

Crítica de libros

MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*. Edición preparada por David Gonzalo Maeso. Editora Nacional. Madrid, 1984, 577 páginas.

La reciente publicación de *Guía de perplejos* de Maimónides, obra de reconocida transcendencia filosofía y cultural, no puede dejar indiferentes a los estudiosos del pensamiento filosófico medieval y mucho menos aún a los historiadores del pensamiento español. Los primeros, porque desde ahora disponen de una cuidadosa traducción española; y los segundos, porque tienen ante sí la primera traducción completa al español de la magna obra de Maimónides. Téngase en cuenta que habiendo sido el español la primera lengua vulgar a la que se tradujo la *Guía de perplejos* (s. XV), carecíamos aún después de ocho siglos de una traducción completa de los tres libros de que consta el Tratado. Hemos de reconocer con dolor que aún carecemos de una edición crítica al estilo de la realizada por el francés Salomón Munk en el siglo pasado (París, 1856-66) y que lleva el desafortunado título de *Le guide des égarés*; sin embargo, con la presente traducción desaparece una importante laguna que venía sonrojando a la cultura española, pues al fin y al cabo se trata de la obra cumbre de un español que ha merecido los máximos elogios. Vale la pena, pues, que nos detengamos a hacer algunas reflexiones acerca de esta obra que durante una determinada época alcanzó un punto culminante en el desarrollo de la reflexión filosófica medieval, y también de su autor, Maimónides, considerado como la figura cumbre del Hebraísmo hispano medieval.

«Rabí Mosé Maimón o RaMBaM» para los judíos, «Musa ben Maimun» para los árabes, «Moyses Judaeus» para los escolásticos, «Maimónides» para los modernos, nació en el año 1135 en Córdoba, nueve años más tarde que Almad Ibn Rusd o Averroes (1126). No tenemos seguridad de la existencia de

un mutuo conocimiento vital o intelectual. Sin embargo, la Historia no ha podido dejar de establecer una serie de correlaciones entre la vida y la obra de estas dos glorias inmarcesibles de Córdoba: Averroes y Maimónides. La coincidencia mental y la actitud espiritual en los puntos básicos de la Filosofía y de la Teología se debe a que ambos bebieron en la fuente viva de las Academias cordobesas entre 1140-60. De ahí proviene su decidida apertura a los esplendores de la verdad, contra la cual no pudo la desatada intransigencia de los Almohades («los que profesan la unicidad de Alá»). Maimónides por su condición de judío, y Averroes por «racionalista» sufrieron la persecución y el destierro. Ambos llevaron consigo y de forma indeleble su propio lugar de origen, de la misma manera que se lleva la lengua o la religión. Averroes hablaba frecuentemente de su Al-andalus, y Maimónides gustaba llamarse así mismo El Sefardí. Al primero le cupo la dicha de que sus restos mortales fueran trasladados a Córdoba en una acémila. «Sus escritos, comenta Abenarabi, testigo presencial, hacían de contrapeso al ataúd». Maimónides, por el contrario pidió que sus restos fueran a descansar a Tiberíades (Palestina).

Las diferencias religiosas entre el Islam y el Judaísmo no impidieron tampoco la formación de profundas conexiones ideológicas entre ambas culturas, debido sobre todo a la secular convivencia de ambas religiones en nuestra patria. Nada tenía, pues, de extraño el que la filosofía aristotélica sirviera también de base racional a los filósofos, teólogos y sabios de ambas comunidades. Durante los siglos medievales Averroes y Maimónides fueron conocidos respectivamente como el Aristóteles del islam y el Aristóteles judío por su inclinación al racionalismo griego. Las diferencias entre ambos provendrán de las distintas soluciones teóricas aportadas al problema común de las dos religiones: la relación entre la Revelación y la Razón. A diferencia de la postura racionalista mantenida por Averroes, Maimónides no abandonará nunca la armonía entre la firme creencia en la Revelación y el cultivo de la especulación racional. La *Guía de perplejos* fue el fruto de ese esfuerzo de síntesis entre Revelación y Razón. Por su peculiar estructura teológico-filosófica esta obra desempeñó durante siglos entre los judíos el mismo papel que la *Suma teológica* de santo Tomás entre los teólogos cristianos.

Guía de perplejos. De las tres obras principales escritas por Maimónides: «Comentario a la Misná» (iniciada en España y terminada en Egipto) y la «Repetición de la Ley» (reproducción de la enciclopedia talmúdica), la *Guía de perplejos* sobresale por su madurez vital y sapiencial. Aunque escrita originalmente en árabe (Dalalat al-hajirin) por ser ésta su lengua familiar y sobre todo por ser más dúctil para la expresión filosófica, sin embargo la *Guía de perplejos* está claramente pensada en hebreo y para los hebreos. De hecho, el mismo Maimónides tuvo aún ocasión de revisar en vida la primera traducción hebrea (1200) realizada por Smuel ibn Tibbon con el título de «More Nebukim». En la Introducción al libro primero del Tratado detalla Maimónides a qué personas va dirigida su obra: a los «principiantes» que no hayan efectuado todavía estudios especulativos; a los ya «formados»

pero que se sienten «perplejos»; finalmente, a los «embrollados» o perturbados por teorías opuestas a la verdad y por métodos equivocados (Introduc., página 67). La palabra «perplejos» expresa con exactitud esa situación anímica y cultural de sus destinatarios. No se trata tanto de descarriados o de gentes que ya han perdido el camino cuanto de perplejos, es decir, de aquellos que estando bien encaminados e incluso bien informados, sin embargo se encuentran desconcertados, inciertos, confusos, como ante una encrucijada. La perplejidad de estos creyentes judíos provenía de las presiones que sobre ellos ejercían las doctrinas musulmanas y cristianas, pero sobre todo de su propia incapacidad para saber armonizar la Revelación con la filosofía o razón natural, evitando caer tanto en un entreguismo al racionalismo aristotélico como en un fideísmo al estilo de algunos de sus antecesores: Gabirol, Ibn Paquda, Ha-Levi, etc. En este sentido la posición de Maimónides va a ser clara: entre la Revelación y la filosofía no existen relaciones de oposición ni paralelismo de planos comunicados (Averroes), sino que ambos, Revelación y filosofía, son dos etapas de un caminar progresivo y gradual que lleva a la verdad. Este es pues el objetivo de la Guía: anular la fuente de perplejidades proveniente de una ambigua armonización entre saber revelado y saber filosófico: allí donde la filosofía no tenga respuesta precisa, debe callar, aunque sea temporalmente y dejar la arena a la religión, porque lo inconcebible es la pregunta sin respuesta, la vacilación que pierde al hombre y lo deja sin rumbo, sin saber cómo actuar. Por otra parte, si lo importante es la verdad, entonces, quien debe callar es la religión y dejar la arena a la investigación científica que no tiene todas las respuestas, pero que necesita de las preguntas abiertas para continuar su tarea; sin abandonarse a las vacilaciones, aceptando una forma de actuar sancionada por la razón, aunque no la pueda justificar plenamente. En este sentido, Maimónides llevó la indagación de la razón más lejos y más resueltamente que todos sus predecesores aunque sin caer en un ingenuo optimismo. «Ni pienses que tales misterios sean conocidos en toda su amplitud por uno solo de nosotros, sino que, a veces, la verdad brilla hasta imaginárnosla tan clara como el día, pero otras la oscurecen la materia y la rutina hasta sumirnos en una noche lóbrega... semejantes a quien, sumergido en tétrica noche, ve fulgurar relámpago tras relámpago» (Intr., pág. 60).

Lo novedoso de su pensamiento es este explícito reconocimiento de la razón humana como la verdadera imagen de Dios en el hombre. Por esto, Maimónides sustituyó las estériles discusiones legalistas acerca del Talmud por la libre investigación de la mente humana y sus incursiones en el terreno metafísico. Para Maimónides el universo era más grande que la Torá y la vida más grande que la Ley. Con el reconocimiento del valor divino de la actividad racional Maimónides rompía las barreras que los mismos judíos se habían impuesto desde la casuística talmúdica, y los lanzaba a la reinterpretación filosófica de su Ley. La técnica empleada se basaba en el reconocimiento de dos sentidos en el texto bíblico: el literal-aparente y el espíritu-oculto (Introducción). Los antropomorfismos, la atribución de predicados mundanos a Dios y

las Profecías son explicadas a la luz del segundo sentido: el oculto (I, 1-30, 35-48). De esta forma culminaba Maimónides una antiquísima idea iniciada con Filón de Alejandría y tendente a ver en la Biblia una metafísica (I, 71, página 196). Nos engañaríamos totalmente si sólo viéramos en esa reducción de los contenidos bíblicos a contenidos metafísicos una mera «desmitologización». La intención de Maimónides era más profunda: reconociendo que la razón humana es la misma en todos los hombres y, al mismo tiempo, la expresión más elevada de lo divino en el hombre, Maimónides mostraba a los judíos que su específica vocación religiosa y humana era la de unirse a todos los estudiosos de las otras religiones en el examen de las disciplinas humanas que culminan en la filosofía y en la metafísica, tal como él lo explica con la parábola del rey en su palacio y sus súbditos (III, 51 pág. 548-9).

Evidentemente, tal apertura mental chocó con aquellos sectores de creyentes que no eran capaces de asimilar el fondo filosófico-teológico de la *Guía de perplejos*: explicar el particularismo de la Ley judía en términos de universalidad de la verdad. Según Maimónides había que esforzarse por encontrar explicación racional a todos los contenidos religiosos, y si en algún caso ello no era posible, siempre cabría la posibilidad de probar su no irracionalidad. Semejante actitud intelectual suponía dar un giro decisivo al planteamiento y a la solución de las relaciones entre saber religioso y saber filosófico. Maimónides coloca la clave de la conciliación en las posibilidades mismas del entendimiento humano. No se trata ya de sustituir o de abandonar uno de los dos sentidos sino de mostrar que el hombre está sujeto a una gradual maduración mental y espiritual, y que sin sobresaltos ni contradicciones puede alcanzar primero la concordia y después la identidad entre ambos saberes.

Precisadas así las relaciones entre la fe religiosa y la sabiduría humana, Maimónides se aplica a reconstruir por vía única la verdad utilizando conjuntamente la Biblia y la filosofía. Es indiferente comenzar por la una o por la otra una vez que se ha aceptado la conciencia de ambas. La casi totalidad de los capítulos de la *Guía de perplejos* están dedicados a la aplicación de este principio hermenéutico a los temas conflictivos del momento: sentido literal-profundo, creación-emanación, eternidad-temporalidad, poder de Dios-libertad humana. Donde más claramente brilla el talento filosófico de Maimónides es en el tema relativo a la creación-eternidad del mundo, pues es ahí donde Maimónides adopta una actitud rigurosamente filosófica y crítica respecto a Aristóteles y a los «mutakálimes» musulmanes (I, 71-6; II, 21-31).

Los teólogos musulmanes o mutakálimes empleaban una dialéctica muy peculiar para combatir a las sectas heterodoxas. Llevados de su celo religioso defendían las verdades reveladas con principios filosóficos poco seguros, pues les bastaba con que sirvieran para sus nobles objetivos. En especial, veían como inadmisibles la idea aviceniense de la necesidad del ser, cuya consecuencia inmediata era la afirmación de la eternidad del mundo, una consecuencia que ponía en entredicho las verdades fundamentales del dogma judío: existencia, unicidad e incorporeidad de Dios. Estos teólogos musulmanes se encontraban,

pues, con que «la filosofía» (Aristóteles) llevaba automáticamente a la afirmación de la eternidad del mundo y, por consiguiente, a la negación de su creación por parte de Dios. Por otra parte, su credo religioso afirmaba explícitamente la creación del mundo por parte de Dios, Uno e Incorpóreo. La trampa en la que cayeron estos mutakálimes, comenta Maimónides, consistió en querer demostrar por vía racional sus verdades religiosas pero prescindiendo de la filosofía que en aquel momento era tenida como la verdadera: la aristotélica. En su lugar pusieron otros principios próximos a la religión pero alejados de la filosofía. «No se atuvieron primordialmente en sus proposiciones a lo que es manifiesto en el ente, antes bien, lo consideraron como debe ser». «Declararon que el ser es así y emprendieron la labor de argumentación tendente a confirmar esas hipótesis». «De ahí que en muchos casos se atemperan a la imaginación llamándola intelecto» (I, 71, pág. 199). De esta forma, su argumentación deja mucho que desear. Para probar la existencia, Unicidad e Incorporeidad de Dios, en lugar de seguir la vía legítima que se ofrece al entendimiento humano a partir de la existencia del mundo, invierten el orden y comienzan afirmando que el mundo ha sido creado. Para demostrar esto emplean una doctrina atomística totalmente apriorística que según Maimónides sólo puede probar que el mundo no fue siempre como es, pero no su creación «ex nihilo». «Todo lo que presentan como demostración de la creación del mundo está erizado de dudas y no son pruebas convincentes sino para quien es incapaz de discernir entre la demostración, la didáctica y los sofismas. Más para el versado en estas artes es claro y evidente que todas estas pruebas son dudosas, como basadas en premisas que no han sido argumentadas» (I, 71, página 200).

En la mente de los mutakálimes, la demostración de la creación del mundo implicaba automáticamente el reconocimiento de la existencia de Dios y de sus otros atributos esenciales. «Una vez asentado este principio, queda establecido, sin duda alguna, que existe un hacedor, que le ha dado la existencia. Seguidamente prueban que ese Hacedor es Uno, y después explicitan que, siendo Uno, es Incorpóreo. Tal es el método seguido por todos los mutakálimes islámicos» (I,71, pág. 199).

Maimónides, por su parte, no renuncia en absoluto al procedimiento demostrativo ni a los resultados de la filosofía de la necesidad, y los aplica a las verdades religiosas. Por lo mismo, comienza afirmando la necesidad de la naturaleza y de sus leyes, incluida la eternidad del mundo. «Su existencia no puede probarse si no es por este mundo, en su conjunto y detalles; se impone, por tanto, el examen del mismo, tal como es, y tomar las premisas de su naturaleza visible... sólo entonces será factible la inferencia de lo que está fuera de él» (I,71, pág. 202). Mas para que ningún creyente se escandalice, Maimónides advierte que lo hace: «no porque él crea en la eternidad del mundo, sino porque quiere fundamentar Su existencia en nuestro credo mediante un método demostrativo en el cual no quepa discrepancia, a fin de no sustentar este dogma verdadero y trascendental sobre una base que cualquiera puede minar o

intentar demoler, o tal otro considerarlo como totalmente fantástico. Y eso, tanto más que las pruebas filosóficas de dichas tres cuestiones están tomadas de la naturaleza visible del ser, que no podrían ponerse en duda sino en virtud de ciertos prejuicios; en cambio, las pruebas de los mutakálimes están tomadas de las proposiciones contrarias a la naturaleza visible del ser, de manera que necesitan apelar al recurso de que nada tiene una naturaleza» (I,71, pág. 201). Por tanto, la existencia de Dios queda plenamente demostrada si se hace a partir del método demostrativo aristotélico, ya que fue él quien «enseñó a los hombres a razonar o invalidar una prueba y cuáles son los requisitos previos de una prueba válida».

La demostración de la existencia de Dios y sus atributos esenciales la hace Maimónides siguiendo muy de cerca las demostraciones de Avicena, aunque él no lo diga expresamente. Las sintetizamos así: Suponiendo que algo exista (y que algo existe lo prueban los sentidos), necesariamente ha de existir un ser necesario. Ya que lo que existe, aunque sólo como posible, es necesario en relación a su causa; y esta causa es precisamente el Ser necesario (II,1, págs. 250-2). De esta forma, sin negar la necesidad y eternidad del ser, Maimónides ha demostrado la existencia de un Ser necesario. «Queda, pues, demostrada la obligatoriedad perentoria de que exista un ser cuya existencia sea necesaria con respecto a sí mismo y, sin él, nada absolutamente existiría... Es una demostración que no admite duda, ni refutación, ni contradicción, salvo para quien desconozca el método demostrativo» (II,1, pág. 251).

Ahora bien, ¿por qué ha tomado Maimónides la eternidad del mundo sólo como hipótesis? En primer lugar, porque él es creyente y acepta el hecho de la creación divina; y en segundo lugar, porque estaba convencido de que Aristóteles no había demostrado la eternidad del mundo. Por esto, tras haberse servido de la eternidad del mundo para probar filosóficamente la existencia de Dios, ahora trata de mostrar cómo Aristóteles no demuestra la eternidad del mundo y cómo, por el contrario, en el mismo Aristóteles existe abierta una puerta que permite pensar racionalmente la posibilidad de que Dios haya creado al mundo. «Esta cuestión, la de si el mundo es eterno o fue creado, no puede probarse por una demostración concluyente, y constituye para el intelecto su punto final» (I, 71, pág. 200). La fragilidad de la argumentación aristotélica radica en que transfiere una ley válida para los acontecimientos del mundo inferior al problema de la génesis del mundo como totalidad. Así, respecto a la teoría aristotélica acerca de la eternidad del movimiento según la cual no puede concebirse el movimiento como algo que ha llegado a ser, puesto que la génesis del movimiento, como transición de la posibilidad a la realidad, es ella misma movimiento y, por tanto, el supuesto primer movimiento tendría que haber estado precedido por otro, y éste por otro, y así ad infinitum, responde Maimónides señalando que: «Todo lo actualizado, tras su inexistencia, presenta una naturaleza distinta, una vez consumada su innovación, terminación y actualización, de la que ostentaba al ser generado e iniciar su paso de la potencia al acto, diferente asimismo de la que poseía al moverse al tránsito de

la potencialidad a la actualidad» (II, 17, pág. 286). «Un ser en su estado perfecto y cabal no ofrece indicación sobre el estado anterior a su perfección» (II, 17, pág. 289). En honor a la verdad hay que añadir que Aristóteles nunca pretendió ofrecer una demostración de la eternidad del mundo, aunque sus seguidores sigan pensando lo contrario. «El propio Aristóteles no tiene la pretensión de haber formulado una demostración en esta cuestión» (II, 15, página 283).

Así, pues, Maimónides sin salirse un ápice de la pauta metódica trazada por el mismo Aristóteles, concluyó señalando la «posibilidad», nunca demostrabilidad, de la creación del mundo: «Mi propósito es declararte mediante argumentos muy próximos a la demostración, que este universo nos revela palmariamente su existencia por designio de un intencionado Creador» (II, 19, página 293). Este paso lógico pudo darlo Maimónides porque una vez demostrada la existencia de Dios tenía sentido la pregunta acerca de si Dios puede ser pensado sin el mundo y si es posible o no la no-existencia del mundo. De esta forma Maimónides desplaza el problema de la temporalidad-eternidad, conceptos que encierran una buena dosis de ambigüedad, al problema de la necesidad-contingencia del mundo respecto a Dios. Al llegar a este punto existe el peligro de caer en el error lógico de querer aplicar a la relación del mundo como totalidad respecto a Dios las mismas conexiones espacio-temporales y causales que rigen los acontecimientos intramundanos. En este sentido Maimónides se anticipa a lo que posteriormente se ha llamado «antinomía kantiana». Según Maimónides no hay razones válidas para demostrar la eternidad del mundo; tal vez por eso nos surgen tantas preguntas acerca de la naturaleza y del comportamiento del mundo supralunar: «Lo único que se sabe puede resumirse en que todo sucede por una razón que se nos escapa» (II, 19, pág. 298). Ante la imposibilidad de resolver el problema por vía demostrativa, Maimónides aceptó la «plausibilidad» de los argumentos bíblicos: «Acepto la solución dada por la profecía, que explica lo que no alcanza a dilucidar la facultad especulativa». No se trata de una aceptación ciega sino razonable: «Puesto que, como indicaremos, no es una cosa recusable, ni siquiera para quien admite la eternidad del mundo» (II, 16, pág. 286).

Hasta que no lo hizo Maimónides, nadie antes que él se había atrevido a dar un paso semejante, pues todos estaban convencidos de que Aristóteles y sus seguidores árabes habían demostrado la eternidad del mundo. Maimónides es el único o uno de los pocos que se defiende de Aristóteles con el mismo Aristóteles, con su filosofía. Maimónides separó a Aristóteles de la filosofía para así juzgarle y corregirle desde ella y no desde la fe según la torpe excusa esgrimida por tantos escolásticos cristianos y musulmanes. Maimónides mostró con las armas de la razón que Aristóteles no podía probar contra la fe judía; de esta forma los «perplejos» y deslumbrados por Aristóteles quedaban tranquilos porque veían caer ante sus propios ojos aquel ídolo tan precipitadamente levantado por los filósofos anteriores. Muchos escolásticos cristianos, pero sobre todo Santo Tomás de Aquino, captaron enseguida que Maimónides o

«Moisés el Egipcio» como le llamaban, había abierto una zona de luz en la oscuridad. De hecho, entre la *Suma Teológica* de Tomás y la *Guía de perplejos* existen evidentes coincidencias respecto a la forma estructural de la obra, respecto a la forma de enfocar el problema de la controversia entre los dos saberes, e incluso respecto a los destinatarios de ambas obras: «sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire»; «Consideravimus namque huius doctrinae novitios» (Prólogo, BAC, pág. 57).

Otras muchas cuestiones filosófico-teológicas que ni siquiera hemos señalado aquí son rigurosamente tratadas por Maimónides en su Tratado; así por ejemplo, las referentes al antropomorfismo de los atributos divinos, a la ética y política, a la inmortalidad personal del alma, al profetismo, etc. Dentro de la tradición judía nadie ha llegado a igualarle en vigor filosófico, pues aunque en los siglos posteriores surgieron filósofos entre los judíos, sin embargo filosofaron al margen del judaísmo o contra los contenidos de su religión. Maimónides fue un judío que se hizo filósofo en la problemática judía llegando a alcanzar el punto más alto de su filosofía. Al cabo de 850 años de su nacimiento en Córdoba, resulta consolador y aleccionador para los estudiosos de nuestra tradición filosófica el constatar a través de sus mismas palabras el fuerte enraizamiento que la reflexión filosófica tenía entre las gentes que entonces poblaban nuestra patria: «Respecto a los españoles andaluces de nuestra Comunidad, todos siguen las doctrinas de los filósofos y se adhieren a sus opiniones en cuanto no contradicen los fundamentos de nuestra religión. Nunca verás sigan en nada los caminos de los mutakálimes, razón por la cual en lo poco que de los más recientes nos queda, sustentan en muchas cosas las mismas opiniones que en este Tratado exponemos» (I, 71, pág. 197).

Con la publicación de la traducción completa de la *Guía de perplejos*, el Dr. David Gonzalo Maeso, antiguo Catedrático de la Universidad de Granada, ha hecho un buen regalo a las letras hispanas, pues tal como he indicado anteriormente, carecíamos aún de una edición completa de la misma, a pesar de que allá por el s. XV D. Pedro de Toledo publicó en la ciudad de Zafra los dos primeros libros (1419) y en Sevilla el tercero (1432). La presente edición va precedida de una erudita Presentación en la que Gonzalo Maeso ofrece una síntesis de las principales ideas contenidas en el Tratado así como una breve historia externa de la obra hasta nuestros días. No se trata de una edición crítica pero sí es la mejor traducción española que poseemos.

Jorge M. Ayala

SCHAJOWICZ LUDWING, *Los nuevos sofistas. La subversión cultural de Nietzsche a Beckett*. Ed. Universitaria. Universidad de Puerto Rico. Río Piedras, 1979. 584 pp.

A nadie de los que conocemos a Ludwing Schajowicz nos ha sorprendido su espléndida obra *Los nuevos sofistas*. Sólo un hombre de talento extraordinario

puede componer una obra de tal categoría. Aunque publicada hace algún tiempo —1979—, bien merece la pena hacer su presentación, dada la clarividencia con que expone ante nuestros ojos el mundo cultural en que nos movemos.

Este libro redescubre el método de los sofistas, latente en un buen número de obras decisivas de filosofía, literatura y arte en los últimos cien años. ¿Resultado? Constatación de una auténtica subversión de nuestra cultura. Subversión que nos incita a abandonar nuestro bimilenario sueño y a percatarnos de que el nihilismo se ha trocado en el incentivo único que impulsa nuestros tiempos. Ya no es posible no mirar hacia atrás para sostener los valores tradicionales, ni soñar en un paraíso futuro anunciado por los revolucionarios de turno.

Los sofistas no se adhieren a sistema alguno. El sistema, siempre presidido por una autoridad, es el anticipo de la ideología y ésta, la antesala del terror. Pero el acontecer mismo del mundo nos avisa de la fecundidad de lo caótico y nos invita a despertar el apetito de vivir y a desplegar el ejercicio de iniciativas creadoras. No hay tabla de valores que pueda abarcar todos nuestros impulsos y potencialidades. Muchos de ellos quedarían fuera y serían condenados por pecaminosos. Si Wittgenstein quiere liberarnos de las falacias del lenguaje, los sofistas quieren liberarnos de la opresión de los sistemas. Las palabras más solemnes como verdad, autenticidad, rectitud, valor..., anulan o, al menos, coartan los gestos más naturales de nuestra existencia, ligados a la espontaneidad, ligereza, gracia, originalidad, inmadurez... Maduro es lo colmado, lo que ha llegado a sazón, a su punto final; es, por tanto, lo detenido, lo envejecido, lo dispuesto a morir... Inmadurez (Gombrowicz) es vida, juventud, futuro; es apertura a mil caminos que se tienen o se inventan. Si amamos la vida, hemos de amar el que ella sea un tránsito, una sorpresa renovada, una experiencia.

Los sistemas —y los que los mantienen— suelen, llegado el caso, exigir el sacrificio de la vida. Morir por el ideal, por la patria, a cambio de una patria futura. Pero, en realidad se muere... por los ricos (P. Perroux). Quienes desenmascaran estas tretas suelen disfrazarse de bufones aunque, en verdad, pronto son arrojados de la corte de los poderosos.

Nietzsche ve el colmo de la decadencia en una filosofía (o religión) que desnaturaliza la tierra y obliga a orientarnos hacia «otro» mundo, el verdadero, fuera del tiempo. Si nuestro tiempo nos dijera «algo» (o todo) no necesitaríamos el consuelo de la pervivencia extra-mundana. El hombre dionisiaco, que nos propone, asume feliz la tragedia de esta vida, se entrega incondicionalmente a ella y sucumbe dejando tras de sí una estela luminosa para los ojos inocentes.

La verdad ha sido la obsesión de todas las filosofías. Si la verdad es el valor supremo, ¿quién se lo atribuyó, de manera que la prefiramos al error, a la incertidumbre e, incluso, a la ignorancia? ¿Dios? Pero el ocaso de Dios ha eclipsado también los valores que de El dimanaban. El mundo, dice Nietzsche, es falso, contradictorio, cruel, seductor... Schajowicz repara en la evocación de este

último epíteto. El mundo, para los sofistas, sería como la mujer, seductor: se acerca y se aleja, deslumbra, se esquivo, se muestra y se oculta.

Como Chirico, otros muchos pintores nos presentan en sus cuadros el sinsentido del mundo. Sus trazos nos estremecen como al hombre primitivo le estremecían el día y la noche. Tantos siglos de búsqueda no han colmado nuestro afán de verdad. ¿Por qué no renunciar a ella? La función del arte será liberar al hombre de sus tormentos y entregarle el mundo, que sólo a él pertenece.

También esta orfandad puede mostrarse sagrada, en cuanto que este mundo seguirá siendo misterioso y sólo una actitud reverente nos otorgará una vida humana.

Pero esta función de la sofística, aún reconociendo su relativo dominio actual, es lenta y dolorosa. Recordamos todavía la calma de siglos pasados y añoramos su pervivencia. «Nietzsche acabó con la filosofía tradicional, Freud con la hipocresía sexual, Marx con la ignorancia del proletariado, Kandinsky, Klee, Schonberg, Von Webern, Joyce, Musil, Brecht, entre otros, con los estereotipos estéticos» (p. 423), pero nos resistimos a abandonar los hábitos de vida que nos asistieron por siglos. Estos hábitos son nuestra manía clasificatoria que intenta detener en conceptos la realidad fluente. Detener para dominar; y dominar para no vernos sobresaltados por lo imprevisible. Pero los sofistas nos ofrecen solamente soluciones provisionales. Soluciones que nos permiten seguir el «juego» de la vida y adivinar nuevas jugadas gratificantes. Y nada más. Porque la vida es sólo un juego. El ganar o perder no trasciende al juego mismo.

Camus nos ha demostrado, con el Mito de Sísifo, el drama incomparable del juego de la vida. El orgullo de Sísifo es un espectáculo grandioso: Sísifo nada espera. Pero se aferra a su piedra con pasión indómita. Se hace enteramente cargo de su vida. No la cambia por nada. Una pasión sin mañana oculta una sabiduría insospechada. La felicidad y el absurdo son hijos de la misma tierra. Sísifo grita que podemos ser dichosos si, libres de esperanzas, asumimos la vida rebelándonos contra su final inexorable.

La figura del sofista se yergue ante el ser y ante la nada. Parménides nos prohíbe pensar en la nada, pero el sofista desatiende su precepto y se encara con esta experiencia inaudita. Aquí se engendra la «lógica de la polaridad» frente a la lógica de la verdad (Aristóteles). Cada problema, según esta última, tiene una solución, pero el sofista sabe buscar otra y otra (*dissoi logoi*), que contradicen a la primera y nos conducen a un laberinto sin salida (tragedia). Protágoras, Gorgias, Aristófanes... y, en nuestro tiempo, Adorno, Cioran, Beckett... nos presentan la existencia humana perdida en la encrucijada de mil caminos. No es ya cuestión de dar con uno, el verdadero, sino, más bien, saberse invitado a un bello juego, cuya fruición debe erigirse en obra de arte.

El sofista es el ser incoherente, «el *magister ludi* que cambia las perspectivas para ver lo real de cerca y de lejos, pudiendo convertir lo grande en pequeño y viceversa» (59-60). El principio se llamará *azar* y sus secuencias serán,

por tanto, imprevisibles. La paradójica incoherencia de muchos de nuestros escritores y artistas es la plasmación viva de la retórica de la ambigüedad. Esta retórica no es ya de conceptos (fijos), sino más bien de metáforas, de imágenes cambiantes y, en consecuencia, efímeras.

Advierte también Schajowicz una cierta dosis sado-masoquista en el quehacer sofisticado, por no tratarse precisamente de un conocer, sino de un «repentino hallazgo» en terreno prohibido, que se entrega acompañado del placer-dolor de todo «pecado» intelectual.

Destaca también el papel de histrión que el sofista se atribuye a sí mismo. El histrión nada toma en serio, ni a sí mismo ni a los demás. Burlándose de la burocrática razón proclama la fisonomía excéntrica del mundo y del hombre. De este modo nos fuerza a pensar que el mundo es un «teatro» que se representa hace siglos. Nos contagia, a su vez, un inconformismo que con nada se sacia ni ante nada se detiene. No es que pretenda saber más que los otros. Simplemente sabe lo que los otros no saben: la inconsistencia de todos nuestros saberes. La intención moral de su conducta consiste en que, absteniéndose de juzgar, nos obliga a «ver lo deleznable» ilusorio de nuestros juicios.

Nada más lejos del sofista que erigirse en maestro y pretender fundar una comunidad de prosélitos. Se refugia más bien en el retiro, donde se mantiene a distancia. Distancia que muchas veces se disfraza de locura (real). Sólo así alcanza aquella «apoteosis de soledad» propia de los elegidos.

Debo añadir, antes de acabar que Schajowicz no es un sofista ni pretende serlo. Busca, más bien, un mundo «lleno de dioses» cuya presencia suscite en nosotros una actitud reverente, que evocaré el despliegue de las iniciativas más humanas por ser divinas. Estas ideas, que aquí insinúa, las expresa en su no menos valioso libro *Mito y existencia* (Univ. de Puerto Rico, 1962).

Javier Oroz

ARIAS MONTANO: *Dictatum Christianum*. Diputación Provincial de Badajoz, 1983.

Suelen los madrileños ignorar lo que se hace fuera de la villa y corte del oso y el madroño, del mismo modo que los catalanes se arriesgan a menospreciar cuanto no tiene sabor a jamón con tomate envuelto en la senyera, y entrambos hacen mal. Pues es el caso que sin ir más lejos, y aunque linde con Portugal, nuestros extremeños compatriotas, bajo la dirección de Manuel Pecellín, están editando obras de cuidado valor bibliográfico y precioso relicario inédito.

El *Dictatum Christianum* del humanista extremeño Arias Montano, en el filo del erasmismo-nominalismo-tomismo, auténtico triángulo hermenéutico de la época, aparece ahora en edición facsímil, con la traducción de Pedro de Valencia y una introducción cuidada del profesor Melquiades Andrés. ¿Por qué el *Dictatum*? Porque sí, lo insólito sería ¿por qué no el *Dictatum*? El expresa

con valor paradigmático todo un ámbito epistemológico y teológico, así como económico. Escrito en Flandes no podía sustraerse, en efecto, a la peculiaridad conyuntural de los factores religiosos, sociales, políticos y económicos, dado que estaban enfrentadas personas, ciudades y regiones católicas y calvinistas, y abundaban los luteranos, calvinistas, anabaptistas, familiaistas y naturalmente los católicos. Felipe II no residía en Flandes, de la que era rey por herencia familiar, con el consiguiente y creciente descontento de sus súbditos. Como señala Melquiades Andrés, el comercio y la industria que llenaba la economía de las Provincias, al compás de las guerras y enfrentamientos, oscilaba entre esperanzado florecer y amenaza de ruina. Faltaba a veces trabajo y había hambre.

Pues bien, es a católicos y a protestantes, a todos los que admiten la autoridad de la Biblia, a los que se dirige esta «Lección cristiana», que toca tema de fe y costumbres, en una silva de varia elección muy ilustrativa de lo que era la preocupación epocal, y que no puede ser ignorada por los que hoy pretenden afirmar de nuevo o rechazar una vez más lo que ya fuera dicho en este libro.

Carlos Díaz

CAPPELLETTI, ANGEL J.: *La filosofía de Anaxágoras*. Sociedad Venezolana de Filosofía. Caracas, 1984. 311 pp.

Angel Cappelletti es un autor ya conocido en España, tanto por la publicación de algunos libros, como por los artículos que aparecen con cierta frecuencia en las diversas revistas especializadas o las introducciones a las ediciones de algunos autores clásicos. Puesto que ha dado muestras, además, de una gran capacidad para escribir, su bibliografía es considerable y es, sin duda, uno de los profesores de filosofía hispanoamericanos más conocidos en nuestro país. Repasando su bibliografía asombra, efectivamente, en primer lugar su abundancia, lo que muestra una gran capacidad de trabajo; pero además es necesario destacar igualmente la combinación de un serio rigor en el sentido más apreciable de la erudición académica, así como un interés notable por las implicaciones sociales del pensamiento, evidenciadas estas últimas de forma especial en su permanente dedicación al pensamiento anarquista.

Este trabajo dedicado a Anaxágoras puede representar como un buen modelo de lo que debe ser un riguroso estudio académico elaborado por un profesional de la Historia de la Filosofía, muy buen conocedor del mundo griego al que ya ha dedicado otros trabajos. El estudio de los filósofos presocráticos implica una serie de dificultades específicas de sobra conocidas que explican el planteamiento del libro, el cual supone una forma adecuada de acometer ese estudio. El libro consta de dos partes; en la primera, titulada *Testimonios y Fragmentos*, se recogen todos los documentos relativos a Anaxágoras que sirven de fuente para estudiar su pensamiento; es un exposición

exhaustiva y con un impresionante aparato crítico, lo que hace de ella un pilar sumamente valioso para iniciarse en el pensamiento del autor griego. La segunda parte, menos extensa que la anterior (pp. 177-309), pasa ya a estudiar la vida, obra y pensamiento de Anaxágoras, lo que hace dedicando un capítulo a cada uno de los temas fundamentales, desde el concepto de materia hasta la teoría del conocimiento y la moral.

Dos capítulos merecen una especial atención, desde nuestro punto de vista, sin negar en ningún momento el interés de los demás. El primero es el que sitúa a Anaxágoras en su contexto filosófico y nos va exponiendo con bastante claridad el progresivo paso desde el monismo inicial de los presocráticos hasta el pluralismo, paso que tiene en Jenófanes un primer momento, seguido por Empédocles, para desembocar en los atomistas y en Anaxágoras como el eslabón que permite pasar de los presocráticos a los sofistas, entrando así en la gran época del pensamiento griego. El análisis del concepto de *Nous*, concepto bastante complejo en Anaxágoras, ofrece también la posibilidad de comprender mejor al filósofo griego y de entender su situación en el conjunto del pensamiento helénico. El *Nous* no sería un concepto referido a algo espiritual, a una Inteligencia superior; evidentemente, según Cappelletti, hay en Anaxágoras un comienzo de dualismo que le aleja del monismo presocrático, y le lleva a distinguir dos principios en la configuración del mundo. Pero sigue siendo fundamentalmente un monista, por lo que en él sólo se apunta hacia el teísmo posterior o al dualismo claramente subrayado por Platón. Pero el rigor de su planteamiento filosófico le lleva ya, de forma más clara que a los anteriores, a romper y criticar la religiosidad popular e iniciar un enfrentamiento que tendrá graves consecuencias en la siguiente generación, la de los sofistas y Sócrates.

En conjunto, por tanto, un buen libro para entender mejor no sólo a Anaxágoras, sino a ese mundo tan complejo de la filosofía presocrática. Un solo defecto encontramos en una obra tan densa; falta, en nuestra opinión, un capítulo global de todo lo que ha ido exponiendo minuciosamente a lo largo del libro. Uno puede quedarse con la sensación de no saber exactamente cómo es el bosque después de habernos mostrado con detalle cómo son los árboles que lo forman.

Félix García Moriyón