

# La teoría política de Moisés Maimónides. Restableciendo el vínculo entre el individuo y lo público

Helga Jorba<sup>1</sup>

*Universitat Autònoma de Barcelona*

[hjorba@gmail.com](mailto:hjorba@gmail.com)

## **Resumen**

Para Moisés Maimónides (1135- 1204) el gobierno del individuo es una parte irrenunciable de la ciencia política, igual como el gobierno de las ciudades o de las naciones. A esto dedica su obra *La Guía de los Perplejos*. Maimónides parte de la idea que el gobierno de uno mismo es esencial para la supervivencia del ser humano y, por tanto, para la continuidad de las comunidades políticas. Así se entendía también en la ciencia política antigua o aristotélica que, como bien dice Leo Strauss, basaba sus premisas en el vínculo entre la moral y la ley, o dicho de otro modo, entre la dignidad del hombre y la dignidad del orden público. Sin embargo, hoy en día observamos en la ciencia política diversos intentos por desentenderse del gobierno de la propia vida, dejándolo a la religión o la moral al considerarlo únicamente un asunto privado. A través de la obra de Maimónides, que nos permite reflexionar desde una visión pre-moderna y extra-cristiana, trataremos de recuperar el gobierno del individuo para la teoría política restableciendo así el vínculo entre el individuo y lo público, a partir del cual es posible pensar el ciudadano y la democracia de una forma más genuina.

## **Palabras clave**

Moisés Maimónides, gobierno del individuo, democracia, ciudadanía genuina, teoría política.

---

1 Licenciada en Ciencias Políticas y de la Administración por la Universidad Autónoma de Barcelona, con un máster en Ciencia Política por la misma universidad, y especialista en Materialismo Histórico y Teoría Crítica por la Universidad Complutense de Madrid. Ha sido investigadora visitante en la Universidad de Tel Aviv y actualmente trabaja en una tesis doctoral sobre la educación política en la tradición de pensamiento sefardita.

## Maimónides y la tradición de pensamiento sefardita

A principios del siglo XII nace en Córdoba, en Sefarad<sup>2</sup>, una de las figuras más influyentes del medievo español: Moisés Maimónides o *Rambam*, el acróstico hebreo de “Rabbi Moshe ben Maimon” o de “Rosh Medabrim Bejol Makon” -el primero en hablar en todo lugar- según la interpretación que hacen algunos compiladores de siglas y acrósticos<sup>3</sup>. Maimónides es una de los hombres que más ha contribuido a guiar al pueblo judío durante los años de mayor convulsión, cuando pesaba sobre el Judaísmo la sombra de la conversión. Como atestigua, por ejemplo, la carta que éste envió a los judíos del Yemen en 1172 alentándolos a no sucumbir a la conversión forzada ni a los engaños de quienes dentro de la misma comunidad judía decían que el masías ya había llegado<sup>4</sup>.

Nacido en el seno de una familia de eruditos, Maimónides recibió durante su juventud las influencias de eminentes sabios judíos, pero también de intelectuales griegos y árabes, de quien tomará ideas y pensamientos que luego se verán reflejados en sus obras y, en general, en la tradición sefardita medieval. En este sentido, es de destacar que la lengua de uso diario para los judíos del sud de la Península Ibérica era el árabe, con lo cual éstos tenían acceso a obras árabes como la de Al-Farabi, quien influirá significativamente en Maimónides, y también a muchas obras griegas que por entonces aún no se habían traducido en el mundo cristiano y que, en cambio, sí estaban traducidas al árabe. Es probado, por ejemplo, que Maimónides conocía la obra de filósofos griegos como Themistius o Filón de Alejandría<sup>5</sup>.

Esto hizo que, en cierto modo, el judaísmo se desarrollara de forma distinta a como lo estaba haciendo en el norte de Europa, en las comunidades asquanazí, que estaban más aisladas del entorno y más próximas a la escolástica del mundo latino. En este enclave mediterráneo único que era Sefarad, entre el reino cristiano y el reino musulmán, florecieron algunos de los más significativos sabios judíos. Maimónides en Córdoba, Moshé Ben Najmán -Najmánides-

- 
- 2 Sobre los límites de la frontera sefardí hay cierta controversia. Incluso hoy día se considera también a veces, por ejemplo, a las comunidades yemenitas o etíopes como *Sephardim* (judíos originarios de Sefarad). Nosotros utilizamos aquí el término Sefarad en referencia a la Península Ibérica, tal y como lo consideraban también las comunidades judías en la época medieval. Sobre esto, ver: Jonathan Ray, 2009. La frontera sefardí. La reconquista y la comunidad judía en la España Medieval. Madrid: Alianza Editorial.
  - 3 Meir Orián, 1984. Maimonides, Vida, Pensamiento y Obra. Barcelona: Riopiedras, p. 16.
  - 4 Moisés Maimonides, 1985 (1172). “The epistle to Yemen”, en Abraham Halkin (traducción y notas) y David Hartman. Crisis and leadership: Epistles of Maimonides. Jerusalén: The Jewish Publication Society of America, Jerusalén, pp. 91-131.
  - 5 Javier Roiz, 2008. Mundo judío y sociedad vigilante en la concepción del Estado. Madrid: Editorial Complutense, p. 22 -23.

en Gerona y Shlomo Ibn Adret y Nisim ben Reubén Gerondi en Barcelona son algunos de los máximos exponentes de esta tradición de pensamiento.

*La Guía de los Perplejos* (ca. 1190) de Moisés Maimónides es quizá la obra que mejor refleja las influencias árabes y griegas que esta tradición de pensamiento recibe del mediterráneo y que amplían el horizonte espiritual del Judaísmo. El hecho que la obra fuera escrita originalmente en árabe, aunque con caracteres hebreos, da cuenta de hasta qué punto la comunidad judía en Sefarad estaba inmiscuida en la cultura del entorno. La obra en sí misma es reflejo de las inquietudes del propio autor por conciliar el judaísmo con la filosofía aprendida de los griegos. Por ello, *La Guía* ha sido considerada en muchas ocasiones su obra más filosófica<sup>6</sup> y también por esto, precisamente, ha sido la más controvertida dentro de la comunidad judía. En todo caso, podemos decir que Maimónides concibe esta obra con el mismo espíritu con el que años antes escribiera a la comunidad judía del Yemen, esta vez no para guiar al pueblo judío sino, como el mismo nombre indica, para guiar a los perplejos, a los judíos que se encuentran en una encrucijada entre la fe y el raciocinio, que se sienten desorientados ante el gobierno de sus vidas.

De esta obra y, en general, de la tradición sefardita medieval, emerge toda una concepción del individuo y de lo público que resulta de primer interés para la teoría política y que trataremos de exponer aquí. Sobretudo, porque este vínculo entre lo público y lo privado que encontramos en la obra de Maimónides y que está muy presente en la tradición judía nos permite pensar lo político de forma distinta a cómo se ha tendido a hacer en la modernidad. En Maimónides, lo político emerge de su visión del hombre y de la relación que éste mantiene con sus semejantes, con Dios y con la sociedad. En este sentido, una visión no muy alejada de la concepción relacional de la política que encontramos en Hannah Arendt, para quien la esfera pública es el espacio natural de la política. Otros sabios medievales como Ibn Adret o Gerondi, a pesar de ser considerados también dentro de la misma tradición de pensamiento, como veremos, mantendrán su propia concepción de la política, a veces diametralmente opuesta, pero siempre teniendo cómo referencia el trabajo de Maimónides al que nunca dejaron de admirar a pesar de las múltiples desavenencias.

---

<sup>6</sup> Sobre esto es interesante lo que escribe Strauss. En: Leo Strauss, 2009 (1952). "El carácter literario de la Guía de perplejos", en *La Persecución y el arte de escribir*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 49-117. Para Strauss, *La Guía* no es un libro filosófico, p. 54.

## Lo político como cuestión de carácter

La concepción de la política en Maimónides parte de su entendimiento de la Torá como ley divina. Divina no por sus fuentes sino por su propósito y contenido<sup>7</sup>, es decir, porque en sus leyes están contenidos conocimientos que son útiles al pueblo judío al fin de poder vivir juntos. Como si de *nomoi* racionales se tratara. Concretamente, éste considera que de la Torá emergen las enseñanzas con las que Dios provee a los hombres y con las que aspira a la perfección del ser humano, y a ese fin la ley sirve de guía, para la perfección del intelecto y del alma humana. Es por esto, porque está destinada a los asuntos humanos, que la ley divina, a pesar de no ser natural, para Maimónides entra dentro de lo que es natural<sup>8</sup>.

Cuando nos referimos a que la ley divina guía a los hombres no nos referimos aquí a las leyes que instituyen preceptos concretos como ocurre con el *halakha*, el cuerpo de ley judía, sino a todo aquello que cada individuo por sí mismo es capaz de aprender para orientar su propia vida. Por ello, en la tradición judía, la lectura de la Torá debe ser individual y los secretos contenidos en los textos no pueden ser explicados a otros<sup>9</sup>. La ley divina es algo que cada individuo debe poder entender por sí mismo, a través de su propia experiencia. En esto consiste el camino a la perfección, una idea que está muy presente en el Judaísmo<sup>10</sup> y que hace que lo que experimenta cada individuo en su día a día sea trascendente para el destino común. En este sentido, como apunta Maimónides, podemos decir que el hombre solo puede lograr la perfección a través de lo cotidiano, de lo que hace en su vida diaria, que es cuando la idea de la perfección moral toma sentido. En este contexto, en las relaciones humanas cotidianas, es donde puede emerger lo político.

Así, está en el carácter del hombre el ser político, puesto que de su capacidad para gobernar la propia conducta, y para convivir pacíficamente con otros de su misma especie, depende el devenir de la comunidad humana. La capacidad racional que posee el ser humano para gobernarse a sí mismo, más allá de los impulsos, es lo que para Maimónides diferencia a

---

7 Menachem Lorberbaum, 2001. *Politics and Limits of Law. Secularizing the political in medieval Jewish thought.* Stanford (CA): Stanford University Press, p. 30-34.

8 Moises Maimónides, 1963 (1190). *The Guide of the Perplexed.* Chicago: University of Chicago Press, parte II, cap. 40, vol. 2, p. 382.

9 Leo Strauss, *La persecución y el arte de escribir*, p. 58-59.

10 La idea de la perfección está presente en el Judaísmo desde la misma creación. La relación del pueblo judío con Dios y los pactos que de esta relación se derivan se fundamentan en un idea de perfectibilidad. Véase en Maimónides la ceremonia de la circuncisión como elevación de lo natural y como complementación del proceso de creación. En: Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, parte III, cap. 49, vol. 2, pp. 601- 113.

éste de los animales. Pero resulta importante resaltar que en este caso no es la capacidad de raciocinio o perspicacia lo que hace al ser humano un *zoon politikon*, como sucede en Aristóteles, sino que para el maestro sefardita el intelecto, la facultad racional, es solamente un instrumento más a través del cual el ser humano deviene capaz para el gobierno. Para diferenciarse de otras especies, no es suficiente con ser capaz sino que éste debe saber actuar como tal, como un verdadero animal de polis:

Non of the individual animals requires for its continued existence reflection, perspicacity, and governance of conduct. For it goes about and runs in accordance with its nature, eating what it finds from among the things situable to it, inhabiting any place to which it has happened to come, and copulating with any female it finds during its heat, if it has a period of heat. Consequently the individual [animal] remains in existence during the time in which it exists, and the existence of the species continues; such an individual does not require in any respect another individual belonging to its species to help and sustain it by making for it things that it does not make itself. As for man, and only man, let us suppose the case of an individual belonging to the human species that existed alone, had lost the governance of its conduct, and had become like the beasts. Such an individual would perish immediately<sup>11</sup>.

Solo en este contexto, en que el individuo utiliza sus capacidades en pro de la preservación del mundo común, puede emerger lo político. Así, a diferencia de la visión actualmente predominante en la ciencia política de la política como continuación de la guerra por otros medios, con Maimónides se impone otra concepción totalmente distinta, y muy próxima a la que también vemos en Arendt, para quien la política empieza donde termina la violencia. De aquí que muy acertadamente Menachem Lorberbaum diga que en Maimónides la política requiere labor y prevención de la brutalidad<sup>12</sup>.

Con esto vemos pues como la concepción de la política en Maimónides está profundamente conectada al carácter del hombre, a las acciones y modos de vida que éste escoge a cada momento. Siendo la prioridad de la política la consecución de la perfección humana, en el sentido que encontramos en la Torá, como lo que guía a los hombres en el gobierno de su conducta y lo que, en definitiva, permite al pueblo judío vivir juntos. Esta dimensión política de la ley divina parece clara en Maimónides cuando dice que la Torá tiene por objeto el bienestar del alma, es decir, el procurar opiniones correctas, y el bienestar del cuerpo, el influir en el

---

11 Maimónides, *The Guide of the Perplexed*, Parte I, cap. 72, vol. 1, pp. 191-192.

12 Lorberbaum, *Politics and Limits of Law*, p. 30; en referencia a Maimónides: *Ibidem*.

modo de vida de las personas<sup>13</sup>. Cualidades todas ellas que posibilitan ese espacio común del que habla Arendt y de donde puede emerger la política. Esta conexión entre lo divino y la vida cotidiana, que veremos con más detalle a continuación, es la base de su teoría del gobierno.

### **Ley divina y vida cotidiana**

Para Maimónides, “el hombre no es perfecto sino cuando asocia pensamiento y acción<sup>14</sup>”. Es por ello que su teoría sobre el gobierno discurre constantemente entre lo terrenal y lo extra-terrenal, pero a diferencia de la filosofía aristotélica donde persiste una profunda separación entre la vida contemplativa y la acción, el maestro sefardita logra conectar gracias a su rica visión de lo público aquellos aspectos que tienen que ver con la concepción filosófica del mundo, con la reflexión, y aquellos que tienen que ver con el comportamiento humano en la vida diaria. Esto que Maimónides plantea como una *cura* para el desgobierno, para los que se encuentran en la encrucijada entre la fe y la filosofía, entre lo divino y lo natural, es en esencia lo que en la ciencia política llamamos el arte del gobierno. Con la conexión que Maimónides establece entre pensamiento y acción, con la que destruye las barreras entre los dos mundos, se abre la puerta a otra comprensión del gobierno menos dialéctica y mucho más inclusiva. Aunque también más contingente, puesto que en Maimónides -como veremos cuando hablemos de su concepción del mesianismo- no existen soluciones mágicas, no existen recetas únicas para el gobierno de la propia vida.

Estos dos mundos que Maimónides intenta conectar, el mundo de la vida contemplativa y el mundo de la acción, han estado en pleito desde la antigüedad. Luego, con la escolástica que se impone sobretodo a partir de Tommaso de Aquino la conexión se hace aún más difícil, puesto que la contemplación acaba por considerarse el estado más elevado donde tiene que llegar todo pensamiento. Sobre esto se mostró muy interesada Arendt, a quien le llamaba la atención que todos los que utilizaban el término vida activa o *vita negotiosa* para referirse a la vida dedicada a los asuntos públicos se dedicaran en realidad a la vida contemplativa<sup>15</sup>. También Leo Strauss, como vemos por ejemplo en las conversaciones que éste mantiene con Eric Voegelin<sup>16</sup>, aborda esta cuestión aunque se muestra un poco más escéptico al plantear la

---

13 Maimónides, *The Guide of the Perplexed*, Parte II, cap. 27, vol. 2, pp. 510-511.

14 Maimónides, *The Guide of the Perplexes*, citado en: Orián, Maimónides. *Vida, pensamiento y obra*, p. 238.

15 Hannah Arendt, 2002 (1971). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós, p. 32.

16 Antonio Lastra y Bernal Torres Morales (ed.), 2009. *Eric Voegelin – Leo Strauss. Fe y filosofía*.

conocida disyuntiva entre Atenas y Jerusalén. Tampoco Maimónides obvia tal encrucijada, pero lo plantea como algo natural, algo que debe resolver cada uno en su vida diaria, por ello a pesar de las prohibiciones se esfuerza por poner al alcance del lector, cada cual según sus capacidades, toda la sabiduría que considera que es necesaria para aprender a gobernar la propia vida.

Es por esto que el clásico hombre virtuoso replegado a la vida contemplativa, para quien el conocimiento es un fin por sí mismo, deja de ser un hombre ideal en Maimónides. La perfección moral en Maimónides no es solamente cuestión de pensamiento, no tiene sentido el conocimiento por el conocimiento, sino que también tiene que ver con la acción. Así, no es un hombre ideal el filósofo que no pone en contacto sus reflexiones filosóficas con su acción en la vida diaria, como el filósofo que cree en la justicia social pero que tiene esclavos a su servicio<sup>17</sup>. Ni tampoco el médico que cura el cuerpo pero no el alma. Para Maimónides habría una diferencia entre ser médico y ser un “hombre médico”<sup>18</sup>. Para el cordobés, el conocimiento en sí mismo no es suficiente, las buenas cualidades de los hombres han de ser útiles al propósito de cambiar y mejorar el mundo común. Puesto que ya hemos visto que de lo contrario, sin la labor y prevención diaria de la brutalidad, está en juego la misma existencia humana.

Al tiempo que pensamiento y acción se asocian de manera natural en Maimónides, lo divino y lo cotidiano también se asocian con un mismo propósito: la perfección del hombre. Algunas interpretaciones contemporáneas consideran que Maimónides no es capaz de resolver la tensión entre lo divino y lo natural o mundano más que en la era mesiánica<sup>19</sup>, dónde todas las acciones de los hombres son siempre perfectamente morales y dónde prevalece la justicia. De algún modo, es cierto que lo divino y lo cotidiano solo consiguen convivir en armonía en los tiempos mesiánicos si tenemos en cuenta que la justicia es efímera y que en Maimónides no hay una solución mágica para ello. Sin embargo, también es cierto que precisamente

---

Correspondencia 1934- 1964. Madrid: Editorial Trotta. Para Strauss, la filosofía política reúne ambos aspectos (reflexión y acción) y, por tanto, es a través de ella que nos podemos acercar a esta cuestión.

17 Este es el caso del filósofo griego Aristóteles, que como muestra su testamento vital poseía esclavos que luego deja en herencia a generaciones posteriores. Citado en: Orián, Maimónides. Vida, obra y pensamiento, p. 353-354. Véase pues que crítica más profunda a la filosofía que le precede. Para Orián, en contra de lo que muchas veces se considera, Maimónides se distancia de manera muy profunda de la filosofía aristotélica en muchos de los aspectos más metafísicos cuando considera que éstos contradicen los preceptos de la Torá. En: Orián, *Ibidem*.

18 Este concepto aparece en Orián, Maimónides. Vida, pensamiento y obra, pp. 286- 288.

19 Lorberbaum, *Politics and Limits of Law*, plantea un conflicto de soberanía entre la ley divina de la Torá y la ley del monarca. Según el autor, Maimónides no consigue resolver esta tensión al considerar que no es suficiente la figura del legislador original ideal, capaz de legislar según la ley del monarca y de Dios, que aparece en la ciudad mesiánica. Aunque, como Maimónides, concibe al monarca piadoso y virtuoso con capacidad de legislar y leal a Dios como una solución basada en un arreglo individual y no institucional.

Maimónides pone todos sus esfuerzos en reconciliar el presente con el mesianismo, en intentar transformar la visión profética del mesías en una realidad palpable<sup>20</sup>. Precisamente a esto dedica su obra *La Guía de los Perplejos*, a hacer posible la armonía entre lo divino y lo cotidiano también en tiempo presente. Pero además podemos decir que este fue el anhelo de Maimónides durante toda su vida, quien vivió convencido que la idea de los tiempos venideros debía materializarse en este mundo y no en el otro<sup>21</sup>.

Esto es relevante porque hay implícita la idea que sólo cada persona, a través de sus hábitos o actos, puede conciliar lo divino y lo cotidiano. Entra en juego pues lo que Javier Roiz ha denominado el buen juicio<sup>22</sup>. En este mismo sentido, para el cordobés, lo bueno se debe reconocer en la individualidad de cada acción y sentimiento. Cada individuo, a través de su propio gobierno, debe ser capaz de incorporar lo bueno y lo virtuoso a su vida cotidiana. Cualquier intento por romper esta conexión entre lo divino y lo cotidiano, entre pensamiento y acción, que en Maimónides se consigue a través de la acción política del hombre, es desde esta perspectiva una renuncia a la perfección. Para Maimónides, sin esta conjunción, la integridad del hombre es incompleta<sup>23</sup>.

### **La era mesiánica como régimen ideal**

En Maimónides la era mesiánica es el retrato de un régimen ideal. Es un momento de revelación profética donde el hombre reconoce en el Mesías el símbolo de la perfección. En la era mesiánica, como decíamos, la ley divina y la vida cotidiana están en armonía, también dentro del *foro interno* de cada individuo. Es importante detenernos un instante en esto porque, como ya aventuramos anteriormente, del entendimiento que Maimónides tiene del mesianismo emerge gran parte de su teoría política. Además, sabemos que en su día a día puso especial empeño en que el pueblo judío tuviera un correcto entendimiento de lo que representaba el mesianismo.

En una época en que el peligro de la asimilación era recurrente, dónde aparecían falsos mesías que prometían esperanza para el pueblo elegido y dónde la sombra de la conversión o pseudo-conversión pesaba sobre el Judaísmo hasta el punto de crear disensiones

---

20 Orian, Maimónides. Vida, pensamiento y obra , p. 100.

21 Ibid., p. 387.

22 Javier Roiz, 2003. La recuperación del buen juicio. Teoría política del siglo XX. Madrid: Editorial Foro Interno.

23 Maimónides, Introducción al Comentario de la Mishná, citado en: Orian, Maimónides. Vida, pensamiento y obra, p. 456.



importantes dentro de la misma tradición, Maimónides se propuso guiar al pueblo judío en el entendimiento del mesianismo. Quizá como una forma de expulsar sus propios temores, puesto que los falsos mesías o falsos profetas eran una preocupación recurrente en Maimónides. Las cruzadas entre los reinos cristiano y musulmán, sobretodo durante el siglo XIII y XIV, tuvieron un efecto devastador para el pueblo judío. Muchos judíos perdieron la esperanza en la tierra de Israel, que cada vez veían más lejos. Algunos creyeron las promesas de falsos mesías, ansiosos de ver llegar el momento de la redención. La Cábala también surge en estos momentos de amargura. En este contexto, Maimónides intenta con su concepción del mesianismo despojar de todo misticismo el momento de la redención.

Así, por ejemplo, en *La Guía de los Perplejos*, Maimónides aconseja observar las acciones y el modo de vida de los que se consideran a sí mismos profetas, como prueba para discernir a los verdaderos profetas de aquellos que solamente toman su nombre. En este sentido, dice:

The way of putting this to test is to consider the perfection of that individual, carefully to examine his actions, and to study his way of life<sup>24</sup>.

De esta forma, Maimónides creía que se podía discernir a los profetas de los que no lo eran y, del mismo modo, desbanca a los falsos mesías. Para Maimónides, como vemos, la llegada del Mesías que impone la espiritualidad sobre la tierra y sobre la humanidad no se debe a un milagro, sino que es el fruto de la labor humana en la prevención de la brutalidad. En otras palabras, el mesianismo depende en este caso de que los individuos sean capaces de crear ese mundo común donde prevalece la justicia. Desde este punto de vista, la era mesiánica no es algo místico sino más bien un régimen ideal. Es además un pacto de fe en la bondad y la capacidad del ser humano, por eso, cualquier intento por aportar soluciones mágicas a los problemas cotidianos, como intentaban los falsos mesías, era para Maimónides como romper este pacto.

Por otro lado, la concepción del mesianismo que hay en Maimónides implica también una toma de conciencia de las limitaciones del intelecto humano. El Mesías, que es el símbolo de la perfección, no lo podemos reconocer más que a través de la revelación profética. Pero la revelación, por su misma naturaleza, no la podemos conocer con el entendimiento humano. La revelación, tal y como se entiende en la tradición judía, es algo que escapa a lo que los sentidos pueden percibir y a lo que la mente puede elaborar<sup>25</sup>. Por tanto, la era mesiánica

---

24 Maimónides, *The Guide of the Perplexed*, parte II, cap. 40, vol. 2, p. 384.

25 Orian, Maimónides. *Vida, obra y pensamiento*, p. 352.

supone un golpe a la conciencia del hombre, es como un recordatorio de que la razón sola no puede percibir la revelación en toda su inmensidad, que no puede conocer toda la verdad. Un poco como le sucede a Sigmund Freud, que se da cuenta que la voluntad no siempre rige en el mundo interno y por eso incorpora también la letargia, el mundo de los sueños, como material de conocimiento<sup>26</sup>.

En el mismo sentido, para Maimónides, el conocimiento de Dios, de lo que está bien o está mal, requiere fe, sentimiento, alma. Se requieren todos los sentidos, ser receptivo, porque es como si el conocimiento de la ley divina debiera también *interiorizarse*. No es suficiente con creer en algo sino que se tiene que sentir. Como el proceso de introyección de la sustancia pública que se produce en la infancia, en el que intervienen todos los sentidos y que el individuo debe saber cultivar. Por eso, podemos decir que la postura de Maimónides es vitalista. El *Ein-Sof* -la nada primordial- de los cabalistas es también una apertura a la receptividad<sup>27</sup>, a la comprensión no intelectual de la divinidad, pero su captación por vía mística parece que se opone al vitalismo de Maimónides<sup>28</sup>.

### **Autoridad para superar las diferencias**

Para Maimónides, como hemos visto, está en el carácter del hombre ser político. Y también está en su naturaleza el vivir en sociedad. El ser humano, a diferencia de otras especies, necesita a otros de su misma especie para que le ayuden, para que hagan por él cosas que él mismo no puede hacer, tanto en el ámbito de lo material como en lo anímico. Sin embargo, es obvio que diferentes temperamentos crean diferencias entre los individuos que pertenecen a una misma sociedad. De la misma forma que Arendt cuando habla de la pluralidad<sup>29</sup>, dice Maimónides que las diferencias en los hábitos morales a veces son tan grandes que hacen parecer a los hombres como pertenecientes a diferentes especies:

Because of the manifold composition of this species [the human species] -for, as you know, it is the last one to have been composed- there are many differences

---

26 Ver sobretodo: Sigmund Freud, 1988 (1895). "Estudios sobre la histeria", en Obras Completas, vol. 1. Barcelona: Ediciones Orbis. También: Sigmund Freud, 1988 (1929). "El malestar de la cultura", en Obras Completas, vol. 17. Barcelona: Ediciones Orbis.

27 Para Javier Roiz la receptividad es necesaria para reconocer la inmensidad de la insignificancia. En: Roiz, Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado, pp. 213- 249.

28 Esta es una cuestión que se intentará abordar en trabajos posteriores, concretamente cómo es el proceso de acercamiento a la verdad en Maimónides y en la tradición cabalista.

29 Hannah Arendt, 1997. ¿Qué es la política?. Barcelona: Paidós. Para Arendt la absoluta diversidad de todos los hombres entre sí es mayor que la diversidad relativa de pueblos, naciones o razas, p. 47.

between the individuals belonging to it, so that you can hardly find two individuals who are in any accord with respect to one of the species of moral habits, except in a way similar to that in which their visible forms may be in accord with one another<sup>30</sup>.

Estas diferencias no siempre se reconocen. La psicología moderna, por ejemplo, impone una falsa igualdad al considerar que el fundamento psíquico interno es siempre el mismo. También el liberalismo moderno ha impuesto la idea de igualdad como uniformización de la sociedad, como igualitarismo. Maimónides, en cambio, considera que la conducta humana es mucho más compleja, tanto que el ser humano ni siquiera puede ponerse de acuerdo con otro de su misma especie con respecto a los hábitos morales. En este sentido, dice que es posible encontrar un individuo que considere matar a su hijo en un momento de enfado, sin que su alma lo note, mientras que otro puede sentir verdadera lástima por la muerte de un simple insecto<sup>31</sup>. Ante estas diferencias sociales, dice Maimónides que es necesaria la figura de un legislador que medie en las acciones de los individuos:

It is by no means possible that this society should be perfected except -and this is necessarily so- through a ruler who gauges the actions of the individuals, perfecting that which is deficient and reducing that which is excessive, and who prescribes actions and moral habits that all of them must always practice in the same way, so that the natural diversity is hidden through the multiple points of conventional accord and so that the community becomes well ordered<sup>32</sup>.

La necesidad de un legislador aparece así en Maimónides entrelazada con el carácter político del hombre, puesto que en ambos casos se trata de hacer posible el mundo común. El legislador es para Maimónides la respuesta necesaria a la tensión interna que acontece a los seres humanos debido a su diversidad natural de carácter, que dificulta la vida social<sup>33</sup>. En este sentido, por ejemplo, resulta revelador que Maimónides hable de la necesidad de un legislador precisamente en el transcurso de su explicación sobre el carácter político del hombre<sup>34</sup>. Al final, acontece que una y otra cosa no pueden entenderse separadamente, porque el carácter político del hombre sólo es posible si éste se desenvuelve en sociedad y ésta a su vez es la que debe promover el bienestar necesario para que al individuo le sea posible gobernar su conducta.

---

30 Maimonides, *The guide of the Perplexed*, parte II, cap. 40, vol. 2, pp. 381.

31 *Ibid.*, pp. 382.

32 Maimonides, *The guide of the Perplexed*, *Ibid.*, pp. 381- 382.

33 Lo destaca Lorberbaum en: *Politics and Limits of Law*, p. 22.

34 Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, *Ibid.*, p. 382, citado en: Lorberbaum, *Ibidem*.

En esta ciudad que propone Maimónides no hay vigilia. La *sociedad ordenada* no es un fin en sí misma sino una necesidad, su finalidad es posibilitar que haya ese mundo-común-entre-los-hombres donde pueda emerger la política. Pero la calidad de este mundo, y incluso su propia existencia, seguirá dependiendo de la acción política del hombre. Por tanto, se mantiene la idea de la responsabilidad individual que antes comentábamos al respecto del mesianismo, al considerar que la sociedad no es mejor guardián que uno mismo. El imponer leyes morales que ni el más sensato de los seres humanos puede cumplir, como si fuera posible la figura de un guardián que vigilara el cumplimiento de las normas sociales también en el *foro interno* de cada individuo, pierde sentido en esta ciudad que propone Maimónides, dónde la acción política particular y el entendimiento por parte de uno mismo son esenciales para la vida en comunidad.

Este entendimiento del individuo que hay en Maimónides, totalmente capacitado para el gobierno de sí mismo, es crucial para comprender la magnitud de su concepto de lo político. En la difícil tarea de gobierno, la sociedad ordenada puede aportar al hombre el desasosiego necesario para que éste pueda ocuparse del gobierno de sus emociones. Como dice Javier Roiz, siguiendo a Maimónides:

Un hombre no podrá pensar si está aquejado por el dolor o padece de hambre, sed, calor o frío. Este hombre no podrá hacerse cargo de sus emociones, forjarse sus ideas y alcanzar la perfección<sup>35</sup>.

La sociedad ordenada puede proveer al hombre de la integridad personal y material necesaria en su camino hacía la perfección, por eso la misión del legislador o soberano –el que tiene la facultad de guiar, orientar y obligar-, será trabajar para superar la diversidad natural y conseguir una comunidad ordenada que haga más fácil el gobierno de la conducta.

Esto abre la puerta a otra concepción de la autoridad distinta de la que prevalece hasta hoy. La noción de autoridad que encontramos en Maimónides se justifica por la necesidad que tiene el hombre de gobernar y ser gobernado, por eso se entiende más como una guía que como algo contrario a la libertad. En Maimónides, la autoridad política es la que guía al hombre y le prevé contra la brutalidad en su periplo diario. Pero sigue siendo responsabilidad del hombre la bondad o maldad de sus acciones o modos de vida. Es un entendimiento de la

---

35 Roiz, Mundo judío y sociedad vigilante en la concepción del Estado, p. 95.

autoridad no opuesto a la idea de libertad, como se desprende también de la tradición judía rabínica, porque precisamente la sociedad ordenada es la que puede dar lugar a la libertad en el sentido más arendtiano del término. Las leyes gubernamentales pueden orientar y guiar la vida de los individuos y las acciones que toman<sup>36</sup>, pero solamente el hombre tiene el poder de la experiencia, el poder para hacer y deshacer. La autoridad política puede obligar, guiar y orientar, pero no puede gobernar en los *espacios públicos internos* de cada individuo.

## El individuo y lo público

Este particular entendimiento de la autoridad en Maimónides es importante porque de la visión que el cordobés tiene de la figura del legislador acontece la relación del individuo con lo público. El legislador o rey es el que mantiene juntos a los individuos de una comunidad y que, cómo tal, está legitimado para prescribir acciones y hábitos morales comunes para todos sus miembros<sup>37</sup>. Su autoridad nace de la necesidad de superar las diferencias que se crean entre los individuos que pertenecen a una misma sociedad y, por ello, rige en la esfera de lo social. Mientras que lo político sigue siendo en Maimónides un asunto del hombre como ser individual. Esta distinción entre lo político y lo social, que subyace en el concepto de autoridad de Maimónides, es crucial para comprender su teoría del gobierno. No sería correcto, por ejemplo, considerar que en Maimónides la necesidad de una sociedad ordenada lo justifica todo, que es lo que ocurre en los estados modernos, que consideran el orden un fin en sí mismo perdiendo así de vista los motivos por los cuales la sociedad debía ser ordenada. Interpretaciones maimonianas modernas han subestimado esta distinción entre lo social y lo político con el nefasto resultado de justificar lo político por la necesidad social de gobernar-se<sup>38</sup>, siendo esto un duro golpe a esta tradición de pensamiento.

Si bien es cierto que en su tarea por conseguir una sociedad bien ordenada la autoridad del común puede llegar a gozar de fuertes poderes, tal y como demuestra la experiencia de las comunidades judías en la España medieval<sup>39</sup>, no debe suponerse la precedencia de lo

---

36 *Ibidem*.

37 Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, Parte II, cap. 40, vol. 2, p. 382.

38 Para Lorberbaum, las interpretaciones modernas han subestimado la dimensión política en Maimónides, y han considerado solamente la dimensión moral, ética, o la dimensión social. Por eso, cree necesario profundizar en la distinción entre lo político y lo social. En: Lorberbaum, *Politics and Limits of Law*, p. 24-27.

39 Las comunidades judías en la España medieval gozaban de cierta autonomía, convirtiéndose el gobierno comunal en un cuerpo político y legislativo propio. "Through arrangements with the Spanish monarchs of Castile and Aragon, the Jewish communities in both kingdoms procured the rights of local autonomy. The *kahal* was responsible for internal matters such as preserving the public order, regulating the social and economic spheres, and providing for religious needs. External relations with the king and his representatives primarily took the form of community-wide tax collections and payments. For these purpose the community possessed the legal powers of legislation, adjudication, and law enforcement". En: Daniel Gutenmacher, 1991 (PhD)

comunal sobre el individuo ni la reducción de lo político a la mera administración de lo social. Para Maimónides la autoridad del común no es una entidad o persona legal diferente de sus miembros. Un régimen no puede ser perfecto si sus miembros no lo son. Nótese que en su código legal, *Mishné Torá*, el sabio sefardita tampoco reconoce al *kahal* -el gobierno comunal- como entidad política autónoma<sup>40</sup>. Considera que lo político no es una capacidad que pueda poseer una entidad comunal, despersonalizada, sino solo el individuo como persona. De esta manera el individuo mantiene su poder.

Sin embargo, el desarrollo de la ley pública como cuerpo de ley diferenciado que acontece progresivamente durante el siglo XIII y XVI en las comunidades judías de la Diáspora acaba dotando lo común de autoridad propia. Con esto, en contra de lo que consideraba Maimónides, se acaba dando a lo común un poder para el que solo es capaz el individuo. Este cuerpo de ley pública diferente de la *halakha* que se desarrolla a partir del siglo XIII en Sefarad, convierte lo común en una entidad metafísica propia, como si tuviera la capacidad de pensar más allá de sus miembros, sumiendo en el olvido la particularidad de la concepción de lo público y lo político que hay en Maimónides.

Durante el período medieval, las comunidades judías en Francia, Alemania, España y Norte de África acumularon un serie de normas que produjeron cambios en la concepción del *halakha*, el único cuerpo de ley hasta ese momento, y este será el precedente de la nueva ley pública que se expande también a las comunidades judías de Sefarad. Las *responsas*<sup>41</sup> emitidas por las autoridades rabínicas durante este período ilustran muy bien los cambios que se producen en la ley judía y cómo se desarrolla la ley pública<sup>42</sup>. Concretamente, en Sefarad, los rabinos de la Escuela de Barcelona, Ibn Adret y Gerondi, aportan a través de sus *responsas* una nueva concepción de la organización comunal distinta de la idea de organización social de la vida como condición para que se desarrolle lo político que aparece en Maimónides. Por ejemplo, Ibn Adret, considera que el hombre está necesitado de vida política, haciendo referencia a la organización comunal como lo político, y ve la Torá incapaz de regular la vida social. Esto hace que lo político sea cada vez menos una cuestión de

---

Dissertation 1986). Political obligation in the thirteenth century Hispano- Jewish community, Jerusalem: UMI, p. 73. El mismo autor, basándose sobretodo en las *responsas* de Ibn Adret del mismo período, analiza cómo desde el *halakhah* se conceptualiza el gobierno comunal y como lo legitima.

40 Citado en: Lorberbaum, *Politics and Limits of Law*, p. 100. Sobre la autoridad comunal y el no reconocimiento de lo común como entidad política autónoma en Maimónides, y sobre cómo esto es congruente con su concepción de la multitud.

41 Las *responsas* son comentarios escritos al respecto de las leyes, los rabinos, que eran las autoridades dentro de las comunidades judías las escribían como respuesta a cuestiones que la gente les planteaba.

42 Lorberbaum, *Politics and Limits of Law*, p. 96- 97. Ver las *responsas* y otros textos de la tradición judía como fuente de interés para la ciencia política en: Michael Walzer, Menachem Lorberbaum, Noam Zohar (eds.), 2000. *The Jewish Political Tradition*, vol. 1 y vol.2. New Haven y Londres: Yale University Press.

carácter, de responsabilidad individual. En la misma línea se pronuncia Gerondi, que con su teoría de la autonomía de la política profundiza aún más en la brecha abierta por el rabino Ibn Adret.

Estos cambios en la concepción de lo político y lo público, que hacen que la autoridad comunal pase a ser una entidad con personalidad propia distinta del individuo, suponen un giro trascendental para la tradición de pensamiento sefardita. Mientras que en Maimónides la Torá era la única ley de la *polis*, la que debía guiar las acciones del hombre en su vida diaria, siendo así la ley divina y la vida cotidiana esferas entrelazadas, con Gerondi lo político y lo divino aparecen definitivamente como entidades diferenciadas. Por tanto, se rompe la conexión de lo divino y lo cotidiano, que es de donde según Maimónides debía emerger lo político. El resultado más visible será la separación de la autoridad religiosa y la autoridad política, es decir, los rabinos y el gobierno comunal, que en la tradición judía siempre habían estado unidas. Este desarrollo de la política como actividad autónoma de la ley divina comporta tensiones dentro del Judaísmo, puesto que el *halakha*, a pesar de seguir siendo la más justa de las leyes, deja de regir sobre los individuos y sobre la comunidad. A partir de entonces, el rey como autoridad política suprema será quien regirá sobre los individuos y la comunidad<sup>43</sup>.

Este cambio que acontece en el siglo XIII y XIV en las comunidades judías de Sefarad se ha considerado normalmente un proceso de secularización necesario para dar paso a la democracia, aunque otros como Javier Roiz consideran que más bien debe atribuirse al avance de la modernidad<sup>44</sup>. Sea por una cosa o por la otra, la realidad es que estos cambios que se producen en Sefarad a partir del siglo XIII y que por entonces ya estaban operando en el resto de Europa, suponen una ruptura del individuo con lo público que perdura hasta hoy en día.

## **El devenir de lo político**

El desarrollo de la ley pública no solo aporta otro entendimiento de la autoridad del común que impone otra visión de lo público, sino que además se produce un cambio en la

---

43 Sobre esto, Moshe Halbertal y Avishai Margalit plantean cuestiones muy interesantes sobre si ceder o no la soberanía exclusiva de Dios en: Moshe Halbertal y Avishai Margalit, 1992. "Idolatry and political authority", en *Idolatry*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 214-235.

44 Esta es la tesis principal de Javier Roiz en su obra *Mundo judío y sociedad vigilante en la concepción del Estado*. Sin embargo, ha sido habitual considerar esto como un proceso de secularización necesario para la democracia. En: Lorberbaum, *Politics and Limits of Law*, p. 151-159.; Walzer, Lorberbaum, Zohar (eds.), 2000. "The good men of the town", en *The Jewish Political Tradition*, pp. 379- 429.

concepción de la política que propone Maimónides, un cambio de base, que marca el devenir de lo político. En Maimónides la política está conectada al carácter del hombre, a sus acciones y modos de vida, al tiempo que está profundamente conectada a la ley divina, puesto que la ley divina persigue como fin último la perfección del hombre y que la política como el arte de gobernarse uno mismo tiene la misma finalidad. Es pues el retrato de un hombre capaz de alcanzar la perfección a través del gobierno propio. En este camino hacia la perfección, hacia la buena vida, no sirven las exigencias morales, ya que considera, como Arendt, que las virtudes no se pueden enseñar ni aprender. El individuo debe aprender de su experiencia pública. Una idea muy próxima a la retórica clásica, que considera que el conocimiento debe ser transmitido desde fuera hacia dentro, implicando todas las emociones en el proceso de aprendizaje para que este conocimiento termine en el *foro interno* de cada individuo<sup>45</sup>.

Esta forma de entender lo político, tan vinculada al individuo y a su experiencia pública, dota de poder al individuo. Éste con sus acciones es quien puede realmente construir o destruir el mundo común, está a su alcance el construir un espacio público donde pueda surgir la política y no la violencia. Además, se entiende la autoridad política más bien como *auctoritas*, es decir, como una autoridad legitimada por el mismo individuo, que entiende por sí mismo e interioriza lo que está bien y lo que está mal. Pero al dotar la política de autonomía, como hemos visto que sucede en la tradición sefardita con Ibn Adret y Gerondi, como si la política fuera algo que se pueda despersonalizar y asignar a una entidad común, irremediablemente el individuo pierde ese poder que tenía con Maimónides. A partir de entonces, se empieza a considerar lo común como opuesto a lo individual. Hasta que con el liberalismo moderno lo político, que se asienta en el Estado, se acaba considerando incluso muchas veces como opuesto a la sociedad. Mientras que, en Maimónides, sin la sociedad ordenada no puede emerger la política y, a la inversa, sin ejercer la capacidad política el hombre no puede vivir en sociedad porque se destruiría.

Con la modernidad, en cambio, el hombre deja de preocuparse por ser un animal de polis para convertirse en un animal social más, un hombre que desposeído de su carácter político ha olvidado los motivos por los cuales la sociedad debía ser ordenada. Este hombre ya no se preocupa por la perfección moral. Cuando esto sucede, la sociedad organizada se acaba convirtiendo en un fin en sí misma, algo que Maimónides trató de evitar concienzudamente. Esta ruptura del individuo con lo público que se produce al considerar lo político no como

---

45 Roiz, Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado, p. 46. También en: Roiz, La recuperación del buen juicio, p. 44.



responsabilidad individual sino como lo que se asienta en lo común, supone una pérdida de poder para el hombre, que pierde su poder de experimentar, sentir y aprender lo político por sí mismo a través de la experiencia<sup>46</sup>. Este cambio en la concepción de la política implica dejar en el olvido una parte esencial para el gobierno del individuo: los espacios públicos internos, que son los que el ser humano debe aprender a cultivar para que emerja la política. ¿Es este el precio de la “democracia”<sup>47</sup>?

### **Maimónides hoy. ¿Qué democracia?**

A partir de la lectura de *La Guía de los Perplejos* de Maimónides, hemos planteado ideas y concepciones que resultan interesantes para pensar la democracia hoy. En Maimónides encontramos sobretodo una concepción de lo político que resulta de primer interés para la teoría política que se encarga de los asuntos democráticos, porque establece un vínculo entre el individuo y lo público<sup>48</sup> que nos permite pensar al ciudadano y la democracia desde una nueva perspectiva.

En la actualidad, al plantear cuestiones que tienen que ver con la democracia, prevalece la misma concepción del individuo y lo público que aparece en la tradición sefardita medieval a partir del siglo XIII, cuando desde Barcelona Ibn Adret y Gerondi empiezan a reconocer lo común como autoridad política autónoma. Entonces, como hemos visto, la política empieza a considerarse como algo que puede atribuirse a una entidad común y, por tanto, que puede ser despersonalizada. En la tradición judía esto supone la aparición de dos fuentes de autoridad distintas: la autoridad religiosa de los rabinos para los asuntos privados y la autoridad política del *kahal* para los asuntos públicos<sup>49</sup>. Pero esta disociación entre lo privado y lo público que acontece en la tradición judía medieval no es algo aislado sino que también es visible en general en la tradición de pensamiento occidental ya que, en realidad, forma parte del proyecto moderno que más tarde con los procesos de emancipación promovidos por la revolución francesa se acaba consolidando en Europa.

---

46 Véase Sheldon Wolin para una visión del poder relacionada con la experiencia, la sensibilidad y sabiduría en Política y perspectiva. Citado en: Alonso-Rocafort, 2010. Retórica, democracia y crisis. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, p. 332-336.

47 A veces, el considerar la política como entidad metafísica propia se ha visto como una renuncia necesaria para el proceso democrático, en: Lorberbaum, Politics and limits of Law, pp. 151-159.

48 Es menestar aclarar que en Maimónides no todo lo que se refiere al gobierno del individuo es un asunto público, esta sería una visión muy totalitarista. Para Maimónides, los asuntos que tienen que ver con el gobierno de uno mismo son públicos solo cuando están en contra de la ley divina. Esto quiere decir que se consideran asuntos públicos únicamente cuando afectan la vida en común.

49 Sobre esto resulta muy sugerente la obra que Michael Walzer realiza junto a Menachem Lorberbaum y Noam Zohar, The Jewish Political Tradition, concretamente “The good men of the town”, pp. 379- 429.

Podemos verlo, por ejemplo, en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano aprobada por la Asamblea Francesa en 1789, donde se establece que la religión no debe influir en la esfera pública<sup>50</sup>. Es muy representativo del cambio que se estaba produciendo en la concepción de lo público el hecho que a partir de entonces el Judaísmo –que hasta ese momento concebía la identidad judía como una cuestión no sólo individual sino vinculada a lo colectivo- pasó a ser considerado una religión. Este Judaísmo moderno pasará a considerar la ley divina un asunto privado, religioso, como algo que afecta el gobierno del individuo pero no a la esfera pública, perdiendo de vista las enseñanzas de Maimónides que consideraba que la ley divina era relevante para la acción política en el espacio público. Esto generó y sigue generando mucha tensión dentro del Judaísmo, puesto que supone un cambio trascendental, y esta tensión también se reproduce en el pensamiento moderno occidental que desde entonces tiende a considerar lo común como opuesto a lo individual. La ciencia política que nace con la modernidad nace también muy influida por esta visión de lo público y lo privado como esferas separadas.

Esta separación entre lo político y lo divino, que en la tradición judía se empieza a producir con el desarrollo de la ley pública, se ha considerado normalmente un indicio de secularización necesario para facilitar el proceso democrático. Esta es, por ejemplo, la tesis de Menachem Lorberbaum en su obra *Politics and Limits of Law*<sup>51</sup>, aunque reconoce que con ello se crea cierta tensión entre lo político y lo divino que de algún modo debe ser resuelta. Para Lorberbaum, una vez la política se ha establecido fuera del sistema normativo de la sociedad, la cuestión principal es qué hacer para que el reino de lo político siga en cierto modo ligado a lo normativo, esto es, para evitar el peligro de las tiranías.

Esta cuestión se resuelve en la modernidad a través de lo que se ha venido llamado la democracia constitucional. Las teorías contractualista, entre las más conocidas la de Hobbes, Locke o Tocqueville, apuntan en este sentido. También, más recientemente, podríamos considerar como tal la teoría de la justicia de John Rawls. A través del contrato social, el hombre toma el compromiso de hacer lo necesario para preservar el orden social y, con esta legitimidad que otorga el consentimiento de cada individuo, se construye un determinado

---

50 Extracto del texto en: Paul R. Mendes-Flohr y Jehuda Reinharz, 1995. "The process of political emancipation in Western Europe, 1789- 1971", en *The Jew in the Modern World*. New York: Oxford University Press, p. 103. Para las comunidades judías de la diáspora los procesos de emancipación política significaron un gran desafío hasta que finalmente dieron lugar al Judaísmo Moderno. Una muy interesante lectura sobre los cambios que operan dentro del Judaísmo con la Modernidad en: Joseph L. Blau, 1966. "Emancipation and the birth of Modern Judaism", en *Modern varieties of Judaism*. New York: Columbia University Press, pp. 1-27.

51 Lorberbaum, *Politics and limits of Law*, pp. 151-159.

orden político: la democracia, que descansa en el Estado y sus instituciones. Este principio de legitimidad contractual es el que vemos en las constituciones escritas, supuestas depositarias de los principios democráticos. Según esto, uno puede decir que es “demócrata” si cumple con lo establecido constitucionalmente. Sin embargo, esta concepción de la democracia plantea algunos problemas.

El problema principal de este modelo democrático es que deja definitivamente atrás la concepción de lo político como artefacto humano, fruto de la discusión pública y la contingencia, cosa que exime al ciudadano de su responsabilidad política. Con la institucionalización de la política, no es menester que el ciudadano se preocupe por lo que es justo o injusto o por lo que está bien o mal, puesto que el orden político ya está establecido. Únicamente es necesario que el ciudadano cumpla con las normas sociales, es decir, que se comporte como un animal social. Sheldon Wolin es de los que más han criticado esta concepción de la democracia, porque considera que al establecer un determinado orden político en realidad se pierde lo político. Para Wolin, la política sería como el Maná en la tradición judía, que no se puede guardar porque se pudre<sup>52</sup>.

Además, esta institucionalización de la política trae consigo varias consecuencias. En primer lugar, la política entendida como lo que promueve el Estado a través de las instituciones se acaba considerando en oposición a la sociedad, como ha hecho muchas veces el liberalismo moderno al plantear la política como una lucha continua entre los intereses públicos que defiende el Estado y los intereses privados de los individuos. Una visión que refuerza aún más la fractura entre el individuo y lo público, haciéndolos prácticamente irreconciliables. Esto al final nos lleva a un callejón sin salida.

En segundo lugar, como ya apuntábamos, la política deja de ser importante para el día a día. Así, uno puede ser un “demócrata” y, en cambio, comportarse como un tirano en casa o en el trabajo. Con lo cual, por mucho que uno contribuya a preservar el orden político establecido, si no se comporta de modo democrático (políticamente) con los demás en su día a día no estará favoreciendo para nada la vida en común.

En tercer lugar, como sugiere Wolin, el contractualismo plantea un problema de educación

---

52 Este símil lo sugiere Víctor Alonso-Rocafort, *Retórica, democracia y crisis*, p. 320- 321. El Maná es un alimento que Yahvé hacía llover del cielo, pero Moisés advierte que solo debe recogerse cuando se necesite para comer, porque si alguien lo almacenaba se pudría.

política<sup>53</sup>. ¿En una una situación en la que hay un orden político determinado, cómo puede el individuo entender por sí mismo lo que está bien o lo que está mal? Las leyes le dicen lo que debe o no debe hacer, pero si no entiende por sí mismo la necesidad y trascendencia pública de determinados hábitos o acciones será más difícil que pueda cumplirlos, puesto que le faltará el convencimiento interno. No tener en cuenta esto es obviar la compleja realidad interna del ciudadano.

Estas son algunas de las consecuencias de institucionalizar la política que nos hacen pensar que la democracia constitucional, que se plantea como solución al problema de la tiranía, en realidad no siempre favorece a largo plazo la democracia. Por ello, Wolin propone otra concepción de la democracia distinta del enfoque contractualista que considera la democracia como una “forma”de gobierno:

In my understanding, democracy is a project concerned with the political potentialities of ordinary citizens, that is, with their possibilities for becoming political beings through the self-discovery of common concerns and of modes of action for realizing them<sup>54</sup>.

Al considerar que la política no se puede guardar, que surge de los momentos en que los diversos individuos consiguen crear algo común a partir de la discusión pública, considera que también la democracia debe ser así, no debe pretender guardar lo político sino que la democracia debe ser ese momento concreto en el que tiene lugar la política. De ahí que hable de *democracia fugitiva*.

Esta salida que propone Wolin a la construcción de la democracia actual es muy similar a la concepción que proponemos a partir de la recuperación de ideas y conceptos presentes en la teoría política de Maimónides. La ventaja de introducir a Maimónides es que nos permite pensar al ciudadano y la democracia sin prejuicios modernos, como ya lo hicieron Hannah Arendt, Leo Strauss o Sheldon Wolin a través de su acercamiento a la filosofía antigua de lo público. Por supuesto, no debe desperdiciarse lo conseguido hasta el momento, no podemos olvidarnos de las consecuencias de regímenes fascistas. Pero sí podemos aportar otra visión que nos sirva para mejorar lo que tenemos, sobretodo en estos momentos en que se habla, por un lado, de apatía ciudadana y, por otro lado, de democracia real.

---

53 Sobre esto: Sheldon Wolin, 2002. “ Social contract versus political culture”, en Tocqueville between two worlds. Princeton: Princeton University Press, pp. 171-201.

54 Sheldon Wolin, 1996. “Fugitive democracy”, en Seyla Benhabib (ed.), Democracy and Difference. Princeton: Princeton University Press, pp. 31.

Concretamente, la teoría política de Maimónides nos abre la puerta a una concepción de la política que está íntimamente relacionada con el hombre y los hábitos y acciones que éste toma en su vida diaria, cuando está en el espacio público, junto con los demás. Por tanto, también cuando está en familia, con amigos o en el trabajo. La ley divina guía al individuo en su tarea de gobierno cuando éste está con los otros, y la política le aproxima al ideal de la vida buena. Este planteamiento, donde la política no está reñida con lo divino, nos permite restablecer el vínculo entre el individuo y lo público que consideramos necesario para una ciudadanía y una democracia genuinas.

Es importante destacar que no debe entenderse como un intento por involucrar a la religión, ya hemos visto que ni siquiera el Judaísmo se consideraba por aquel entonces una religión sino algo más amplio, como si fuera una propuesta de modo de vida en común. Tampoco se trata de considerar que todo lo privado es público, y a la inversa, puesto que esta sería una visión política muy totalitaria. De lo que se trata es de reconsiderar el gobierno del individuo como algo relevante políticamente, puesto que tiene un verdadero impacto en la vida pública. El cómo debe ser el gobierno propio, y el gobierno de la ciudad, para que este impacto sea bueno o favorable para la vida en común lo debe abordar cada civilización. En el caso de la tradición judía medieval lo que guía al hombre hacía el ideal de la buena vida es la Torá, pero podría ser distinto.

En otros casos, por ejemplo, este papel lo ha desempeñado la *virtud cívica*. Esta noción republicana, que aparece ya en autores como Aristóteles, Cicerón o Maquiavelo, y que persiste en el republicanismo moderno, está igualmente muy vinculada a la acción política. A través de la virtud cívica el ciudadano hace posible la ciudad, sea un erudito o un ciudadano medio. A partir de esta idea de virtud cívica del republicanismo, que incluye al ciudadano medio, se ha logrado una mayor participación ciudadana. Sin embargo, a este respecto, tenemos que añadir que, como bien dice Javier Roiz, la virtud republicana no es suficiente para sustentar la base moral de la democracia<sup>55</sup>. Si consideramos al individuo en toda su complejidad, con capacidad de razonamiento pero también con un mundo interno poblado de fantasía y pasiones, el confiar en la responsabilidad de los individuos no será suficiente. El mundo común, el espacio destinado a las relaciones humanas, seguirá siendo contingente, imprevisible. Por ello, consideramos que se requiere otra manera de orientar al ciudadano hacía la vida buena que no sea confiando únicamente en la razón.

---

55 Javier Roiz, 1996. El gen democrático. Madrid: Editorial Trotta, p. 136.

A partir de la retórica cívica, que tiene sus bases en autores como Marco Fabio Quintiliano o Giambattista Vico, hay quienes están ya empezando a considerar otras maneras de educación política<sup>56</sup>. La retórica, a diferencia de otros métodos como el socrático, busca el aprendizaje del ciudadano no a través de la dialéctica sino a través de la incorporación de las emociones o la experiencia cognitiva. Por ello, en la retórica es importante tener en cuenta el auditorio, es decir, a quien está al otro lado escuchando. El enseñado debe involucrarse con todos sus sentidos para que se produzca un verdadero aprendizaje. Esto se aplicaría tanto a la enseñanza de hábitos y virtudes, como a la enseñanza de otros conocimientos. En este sentido, Maimónides podría ser considerado dentro de la tradición retórica, cosa que no es disparatado teniendo en cuenta que tanto la tradición retórica como la tradición de pensamiento sefardita comparten la herencia mediterránea.

En Maimónides está muy presente la idea de que el ciudadano debe aprender por sí mismo, que para descubrir la verdad no es suficiente el intelecto sino que se requiere lo que él llama una revelación profética. Desde esta perspectiva, el hacer el bien sería una cuestión de pre-razonamiento, de percepción más que de raciocinio. Para ello, la sustancia política deberá terminar en el interior del individuo. Esta forma de entender la educación política es más realista, en el sentido que no impone al ciudadano exigencias éticas que quizá no puede cumplir<sup>57</sup> sino que espera a que el ciudadano mismo perciba a cada momento lo que debe o no debe hacer, por ello decimos que es una forma más pacífica y genuina de entender el ciudadano.

Si consideramos que la política es lo que debe haber en las relaciones entre los hombres, como aparece en Maimónides, y reconocemos que el ciudadano, como vemos al plantear la educación política, no es un *homo economicus* sino que es más complejo porque no siempre se rige por la voluntad sino también por los impulsos y los deseos, la democracia debería plantearse de otro modo. Aunque lo político descansa en las instituciones, como en el modelo de democracia constitucional, seguirán habiendo tiranías entre las personas. El ciudadano actual, el que trabaja desde las instituciones para preservar el orden político establecido o el

---

56 Jose Luis Ramírez, 2008. "La Retórica, fundamento de la ciudadanía y de la formación escolar en la sociedad moderna", Foro Interno 8: pp. 11-38; Jose Luis Ramírez, 2003. "La retórica, pórtico de la ciencia", Elementos, 50; Javier Roiz, La recuperación del buen juicio. 2003. Madrid: Editorial Foro Interno. Para una revisión de las bases de la democracia retórica véase: Víctor Alonso-Rocafort, 2009. "Democracia retórica: un viejo concepto para el siglo XXI", Congreso Internacional XVI Semana de ética y filosofía política; Víctor Alonso-Rocafort, 2010. Retórica, democracia y crisis. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

57 Sobre esto ver: Sigmund Freud, 1988 (1929). "El malestar de la cultura", en Obras completas, vol. 17. Barcelona: Ediciones Orbis, p. 3066.

que vota a sus representantes políticos, puede ser un tirano en su vida diaria. Puede que no se comporte con los demás como un animal de polis sino con violencia, física o anímica, siendo así un ciudadano que en realidad contribuya muy poco a preservar el mundo común. Por ejemplo, cuando no escucha, porque no está ayudando a crear ese espacio público que define Hannah Arendt donde todos ven y oyen y pueden ver y ser vistos.

Tampoco tiene mucho sentido hablar de “los políticos”, porque igual como todos los hombres están dados a la democracia y a la tiranía. Por eso el Estado, para preservar la democracia, en vez de encapsular la política en las instituciones, debería promover esa política del día a día. No sirve el contrato social que establece una justicia abstracta y independiente de la cultura del individuo, sino que la justicia o la bondad deberían ser una cuestión de cada día. Respecto esto, resulta sugerente la noción de sociedad ordenada de Maimónides. Para el cordobés, la sociedad debe ser ordenada para crear las condiciones necesarias que hagan emerger la política. Porque si el hombre está aquejado de dolor, hambre o sed no podrá hacerse cargo de sus emociones, no podrá pensar. Ahora, en los estados-nación modernos, sucede al revés, que se considera la política necesaria para preservar el orden social, con la consecuencia que la sociedad ordenada acaba siendo un fin por sí misma.

Esta concepción de la democracia, que proponemos a partir del vínculo entre el individuo y lo público que encontramos en la teoría política de Maimónides, se ha venido llamando recientemente *democracia retórica*. No opuesta en todo a la democracia actual pero sí diferente en cosas esenciales. Consideramos que esta es una visión de la democracia más realista, que tiene en cuenta lo que puede o no puede hacer el ciudadano y también lo que hace en su día a día, por esto, consideramos que es una democracia más genuina. Y también más pacífica, porque aleja la violencia de la política. Ahí donde surge la violencia no hay política y, por tanto, no hay democracia. También es más pacífica con el ciudadano, puesto que no le impone normas sociales en *foro interno* que no puede cumplir, sino que confía que a través de otros modos de educación política podrá “interiorizarlas”.

Sin embargo, esta democracia es también más difícil de abordar. Al centrar nuestro interés en el día a día estamos introduciendo contingencia, así que sólo podemos confiar en el buen juicio ciudadano. El buen juicio es lo que debe aprender a cultivar cada ciudadano, de lo contrario podrían haber muchos otros Adolf Eichmann<sup>58</sup>. No hay fórmulas mágicas para el

---

58 Después de asistir al proceso judicial de Adolf Eichmann en Jerusalén, Arendt queda impresionada por cuanto mal puede hacer a la humanidad un hombre que no es el demonio sino el más común de los hombres. Ésta no lo considera estúpido sino incapaz para pensar. Lo recuerda en su obra póstuma: Hannah Arendt, 2002

gobierno del individuo, es imposible decir cómo debe ser el gobierno cuando depende tanto de la contingencia de la vida diaria. En este sentido, el mismo Maimónides consideraba que el término “gobierno”, entre muchos otros, era ambiguo<sup>59</sup>. Al final, es el propio ciudadano el que debe aprender de su experiencia pública. Aceptar esto puede dar sensación de vacío, pero lo contrario puede crear frustración<sup>60</sup>.

Como plantear las instituciones en base a esto es complicado, pero en todo caso consideramos que deberían ir encaminadas a promover la política en su sentido más amplio. También la teoría política debería seguir el mismo camino. Esto es lo que Moisés Maimónides y el Mediterráneo tienen para ofrecer a la teoría política y, por extensión, a la democracia.

---

(1978). La vida del espíritu. Barcelona: Paidós, p. 30- 31. Véanse también sus notas sobre el proceso judicial de Adolf Eichmann en: Hannah Arendt, 2006 (1963). Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal. Barcelona: De Bolsillo.

59 Sobre la ambigüedad de los términos en La Guía de los Perplejos de Maimónides véase: Strauss, La persecución y el arte de escribir, p. 89-91.

60 En este sentido, Freud habla de *frustración cultural*, como algo que en cierto grado es siempre inevitable. Sigmund Freud, 1988 (1929). “El malestar de la cultura”, en Obras completas, vol. 17. Barcelona: Ediciones Orbis, p. 3038.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACKERMAN, Ari. 2003. "Jewish philosophy and the Jewish- Christian philosophy dialogue in fifteenth- century Spain", en Daniel H. Frank i Oliver Lehman, (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

ADRIÁN- LARA, Laura, 2008. "Petrus Ramus y el ocaso de la retórica cívica", *Utopía y Praxis Latinoamericana* 43.

ALONSO- ROCAFORT, Víctor, 2009. "Democracia retórica: un viejo concepto para el siglo XXI", Congreso Internacional XVI Semana de ética y filosofía política.

- 2010. *Retórica, democracia y crisis*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

ARENDT, Hannah, 2001 (1958). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

- 2006 (1963). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: De Bolsillo.
- 2002 (1971). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- 1997. *¿Qué es la política*. Barcelona: Paidós.

BELTRAN, Miguel; FULLANA, Guillema, 2005. *El Dios de Maimónides*. Zaragoza: Editorial Certeza.

BENHABIB, Sheyla (ed.), 1996. *Democracy and Difference*. Princeton: Princeton University Press.

BERLIN, Isaiah, 1999 (1966). "Does Political Theory still exist?", *Concepts and categories: Philosophical Essays*, edited by Henry Hardy. Princeton: Princeton University Press.

BLAU, Joseph L. 1966. "Emancipation and the birth of Modern Judaism", en *Modern varieties of Judaism*. Nueva York: Columbia University Press, pp. 1-27.

BOKSER, B. Z., 1950. *The Legacy of Maimonides*. Nueva York: Philosophical Library.

CHAZAN, Robert, 1992. *Barcelona and Beyond. The Disputation of 1263 and its aftermath*. Berkley: University of California Press.

COHEN, A., 1968. *The Teachings of Maimonides*. Nueva York: Ktav Publishing House.

COLEMAN, Janet, 1996. *The Individual in Political Theory and Practice*. Nueva York: Clarendon Press.

DAVIDSON, Herbert A., 2005. *Moses Maimonides. The man and his work*. Nueva York: Oxford University Press.

ELAZAR, Daniel J., 1983. *Kinship and Consent*. Lanham: University Press of America.

ELAZAR, Daniel J.; COHEN, Stuart, 1985. *The Jewish Polity: Jewish Political Organization*

from Biblical Times to the Present. Bloomington: Indiana University Press.

ELFENBEIN, Israel, 1915. "Jewish Communal Government in Spain": Student's Annual, Journal of Theological Studies 2.

FELDMAN, Seymour, 1988. "A scholastic misinterpretation of Maimonides' doctrine of divine attributes" en Joseph A. Buijs, Maimonides: a collection of critical essays. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

FINKLESTEIN, Louis, 1924. Jewish Self- Government in the Middle Ages. Nueva York: Jewish Theological Seminary.

FOX, Marvin, 1988. "The Doctrine of the Mean in Aristotle and Maimonides: A comparative study" en Joseph A. Buijs, Maimonides: a collection of critical essays. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

FRANCK, Isaac, 1988. "Maimonides and Aquinas on Man's knowledge of God: a twentieth-century perspective", en Joseph A. Buijs, Maimonides: a collection of critical essays. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

FRANK, Daniel H. (ed.), 1995. Commandment and community. New essays in Jewish legal and political philosophy. Albany: State University of New York Press.

FRANK, Daniel H.; LEAMAN, Oliver (eds.), 2003. The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.

FREUD, Sigmund, 1988 (1895). "Estudios sobre la histeria" (1895), en Obras completas, vol. 1. Barcelona: Ediciones Orbis.

- 1988 (1929). "El malestar de la cultura", en Obras completas, vol. 17. Barcelona: Ediciones Orbis.

GARSTEN, Bryan, 2006. Saving Persuasion. A defense of Rhetoric and Judgement. Cambridge y Londres: Harvard University Press.

GRESSER, Moshe, 1991. "Sigmund Freud's Jewish identity: evidence from his correspondence": Modern Judaism 2, pp. 225- 240.

GUTENMACHER, Daniel, 1991 (phd dissertation 1986). Political obligation in the thirteenth century Hispano- Jewish community. Jerusalem: UMI.

HALBERTAL, Moshe, 2007. Concealment and revelation. Esotericism in Jewish Thought and its philosophical implications. Princeton: Princeton University Press.

HALBERTAL, Moshe; MARGALIT, Avishai, 1992. Ideology. Cambridge: Harvard University Press.

KELLNER, Menachem, 2006. "Maimonides' critique of the Jewish culture of his day", en Maimonides' confrontation with mysticism. Oxford / Portland: The Littman Library of Jewish Civilization.

KRAEMER, Joel L., 1984. "On Maimonides' Messianic posture", en Isadore Twersky (ed.), Studies in Medieval Jewish history and literature, vol. II. Cambridge: Harvard University Press.

- 1991. Perspectives on Maimonides. Oxford: Littman library, Oxford University Press.

LORBERBAUM, Menachem, 2001. Politics and the limits of law. Secularizing the political in medieval Jewish thought. Stanford: Stanford University Press.

- 2003. "Medieval Jewish political thought", en Daniel H. Frank y Oliver Leaman (eds.), The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2003. "Making and unmaking the boundaries of Holy Land", en Allan Buchanan y Margaret Moore (ed.), States, Nations and Borders. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2007. "Making space for Leviathan: On Hobbes' Political Theory": Hebraic Political Studies 1, pp. 78- 100.

MAIMONIDES, Moses, 1963 (1190). The Guide of the Perplexed, vol. I y Vol. II [traducido y editado por Shlomo Pines del original en árabe editado por S. Munk, con un ensayo introductorio de Leo Strauss]. Chicago: The University of Chicago Press.

- 1963. Treatise on Logic [traducción del original árabe], en Ralph Lerner y Mushin Mahdi, Medieval Political Philosophy. Ithaca (NY): Cornell University Press, pp. 188-190.
- 1969. Selección de textos sobre la naturaleza del hombre en Gilbert S. Rosenthal, Maimonides: his wisdom for our time. Nueva York: Funk and Wagnalls.
- 1972. "Eight Chapters", en Isadore Twersky (ed.), A Maimonides reader. Springfield (NJ): Berhman House.
- 1972. "Mishneh Torah", en Isadore Twersky (ed.), A Maimonides reader. Springfield (NJ): Berhman House.
- 1172 (1985). "The epistle to Yemen", en Abraham Halkin (traducción y notas) y David Hartman, Crisis and leadership: Epistles of Maimonides. Jerusalén: The Jewish Publication Society of America.
- 1985. Comentarios de la Torah en Philip Cohen, Rambam on the Torah. Jerusalén: Rubin Mass Publishers.

MENDES-FLOHR, Paul R.; REINHARZ, Jehuda, 1995. "The process of political emancipation in Western Europe, 1789- 1971", en The Jew in the Modern World. Nueva York: Oxford University Press.

NEUSNER, Jacob, 1969. "Politics and theology in Talmudic Babylonia", en The B.G. Rudolph lectures in Judaic Studies. Nueva York: Syracuse University.

NOVAK, David, 1991. "Lex Talionis: a Maimonidean perspective on scripture, tradition and reason": S' Vara 1, pp.61- 64.

ORIÁN, Meir, 1984. Maimónides. Vida, pensamiento y obra. Barcelona: Riopiedras ediciones.

PINES, Shlomo, 1997. "Studies in the history of Jewish thought", en Warren Zev Harvey y Idel Moshe (ed.), The collected works of Shlomo Pines, Vol. 5. Jerusalén: The Magnes Press of Hebrew University.

RAMIREZ, José Luis, 2003. "La retórica, pórtico de la ciencia": Elementos 50.

- 2008. "La Retórica, fundamento de la ciudadanía y de la formación escolar en la sociedad moderna": Foro Interno 8, pp. 11-38.

RAVITZKY, Aviezer, 2005. "Maimonides. Esotericism and Educational Philosophy", en Kenneth Seeskin, The Cambridge Companion to Maimonides. Nueva York: Cambridge University Press.

- 2007. "Philosophy and leadership in Maimonides", en Jay M. Harris, Maimonides after 800 years. Cambridge: Harvard University Press.

RAY, Jonathan, 2009. La frontera sefardí. La reconquista y la comunidad judía en la España Medieval, traducción de Pablo Sánchez León. Madrid: Alianza Editorial.

ROIZ, Javier, 1992. El experimento moderno. Política y psicología al final del siglo XX. Madrid: Editorial Trotta.

- 1996. El gen democrático. Madrid: Editorial Trotta.
- 2003. La recuperación del buen juicio. Teoría política del siglo veinte. Madrid: Editorial Foro Interno.
- 2006. "Maimónides y la teoría política dialéctica": Foro Interno 6, pp. 11- 38.
- 2005: "Teoría en el Sur de Europa": Foro Interno 5, pp. 7- 12.
- 2008. Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado. Madrid: Editorial Complutense.

ROTH, Leon, 1924. Spinoza, Descartes and Maimonides. Oxford: Clarendon Press.

ROTH, Norman, 1985. Maimonides. Essays and texts 850<sup>th</sup> Anniversary. Madison: The Hispanic seminary of Medieval Studies.

SABAN, Mario Javier, 2008. Rambam. El genio de Maimónides. Buenos Aires: Saban.

SACKS, Jonathan, 2010 (2002). The dignity of difference. Londres: Continuum.

SAXONHOUSE, Arlene W, 2006. "Political Theory yestarday and tomorrow", en John S. Dryzek, Bonnie Honing, Anne Phillips, (eds.), The Oxford Handbook of Political Theory. Nueva York: Oxford University Press.

SCHMITT, Carl, 2002 (1932). El concepto de lo político. Madrid: Alianza Editorial.

SCHOLEM, Gershom G, 1994 (1988). Grandes temas y personalidades de la Cábala. Barcelona: Riopiedras.

SEESKIN, Kenneth (ed.), 2005. The Cambridge Companion to Maimonides. Cambridge:

Cambridge University Press.

SERRANO MARIN, Vicente, 2010. Soñando monstruos. Terror y delirio en la modernidad. Madrid: Plaza y Valdés.

SMITH, Steven B., 1997. "A Democratic turn", en *Spinoza, Liberalism and the question of Jewish identity*. New Haven: Yale University Press, pp. 119- 144.

STILLMAN, Norman A., 1995. Sephardi religious responses to Modernity. Luxemburgo: Harwood Academic Publishers.

STRAUSS, Leo, 1963. "How to begin to study The Guide of the Perplexed", en Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, vol. I. Chicago: The University of Chicago Press.

- 1970 (1968). ¿Qué es la filosofía política?. Madrid: Guadarrama.
- 1987 (1935). *Law and Philosophy: Essays toward the understanding of Maimonides and his predecessors*, trad. del alemán de Fred Baumann. Nueva York: The Jewish Publication Society.
- 2007 (1968). *Liberalismo antiguo y moderno*. Madrid: Katz Editores.
- 2009 (1952). *La persecución y el arte de escribir*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

TAYLOR, Charles, 2010. "A tension in Modern Democracy" en Aryeh Botwinick y William E. Connolly (eds.), *Democracy and Vision. Sheldon Wolin and the vicissitudes of the political*. Princeton: Princeton University Press.

TWERSKY, Isadore (ed.), 1972. *A Maimonides reader*. Springfield: Berhman House.

- 1980. *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*. New Haven y Londres: Yale University Press.

VALLESPIN, Fernando, 2002 (1993). "La vuelta a la tradición clásica: Leo Strauss, Eric Voegelin", en Fernando Vallespin (ed.), *Historia de la teoría política*, vol. 5. Madrid: Alianza Editorial.

VOEGELIN, Eric; STRAUSS, Leo, 2009. *Fe y filosofía. Correspondencia 1934- 1964*, edición y traducción de Antonio Lastra y Bernat Torres Morales. Madrid: Editorial Trotta.

VOEGELIN, Eric, 2006. *La nueva ciencia política. Una introducción (1952)*. Buenos Aires: Katz Editores.

WALZER, Michael; LORBERBAUM, Menachem; ZOHAR, Noam J.(eds.), 2000. *The Jewish Political Tradition*, vol. I Authority y vol. II Membership. New Haven y Londres: Yale University Press.

WHITE, Stephen K. (ed.), 2002. "What is Political Theory": *Political Theory (special issue)* vol. 30, núm. 4.

WOLIN, Sheldon, 1969. "Political theory as a vocation": *The American Political Science Review* vol.63, Núm. 4, pp. 1062- 1082.

- 2005 (1970). Hobbes y la tradición épica de la teoría política (1970), traducción de Javier Roiz y Víctor Alonso- Rocafort. Madrid: Foro Interno.
- 1996. "Fugitive Democracy", en Seyla Benhabib (ed.), Democracy and Difference. Princeton: Princeton University Press, pp. 31- 45.
- 2001 (1960). Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- 2002. Tocqueville. Between two worlds. Princeton: Princeton University Press.

YERUSHSAMI, Yosef Hayim, 1982. Zakhor. Jewish history and Jewish memory. Seattle: University of Washington Press.

ZOHAR, Zion (ed.), 2005. Sephardic and Mizrahi Jewry. Nueva York: Nueva York University Press.