¿QUÉ ES LA TRADICIÓN OCCIDENTAL? EL CASO DEL PENSAMIENTO ISLÁMICO*

Joshua Parens**

¿Qué es la tradición occidental? Aunque esta cuestión se ha vuelto impopular a causa de nuestro deseo justificado de escapar del pasado colonial de Europa, resurge casi inmediatamente cuando se confronta hoy con el fantasma del islamismo. Los que estudiamos el mundo islámico con simpatía, no podemos sino esperar encontrar las características redentoras del pensamiento islámico. Entendemos por “el fantasma del islamismo” el fantasma del radicalismo o extremismo islámico. Pero muchos estudiosos parecen decididos a mostrar que el islam es esencialmente aoccidental o antioccidental. Estos esfuerzos críticos van de los más crudos a los más elaborados: entre los más pulidos esfuerzos contemporáneos se cuentan los de Roger Scruton¹ y Rémi Brague.² Los pensadores anteriores a ellos argumentaban más a partir de su profunda familiaridad con la tradición occidental que de una profunda familiaridad con el islam. No nos sorprende que su esfuerzo sea menos convincente que el de Brague, cuya tesis es más o menos la siguiente: el islam estaba demasiado lejos de Atenas o de la herencia griega como para poder hacer más que “digerir” o “asimilar” completamente el pensamiento griego. La fuerza de Occidente ejemplificada por Europa estriba en que, al menos algunas veces en su historia, no se ha encontrado ni tan distante ni tan cerca (como Bizancio) de la herencia griega como

39

* Traducción: Carlos Gutiérrez Lozano.

** Braniff Graduate School, Universidad de Dallas.

¹ Roger Scruton, “Islam and the West: Lines of demarcation”, in *Azure* 35 (2009), disponible en línea en <azure.org.il/include/print.php?id=485>.

² *Eccentric culture: A theory of Western civilization*, 2002, South Bend, St. Augustine Press, traducción al inglés de Samuel Lester.

para no poder relacionarse propiamente con ella. Entre los ejemplos más importantes de esta relación están las diversas épocas de resurgimiento. Según Brague, esta relación moderada de Europa con su pasado significa que ha sido capaz de retornar a sus orígenes en Atenas y Jerusalén, de tal manera que asume estos elementos en un contacto mediado por Roma —una relación que Brague caracteriza como “romanidad” o “secundariedad”—, esto es, una voluntad de reconocer lo que es importante para poder ver las cumbres del pasado como valores por los cuales esforzarse. No es difícil ver por qué Brague escribió *Europe, la voie romaine* en el momento que lo hizo. En los últimos veinticinco años, Francia ha librado una lucha espiritual por su futuro que no ha dejado de intensificarse. ¿El efecto a largo plazo de la relación colonial de Francia con el Medio Oriente y el norte de África significa que tendrá que absorber los efectos secundarios de sus aventuras imperialistas? ¿Se islamizarán inevitablemente Francia y Europa o podrá Francia mantener su identidad “occidental”? Si tratara de conservar esta identidad —según Brague—, ¿qué mejor recurso que su pasado medieval cristiano?

40

Más que hacer pronósticos sobre el futuro de Europa, quisiera ponderar otras interpretaciones plausibles de la relación entre el islam o el Oriente y el Occidente, y, de paso, compararlas con la de Brague. En la segunda mitad del siglo XIX en Europa, surgieron dos elocuentes portavoces de la relación entre Oriente y Occidente: Matthew Arnold en Inglaterra y Ernest Renan en Francia. De los dos, Renan estaba más centrado en el islam. Fue un hijo de su tiempo, enamorado del positivismo francés. Para él, la medida de la civilización es el grado en que la “ciencia” ha encontrado su lugar y ha asumido un papel rector en el “progreso” de esa civilización. Según esta norma, el mundo islámico del siglo XIX era abúlico. En la época en la que escribió (entre 1850 y 1880), Francia era, por supuesto, un modelo de tal progreso, aunque Renan no lo ejemplificó en todos los empeños humanos y, ciertamente, no en el orden político o social. Sin embargo, para las medidas del avance tecnológico derivadas de sus aplicaciones, como el transporte, la infraestructura, la salud y la higiene públicas, había pocos elementos para comparar Oriente y Occidente.

Ante estos hechos, Renan se irrita al oír a algunos decir que el pensamiento islámico estaba mucho más avanzado que el de Europa. De una manera que parece anticipar el argumento de Brague, Renan insiste en que, si bien en la historia del islam hubo pensadores que llegaron a estar verdaderamente enamorados de la “ciencia”, no eran realmente islámicos del todo; por ejemplo, Alfarabi (ca. 870-950), Ibn Sina (o Avicena) (980-1037), Ibn Bajja (ca. 1085-1138), Ibn Tufayl (1110-1185) e Ibn Rushd (o Averroes) (1126-1198). Según Renan, no eran realmente árabes, a pesar del uso del árabe. El islam abarcaba una civilización que tenía la chispa de la ciencia: la persa (no he investigado si Renan consideraba a la cultura persa como indoeuropea, pero el farsi no es un idioma semítico, como el árabe). Renan afirma que aunque estos pensadores hubieran escrito en árabe, eran herederos de una herencia “greco-sasánida”.³ Se refiere sin pestañear a la “mentalidad europea” e insiste en que es necesario oponerla a la “árabe” e “islámica”. Uno se pregunta por qué estos autores recalcan el carácter europeo de la filosofía y la ciencia, ¿como si el surgimiento de la filosofía en Grecia hubiera sido producto de una mente nacional!⁴

Aquí vemos que podría haber una convergencia impremeditada entre las ideas de Brague y Renan. El problema con el Oriente o el islam es que parece incapaz de relacionarse con la “ciencia” o, según las palabras de Brague, que solamente “digiere” la ciencia. “Ciencia” no es una parte real del Oriente o del islam, lo que por supuesto refuerza la insistencia en el carácter nacional o europeo de la ciencia. Renan hace tales afirmaciones sin matizar suficiente porque él también está enamorado del éxito de la “ciencia” moderna. De hecho, está tan enamorado de la ciencia que trata de extrapolar la dinámica de su propio tiempo a todos los tiempos y lugares. La dinámica contemporánea es que la ciencia está en tensión con los valores tradicionales. Sospecho que Renan afirmarí que es meramente cuestión de tiempo para que la ciencia remplace esos valores tradicionales con nuevos valores, como

³ Los sasánidas fueron el último imperio persa antes del surgimiento del islam, cuyo dominio se extendió del 224 al 651 d.C.

⁴ Ernest Renan, “Islamic and science”, conferencia pronunciada en la Sorbona el 29 de marzo de 1883, en traducción inédita de Charles E. Butterworth; “L’Islamisme et la science”, *Journal de Débats*, 30 de marzo de 1883; reimpresa en Ernest Renan, *Oeuvres Complètes*, ed. Henriette Psichari (1947-1965), París, Calman-Levy, vol. I, pp. 945-65.

los de la “religión de la humanidad” de Augusto Comte. Sea como fuere, aquí Brague se separaría de Renan. Él no tiene confianza en la “ciencia”. Antes bien, ve en Europa una historia de dóciles reconciliaciones de la ciencia o la razón con la revelación. Sin embargo, como Renan, Brague ve también una afinidad entre la batalla ilustrada entre razón y revelación y la tendencia de los grandes pensadores medievales musulmanes a establecer una grieta entre la razón y la revelación. Mientras que Renan disfruta a pensadores como Alfarabi y Avicena (aunque los considere completamente antitéticos al islam), Brague los desdeña. Piensa que al menos en la Edad Media, esta distancia entre razón y revelación es peculiarmente islámica. Incluso llega a afirmar que las actitudes hacia la relación entre razón y revelación de Moshé Maimónides (sin duda el más grande pensador judío medieval, 1137/1138-1204) fueron cautivadas por la visión islámica, como si su enseñanza no fuera de alguna manera característica entre los judíos. Tal interpretación de la historia daría sentido a las posiciones de Alfarabi y Avicena, Ibn Bajja y Maimónides, solo si esta idea de la relación entre razón y revelación, en realidad entre Occidente y Oriente, fuera realmente tan inusual como la presenta Brague. Uno se pregunta si no es la actitud cristiana medieval ante la relación entre razón y revelación la más inusitada.

42

Por supuesto, si una idea de la relación entre razón y revelación es inusual, no es menos importante que si concuerda o describe la realidad. A partir de su propia comparación de Europa con el Oriente en el siglo XIX, Renan declara confiadamente que Europa estaba muy alejada del Oriente debido a la ciencia. Por su parte, cuando Brague compara Europa con el mundo islámico de hoy está menos seguro sobre adónde nos llevará la ciencia y ve la relación medieval entre razón y revelación como una guía para un camino diferente. La salida para Europa consiste en recuperar desde las fuentes del pensamiento medieval cristiano un camino para responder al islam. Desde este punto de vista, la afinidad de la grieta medieval islámica entre razón y revelación y la de la Ilustración europea indica claramente que el remedio de Europa está en renovar su adhesión al cristianismo. Uno se pregunta si acaso Brague no ha malinterpretado al islam medieval de una manera que recuerda extrañamente a Renan. ¿Podría ser que estos dos grandes estu-

diosos franceses hayan leído mal la afinidad entre el lugar de la ciencia en la Ilustración y el lugar de la ciencia en el marco medieval islámico? ¿Pensadores como Alfarabi declararon la guerra entre “ciencia” e islam más del modo en que la “ciencia” ha prosperado en Francia en oposición diametral al sacerdocio? ¿O podría ser que la grieta en el islam medieval postulada por Renan es mucho más sutil? ¿Podría ser que esa grieta fuera un hecho de la existencia humana más o menos permanente, resaltado por los pensadores musulmanes medievales, pero olvidado o ignorado en otras partes? Mis preguntas retóricas apuntan en gran medida al argumento de Leo Strauss. Los títulos de dos libros suyos indican la idea a la que aludo: *Persecution and the art of writing* y *The city and man*.⁵ La grieta entre razón y revelación, resaltada por Brague como un tema islámico o suscitado por el islam, es según Strauss, mucho más general. Esta tensión, una versión de la tensión entre Oriente y Occidente, es en último término la tensión entre el hombre y la ciudad. Como veremos más tarde, Strauss sostiene que la tensión entre la ciudad y el hombre (o el hombre paradigmático, el filósofo) lleva a lo que él llama escritura “esotérica” o “exotérica”, una clase de escritura en la que un autor se dirige a diferentes audiencias en un escrito. La tensión entre el filósofo y la ciudad necesita el estudiado secretismo del filósofo sobre sus propios puntos de vista. Como antes, lo que es más importante es si tal postura concuerda con la realidad, aunque también es de algún interés si es tan inusitada como Brague la ha retratado.

Al abrírnos paso en el argumento de Strauss, haremos una digresión para considerar un análisis similar de esta dicotomía de Matthew Arnold. La oposición entre revelación y razón, Oriente y Occidente, Jerusalén y Atenas está aludida en el capítulo de Arnold titulado “Hebraísmo y helenismo”.⁶ Aunque hebraísmo y helenismo, o Jerusalén y Atenas,

⁵ Leo Strauss, *Persecution and the art of writing*, 1953, Glencoe, IL, Free Press: reimpresión, 1988, Chicago, University of Chicago Press; *The city and man*, 1964, Chicago, University of Chicago Press.

⁶ Matthew Arnold, “Hebraism and Hellenism”, en *Matthew Arnold: Prose and poetry*, 1927, Nueva York, Charles Scribner’s Sons, pp. 313-328 (todas las citas son de esta edición); publicada anteriormente como capítulo 4 en *Culture and anarchy* (1869), como una versión revisada y condensada del capítulo 3 de *Anarchy and authority*, en *The Cornhill Magazine*, junio de 1868.

están dirigidos a la misma cosa, nada menos que “la perfección o salvación del hombre”, sus respuestas no son sinónimas ni están en perfecta armonía (p. 314). “La idea rectora del helenismo es ver las cosas como realmente son; la idea rectora del hebraísmo es conducta y obediencia” (p. 315). Mientras que Brague ofrece una versión plausible de la idea católica de la armonía de la fe y la razón, la idea de Arnold es más protestante: “entre estas dos influencias se mueve nuestro mundo [...] y deberían estar equilibradas, aunque nunca lo están”. Conviene admitir aquí un pequeño perfeccionamiento de esta enumeración de dicotomías: lo que Arnold quiere decir con hebraísmo y helenismo está mucho más cerca a lo que Strauss quiere decir con ciudad y hombre que a la idea católica de Brague de la fe y la razón. En la imagen católica, lo que la fe afirma poner sobre la mesa no es solamente la justificación moral del hombre caído, sino también el coronamiento sobrenatural en la próxima vida de las ideas mezquinas proporcionadas por la razón.⁷ Arnold y Strauss quieren decir algo más simple con hebraísmo. No sorprende que la postura más protestante de Arnold del hebraísmo se ciña más estrictamente a la conducta terrena que a la perfección teórica o contemplativa, incluso si esta conducta se realiza con miras en una recompensa en otro mundo. En otras palabras, tanto Arnold como Strauss ligán el hebraísmo con la moralidad y la conducta mucho más que los católicos. Con esto, prestan de nuevo su atención al más antiguo de los precursores de la tensión entre hebraísmo y helenismo, observado sin ninguna referencia al monoteísmo. La tensión entre las dos ciudades, Atenas y Jerusalén, es uno de los grandes emblemas de una tensión ya presente en el pensamiento griego, a saber, la tensión entre la vida del hombre político moralmente virtuoso y el camino de vida del filósofo.⁸ En otras palabras, Arnold anticipa lo que llegó a ser el tema central de los escritos de Strauss, lo que llamó el problema teológico-político, la tensión entre la búsqueda del individuo privado de la verdad considerando la totalidad y la demanda política de una respuesta suficiente para iluminar y guiar la vida política.

⁷ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, aforismo 191.

⁸ *Ética Nicomaquea*, especialmente los libros 1, 6 y 10.

En este punto empezamos a preguntarnos, en vista de nuestra cadena de dicotomías, Oriente y Occidente, islam y ciencia, hebraísmo y helenismo, ciudad y hombre, Jerusalén y Atenas, si nuestro problema original de avanzar en la comprensión de la dicotomía entre Oriente y Occidente con respecto al islam nos ha llevado a la extraña conclusión de que esta dicotomía, lejos de mostrar que el islam medieval está excepcionalmente partido, muestra que la grieta es una característica permanente no solo entre civilizaciones, sino, de alguna manera, en los individuos. Si hemos de confiar en Mathew Arnold, la tensión misma entre hebraísmo y helenismo se expresa en los individuos como tensión de clases entre la moral y el intelecto. No tomo esto como afirmación de que los seres humanos están condenados a quedar divididos, sino en el sentido de que puede fallar la armonización de moral e intelecto o, para hablar algo más vagamente y en el contexto del pensamiento tardomoderno, de corazón y mente. La grieta subrayada de diferentes maneras tanto por Arnold como por Strauss también coincide casi completamente con la concepción cristiana de la caída, el desgarramiento en el tejido humano.

Nuestro problema no estriba en establecer la superioridad de una idea de este desgarramiento sobre otras. Antes bien, es clarificar el significado de la tradición occidental. Puede considerarse que la tradición occidental abarca a Atenas y Jerusalén, si suponemos que en Atenas se centra el intelecto y en Jerusalén el corazón o la conciencia. No debe haber escapado a nadie que a veces en el curso de nuestra exploración de estas diferentes dicotomías hemos identificado el Occidente con Atenas y el Oriente con Jerusalén. Cuando intérpretes como Scruton rechazan el islam como antioccidental, lo hacen así porque ven al islam unido con la Meca.⁹ En otras palabras, piensan que sucumbió totalmente al polo de lo que Arnold llamó “conducta y obediencia”. “La tradición occidental”, entonces, está tensada por la ambigüedad de que podría relacionarse con ambas, Atenas y Jerusalén, o a veces solo con Atenas, en oposición a la intensa preocupación por la conducta y la obediencia de Jerusalén (y de la Meca). ¿Por qué esta ambigüedad es característica de la tradición occidental? Por un lado, lo que es peculiar al

⁹ Bague, “Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss’s ‘Muslim’ understanding of Greek philosophy”, *Poetics Today* 19:2 (1998), pp. 238-45.

Occidente es el predominio o centralidad de la filosofía o la ciencia. Por el otro lado, el Occidente seguramente abarca más que solo filosofía o ciencia. Si no fuera así, entonces Occidente sería como una persona con cabeza pero sin corazón.

Todo esto está muy bien, pero cabe plantearse si acaso se hace un flaco favor a Oriente y a los orientales. Aunque ya no es aceptable hablar de “Oriente”, uno se pregunta si el vínculo entre “conducta y obediencia” y “Oriente” es tan revelador fuera, como lo es dentro del ámbito del monoteísmo occidental. Se dice con frecuencia que la filosofía surgió solo en Grecia (por filosofía entendemos la investigación de lo que es, basada en alguna concepción de la naturaleza) y que la ciencia moderna apareció en Europa antes que se propagara a todo el mundo.¹⁰ Aunque simpatizo con esta forma de ver las cosas, puede ser mal interpretada si se quiere implicar lo que Renan parece haber concluido, a saber, que la ciencia es el producto y en algún sentido la posesión de cierta mentalidad o continente racional. Esta postura nos deja con la tarea de demostrar, lo que podría ser imposible, que incluso en los momentos más avanzados del pensamiento chino e indio no hay una reflexión seria sobre la naturaleza. Y esto implica que todo pensamiento más o menos avanzado está preocupado con “la conducta y la obediencia” y se caracteriza, en última instancia, por una falta de reflexión sobre la diferencia entre la naturaleza y la convención o tradición. Si esto es verdad de Oriente como de Asia, está más allá del alcance de este trabajo. Nos hemos topado con una ambigüedad crucial en nuestra investigación: cuando hablamos de la *tradición* occidental, nos referimos a una “tradición” que desde sus orígenes ha puesto en duda lo que estaba establecido sobre la base de la sola tradición. Que esta característica sea peculiar de Occidente en el sentido de Europa o Grecia, de cualquier forma es una característica notable y laudable de Occidente. Además, la tensión entre Oriente y Occidente o conducta y obediencia por un lado, y la investigación del intelecto sobre la naturaleza por el otro pueden mantener el secreto de la vitalidad de Occidente, quizá más que cualquier “secundariedad” o “romanidad” al estilo de Brague.

¹⁰ Véase, por ejemplo, George Anastaplo, *But no philosophy: Seven introductions to non-Western thought*, 2002, Lexington.

Si algún pensador ha puesto en tela de juicio la proposición de que la vitalidad secreta de Occidente se encuentra en la tensión entre naturaleza y convención, es Martin Heidegger. Para él, “naturaleza” está entre los conceptos clave que unen a Occidente con la historia ontoteológica del ser, la cual se esfuerza por trascender o deconstruir. Heidegger rechaza la centralidad de la causalidad en la física y la metafísica tradicionales y, por tanto, de la naturaleza. En vista de su actitud negativa hacia la naturaleza en la historia del ser, no debería sorprendernos que tradición y convención, si bien no con estos nombres,¹¹ adquieren una importancia sin precedentes en su pensamiento. No solo cuestiona la importancia de la causalidad en su investigación sobre el ser en su magna obra *Ser y tiempo*, sino también en su pensamiento posterior, en el que ocupa el lugar preponderante el emblema central de la tradición y la convención: el lenguaje.

Para Heidegger, el lenguaje es la casa del ser. “El mundo” experimentado por una comunidad es dado por el lenguaje. Diferentes lenguajes transmiten, en efecto, diferentes mundos. Un indicador obvio de la seriedad de Heidegger en este punto está en su voluntad de levantar dudas sobre la idoneidad del francés o de cualquier otra lengua romance para la filosofía o el pensamiento, a diferencia del alemán o el griego, de los cuales afirma que son lenguajes que poseen la idoneidad requerida para la filosofía o el pensamiento.¹² Si uno comparara la distancia gramatical entre las lenguas romances y el alemán con la distancia entre el chino y el alemán o el griego, prácticamente no habría comparación. Mientras que el griego es especialmente complejo en la variedad de distinciones temporales que puede hacer por la conjugación de los verbos (con respecto al tiempo, aspecto y modo), el chino carece de esta complejidad temporal. Heidegger no aborda estas diferencias gramaticales,

¹¹ Cf. historia y destino/destinación.

¹² Entre otros escritos, véase Martin Heidegger, “Language”, en *Poetry, Language, Thought*, 1971, Nueva York, Harper and Row, trad. al inglés de Albert Hofstadter, pp. 187-210; original: “Die Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, 1959, Pfullingen, Neske; “The origin of the work of art”, en *Basic Writings*, 1993, San Francisco, Harper, edición de David Farrell Krell, pp. 143-203; original: *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1960, Stuttgart, Reclam, edición de H.G. Gadamer; y “The letter on humanism”, también en *Basic Writings*, pp. 241-265; original: *Brief über den Humanismus*, 1947, Bern, A. Francke Verlag, pp. 145-194.

pero presumiblemente están detrás del hecho que trata, la brecha entre Oriente y Occidente, que considera más profunda que cualquier otro pensador de los que hemos considerado hasta ahora. La anotación que hice arriba en el contexto de nuestra lectura de Arnold y Strauss (y Aristóteles) de que Occidente y Oriente se refieren tanto a los individuos como a la relación entre civilizaciones no es en absoluto compatible con la idea de Heidegger de la brecha entre Oriente y Occidente. Dado que adscribe un papel central al lenguaje, Heidegger profundiza la brecha y suscita dudas más grandes que otros sobre la posibilidad de la traducción. Si las comunidades humanas realmente viven en diferentes “mundos”, entonces no debería sorprendernos que la traducción fuera dudosa. Esta profunda duda sobre la traducción nos recuerda que Heidegger niega la idea de una naturaleza humana común e insiste en que el *Dasein* (de cada ser humano) está caracterizado no por una esencia compartida por todos los otros seres humanos, sino por una existencia única. Así, Heidegger cierra el círculo de la filosofía griega levantando dudas sobre el mismo concepto de naturaleza.

Es sorprendente, pues, que Heidegger encuentre más afinidades entre su pensamiento y las formas más antiguas del pensamiento chino, como Lao-Tse y Zhuangzi, que con toda la tradición occidental. ¿No parece que la mera posibilidad de esas afinidades va en contra de todo lo que dice Heidegger sobre el carácter del lenguaje, su relación con el ser y con los “mundos”? Para nuestro propósito actual, debemos recordar otra vez que el objetivo no es sondear las profundidades de ninguno de los pensadores que estudiamos, sino ver qué podríamos aprender sobre la relación entre Occidente y Oriente y, más específicamente, sobre la relación entre Occidente e islam. Dicho esto, podemos volver a Strauss para considerar la posibilidad de que el pensamiento islámico no sea tan lejano o extraño al Occidente.

Se ha dicho a menudo que Strauss interpreta la historia del pensamiento occidental demasiado a la luz de tradiciones como la filosofía política medieval judía e islámica, la cuales parecen lejanas a Occidente. Incluso un colega mío que se define como straussiano afirmó recientemente que, para su vida, no necesitaría profundizar la relación entre una obra como *Persecution and the art of writing*, que se centra en la

filosofía política judía medieval, y quizá la obra más popular de Strauss, su *Natural right and history*, que explora la relación entre las corrientes que arraigan la vida política en la naturaleza y las que la insertan en la historia o el tiempo o en lo que llamamos “tradición” o “convención”. En vista de nuestras exploraciones de la conexión entre el Occidente y la naturaleza, nos sorprende un poco que Occidente se haya cansado del concepto de naturaleza, especialmente en lo que se refiere al ser humano. Hablar de “naturaleza” se considera fastidioso, especialmente en conexión con el ser humano, porque se toma como restrictiva, normativa y absolutista, en sentidos que rechazaban tanto los miembros de la izquierda como los de la derecha.¹³ Una explicación de que Strauss vuelva a la filosofía política medieval judía e islámica es que encuentra ahí una imagen de la naturaleza humana normativa, pero que está lejos de ser absolutista. La idea absolutista rechazada por la izquierda puede ser ejemplificada por la noción de Brague de la reconciliación romana de Atenas y Jerusalén. Esta reconciliación equivale a borrar las divisiones entre naturaleza y tradición, como se ve, en la misma tradición cristiana occidental medieval, en la “ley natural”.

En la filosofía política judía e islámica se encuentra la tensión entre naturaleza y convención que previamente identifiqué con la vitalidad de Occidente. Brague caracterizaría esta tensión como insostenible, lo que bien pudiera ser la doctrina pública de una civilización; pero ni Alfarabi ni Maimónides difundieron esta tensión a los cuatro vientos, como se hubiera requerido si iba a ser doctrina pública. De hecho, Alfarabi y Maimónides fueron considerados y han seguido siendo considerados por lectores menos atentos como la culminación de una armonía entre naturaleza y tradición que recuerda los logros del cristianismo medieval. Al mismo tiempo, sin embargo, subrayan de forma sutil e incluso esotérica que la norma de lo que es mejor, especialmente en la vida del filósofo, está por encima y más allá de la ciudad (y en ciertos aspectos vagos y oscuros está en desacuerdo con la ciudad).

¹³ “Naturaleza” es restrictiva para los pensadores de izquierda porque han perdido la fe en el mismo concepto de lo natural, y es restrictiva para los de derecha porque la historia y “nuestras tradiciones” han sido atacadas por las nociones de “progreso” de la izquierda (como, por ejemplo, en diversas ideas de Edmund Burke), lo que acrecienta la necesidad de defender más “la tradición” que “la naturaleza”.

Vista a través de los lentes de algunas corrientes del pensamiento cristiano medieval (por ejemplo, santo Tomás de Aquino como opuesto a Marsilio de Padua), la historia de Occidente parecería sentar las bases para la reconciliación final de la naturaleza y la tradición, una reconciliación que lleva a la naturaleza a la armonía total con la tradición. Pero si Occidente lograra tal reconciliación, ¿sería el resultado la victoria de la ley natural o de la disolución de *la naturaleza en la tradición* (como en Heidegger)? Se podría argumentar que ya estamos atestiguando una disolución de *la tradición en la naturaleza* en el moderno antagonismo ilustrado entre la “ciencia” y las tradiciones religiosas. Una cosa es relativamente clara: la tensión que Alfarabi y Maimónides detectaron entre tradición y naturaleza no es, según Renan y Brague, comparable al moderno antagonismo ilustrado entre ciencia y tradición. En la ilustración moderna no se permite mantener la tradición; más bien, la naturaleza la socava continuamente, a diferencia de lo que piensan Alfarabi o Maimónides. Hay una tensión vital entre naturaleza y tradición que no pretende desarraigar la tradición, sino cuestionarla en privado, esto es, esotéricamente.

La cercanía del pensamiento medieval islámico con Occidente se ejemplifica con la especial afinidad entre Alfarabi y Maimónides. El gran héroe del judaísmo, Maimónides, revela un lado de Occidente que Occidente a veces parece olvidar. La vitalidad de Occidente deriva no de una síntesis de naturaleza y convención o de una superación posmoderna de la distinción, sino de mantener viva esa diferencia. Antes de concluir esta ponencia, consideremos un ejemplo de la clase de reconocimiento de la diferencia entre naturaleza y convención a la que me refiero.

El ejemplo más destacado de esta diferencia es la relación entre el filósofo y la ley, es decir, la ley revelada. A pesar que Maimónides fue el más grande defensor del judaísmo en el periodo medieval, también fue un filósofo. Si el filósofo es el emblema de la naturaleza y la ley de la convención, ¿cómo entonces Maimónides reúne y al mismo tiempo mantiene separados estos elementos dispares, naturaleza y convención? Lo hizo argumentando que para que una ley sea verdaderamente revelada, debe aspirar a la perfección del ser humano. A primera vista, suena

a una versión de la “ley natural” (en efecto, el Dios trascendente proporciona el fin trascendente del ser humano); pero Maimónides no argumenta que el fin del ser humano sea trascendente, sino que más bien lo presenta de la misma manera que Aristóteles y Platón, como perfección teórica. Además, nunca afirma que esta perfección no pueda lograrse en esta vida, como sí lo hace el gran defensor de la ley natural Tomás de Aquino. En su lugar, hace a la naturaleza la medida de la ley, y no a la ley o la revelación la medida trascendente de la naturaleza. Además, mientras cumple la ley con los hechos escribiendo la primera y más grande codificación de la ley judía, su *Mishneh Torah* (cf. el Deuteronomio), constantemente cuestiona y pone en tela de juicio la ley. La mejor muestra de su cuestionamiento de la ley está en que destaca el hecho de que la ley aspira al bien no de cada uno, sino de la mayoría de los casos. No aspira a la perfección del ser humano único, que para él, en pocas palabras, es el filósofo.¹⁴

Después de describir la posición de Maimónides, debo decir al menos algunas palabras conclusivas sobre el valor que esta enseñanza medieval puede tener para nosotros. Ante el poderoso intento de disolver la naturaleza en la convención o la historia que encontramos en el pensamiento tardomoderno como el de Heidegger, el pensamiento de Maimónides nos recuerda que la naturaleza es indispensable, no solo en las ciencias naturales, sino también en las ciencias humanas y humanidades. Aun si la naturaleza no marca una norma absoluta de acción buena o mala en cada caso, proporciona una regla general. Aun si no indica lo que debemos y no debemos hacer cuando se presentan problemas morales específicos, puede llevarnos de regreso a nosotros mismos y a la conciencia de un orden superior a nosotros y a nuestros caprichos.

¹⁴ Maimónides, *The guide of the perplexed*, 1963, Chicago, University of Chicago Press, trad. al inglés de Shlomo Pines, parte 3, capítulo 34; original: *Dalālat al-hā'irín* en *Le Guide des Égarés*, 1856-66, París, ed. S. Munk, en tres volúmenes, revisada y editada por Issachar Joel, 1931, Jerusalén.