Igor, Héctor O.</i>	
La construcción científica del espacio teológico-político	23
<i>Beresñak, Fernando</i>	
Ni Atenas ni Jerusalén (ni Roma): Wittenberg	39
<i>Borisonik, Hernán</i>	
La querella de los antiguos y los modernos: Leo Strauss, Alexandre Kojève y la escatología política	55
<i>Borovinsky, Tomas</i>	
"Moisés y Homero". Poesía y Teología en J. G. Herder	73
<i>Burello, Marcelo G.</i>	
Atenas y Jerusalén finiseculares: notas sobre E. Renan	95
<i>Caputo, Jorge L.</i>	
Semántica escatológica e incumplimiento del nihilismo	115
<i>Cremonte, Martín</i>	
Más allá de la secularización: "Pasaje a Occidente" y judaísmo ...	143
<i>Fiorato, Pierfrancesco</i>	
Leo Strauss en su propia encrucijada: ¿Atenas o Jerusalén?	159
<i>Ludueña Romandini, Fabián</i>	

La razón en los límites de la simple religión. Paz perpetua y escatología de la paz en Kant y Levinas	177
<i>Messina, Aïcha Liviana</i>	
El tormento de buscar lo que no existe. Fe, oscuridad y razón en Jean-Jacques Rousseau	197
<i>Ottonello, Rodrigo</i>	
La nueva Atenas y su providencial fe: el fundamento teológico del republicanismo moderno en el momento fundacional de los Estados Unidos	209
<i>Rodríguez, Gabriela</i>	
Secularización, retórica entusiasta, y aceleración histórica. Notas sobre la recepción de la Revolución Francesa en Alemania	227
<i>Rodríguez Baigorria, Martín</i>	
Filosofía y teología en el Tratado teológico-político de Spinoza: la problemática frontera entre Atenas y Jerusalén	251
<i>Solé, María Jimena</i>	
El dilema de la filosofía judía: apuntes desde Al-Farabi y Maimónides	265
<i>Taub, Emmanuel</i>	
 Autores	 285

El dilema de la filosofía judía: apuntes desde al-Farabi y Maimónides

Emmanuel Taub

«Lo cierto es que, para bien o para mal [...],
nuestra herencia en Occidente
es la de Jerusalén, Atenas y Roma.»
George Steiner

I

La tarea de la enseñanza, desde sus orígenes, juega un papel fundamental en la construcción de la humanidad. Esta tarea es la que George Steiner, en sus *Lecciones de los Maestros* (*Lessons of the Masters*), ha llamado la *gran enseñanza*: «la educación del espíritu humano encaminada a las tareas estéticas, filosóficas, intelectuales» que eterniza no sólo al hombre individual «sino también a la humanidad»¹. En este magnífico trabajo sobre las herencias de la enseñanza y la relación, muchas más veces tormentosa que apacible, entre maestro y discípulo, Steiner señala –o delimita– la relación entre «traducción», «traición», «tradicción» y «translación». Dice: «Tal vez no sea accidental que la semántica de ‘traición’ y ‘traducción’ no esté enteramente ausente de la de ‘tradicción’. A su vez, estas vibraciones de sentido

¹ Steiner, George, *Lecciones de los Maestros*, trad. M. Condor, Buenos Aires, DeBolsillo, 2011, p. 59.

y de intención actúan poderosamente en el concepto, siempre el mismo, de ‘translación’ (*translation*)»; entonces se pregunta Steiner, «¿Es la enseñanza, en algún sentido fundamental, un modo de translación, un ejercicio entre líneas, como dice Walter Benjamin, cuando atribuye a lo interlineal eminentes virtudes de fidelidad y transmisión?»².

Fidelidad y transmisión, lo lineal y lo entrelíneas, traducción-traición-tradición, transición, podemos agregar también transitar y, sin olvidar el texto bíblico, quizá deberíamos hablar de «taramudear», como lo hace Moisés. Con estas definiciones sobre el poder de la enseñanza que ha ido marcando la relación del hombre con el otro y con su ambiente, que ha modelado sociedades y culturas, Steiner nos permite reabrir las dimensiones sobre la «transmisión» del pensamiento de al-Farabi y Maimónides, y sobre aquello que nos han dejado como herencia ambos maestros en las bases de lo que hemos llamado «saber moderno» y «tradición judeo-cristiana»; más aun, digamos: nos interesan aquí las herencias de la filosofía islámica y la filosofía judía en la tradición occidental y moderna.

La «tradición» de la «traducción» es uno de lo mayores logros de nuestra cultura en su búsqueda de construir un saber universal. Para esta tradición en la que nos hemos formado, que va desde las herencias del mundo oriental y occidental, del pasaje de los lenguajes orales a los escritos, de las primeras escrituras a la imprenta, la «traducción» y la «traición» constituyen un pilar fundamental. La «cultura» no sería *sin* la «traición» y la «traducción» como formas de transmisión de los saberes de un pueblo a otro, y como forma de construcción de las tradiciones: el mundo de la escritura siempre es una traducción, ya que hasta en la propia originalidad del poeta o el profeta, se está traduciendo desde un lenguaje a otro, se está apropiando o aprehendiendo³.

² Ib., p. 12.

³ Para ampliar sobre los orígenes del arte, la escritura y la tarea de la traducción véanse en nuestra lengua los trabajos recientes de Marcelo G. Burello: *Autonomía del arte o autonomía estética*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2012; y *Gilgamesh o del origen del arte*, Buenos Aires, Hecho Atómico Ediciones, 2013.

II

Estas cuestiones conceptuales marcan el espíritu de exploración con el que desarrollaremos una de las lecturas posibles del sintagma «Jerusalén y Atenas». Y en este sentido, nos debemos preguntar en un principio sobre el significado y el método de la filosofía judía o del pensamiento judío, ya que allí se encuentra la base desde donde partir en estas indagaciones: ¿es la cuestión de fondo hacernos preguntas filosóficas sobre verdades judías o, por el contrario –pero articulado a ello–, nos hacemos preguntas judías –sobre verdades judías– desde planteos filosóficos?, ¿existe un método judío para un objeto filosófico o, por el contrario, tenemos que buscar un método filosófico para un objeto judío?

Son las palabras del gran pensador judío Franz Rosenzweig las que marcarán la perspectiva que llevaremos adelante cuando, al dirigirle en 1921 una carta a Hans Ehrenberg, escribe que «lo judío es mi método, no mi objeto»⁴. En este sentido, es Steiner quien nos vuelve a

⁴ Citado por Miguel García-Baró en su texto «La figura de la Estrella: una perspectiva global para la lectura de Rosenzweig» introducción a la traducción al español de: Rosenzweig, Franz, *La Estrella de la redención*, trad. Miguel García-Baró, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006, p. 14. Cabe mencionar que la problemática de la enseñanza y la educación judía ha sido un tema de preocupación y profunda reflexión en la corta vida de Rosenzweig. En su texto «Ya es hora. Ideas sobre el problema de la actual formación judía» («Zeit ist's. Gedanken über das jüdische Bildungsproblem des Augenblicks») de 1917 –que fuera además dedicado a Hermann Cohen– plantea que es necesario desarrollar una educación judía que permita desarrollar la «esfera judía» ante la asimilación y el mundo secular, y para ello desarrolla los pasos a seguir en la construcción de esta nueva educación. Es interesante que esta propuesta educativa se va componiendo de los elementos que hacen a las bases del judaísmo, a su relación con el tiempo y con el mundo que lo rodea, hasta llegar a proponer la necesidad de una Facultad de Teología Judía de donde surjan «nuevos docentes» que lleven adelante una comunidad independiente y renovada. Una nueva comunidad en base a estos docentes y al plan educativo que articula tradición con filosofía y el lugar fundamental de la plegaria y la Ciencia del Judaísmo (Rosenzweig, Franz, *Lo humano, lo divino y lo mundano. Escritos*, ed. y trad. M. G. Burello, Buenos Aires, Lilmod, 2007, pp. 29-53). Siguiendo con este texto, otro escrito paradigmático será «Formación, y sin parar.» («Bildung und kein Ende») n donde dice que es ahora el momento de un cambio profundo en la educación judía en el suelo alemán que permita renovar social y espiritualmente los cuadros docentes judíos pero en especial, con el objetivo final de darle formación a lo que llama el «judío integral», a la persona judía más allá de los extremos: del sionismo y la asimilación. Justamente para ello se debe salir del reduccionismo (dirigiéndose con ello a Hermann Cohen y sus planteos sobre la relación entre lo germano y lo

iluminar para profundizar la relación entre la enseñanza y el judaísmo. Como bien analiza, la situación de la docencia es parte fundante del monoteísmo judío, «la Torá impartida a Moisés y a través de éste, los Salmos inspirados a David, los libros de profecía y proverbios, constituyen un plan de estudios, un manual para la instrucción y uso diarios»⁵. De esta manera se fue haciendo de la palabra oral el pasaje al texto y desde allí la perseverancia histórica de un discurso didáctico que se interrelaciona con la construcción de las identidades judías. Una vez que el Libro se ha constituido, el salto se ha dado, y el judaísmo leerá el mundo, a la filosofía, y hasta a la literatura, desde la base textual de aquello que ha sido enseñado y que se debe enseñar. Por ello, según Steiner, «la patria judía es el texto, en cualquier lugar de la tierra donde se confíe a la memoria, se someta a examen detenido y se constituya en objeto de interminable comentario». Diremos, entonces, que el método judío por excelencia es el *comentario* y desde allí se nos abre la posibilidad, que desde los tiempos de la Emancipación se ha vuelto preponderante a través del Iluminismo judío, de preguntarse por el mundo *más allá* del judaísmo pero visto y pensado desde las fuentes del judaísmo. Y por ello, también, podemos decir que en el fondo del debate entre Jerusalén y Atenas se encuentra la cuestión que vincula lo teológico –o el pensamiento sobre la divinidad y el estudio de lo vinculado a la divinidad– con la filosofía.

La filosofía judía ha rechazado tradicionalmente la territorialización identitaria y geográfica de los autores para debatir lo que se piensa

judío, pero también a la herencia de la *Haskalá* o el Iluminismo judeo-alemán) de hacer del judío un alemán, porque el judaísmo no se conecta con lo nacional sino con la idea del ser humano: «como judío se es ser humano, como ser humano se es judío». Su pretensión es vincular esta idea universalista del judaísmo a la de humanidad más allá de los provincianismos –y para ello dirá que esta pretensión de un universalismo más allá del Estado o los pueblos se asemeja a la del cristianismo o la del paganismo–. (Ib., pp. 89-104). Habría que incluir, finalmente, un último texto de 1924 dirigido a Martin Buber que se llama «Los constructores. Acerca de la ley» («Die Bauleute. Über das Gesetz») en el que vincula la cuestión de la enseñanza con la de la forma de entender la relación entre ley, mandamiento y costumbre en el judaísmo (Ib., pp. 269-288). Es importante remarcar que estos tres textos junto a un intercambio de cartas con Martin Buber se encuentran compilados y traducidos al inglés por N. N. Glatzer con el nombre de *On Jewish Learning* (New York, Schocken Books, 1955), haciendo referencia a la preocupación por la educación por parte de Rosenzweig.

⁵ Steiner, George, op. cit., p. 144.

como problemas universales. Hasta comenzado el siglo XX, se suponía que la filosofía o el pensamiento judío constituían una antinomia por la que se declaraba la universalidad de Atenas contra el particularismo o provincialismo teórico de Jerusalén, reduciendo la filosofía al primer «lugar» de conocimiento, a Atenas. Sin embargo, autores judíos europeos de finales del siglo XIX y el periodo de entreguerras, lograron demostrar la universalidad del pensamiento judío antes pensado como provincial y construyeron, de esta manera, una lectura histórica de la tradición que incluye a los judíos desde la Antigüedad hasta nuestros días: así, desde Filón a Maimónides en el espacio musulmán del mundo medieval y post-medieval, hasta exponentes de la filosofía judía de antes o después de la Segunda Guerra Mundial como Hermann Cohen, el ya nombrado Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem, Martin Buber, Leo Strauss, o Emmanuel Levinas para nombrar algunos, pasaron a formar parte ahora de una nueva tradición o canon.⁶

⁶ En este sentido, algunos textos importantes sobre la relación Jerusalén y Atenas desde una perspectiva que retoma el debate sobre la filosofía judía y los autores modernos, son: Hess, Moisés, *Roma y Jerusalén*, trad. Máximo G. Yagupsky, Buenos Aires, Editorial Israel, 1942 [la edición alemana original es de 1862]; Guttman, Julius, *Philosophies of Judaism. The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, trad. David W. Silverman, New York, Routledge & Kegan Paul, 1964 [su edición original es alemana y fue publicada en 1933]; dos textos claves de Hermann Cohen como lo fueron «Deutschtum und Judentum» (1915) y «Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten» (1916) [ambos, «Germanidad y Judaísmo» y «El ideal social en Platón y los Profetas», compilados en los *Hermann Cohens Judische Schriften*, han sido publicados en español: Cohen, Hermann, *Mesianismo y redención. Escritos judíos*, ed. M. G. Burello y E. Taub, 2ª edición, Buenos Aires, Lilmod-Prometeo, 2012]; Strauss, Leo, «Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections», en *The City College Papers*, 6, 1967 e incluido en *Jewish Philosophy and the Crisis of modernity*, edited by Kenneth Hart Green, New York, SUNY Press, 1997 [traducido al español e incluido en: Strauss, Leo. *Estudios de filosofía política platónica*, trad. Amalia Aguado, Buenos Aires, Amorrotu editores, 2008]; Rose, Gillian, *Judaism and Modernity. Philosophical Essays*, Oxford, Blackwell Publishers, 1993; Beltrán, M., Maradones, J.M., Reyes Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la Modernidad*, Riopiedras ediciones, Barcelona, 1998; Reyes Mate, *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la Modernidad*, Madrid, Ediciones Akal, 1999; Bouretz, Pierre, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Gallimard, Paris, 2003 [traducido al español: *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*, trad. Alberto Sucasas, Madrid, Editorial Trotta, 2012]; Bensussan, Gérard, *Qu'est-ce que la philosophie juive?*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004 [traducido al español: *¿Qué es la filosofía judía?*, trad. Daniel Barreto González y Helenca Santana Sánchez, Buenos Aires, Lilmod-Prometeo, 2014].

Digamos entonces que la filosofía judía parte desde los atributos de verdad de la tradición judía, o sea, aquellos que se centran en la creencia en Dios, en su ley y en el pueblo; pero, además, una perspectiva que se vuelve fundamental para abordar esta problemática, debe articular el tiempo y el espacio desde donde pensarlo. Si partimos de la base de que pensar en la disciplina filosófica «judía» es un problema moderno, entonces tenemos que ubicarnos en el momento y el lugar en el que la filosofía, como parte del mundo judío, no era una pregunta disciplinaria sobre el «hacer» sino, por el contrario, una forma de existencia, el «ser» mismo de la cuestión⁷. La modernidad de la pregunta «¿qué es la filosofía judía?» se debe a dos aspectos: tanto a la pregunta por la filosofía como a la pregunta por lo judío. En primer lugar, porque la dicotomía que se establece entre filosofía y las ciencias naturales es una dicotomía moderna. Por ejemplo, en la Edad Media los filósofos eran considerados «verdaderos científicos» y no se podía distinguir la verdad científica de una nación de la verdad científica de otra nación (algo que pasó de forma similar con los poetas), como por ejemplo «filosofía alemana», «filosofía francesa» o «filosofía griega». Sin embargo, el aproximamiento moderno se ha determinado de forma histórico-cultural, ya que, como bien escribe Raphael Jospe en un importante libro sobre esta cuestión llamado *What is Jewish Philosophy?*, «es solamente en el tiempo moderno que la filosofía se ha considerado como una de las Humanidades, de la misma manera que uno puede hablar de filosofía dentro del contexto de una cultura particular, como filosofía que florece en, o es influida por, diferentes culturas»⁸.

⁷ Al preguntarnos sobre qué es la filosofía judía, lo primero que debemos tener en claro es que, como explica Daniel Frank, «la filosofía judía es una disciplina académica. Es una invención, por razones importantes de ponderar, de los historiadores del siglo XIX intentando pensar de manera conjunta diferentes pensadores, y excluyendo simultáneamente a otros». Frank, Daniel H., «What is Jewish philosophy?», en Frank, Daniel H. and Leaman, Oliver (eds.), *History of Jewish Philosophy*, London and New York, Routledge, 1997, p. 2. Véase también nuestro artículo: Slabodsky, Santiago y Taub, Emmanuel, «El espacio y la periferia: en torno a una filosofía judía latinoamericana», en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* (E.I.A.L.), Volumen 23 – No 1, Enero-Junio 2012.

⁸ Jospe, Raphael, *What is Jewish Philosophy?*, Tel Aviv, The Open University of Israel, 1988, p. 22.

En segundo lugar, se nos presenta el problema de la pregunta sobre «¿quién es judío?» Una pregunta que tiene consecuencias tanto hacia el interior del mundo judío como en la relación entre el judaísmo y el resto de las naciones del mundo. Una pregunta que históricamente pareció siempre más sencilla de responder por quienes han perseguido al pueblo judío y, especialmente en el siglo XX, por los totalitarismos y aquellos regímenes que quisieron y supieron identificar y aislar a lo judío para destruirlo, que para los propios judíos⁹.

Ahora bien, «¿quién es judío?» es una pregunta moderna ya que solamente el judío moderno, por primera vez, «fue libre para determinar la naturaleza de su identidad judía como quería, sin una referencia a una comunidad vinculante, sistema de ley, u otras normas históricas»¹⁰. Desde la Emancipación, el judío fue libre de cambiar, reformar o negar su identidad judía. Es así que el espacio que nos interesa identificar para pensar en el lugar de la filosofía judía hoy es el del mundo medieval y, en especial, en el del mundo islámico medieval: Al-Ándalus. Esta perspectiva nos permite repensar, también, el lugar de los espacios centrales frente a los espacios periféricos, ya que la periferia del mundo peninsular en el que coexistían las tres religiones monoteístas en una misma cultura (mediterránea y oriental) es fundamental para comprender el florecimiento de la filosofía judía en constante diálogo con la filosofía islámica. Pero, al mismo tiempo, son el objeto de análisis clave para pensar la relación entre política, religión y filosofía, como parte de la genealogía del Iluminismo europeo, y como antecedentes de la filosofía política moderna.

La complejidad del problema, releído desde la perspectiva medieval, nos ayuda a situar la filosofía judía entendida como la reflexión que determinados personajes de la comunidad (formados en los estudios de la Torá, además de ser luego considerados como poetas, matemáticos, astrónomos y filósofos) realizaban a través de las herra-

⁹ Para ampliar este análisis (especialmente entre antisemitismo y Modernidad) véanse los trabajos clásicos de Leon Poliakov (*Historia del antisemitismo*), hasta los estudios de Hannah Arendt (especialmente *Los orígenes del totalitarismo*), Zygmunt Bauman (Modernidad y Holocausto), Jean-Claude Milner (*Las inclinaciones criminales de la Europa democrática y El judío de saber*) y de Élisabeth Roudinesco (*A vueltas con la cuestión judía*).

¹⁰ Jospe, Raphael, op. cit., p. 23.

mientas del mundo griego sobre aquellos elementos que hacían a la existencia judía: preguntas filosóficas para responder a lo judío, o elementos del judaísmo para responder a las preguntas filosóficas. Porque ni Saadía Gaón, ni Ibn Ezra, ni Maimónides, ni Gersónides, entre otros, «se pensaban a ellos mismos como filósofos judíos», sino que por el contrario, ellos «se pensaban como filósofos, se imaginaban a ellos mismos como proveedores de una interpretación de la tradición bíblica y rabínica de acuerdo a las categorías filosóficas universales»¹¹. Los pensadores judíos de aquel tiempo consideraban que hacían filosofía a través de la reflexión y el *comentario* sobre los problemas de la relación de Dios y el mundo, la ley y el lugar del pueblo judío en el exilio y, por otra parte, definían la filosofía a través de su relación con la verdad religiosa y reconocían, «a pesar de su fidelidad a una doctrina religiosa o confesión particular (judía, cristiana o musulmana), que uno podía aprender la verdad de cualquier persona, y no sólo de los miembros de su propia comunidad»¹². Esta premisa de la filosofía judía de la Edad Media es fundamental ya que permite contemplar la universalidad de la naturaleza de la reflexión filosófica en el contexto del pensamiento religioso y las fuentes judías: para los filósofos judíos medievales, la «tarea era defender su derecho, más aun, su obligación, de aprender la verdad filosófica de cualquier fuente, ya que la verdad no respeta fronteras nacionales o religiosas»¹³.

En la Edad Media se extendieron dos grandes espacios territoriales creadores de una cultura: por un lado, el mundo latino-cristiano y, por otro lado, el mundo árabe-islámico. A pesar de esta distinción, el elemento característico, según Ramón Guerrero, es que el judaísmo no tuvo un «ámbito geográfico y cultural» propio, sino que los judíos habitaron dentro de algunos de aquellos dos espacios territoriales: «o en la Cristiandad o en el Islam»¹⁴. Esta característica facilitó la posibilidad de la filosofía judía de nutrirse de las formas y métodos de las otras filosofías, en especial la islámica, ya que la propia no poseía una dimensión política-social que la circunscribiera a una espacialidad, o,

¹¹ Frank, Daniel H., op. cit., p. 3.

¹² Jospe, Raphael, op. cit., p. 17.

¹³ Ib., p. 21.

¹⁴ Guerrero, Rafael Ramón, *Filosofías árabe y judía*, Madrid, Síntesis, 2004, p. 248.

en otras palabras, que la territorializara. La filosofía judía no se define por ser solamente una filosofía elaborada por un judío ni una filosofía que se constituya exclusivamente en base a las fuentes judías, sino que es una filosofía que «aparecida en un momento dado de la historia, se ha referido a la tradición judía y ha mostrado los rasgos comunes existentes entre ciertos textos de la herencia hebrea y el sistema de pensamiento griego»¹⁵. Es aquella que combina sus fuentes más allá del individuo. A través de esta definición lo que se vuelva a producir es una combinación entre el mundo judío y el mundo exterior con el que convive y se vincula en su existencia diaspórica. Es por ello que la filosofía judía sería la explicación de creencias y prácticas judías por medio de conceptos filosóficos de origen griego, pero también al revés: las explicaciones de preguntas sobre el ser y la verdad desde la matriz del pensamiento judío que surge como resultado de la relación entre la tradición del pueblo judío y la tradición de la reflexión filosófica helénica. En palabras de Ramón Guerrero:

La historia de la filosofía judía en la Edad Media ha de ser la historia del esfuerzo de los judíos por conciliar la filosofía y el texto revelado. La búsqueda de una armonía entre dos sistemas de pensamiento, el religioso y el filosófico, en una verdad única, como el asunto fundamental de toda la filosofía judía medieval. Tuvo, por ello, su propia originalidad que se manifestó especialmente desde el momento en que puede ser considerada como el intento de dar solución desde la razón a aquellos problemas específicos que se debatían en la comunidad judía, y que, por coincidir de alguna manera con aquellos otros que se presentaban en las otras comunidades, explican la interrelación e influencias de los pensamientos surgidos en ellas¹⁶.

Un punto interesante para considerar es que una de los objetivos implícitos de la constitución de una filosofía judía fue la de abrir nuevos caminos de reflexión para las realidades de la comuni-

¹⁵ *Ib.*, p. 249.

¹⁶ *Ib.*

dad y de las problemáticas que se presentaban en cuanto a la interpretación y el entendimiento de la propia tradición pero a partir de la realidad política, económica y social en donde el pueblo se hallaba establecido. Es así que, a pesar de lo que pueda considerarse de un tiempo como el medieval y de un espacio supuestamente periférico como el mundo musulmán establecido en la península Ibérica, la coexistencia –no por ello menos conflictiva– entre las diferentes comunidades y religiones fue sumamente fructífera para la apertura del judaísmo hacia nuevos rumbos y hacia el exterior del mundo comunitario. Este contexto llevará más tarde, junto a otras variables como lo fueron la irrupción del protestantismo o, desde el centro mismo de las comunidades judías de Europa del Este, la aparición del falso mesías Sabbatai Sevi (y las herencias del sabbatianismo), al surgimiento del Iluminismo judío, la *Haskalá*¹⁷.

En el intercambio del judaísmo con las otras religiones y con la incorporación del corpus filosófico que a través del contacto con los exégetas musulmanes de la filosofía griega (desde al-Kindi a al-Farabi) surge la filosofía judía. Pensadores judíos que, desde las fuentes (la Torá, la Mishná y el Talmud) y la tradición judía, sumaron la especulación racional como modo de constituir un pensamiento filosófico propio que, sin embargo, no puede dejar de estar vinculada con los elementos nucleares del judaísmo: la revelación, la figura de Dios, la relación de Dios y el hombre, la ley y el rol histórico del pueblo, el mundo y la redención. Es así que la actividad de la filosofía judía no puede escindirse de su compromiso con la idea de la revelación y el quehacer de los filósofos está determinado por su responsabilidad y deber ante la revelación y la ley: «la tarea inmediata y distintiva de los filósofos judíos frente a cristianos y musulmanes fue, fundar la filosofía a partir de la Ley»¹⁸. Y es en este lugar donde se sostiene la posibilidad de una filosofía judía, su particularidad y peculiaridad

¹⁷ Para desarrollar la relación de la aparición del falso mesías Sabbatai Sevi con la transformación de adentro hacia fuera de la comunidad judía véanse especialmente los trabajos de Gershom Scholem *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah. 1626-1676* y *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. Cfr. también: Taub, Emmanuel, *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*, Miño y Dávila Editores, Buenos Aires, 2013.

¹⁸ Guerrero, Rafael Ramón, *op. cit.* p. 251.

que se vuelven tan paradigmáticas y contradictorias al buscar «en la aplicación de las ideas recibidas al contenido de la Ley religiosa para darle fundamento, para conciliar las contradicciones de la verdad filosófica que reclama sus derechos frente a esa verdad revelada»¹⁹. Pero también, desde una perspectiva contraria, son los mismos elementos que constituyen la particularidad de la filosofía judía aquellos que nos exigen seguir reflexionando sobre la posibilidad de que esta filosofía –que parte, en definitiva, de los elementos teológicos– sea una filosofía en sí misma, o necesite ser llamada de otro modo²⁰.

III

«No hay otro camino que el de la filosofía, pero para recorrerlo no hay otro medio que la Biblia.»

André Neher

En su introducción a *La persecución y el arte de escribir* (*Persecution and the Art of Writing*), Leo Strauss escribe que «para el cristianismo, la doctrina sagrada es la teología revelada; para el judío y el musulmán, la doctrina sagrada es, al menos en lo primordial, la interpretación legal de la Ley Divina (*talmud* o *fiqh*)»²¹. Según Strauss, este sentido por el

¹⁹ *Ibid.*, pp. 251-252.

²⁰ Este fue el camino seguido por Franz Rosenzweig al renunciar a la posibilidad de realizar su *habilitación* para ingresar a la universidad y la vida académica alemana como Profesor y de esa manera dedicarse al «pensamiento judío». Este camino que está tanto por fuera del mundo de las escuelas de estudios bíblicos y talmúdicos como de la completa asimilación al mundo universitario, puede comenzar a rastrearse desde los planteos de un pensador como Yehuda Halevi y sus herencias, de las que Rosenzweig formaba parte fundamental en el siglo XX. Esto se debe justamente a la idea de Halevi de un pensamiento judío que desde la teología judía reflexione sobre los problemas del mundo y de su tiempo, pero enfrentándose a la filosofía o al rol de los filósofos. Leo Strauss, pro su parte, fue otro autor que vio esta problemática y escribió sobre ella al trabajar, especialmente, sobre la obra de Halevi y la filosofía islámica. Sobre la renuncia de Rosenzweig al ingreso docente en la universidad véase especialmente su carta de renuncia dirigida a Friedrich Meinecke (cfr. *Lo humano, lo divino y lo mundano*, op. cit., pp. 83-88).

²¹ Strauss, Leo, *La persecución y el arte de escribir*, trad. Amelia Aguado, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 25.

que la doctrina sagrada se interpreta según las diferentes religiones monoteístas es lo que, al mismo tiempo, constituye una forma particular de enseñanza de ella pero también de su relación con la filosofía. Para el judaísmo y el islam el estatus de la filosofía es «más precario» que para el cristianismo, donde se convirtió en parte fundamental para el estudio de la doctrina sagrada. Es esta lectura la que nos abre la posibilidad de una reflexión por dentro y por fuera de la filosofía de los postulados de dos pensadores claves de la filosofía islámica y la judía, como los son al-Farabi y Maimónides. Y si decimos que esta relación particular del judaísmo y el islam con la filosofía nos abre otros caminos, estos son los de poder analizar la relación que ellos conciben entre lo político y lo religioso –en el contexto del sintagma Jerusalén y Atenas– desde las bases de su propia relación con la forma en que conciben sus doctrinas sagradas y la propia filosofía.

Abu Nasr al-Farabi (870-950), conocido también como «el Maestro segundo» (luego de Aristóteles, quien fuera el primero), fue el fundador del sistema filosófico árabe, la *falsafa*. Bajo una filosofía inspirada en la filosofía griega –específicamente como lector y comentarista de Platón y, con mayor énfasis, de Aristóteles–, buscó introducir una consideración racional de la realidad a la sociedad religiosa musulmana. al-Farabi quería nuevas reglas para fundar un orden perfecto, al que llamó ideal o virtuoso en donde el hombre –a quien considera un ser social por naturaleza– alcance su perfección última: la felicidad. Como escribe el autor, la felicidad es «el más perfecto de todos los fines» y también, «el bien absoluto»²².

El filósofo musulmán dirá que a la felicidad se debe llegar por el uso de la razón y la inspiración que es dada a través del «intelecto agente» y, por otro lado, la filosofía tiene un carácter eminentemente político, ya que su objetivo final es modificar los fundamentos de la comunidad musulmana integrándole otros fundamentos

²² Abu Nasr al-Farabi, *Obras filosóficas y políticas*, ed. y trad. Rafael Ramón Guerrero, Madrid, Trotta – Liberty Fund, 2008, p. 98. Sobre el tema de la felicidad como bien absoluto en al-Farabi es fundamental su libro, también traducido al español: *El camino de la felicidad*, trad. Rafael Ramón Guerrero, Madrid, Trotta, 2002. Y para una introducción a la filosofía política de al-Farabi véase el artículo de Mushin Mahdi «Alfarabi [circa 870-950]» incluido en: Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comps.), *Historia de la filosofía política*, trad. L. García Urriza, D. Luz Sánchez y J. J. Utrilla, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 205-225.

diferentes cuya fuente no es sólo la Ley divina, sino la ley procedente de la razón humana: ambas serían expresiones de una y la misma ley o Verdad, Dios. Para al-Farabi la interpretación de la ley divina es ley para los hombres. Es por ello que filosofía y religión son dos expresiones de una sola y misma verdad. «La religión consiste en opiniones y acciones, determinadas y delimitadas por reglas que promulga para la comunidad su gobernante primero»²³, es así que «la religión virtuosa se asemeja a la filosofía. Pues, así como la filosofía es teórica y práctica [...] así también la religión»²⁴.

Siguiendo la lógica de sus palabras, podemos decir que la revolución (y complejidad) de sus postulados está dada en que busca islamizar la filosofía haciendo girar su pensamiento en los principios que afirman la unidad y la trascendencia de Dios, la comunidad de los creyentes y el valor de los profetas. Su idea de sabiduría aparece como la meta última a la que se orienta la vida humana y la organización de la sociedad. ¿Qué incluye esta sabiduría? Los conocimientos sobre el mundo que nos proporciona la experiencia y la ciencia (teórica y práctica) y ante todo, la «sabiduría religiosa». Ésta última es a través de la cual el hombre se informa de las cuestiones fundamentales de la existencia: cuestiones sobre Dios, el universo y el hombre mismo, logrando a través de este saber aprender cómo «vivir correctamente» y cómo alcanzar la felicidad.

Para al-Farabi la centralidad de la religión y el saber (la razón) coinciden en la búsqueda de la felicidad: felicidad terrenal en esta vida y felicidad última en la otra vida. Según él, hay cuatro virtudes humanas para alcanzar la felicidad: las «virtudes teóricas», las «virtudes deliberativas», las «virtudes morales» y, finalmente, las «artes prácticas»²⁵. Las primeras, las teóricas, son la filosofía misma. Pero la felicidad para el filósofo está relacionada con la política también como forma de relación social, y por ello el fin último al que se subordina todo, escribe, «sólo se puede alcanzar en comunidad»²⁶. Ello se debe a que el hombre es un ser social que necesita de los demás

²³ al-Farabi, *Obras filosóficas y políticas*, op. cit., p. 135.

²⁴ *Ib.*, p. 141.

²⁵ Para profundizar el vínculo entre las virtudes, las artes prácticas y la escritura, véase: Abu Nasr al-Farabi, *El libro de las letras*, trad. José Antonio Paredes Gandía, Madrid, Trotta, 2004.

para desarrollarse. Sólo las comunidades fundadas en la sabiduría pueden llegar a convertirse en «comunidades virtuosas»²⁷. Allí, todos los habitantes tienen un conocimiento de los verdaderos bienes, de su valor relativo y de la verdadera felicidad: allí los individuos pueden llevar una vida plenamente humana.

Como podemos observar, para alcanzar esta vida plena hay una importancia fundante entre la ciudad y el hombre, el sentido de la comunidad de pertenencia (sentido que tanto le interesó a Leo Strauss²⁸). Además, los habitantes de la comunidad virtuosa no sólo deben conocer aquello que lleva a la felicidad, sino que también deben *hacer acciones* y tienen que ser *impulsados a hacerlas*: la sabiduría común y la participación de ella es la fuente de la amistad, la solidaridad y la cooperación. Fines últimos éstos de la vida humana. Pero no toda ciudad se vuelve virtuosa sino que frente a ellas también existen ciudades ignorantes en donde sus habitantes persiguen bienes aparentes. Por ello, y frente a la posibilidad de un mundo de ignorancia, es necesario que algo asegure que la sabiduría llegue a todos. Este seguro es la religión: ésta es el medio de transmisión, según al-Farabi, la que ayuda a que la sabiduría llegue a todos. La religión es la forma capaz de expresar por símbolos y en un lenguaje accesible las verdades, y por ello depende de la filosofía. Es a través de la filosofía como la sabiduría entra en la sociedad toda. La filosofía, por medio de la razón, común a todos los hombres, es capaz de ir más allá de los símbolos particulares y captar la verdad universal que subyace a las diferentes tradiciones. Es así, como escribe al-Farabi, que «la religión virtuosa se asemeja a la filosofía»²⁹.

Debemos distinguir, según el filósofo musulmán, la revelación (el conocimiento que Dios transmitió a los profetas por medio del entendimiento agente) de la religión (o el credo religioso) que es el conocimiento que los profetas transmitieron a sus pueblos a través del lenguaje de símbolos accesibles; y, el conocimiento filosófico, que coincidiría con el de los profetas pero de forma secularizada, sin la variable de la revelación: a través de la filosofía se llega a la verdad por un

²⁶ al-Farabi, *Obras filosóficas y políticas*, op. cit., pp. 99-100.

²⁷ *Ib.*, p. 105.

²⁸ Cfr. Strauss, Leo, *La ciudad y el hombre*, trad. Leonel Livchits, Buenos Aires, Katz, 2006.

²⁹ al-Farabi, *Obras filosóficas y políticas*, op. cit., p. 141.

largo esfuerzo, intelectual y moral (por el intelecto y la razón). Como escribe al-Farabi, «el fin al que se tiende al estudiar la filosofía es conocer al Creador Altísimo: que es Uno, Inmóvil, Causa eficiente de todas las cosas y Organizador de este mundo por su bondad, su sabiduría y su justicia. Las acciones que debe realizar el filósofo han de constituir en imitar al Creador en la medida de lo posible al hombre»³⁰. Siguiendo con esta lógica dirá al-Farabi que «por su conocimiento teórico le será evidente al filósofo que la *asociación política* y la totalidad que resulta de los ciudadanos en las ciudades corresponde a la asociación de los cuerpos celestes que constituyen la totalidad del universo [...]. Por ello, la ciudad ha de incluir aquellas mismas cosas que están presentes en el universo entero»³¹.

El conocimiento, como sabiduría, es necesario al filósofo para poder aplicar su *saber político* y de esta forma conseguir la felicidad. La mayoría de los hombres sin embargo son incapaces de alcanzar la felicidad por ellos mismos, y es por este motivo, según el filósofo, que el gobierno de la filosofía en el nuevo Estado es la única garantía para lograrlo. El Estado, que tanto se asemeja a la República platónica, debe ser regido por normas que procedan de la razón en virtud del conocimiento que tienen el filósofo del universo entero a través de su facultad intelectual. La propuesta de al-Farabi, finalmente, es de renovación, como reforma, del Estado real de su época integrando a la filosofía griega en el mundo islámico.

Moshe ben Maimón, o Maimónides (1135-1204), el gran rabino, filósofo y médico judío encarnó en su tiempo la coincidencia entre el pensamiento «religioso» y moral de la comunidad judía para marcarla profundamente con su impronta. Su pensamiento se encuentra entroncado en los pilares del judaísmo, en la idea de Dios único, el monoteísmo, la creencia en la revelación y la ley, pero con una visión particular de lo político y del ideal mesiánico.³²

³⁰ Ib., pp. 159-160.

³¹ Ib.

³² Para la relación entre el pensamiento de Maimónides y la filosofía política véase el artículo de Ralph Lerner «Moisés Maimónides (1135-1204)», incluido en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comps.), *Historia de la filosofía política*, op. cit.; Lorberbaum, Menachem, *Politics and the Limits of Law: Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*, Stanford, California, Stanford University Press, 2001; Funkenstein, Amos,

Para Maimónides existe una relación entre Torá y filosofía, y ambas se unen en su pensamiento ya que derivan de las mismas raíces y van hacia la misma cima. Pero lo teológico y lo filosófico no son análogos, sino que la filosofía marca el camino (o es el camino) mientras que la Biblia (y en este sentido tanto la Ley como la revelación y la instrucción, su enseñanza) dirigen al hombre que avanza sobre él. En este sentido, para Maimónides, podríamos decir, el judío que acepta el reino de Dios y la observación de la ley debe tomar necesariamente la vía de la filosofía para atravesar sus más oscuros pasadizos. La filosofía ilumina la oscuridad que reposa muchas veces sobre la teología, pero siempre recordando que lo que se encuentra en los cimientos es el pensamiento teológico, y la filosofía, desde esta lógica, es una herramienta. Esto es posible de observar, por ejemplo, en la Primera Parte de su *Guía de perplejos*, en capítulos como el 68 llamado «*Explícate la aseveración de los filósofos: 'Dios es intelecto, el inteligente, lo inteligible'*» o el 69, «*Sentido filosófico de 'Dios, Causa Primera'*». Ya en la Segunda Parte, por otro lado, aparecen capítulos específicos sobre el pensamiento de Aristóteles en relación a las esferas celestes (capítulo 3) o la eternidad del mundo (capítulo 15), o el ejemplo del capítulo 13 llamado «*Tres teorías sobre el origen del mundo: a) Teólogos ortodoxos; b) Platón y otros filósofos; c) Aristóteles y peripatéticos*»³³. Estas relaciones y comparaciones no deben parecernos extrañas ya que son parte del método de enseñanza del propio Maimónides. Como nos lo indica en las «observaciones preliminares» de la *Guía*, en ella ha decidido recopilar «palabras de gentes de opiniones dispares» que harán que en muchas ocasiones parezcan ser «contradicciones o

Maimonides: Nature, History and Messianic Belief. trad. Shmuel Himelstein, Tel Aviv: MOD Books, 1997 [traducido al español: *Naturaleza, historia y creencias mesiánicas*, trad. Carolina Kohan, Buenos Aires, Lilmod-Prometeo, 2012]. Es muy importante también la compilación de todos los trabajos sobre Maimónides de Leo Strauss recientemente traducidos a nuestra lengua: *El libro de Maimónides*, ed. y trad. Antonio Lastra y Raúl Miranda, Valencia, Pre-Textos, 2012; y para una perspectiva general de la vida y obra del autor véase: Kreamer, Joel L., *Maimónides. Vida y enseñanza del gran filósofo judío*, trad. David González Raga y Fernando Mora, Barcelona, Kairós, 2010.

³³ Maimónides, *Guía de Perplejos*, ed. D. Gonzáles Maeso, Madrid, Trotta, 2005.

afirmaciones antagónicas» indicando una «el sentir de un individuo, y la segunda, de otro»³⁴. Al exponer ambas proposiciones Maimónides busca salirse del sentido común y ponerlo en debate, tomando algunas aseveraciones de forma «literal» y «otras metafóricamente»³⁵, y de esta forma ir develando el significado del texto bíblico y de sus partes menos claras. Justamente aquí radica parte de la novedad (y genialidad) del pensador cordobés, ya que construye su *comentario* del texto bíblico –y como hemos dicho, en base al *comentario* como método del «saber judío»–, su docencia y su explicación interrelacionándolo con elementos de la filosofía griega que permiten ensanchar los márgenes de la exégesis bíblica y la enseñanza.

Ahora bien, además de ser una de las grandes obras del pensamiento judío, la *Guía de perplejos* es un manual sobre las formas de gobierno desde la perspectiva del judaísmo de Maimónides, así como de la relación entre el profeta y el gobernante. Es por ello que si deseamos profundizar sobre la politicidad del pensamiento de Maimónides que se vincula directamente con su sentido de la traducción y el juego entre líneas de lo griego en lo judío, un camino ejemplar es dirigirse a sus postulados sobre la profecía. «Dios concede la profecía a los seres humanos»³⁶ dice Maimónides. Ésta es un desdoblamiento de Dios hacia la facultad racional del hombre, facultad que de esta manera se constituye también como «imaginativa»³⁷. El hombre, siguiendo con esta lógica, tiene que alcanzar la perfección última posible de razón, moral e imaginación, y para ello deberá tener fe en la ley divina; ley que presupone la fe en la profecía porque le es revelada por medio del profeta. ¿Qué se bus-

³⁴ Ib., pp. 63-64.

³⁵ Ib., p. 64.

³⁶ Ib., p. 337.

³⁷ Como bien lo indica Maimónides en el capítulo 44 de la Segunda Parte, la forma de revelación de la profecía en la imaginación del profeta se vuelve posible «mediante visión o sueño», de esa manera, «cuando el profeta se siente inspirado, percibe a veces una parábola» por la que «cree contemplar a Dios», u otras veces «oye a un ángel que le habla»; como también es común que en estas visiones el profeta vea «a un ser humano que le habla». Y continúa explicando Maimónides, «también hay ciertos casos en los que el profeta no percibe en su profética visión figura alguna, sino que oye solamente palabras dirigidas a él» (Ib., pp. 352-353).

ca a través de la ley divina? El bienestar del cuerpo y el alma, pero también el ordenamiento de la sociedad: la ley judía se dirige a muchos hombres que son desiguales en su capacidad de comprender, por ello la ley debe abarcar en su movimiento las generalidades enseñando desde allí las particularidades. La ley es principalmente una instrucción, una forma de enseñanza, un como si, preceptos.

En este sentido, el profeta, a diferencia del filósofo, tiene un conocimiento directo de las verdades de Dios. El profeta se distingue por su consagración a la preocupación por las cosas divinas – en palabras del gran rabino –, «está interesado sólo en el conocimiento de la deidad y en la reflexión de sus obras y en lo que debe ser creído con respecto a ello»³⁸. El profeta es maestro de los hombres y para lograr sus cometidos debe poder explicarse, debe ser claro y saber utilizar las metáforas: tiene un perfecto entendimiento teórico y práctico.

Al recibir el «hálito divino directo», como lo llama Maimónides, esto afecta su intelecto y su imaginación perfectas. Y aquí radica una de las diferencias con el pensador musulmán: el profeta es al mismo tiempo, para el pensador cordobés, filósofo, estadista y legislador. Es maestro de los hombres, de los filósofos, líder y gobernador de las comunidades. El profeta transmite la ley que requieren las sociedades porque no es sólo el mensajero divino sino también legislador y fundador de una sociedad política y de su tiempo. La profecía guarda una relación directa con la ley: ambas buscan el bienestar del cuerpo y el alma y por ello tratan las cuestiones políticas y el gobierno de los hombres de forma extensiva y general, pero también en los detalles³⁹.

Para Maimónides la ley dada por el profeta supremo es absolutamente superior a la ley de los filósofos. La ciudad fundada por los filósofos y gobernada por su ley, en este sentido, es inferior a la ciudad fundada por un profeta y gobernada por su ley. Podríamos decir que el legislador-profeta siempre se encontraría por sobre el legislador-filósofo. Y esto se debe a que la ley como revelación tie-

³⁸ *Ib.*, p. 336.

³⁹ Véanse los capítulos 32, 36, 37, 38, 41, 44, 45, 46 y 47 de la Segunda Parte, donde Maimónides extiende toda su caracterización sobre el papel del profeta y la profecía en el judaísmo.

ne como objeto la fundación de una comunidad religiosa perfecta para que todos puedan ser alcanzados por la revelación. Y para que ello ocurra la revelación debe transformarse en ley. Por este motivo se dice que la Torá es de los hombres, y que sólo llegará a toda la humanidad cuando el reino de Dios se consuma finalmente con el devenir mesiánico. De acuerdo con el filósofo de Córdoba, el Sinaí es el núcleo y evento definitivo de la historia judía y de esta manera podemos decir que la más elevada profecía es entonces legislativa, razón también por la cual Moisés es considerado el profeta más grande y su profecía la única profecía legislativa auténtica⁴⁰. En cuanto al devenir mesiánico, este tiempo por venir no sustituye las obligaciones legales del Sinaí, sino que retorna y realiza ese pacto en su totalidad: el mesías no traerá una nueva Torá ni un nuevo mundo, sino que hará posible la consagración de la ley judía en este mundo. Ese tiempo hará que el pueblo judío se embarque completamente en el devenir de la historia, transformando esta era en un «tiempo de Dios» en donde todos los pueblos puedan reconocer su ley en la posibilidad del encuentro con el otro hombre: la externalización, finalmente, de la práctica de la ley divina.

IV

Finalmente, podemos decir que tanto al-Farabi como Maimónides son traidores y traductores. Ambos juegan entre líneas y traducen –cada uno a su manera y hacia su orilla– lo griego, especialmente a Platón y a Aristóteles, haciendo de ellos un elemento clave en sus pensamientos: en la filosofía islámica o árabe –o *falsafa*– y en la tradición rabínica judía. Y si hay un punto

⁴⁰ Como bien lo indica Maimónides en el capítulo 35 de la Segunda Parte, dedicado a la figura de Moisés, «solamente por anfibología se unifica en Moisés y en los demás profetas el título de *profeta*, como igualmente, a mi entender, sus milagros y los de los otros, pues los prodigios de él no son de la misma categoría que los de éstos», y la prueba de ello es justamente es la Ley y es tomada de la Ley cuando se dice en Deuteronomio 34:10 por ejemplo que «no ha vuelto a surgir en Israel profeta semejante a Moisés, con quien cara a cara tratase IHVH». Es así que «no aparecerá jamás –explica Maimónides– quien alcance la misma percepción que él, ni realice lo que él» (Ib., pp. 333-334).

que los emparenta dentro de las diferencias, es que ambos utilizaron la traducción de la herencia griega –específicamente de lo que podríamos entender como *lo filosófico*– para enmarcar racionalmente lo teológico. En este sentido, constituyeron ambos, a su modo, una teología política donde *lo político* es en los dos casos un sinónimo de lo griego o lo racional, o sea, de Atenas, pero no con un fin de secularización de los elementos teológicos y políticos, sino por el contrario, racionalizando a través de lo político –el mundo griego– el sentido de las verdades teológicas. Una politización, en sentido de racionalización, de lo teológico en el contexto de las verdades reveladas.

Como ejemplo final podemos tomar las palabras de Maimónides al comenzar la *Guía de perplejos*, cuando escribe que el segundo objetivo de su obra es «explicar las alegorías ocultas que encierran los libros proféticos, sin clara evidencia de lo que sean, y que, en cambio, el ignorante o el irreflexivo toma en su sentido externo, sin percatarse de lo interno», pero sin embargo, sugiere Maimónides, «si el verdaderamente instruido las examina e interpreta en su aparente significación, también se siente sumido en honda perplejidad; pero una vez que hayamos desentrañado la alegoría o advertido que se trata de una expresión parabólica, se verá aliviado y libre de tal perplejidad»⁴¹. Reafirmando este sentido agrega que «en el presente me dirijo, como ya indiqué, al versado en filosofía y ciencias verdaderas, que, sintiendo a las cosas religiosas, hállase perplejo acerca de su significación, debido a la oscuridad de los términos y alegorías que las envuelven»⁴². Luego de todo lo analizado hasta aquí propongamos, a modo de una última palabra que nos permita trazar el camino a seguir, que es posible entender la filosofía como herramienta de reflexión desde las bases del pensamiento judío –o del islam– y de esa manera constituir una apertura de lo teológico, pero sin por ello reducir la teología solamente a los conceptos de la moderna teoría del Estado.

⁴¹ Ib., p. 55.

⁴² Ib.