

DAVID BAKAN, DAN MERKUR, DAVID S. WEISS, *Maimonides' cure of souls. Medieval Precursor of Psychoanalysis*, State University of New York Press, Albany, 2009. 183 páginas.

Esta es una obra a tres manos que nace a partir de un proyecto personal de David Bakan (1921-2004) quien, atraído desde la infancia por el relato de Abraham que hace pedazos los ídolos de su padre, se acaba embarcando en el estudio de la *Guía de los Perplejos*. Este libro le llega precisamente de mano de su padre y jugará un rol importante en su vida intelectual. Mientras preparaba un curso sobre historia del psicoanálisis, Bakan se percató de la conexión entre la teoría de la interpretación de los sueños de Sigmund Freud (1856-1939) y la visión de la profecía en Moisés Maimónides (1135-1204). Una conexión que fue más bien el fruto de una intuición y que con los años trataría de fundamentar. *Maimonides' cure of souls* es el resultado de más de dos décadas de trabajo y de multitud de notas que, a su muerte, su alumno y amigo Dan Merkur se encarga de recoger y completar con la ayuda del rabino y también psicólogo David S. Weiss, con quien Bakan compartió largas horas de estudio.

Con un título muy acertado que nos remite rápidamente a las profundidades del alma, allí donde tanto Maimónides como Freud trataron de llegar, este libro presenta en seis capítulos temáticos aquellos aspectos de la obra de Maimónides que convergen con el psicoanálisis y un capítulo final dedicado a resumir y comparar tales convergencias. El objetivo es

doble: además de mostrar la conexión de Maimónides con el psicoanálisis, reivindicar también el interés de Maimónides por la “curación del alma y sus actividades”¹. Una propuesta atrevida de la que salen bastante airosos.

En los primeros capítulos es donde más se pone de manifiesto esta preocupación de Maimónides por la cura de almas. Mientras que, poco a poco, se va dibujando su programa psicoterapéutico. El libro, sobre todo esta parte, contiene además multitud de referencias filosóficas. Los autores relacionan continuamente la obra de Maimónides con la filosofía platónica y aristotélica, aunque sin perder nunca de vista el sentido terapéutico del estudio del alma. De entrada, sacan a relucir el carácter moral de los desgobiernos del alma (*diseases of the soul*, p. 2), cuestión nada fácil de digerir que aparece ya en las primeras páginas, y que origina seguidamente toda una discusión sobre sus facultades. En concreto, destacan el énfasis de Maimónides en la *unidad del alma* que, dicen, “tiene profundas implicaciones para la práctica de la psicoterapia” (p. 3). En este sentido, resulta muy pertinente que desmarquen al maestro sefardita de experiencias que promueven la indiferencia emocional como la *apatheia* que adopta el monasticismo cristiano o el ideal de la vida ascética (p. 4).

¹ Moses MAIMONIDES, *The eight chapters of Maimonides on ethics (Shemonah Perakin): A psychological and ethical treatise*, trad. de Joseph I. Gorfinkle, Columbia University Press, New York, 1966, p. 38. Citado en: p. x.

También destaca que, siguiendo la obra de Maimónides, presten más atención al vicio que a la virtud. A fin de cuentas, esto es lo que hace especialmente interesante su obra para la psicología: cómo atiende los desgobiernos del alma. Esto Bakan supo captarlo muy bien. Desde el punto de vista de Maimónides sería simplista, dicen, creer como hacía Sócrates (*circa* 469 a. C.-399 a. C.) que el alma tiene suficiente con conocer el bien para escogerlo (p. 18). Por ello, el médico sefardí considera que el cultivo del intelecto es insuficiente, a diferencia de lo que establece el programa aristotélico de “educación en la verdad” (*education to truth*, p. 13), que asume que el vicio es producto de la ignorancia. Para Maimónides, “las virtudes morales pueden ser cultivadas...pero habituarse a una conducta virtuosa no es suficiente para corregir una habituación previa al vicio” (p. 16)².

Este interés por corregir el vicio, más allá del cultivo de la facultad racional, es lo que les lleva a considerar su proyecto (y aquí nos encontramos con una de las tesis principales de este libro) como un programa de psicoterapia³. Concretamente, se refieren a la cura propuesta por Maimónides como “terapia del comportamiento”

(*behavioral therapy*, p. 15), que en términos actuales sería una especie de *desensitization* a la inversa (p. 16). Por ejemplo, recomendar altas dosis de generosidad para insensibilizar a una persona avara. Esta forma de llevar el vicio al extremo opuesto para encontrar el camino medio no es exclusiva de Maimónides, el mismo Aristóteles (384 a. C.-322 a. C.) sostiene también la tesis del término medio. Sí es una novedad su visión del mal, que rompe con la tradición filosófica anterior y de la que, según los autores, se desprende una “original teoría de la enfermedad mental” (p. 17).

Se trata de una visión muy en concordancia con la tradición judía, que incorpora la doctrina del libre albedrío y que hace aparecer en escena algo que no tiene cabida en el modelo determinista aristotélico: la *voluntad de hacer el mal*. En este sentido, se dice que en Maimónides “la ignorancia hace posible la acción dañina, pero el daño no es mal a menos que la voluntad esté implicada” (p. 19)⁴. Lo que vendría a continuación es la negación o desconexión emocional de lo que uno va aprendiendo a lo largo de su vida y, finalmente, la pérdida de la función voluntaria. Un proceso que se asemeja a lo que más tarde Freud llama neurosis (p. 20).

² “Moral virtues can be cultivated in the young through education, as Aristotle had taught, but habituation in virtuous conduct does not suffice to correct a prior habituation in vice”.

³ Aunque nos parece acertado el planteamiento, la categorización utilizada no nos parece muy adecuada. Así, por ejemplo, dicen de Aristóteles que ofrece una “psicología pedagógica”, porque basa su programa de transformación en la actualización contemplativa de la razón (p. 13), mientras que consideran el programa de Maimónides como una “psicoterapia” (p. 15). A nuestro parecer se trata en ambos casos de programas pedagógicos que atienden de una manera u otra las cuestiones del alma.

⁴ “Ignorance makes harmful action possible, but harm is not evil unless will is involved”.

Si bien esta y otras convergencias nos parecen muy interesantes, sucede a veces en esta obra que, al querer presentar a Maimónides como precursor del psicoanálisis, sus autores fuerzan en demasía el encaje. Como si tuvieran necesidad de ubicar su pensamiento dentro del metodismo de la psicología, buscan en Maimónides una terapia o método que ni él mismo persigue. Siguiendo la tradición rabínica, Maimónides recomienda “una vida de conflicto interno” (a *life of inner conflict*, p. 136), donde el deseo natural entra en contradicción con las obligaciones ceremoniales. Esto les debe generar tanto desasosiego que, tal como hizo Freud, ansían encontrar una *solución mágica* a los desgobiernos del alma que, como diría Maimónides, no existe.

Tampoco existen para el médico sefardí los milagros o las dispensas especiales en la profecía⁵. Uno no depende pasivamente de revelaciones infusas, sino que la

profecía ocurre por una disposición natural de la mente humana (p. 55). Esta, dicen los autores, es una perspectiva distinta de la que adoptan los sufistas musulmanes o los cabalistas judíos, para quienes “las visiones dan acceso a una *región sobrenatural* que existe fuera del alma” (p. 57)⁶. En esto, pues, Maimónides coincide con los “hombres de ciencia”, o filósofos, aunque por otro lado va un paso más allá al incorporar también la *imaginación* (aparte del intelecto) como facultad esencial del alma.

Como queda patente en el capítulo dedicado a la profecía, la imaginación juega en Maimónides un rol muy importante. Del mismo modo que sucede con el mundo de los sueños de Freud, para el cordobés las construcciones imaginativas que se generan en las visiones proféticas le permiten a uno ir más allá de la experiencia consciente (p. 57)⁷.

Por eso sorprende que, aun conociendo y reconociendo⁸ tales particularidades,

⁵ “No divine revelation has come to teach me that the intention of the matter in question as such and such...but rightly guided reflection and divine aid”. [No es una revelación divina la que me ha mostrado que la intención de esta es tal o cual...sino una cuidadosa reflexión guiada junto con la ayuda divina]. MOSES MAIMONIDES, “Guide III: Introduction”, en *The guide of the perplexed*, vol. 2, trad. de Shlomo Pines, University Chicago Press, Chicago, 1963, pp. 415-416. Citado en: p. 55.

⁶ “He [Maimonides] rejected the assumption shared by illuminists such as Ibn Sina, Muslim Sufis, and Jewish kabbalists that visions also provide access to a “supernal region” that exists outside the human soul”.

⁷ “[W]hen the senses rests...it is then that a certain overflow overflows to this faculty [the imaginative faculty]...and it is the cause of the veridical dreams. This same overflow is the cause of the prophecy”. [Cuando los sentidos descansan...es cuando sobreviene una especie de inspiración...que es la causa de los sueños verdaderos y de la profecía]. MAIMONIDES, “Guide II: 36”, *Ibid.*, p. 370. Citado en: p. 56.

⁸ Siguiendo el planteamiento de David R. BLUMENTHAL en “Maimonides’ intellectualist mysticism and the superiority of the prophecy of Moses”: *Studies in Medieval Culture*, n.º 10 (1977), pp. 51-68. Bakan dice que Maimónides se diferencia de la “mística intelectualista” por el rol que este otorga a lo natural y a la imaginación (p. x).

consideren a Maimónides dentro del *movimiento* del “intellectualist mysticism”, o el “rational mysticism”, como prefiere llamarlo Bakan (p. 35). Aunque más tarde nos damos cuenta de que no es por descuido, sino todo lo contrario. Es un acto de conciencia con el que intenta conectar lo intelectual con lo divino o, dicho de otro modo, lo científico y lo místico (p. 37). Sirve pues para allanar el camino al psicoanálisis y dar entrada a una versión judía de la mística intelectualista con la que consideran que Freud está en deuda (p. x). Y aquí nos encontramos con otra de las tesis de este libro. Esto es, que el psicoanálisis es la consolidación de esta versión judía, heterodoxa, de la mística intelectualista, cuyas semillas se encontraban ya en la cura de almas de Maimónides (p. 137).

En verdad, tal planteamiento no es extraño teniendo en cuenta que Bakan buscó los antecedentes del psicoanálisis en el misticismo judío (p. ix). Y, de hecho, no es nada disparatado que lo hiciera puesto que, como se dice en las páginas finales, Freud pudo haber recibido el legado maimonideano a través del movimiento *hasidim* del que su padre formaba parte (p. 138). Sin embargo, sea por una razón u otra, sea más o menos apropiado a la luz de las evidencias, pensamos que leer a Maimónides desde la óptica del misticismo intelectual como hace Bakan puede generar confusión en el lector menos familiarizado con sus enseñanzas. Tal vez su pensamiento fuera más próximo a la mística

cabalística de lo que se acostumbra a reconocer, pero también era disonante en aspectos esenciales. Y, sobre todo, lo era con el ideal de la vida ascética o contemplativa de otros misticismos, como ya hemos mencionado. Si no tenemos en cuenta esto, estaremos limitando el alcance de su pensamiento.

De todos modos, ninguna de las objeciones aquí expuestas desvirtúa el trabajo que se presenta. Los autores aciertan al poner de relieve enseñanzas de Maimónides con repercusiones pedagógicas muy hondas. Por ejemplo, nos parece particularmente interesante que en el transcurso de su disertación sobre la cura de almas dediquen unas páginas al concepto hebreo de *teshuvah*, arrepentimiento, que bajo el paraguas del médico sefardí se presenta como un tipo de terapia basada en la expresión oral del pecado, como la reparación en Melanie Klein (1882-1960) (p. 22). En definitiva, una forma de “confesar lo inconfesable” que diría otro judío, Jacques Derrida (1930-2004)⁹, para volver sobre uno mismo.

Es un acierto también que atiendan cumplidamente la cuestión del amar y temer a Dios. Los mandamientos que pertenecen al mundo de los afectos, dicen, “deben cumplirse como consecuencia de actos de voluntad, y no como actos voluntarios por sí mismos” (p. 32)¹⁰. Ponen el ejemplo de alguien que ve una obra de arte de manera suficientemente abierta emocionalmente como para que algo dentro se le remueva. Es decir, como si fuera

⁹ Jacques DERRIDA, “Confesar lo imposible. *Retornos*, arrepentimientos y reconciliación”: *Isegoría*, n.º 23 (2000), p. 18.

¹⁰ “The commandments of affects could be fulfilled as consequences of willed acts, although not as willed acts themselves”.

necesario, aunque no lo digan en estos términos, *abrirse a la receptividad* para ser capaz de cumplir tales mandamientos.

Asimismo, nos resulta sugerente la forma como tratan otras cuestiones imbricadas en el pensamiento maimonideano como la sexualidad, el uso de metáforas y alegorías, el concepto de perplejidad, la libre asociación, la pedagogía *one-to-one*... Todas ellas conectan bien con el pensamiento psicoanalítico, especialmente con el Freud más maduro, el de la interpretación de los sueños.

A pesar de las muchas coincidencias es algo poco probado que Freud conociera la obra de Maimónides, aunque parece más que probable¹¹. Por el momento, a falta de otras evidencias, este libro se dedica a explotar las similitudes entre la interpretación de los sueños de Freud y la profecía en Maimónides. La manera como este

considera que deben interpretarse las visiones proféticas o sueños que aparecen en los relatos bíblicos en nada se opone a la interpretación de los sueños tal y como, siglos después, la concibe Freud. Por eso, dice Bakan que “la interpretación de los sueños de Freud es clave para entender los misterios de la *Guía*...” (p. x)¹².

En resumen, tenemos entre manos un libro muy recomendable que acierta al poner en relación la obra de Maimónides con la de otro judío, Sigmund Freud, dando entrada al mundo del inconsciente, de la letargia, de lo que se muestra en otras formas mediante la imaginación o la fantasía. Un tema sobre el que —como bien dice Bakan (p. xi)— aún hay mucho que decir.

HELGA JORBA

¹¹ No hay constancia de que Freud citara a Maimónides directamente, pero según las investigaciones realizadas por Bakan este asistió durante sus años escolares a diversos cursos sobre Judaísmo impartidos por Samuel Hammerschlag (1826-1904), donde pudo haber accedido a su obra, o pudo haberlo hecho a través de su amigo y coautor en los *Estudios sobre la Histeria* (1895), Josef Breuer (1842-1925), el padre del cual era profesor de religión judía, así como por medio del contacto que mantenía con círculos judíos. Además, dos de sus obras más psicológicas, el tratado de los *Ocho Capítulos* y la *Guía de los Perplejos* estaban a su alcance, traducidas ya por entonces al alemán y a otras lenguas europeas (pp. 137-142).

¹² “Freud’s understanding of dreams was the key to understanding Maimonides’ *Guide*...”.