

LA RUPTURA DEL *LOGOS*: ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE VICO Y LA TRADICIÓN RABÍNICA

José Faur



EL JUDÍO Y LAS TRADICIONES RÔMANAS

Los judíos ya tuvieron conocimiento de Vico mientras todavía era un oscuro profesor de retórica de la Universidad de Nápoles. José Attias, un comerciante bien relacionado de Liorna, fue oportuno para que *La Ciencia Nueva* le llegara a Le Clerc a Amsterdam. También la dió además a conocer a sus correligionarios y amigos. A diferencia de Voltaire y los *philosophes* de la Ilustración, que consistente y sistemáticamente denostaron a los judíos y al judaísmo, Vico siempre trató a los judíos y a su legado espiritual con deferencia y respeto. Algunos de los más destacados rabinos lo citan y aplican sus ideas y metodologías al estudio de las Escrituras y de los textos rabínicos. De hecho, Vico sirvió de

modelo e inspiración al judío que quería defender su legado espiritual de los ataques del secularismo racional. Por lo demás, la clase de humanismo religioso y pluralismo cultural de Vico coincide en muchos puntos significativos con la visión del humanismo religioso que fue la tónica de muchos destacados pensadores judíos y *'anusim* ("conversos forzados" al Cristianismo) de España y Portugal¹.

Las afinidades entre Vico y los judíos reflejan algunas similitudes entre las tradiciones romanas y judías. De todos los pueblos de la Antigüedad, solamente dos, los Judíos y los Romanos, desarrollaron un sistema de jurisprudencia. Fue su pasión por el derecho lo que les caracteriza como los únicos pueblos de su tiempo que criticaron severamente -y en el caso de los judíos resistieron- los ataques de la cultura helénica². Para los griegos, la naturaleza era el más alto criterio de verdad y de ética³; para romanos y judíos, empero, el derecho era la autoridad suprema. Lo que explica por qué ninguno de ellos se mostrara interesado en la naturaleza o que fueran igualmente indiferentes a la ciencia. Para ellos, la más alta forma de expresión era la retórica, no la lógica. Por último, tanto romanos como judíos cultivaron sus propias historias nacionales -antes que la historia "universal", como lo hicie-

ron los griegos. La filología y la historia son los eslabones entre la retórica y la jurisprudencia: de ahí que sean las cuatro grandes preocupaciones de Vico y de muchos pensadores humanistas judíos⁴.

Con el triunfo del racionalismo-idealista griego en Occidente y la adopción de los valores y categorías griegas, la tradición romana fue desplazada en favor del pensamiento griego. En relación a la tradición hebrea, mientras las Escrituras se adaptaron a los valores y categorías occidentales, el pensamiento y la literatura rabínicas se quedaron fuera del código cultural de Occidente. En su intento por recobrar el verdadero significado de la tradición romana, Vico descubrió la función y la importancia de la retórica -de la retórica *romana*-. Este descubrimiento se encuentra en el corazón de la revolución viquiana: finalmente, condujo a un cambio radical en el pensamiento y en la visión occidentales. El descubrimiento por Vico de la retórica no sólo fue la clave para desvelar el pasado romano, sino además para penetrar las mentes y metodologías de los rabinos. El rabino Elia Benamozegh (1822-1900) de Liorna -con mucho el pensador judío más lúcido de los tiempos modernos- se percató de la capital importancia de la metodología de Vico para el estudio de las Escrituras y de la tradición rabínicas⁵, y aplicó esta metodología a su obra magna, *Em la-Miqra*. (Liorna, 1862-1863, 5 vols.). Refiriéndose a las "etimologías"⁶ de Vico, observa:

"Vico, ese gran investigador, que gracias a su enorme conocimiento del latín antiguo, pudo descubrir por medio del análisis de palabras y nombres, y sus [elementos] constitutivos y su origen, importantes conceptos que nunca fueron explícitamente enunciados en la historia y antigüedad de los romanos. Formuló el principio de que en cada lengua están almacenadas las creencias y la historia antigua [de un pueblo]. Así pues, pensé en aplicar el mismo método y ver si yo sería capaz [también] de descubrir [los] aspectos fundamentales de la lengua Sagrada"⁷.

En relación a la aplicación de la metodología viquiana a la tradición rabínica y su interpretación de las Escrituras, escribió:

"En mi opinión, el método adecuado para su aplicación al análisis de la Sagrada Escritura y a su relación con la tradición de los rabinos, es el estudio del origen de la lengua y determinar [así] si es posible descubrir la relación de ese pasaje con la ley, su explicación o suceso [con que esté vinculada en la tradición rabínica]. Hemos aprendido de Vico, el gran sabio italiano, que las lenguas antiguas esconden [...] en sus giros y expresiones [...] costumbres, creencias y sucesos que fueron una vez conocidos por los pueblos que utilizaron [esos giros y expresiones] y fueron más tarde completamente olvidados. Hace ya algún tiempo, yo también intenté seguir este método, y Dios me haya ayudado en estos intentos"⁸.

Aún más importante, la revolución viquiana representó un alejamiento del racionalismo-idealista griego y una vuelta a una perspectiva que, en ciertos puntos fundamentales, coincidía con la de los rabinos antiguos. Lo que resultará más claro cuando se considere la oposición "retórica/filosofía" en el pensamiento occidental.

“FILOSOFÍA / RETÓRICA” Y EL MOMENTO CLAVE DEL CONOCIMIENTO

Originariamente, en el pensamiento mítico, el *logos* incluía tanto la palabra como la idea, el habla y la cosa. En su sección sobre *Lógica Poética*, Vico escribió:

“Pues el habla nació en los tiempos mudos como un lenguaje [o signo] mental [...] de ahí que *logos* signifique tanto palabra como idea [...] Por esta razón *logos*, o palabra, significó también hecho para los hebreos y cosa para los griegos, como Thomas Gataker observa en su *De Instrumenti Stylo*”⁹.

En la tradición occidental el “conocimiento” emerge de la división del *logos* en “Retórica/Filosofía” en donde cada uno de estos términos se encuentra en jerárquica oposición con el otro. Originariamente, el conocimiento incluía tanto el significado y la articulación del significado; desde esta perspectiva, significado y literatura eran indistinguibles. La división del *logos* y la subsiguiente victoria de la “Filosofía” sobre la “Retórica” plantearon una nueva concepción del significado y del lenguaje. El significado era determinado por categorías de pensamiento (universal), independientes de cualquier lenguaje (particular)¹⁰. El lenguaje es solamente un instrumento con el que se expresa el significado; idealmente el lenguaje debe de ser absolutamente inocente y perspicuo. La exclusión de la escritura de la filosofía por parte de Platón y la supremacía de la palabra hablada sobre el discurso escrito están relacionados con esta concepción del significado y lenguaje¹¹. Por lo demás, la victoria de la filosofía sobre la retórica planteó un nuevo concepto de retórica: la retórica no es más que un instrumento que no se necesita por sí mismo sino para la corrupción del oyente. Aristóteles explica este punto básico de manera muy clara:

“La retórica ha de influir en la opinión, debemos prestarle atención, no como algo correcto, sino necesario; pues, por derecho, uno no debería tender más en el habla que a cómo evitar estimular el dolor o el placer. Puesto que la justicia debería de consistir en confrontar el caso con los hechos solamente, de suerte que cualquier otra cosa que no sea demostración es superflua; a pesar de ello, como acabamos de decir, es de la mayor importancia debido a la corrupción del oyente”¹².

La ruptura inaugural entre “Filosofía/Retórica” fue iniciada en un debate entre Gorgias y Sócrates sobre las ventajas de la filosofía y la retórica¹³. Puesto que la retórica estaba ya separada del *logos* y se encontraba en jerárquica oposición a la “filosofía”, no formaba ya parte de la *sofia* (sabiduría), sino de la *metis* (inteligencia engañosa)¹⁴. Para Gorgias, el habla afecta al alma del oyente como la magia y la brujería: funciona como un catalizador emocional, esparciendo un sortilegio entre la audiencia, encanta, obliga y hace que surja la ilusión y el desengaño. El objeto de la retórica es dominar la técnica de provocar y controlar estas emociones. El orador es un hábil mago, sabe cómo explotar y manipular el alma de la audiencia. Gorgias, como Charles P. Segal observa, “no considera tal persuasión y su encanto concomitante como inmoral, sino más bien como un corolario necesario y práctico de su concepción del alma humana”¹⁵. Como un instrumento a favor de lo irracional, “el *logos* demanda la completa suspensión de la creencia ‘racional’ [...] opera con la magia y el encan-

tamiento antes que con el uso de la factualidad objetiva de la *aletheia* [verdad]"¹⁶. De acuerdo con esta opinión, la retórica es esencial en la adecuada manipulación y control de la conducta humana:

"Lo que es significativo, sin embargo, es el principio racional implicado, que la manipulación del aspecto formal del *logos* pueda producir un efecto emocional deseado en la audiencia; de ahí que la *techne* lingüística de la retórica se convierta también en una técnica para dirigir la motivación humana"¹⁷.

La ruptura inicial entre "Filosofía/Retórica" generó toda una serie de oposiciones jerárquicas, tales como: "interno/externo", "contexto/contenido", "pensamiento/lenguaje", "habla/escritura". De estas oposiciones, a su vez, resultaron otras divisiones y oposiciones. De esta manera, en Occidente el "conocimiento" llegó a convertirse en una función de la división y subdivisión. En los tiempos actuales la división ha conducido a lo que José Ortega y Gasset llama "La Barbarie del 'especialismo'", y a la "práctica desarticulación del saber"¹⁸. El especialista se define como sigue:

"Es un hombre que, de todo lo que hay que saber para ser un personaje discreto, conoce sólo una ciencia determinada y aun de esa ciencia sólo conoce bien la pequeña porción en que él es activo investigador. Llega a proclamar como una virtud el no enterarse de cuanto quede fuera del angosto paisaje que especialmente cultiva y llama *dilettantismo* a la curiosidad por el conjunto del saber"¹⁹.

Uno de los más significativos aspectos del especialista es su "condición de 'no escuchar'"²⁰ y su aislamiento intelectual:

"Al especializarlo, la civilización le ha hecho hermético y satisfecho dentro de su limitación; pero esta misma sensación íntima de dominio y valía le llevará a querer predominar fuera de su especialidad"²¹.

LA TRADICIÓN RABÍNICA: INTERPRETACIÓN Y UNIDAD DEL "LOGOS"

La tradición rabínica es el único movimiento intelectual y cultural en Occidente que se ha venido desarrollando desde la antigüedad sin una ruptura primitiva -una división inicial- que dé lugar a un sinfín de oposiciones jerárquicas. Con objeto de mantener la unidad inicial del *logos*, el conocimiento debe desarrollarse como retoños de las ramas de un árbol. La comparación del conocimiento con "un árbol de la vida" (Prov. 3: 18) resalta la conexión orgánica y la interdependencia de todas las materias conocidas. En palabras de Maimónides (1135-1204), "todo lo que existe es un único individuo"²², es decir, todo el universo está orgánicamente conectado e interrelacionado. Para la mente hebrea, no existen sujetos autónomos, abstractamente desconectados, o conceptos que se tengan que examinar en un prístino aislamiento intelectual.

Puesto que los hebreos nunca reconocieron la ruptura "Filosofía/Retórica", su *logos* (como su equivalente arameo *memra*, "palabra") es radicalmente diferente del platónico. En la tradición platónica el *logos* "agrupa"²³, es decir, sintetiza y organiza de acuerdo a un orden

preestablecido. Es fundamentalmente estático, dice simplemente “cómo es un ser”, su propósito es la *apophanasis*, es decir, permitir que las cosas se vean como son²⁴. Por otra parte, el *logos* filónico no está determinado por un orden preestablecido, *él* es la estructura última que contiene la totalidad de las ideas. Como su equivalente arameo, el *logos* es también el instrumento con el que Dios creó el mundo. En otra parte, comentando la expresión “la Casa de Dios” (Gen. 28: 17), Filón escribe:

“¿De quién puede ser esa Casa, salvo de la Palabra [*Logos*] que es anterior a todas las cosas que han venido a la existencia? ¿La Palabra [*Logos*], que el Timonel del Universo sostiene como un timón para guiar todas las cosas a su curso? Incluso, cuando Él se encontraba confeccionando el mundo, la utilizó como Su instrumento, para que la fábrica de Su manufactura pudiera quedar libre de reproche”²⁵.

De manera similar, *memra* expresa el habla como una fuerza dinámica y activa que manifiesta las actividades de Dios en el ámbito de los fenómenos espirituales y naturales.²⁶

Este concepto de *logos* no resiste la división “filosofía/retórica”. Debe de incluir tanto lo racional -en su sentido dinámico, creativo- y la articulación de lo racional. Filón compara así al *logos* en su dimensión dinámica y creativa con una primavera, y la articulación del conocimiento con el florecimiento propio de la primavera:

“El ‘Logos’ tiene dos aspectos, uno se parece a una primavera [...] y se llama ‘razón’, en tanto que el pronunciamiento de la boca y la lengua es como su florecimiento, y se le llama habla”²⁷.

Estos dos aspectos son necesarios e interdependientes. “Por variadas razones excelentemente, pero encuentra la lengua un mal intérprete del pensamiento y es traicionado por ella” mientras que otros poseen “gran habilidad en hacerse entender sin dejar de ser por eso pérfidos pensadores”²⁸. Dios, sin embargo, no le ha concedido al hombre un solo aspecto del *logos*, sino el *logos* en esos dos aspectos:

“[...] Él no envía la bendición o ‘logos- excelencia’ en una división del ‘logos’, sino en sus dos partes, pues Él considera justo que el recipiente de su bondad haya de concebir las más nobles concepciones y otorgue expresión magistralmente a sus ideas. Pues la perfección depende, como ya sabemos, de igual modo de la división del ‘logos’, la razón que sugiere la idea con claridad y el habla que le otorga inequívoca expresión”²⁹.

Es importante notar que mientras que los griegos concibieron la naturaleza en términos ontológicos -la naturaleza simplemente *es*- los hebreos concibieron el universo como un sistema semiológico: tiene sentido, *significa*. De ahí que necesite *descodificación e interpretación*. Reflejando la indivisibilidad original implícita en el término hebreo *dabar* (“palabra-cosa”), el *logos* de Dios incluye tanto las “cosas” que Él creó como las “palabras” que Él emitió. La absoluta identidad “palabra-cosa” tiene que ver con la creencia de que las

“cosas” significan: que son signos semiológicos y por consiguiente “hablan”. O por expresarlo de manera diferente, Dios “habla” en sus acciones. “El habla de Dios son Sus acciones”, enseñan los rabinos³⁰. Por lo mismo, Filón sostuvo que “todo lo que Dios dice no son palabras sino hechos”³¹. Puesto que el mundo ha de ser entendido semiológicamente, puede compararse a un libro. Los rabinos se refieren a “las letras con las que los cielos y la tierra fueron creados”³². Una opinión similar fue expresada por el rabino Levi ben Gereshom (1238-1344): “Prestad atención, el libro que Dios escribió es todo lo que existe”³³. El rabino Judah ha-Levi (ca. 1075-1141), reflexionando sobre *Sefer Yesira*, “El Libro de la Creación” (una obra cuyo grueso data del siglo segundo), donde la creación se concibe en términos de letras y cifras o “los treinta y dos caminos de la sabiduría”, observó que éstos correspondían a las veintidós letras del alfabeto y a los diez números básicos del sistema decimal. Esto significa que toda la creación es inteligible, más precisamente, que se puede entender en términos del lenguaje y de las matemáticas. Comentando sobre esta perspectiva, observó que “los escritos de Dios son Sus creaciones y la palabra de Dios son Sus escritos”³⁴.

Ya que para los hebreos el universo no se hizo solamente de palabras, sino que es realmente el habla o la escritura de Dios, se sigue que no ha de concebirse como una entidad ontológica. Una entidad ontológica, como el universo de la mecánica clásica, debe de estar libre de valores: las “explicaciones” son meras interpolaciones que interfieren en la comprensión adecuada de los fenómenos naturales. Una entidad ontológica no puede significar; es un sistema autónomo que funciona de acuerdo a las leyes que contiene.

En tiempos más recientes, Robert Boyle (1627-1691) representó a Dios como un relojero que crea un universo, que una vez puesto a funcionar, continuará en su curso mecánico³⁵. Esta concepción de la naturaleza encontró su expresión última en los *Principia* de Newton (1687), en donde el universo es comprendido como una máquina sometida a leyes y completamente autónoma, rígidamente determinada por precisas formulas matemáticas. El resultado fue una percepción del mundo “libre de valores” y por consiguiente sin sentido semiológico alguno.

Esta concepción de la naturaleza fue puesta en entredicho por el rabino David Nieto (1654-1728), una de las más distinguidas figuras rabínicas de su tiempo. Originariamente procedía de Venecia, donde fue miembro del Tribunal Judío -el tribunal rabínico más prestigioso de Europa- y más tarde se afincó en Londres, donde se convirtió en el guía espiritual de la comunidad sefardita³⁶. Fue asimismo un científico capacitado -probablemente el único judío que pudo comprender los *Principia*. Físico y astrónomo, muy probablemente mantuvo contactos personales con Newton. En un sermón que pronunció en Londres, el 20 de Noviembre de 1703, en la sinagoga sefardita *Sha' ar ha-Shamayin*, declaró que la noción de una naturaleza universal -en el sentido de una entidad autónoma que gobierna el mundo físico- era contraria a la creencia básica judía. Más tarde publicó un libro, *De la Divina Providencia* (Londres, 5464/1704; 2ª ed. 5476/1716), donde defendió más extensamente y desarrolló sus opiniones sobre este asunto³⁷. Su oposición al concepto de naturaleza fue solamente por razones semánticas:

“En sí mismo, el término *Naturaleza* no es ni malo ni repugnante a la ley Divina de Moisés -asumiendo que aquel que lo emita comprenda su verdadero significado-”³⁸.

Según Nieto, antes que concebir una naturaleza que implique un dios completamente pasivo, los hebreos concibieron la *Divina Providencia*, en la que Dios repite continuamente el primer acto de la creación, guiando así los asuntos de los hombres y su entorno. Refiriéndose a los tiempos bíblicos, escribió:

“Todo [...] fue atribuido a Dios. En los siglos más cercanos a los nuestros, lo que los antiguos designaban como Dios, lo designaban éstos como *Hasgaha*, “Providencia”. Más tarde continuó degenerándose hasta que se hizo [completamente] corrupto y se convirtió a *Teba*: ‘Naturaleza’”³⁹.

De acuerdo a los judíos uno ha de *leer* los fenómenos físicos e *interpretarlos* -no comprenderlos simplemente en términos objetivos-. La percepción de la naturaleza como un sistema “libre de valores” y enteramente autónomo excluía cualquier comprensión semiológica del universo. Así, pues, en un sentido, este concepto de naturaleza funciona como un ídolo que separa al hombre de su Creador:

“El ídolo de la naturaleza fue erigido, ante el que si las rodillas del cuerpo no se doblan, bien lo hacen las del intelecto”⁴⁰.

Una de las cualidades fundamentales de Dios, en la mentalidad hebrea, es la de ser eminentemente literato: tiene algo que decir, la creación entera es el habla o el libro de Dios. Un mundo ontológico, no legible y libre de valor, postula un Dios que es fundamentalmente ilegible y por consiguiente inaceptable para el pueblo del Libro.

Conectado con lo anterior está la percepción del significado como el producto de un texto y, por tanto, derivado en último extremo de un sistema lingüístico. Para los hebreos, significado, significación y texto son inseparables: el judaísmo no reconoce un problema atextual. El objetivo último de leer no es descubrir la mente del autor, sino *generar* significado. Refiriéndose a *Sefer Yesira*, Borges observó:

“Sé que estos libros no fueron escritos con el propósito de ser entendidos, se hicieron para ser interpretados, son señales para que el lector siga el pensamiento”⁴¹.

De hecho, una de las instituciones principales de los rabinos es la *derasha* (“interpretación”, “exposición”) de las Escrituras. Este tipo de interpretación es subjetiva: es una composición creativa del lector funcionando como autor. De ahí que “uno se permita levantar objeciones” contra este tipo de interpretación⁴².

La *derasha* está relacionada con el eje sincrónico, no diacrónico, del judaísmo. Su propósito no es la interpretación histórica de las Escrituras sobre la base de datos objetivos, verificables. Su propósito, antes bien, consiste en generar significado del texto sobre la base de los factores lingüísticos, culturales y psicológicos que aúnan los términos coexistentes del judaísmo. Su objetivo último es la liberación de la lectura convencional del texto y la diseminación del conocimiento; para ser más preciso, es la diseminación del conocimiento a través de la liberación de la lectura convencional. Implica la negación de una lectura supre-

ma, de una síntesis suprema capaz de concentrar todas las formas de emociones y significados. Ya que ningún individuo puede agotar o articular completamente el significado de un texto, ninguna interpretación habrá de ser final. De ahí la paridad de opiniones e interpretaciones opuestas de la tradición rabínica. En relación a este punto básico los rabinos enseñaron: “Éstos y éstas son [es decir, representan] las palabras del Dios vivo”⁴³. Además, como la interpretación está condicionada por el código cultural y hermeneútico del lector, no puede ser impuesta. Por consiguiente, aunque una autoridad rabínica no pueda derogar un decreto aprobado por una autoridad anterior a menos que sea de un rango superior, puede rechazar una *derasha* aun cuando hubiera sido dictada por una autoridad de rango superior⁴⁴.

La *derasha* es signo distintivo de un pensamiento especializado y creativo. De acuerdo a los rabinos hay cuatro clases de hombres cultivados: (a) el sabio, (b) el discípulo de los sabios, (c) el que tiene el hábito de leer y (d) el que puede seguir la lectura de otros. La diferencia entre el “sabio” (*hakham*) y el estudiante adelantado o “discípulo de los sabios” (*talmid hakhamin*) es que el primero es capaz de emitir su propia *derasha*, mientras que el otro el solamente capaz de seguir una *derasha*. “Si es sabio (*hakham*)”, declaraban los rabinos, “interpretará (*doresh*) [las Escrituras] por sí mismo, pero si es un estudiante avanzado (*talmid hakhamin*) otros las interpretarán (*dorshin*) ante él.” Un individuo menos erudito es “aquel que tiene el hábito de leer”, pero que es incapaz de seguir una *derasha*. En lo último de la escala educativa se encuentra el individuo que no puede leer por sí mismo, pero que puede seguirla cuando otros leen por él⁴⁵.

El objetivo de la *derasha* es generar significado del texto. De acuerdo a los rabinos, “la Inteligencia no puede generar sabiduría sin interpretación (*midrash*)”⁴⁶. A través de este proceso, el lector -tomando prestada una expresión de Barthes- se convierte en un *écrivain*, “un productor de texto”⁴⁷. En relación a las Escrituras, los rabinos enseñaron que “hay setenta caras en la Torá”⁴⁸, es decir, que la Torá se puede interpretar de setenta maneras. Estas “setenta maneras” corresponden a las “setenta naciones”⁴⁹ o “setentas lenguas”⁵⁰ que corresponden a la totalidad de la humanidad⁵¹. Más significativamente, incluso en una sola “cara” hay tantas variables como individuos correspondan a la nación. De acuerdo con esto, los místicos enseñaron que hay seiscientos mil caras en la Torá: igual al número de israelitas que se encontraban al pie del Monte Sinaí⁵².

La *derasha* pertenece a la lectura, pero no es lectura. “Leer” la *derasha* en el texto llegará más tarde, cuando el maestro de la *derasha* haya creado un público que haya asimilado la *derasha* y ahora “la lea” en el texto. Por eso la *derasha* precede a la lectura. Refiriéndose a los judíos durante los cuarenta años de la travesía del desierto, Maimónides indica que el conocimiento de la lectura vino al final de su proceso educativo: después de conocer los mandamientos y haberlos escrito⁵³. Este punto fue notado por Sammak (siglos VI-VII), un poeta de la tribu de Nadir, en Medina. En un poema en que lamenta el asesinato a traición del poeta Qa'b ibn al-Ashraf, que estaba vinculado con la misma tribu, enumera los puntos esenciales de la enseñanza judía. Estos son: (a) conocimiento de la tradición; (b) la ordenanza de la metodología de la *derasha* (el término que utiliza, *darisina*, es en realidad una arabización de la palabra hebrea *derasha*, uno de los muchos términos técnicos introducidos por los judíos en la Península Arábiga); y (c) maestría y autoridad en la correcta lectura de la Torá⁵⁴. Es notoriamente significativo que la maestría de la lectura del texto no sea la base para la correcta aplicación de la *derasha* y transmisión de la tradición; antes

bien, es más cierto lo opuesto: puesto que una vez que alguien se convierte en receptor de la tradición y ha dominado el arte de la *derasha*, tiene el derecho de leer (autorizadamente) las Escrituras.

La estrecha vinculación “autor-lector” implicada en el concepto de *derasha*, se aplica también en el nivel cosmológico. Como indicó Nieto, antes que pensar en la naturaleza de manera mecánica, los hebreos la concibieron como Divina Providencia: los fenómenos físicos, así como los sucesos históricos y personales, son signos semiológicos en constante necesidad de interpretación y reevaluación. Mientras que el concepto griego de naturaleza era una entidad autónoma que excluía la activa participación del hombre -uno puede simplemente “descubrir” la verdad pasivamente- la naturaleza como Providencia está condicionada por el hombre: es la interacción del hombre con el mundo lo que determina en realidad el valor y el sentido del mundo. En un sentido, la Divina Providencia es a la creación lo que la *derasha* es al libro: como con la lectura, el sentido y el valor son *generados* a través de la participación activa del hombre.

Esta visión tiene varias implicaciones, una de las cuales tiene que ver con el problema “naturaleza/artificio”. Los rabinos nos informaron sobre una serie de disputas entre el rabino ‘Aqiba (50-135) y Turnus Rufus (Tinneius Rufus, el gobernador romano de Judea), relativas a la validez de lo que se puede describir como “el estado de naturaleza”. Reflejando la idealización griega de la naturaleza, Turnus Rufus argumentaba que muchos mandamientos bíblicos, como el de descansar en el Sabbath⁵⁵, la caridad⁵⁶ y la circuncisión⁵⁷, van en contra de “los actos de Dios” (es decir, de la naturaleza). El rabino ‘Aqiba replicó que “los actos de los hombres” (es decir, el arteificio) son superiores a los “actos de Dios”, y preguntaba inteligentemente a su oponente si acaso no preferiría comer antes pan cocido que trigo crudo⁵⁸. Por la activa interacción del hombre, la naturaleza se transforma de “los actos de Dios” hacia los “actos del hombre” haciéndose así accesible al hombre. Esta visión rechaza oblicuamente la noción de *mimesis* o “imitación” de la naturaleza: así como el lector debe transformar el libro por un proceso de *derasha*, la naturaleza, también, requiere transformación e interpretación.

LA ALTERNATIVA VIQUIANA

Hubo muchos factores que contribuyeron al aislamiento judío en los tiempos premodernos, no todos ellos necesariamente “teológicos” o “religiosos”. Uno de estos factores fue el concepto judío de ley, en relación al cual escribió Vico:

“[...] sino una ley tan peculiar [para su propia nación] que fue la base de la celebrada separación de los judíos de los gentiles. Esta separación duró hasta los judíos de los últimos tiempos, a los que se refiere Tácito como ‘hombres insoportables’ y, desde su destrucción por los romanos, ha sido excepcional que hayan vivido mezclados con [otras] naciones sin formar parte de ellas.”⁵⁹

Intimamente conectado con el concepto de ley están la noción judía de autonomía, tanto espiritual como intelectual y el derecho de *derasha*: si la “verdad” está escrita en el Libro, ha de ser entonces el efecto de la interpretación. En nuestros días, Edmond Jabès expresa esta idea elocuentemente:

“La patria de los judíos es un texto sagrado entre los comentarios que ha dado
[lugar.

De ahí que cada judío sea la Ley.
De ahí que cada judío haga la Ley.
De ahí que la Ley sea judía”⁶⁰.

Fue esta actitud hacia el texto y la ley, y la creencia de que la *derasha* no podía imponerse (o negarse), lo que convirtió a los judíos en “hombres insociables” y les proporcionó un carácter específico. Citando de nuevo a Jabès:

“El judío permeaneció solo con el texto sagrado. Está continuamente contrastando este texto. Me parece que allí se encuentra la gran distancia que le separaría de la Cristiandad. De ahí la libertad de elección, la audacia, que le otorga a los judíos el derecho a acercarse a Dios directamente con cada palabra, la seducción de su capacidad de comprensión, la tolerancia que también yerra y que acepta errar asumiendo que provenga de un sincero estudio, propio del texto. Todo discurre como si la tradición tuviera confianza en el hombre, el error momentáneo no es más que un estadio aceptado previo a la verdadera comprensión. Quizá sea incluso un estadio anticipado. El aparente desdén que los judíos exhibieron hacia el texto sagrado es el signo propio de su vinculación a la palabra de Dios”⁶¹.

En su intento de revivir “la antigua sabiduría de los italianos”, Vico ofreció al hombre occidental una alternativa al racionalismo-idealista griego y preparó el camino para una visión plural del hombre y la sociedad. Al desarrollar la tradición de los romanos y el Renacimiento, Vico estaba estableciendo un concepto radicalmente nuevo del significado y del conocimiento. La teoría y crítica literarias contemporáneas están conceptualmente (y quizá también genéticamente) emparentadas con la revolución viquiana. Giorgio Tagliacozzo resumió el impacto de Vico como sigue:

“Finalmente se debe de señalar que Vico absorbió, enriqueció y desarrolló la tradición retórica-jurídica de los romanos y del Renacimiento hasta el punto de realizar casi una nueva corriente filosófica en contra de la larga tradición idealista-racionalista heredada de Grecia. Una corriente semejante presenta sorprendentes analogías con las actuales, lo que hace de Vico un precursor de ciertos aspectos básicos del pensamiento arrojando luz, así, sobre las razones para su vuelta actual”⁶².

Aunque enraizada en el humanismo latino, el desarrollo de Vico de la tradición retórica-jurídica presenta sorprendentes analogías con la tradición y metodología rabínicas. Antes que propiciar una división progresiva del *logos*, Vico, particularmente después de la *Primera Ciencia Nueva*, estaba comprometido con la integridad y el ideal de la unidad del conocimiento humano. El siguiente pasaje de su *Autobiografía* se dirige a este punto fundamental:

“En la *Ciencia Nueva Primera*, si no en las materias, erró ciertamente en el orden, porque trató de los principios de las ideas separadamente de los principios de las lenguas, los cuales estaban entre sí unidos por naturaleza, y también separadamente de los unos y de los otros razonó sobre el método con el cual se condujeran las materias de esta Ciencia, las cuales, con otro método, debían salir estrechamente unidos de ambos los principios referidos: donde se advirtieron muchos errores en el orden”⁶³.

El interés de Vico por el ideal de unidad e integridad del conocimiento y la experiencia humanos se relaciona directamente con sus metodologías y formas de análisis⁶⁴. Sorprendentemente, sus comentarios y “etimologías” se parecen a veces a las *derashot* (“interpretaciones”) de los rabinos. En un principio tan fundamental como el *verum-factum*, Vico está más cerca del R. ‘Aqiba que del gobernador romano de Judea; lo construido es superior a lo dado. De ahí que, como los rabinos, prefiera la tópica a la filosofía crítica⁶⁵.

Este interés subyace en su concepto de Providencia -un concepto particularmente significativo para los judíos por varias razones-. La Providencia de Vico ha sido comparada con la “Astucia de la Razón” de Hegel⁶⁶. También ha sido comparada con la doctrina de Maimónides del “Ardid Divino”⁶⁷. En el original, Maimónides utilizó la raíz árabe *lutf*, cuyo significado literal es “benevolencia”⁶⁸. Con el fin, sin embargo, de adecuar el sentido específico en el que Maimónides utiliza este término⁶⁹, el R. Samuel ibn Tibbon (c. 1160-1230), el traductor hebreo de la *Guía*, lo tradujo por *‘orma* (ardid)⁷⁰. De ahí que, Johannes Buxtorf (1599-1664), el traductor latino de la *Guía*, lo reprodujera como *solteria* (engaño, astucia)⁷¹. “Divina Astucia” es uno de los atributos de la Providencia. Se refiere a la *estrategia* empleada por la Providencia para lograr sus fines en el mundo natural y el ámbito de la historia⁷². Antes que proceder directamente, la Providencia a veces lo hace dando vueltas. La razón de ello es que la divina “benevolencia”, era necesaria cuando, debido a su estadio de desarrollo, los hombres no podían aún comprender los designios últimos de la Providencia. Lo mismo que en el Éxodo, a fin de alcanzar su destino final, los hijos de Israel tuvieron que ser guiados por el desierto (sudeste), en dirección opuesta a la de la Tierra Prometida⁷³. La Providencia procede oblicuamente, “porque no es posible pasar desde el más lejano de los extremos hasta el último en un sólo momento”⁷⁴. Desde la perspectiva de la divina estrategia, los medios “no se buscan por sí mismos, sino en razón de otras cosas. Como si fueran un engaño realizado por Dios [Buxtorf: *inventum a Deo excogitatum*]⁷⁵ a fin de lograr Su propósito original”⁷⁶. Isaac Cardoso (1604-1681), el mejor filósofo judío de su tiempo, nos da una definición sucinta de este concepto seminal. En su monumental obra *Philosophia Libera* (Venecia, 1673) -una obra que ha sido ampliamente leída y respetada altamente en España e Italia⁷⁷- Cardoso dedicó la última sección del libro séptimo al análisis de la Providencia. Define la Providencia como sigue:

“Es el Orden, la Ciencia y el Arte, que pre-existe en la mente Divina, a fin de que las Criaturas puedan lograr y alcanzar la meta que Dios les ha asignado”⁷⁸.

El concepto viquiano de Providencia conduce a la idea de pluralismo cultural y respeto a las minorías. Puesto que la Providencia está condicionada por el desarrollo histórico de

los pueblos y las naciones, no se manifiesta a sí misma de manera uniforme en toda época ni en todas las culturas⁷⁹.

Para el judío, la visión de Vico del humanismo religioso y cultural representaba la primera alternativa moderna al predicamento que le impuso la epistemología cartesiana y el racionalismo secular de la Ilustración⁸⁰. Por una parte, el judío podía participar ahora en la vida cultural y política del Estado. Por otra, esta nueva cultura demostró que hay cánones absolutos que determinan el valor último de todas las culturas y sociedades, en todos los tiempos y lugares. Desde la perspectiva de estos cánones, todas las religiones, y el judaísmo en particular, eran supersticiones arcaicas heredadas de un primitivo pasado. Ya que esta forma de racionalismo secular no toleró diferencias y tuvo poco respeto por las minorías, el judío, a fin de participar en la Ilustración, tenía que socavar los fundamentos mismos de la fe judía⁸¹. David Nassy (1747-1806), el pensador judío más importante del hemisferio occidental, censuró el prejuicio contra el judío y el judaísmo alentado por esta nueva ideología⁸². Refiriéndose a Voltaire, escribió que "su tratado *Sobre la Tolerancia* tendría que ser considerado como una tratado completo de fanatismo filosófico"⁸³.

Entre las muchas razones de los judíos para apelar a la alternativa viquiana, ninguna fue tan significativa como la de la visión de un pluralismo cultural y tolerante que éste llegó a producir. Arnaldo Momigliano enunció clara y poderosamente este punto. En su reseña del libro de Isaiah Berlin *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (Nueva York: The Viking Press, 1976) observó:

"Más específicamente él [Isaiah Berlin] debe de haber encontrado en Vico y Herder una confirmación y apoyo a su lucha de toda la vida en favor del pluralismo cultural y el respeto a las minorías (incluyendo su propia- tal vez debería de decir la nuestra- minoría judía)."⁸⁴

[Trad. del inglés por Enrique F. Bocardo]

NOTAS

1. Ver José FAUR: "Vico, el humanismo religioso y la tradición sefardita", artículo publicado precediendo a éste en las páginas 255-263 de este mismo volumen de *Cuadernos sobre Vico*, traducido a cargo de E. F. Bocardo.

2. Ver Arnaldo MOMIGLIANO, "The Fault of the Greeks", *Dedalus*, 104, 1975, pp. 12-15; y Elias BICKERMAN: *From Ezra to the Maccabees*. Nueva York, Schocken Books, 1972, pp. 101-105, 178-179.

3. Ver Kostas PAPAIOANOU: "Nature and History in the Greek Conception of the Cosmos", *Diogenes*, 25, 1959, pp. 1-27.

4. Ver J. FAUR: "Vico, el humanismo religioso y la tradición sefardita" (cit. en Nota 1 supra), el ap. III.

5. Ver José FAUR: "Sephardism in the XIX century: New Directions and Old Values", en *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 44, 1977, pp. 39-44.

6. Sobre este concepto fundamental ver el muy preciso y útil estudio de Nancy STRUEVER: "Fables of Power", en *Representations*, 4, 1983, pp. 108-127.

7. *Em la-Miqra*, 5 fol. 7a.

8. *Ibid.*, 1 fol 109a.

9. Giambattista VICO: *The New Science*, trad. ing. por Thomas Goddard Bergin y Max Harold Fisch (Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1968), §. 401.

10. Ver Emile BENVENISTE: *Problems in General Linguistics*, trad. ingl. por Mary Elizabeth Meek, Coral Gables, Florida, University of Miami Press, 1971, pp. 55-64. Para una crítica de esa opinión, ver Jacques DERRIDA: "The Supplement of the Copula: Philosophy before Linguistics", *The Georgia Review*, 30, 1976, pp. 527-571.

11. Sobre este punto ver Jacques DERRIDA: *Dissemination*, trad. ingl. por Barbara Johnson, Chicago,

University of Chicago Press, 1981, pp. 61-171.

12. ARISTÓTELES: *Rhetoric*, III, i, 1404 (Loeb Classical Library), 347.

13. Sobre esta controversia fundamental ver Jacqueline DE ROMILY: *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.

14. Sobre este problema básico y de gran complejidad, véase el excelente trabajo de Marcel DETIENNE y Jean-Pierre VERNANT: *Cunning-Intelligence in Greek Culture and Society*, trad. ingl. por Janet LLOYD, Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1978. FILÓN: *The Worse is Wont to Attack the Better*, XI, 38 (Loeb Classical Library), 2, p. 227, identifica los magos de Egipto con los sofistas y la sofística con la magia. De manera similar, Balaam el mago es representado como un maestro de elocuencia y sofística, ver *ibid.*, XX, 251.

15. Charles P. SEGAL: "Gorgias and the Psychology of the Logos", *Harvard Studies in Classical Philology*, 66, 1962, p. 112.

16. *Ibidem*.

17. *Ibid.*, p. 128. Sobre la teoría lingüística de Gorgias, ver Pierre AUBENQUE: *Le Probleme de l' être 'chez Aristote.*, París, Presses Universitaires de France, 1966, pp. 100-106.

18. José ORTEGA Y GASSET: *The Revolt of the Masses*, trad. anónima del inglés, New York, W. W. Norton and Co., 1955, p. 111. [*La rebelión de las masas*, en *Obras completas* de José Ortega y Gasset, Alianza Ed., Madrid, 1994, 2º reimpr., vol. 4., epigrafe del cap. XII en p. 215 y cita en p. 218. Las citas de Ortega han sido todas tomadas de esta edición. N.E.].

19. *Ibid.*, 110 [ed. española cit. p. 217].

20. *Ibid.*, 113 [ed. española cit. p. 219].

21. *Ibid.*, 112 [ed. española cit. p. 219].

22. MAIMÓNIDES, *Guide for the Perplexed*, I, 72 (= original árabe: *Dalalat al-Ha'irin* [por lo tanto: *Dalalat*]) ed. Joel-Munk (Jerusalem, 5691/1931), 127, I, 9 (todas las referencias así como la paginación se refieren a esta edición); cfr. Elia BENAMOZEGH, *Teodicea* (Liorna, 1904), 9, 16-18.

23. Cratylus, 387b; cfr. Thotleif BOMAN: *Hebrew Thought Compared with Greek*, New York, W. W. and Co., 1970, pp. 67-69.

24. Sobre el logos como apofanesis, ver Joseph J. KOCKELMANS: *On Heidegger and Language*, Evanston, Northwestern University Press, 1972, pp. 17-25.

25. FILÓN: *The Migration of Abraham*, I, 4 (Loeb Classical Library), 4, 135.

26. Sobre el concepto arameo *memra*, ver la excelente monografía de Domingo MUÑOZ LEÓN: *Dios-Palabra*, Granada, Santa Rita, 1974.

27. FILÓN: *The Migration of Abraham*, XIII, 71 (Loeb Classical Library), 4, 173.

28. *Ibidem*.

29. *Ibidem*.

30. *Midrash Tehillim*, CVII, 3, ed. Salomon Buber, New York, Om Publishing, 1947, p. 462.

31. FILÓN: *The Decalogue*, XI, 47 (Loeb Classical Library), 7, 31.

32. *Berakhot*, 55a.

33. R. Levi BEN GERESHOM, *Pirush 'al ha-Tora* (Venecia, 5307/1547), fol. 113 b-c.

34. R. Tudah HA-LEVI, *Kuzari*, IV, 25.

35. ver Ian G. BARBOUR: *Issues in Science and Religion*, New York, Harper Torchbook, 1971, pp. 40-41.

36. Sobre Nieto, ver Jakob J. PETUCHOWSKI: *The Theology of Haham David Nieto*, New York, Ktav Publishing House, 1970.

37. Para más información sobre este incidente, ver *ibid.*, pp. 15-17.

38. R. David NIETO: *De la Divina Providencia*, 2ª ed. (Londres, 5476/1716), p. 174.

39. *Ibid.*, pp. 172-173

40. *Ibid.*, p. 174. He desarrollado enteramente este punto en mi libro: *Golden Doves with Silver Dots: Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition*, Bloomington, Indiana University Press, cap. 2.

41. Jorge Luis BORGES, *Borges: Oral*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1979, p. 16.

42. Citado por Maimónides al final de su Introducción a la *Guide for the Perplexed*, Dalalat 13 (1, 5).

43. *Erubin*, 13b; cfr. *Hagiga*, 3b.

44. He elaborado este punto en mi libro: *Studies in the Mishne Tora* (Heb.), Jerusalem, Mossad Harav Kook, 1978, pp. 31-32.

45. *Mishna Yoma*, I, 6. La versión "standard" es corrupta. El texto verdadero fue preservado por Maimónides: *Pirush ha-Mishnayot le-ha-Rambam*, edit. y trad. por el rabino Joseph Qafih (Jerusalem, Mossad Harav Kook, 1967), 2, p. 240.

46. Citado en *Tehillat Pirush Shir ha-Shirim*, ed. M. Friedlander, *Festschrift zum ... Moritz Steinschneider* (Leipzig, Otto Harrassowitz, 1896), Secc. Heb., 53.

47. Roland BARTHES: *S/Z*, trad. ingl. por R. Miller, New York, Hill and Wang, 1974, p. 4; cfr. *ibid*, pp. 3-14.

48. 'Otiyyot de-R 'Aqiba (Korzec, 5545/1785), fol. 8a
49. Sukkot, 55b
50. Shabbat, 88b
51. Cfr. *Midrash Tehillim*, LXVIII, 6, fol. 159a.
52. Ver Gershom G. SCHOLEM, "The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism", en *On the Kabbalah and its Symbolism*, trad. ingl. por Ralph Manheim. Nueva York, Schocken Books, 1965, p. 65
53. En la introducción de Maimónides a *Pirush ha-Mishnayot*, 1, p. 2
54. Citado en *Das Leben Muhammeds* (Árabe), ed. de Ferdinand Wustenfled, Gotinga, Dieterichsche Universitäts-Buchhandlung, 1860, p. 659.
55. *Sanhedrin*, 65b.
56. *Baba Batra*, 10b.
57. *Midrash Tanhuma, Tazria'*, VII, ed. por Salomon Buber (Vilna, 5645/1885) 2, p. 18.
58. *Ibidem*.
59. *The First New Science*, en *Vico: Selected Writings*, ed. y trad. ingl. de Leon Pompa, Cambridge University Press, 1982, pp. 86-87
60. Edmund JABÈS, *The Book of Questions*, trad. ingl. de Rosemarie Waldrop. Middletown, Conn., Wesleyan University Press, 1976, p. 108.
61. ID., *Du Desert au Livre*, París, Pierre Belfond, 1980, p. 108.
62. Giorgio TAGLIACOZZO: "Epilogue", en *Giambattista Vico: An International Symposium*, ed. G. Tagliacozzo, Baltimore, John Hopkins University Press, 1969, pp. 609-610
63. *The Autobiography of Giambattista Vico*, trad. ingl. por Max Harold Fisch y Thomas Goddard Bergin, Ithaca, New York, Great Seal Books, 196, p. 194.
64. Ver A. William SALOMONE: "Pluralism and Universality in Vico's *Scienza Nuova*", en *Giambattista Vico: An international Symposium*, cit., pp. 533-535.
65. Ver Ernesto GRASSI: "Critical Philosophy or Topical Philosophy? Meditations on *De Nostri Temporis Studiorum Ratione*", en *Giambattista Vico: An international Symposium*, cit., pp. 39-50.
66. Ver Lionel RUBINOFF: "Vico and the Verification of Historical Interpretation", en *Vico and Contemporary Thought*, ed. por Giorgio Tagliacozzo et al., Atlantic Highland, N. J., Humanities Press, 1976, 1, pp. 112-113; cfr. Isaiah BERLIN: "Vico and the Idea of the Enlightenment", *ibid.*, pp. 261-263. Para algunas valiosas intuiciones sobre Vico y Hegel, ver Leon POMPA: "Vico and Hegel: A Critical Assessment of their Account of the Role of Ideas in History", en *Vico: Past and Present*, ed. por Giorgio Tagliacozzo, Atlantic Highland, N. J., Humanities Press, 1981, 2: pp. 35-34.
67. MAIMÓNIDES: *Guide of the Perplexed*, III, 32.
68. *Dalalat*, 383, 1.21.
69. Cfr. *ibid.*, 385, 11, 13-16, 386, 11, 20-21; ver nuestra nota 76 más abajo.
70. *More-ha-Nebukhim* (Sabioneta, 5313/1553), fol. 155b. Shlomo Pines, *The Guide of the Perplexed* (Chicago, University of Chicago Press, 1963), p. 524, lo traduce como "gracia engañosa" ['wily graciousness'].
71. *Doctor Perplexorum* (Basilea, 1629), p. 431.
72. Ver todo el capítulo en la *Guía*, *ibid.*,
73. *Dalalat*, 385, 1, 20, 386, 1, 11.
74. *Ibid.*, 384, 11, 11-12
75. *Doctor Perplexorum*, 433.
76. *Dalalat*, 385, 11, 15-17.
77. Ver Marcelino MENÉNDEZ PELAYO: *Historia de los Heterodoxos Españoles*, vol. 2. Madrid, BAC, 1956, pp. 244-246.
78. P. 750, citado por Nieto, *De la Providencia*, cit. p. 141.
79. *De la Providencia*, pp. 146-149
80. Cfr. SALOMONE: "Pluralism and Universality", cit., pp. 520-527.
81. Ver José FAUR: "Vico, el humanismo religioso y la tradición sefardita", cit..
82. Ver José FAUR: "David Nassy: On the Prejudice and Related Matters", en *Neveh Ya'akov: Jubilee Volume Presented to Dr. Jaap Meijer*, ed. Lea Dasberg y Jonathan N. Cohen, The Netherlands, Van Gorcum, Assen., 1982, pp. 87-116
83. David NASSY: *Essay Historique sur la Colonie de Surinam*, 1 (Paramaribo, ca. 1789), xxv n. 1.
84. *The New York Review of Books*, 11 de Noviembre de 1976, 33 [Cfr. J. FAUR, "Vico, el humanismo religioso y la tradición sefardita", cit., p. 255].

* * *