

Prolegómenos al problema de la filosofía política judía

JAVIER CÁRDENAS DÍAZ*

Artículo recibido: 10/06/2010

Artículo aprobado: 07/07/2010

Para citar este artículo: Cárdenas Díaz, Javier (2010). "Prolegómenos al problema de la filosofía política judía", en *Desafíos*, Vol. 22 No. 2, Universidad del Rosario. Bogotá, pp. 391-408.

Resumen

El propósito de este ensayo radica en ubicar la filosofía política judía como un problema propiamente filosófico, tal como ha sido planteado por Leo Strauss. Esta tarea implica que descartemos tratar el asunto de la filosofía política, y específicamente su distintivo judío, como una subdisciplina de la filosofía o como parte de un manual de historia de la filosofía. La filosofía política judía, por el contrario, es el escenario donde pueden ser develadas las respuestas sobre los problemas que aquejan al pensamiento político contemporáneo. En ese sentido, resulta necesario abandonar el prejuicio moderno de considerar a las ideas del pasado inferiores respecto a las perspectivas de nuestro tiempo. La comprensión de la filosofía política judía exige que estemos preparados para aprender algo de los filósofos judíos, pero no podemos llegar a tal punto sin antes esbozar los términos en los que esa aproximación debería ser efectuada.

Palabras clave: *filosofía política, filosofía judía, filosofía de la historia.*

* Politólogo, Universidad del Rosario. Actualmente se desempeña como joven investigador dentro del proyecto de investigación "Hispanidades: estudio de las tradiciones e identidades políticas hispanicas", perteneciente a la línea de investigación Historia, Cultura y Filosofía Política, del Centro de Estudios Políticos e Internacionales (CEPI) de la Universidad del Rosario, Bogotá. Correo electrónico: cardenas.javier@ur.edu.co

Prolegomena to the problem of the jewish political philosophy

Abstract

The purpose of this paper is to locate the Jewish political philosophy as a philosophical problem itself, as has been raised by Leo Strauss. This task requires that the Jewish political philosophy is not considered a subdiscipline of philosophy or as part of a history of philosophy's handbook. Jewish political philosophy, by contrast, is the scene where the answers on the problems facing the contemporary political thought can be unveiled. In this sense, it is necessary to abandon the modern prejudice of considering the past ideas lower about the prospects of our time. The understanding of Jewish political philosophy requires that we are prepared to learn from the Jewish philosophers, but we can not go that far without outlining the terms in which this approach should be made.

Key words: *political philosophy, Jewish philosophy, philosophy of history.*

Prolegômenos ao problema da filosofia política judaica

Resumo

O Propósito deste ensaio radica em localizar a política judaica como um problema propriamente filosófico, tal como tem sido exposto por Leo Strauss. Esta tarefa implica que descartemos tratar o assunto da filosofia política, e especificamente seu distintivo judaico, como uma sub-disciplina da filosofia ou como parte de um manual de história da filosofia. A filosofia política judaica, pelo contrário, é o cenário onde podem ser reveladas as respostas sobre os problemas que afetam o pensamento político contemporâneo. Neste sentido, resulta necessário abandonar o prejuízo moderno de considerar às idéias do passado inferiores respeito às perspectivas de nosso tempo. A compreensão da filosofia política judaica exige que estejamos preparados para aprender algo dos filósofos judeus, mas não podemos chegar a tal ponto, sem antes esboçar os termos nos que essa aproximação deveria ser efetuada.

Palavras chave: *Filosofia política, filosofia judaica, filosofia da história.*

1. Hacia una definición de la filosofía política judía

Cómo definir aquello que podemos etiquetar como *filosofía política judía* parece ser tan complejo como responder realmente qué es en concreto la filosofía judía. Tan es así que generalmente la primera de estas preguntas suele abarcar los propósitos de la segunda (Jospe, 1988). Admitamos en principio que pueda definirse la filosofía política judía de las siguientes maneras: como ideas políticas de judíos cuyo contenido no refleja un necesario cuerpo doctrinario unitario, y por lo tanto sus expresiones puedan incluso alejarse de lo que podría distinguirse de lo que reconocemos propiamente como lo “judío”; como una sumatoria de teorías y términos expresados no necesariamente por judíos, que describen la naturaleza de sus instituciones políticas, como por ejemplo su gobierno comunitario (kahal); como un sistema de pensamiento halakhico, basado en un completo sistema de reglas que expresan lo que debería ser la experiencia religiosa colectiva; o como una continua tradición del pensamiento político que encuentra asidero en diversas expresiones concretas a lo largo del tiempo partiendo desde la Biblia, la Mishnah, el Talmud, la literatura halakhica y la filosofía helenística medieval hasta lo que puede ser considerado la filosofía judía moderna (Melamed, 2004).

Lo primero que debemos advertir es que la “filosofía política judía” es una categoría problemática, pero esto no debe alejarnos de inmediato de su consideración. Por el contrario, nos demuestra que hay algo inherente a ella que debemos aclarar, un asunto por descubrir. Tal es la razón por la cual debemos en lo posible alejarnos de la tentación de entender la filosofía política judía como un compendio de autores y temas que tienen en común una determinada materia o una inherente filiación étnica. Afirmo “en lo posible”, porque las actuales circunstancias nos incitan a caer o bien en los manuales de historia de la filosofía, o bien en la búsqueda siempre disponible de los contenidos que reposan en la red. No hay nada de malo en ellos, salvo que su uso sea crítico y su utilidad se reduzca al apremio de las circunstancias. Pero lo que importa aclarar es que no hay un contenido seguro y preciso de lo que realmente es la filosofía política judía, lo cual no implica que los intentos de quienes han intervenido en ella o sobre ella hayan sido infructuosos. Antes bien, el deber de quien hoy se acerca

a este asunto es reconocer en estos antecedentes la preparación de las condiciones para el desarrollo de la filosofía política judía como tal.

De lo afirmado hasta aquí se desprenden varias premisas. La primera, que el acercamiento a la filosofía política judía no puede estar precedido de una determinación previa. Esto quiere decir, en otras palabras, que el asunto de la filosofía política judía está en desarrollo, en curso, de lo cual se desprende que ninguna de las definiciones a las que hicimos referencia en el primer apartado pueda ser tomada como cierta, sin que no podamos admitir que algo de veracidad haya en ellas.¹

Veremos que el pensamiento político judío tiene a su haber una condición inherentemente tensionante, que no puede ser resuelta a menos que se pregunte filosóficamente por su existencia histórica. Pero por lo pronto debemos hacer frente al prejuicio, asimilado a fuerza de repetición, según el cual las fuentes judías, sean éstas históricas, literarias, filosóficas, jurisprudenciales o culturales, no consagran un lugar significativo a las cuestiones propiamente políticas. Este prejuicio ha sido construido desde el hecho de la imposible experiencia política del pueblo judío, al que hasta hace poco le fue negada la posibilidad de un Estado moderno. La convicción de que la política era principalmente un asunto de guerra y conquista, y que Dios había puesto a Israel al margen de estos compromisos conflictivos y fatales, colocaba al pueblo judío en un destino opuesto a la reivindicación política. Desde este punto de vista, el ejercicio de la política quedaba destinado exclusivamente a los gentiles (Walzer, 2000, p. xii). Este argumento sirvió

¹ Para evitar malentendidos, es necesario hacer una diferenciación entre lo que es cierto y lo que es veraz. La certeza es un grado del conocimiento que tiene como rasgo característico el restringir el temor del error o la falsedad de un juicio. En ese sentido, tener certeza sobre algo no necesariamente implica que tal juicio sea verdadero. De hecho, es posible la existencia de certezas falsas, por lo que en este caso no es posible hacer una lectura de la certeza desde la lógica formal (ausencia de contradicción). De otro lado, la veracidad es la correspondencia o la adecuación de aquello que pensamos respecto a lo que expresamos a través del lenguaje. Una persona es veraz cuando existe una identidad entre el pensamiento y su enunciado. En consecuencia, las definiciones sobre la filosofía política judía no son ciertas, en la medida en que no han logrado restringir el temor a errar o en caer en lo falso, pero, simultáneamente, hay algo de veracidad en ellas, en la medida en que suponemos que existe una transmisión de algún aspecto verdadero de lo que puede ser la filosofía política judía.

indudablemente como justificación del exilio obligado. Pero, por otro lado, esta condición “apolítica” con la que comúnmente son identificados los judíos, no sólo es desmentida por el ejercicio activo de la política cotidiana y las reflexiones que sobre estas prácticas fueron llevadas a cabo por distinguidos intelectuales, sino por la inherente condición política que ostentan La Revelación, la Biblia, la Torah, la Mishnah y otras obras consideradas exclusivamente religiosas.

Afirmar que es en la experiencia colectiva en donde adquiere vigencia el carácter político del judío no solamente confirma su inherente condición política, sino que además nos permite remitirnos a los términos en que esa experiencia toma lugar para comprender las pautas de las cuestiones políticas que no necesariamente se corresponden con la inmanente reciprocidad entre política y Estado. Por ello, si nuestro propósito radica en entender la filosofía judía y su expresión política debemos enfocarnos en ella como una cuestión propiamente filosófica, lo que requiere que nos acerquemos a ella despojándonos en lo posible de la perspectiva secular moderna (Strauss, 1996).

Sin embargo, no podemos negar que lo que denominamos filosofía política judía sea una invención académica moderna (Frank, 2003). En efecto lo es, y ello lo prueba el hecho de que antes del siglo XIX no haya existido la necesidad, el impulso, de crear un ámbito en el que fuese posible explorar algo que en esencia fuera filosofía judía, y más específicamente, filosofía política judía. De hecho, es admisible la conjetura de que la serie de autores que generalmente son tratados por estas materias no se considerasen en su tiempo miembros de un tronco homogéneo denominado “filósofos judíos”. Apelar a una filosofía política judía remarca, en efecto, una intención del filósofo contemporáneo que necesita servirse de este camino para algún propósito que no de otra manera puede ser conquistado. En otras palabras, quien decide estudiar la filosofía política judía lo hace porque encuentra en ella un horizonte estratégico a través del cual puede aprender algo no disponible en su experiencia presente.

Esta manera de afrontar el asunto nos aleja de toda curiosidad de anticuario, como lo expresa metafóricamente Strauss, y nos ubica más

propiamente en el lente de la filosofía de la historia. Pero no podemos situarnos en este camino si otorgamos un trato a la filosofía política judía como una subdisciplina perteneciente a la filosofía como tal. Si la filosofía política judía puede ser comprensible hoy es porque ella es una manera de interpretar la filosofía, un modo de acercarse a la tradición de la filosofía como tal.

Lo cierto es, entonces, que si queremos comprender la filosofía del pasado, debemos aproximarnos a ella con espíritu filosófico, con preguntas filosóficas: nuestra inquietud primaria no debe concentrarse en lo que otras personas han pensado sobre la verdad filosófica, sino en la verdad filosófica como tal (Strauss, 1996, p. 324).

¿Por qué lo hacemos? Porque encontramos problemas políticos cotidianos que tienen origen en algún momento de la tradición filosófica occidental. El trabajo del filósofo en este caso consiste en dilucidar las condiciones bajo las cuales, aparentemente, estas dificultades no pudieron ser asimiladas por la filosofía misma, lo cual no implica llevar a cabo la imposible tarea de vencer tales apuros al restituir las condiciones históricas en las cuales el nudo del conflicto cobró vida, sino encontrar referentes a través de los cuales sea posible reanimar el carácter problemático de las sociedades occidentales. La profunda conciencia de los problemas permanentes de la condición humana que tiene la filosofía clásica, en especial la filosofía política medieval islámica y judía, estimula al filósofo moderno, a quien le ha sido disminuida su capacidad de comprensión realmente histórica al quedar atezado en la declinación de la filosofía como ciencia posible, a recobrar el rico núcleo intelectual de Occidente, la tensionante y discordante vida entre razón y fe, entre Jerusalén y Atenas (Strauss, 1996).

La expectativa puesta en la filosofía del pasado tiene validez en nuestros días si intuimos que en tal filosofía se halla el sendero que puede llevarnos al reencuentro con las raíces de los problemas que nos aquejan. El retorno a la filosofía antigua viene precedido por la urgencia de entender el papel de la filosofía en una época definida en torno a la seguridad intelectual, social y moral que ha edificado la autoridad de la ciencia moderna. En efecto, los éxitos de la ciencia empírica

condujeron a un progresivo descrédito de la tarea filosófica, llegando incluso a obviar su necesidad. La promesa de una sociedad reconciliada consigo misma y desprovista de conflictos sosegaba cualquier intento representativo de aspirar a un bien supremo que trascendiera el dominio de los fines puramente individuales. Esa manera tan peculiar de dar todo por sentado es cuestionada permanentemente por la barbarie de los acontecimientos que de manera constante acechan nuestras vidas, pero también por la neutralización valorativa de los compromisos colectivos en las sociedades modernas, que si bien logra tolerar una razonable pluralidad de doctrinas –cada una con sus concepciones del bien–, acalla, sin embargo, la defensa decidida de las pretensiones de verdad, relativizando por igual los diversos puntos de vista e intuiciones posibles sobre el contenido concreto de la felicidad humana.

Dado que la intención de indagar en la filosofía política viene precedida por el hecho de experimentar una insatisfacción intelectual respecto del pensamiento contemporáneo –desde el cual no podemos acceder a las cuestiones fundamentales que afectan nuestras vidas en el presente–, podemos aceptar que a la historia de la filosofía política le es propio considerar con seriedad la pretensión de verdad del pensamiento antiguo. Por consiguiente, los ideales relativos que le son asignados a cada período del pensamiento por parte del relativismo historicista de las ciencias sociales no pueden tener asidero en una disciplina que considera viable aprender algo acerca del pensamiento pasado. La filosofía política puede quebrar las barreras metodológicas y conceptuales impuestas por el positivismo mientras considere convincente su disposición de buscar la verdad en el pensamiento pasado.

El ejercicio de la filosofía política, por ende, precisa por sí mismo una observación del pasado. Pero esta apertura no podemos acotarla creyendo que la perspectiva desde la que partimos es superior respecto al pensamiento pasado. No podemos permitirnos el concebir las creaciones antiguas como si fuesen doctrinas que contribuyen y preparan el terreno para el pensamiento presente. Esta manera de ordenar la historia del pensamiento universal opera de tal manera que las obras de tiempos “lejanos” son dispuestas conforme a las

técnicas y propósitos del historiador contemporáneo, y esto implica que alejemos la posibilidad de interpretar al autor tanto como él se interpretó a sí mismo, y en su lugar apelamos a la ya acostumbrada usanza de interpretar al autor del pasado bajo las condiciones del pensamiento presente.

En consecuencia, desde el punto de vista de la filosofía política, no podemos negar la naturaleza perenne de muchos de los asuntos que atañen a la filosofía judía en particular. No hay algo allí afuera que podamos denominar “filosofía política judía” (Frank, 2000, p. 6); esto es, un cuerpo concreto y delimitado de acopio de textos y autores específicos, sino mejor una serie de problemas congénitos al judaísmo sobre los cuales podemos reflexionar para encontrar sentido a la realidad vigente.

Para hablar a propósito de filosofía y pensamiento político en la era de las religiones reveladas, es necesario investigar cómo el contenido de la filosofía política afrontó su encuentro con los principios de tales religiones, dejando en evidencia las dificultades que tuvo que encarar en aquél momento, las coyunturas que alentaron su asimilación y, sobre todo, identificar los temas que le fueron transmitidos para que a través de ella fuesen puestos a disposición de la reflexión y la investigación (Mahdi, 1992).

2. Las particularidades de la filosofía política judía

Con el fin de entender la diferencia entre los fundamentos políticos del judaísmo y del cristianismo, podríamos emplear la distinción entre sus fuentes literarias (Strauss, 1996, p. 59) o entre filosofía política y teología política (Melamed, 2004, p. 353). El camino que sigamos no nos es indiferente, pero por lo pronto asumiremos seguir el último criterio. Podemos definir la filosofía política como la disciplina que aborda las cuestiones esenciales de cada sociedad humana, orientando su discusión en torno a la naturaleza del mejor régimen político. Tanto Aristóteles como Platón dedicaron gran parte de su obra a la búsqueda de los conocimientos esenciales de lo político que arrojaría, en cada caso, un determinado orden político.

A la teología política, por su parte, le concierne develar el significado político que cada religión monoteísta otorga al acontecimiento de la revelación en las sagradas escrituras. Si la teología revelada pertenece a una particular comunidad religiosa, tanto al cristianismo como al Islam y al judaísmo les pertenece, por lo tanto, una específica teología política, es decir, una particular interpretación del orden político desde los principios teológicos revelados.

De acuerdo con sus mitos fundacionales, el judaísmo y el Islam fueron formados en el desierto, un lugar sin ley. Es indispensable presentar sus respectivas revelaciones como la revelación de la Ley, una ley divina exclusiva que abarca todos los aspectos y niveles de la existencia humana, desde el reino espiritual más elevado hasta las necesidades físicas más básicas de la humanidad. El cristianismo, en cambio, se desarrolla en los años de esplendor de la civilización grecorromana. Para sobrevivir debe aceptar la autoridad política en los asuntos temporales, por lo que sus intereses debieron ser confinados en el reino de las creencias y las opiniones. No identifica su revelación como una ley, sino esencialmente como un dogma religioso. Por lo tanto, contrario a la esencia holística del judaísmo y del islam, la solución cristiana está en diferenciar las dos espadas, la temporal y la espiritual, separando en consecuencia al ámbito político de la práctica espiritual (Melamed, 2009, p. 769).

La diferencia entre las tres grandes religiones monoteístas, de acuerdo con autores como Abraham Melamed, estaría dada por el papel que ostenta la revelación en el marco de las comunidades religiosas. Afín a este criterio, el islam y el judaísmo compartirían rasgos similares dado que ambas tradiciones fueron cultivadas en un espacio en el que la ley no existía –el desierto– y, por ende, propició las condiciones para que la revelación fuese considerada una ley, lo que dio como resultado la inexistencia en ambos casos de una nítida distinción entre legislación y fe. Por el contrario, el arribo de la revelación en el cristianismo tuvo lugar en el interior de una civilización política y legislativamente organizada (el imperio romano). En tal sentido, la revelación no podía ser incorporada propiamente como una ley, sino como una creencia. Para que el cristianismo pudiese sobrevivir,

asegura Melamed, tuvo que reconocer la legitimidad de otras leyes, concediendo el dominio de las mismas a una autoridad temporal, lo que a su vez provocaría que la religiosidad cristiana quedase recogida en la esfera de las opiniones puramente personales.

El cristianismo es concebido desde sus orígenes como fuente de un dogma religioso al que nunca le fue ajeno el reconocimiento de la política como una esfera independiente, dedicada a los asuntos gubernamentales. Esta distinción se extendió también hacia lo que podríamos denominar Medioevo, teatro de las espadas espirituales y temporales, hasta la cristalización de la separación definitiva entre ambos horizontes —Iglesia y Estado—, cuya referencia fue objeto de las principales obras seculares modernas de Maquiavelo, Hobbes y Rousseau.

En contraste con el cristianismo, la revelación divina en el judaísmo exhibe cualidades políticas si entendemos que ella adoptó la forma de una ley recibida por un profeta, quien a su vez es legislador y líder político. Al no ser concebido como un fenómeno ajeno a la ley revelada, la política judía no necesitaba ser interpretada por tratados políticos como tales, y menos aún construir un cuerpo doctrinario específico sobre asuntos políticos. La filosofía política judía se desarrollaría principalmente sobre la interpretación de la Biblia, el propósito de la Torah, los comentarios a la legislación colectiva, la naturaleza de la profecía y la defensa del judaísmo (Lerner, 2001). La filosofía política judía, al concebir la existencia humana como un todo en el que la ley tiende a regular hasta los aspectos cotidianos de las conductas y creencias de toda la comunidad, debe ser investigada en obras como el *Kuzari* de Halevi, el *Código*, la *Guía de Perplejos* y los *Comentarios a la Mishnah* de Maimónides, los *Comentarios sobre la Biblia* de Abravanel, el *Libro de los principios* de José Albo, el *Tratado teológico-político* de Spinoza o el *Jerusalem* de Mendelssohn, entre otros muchos más.

La naturaleza disímil de estas religiones y sus respectivas visiones del mundo explica también por qué sus intelectuales recurrieron a diferentes fuentes de filosofía política clásica. Según Melamed, en principio las tres religiones monoteístas compartieron sin distinción el contenido

de la filosofía política griega. Sin embargo, y tras dejar plasmada la diferencia onto-teológica entre las tres comunidades religiosas, encuentra que tal distinción trae como efecto la adaptación que dichas comunidades hacen de la filosofía política clásica, admitiendo que mientras la escolástica cristiana tardía (siglo XII en adelante) tuvo como fuente fundamental la *Política* de Aristóteles, la filosofía islámica y la judía encontraron en la *República* y las *Leyes* de Platón los recursos principales para su interpretación política de la revelación (Lerner, 1987).

Es así como Melamed traza una secuencia distintiva en la que hace manifiesta una diferencia esencial entre las teologías cristiana y judía, resaltando las condiciones históricas que forjaron una determinada manera de percibir el fenómeno religioso de la revelación y, por ende, un específico *ethos* comunitario. Este patrón origina, en consecuencia, que los filósofos decidan escoger sus principales fuentes filosóficas.

Melamed subordina el objeto de la filosofía respecto a la estructura religiosa del judaísmo; para él, como para Scholem, el filósofo evade la existencia y el sentido de la realidad del hombre en cuanto tal. La diferencia no puede pasar inadvertida mientras no resaltemos el hecho de que Melamed afirma sin tamiz la realidad concreta del judaísmo, la representación religiosa original gestada en la experiencia histórica de la comunidad. Él le otorga un sentido concreto a las expresiones de la religión judía; desea determinar por completo las especificaciones teológicas que hacen parte de la emotividad de la vida. En concreto, al Dios de la filosofía le falta todo lo que pudiera vincularlo al Dios de la Biblia “y sobre todo, para decirlo resumidamente, le falta personalidad” (Scholem, 1998, p. 15).

No es, por lo tanto, paradójico que Melamed señale, aludiendo a Julius Guttmann, que tanto para el pensamiento medieval como para sus predecesores griegos, la filosofía política no era propiamente la reina de las ciencias, sino mejor una consecuencia, un subproducto, de las premisas éticas, metafísicas y teológicas fundamentales, o como afirmaría el intelectual judío de origen italiano Moisés Rieti, “la hermana

menor de la sabiduría” (Melamed, 2004, p. 357).² A propósito de Guttman, a quien no es posible obviar en este debate por su vasta obra *Die Philosophie des Judentums*, su tesis principal se enfoca en señalar el hecho de que los filósofos judíos abandonaron en un alto grado las ideas bíblicas de Dios, mundo y hombre a favor de las ideas griegas, y que los filósofos modernos lograron capturar de una mejor manera respecto a sus antecesores el alcance de los propósitos originales de las creencias religiosas medulares para el judaísmo.

En este camino, en el que además de Melamed y Guttman podríamos sumar a Herman Cohen y a Franz Rosenzweig, el estudio de la filosofía obedece escuetamente a una necesidad histórica de confirmar la percepción que ellos pudieron tener sobre lo que los intelectuales del pasado realmente pensaron. En otras palabras, ninguno de estos filósofos se ubicó dentro del horizonte de pensamiento de los filósofos del pasado, sino que, en el mejor de los casos, ubicaron a personajes como Maimónides, Abravanel y Ha Levi dentro de su propio eje de referencia.

Este tipo de aproximaciones a la filosofía antigua presupone, como oportunamente se ha dicho, que el filósofo de la historia considere su punto de vista superior respecto a la perspectiva de aquel a quien está haciendo referencia. Evidentemente, una pretendida historia de la filosofía no puede proceder de esa manera si su cometido radica sinceramente en entender exactamente al filósofo como él se entendió a sí mismo. Por ello, si se desea tomarse en serio el asunto de la filosofía política judía, uno debe tener como principio el rechazo del supuesto kantiano según el cual el hombre moderno puede interpretar al filósofo antiguo mejor que como él se entendió a sí mismo, esfuerzo por lo demás desatendido si tenemos en cuenta que tal supuesto ha sido el pilar de la hermenéutica moderna desde Schleiermacher.

La sensatez del historiador de la filosofía no puede fundamentarse en otra cosa que no sea encontrar la pregunta central que dirige los

² No deja de ser significativo el hecho de que los más grandes intérpretes del pensamiento político griego antiguo en el mundo moderno, Strauss y Arendt, hayan revertido esta lectura señalando cómo la filosofía política es esencial a la filosofía.

propósitos del autor clásico. De no ser así, lo más probable es que caigamos en la astucia de los prejuicios mentales de nuestro tiempo. Por ello, nos advierte Strauss, el historiador debe hacer las veces de filósofo o convertirse en la filosofía, es decir, asumir el desafío de conquistar una libertad mental lo más perfecta y humana posible. Es esa libertad el antídoto de la modernidad, la escalera que nos permite intentar el ascenso desde la vida actual y sus seguridades arraigadas en el suelo del progreso, a las situaciones fundamentales en las que adquiere sentido la existencia humana verdaderamente libre, tal como se la entendía en su origen.

En palabras de Strauss,

La filosofía medieval se funda en un desconocimiento casi absoluto de los principios de la tolerancia religiosa, el sistema representativo, los derechos del hombre, la democracia tal como la entendemos. () la filosofía medieval provoca el rechazo de todas las convicciones promovidas por los más indudables resultados de la ciencia y la erudición modernas. (2007, p. 301)

El filósofo debe entender, por lo tanto, que al emprender el estudio de la filosofía del pasado, se ha entregado a un viaje cuyo término no tiene un término asegurado. La diferencia respecto al pensamiento moderno radica precisamente en que este último da por sentado la necesidad de la ciencia y la filosofía, mientras que el pensamiento clásico debe su vida a la justificación y pertinencia de la filosofía. Los filósofos medievales, sobre todo judíos y musulmanes, por diversas circunstancias históricas, han debido responder a la pregunta de por qué la filosofía respecto a la ley o la Torah. Lo que estaba en juego no era otra cosa que la legitimidad de la propia filosofía en un contexto de riesgo y perplejidad.

Por eso, más allá de las condiciones en las que fue recibida la revelación por cada una de las religiones monoteístas, el factor de diferenciación filosóficamente preponderante es la transmisión literaria y filosófica a la que fueron expuestos judíos, musulmanes y cristianos en un contexto sociocultural marcado por la exposición de la filosofía frente a las verdades reveladas de las tres grandes religiones monoteístas

en lo que comúnmente se reconoce como la Europa medieval y el islam clásico. Si bien Melamed atribuye a la filosofía cristiana un carácter aristotélico y adjudica una influencia platónica al pensamiento judío e islámico, Strauss reivindica el valor filosófico del judaísmo al situarlo como una cuestión filosófica como tal. Pero tal cuestión no obedece simplemente al hecho de abordar los grandes problemas que enfrentaron los diversos intelectuales –al participar en lo que hemos resaltado es la querrela entre Jerusalem y Atenas– con la *República* y las *Leyes* de Aristóteles y Platón respectivamente debajo del brazo, sino a través de preguntas de naturaleza filosófica. Podemos advertir, en consecuencia, que nuestro asunto no se define si hacemos evidente cómo la religión revelada asimiló el racionalismo clásico griego. Por el contrario, prestar atención y reanimar las condiciones de cómo la filosofía afrontó el desafío del tribunal de la comunidad política judía guiada por la Torah y los demás comentarios y textos sagrados que estructuran en conjunto lo que puede ser reconocido como la tradición judía, es estar ya en camino de lo que en la práctica es realmente la filosofía política judía.

Conclusión

Lo que hasta el momento ha sido expuesto no puede tener otra resolución que contradecir la idea básica que atribuye el distintivo de la filosofía política judía al hecho de que haya sido pensada por judíos. Escribir sobre la filosofía política judía no admite reunir a una serie de filósofos judíos o pretender curar viejas heridas. En su lugar, el propósito del programa de la filosofía política judía responde a la presente necesidad de rehacer la confrontación entre la filosofía y la fe; reconocer y comprender el sentido de la contradicción, de la imposible salida práctica al carácter conflictivo de la experiencia humana en el interior de la comunidad política judía.

Este encuentro funda “todas las esperanzas que abrigamos en medio de las confusiones y peligros del presente” (Strauss, 2008, p 209) e ilumina y perfila el camino del hombre occidental hacia el futuro. Pero aún no queda claro cuál es la particularidad del adjetivo “político” que acompaña a la filosofía judía. Y no puede serlo mientras le adjudiquemos una empresa reducida al ámbito de lo netamente temático.

Contrario a esto, la filosofía judía es política porque el encuentro entre razón y fe suponía el riesgo de admitir que una buena parte de los postulados filosóficamente razonados podrían no ser compatibles con los principales dogmas judíos.

Desde la filosofía, el intelectual judío se proponía efectuar un cambio en las creencias subyacentes bajo las cuales su sociedad había sido instaurada. Pero en dicho propósito, y bajo el rigor de la experiencia, debió reconocer que la gran mayoría de los hombres con los que cohabitaba no estaban dispuestos a asumir al desafío que planteaba la verdad filosófica, y, por lo tanto, al filósofo le fue necesario considerar e incluso seguir prudentemente los fundamentos morales de la ciudad que habitaba, sabiéndose en riesgo de ser condenado por las autoridades y los hombres que custodiaban la esencia de la tradición religiosa. De esta manera, en determinados pasajes de la historia, el filósofo que entendía el dogma de la revelación desde los presupuestos de la filosofía, se halló frente a la necesidad de ajustarse al sentido común de su entorno, a tal punto que procuró perfeccionar cierto tipo de destrezas, como el arte de la retórica y la escritura, con el propósito de expresar prudentemente aquello que podría constituir motivo de injuria y peligro.

La filosofía política clásica en general era esencialmente práctica, y consistía en el adecuado manejo de situaciones personales originadas por los problemas políticos fundamentales, entre ellos la instauración del mejor orden político, y, por ende, la controversia sobre qué tipo de hombres debían gobernar a la comunidad. La filosofía política estaba anclada a la vida política como tal, y por ello debía hacer frente al conflicto entre grupos que deseaban el poder político. Por esa razón, se ocupa de la estructura interna de la comunidad política, ya que en su seno la disputa por saber quién debe gobernar puede provocar hasta la guerra civil.

En razón de lo anterior, al filósofo le asiste descubrir cuál es la virtud cuya posesión confiere a un hombre el derecho a gobernar. Pero por ello mismo, la filosofía debe ser llevada ante el tribunal de la comunidad política, pues ella debe justificar su preeminencia en la dilucidación

de lo que puede ser bueno y justo para toda la ciudad. “Tal justificación era tanto más urgente por cuanto el significado de la filosofía no era en modo alguno objeto de una comprensión general” (Strauss, 2007, p. 123), lo que generaba una natural desconfianza de la cual, como es bien conocido, fue víctima el primer filósofo político: Sócrates.

Lo que debe exigirse de un propósito llamado filosofía política judía es registrar los esfuerzos atesorados a través de los siglos de dar sentido a la tradición en la que habitan quienes han tenido que afrontar el juicio de la ciudad sobre la filosofía, entre ellos, los judíos (desde Maimónides, pasando por Isaac Abravanel hasta las figuras contemporáneas de Arendt, Lévinas, Strauss, Berlín y Voegelin, entre otros). Dar sentido no significa registrar como dato histórico aquello acontecido, sino restaurar la filosofía política desde la experiencia de la vida política, lo que a su vez implica encomendarse a la filosofía como un modo de vida único, vida que adquiere sentido sólo si animamos la confrontación entre la escritura sagrada y la razón, foco de la tradición intelectual judía.

Referencias

- Cohn-Sherbok, D. (1996). *Medieval Jewish Philosophy: An Introduction*. Honolulu, HI, USA: University of Hawaii Press.
- Frank, D. H., & Leaman, O. (Eds.) (2003). *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Frank, D. H., Leaman, O., & Manekin, Ch. (Eds.) (2000). *The Jewish Philosophy Reader*. New York: Routledge.
- Glatzer, N. (Ed.) (1987). *The Judaic Tradition: Jewish Writings from Antiquity to the Modern Age*. Northvale, NJ, USA: Jason Aronson.
- Glatzer, N. (Ed.) (1963). *Faith and Knowledge: The Jew in the Medieval World*. Boston: Beacon Press.
- Goodman, L. E. (1991). *On Justice: An Essay in Jewish Philosophy*. New Haven, CT, USA: Yale University Press.
- Guttman, J. (1973). *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*. New York: Schocken.
- Holtz, B. W. (Ed.) (1984). *Back to the Sources: Reading the Classic Jewish Texts*. New York: Summit Books.
- Leaman, O. (2006). *Jewish Thought: An Introduction*. New York: Routledge.

- Lerner, R. (1987). Moses Maimonides. En *History of Political Philosophy* (pp. 228-48), Chicago: University of Chicago Press.
- Melamed, A. (2009). Politics and the State. En: S. Nadler & T. M. Rudavsky (Eds.), *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century* (pp. 768-89). New York: Cambridge University Press.
- Melamed, A. (2004). Medieval and Renaissance Jewish Political Philosophy. En D. H. Frank & O. Leaman (Eds.), *History of Jewish Philosophy* (pp. 352-88), New York: Routledge.
- Morgan, M. L. (1992). *Dilemmas in Modern Jewish Thought: The Dialectics of Revelation and History*. Bloomington, IN, USA: Indiana University Press.
- Morgan, M. L., & Gordon, P. E. (Eds.) (2007). *Modern Jewish Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Pines, S. (1997). *Studies in the History of Jewish Thought*. Jerusalén, Israel: Magnes Press, Hebrew University.
- Rosenzweig, F. (2000). *Franz Rosenzweig, Philosophical and Theological Writings*. Indianapolis, IN, USA: Hackett.
- Rynhold, D. (2005). *Two Models of Jewish Philosophy: Justifying One's Practices*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Samuelson, N. M. (2003). *Jewish Philosophy: An Historical Introduction*. London: Continuum.
- Seeskin, K. (1990). *Jewish Philosophy in a Secular Age*. Albany, NY, USA: State University of New York Press.
- Sirat, C. (1985). *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Strauss, L. (2008). *Estudios de filosofía política platónica*. Argentina: Amorrortu.
- Strauss, L. (2007). *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Argentina: Amorrortu.
- Strauss, L. (1997). *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Albany, NY, USA: State University of New York Press.
- Strauss, L. (1996a). "How to Study Medieval Philosophy". *Interpretation*, 23 (3), 319- 38.
- Strauss, L. (1996b). *Persecución y arte de escribir*. Valencia: Novatores.
- Strauss, L. (1995). *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors*. Albany, NY, USA: State University of New York Press.
- Walzer, M. (Ed.) (2006). *Law, Politics, and Morality in Judaism*. Princeton, NJ, USA: Princeton University Press.

Walzer, M., Lorberbaum, M., & Zohar, N. J. (Eds.) (2000). *The Jewish Political Tradition* (Vol. 1: Authority). New Haven, CT, USA: Yale University Press.