

*Stoa*

Vol. 9, no. 17, 2018, pp. 103-127

ISSN 2007-1868

PROFECÍA SIN PROFETAS: SPINOZA Y MAIMÓNIDES  
SOBRE EL DERECHO Y LA DEMOCRACIA DEL  
CONOCIMIENTO\*

ARTHUR J. JACOBSON

En dos momentos distintos de su *Tratado teológico político*, Spinoza asume lo que parecieran ser posturas opuestas en torno a la posición de los “propagadores” del “conocimiento natural”. Se pregunta si éstos pueden ser llamados profetas con toda justicia. En el capítulo 1, “De la profecía”, Spinoza niega que sean profetas a pesar de que el conocimiento que propagan es, con toda certeza, profecía, de acuerdo con la definición de profecía que da Spinoza al principio del capítulo. En el capítulo 7, “De la interpretación de la Escritura”, asume una perspectiva aparentemente desvinculada de los propagadores del conocimiento natural que, por implicación, nos obliga a considerar si en algún sentido son profetas después de todo. Este ensayo analiza la tensión entre estas posturas, además de una tensión semejante en los escritos de Maimónides sobre las leyes de la profecía.

\* Traducción realizada por Guillermo Montero. Nota del traductor: Las traducciones de Spinoza son de mi autoría. Además de citar la edición latina estándar de Carl Gebhardt del *Tratado, Spinoza, Opera*, vol. 3 (Heidelberg, Alemania: Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, 1972), cito los números de página de las dos traducciones más difundidas del *Tratado* al inglés: Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, trad. de Samuel Shirley (Leiden, Países Bajos: Brill, E.J., 1991), y Spinoza, *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, vol. 1, trad. de Robert Harvey Monro Elwes (Nueva York: Dover, 1951). En la edición de Gebhardt, primero cito el número de página del texto del *Tratado* y a continuación, entre corchetes, el número de página del volumen en su conjunto. Quisiera agradecer a Dimitris Vardoulakis por su apoyo y a mi esposa Peninah Petruck por sus extraordinarios consejos.

En el capítulo 1 del Tratado, Spinoza niega que los propagadores del conocimiento natural sean profetas.<sup>1</sup> Justo antes argumenta que el conocimiento natural mismo puede, en efecto, ser llamado profecía de acuerdo con la definición de profecía; ésta se caracteriza como “el conocimiento cierto de una cosa, revelado por Dios a los hombres”.<sup>2</sup> De esta definición se deriva, según él, “que el conocimiento natural puede ser llamado profecía. En efecto, las cosas que conocemos por la luz natural dependen exclusivamente del conocimiento de Dios y de sus eternos decretos[. . .] Nos es dictado [el conocimiento natural], por así decirlo, por la naturaleza de Dios en cuanto que participamos en ella, y por sus decretos”.<sup>3</sup> Del mismo modo, de acuerdo con la tradición rabínica, Dios le dictó los Cinco Libros a Moisés. La revelación del conocimiento natural, según Spinoza, ocurre de la misma forma. Además, el conocimiento natural es incuestionable; podemos saber que sí sabemos. “Todo lo que entendemos de forma clara y distinta, nos lo dicta, como acabamos de indicar, la idea de Dios y su naturaleza; no con palabras, sin duda, sino de un modo más excelente, que está en plena consonancia con la naturaleza del alma, como habrá experimentado por sí mismo quienquiera que haya gustado de la certeza del entendimiento”. La única diferencia entre el conocimiento natural y los otros tipos de profecía es la manera en que éste es transmitido, a través de la “luz natural” y no por medio de una visión o de una comunicación directa, cara a cara con Dios.

Sin embargo, precisamente esta diferencia, la manera en que se transmite desafía nuestras ideas habituales acerca de los profetas. Debido a que Dios nos transmite el conocimiento natural a través de la luz natural, y debido a que la luz natural es “común a todos los hombres”,<sup>4</sup> entonces el conocimiento natural, a diferencia de cualquier otro tipo de profecía, debe ser común a todos los hombres también. Aquí Spinoza debe enfrentar la siguiente interrogante: dado que el conocimiento natural es divino y su comunicación al hombre profecía, ¿debemos considerar que todo hombre es un profeta?

<sup>1</sup> Gebhardt, 2 [16], II. 6-7; Shirley, 60; Elwes, 14.

<sup>2</sup> Gebhardt, 1 [15], II. 5-6; Shirley, 60; Elwes 13.

<sup>3</sup> Gebhardt, 1 [15], II. 18-20, 27-28; Shirley, 59; Elwes, 14.

<sup>4</sup> Gebhardt, 1 [15], II. 21-22; Shirley, 59; Elwes, 13.

No obstante, Spinoza abandona inmediatamente la pregunta, pareciendo negar su aseveración de que el conocimiento natural es “común a todos los hombres”. En lugar de preguntarse si todos los hombres son profetas —la pregunta que debería plantearse si el conocimiento natural fuera en efecto común a todos— se pregunta si los propagadores del conocimiento natural son profetas.<sup>5</sup> Al plantear esta pregunta de manera estricta y al no formular la pregunta en un sentido más general como el argumento lo requiere, Spinoza niega implícitamente que todos los hombres reciban el conocimiento natural como una comunicación directa de Dios. Sólo algunos lo hacen: sólo aquellos que propagan (o que son capaces de propagar) el conocimiento natural. Los otros, aquellos que no propagan (ni pueden propagar), no deben poder recibir el conocimiento natural de forma directa, como una comunicación divina, de lo contrario, si pudieran recibir el conocimiento natural de forma directa, también tendrían la posibilidad de transmitir ese conocimiento y por lo tanto ser incluidos en la categoría de propagadores. Y si no hubiera nadie en la categoría de aquellos que carecen de acceso directo al conocimiento natural, entonces nadie podría estar en la categoría de propagadores: nadie podría hacerlo, ya que esto implica la divulgación de conocimiento por aquellos que lo tienen a los que no lo tienen: implica la existencia simultánea de los que carecen de acceso directo tanto como de los que lo tienen.

Sin embargo, la división implícita que hace Spinoza de toda la humanidad en dos clases —aquellos que reciben el conocimiento natural directamente de Dios y los que no— plantea una pregunta frente a la cual como respuesta Spinoza adopta una postura clara e inequívoca: ¿aquellos que no pueden recibir el conocimiento natural directamente de Dios, son capaces de saber si el conocimiento que los propagadores les comunican es, en efecto, conocimiento natural o de otro tipo, o, incluso, si es conocimiento? Ya que estos receptores indirectos del conocimiento natural no tienen acceso directo a Dios; ninguna pauta definitiva frente a la cual medir la veracidad y exactitud del conocimiento de los propagadores. Aún peor, no tienen manera de decir quién es un propagador auténtico, alguien que recibe de forma genuina comunicaciones directas de Dios, y quién no —alguien que, o bien se engaña

<sup>5</sup> Cfr. nota 2.

a sí mismo creyendo que es un propagador auténtico o engaña a los demás haciéndolos creer que lo es, a sabiendas de que no es cierto.

La respuesta de Spinoza a esta pregunta es que los “demás hombres” —los receptores del conocimiento natural indirectamente a través de propagadores y no directamente de Dios— “pueden percibir y aceptar [lo que los propagadores enseñan] con igual certeza y dignidad, y no por simple fe”.<sup>6</sup> Es decir, son capaces de percibir si el conocimiento que reciben de segunda mano es o no conocimiento natural genuino, a pesar de que el conocimiento que reciben por parte de los propagadores es en forma de palabras e imágenes, a diferencia de la forma en que ellos reciben el conocimiento, como intuición divina.<sup>7</sup> Asimismo, el resto de la humanidad tiene esta misma habilidad frente a estos, a pesar de que no la tienen ante Dios. En otras palabras, son capaces de percibir qué es y qué no es conocimiento natural genuino cuando los propagadores lo presentan ante ellos en forma de reporte —en palabras e imágenes— pero son incapaces de formarse una intuición al margen del reporte. Poseen la intuición frente a la cual medir la veracidad y exactitud del reporte de un propagador, pero no al revés. Se ven disminuidos en su acceso al conocimiento natural, pero no en su certeza respecto a su veracidad.

Independientemente de que este retrato de la relación cambiante del ser humano con el conocimiento natural pueda ser tentadora o precisa, resuelve, según Spinoza, la interrogante de si los propagadores pueden ser considerados profetas. No pueden.<sup>8</sup> Para Spinoza, el acceso directo a la intuición divina no distingue a un determinado individuo del resto de la humanidad en tanto profeta, los demás también pueden “percibir y aceptar lo que enseñan con igual certeza y dignidad, y no por simple fe”. Únicamente si el resto de la humanidad no pudiera percibir y aceptar las enseñanzas de los propagadores, única-

<sup>6</sup> Gebhardt, 2 [16], II. 7-9; Shirley, 60; Elwes 14.

<sup>7</sup> “Y ciertamente, a partir del hecho de que Dios se mostró a Cristo o a su mente de forma no mediada y no como lo hizo con los profetas, a través de palabras e imágenes, podemos entender solamente que Cristo percibió o entendió de verdad las cosas reveladas, puesto que una cosa es entendida cuando se percibe por la mente pura en sí, sin la necesidad de palabras o imágenes”. Gebhardt, 50 [64]; Shirley, 107-8; Elwes, 64.

<sup>8</sup> Gebhardt, 2 [16], II. 6-7; Shirley, 60; Elwes, 14. “No obstante, aunque la ciencia natural sea divina, no se puede dar el nombre de profetas a los que la propagan, puesto que lo que ellos enseñan, pueden percibirlo y aceptarlo también los demás hombres con igual certeza y dignidad, y no por simple fe”.

mente si la relación entre el resto de la humanidad y ellos fuese una relación de fe, sería apropiado llamar a los propagadores profetas. La profecía requiere fe; el conocimiento natural no.

Posteriormente, en el capítulo 7, Spinoza critica la postura de Maimónides respecto al método adecuado para interpretar la *Escritura* y defiende su propia postura en contra de ésta. La postura de Spinoza, en la cual no ahondaré, afirma que “el método de interpretar la *Escritura* no es diferente del método de interpretar la naturaleza”.<sup>9</sup> El intérprete debe tratar el texto como un cúmulo de información, al igual que los científicos contemplan la naturaleza. El intérprete entiende un texto, al igual que el científico entiende las leyes que dan sentido a la información. El texto crea sus propias leyes, su propia naturaleza particular y dichas leyes no necesitan tener relación alguna con las leyes de la naturaleza, ni de la razón, ni con las de cualquier otro texto o con las de cualquier mundo posible. El texto puede ser entendido, sin embargo, tal como la naturaleza es entendida :concibiendo el texto tal y como es, aceptándolo en sus propios términos, asimilando las leyes que establece el texto de la misma forma en que uno asimilaría las leyes establecidas por las órbitas de los planetas, o el crecimiento de una planta, o la combustión de una mecha expuesta al fuego. Es la luz natural y no otra cosa lo que ilumina a estas leyes del texto, al igual que ilumina las leyes de la física, de la biología, o de la química.<sup>10</sup>

Yendo en contra de su propio método, Spinoza pone de manifiesto una serie de dificultades que reconoce como genuinas. Posteriormente presenta y critica los puntos de vista opuestos. El principal de ellos es el de Maimónides, que somete cada pasaje de la escritura al criterio de la razón: “Pensó, en efecto, que cualquier pasaje de la *Escritura* admite varios sentidos, incluso opuestos; y que nosotros no estamos seguros de ninguno de ellos, a menos que sepamos que aquel pasaje, tal como lo interpretamos, no contiene nada que no esté acorde con la razón o que la contradiga”.<sup>11</sup> No obstante, someter el texto a las leyes de la razón evita que la luz natural se use para entender el texto. Aunque un texto no esté diseñado específicamente de acuerdo con las leyes de la razón

<sup>9</sup> Gebhardt, 84 [98], II. 16-18; Shirley 141; Elwes, 99.

<sup>10</sup> Spinoza deja en claro este último punto sólo de forma indirecta al describir su opuesto únicamente en términos hipotéticos. *Cfr.* Gebhardt, 100 [114], II. 17-24; Shirley, 157; Elwes, 116.

<sup>11</sup> Gebhardt, 99 [113], II. 7-11; Shirley, 156; Elwes, 114-15.

sino de acuerdo con un conjunto diferente de leyes, no cede —ni puede ceder— ante las leyes de la razón bajo sus propios términos. Una luz distinta a la luz natural (“*alio praeter humen naturale*”<sup>12</sup>) tendría que ser la ruta hacia el entendimiento.

Pero entonces la calidad de la señal de la luz natural, que es “común a todos los hombres”, se perdería. Ninguna otra luz posee esa calidad. Toda la demás luz es artificial, no natural. El razonamiento apropiado para toda la demás luz es razón artificial. Sus pruebas son pruebas artificiales de acuerdo con los criterios artificiales de la verdad. Requiere demostraciones (*demonstrationes*) en lugar de intuiciones inmediatas. Toda la demás luz debe ser cultivada y transmitida mediante un costoso programa de investigación y educación. Basar la interpretación en una luz diferente a la luz natural tiene, por lo tanto, la siguiente consecuencia:

Si esta opinión fuera verdadera [que los pasajes de la escritura deben coincidir con la razón], se seguiría que el vulgo, que desconoce generalmente las demostraciones o no se puede dedicar a ellas, no podría admitir nada de lo que dice la Escritura, a no ser por la autoridad y el testimonio de los que filosofan sobre ella. En consecuencia, Maimónides debería suponer que los filósofos no pueden errar en la interpretación de la Escritura, lo cual sería hacer de ellos una nueva autoridad eclesiástica, un nuevo tipo de sacerdotes y pontífices, que el vulgo ridiculizaría más que veneraría.<sup>13</sup>

El método de Spinoza, al menos en principio, no requiere nada de esto:

Y, aún cuando nuestro método exija el conocimiento de la lengua hebrea, a cuyo estudio tampoco puede dedicarse el vulgo, no se nos puede hacer semejante objeción. Efectivamente, el pueblo judío y el gentil, a los que predicaron los profetas y los apóstoles en su época, entendían la lengua de los profetas y de los apóstoles y, por su medio, percibían también el pensamiento de los profetas; pero no percibían el porqué de las cosas que les predicaban, mientras que, según Maimónides, tendrían que saberlo a fin de que pudieran captar el pensamiento de los profetas. En virtud de nuestro método no se sigue, pues, que el vulgo tenga que atenerse al testimonio de intérpretes. Puesto que yo presento un vulgo que comprendía

<sup>12</sup>Gebhardt, 100 [114], II. 18-19; Shirley, 157; Elwes, 116.

<sup>13</sup>Gebhardt, 100 [114], II. 24-31; Shirley, 157; Elwes, 116.

la lengua de los profetas y de los apóstoles; Maimónides, en cambio, no presentará ningún vulgo que entienda las causas de las cosas.<sup>14</sup>

La importancia de este último pasaje es esencial. Su estructura es la misma que la del argumento de Spinoza en el capítulo 1 acerca de los propagadores del conocimiento natural. Ciertamente, el vulgo hoy en día no puede entender el lenguaje de los profetas ni de los apóstoles debido a que hablaban hebreo,<sup>15</sup> lengua que ha sido reemplazada actualmente. Las únicas personas que pueden entender el lenguaje en la actualidad son los pocos que cuentan con el tiempo libre e incentivo necesarios para dominarlo. Así pues, el vulgo de hoy en día debe depender de intérpretes para aprender el mensaje. De hecho, es como si el punto de vista de Maimónides respecto a la interpretación de la escritura fuera cierto: “no podrían aceptar nada relativo a la *Escritura* sino por medio de la sola autoridad y el testimonio de un intermediario entre ellos y el texto”. Que dicho intermediario sea un filósofo o un traductor es lo de menos, en ambos casos afirma ser un experto —uno en filosofía, el otro en traducción— que abre la puerta a un significado que es inaccesible sin ayuda. Sin embargo, hay una diferencia: el vulgo no puede burlarse de la autoridad de un traductor de la misma forma en que puede burlarse de la autoridad de un filósofo. El traductor no está abierto a la objeción que confunde al filósofo respecto a que ni profetas ni apóstoles pudieron haber estado hablando filosóficamente, ya que estaban hablándole a la multitud, y el vulgo de su tiempo no habría entendido la filosofía mejor que el del nuestro. Debido a que el mensaje de los profetas y apóstoles fue alguna vez accesible para los no expertos, debería ser, en principio, accesible hoy —entendería el mensaje si conociera el lenguaje en el cual fue escrito. Pero el mensaje no es accesible porque no conoce el lenguaje. Esa es la estructura que presenta la descripción de Spinoza de la relación entre el texto bíblico y el vulgo. Las personas deben, en principio, ser capaces de entender el texto bíblico, pero en realidad no puede entenderlo. Un traductor debe mediar su relación con el texto.

Dejando de lado una vez más los méritos del argumento de Spinoza, nótese, en su lugar, la similitud de esta estructura —efectivamente, en-

<sup>14</sup>Gebhardt, 100 [114], I. 31; 101 [115], I. 8; Shirley, 157; Elwes, 116.

<sup>15</sup>Los apóstoles, desde luego, hablaban arameo, no hebreo.

tender requiere, en principio, de mediadores— con la estructura que Spinoza establece en el capítulo 1. Ahí los “demás hombres” —aquellos para los que los propagadores difunden el conocimiento natural— tienen, en principio, completo acceso al conocimiento natural. En realidad no es así. En lo que respecta al menos a cierta parte, se ven forzados a confiar en el reporte de los propagadores, quienes sí tienen completo acceso a éste. Los propagadores del conocimiento natural tienen, al igual que los filósofos de Maimónides o los traductores de Spinoza. Los beneficiarios de dicha destreza, al igual que todos los beneficiarios de las destrezas, se ven forzados a someterse a “la autoridad y el testimonio” de los propagadores.

Al menos en la explicación de Spinoza, la única diferencia entre los propagadores y los filósofos y traductores es que Spinoza asume que aquellos con un conocimiento parcial de Dios son capaces de distinguir un reporte falso de uno verdadero, con tal certeza que pareciera que poseen un total conocimiento de Dios. El lector de una traducción que no conoce la lengua de la cual ha sido traducido el texto, en contraste, no puede distinguir si la traducción es fidedigna o no. En primer lugar, los traductores mismos no necesariamente coinciden sobre cuál sería una traducción fidedigna. Lo mismo ocurre con el producto del trabajo del filósofo. ¿Cómo podría saber el filosóficamente iletrado si la interpretación de un pasaje de la Biblia por parte de un filósofo es filosóficamente sólida? ¿Coincidirán alguna vez los filósofos, después de todo, coincidir en lo que supone la solidez filosófica?

Al final, la diferencia es ilusoria. Con el tiempo y la motivación suficientes, el lector de una traducción podría dominar la lengua original y, por lo tanto, estar en una posición para juzgar, o al menos tener una opinión sobre la idoneidad de una traducción. Un hombre filosóficamente iletrado, asumiendo que posea una inteligencia en bruto, podría convertirse en un experto en las formas de la filosofía y ser capaz de evaluar la idoneidad de la interpretación de un filósofo. La incapacidad de ambos es solamente una incapacidad circunstancial. No es una incapacidad significativa. Nada impide a uno ni a otro de adquirir dicho conocimiento. El asunto es muy diferente para la audiencia de los propagadores, aquellos sin acceso total al conocimiento natural. Su incapacidad está muy arraigada en su naturaleza: “La naturaleza de Dios, en tanto que participamos en ella, así como los decretos



de Dios, dictan para nosotros [el conocimiento natural]”.<sup>16</sup> Su incapacidad es una de las leyes de Dios. Al igual que algunos estudiantes de filosofía no son capaces, ni siquiera en principio, de adquirir dicho conocimiento. Lo que los salva de la total dependencia de los propagadores es el supuesto de Spinoza de que “pueden percibir y aceptar con igual certeza y dignidad, y no simplemente por fe, lo que ellos enseñan [los propagadores]”. Evitar el dominio y el sometimiento depende solamente de esta creencia.

El ataque de Spinoza a la doctrina de interpretación de Maimónides es materia de todo el *Tratado*. El argumento del Tratado es un rechazo a la insistencia de Maimónides en reconciliar la Escritura con las mejores aportaciones de la ciencia. Esta insistencia —de que un texto cuyos discurso y fondo son éticos también establece las bases de la filosofía y los principios de la ciencia— es el origen de todo el problema. Esta insistencia es la que lleva a los gobiernos a decirle a los filósofos qué pensar y a los filósofos a rehuir las verdades de la ciencia. Para Spinoza, el hecho de que las intenciones de Maimónides para con la filosofía fueran igual de benevolentes que las suyas, no lo eximía de su error. Maimónides estaba montando su puesto en el mercado equivocado y, a la larga, sus esfuerzos por reconciliar la escritura con la filosofía sólo podrían causarle daño a ambas. El plan de Spinoza, por lo tanto, era echar abajo los esfuerzos de Maimónides en todas sus múltiples variaciones, fueran benevolentes o no, rompiendo de manera definitiva (un esfuerzo vano) la conexión entre la Escritura y la ciencia. Sorprende aún más, entonces, que la estructura ambivalente del pensamiento de Spinoza acerca de la profecía tuviera su origen —o si no su origen, sí su estado original— en los propios escritos de Maimónides.

En la primera parte de su *Mishné Torá (Repetición de la Torá) —Hilchot Yesodei HaTorah* (“Leyes que son fundamentos de la Torá”)— Maimónides describe las leyes de la profecía (capítulo 7). (Su Guía de los perplejos describe la filosofía de la profecía).<sup>17</sup> En su comentario sobre la

<sup>16</sup>Gebhardt, 1 [15], II. 27-28; Shirley, 59; Elwes, 14.

<sup>17</sup>Maimónides escribió su *Guía* para reconciliar a aquellos que se encontraban preocupados por la ciencia con la ortodoxia religiosa. Spinoza escribió su *Tratado* para reconciliar a aquellos que se encontraban preocupados de la ortodoxia religiosa con la ciencia. Spinoza, por lo tanto, concibió su Tratado como el *anti-Guía*.

primera ley (*halajá*),<sup>18</sup> Maimónides analiza las precondiciones físicas y espirituales para la profecía. Todo aquel que sea profeta debe ser, antes que nada, un sabio. Debe tener un carácter fuerte, en el sentido de que nunca se dejará dominar por las inclinaciones naturales.<sup>19</sup> Debe estar físicamente sano. Debe tener una perspectiva “amplia y correcta” para entender los “grandiosos y sublimes” conceptos del conocimiento espiritual. De ser así, se volverá santo. “Progresará y se apartará de las masas que avanzan en la oscuridad del tiempo”. Debe entrenarse para no tener pensamientos sobre “cosas infructuosas o sobre las vanidades e intrigas de los tiempos”.

En lugar de ello, su mente debe estar siempre dirigida hacia arriba, atada por debajo del trono de la gloria de Dios, esforzándose en comprender las formas santas y puras y dirigiendo su mirada hacia la sabiduría del Santo, bendito sea, en su totalidad, en sus múltiples manifestaciones, desde la forma espiritual más elevada hasta el ombligo de la tierra, apreciando Su grandeza desde ellas. Después de estos preparativos, el espíritu de la profecía descansará inmediatamente sobre él.<sup>20</sup>

Los comentarios de la primera *halajá* cierran con una explicación del “espíritu de la profecía”. Cuando el espíritu de la profecía descansa sobre alguien, su alma se “entremezcla” con el orden más bajo de los ángeles, el *ishim*. Se convertirá en una persona diferente que entenderá con un conocimiento distinto del que tenía antes. Ya se encuentra “en un nivel superior al de otros sabios”<sup>21</sup> y “apartado... de las masas”,<sup>22</sup> incluso antes de que haya emitido una sola profecía.

Pero aún no es profeta, incluso a pesar de que el espíritu de la profecía descansa sobre su alma. Solamente es “un discípulo de los profetas”, alguien que aspira a la profecía, un candidato para profeta. Una vez que el espíritu de la profecía descansa sobre ellos, los discípulos deben, además, concentrar su atención si desean profetizar. Deben “aislarse, [esperar] en un estado de ánimo feliz y dichoso, ya que la profecía no puede descansar sobre una persona cuando está tris-

<sup>18</sup>“Es uno de los fundamentos de nuestra fe que Dios se comunique con el hombre a través de la profecía”. Capítulo 7, *Halajá* 1.

<sup>19</sup>*Íbid.*, 244-46.

<sup>20</sup>*Íbid.*

<sup>21</sup>*Íbid.*

<sup>22</sup>Capítulo 7, *Halajá* 4.

te o desanimada, sino únicamente cuando está feliz. Por lo tanto, los discípulos de los profetas traerían siempre consigo un arpa, una batería, una flauta y una lira cuando estuviera buscando la profecía”.<sup>23</sup> Aún así, la profecía no está garantizada: “Incluso aunque [los discípulos] concentren su atención, es posible que la *Presencia Divina* descanse sobre ellos, así como también es posible que no”.<sup>24</sup>

Había una sola excepción a esto. Moisés podía elegir cuando profetizar, sin preparación:

Cada vez que lo deseaba, el espíritu santo lo envolvía y la profecía descansaba sobre él. No tenía que concentrar su atención para prepararse [para la profecía], ya que su mente estaba siempre concentrada, preparada y lista para apreciar la verdad espiritual, tal como los ángeles.<sup>25</sup>

La profecía de Moisés se diferencia de la de todos los demás profetas también en otras maneras. Otros profetas recibieron la intuición profética en forma de un sueño o de una visión. Moisés profetizaba mientras estaba despierto. Los otros profetizaban por medio de un ángel. Moisés hablaba con Dios “cara a cara”.<sup>26</sup> Los otros recibían la profecía en forma de alegoría o metáfora, junto con su significado. Para Moisés, dice Maimónides, “no había metáfora. En su lugar, percibía la cuestión en toda su plenitud, sin metáforas o alegorías”.<sup>27</sup> Los otros profetas estaban aterrorizados al profetizar. Dios hablaba con Moisés como un hombre habla con un amigo. “Moisés tenía el poder mental apropiado para comprender las palabras de la profecía mientras se encontraba en un estado de serenidad”.<sup>28</sup> Los otros profetas experimentaban la profecía como si fuera una pesadilla, “cuando cualquiera de ellos profetiza, sus extremidades tiemblan, sus poderes físicos se debilitan, pierden el control de sus sentidos, y, por lo tanto, sus mentes se liberan para comprender lo que ven”.<sup>29</sup> En contraste, el constante aislamiento de Moisés le permitía estar de forma permanente en un estado de conciencia elevado, listo para la profecía; él nunca regresó a

<sup>23</sup> Capítulo 7, *Halajá* 5.

<sup>24</sup> Capítulo 7, *Halajá* 6.

<sup>25</sup> Números 12:8. *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Capítulo 7, *Halajá* 2.

<sup>29</sup> Capítulo 7, *Halajá* 6.

su “tabernáculo”: “se apartó para siempre de las mujeres y todo lo de esa naturaleza. Unió su mente a la Roca eterna. [Por consiguiente], la gloria nunca lo abandonó. La piel de su rostro brillaba, [ya que] se volvió santo como los ángeles”.<sup>30</sup>

Maimónides, por lo tanto, establece un contraste que recuerda al de Spinoza en su *Tratado*: por un lado, Moisés, quien cuenta con innegable e ilimitado acceso a la comunicación divina; por el otro, los discípulos de los profetas, cuyo acceso a la comunicación divina es incierto y limitado. El contraste que establece Spinoza es entre dos grupos, de los cuales ambos tienen en principio acceso ilimitado al conocimiento natural, pero solamente uno de ellos lo tiene en realidad. ¿Se puede decir lo mismo de los discípulos de los profetas: que en principio tienen acceso ilimitado, incluso a pesar de que Maimónides deja en claro que en la práctica no lo tienen? En otras palabras, ¿poseer el espíritu de la profecía califica a los discípulos de los profetas para tener en principio acceso ilimitado?

Maimónides empieza a responder esta pregunta en *Halajá* 7, al final del capítulo 7, ahí describe los usos de la profecía. Un profeta puede experimentarla, argumenta, sólo para ampliar su propia perspectiva e incrementar su conocimiento. O puede ser enviado a una comunidad para decirle lo que debe hacer o para impedir que sigan haciendo el mal. En el segundo caso, donde la profecía desempeña su función política en lugar de su función intelectual, al profeta siempre se le ordena hacer “una señal o maravilla con el fin de que la gente sepa que Dios lo ha enviado realmente”.<sup>31</sup> Pero todas las aptitudes para profetizar —la gran sabiduría, el carácter fuerte, la perspectiva amplia y correcta, el bienestar físico— deben estar presentes de antemano. De no ser así, la persona que hace las señales o maravillas no debe “ser aceptado como profeta”. Si, por el contrario, están presentes en alguien que “sigue el sendero de la profecía en santidad, apartándose de las cuestiones mundanas y posteriormente hace una señal o maravilla e indica que fue enviado por Dios, es una *mitzvah* escucharlo”.<sup>32</sup>

Sin embargo, incluso si una persona es apta para la profecía, incluso si hace señales o maravillas, puede que aún no sea un verdadero profe-

<sup>30</sup>Capítulo 7, *Halajá* 7.

<sup>31</sup>it *Íbid.*

<sup>32</sup>it *Íbid.* Una *mitzvah* es una “obligación de la *Torá*”, o bien, una “buena obra”.

ta: “Es posible que una persona haga una señal o maravilla incluso sin ser profeta —en este caso, la maravilla tendrá [otra causa] detrás de sí. No obstante, es una *mitzvah* escucharlo. Puesto que es un hombre sabio con la categoría y la investidura para la profecía, aceptamos [su señal como verdadera]”.<sup>33</sup> Nótese que aquí Maimónides pasa de hablar sobre las señales o maravillas como si fuera lo mismo enfrentarse a una señal o a una maravilla, a hablar exclusivamente sobre las maravillas. Son únicamente las maravillas a las que describe como potenciales poseedoras de una causa distinta que la de la verdadera profecía. (Sólo en *Halajá* 1, capítulo 8, nos enteramos de cuál puede ser exactamente esta otra causa, y es la magia o la hechicería).<sup>34</sup> Maimónides no dice lo mismo sobre las señales. La pregunta que Maimónides obliga a los lectores hacerse al pasar de las señales y las maravillas a las maravillas únicamente es si la reducción de las posibilidades de la causalidad no profética a las maravillas es significativa, es decir, si las señales son indicios perfectamente necesarios de la causalidad profética y no padecen del mismo defecto de credibilidad que las maravillas. Esa pregunta es lo suficientemente importante como para justificar que interrumparamos el planteamiento de *Halajá* 1, capítulo 7, con una respuesta.

¿A qué se refiere Maimónides con señal? ¿A qué se refiere con maravilla? Es necesario leer hasta el capítulo 10 para descubrirlo. Ahí Maimónides sugiere, aunque de manera indirecta, que una maravilla es una “alteración” en el “orden natural” (literalmente, “mundo consuetudinario”; los ejemplos que da —la resurrección de Elías y Eliseo, etc.— dejan en claro que se refiere a maravilla como sinónimo de milagro, por lo que “alteración” en el “orden natural” es una traducción adecuada).<sup>35</sup> Pero después sugiere un significado para señal completamente inesperado desde la perspectiva de su discurso en *Halajá* 7, capítulo 7. Cuando un profeta nos dice que Dios lo ha enviado, dice Maimónides, no necesita demostrarlo haciendo maravillas como las de Elías y Eliseo, quienes alteraron el orden natural:

En lugar de ello, la señal de [la verdad de su profecía] será el cumplimiento de su predicción de eventos futuros. . . Por lo tanto, si surge una persona cuyo [progreso] en el servicio de Dios la hace apta para la profecía [y afirma

<sup>33</sup> Capítulo 8, *Halajá* 1.

<sup>34</sup> Capítulo 10, *Halajá* 1.

<sup>35</sup> *Íbid.*

ser un profeta] —si no intenta aumentar o reducir [la *Torá*], sino servir a Dios a través de la *mitzvoth* de la *Torá*— no le decimos: “Divide el mar para nosotros, resucita a los muertos, o algo parecido, y entonces creeremos en ti”. En cambio, le decimos: “Si eres un profeta, dinos que pasará en el futuro”. Él hace sus aseveraciones y nosotros esperamos a ver si se cumple o no.<sup>36</sup>

Si su profecía resulta ser falsa, entonces es un falso profeta y merece la pena de muerte. (Una ley saludable en términos generales. Haríamos bien en aplicarla a nuestros expertos). Maimónides nos dice que pongamos a prueba al profeta constantemente. Pero si todas sus aseveraciones resultan ser ciertas, debería ser considerado un verdadero profeta.<sup>37</sup> Un profeta que cuenta con esta capacidad, la de predecir el futuro, se limita a un solo propósito al profetizar —predecir el futuro— y el futuro puede ser un futuro político o un futuro personal; no importa cuál de los dos.<sup>38</sup> Entonces, la señal coincide con la profecía: la habilidad del profeta para predecir el futuro es una señal de su habilidad para predecir el futuro. El profeta que cuenta con otras capacidades aparentemente no está tan limitado.

Es evidente, a partir del texto de Maimónides, que él no considera a la predicción del futuro como el único tipo de señal. En *Halajá* 2, capítulo 8, describe a Moisés como “sabedor de que aquel que cree en un profeta debido a las señales “posee temor en su corazón, y que tiene dudas y desconfianza”.<sup>39</sup> (En *Halajá* 1, capítulo 8, Maimónides ya había descrito las maravillas de esta manera). La señal podría ser el resultado de la magia o de la hechicería, no de la profecía.<sup>40</sup> Moisés, por lo tanto, le pidió a Dios que lo liberara de su misión —sacar a los esclavos israelitas de Egipto. Dios responde que las maravillas que Moisés pudo llevar a cabo en Egipto fueron solamente un recurso temporal. (Nótese que Moisés se había quejado de las señales inciertas, no de las maravillas). Una vez fuera, el pueblo subiría a la montaña y todas las

<sup>36</sup> Capítulo 10, *Halajá* 3.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Capítulo 8, *Halajá* 2.

<sup>39</sup> Capítulo 8, *Halajá* 1. Maimónides afirma esto de manera explícita únicamente en el contexto de las maravillas. Sin embargo, la magia y la hechicería como posibles causas de las señales están implícitas en el argumento de *Halajá* 2, capítulo 8.

<sup>40</sup> Capítulo 8, *Halajá* 2.

dudas serían disipadas: “Aquí, les enviaré una señal”, Maimónides cita a Dios diciéndole a Moisés: “y entonces sabrán que realmente te he enviado desde el principio, y, por lo tanto, no permanecerá duda alguna en sus corazones”.<sup>41</sup> De este modo, Maimónides tiene mucho cuidado al describir el evento que removerá toda duda del pueblo —el pueblo que ha sido testigo de la conversación de Dios con Moisés al pie del monte Sinaí— como una señal, no como una maravilla.

Asimismo, es importante comparar los dos tipos de señales descritas por Maimónides. La señal en *Halajá* 3, capítulo 10, implica acción por parte de los candidatos a profeta: predecir el futuro. Si un candidato predice el futuro correctamente, es una señal de que es un profeta. La señal tiene dos características prominentes. Primero, no hay incertidumbre sobre la señal: el candidato predice el futuro y puede acertar o equivocarse. Segundo, la predicción se refiere a los eventos de este mundo: la gente haciendo tal o cual cosa, el surgimiento de tormentas, objetos en ciertos lugares, etc. Todos los eventos implicados en predecir el futuro pueden ser descritos de forma natural; son movimientos dentro de la naturaleza. Por lo tanto, las predicciones proféticas son predicciones sobre la naturaleza. Muestran un nivel elevado de conciencia sobre la naturaleza, ya sea física, animal o humana. La predicción se basa siempre en la naturaleza. Ese es el significado de la naturaleza: predecible. En contraste, la señal que Dios da a Moisés en *Halajá* 2, capítulo 8, implica la acción de Dios: hablar a Moisés frente a la multitud congregada. No es una acción del profeta. Es la manifestación natural de un agente sobrenatural, el pueblo experimentando a Dios como una voz que podía ser escuchada. De este modo, con Moisés, el pueblo pudo dar testimonio de un evento natural, cuya causa, sin embargo, no podría ser atribuida a ningún agente natural sino solamente a un agente divino. En ambos casos, la señal era parte de la naturaleza, y, por consiguiente, innegable. En el caso del profeta ordinario, la certeza significa la gestación del futuro; en el caso de Moisés, significa el principio de la participación de Dios.

<sup>41</sup>“Todo profeta que surja y nos diga que Dios lo ha enviado no necesita demostrarlo haciendo maravillas como las de Moisés, nuestro maestro, o como las de Elías y Moisés, que alteraron el orden natural. En su lugar, la señal de la verdad de su profecía será el cumplimiento de esta predicción de eventos futuros”. Capítulo 10, *Halajá* 1.

Por lo tanto, a diferencia de las maravillas, las señales transmiten certeza precisamente debido a que siguen el curso de la naturaleza en vez de usurparlo.<sup>42</sup> Las señales son asimismo obvias. Proclaman eso de lo cual son señales. Las maravillas, en contraste, no hacen eso. De esta manera, predecir el futuro es una señal de éxito para predecir el futuro. Hablar con Dios es una señal de hablar con Dios. Las señales son el curso de la naturaleza. Las maravillas son una salida de él. Las maravillas y los signos, por consiguiente, describen dos rutas diferentes hacia la profecía; una es una alteración del orden natural, la otra una extensión de éste, ya sea hacia el futuro o hacia el ámbito de lo divino.

Ahora podemos regresar al argumento de *Halajá 7*, capítulo 7. Después de describir los usos de la profecía, los requisitos de los profetas y la incertidumbre intrínseca de la profecía autorizada mediante las maravillas, Maimónides aboga por aceptar como verdades las afirmaciones de “un hombre sabio de prestigio y con aptitudes para la profecía”, quien ha realizado una señal o una maravilla, incluso a pesar de que en realidad pueda no ser un profeta. Una pregunta que tendremos que enfrentar es si todos los argumentos aplican tanto para las señales y para las maravillas, o solamente para las maravillas, ya que Maimónides califica a la referencia general a las señales y maravillas al decir que las maravillas pueden tener una causa diferente que la profecía, sin decir lo mismo sobre las señales.

El primer argumento sugiere una analogía jurídica (lo hacemos aquí para que lo podamos hacer aquí también: esta no es una práctica desconocida en otras partes del sistema jurídico). La *Torá* ordena la interpretación de un dictamen jurídico basado en el testimonio de dos testigos. Ambos pueden, en realidad, estar mintiendo en su testimonio. Pero si los testigos son “aceptables”, entonces la ley asume que están diciendo la verdad.<sup>43</sup> “Cada uno sirve como testigo a su homólogo de que está diciendo la verdad”.<sup>44</sup> En otras palabras, sabemos que en cierto número de casos, ambos testigos estarán mintiendo o pueden estar equivocados. Así son las cosas. Pero no hay nada que la ley pueda hacer al respecto, siempre y cuando ambos testigos estén dispuestos a mentir o estén equivocados, y siempre y cuando ambos sean testigos califica-

<sup>42</sup>Capítulo 7, *Halajá 7*.

<sup>43</sup>Capítulo 8, *Halajá 2*.

<sup>44</sup>*Ibid.* Véase el texto adjunto a la nota 43.



dos. El sistema jurídico termina tratando las afirmaciones falsas como si fuesen verdaderas, ya que no hay forma de saber qué afirmaciones son falsas. Por esa razón éste insiste en dos testigos como mínimo: es improbable (aunque desde luego posible) que dos personas estén dispuestas a mentir ante un tribunal o que mientan involuntariamente.

La analogía de los dos testigos funciona al menos para un tipo de señal debido a que Maimónides mismo la aplica a esa señal al inicio de *Halajá 2*, capítulo 8: tanto Moisés, como el pueblo entero de Israel, afirma, fueron testigos de la designación de Moisés como profeta en el monte Sinaí.<sup>45</sup> Si sólo hubiéramos escuchado el relato de Moisés, sería poco confiable: podría estar mintiendo o equivocado. Si hubiéramos escuchado únicamente el relato del pueblo, sería igualmente poco confiable. Moisés mismo debe percibir a Dios como el que lo designa: debe ser consciente de que lo han convertido en profeta y de que está actuando como profeta. Si Moisés no posee la confianza suficiente en su propia misión, si menosprecia o ignora su propia visión profética, no comunicará las profecías al pueblo o bien no los convencerá de que no crean en lo que piensan que escucharon. Cabe recordar que el pueblo es testigo de un fenómeno fuera de la naturaleza, un fenómeno sobrenatural, una voz incorpórea.

Las mismas consideraciones aplican para las maravillas. Éstas no son diferentes de la señal que el pueblo de Israel presencié en el monte Sinaí: ambas requieren de testimonios mutuos. ¿Pero qué hay del otro tipo de señal: predecir el futuro? ¿Aplican las mismas consideraciones en ese caso también? Después de todo, el fenómeno que las personas (o persona en el caso de una predicción privada) están presenciando es un fenómeno completamente natural, una secuencia de eventos o una cosa. No requiere de credulidad, de confianza, ni de la suspensión del escepticismo. O bien la predicción se cumple o no. Claro que confiar en las predicciones de un profeta probado respecto al futuro requiere cierta confianza. ¿Qué pasa si ha perdido sus poderes proféticos? ¿Qué pasa si está mintiendo para ganar un poco de ventaja personal? Pero estos son los riesgos ordinarios de la vida ordinaria que

<sup>45</sup> Sin embargo, Maimónides reconoce el riesgo de que un profeta probado pueda equivocarse por alguna razón: “Una vez que el profeta ha dado a conocer su profecía y se ha probado una y otra vez que sus palabras son ciertas, o que otro profeta lo ha declarado profeta, y si sigue en el sendero de la profecía, queda prohibido dudar de él o cuestionar la veracidad de su profecía”. Capítulo 10, *Halajá 5*.

no requiere de referencias a la profecía, y la preparación para la profecía protege, en teoría, contra esa posibilidad. Asimismo, un profeta probado tiene un prestigio dentro de la comunidad, que no querría dilapidar.<sup>46</sup> No es desdeñable, entonces, que Maimónides hable de este tipo de profecía por separado en el capítulo 10 y que a diferencia de los debates en *Halajá* 7, capítulo 7 —donde aplica la analogía de los dos testigos, sin aparente restricción, a todos los profetas que no son Moisés—, y en *Halajá* 2, capítulo 8 —donde aplica la analogía a Moisés—, no menciona la analogía. Por lo tanto, es probable que la intención de Maimónides no fuera aplicar la analogía a los profetas que predicen el futuro con éxito, ya que para estos profetas el futuro es su propio testigo.

El segundo argumento para aceptar como verdades las afirmaciones de “un hombre sabio de prestigio y con aptitudes para la profecía” explica por qué el primer argumento es necesario: “Teniendo en cuenta estas cuestiones y otras similares”, (Deuteronomio 29:28) manifiesta: “Las cosas secretas pertenecen a Jehová nuestro Dios; mas las reveladas son para nosotros y para nuestros hijos”, y (Samuel 16:7) expone: “el hombre mira lo que está delante de sus ojos, pero Jehová mira el corazón”.<sup>47</sup> No necesitamos mirar en el corazón del profeta que predice el futuro con éxito, sólo confiar en su honradez como persona. Pero con todos los demás profetas, necesitamos saber quién está en comunicación con Dios y quién no. Sin embargo, si supiéramos eso, entonces también nosotros seríamos profetas, haciendo que los otros resulten superfluos.

Y eso es exactamente lo que les pasó a los israelitas que se encontraban con Moisés al pie del monte Sinaí. Junto con Moisés, presenciaron a Dios proféticamente: presenciaron a Dios comunicándose con Moisés. En ese momento, en esa forma limitada, se convirtieron en profetas. Éste es el argumento de Maimónides en el capítulo 8 concierne a la naturaleza de la profecía de Moisés. Los israelitas creían en Moisés, no porque realizara maravillas, sino porque en realidad presenciaron su designación como profeta. “Nuestros ojos vieron, y no los de un extraño. Nuestros oídos escucharon, y no los de ningún otro. Hubo fuego, trueno y relámpago. Entró en las densas nubes; la

<sup>46</sup> Capítulo 7, *Halajá* 7.

<sup>47</sup> Capítulo 8, *Halajá* 1.

Voz habló con él y nosotros escuchamos: ‘Moisés, Moisés, ve y diles lo siguiente’”.<sup>48</sup> En este justo momento es donde Maimónides retoma la analogía jurídica utilizada por primera vez en *Halajá* 7, capítulo 7. Describe a Moisés y al pueblo de Israel como “dos testigos que observaron juntos el mismo evento. Cada uno sirve como testigo a su compañero de que está diciendo la verdad. Y ninguno tiene que traer alguna otra prueba a su compañero”.<sup>49</sup> Del mismo modo, Moisés y todo Israel fueron testigos de la comunicación de Dios con Moisés en el monte Sinaí y éste no tuvo que realizar ninguna otra maravilla para ellos. Moisés es el único profeta cuya designación como profeta es completamente incuestionable. El pueblo de Israel la presencié y participó en ella como profetas. El pueblo creyó en él, no porque la obligación de la *Torá* les exige dejar de lado sus dudas, sino porque lo vieron con sus propios ojos y no hubo lugar para las dudas.<sup>50</sup>

Entonces, la respuesta de Maimónides a la pregunta, “¿los discípulos de los profetas tienen en principio acceso ilimitado a Dios, incluso si en realidad no lo tienen?” es sí. Es nuestra obligación tratarlos como profetas si afirman serlo y si pueden reunir, de alguna manera, las señales o maravillas, ya sea por accidente, porque son magos o brujos, o porque de verdad son profetas. Y tenemos esta obligación precisamente porque, de hecho, nunca podremos saber si una persona que afirma ser profeta lo es o no, a menos de que nosotros mismos participemos en el acto de profecía. Pero en ese caso no necesitaríamos de los profetas.

Por consiguiente, la única condición bajo la cual la validez de una afirmación de la profecía puede ser establecida es la condición bajo la cual todos forman parte de al menos una parte de ella. Es la condición de una democracia del conocimiento. Es una condición en la cual el profeta, como figura especial con acceso exclusivo al conocimiento profético es, al menos en parte, innecesario. Es, por lo que a

<sup>48</sup> Capítulo 8, *Halajá* 2.

<sup>49</sup> Capítulo 8, *Halajá* 3.

<sup>50</sup> Incluso los discípulos de los profetas cuya señal predice con éxito el futuro no pueden ser llamados con certeza profetas. Lo más que Maimónides está dispuesto a decir de una persona así es que “debería ser considerado un verdadero profeta” (capítulo 10, *Halajá* 2) o que “queda prohibido dudar de él o cuestionar la veracidad de su profecía” (capítulo 10, *Halajá* 5). Resulta revelador que Maimónides no declare a esa persona profeta en lo indicativo, sólo en lo normativo.

Spinoza respecta, una profecía sin profetas. En todos los demás casos, el profeta es necesario debido a nuestra falta de capacidad para escuchar lo que Dios quiere decirnos. En esos casos, la profecía es necesariamente incierta. Por lo tanto, debemos mirar hacia el registro de sabiduría del profeta, su pureza de carácter, su amplia y correcta perspectiva, además de su bienestar físico —todos excelentes indicios de una probabilidad de que el consejo del profeta está bien intencionado y es políticamente confiable, sin tener nada que ver con lo que normalmente consideraríamos comunicación divina.

De este modo, la sociología del conocimiento divino de Maimónides contiene tres grupos, en contraste con los dos de la de Spinoza. Los grupos de Spinoza son bastante sencillos: aquellos que realmente tienen acceso directo al conocimiento divino y aquellos que lo tienen sólo en principio. Aquellos que lo tienen sólo en principio son, sin embargo, capaces de reconocer si el conocimiento que los propagadores están propagando es divino. Por lo tanto, Spinoza crea una democracia del conocimiento en principio, una aristocracia del conocimiento en realidad. No obstante, la democracia atempera y limita a la aristocracia al insistir en la capacidad de juzgar la idoneidad del trabajo de la aristocracia.

Los grupos de Maimónides son más complejos y se dividen a lo largo de líneas un tanto diferentes. Un grupo incluye a los discípulos de los profetas —aquellos que son candidatos a la profecía, pero quienes en realidad pueden o no ser profetas. A pesar de que siempre es dudoso que cualquier miembro dado de este grupo sea profeta, la ley de la *Torá* nos obliga a tratarlo como profeta si reivindica la profecía y si sus afirmaciones son seguidas, de un modo u otro, por señales o maravillas. La cierto es que cualquier miembro particular de este grupo es profeta o no lo es, sólo que no sabemos cuáles, y nunca lo sabremos con certeza.<sup>51</sup> Por lo tanto, sería un error decir que cualquier miembro del grupo es, en principio, profeta. No: o es profeta o no lo es, pero en ningún sentido puede ser profeta en principio. El caso es muy diferen-

<sup>51</sup> Así lo afirma la tradición rabínica, con la cual Maimónides habría estado íntimamente familiarizado. En la tradición rabínica, los primeros dos mandamientos son: “Yo soy Jehová” y “No tendrás [...] delante de mí”. Véase los comentarios sobre “Moses spoke” en *The Pentateuch and Rashi’s Commentary: A Linear Translation into English*, vol. 2, Exodus (Brooklyn, N.Y.: S.S. & R., 1950), 19:19, 209, traducido por el rabino Abraham ben Isaiah y el rabino Benjamin Sharfman.

te para el grupo en su conjunto. Tratamos al género “discípulo” como un grupo compuesto exclusivamente por profetas (o al menos a esa parte del género “discípulo” cuyo consejo es seguido de algún tipo de señal o maravilla), a sabiendas que no está (o probablemente no está) constituido de tal forma. Tratamos a ambas especies dentro del género de la misma manera, como profetas en principio, o como una cuestión de principio. Es decir, somos injustos con las especies de profetas debido a que no las tratamos como tal, sino como profetas en principio, y somos también injustos con nosotros mismos, ya que tratamos a las especies de no-profetas como profetas en principio a pesar de que en realidad no lo sean. Ignoramos la cuestión de la profecía y en su lugar dirigimos nuestra atención hacia cuestiones de aptitud, por un lado, y hacia las señales y maravillas por el otro.

Un segundo grupo incluye a las personas en general, quienes, a diferencia de los discípulos de los profetas, no reclaman la profecía ni la buscan. Muchos de ellos, debido a la falta del carácter requerido, están sin duda alguna incapacitados para la profecía; algunos están indiscutiblemente capacitados pero no desean ser profetas. Sin embargo, todos ellos, capacitados o no, se convirtieron en profetas en masa en una ocasión, cuando escucharon a Dios hablando con Moisés al pie del monte Sinaí, justo antes de que subiera la montaña para su prolongada estancia con Dios. En cierto modo, también, Moisés no era muy diferente a la masa del pueblo. Él, al igual que ellos, no buscaba la profecía; al igual que ellos, tenía rasgos de carácter que podían ser descritos solamente como defectos (su ira, especialmente) y que no convendrían a ningún otro profeta; al igual que ellos, no estaba del todo físicamente sano (su tartamudez). El más grande de los profetas era mucho más como el pueblo y mucho menos como los profetas. Por lo tanto, no es un accidente que en el momento profético supremo de toda la *Torá*, en el monte Sinaí, Moisés y el pueblo compartieran al menos un fragmento de la revelación de Dios: escucharon una voz enunciando los primeros dos de los Diez Mandamientos.<sup>52</sup> Aparte de este momento supremo, el papel del pueblo es juzgar a quién de entre todos los que aspiran a la realización profética se le debe conceder el beneficio del consentimiento profético y tratar en principio, o como una cuestión de principio, como profeta. Por consiguiente, respecto a

<sup>52</sup>Capítulo 7, *Halajá* 2.

todos los profetas diferentes a Moisés, al final es el pueblo y no Dios los que los hacen profetas. Convertirse en profeta es una elección, no un crisma que unge al elegido.

Y finalmente, un grupo de uno: Moisés. El pueblo no lo eligió. Junto con los profetas, Dios lo nombró, no a través de señales (señales ordinarias al menos) o de maravillas, sino en público, a la vista de todos. En este punto es importante distinguir entre lo público y lo privado. La realidad privada, la verdad interior, es que algunos de los profetas candidatos son, de hecho, profetas, algunos no. La profecía que no es la de Moisés se lleva a cabo en privado, mientras el profeta duerme: “Cuando cualquiera de ellos profetiza, sus extremidades tiemblan, sus poderes físicos se debilitan, pierden control de sus sentidos, y, por lo tanto, sus mentes se liberan para comprender lo que ven”.<sup>53</sup> Es una experiencia física abrumadora. Al mismo tiempo, lo que el profeta ve mientras duerme es un mensaje que le es entregado mediante “imágenes metafóricas”. “De inmediato, la interpretación de las imágenes se imprimen en su corazón y conoce su significado”.<sup>54</sup> El profeta sabe que está experimentando la profecía. Pero nosotros no sabemos y no podemos saber. Asimismo, sólo el que es aprobado a través de una señal o maravilla sabe si la señal o la maravilla es un producto de la profecía o de la magia y la brujería. (El profeta que es aprobado porque predijo el futuro exitosamente puede ser un brujo o un adivino, dice Maimónides, y no un verdadero profeta).<sup>55</sup> La visión del profeta, la causa real de la señal o maravilla —todas ellas son experiencias privadas. La profecía misma es, alegórica o metafóricamente, inaccesible al público en sus propios términos. Solamente el profeta sabe su significado, y su conocimiento, que se encuentra en su corazón, es privado. Dios confirió a Moisés profecías, no como visiones, sino “a través de revelaciones abiertas”,<sup>56</sup> revelaciones abiertas a todos, tal y como son, sin privilegiar el corazón de Moisés. El más grande de los profetas, el más cercano a Dios, sentó las bases para la democracia del conocimiento.

Para Maimónides, así como para Spinoza, suscribirse a una democracia del conocimiento requiere del consentimiento en medio una pa-

<sup>53</sup> Capítulo 7, *Halajá* 3.

<sup>54</sup> Capítulo 10, *Halajá* 3.

<sup>55</sup> Capítulo 7, *Halajá* 6.

<sup>56</sup> Gebhardt, 2 [16], II. 29-30; Shirley, 60; Elwes, 14.

radoja. Para Spinoza, ésta es que aquellas personas que tienen acceso imperfecto a la naturaleza de Dios son capaces, en teoría, de evaluar adecuadamente el acceso de otros cuyo acceso puede o no ser perfecto (o imperfecto en diferentes maneras). Esta es la condición *sine qua non* de toda democracia, la suposición de que todo ciudadano es capaz de evaluar la validez de un reporte de conocimiento sin la necesidad de conocer directamente dicho conocimiento, sin la mediación del reporte. Para Maimónides, la paradoja es que las personas que no son capaces de saber quién dentro del campo de profetas candidatos es un verdadero profeta, ya que no son capaces de saber qué señales o maravillas son producto de la profecía y cuáles son producto de la magia, la hechicería o la adivinación, son sin embargo capaces de saber quién es un candidato adecuado, cuyas señales o maravillas tienen derecho a ser consideradas profecías, a pesar de que en realidad pueda no ser profeta. En la medida en que un candidato muestre el requisito moral e intelectual, así como las cualidades físicas, en la medida en que además se presente a sí mismo como profeta, las personas están obligadas a tratarlo como uno —halajá asume que es profeta— incluso si sus señales o maravillas son producto de la magia, la hechicería o la adivinación y solamente se ha engañado a sí mismo creyendo, con mayor o menor devoción, que en realidad son producto de la profecía.

Por lo tanto, Maimónides reemplaza la presencia de la comunicación profética —un estado conocido con certeza sólo a través del conocimiento divino— con juicios ordinarios sobre la condición moral, intelectual y física, junto con una suposición legal que conecta estos juicios con el estatus, hecho legal y ya no directamente divino, del profeta. La única profecía que precisa cierto conocimiento del origen divino, por consiguiente, es la profecía que instituye esta suposición —la profecía del sistema legal regido por Moisés— ya que es dicha suposición la que hace que toda la demás profecía —entendida ahora estrictamente como un estatus legal— sea posible. Cierta conocimiento divino se vuelve conocimiento común solamente en un momento y con un único propósito: justo antes de que Moisés suba al monte Sinaí para ser designado como el profeta de la ley de Dios.

De este modo, el lugar que ocupa el conocimiento divino de dominio público en la *Mishné Torá* de Maimónides es totalmente opuesto al lugar que ocupa en el *Tratado* de Spinoza. En el *Tratado*, el conoci-

miento divino de dominio público es el conocimiento de la naturaleza, de la naturaleza de Dios, del mundo inteligible como ley o ciencia. Es conocimiento disponible en principio para todos, en cualquier lugar y en todo momento, a pesar de que en realidad no esté disponible. Es ley como principio en lugar de ley como hecho. En la *Mishné Torá*, por el contrario, el conocimiento divino de dominio público es el conocimiento de la designación de Moisés como profeta. Es el conocimiento del fundamento de la ley, de la ley como hecho. No es conocimiento que se encuentre en cualquier lugar y en todo momento, sino únicamente aquí y ahora. Ningún otro conocimiento de dominio público es divino. Esto no implica negar que el conocimiento divino público tenga un lugar dentro del mundo. Es muy posible que lo tenga. Pero fuera de la profecía de Moisés, no podemos saber con certeza cuál es ese lugar.

No obstante, la suposición legal que nos obliga a aceptar como profeta a una persona que cuenta con el carácter moral, intelectual y físico adecuado, y que predice el futuro con éxito, nos da aquello que puede ser descrito como conocimiento divino público derivado o de segundo orden, al compararlo con el conocimiento divino público directo o de primer orden, como lo es el conocimiento público de la designación de Moisés. En ese caso, el sistema jurídico validado por el conocimiento de la designación de Moisés nos obliga a considerar como divina la predicción exitosa de los discípulos de los profetas. La divinidad de una predicción exitosa es innegable sólo de forma derivada. Su divinidad directa puede ser sólo posible, nunca indiscutible.

El discípulo de los profetas que predice el futuro con éxito bien puede considerar su predicción como profecía. Pero si sus predicciones van a ser exitosas por un periodo continuo, lo que el discípulo debe estar haciendo es algún tipo de ciencia política, moral o natural, aunque ésta sea intuitiva o primitiva, y el juicio mediante el cual las personas aceptan o rechazan al discípulo como profeta no es un juicio profético, sino un juicio democrático ordinario. Lo que Maimónides describe, entonces, es nada menos que la transformación del derecho en ciencia.

Spinoza afirma en su *Tratado* que hasta donde sabe, hoy en día, no existen profetas<sup>58</sup>. Maimónides estaría en desacuerdo. Ciertamente, no existen milagros ni profetas aprobados a través de maravillas o de



señales del tipo que el pueblo de Israel escuchó al pie del monte Sinaí. Pero existe la predicción del futuro, la ampliación de la perspectiva de las personas y el incremento de su propio conocimiento. Ambos pueden ser profecía en manos de la persona correcta. Ambos están limitados a unos pocos. Ninguno requiere de milagros. Así que sí existen profetas. Sólo que ya no los llamamos así. Ahora los llamamos científicos y filósofos.