

Dialéctica y retórica en Maimónides

JESÚS DE GARAY SUÁREZ-LLANOS
Universidad de Sevilla

Mi propósito en estas páginas consiste en examinar brevemente la caracterización que Maimónides hace de la dialéctica y la retórica en el *Tratado de Lógica* y en la *Guía de Perplejos*, teniendo presente la influencia de Alfarabi¹, y al hilo de la propuesta de Joel L. Kraemer², quien considera la *Guía de perplejos* una obra que sigue la metodología dialéctica de Aristóteles. No obstante, deseo insistir –siguiendo la sugerencia del mismo Kraemer³–, en que la metodología de la *Guía* es también retórica, sobre todo si atendemos a la concepción de retórica que Maimónides establece en el *Tratado de Lógica*, concepción no enteramente coincidente con la doctrina aristotélica de la retórica.

La dialéctica y la retórica de Aristóteles fueron bien conocidas por la tradición árabe y judía medieval, pero por un camino diferente al de la tradición latina, más influida por Boecio y Cicerón⁴. En el libro I de *Tópicos* (101a 25 - b4) Aristóteles resume la utilidad de la dialéctica en varios puntos: 1) Es útil para ejercitarse. 2) Es útil para las discusiones y debates. 3) Es útil para los conocimientos en filosofía, porque se aprende a discernir lo verdadero y lo falso mediante el desarrollo de una dificultad en ambos sentidos. Pero «además es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. En efecto, a

¹ Acerca de la influencia de Alfarabi en Maimónides, cfr. la introducción de Shlomo Pines a la *Guía*: Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, Translated and with an Introduction and Notes by Shlomo Pines, The University of Chicago Press, 1963, vol. I, pp. LXXVIII-XCII; y también Shlomo Pines, *The limitations of Human Knowledge according to al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides*, en: Isadore Twersky, *Studies in Mediaeval Jewish History and Literature*, Harvard University Press, 1979, pp. 82-102; Lawrence V. Berman, *Maimonides, the disciple of Alfarabi*, en: *Israel Oriental Studies*, 4, pp. 154-178; Rafael Ramón Guerrero, *Alfarabi y Maimónides*, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 7 (1989), 43-52

² Cfr. Joel L. Kraemer, *Maimonides' use of (aristotelian) dialectic*, en: *Maimonides and the sciences*, Robert S. Cohen y Hillel Levine (eds.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001, pp. 110-13.

³ *Id.*, p. 123.

⁴ Cfr. Niels J. Green-Pedersen, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages: the Commentaries on Aristotle's and Boethius' Topics*, Philosophia Verlag, München 1984.

partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar cualquier cosa, abre camino a los principios de todos los métodos»⁵. Este texto de Aristóteles es objeto específico de atención por parte de Alfarabi, quien explicita con detalle la importancia central de la dialéctica para la filosofía y la ciencia.

La *Retórica* de Aristóteles es considerada por Alfarabi una obra lógica más, centrada principalmente en la persuasión o convicción⁶, pero estrechamente vinculada a la dialéctica. En palabras de Aristóteles, «la retórica es correlativa de la dialéctica, pues ambas tratan de cosas que en cierto modo son de conocimiento común a todos y no corresponden a ninguna ciencia determinada. Por eso, todos en cierto modo participan de una y otra, ya que todos hasta cierto punto intentan inventar o resistir un discurso, y defenderse y acusar».⁷ También como la dialéctica se mueve en el terreno de lo verosímil y lo opinable, y conoce los argumentos contrarios para cada cuestión⁸. En este sentido, es una parte de la dialéctica⁹.

La consideración de la retórica por parte de Alfarabi en lo esencial es acorde con las tesis de Aristóteles, pero en algunos aspectos desarrolla una interpretación propia respecto al lugar de la retórica en el conjunto de la lógica, de la historia y de la política. Para lo que aquí importa, la retórica, según Alfarabi, se ocupa de la verdad y la falsedad¹⁰, y es una forma de argumentación que proporciona opiniones creíbles, pero sin alcanzar el grado de plausibilidad que poseen las proposiciones dialécticas¹¹. Es decir, si la

⁵ Cfr. *Tratados de Lógica I*, trad. Miguel Candel, Gredos, Madrid, 1982.

⁶ Cfr. Deborah L. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, E.J. Brill, Leiden 1990, pp.103 y ss.

⁷ *Retórica*, I-1, 1354a 1-6 (edición y traducción de Antonio Tovar, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971).

⁸ *Id.*, I-1, 1355a 30-39.

⁹ *Id.*, I-2, 1356a 31.

¹⁰ Frente a lo señalado por Aristóteles en *De interpretatione*, 4, 17a 2-7.

¹¹ «Las elocuciones retóricas son aquellas cuya función propia consiste en conseguir persuadir al hombre acerca de cualquier opinión, haciendo que su espíritu se incline a confiar en la verdad de lo que se le dice y otorgar a ello su asentimiento, con intensidad mayor o menor; porque las adhesiones fundadas en la mera persuasión, si bien son inferiores en intensidad a la opinión muy probable, admiten entre sí varios grados, siendo unas más firmes que otras, según que lo sean las elocuciones que las producen, puesto que, indudablemente, ciertas elocuciones persuasivas son más eficaces, más elocuentes, más fidedignas que otras; lo mismo ocurre con los testimonios: cuantos más en número, tanto más elocuentes y eficaces son para persuadir y convencer de la verdad de una noticia y para obtener un asentimiento más firme respecto de la verdad de aquello que se dice. Mas, a pesar de esta variedad de grados en la intensidad de la persuasión, ninguna de las elocuciones

dialéctica se mueve en el terreno de las opiniones probables, la retórica sólo acierta a proponer opiniones creíbles, pero sin la firmeza de las conclusiones dialécticas, y mucho menos de las que proporciona la demostración apodíctica. Conviene recordar que la doctrina sobre la retórica ocupa un lugar principal en el pensamiento de Alfarabi, por lo que sin duda era bien conocida por Maimónides.

El *Tratado de lógica*¹² de Maimónides refleja una influencia clara de Alfarabi¹³ y de su manera de entender la lógica y los usos de la racionalidad. En el capítulo 8 distingue cinco formas diferentes de argumentación: demostración, dialéctica, retórica, poética y sofística. La certeza plena corresponde sólo a la demostración. Es básicamente el mismo esquema de la escuela de Alejandría de Ammonio Hermias y Juan Filopón, recogido por Alfarabi y la tradición filosófica árabe, donde la retórica y la poética quedan incluidas en el Organon¹⁴.

De acuerdo con el planteamiento de Alfarabi¹⁵, también Maimónides distingue cinco formas de argumentación, que se diferencian por las premisas utilizadas: premisas ciertas en la demostración, opiniones autorizadas en la dialéctica, opiniones recibidas en la retórica, premisas tomadas bajo el aspecto de la comparación y la imitación en la poética, y finalmente premisas que inducen a error en la sofística.

La retórica por tanto, según Maimónides, se basa en opiniones recibidas¹⁶. Éstas son opiniones que se aceptan por confianza en una o muchas personas: se acepta la verdad de dichas opiniones no por una prueba racional o empírica sino porque se concede veracidad a quienes transmiten esas opiniones¹⁷. La dialéctica, a su vez, toma como premisas opiniones

retóricas puede llegar a producir el asenso propio de la opinión muy probable, próxima a la certeza. Y en eso se diferencia, bajo este respecto, la retórica de la dialéctica» (Alfarabi, *Catálogo de las ciencias*, Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, Madrid 1932, trad. Ángel González Palencia, p. 29).

¹² «Maimonides' understanding of dialectic and rhetoric flows from the matrix of Aristotelian logic. The *locus classicus* for his treatment of discourse hierarchy is in his *Treatise on the Art of Logic*, chapter eight, where he presents Aristotle's syllogistic scheme. Drawing upon his Muslim predecessors, he correlates it with a hierarchy of human types calibrate with their receptivity to different types of argumentation» (Joel L. Kraemer, *o.c.*, p. 115).

¹³ Cfr. Joel L. Kraemer, *o.c.*, p. 113-4.

¹⁴ Cfr. Richard Walzer, *Zur Traditionsgeschichte der aristotelischen Poetik*, en: *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Bruno Cassirer, Oxford 1963, pp. 129-136. Con más detalle, cfr. Deborah L. Black, *o.c.*, *passim*.

¹⁵ Cfr. Rème Brague, nota 81 de la edición del *Traité de logique* de Maimónides (Desclée de Brouwer, Paris 1996, p.60).

¹⁶ Cfr. *Traité de logique*, cap. 8, n. 15: «Quand les prémisses de ce syllogisme ou l'une d'elles est une opinion reçue, nous le nommons syllogisme rhétorique». La poética, a su vez, se relaciona más con la representación imaginativa y no tanto con la comparación y la imitación.

¹⁷ *Id.*, n. 14: «Les opinions reçues, et c'est tout ce que nous recevons de la part d'une seule personne de confiance ou d'un ensemble de gens en qui nous avons confiance. En effet, nous ne

autorizadas¹⁸, esto es, opiniones establecidas en una nación o conjunto de naciones¹⁹, como por ejemplo la opinión de que descubrir la desnudez es vergonzoso o la opinión de que es bello responder con buenas acciones a un bienhechor²⁰.

La diferencia que aquí se afirma entre las opiniones recibidas de la retórica y las opiniones autorizadas de la dialéctica es clara: en la retórica, la verdad o falsedad de la proposición se relaciona con la veracidad de quienes transmiten esa opinión (si se quiere, del «orador» en un sentido amplio); en cambio, la verdad o falsedad de la proposición dialéctica no depende de la confianza en la transmisión, sino de una previa y presupuesta creencia en el contenido de la proposición. Así, en el ejemplo mencionado por Maimónides de premisa dialéctica, la opinión de que descubrir la desnudez es vergonzoso no es algo que exija creer y asentir a quien o quienes lo dicen, sino que es una opinión ya asentada previamente en una determinada nación o cultura.

El método de la argumentación difiere en la retórica y la dialéctica. Mientras que el silogismo retórico se basa en la analogía, en cambio el silogismo dialéctico utiliza principalmente la inducción²¹. Ambos modos de argumentación, retórico y dialéctico, se distinguen a su vez de la demostración en que ésta no usa la analogía ni la inducción, salvo condiciones muy determinadas²². Y se contraponen también a la argumentación poética porque ésta se basa en la comparación y la imitación²³. Estas claras indicaciones de Maimónides contrastan, por lo demás, con las más complejas de Aristóteles en los *Analíticos Segundos*²⁴.

Maimónides justifica la probabilidad característica de las conclusiones dialécticas por la inducción, es decir por la experiencia particular reiterada que cristaliza en universalidades particulares. Las proposiciones dialécticas expresan opiniones poderosas, circunscritas a ámbitos particulares de una nación, un espacio geográfico, un tiempo, una lengua o una religión. La

réclamons que la preuve de ce que celui qui nous recevons la tradition est veridique, en général; et l'on ne réclame pas de preuve pour toute parole qu'il prononce, mais cela est accepté de bon gré, sans rien d'autre, puisque sa véracité est déjà établie en général dans tout ce que l'on raconte de lui».

¹⁸ *Id.*, n. 15: «Quand les prémisses du syllogisme ou l'une d'elles est une opinion autorisée, nous le nommons syllogisme dialectique, et l'usage de ces syllogismes et la connaissance de leurs conditions est l'art de la dialectique».

¹⁹ *Id.*, n. 14.

²⁰ *Id.*, n. 13.

²¹ *Id.*, n. 15.

²² *Id.*, n. 15.

²³ *Id.*, n. 15. No obstante, aquí quedan difusas las fronteras entre la analogía en la retórica y la comparación en la poética.

²⁴ Cfr. *Segundos Analíticos*, I-1, 9ss. y *Tópicos*, I-12.

inducción no alcanza la certeza completa de la demostración en tanto que la universalidad lograda no es completa.

En cuanto a la persuasión retórica, su distancia de la certeza de la demostración procede de que los enunciados no significan las cosas mismas sino únicamente establecen analogías con ellas. La persuasión resultante procede no de la evidencia que surja de las cosas mismas, sino de otros factores. El elemento esencial aquí es la confianza en la veracidad de quienes encarnan la tradición. Las realidades presentes sólo son evaluables por analogía con las recibidas del pasado por tradición.

Aristóteles en los *Tópicos*, había insistido sobre el papel de la credibilidad en cualquier discurso, mediante la contraposición de lo verdadero y lo plausible: «Son verdaderas y primordiales las cosas que tienen credibilidad, no por otras sino por sí mismas (en efecto, en los principios cognoscitivos no hay que inquirir el porqué sino que cada principio ha de ser digno de crédito en sí mismo); en cambio son cosas plausibles las que parecen bien a todos, o a la mayoría o a los más conocidos y reputados».²⁵

El punto firme en el que se apoya la convicción del argumento retórico es la confianza en el orador, una de las causas determinantes que Aristóteles establecía en la *Retórica*²⁶ para la persuasión. En la perspectiva de Maimónides, el orador, eso sí, se ha convertido en el transmisor de la tradición, y especialmente de la tradición religiosa. De esta forma, el discurso religioso queda enteramente integrado en el discurso retórico, en tanto se acepta que el discurso religioso implica tradición.

²⁵ I-1, 100a 30 - b23

²⁶ Cfr. *Retórica*, I-2, 1356a 5-14; II-1: «De los argumentos suministrados mediante el discurso hay tres especies, pues unos residen en el carácter del que habla, otros en poner en cierta disposición al oyente, otros en el mismo discurso, por lo que demuestra o parece demostrar. Por el carácter, cuando el discurso se dice de tal manera que hace digno de fe al que lo dice, pues a las personas decentes las creemos más y antes, y sobre cualquier cuestión, en general, y en las que no hay seguridad sino duda también por completo. También esto es preciso que ocurra por el discurso, mas no por tener los oyentes prejuzgada la calidad del que habla; porque no hay, según algunos de los tratadistas señalan, que considerar en el arte la probidad del que habla como sin importancia para la persuasión, sino que casi puede decirse que el carácter lleva consigo la prueba principal». Cfr. también II-1, 1378a 7-21: «De que sean por sí dignos de fe los oradores, tres son las causas, porque tres son las causas por que creemos, fuera de las demostraciones. Y son las siguientes: la prudencia, la virtud y la benevolencia, porque los oradores cometen falsedad acerca de las causas en que hablan o dan consejo, ya por todas estas causas, ya por alguna de ellas: pues o bien por falta de prudencia no estiman rectamente, o bien con recto juicio, por maldad no dicen lo que piensan, o bien son prudentes y probos, pero no miran con buenos ojos, por lo cual cabe que den el mejor consejo quienes lo conocen. Y fuera de estas causas no hay otra. Es, pues, menester que el que parezca poseer todas estas causas sea digno del crédito de los oyentes. Cómo, pues, podrían parecer prudentes y honrados se deduce de las distinciones que hemos hecho sobre las virtudes, pues por los mismos medios puede presentar cada uno a cualquier otro o a sí mismo de manera determinada; acerca de la benevolencia y la amistad se comprenderá por lo que hemos distinguido sobre las pasiones».

Una diferencia significativa de acento en el tratamiento de la dialéctica y la retórica por Maimónides frente a Alfarabi, se refiere a la dimensión política de la dialéctica, la retórica y la poética. Para Alfarabi estas formas de racionalidad se comprenden en la perspectiva de la evolución hacia la comunidad política perfecta, que posibilita la felicidad y perfección del individuo. En concreto, la retórica, la poética, la dialéctica y la sofística tienen un gran valor en el desarrollo inicial de la comunidad política como antecedentes previos al desarrollo de la filosofía, pero una vez que ésta se ha adquirido, entonces la dialéctica y la sofística se convierten en un obstáculo, porque engendran discrepancias en la sociedad. Pero cuando la filosofía y la religión ya están establecidas en la ciudad ideal, entonces la retórica y la poética se convierten en aliadas de la demostración y de la religión frente a los ataques de la dialéctica y la sofística²⁷.

Esta dimensión central de la filosofía política en Alfarabi no es compartida por Maimónides, quien concibe la perfección y felicidad del hombre en la soledad del individuo que conoce teóricamente los asuntos metafísicos. Ya al final de la *Guía de perplejos*, distingue cuatro clases de perfecciones: la posesión de bienes materiales o de fama, los bienes del cuerpo, las cualidades morales y por último el saber y especialmente el saber teórico y metafísico: «La cuarta clase de perfección constituye la verdadera perfección humana: consiste en la adquisición de las virtudes intelectuales, es decir, en concebir especies inteligibles que puedan proporcionarnos ideas sanas sobre asuntos metafísicos. En eso estriba el fin último del hombre, que confiere al ser humano una auténtica perfección; le pertenece a él solo, por ella alcanza la inmortalidad, y por ella el hombre es realmente hombre. Si consideras cada una de las tres perfecciones anteriores, hallarás que benefician a los demás, no a ti, aunque, según los conceptos vulgares, aprovechan necesariamente a ti y a los otros; pero esta última a ti solo, y nadie participa contigo del beneficio».²⁸

Siguiendo con la *Guía de Perplejos*, las observaciones de Maimónides respecto a la dialéctica y la retórica están dispersas a lo largo de todo el tratado. Más aún, se puede afirmar que la *Guía de Perplejos* es principalmente un texto de teología (*kalam*), cuyo objetivo es la defensa de la fe religiosa por medio de razones convincentes, tal como han indicado Leo Strauss²⁹, Shlomo Pines³⁰, y más recientemente Joel L. Kraemer³¹.

²⁷ Cfr. Alfarabi, *Libro de las letras*, II parte, passim (Trotta, Madrid 2004). Vid. también Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*, Herder, Barcelona 2003, pp. 247-269

²⁸ *Guía de perplejos*, III, 54, p. 547 (cfr. Trotta, Madrid 1998, edición y traducción de David González Maeso).

²⁹ Cfr. su introducción a la mencionada edición de la *Guía* de Pines: Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, vol. I, pp. XI-LVI: «One begins to understand the Guide once one sees that it is not a philosophic book –a book written by a philosopher for philosophers- but a Jewish book: a book written by a Jew for Jews. Its first premise is the old Jewish premise that being a Jew and

No obstante, junto a la insistencia de Kraemer en el carácter dialéctico de la *Guía*, conviene insistir igualmente en su aspecto retórico y en su continuidad con la concepción aristotélica de la retórica –efectivamente considerada parte de la dialéctica³²–, con las doctrinas de Alfarabi sobre el valor

being a philosopher are two incompatible things. Philosophers are men who try to give an account of the whole by starting from what is always accessible to man as man; Maimonides starts from the acceptance of the Torah. A Jew may make use of philosophy and Maimonides makes the most ample use of it; but as a Jew he gives his assent where as a philosopher he would suspend his assent» (p. XIV). Sobre el uso que Maimónides hace de *Tópicos* y los comentarios de Alfarabi a estos libros, cfr. p. XVIII. Las premisas basadas en la autoridad de la tradición se integran en el diseño racional de la *Guía*: «Maimonides enters the ranks of the traditional Jewish authorities: he simply tells the addressee what to believe regarding the meaning of the biblical terms. Maimonides introduces Reason in the guise of Authority» (p. XXIII). Cfr. también *The Literary Character of the Guide for the Perplexed*, en: *Persecution and the Art of Writing*, pp. 38-94, The University of Chicago Press, 1992: «His intention is to show that the teaching of these philosophic disciplines, which is presupposed, is identical with the secret teaching of the Bible. The demonstration of such identity is no longer the duty of philosopher, but is incumbent upon the student of the true science of the law. The *Guide* is then under no circumstances a philosophic book» (pp. 45-6); vid. asimismo Idem, pp. 40-1: «Maimonides' true science of the law and the *kalâm* thus belong to the same genus, the specific difference between them being that the *kalâm* proper is imaginative, whereas that of Maimonides is an intelligent or enlightened *kalâm*».

³⁰ Cfr. *The Philosophical Purport of Maimonides' Halachic Works and the Purport of the Guide of the Perplexed*, en: Shlomo Pines and Yirmiyahu Yovel (eds), *Maimonides and Philosophy*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1986, pp. 1-14. Su propuesta apunta a interpretar la *Guía* como una defensa de la fe religiosa mediante la crítica de la razón, a la manera kantiana: «The parallel with Kant's teaching is evident. Kant has expressed the pious hope that by pointing out the limitation of human reason, he has given greater scope to faith. Maimonides, when he resorted to critical discourse which made it clear that the dominion of transcendence was not within man's reach, may conceivably have indulged in a similar hope» (p.14). Este criticismo presente en la *Guía*, según Pines, estaría influido por Alfarabi, y en particular por su comentario a la *Ética a Nicómaco* (cfr. p. 11): «Maimonides held al-Farabi in higher esteem than any other Arabic philosopher; and the effect which the Commentary and the other texts quoted above [...] has had on Maimonides may have been comparable to that produced by Hume on Kant; he may have been awakened by them from dogmatic slumber and have adopted as a consequence a critical (rather than a sceptical) philosophy, according to which only the sciences that deal with the sublunar world may be claimed to be certain. Metaphysics, conceived as the knowledge of God and other immaterial entities, transcend the human understanding».

³¹ Joel L. Kraemer, *Maimonides' use of (aristotelian) dialectic*, en: *Maimonides and the sciences*: «It becomes clear, in my opinion, that the *Guide of the Perplexed* is essentially a dialectical work. Its Kalam nature has already been noted by L. Strauss and S. Pines, followed by L.V. Berman and this writer. The question raised by Leo Strauss whether it is a Jewish or philosophic book must be framed in Maimonides' own terms; that is, we must ask what kind of arguments Maimonides uses. In other words, is it a demonstrative (scientific or philosophic) book, or is the status of its argumentation dialectical, rhetorical or poetical? It is certainly possible to find in the *Guide* arguments that purport to be demonstrative alongside dialectical, rhetorical and poetical statements. But in design and purpose the *Guide* is preponderantly a dialectical, namely, a Kalam or theological work» (pp. 122-123).

³² Cfr. *Retórica*, I-2, 1356a 31.

de verdad de las proposiciones retóricas y, sobre todo, con la consideración de la retórica, que Maimónides presenta en el *Tratado de Lógica*. Desde luego, la *Guía* no es retórica porque pretenda divulgar y persuadir a la población inculta e incapaz de comprender argumentos demostrativos –como podría ser el caso en Alfarabi pero no de Maimónides– sino que se trata de una obra retórica porque toma como punto de partida premisas basadas en la autoridad de la tradición.

La larga discusión con los mutacálimes³³ es principalmente una crítica a su metodología porque confunden las distintas formas de argumentación. Presentan como demostración apodíctica lo que no es sino una argumentación dialéctica o incluso sofística: «Hallé que el método seguido por todos los mutacálimes era absolutamente el mismo, aunque con diversas modalidades. [...] Así, cuando formulan las proposiciones que te haré saber, ya han decidido mediante sus demostraciones que el mundo ha sido creado, y, 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 mutacálimes islámicos en este tipo de cuestiones, como igualmente aquellos de nuestros correligionarios que los han imitado siguiendo sus huellas. [...] Semejante método me inspiró profunda aversión, perfectamente explicable, pues 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 dialéctica y los sofismas. Mas 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»³⁴. Al presentar una prueba como demostrativa sin serlo, incurren en sofisma, esto es, en una argumentación engañosa³⁵.

³³ Maimónides se refiere en general a los teólogos, mutazilíes o asharíes. La controversia se inscribe en el debate entre *kalam* y *falsafa*, tanto en el mundo islámico de Alfarabi o Averroes como en el de universo judío de Maimónides. El debate no es meramente teórico sino afecta a la misma institución de la teología y la filosofía en la cultura islámica y judía. Por ello, los argumentos van más allá de la mera confrontación de argumentos relativos a la verdad o a la falsedad para adentrarse en terrenos más vidriosos. «The philosophers of Islam despoised the theologia for not accepting the Aristotelian distinction between demonstrative and dialectical syllogisms. But this was not their only point of dissent. For one of the main political aims of the philosophers, if not their overriding aim, was to make the world safe for philosophy. And a primary objective of the theologians was to make the world dangerous for philosophy and for philosophers» (Joel L. Kraemer, *o.c.*, p. 112).

³⁴ *Guía de perplejos*, I,71, p. 194.

³⁵ Así, en relación a la supuesta demostración de la creación del mundo, cfr. II,16, p.277: «Digo, pues, tocante a las afirmaciones de aquellos mutacálimes que pretenden haber demostrado la novedad del mundo, que yo no admito sus pruebas, ni quisiera engañarme a mí mismo aceptando métodos erróneos como demostraciones auténticas. Quien pretenda enuclear una cuestión

Por el contrario, Maimónides entiende que Aristóteles supo diferenciar adecuadamente las diversas formas de argumentación. Esto sería manifiesto en sus reflexiones sobre la eternidad del mundo. Maimónides insiste –frente a Alfarabi³⁶ y otros «modernos partidarios de Aristóteles»³⁷– en que «en Aristóteles no hay una demostración de la eternidad del mundo [...] ni se equivoca al respecto; quiero decir que él sabe no intenta una probanza sobre el particular, ni los argumentos y pruebas por él alegados pasan de ser simples ocurrencias mentales, a las que más se inclina el alma. Son ciertamente, como sostiene el susodicho Alejandro, las que menos dudas ofrecen; pero no cabe pensar que Aristóteles considerara como auténticas demostraciones tales razonamientos, dado que él mismo fue quien enseñó a la humanidad los métodos, reglas y requisitos propios de toda demostración»³⁸.

Ya Alfarabi había indicado que tanto en la retórica como en la dialéctica existe conciencia de la duda. El asentimiento a una determinada proposición es compatible con la duda de si la proposición contraria es la verdadera. La diferencia entre la duda retórica y la dialéctica estriba en que esta segunda es más claramente consciente de la posibilidad contraria y promueve la continuación de la investigación en busca de una mayor certeza³⁹.

En cualquier caso, Maimónides insiste en la presencia de la duda, que acompaña a numerosas argumentaciones. Y remite nuevamente a Alejandro para apoyar su afirmación: «¿Se puede con dudas rebatir una opinión o asentar la contraria? Ciertamente, no; pero nuestra actitud ante este filósofo es la que sus seguidores nos han inducido a adoptar. En efecto, Alejandro dejó bien sentado que cuando una cosa no es susceptible de demostración, deben proponerse las dos hipótesis contrarias, a fin de resaltar las dudas inherentes a cada una y aceptar la más verosímil»⁴⁰.

Maimónides es consciente de las numerosas cuestiones en las que la duda es difícil de erradicar y donde la certeza completa falta. De ahí la

valiéndose de sofismas no conseguirá, a mi juicio, afianzar el apetecido asenso, sino más bien debilitarlo».

³⁶ Cfr. II,15, p. 276: «Pero tú conoces la interpretación dada por Abu Nasr (Al-Farabi) a ese ejemplo, cómo lo explica, rechazando la idea de que Aristóteles haya podido dudar de la eternidad del mundo. Habla de Galeno con soberano desprecio porque éste había manifestado que ésa era una cuestión oscura, de la que no se conoce demostración. Abu Nasr opina es claro, evidente y demostrable que el cielo es eterno, si bien su contenido está sujeto a generación y corrupción».

³⁷ Cfr. II,15, p.274.

³⁸ II,15, p.274. Otro tanto vale respecto a la infinitud: «Por mi parte no pretendo de modo categórico dar a los argumentos de Aristóteles un valor demostrativo; simplemente la considero como la más adecuada y probable. No obstante, sus seguidores y comentaristas de sus escritos sostienen es necesaria, no solamente posible, y que ha sido demostrada» (II, Introducción, p.239).

³⁹ Cfr. Deborah L. Black, o.c., pp. 108-113.

⁴⁰ *Guía de perplejos*, II,22, p.297. A este respecto, conviene tener presente la relación con el método también dialéctico –en un sentido de ‘dialéctica’ diferente del aristotélico– que desarrolla el Talmud: cfr. Adin Steinsaltz, *Introducción al Talmud*, Riopiedras, Barcelona 2000, p. 222.

importancia de tener en cuenta otros factores a la hora de decidir⁴¹ entre una proposición y su contraria: primero, ponderar la capacidad y límites del propio entendimiento; segundo, conocer las ciencias naturales; y en tercer lugar, considerar la propia moralidad⁴². Y es que se trata de elegir –dentro de la incertidumbre– la opinión más segura y menos arriesgada⁴³. No se trata de renunciar a la razón y enfrentarla a la irracionalidad, sino establecer formas de racionalidad más humanas que la demostración apodíctica, válida exclusivamente para un ámbito reducido de las perplejidades del hombre. La racionalidad dialéctica y retórica, en cambio, permiten pensar todas las cosas, aunque el coste sea no liberarse enteramente de la duda y la incertidumbre. La enseñanza de Maimónides y Alfarabi, y en último término de Aristóteles⁴⁴, es que, dentro de la racionalidad, los grados de certeza y de incertidumbre son muchos y diversos.

La racionalidad abarca todas las cosas incluidas en la Ley, aunque el hombre no alcance a pensar todas esas razones: «Nosotros, los israelitas, tanto el vulgo como los sabios, creemos que todas las leyes tienen su razón de ser, bien ignoramos la de algunas, por no alcanzar en qué son conformes a su sabiduría»⁴⁵. Se trata de por tanto de una doble tesis: de un lado, todo es racional; de otro, no todo es racional del mismo modo. Las particularidades de los mandamientos, por ejemplo, tienen una lógica distinta de los mandamientos en general⁴⁶. Esta racionalidad propia de las indicaciones particulares de los mandamientos «se asemeja de algún modo a la naturaleza de lo posible, en que forzosamente ha de suceder alguna entre las cosas hacederas, y no hay por qué preguntarse la razón de haber sido tal cosa en vez de tal otra entre ellas, pues semejante pregunta podría formularse si cualquier otra cosa hubiérase realizado en lugar de aquella»⁴⁷. Por tanto, el grado de necesidad y de certeza en el terreno de lo universal y general, es distinto del que se da en el terreno de lo particular y lo posible.

⁴¹ *Guía*, II,23, p.297.

⁴² *Id.*, II,23, p.298.

⁴³ *Id.*, II,22, p.297.

⁴⁴ Aristóteles es consciente de las limitaciones de la razón especialmente en cuestiones de metafísica, como por ejemplo en lo relativo a las esferas y las inteligencias separadas (cfr. II,19, p.287).

⁴⁵ *Id.*, III,26, p.442.

⁴⁶ *Id.*, III,26, p.443: «La generalidad de los mandamientos tiene forzosamente su razón de ser y fueron promulgados con vistas a una utilidad positiva; pero las disposiciones particulares diremos no tienen otro objeto sino ordenar algo». Cfr. también III,26, p.444: «En cuanto a lo afirmado con frecuencia por los Doctores, que todo mandamiento encierra su motivación, y que Salomón las conocía, se trata de la utilidad del mandamiento en general, no de sus particularidades».

⁴⁷ *Id.*, III,26, p.444.

En ocasiones la duda podrá llegar a superarse mediante la investigación, pero en determinadas materias la duda es irreductible⁴⁸. «En términos generales te diré todo cuanto Aristóteles afirmó sobre lo que existe bajo la esfera sublunar hasta el centro de la tierra es indudablemente cierto [...]. Pero lo que Aristóteles expone, de la esfera lunar arriba, con algunas salvedades, tiene visos de simple conjeturas»⁴⁹. Tanto por parte de Aristóteles como de Maimónides queda excluido el azar como causa, o ausencia de causa, de la ordenación del universo⁵⁰. La contradicción surge, en cambio, entre afirmar la necesidad de ese orden o la libertad de la creación de ese orden⁵¹: «conjuntar la existencia por necesidad y el nacimiento en virtud de un designio, identificando ambos en una sola y misma cosa, me parece poco menos que la combinación de dos contrarios»⁵².

Todas estas características son propias de la argumentación dialéctica, tal como la concibe Aristóteles. La misma situación de perplejidad que da título a la *Guía* expresa, si cabe, con especial claridad esta forma de discurso⁵³. No obstante, estos rasgos del discurso son extensibles igualmente al discurso retórico, al menos en el modo en que Alfarabi y Maimónides entienden la retórica.

Desde luego, hay un cierto tono retórico en el mismo estilo literario de la *Guía*, redactada como una larga carta dirigida a Yosef b. R. Yehudá, y a quienes comparten sus inquietudes filosóficas y religiosas. Pero sobre todo, el rasgo distintivo de las argumentaciones retóricas, declarado en el *Tratado de la Lógica*, a saber, utilizar premisas que son opiniones recibidas, este rasgo se encuentra constantemente a lo largo de la *Guía*, en forma de premisas religiosas

⁴⁸ *Id.*, II,23, p.298.

⁴⁹ *Guía de perplejos*, II,22, pp.296-7. Respecto a las afirmaciones de Aristóteles acerca de los movimientos en las esferas celestes y la existencia de inteligencias separadas, cfr. II,3, p.248: «aunque se trata de hipótesis indemostrables, son, no obstante, entre las opiniones que pueden enunciarse, las menos expuestas a duda, como afirma Alejandro de Afrodisia».

⁵⁰ *Id.*, II,19, pp.289-291.

⁵¹ *Id.*, II,19, p.288: «Ten, pues, presente que, en opinión de todos cuantos profesamos la creación temporal del mundo, todo esto resulta fácil y consistente con nuestros principios, al afirmar existe un Ser determinante que prefijó como le plugo para cada esfera su moción y celeridad, aunque ignoramos de qué modo esa Sabiduría procedió». Y más adelante: «¿Cuál es la causa de tal designio? Lo único que se sabe puede resumirse en que todo sucede por una razón que se nos escapa, y no es una obra inútil ni fortuita» (*Id.*, p.289).

⁵² *Id.*, II,20, p.291. «Exactamente de la misma manera afirma Aristóteles del universo en general que tal cosa emana necesariamente de tal otra, hasta llegar a la Causa Primera, como él dice, o el Intelecto Primero, o como tú quieras llamarlo. Todos apuntamos hacia un solo y mismo principio; pero él piensa que todo cuanto hay fuera de ése es emanación suya por necesidad, como te he dicho, en tanto que nosotros afirmamos han sido hechas todas las cosas por Dios con designio y propósito de este universo, que anteriormente no existía y después fue existente por beneplácito de Dios» (*Id.*, II,21, p.294).

⁵³ Cfr. Joel L. Kraemer, *o.c.* 122-4.

aceptadas por la tradición, y con la sola fuerza de la veracidad de los transmisores y la correspondiente confianza en ellos. La Primera Parte de la *Guía*, que emprende una larga exégesis bíblica, sólo tiene sentido desde la confianza en la tradición, es decir, desde la argumentación retórica basada en opiniones recibidas a las que se concede crédito. Y otro tanto se puede decir respecto a la Tercera Parte, que busca la racionalidad de los mandatos de una Ley legada por Moisés, en quien se cree.

Maimónides confiesa expresamente usar el lenguaje retórico en la *Guía*, y lo justifica recurriendo a Aristóteles, quien también ha hecho uso abundante de él: «No me censure el lector de este Tratado por haber recurrido a un lenguaje oratorio para sustentar la novación del cosmos, pues el Príncipe de los filósofos, Aristóteles, ha empleado igualmente en sus principales escritos recursos retóricos para defender su teoría de la eternidad del mundo, y en casos semejantes bien puede proclamarse con toda verdad: ‘Nuestra Ley perfecta ¿no se merece tales arrequives?’. Si él apoya su opinión con las insipencias de los sabios, ¿cómo no sustentaremos la nuestra con palabras de Moisés y Abraham y de todos sus seguidores?»⁵⁴. La especificidad retórica de la argumentación de la *Guía* estriba en el recurso a opiniones recibidas de autoridades dentro de la propia tradición: si Aristóteles ha citado a otros filósofos o poetas para reforzar sus proposiciones, con mayor razón Maimónides encuentra legitimado el recurso a Moisés o Abraham.

Aristóteles argumenta frecuentemente a partir del consenso general⁵⁵ y de las opiniones concordantes de los físicos que le han precedido⁵⁶. Incluso aduce el testimonio de los argumentos de sus oponentes como recurso retórico para ilustrar la imparcialidad de sus propias doctrinas⁵⁷. En definitiva, Aristóteles es consciente de la limitación de la razón demostrativa, y por lo tanto usa de otras formas de racionalidad –dialéctica y retórica– para obtener conclusiones, aunque éstas no sean necesarias sino probables, es decir, más próximas a la verdad que sus contrarias⁵⁸.

⁵⁴ *Guía*, II,23, p.298.

⁵⁵ *Id.*, II,14, p.274: «Arguyen asimismo mediante inferencia de lo que se ha admitido generalmente por todos los pueblos, de donde resulta que tal creencia es natural y no hipotética, un consenso general al respecto. Así Aristóteles afirma que todos los hombres reconocen explícitamente la eternidad y estabilidad del cielo».

⁵⁶ *Id.*, II,15, p.275: «Está claro, por consiguiente, que si esta cuestión se hubiese probado con demostraciones rigurosas, no habría necesitado Aristóteles confirmarla con la opinión concordante de los físicos anteriores, ni formular los asertos que en ese lugar estampa para evidenciar el absurdo de quienes le contradicen y vilipendiar su opinión. Porque desde el momento en que una cosa ha quedado demostrada, su veracidad no se aumenta ni se robustece su certidumbre mediante el unánime asentimiento de los sabios al respecto; y, por otra parte, su verdad no disminuiría, ni su certeza decrecería por la discrepancia de todos los humanos».

⁵⁷ *Id.*, II,15, pp.275-6.

⁵⁸ *Id.*, II,15, pp.274-8.

Más aún, el objetivo de la *Guía* no es tanto proporcionar opiniones probables –como sería el caso de la dialéctica– sino opiniones meramente posibles como son, por ejemplo, muchas proposiciones retóricas. Es decir, se trata de argumentar a favor de la posibilidad de la Ley y en contra de su imposibilidad. Y, a continuación, hacer prevalecer racionalmente esa opinión posible por delante de su contraria⁵⁹. Aunque la conclusión queda abierta a la incertidumbre, la fuerza de la conclusión se basa en la confianza en la opinión recibida. Es el caso, por ejemplo, de la eternidad o creación del mundo: «quedando indecisa esta cuestión, a saber, la eternidad del mundo o su creación en el tiempo, acepto la solución dada por la profecía, que explica lo que no alcanza a dilucidar la facultad especulativa»⁶⁰. Es decir, según Maimónides, limitar la razón para dejar paso a la fe no es un salto irracional, sino un paso racional, dialéctico y retórico.

Esta misma argumentación es la apropiada para argumentar en el ámbito práctico de la acción humana, puesto que se argumenta en el terreno de lo posible⁶¹, buscando conclusiones posibles pero más fuertes que sus contrarias. En general, en el campo de la moral, que es precisamente el campo de la acción humana, donde se distingue entre el bien y el mal, se proponen conclusiones posibles y probables. Y otro tanto se puede decir de la fealdad y la belleza. El bien o la belleza pertenecen al ámbito de lo posible y opinable, no de lo necesario y demostrable en donde se da la verdad y la falsedad⁶². En esa medida, el uso práctico de la razón corresponde a la racionalidad dialéctica y retórica.

Las opiniones recibidas a las que se otorga crédito son pertinentes especialmente cuando la razón demostrativa es incapaz de esclarecer determinadas cuestiones. Es el caso de las cuestiones relativas a Dios, puesto que el término ‘conocimiento’ o el de ‘acción’ son equívocos referidos al hombre y a Dios⁶³. Por ello, las cuestiones centrales de la religión no son aptas para ser analizadas desde la razón demostrativa, pero son accesibles a la razón dialéctica y retórica.

En este terreno de la tradición religiosa, resulta particularmente apropiado el uso de la analogía y la metáfora, que caracteriza al discurso retórico –y también poético. En consecuencia, cualquier aclaración o exégesis

⁵⁹ *Id.*, II,16, p.278: «Después de exponer la posibilidad de nuestro punto de vista, trataré asimismo, mediante una prueba especulativa, de sobreponerla, quiero decir, hacer prevalecer la teoría de la creación sobre la de la eternidad». Cfr. II,18, p.284; II, Introd., p.239.

⁶⁰ *Id.*, II,16, p.277.

⁶¹ *Id.*, III,20, p.423.

⁶² *Id.*, I,2, p.69.

⁶³ Cfr. III,20, p.422: «El conocimiento de Dios no es de la misma naturaleza que el nuestro, para que podamos juzgar por analogía, sino que se trata de algo completamente distinto. [...] Nada hay de común entre su conocimiento y el nuestro, como tampoco entre su esencia y la nuestra». Respecto a la acción y la voluntad, cfr. II,18, pp.282-3.

de los textos de la Ley deberá dirigirse principalmente a la explicación de metáforas. Ésta precisamente es la tarea que Maimónides emprende en la Primera Parte de la *Guía*, donde prácticamente en todos sus capítulos menciona el carácter metafórico del texto religioso. La finalidad de estas analogías es, de un lado, la divulgación asequible de verdades filosóficas entre los menos cultos⁶⁴, tal como concebía Alfarabi la religión. Pero, de otro lado, se hace necesario el uso de la metáfora por la opacidad misma de determinadas cuestiones.

Al final de la *Guía*, Maimónides resume sus conclusiones sobre los usos de la racionalidad al hilo de una parábola sobre el palacio de un rey y la diferente proximidad de sus súbditos al palacio y al rey⁶⁵: 1) Quienes se hallan fuera de la ciudad son quienes no tienen ninguna creencia religiosa. «Estos deben ser considerados animales irracionales; no los sitúo en la categoría de hombres». 2) «Los que estaban en la ciudad y volvían la espalda a la mansión del soberano son aquellos que tienen una opinión y piensan, pero han concebido ideas contrarias a la verdad. [...] Son peores que los primeros». 3) «Aquellos que se volvían hacia la residencia del monarca, con intención de penetrar en ella y presentarse ante él, pero sin percatarse de la misma, son la muchedumbre de los hombres religiosos, es decir, los ignorantes que se ocupan de las prácticas religiosas». 4) «Los que llegados hasta el palacio daban vueltas en torno a él son los casuistas que admiten por tradición las opiniones verdaderas, discuten acerca de las observancias del culto, pero no se adentran en la especulación sobre los principios fundamentales de la religión, ni tratan en modo alguno de asentar la verdad de una creencia cualquiera». Éstos son los que hacen uso de la retórica, pero no se adentran en la dialéctica ni en la filosofía. 5) «En cuanto a los que se sumergen en la especulación sobre los principios fundamentales religiosos, son los que entraban en los vestíbulos donde los hombres se encuentran admitidos en grados diferentes. Quienes han comprendido la demostración de todo lo que es demostrable, han llegado a la certeza en las cuestiones metafísicas en todo aquello que sea posible o se han acercado a la certidumbre allí donde solamente es asequible la aproximación, son los que llegaron al interior de la mansión, junto al soberano». ⁶⁶ Éstos, finalmente, son los que hacen uso de la retórica, la dialéctica y la filosofía, y distinguen adecuadamente entre ellas.

⁶⁴ *Id.*, I, Introducción, p.58: «Debido a la gravedad e importancia de esta materia y por la limitación de nuestra capacidad para aprehender en toda su realidad el más trascendental de los asuntos, se ha recurrido, en la exposición de los temas profundos que la divina Sabiduría quiso inculcarnos, a parábolas, enigmas y expresiones extremadamente nebulosos». En general, cfr. toda la Introducción, que abunda sobre este aspecto (pp.54-62), o también por ejemplo, I,17, p.84.

⁶⁵ *Id.*, III, 51, pp. 533-5.

⁶⁶ *Id.*, II,51, p.534.