

GRANDES PENSADORES

judíos en la civilización occidental

Gustavo Daniel Perednik



UNIVERSIDAD ORT
Uruguay

GRANDES PENSADORES

judíos en la civilización occidental

Gustavo Daniel Perednik

les juifs sont un peuple qui empêche le monde de dormir
Thierry Maulnier

ÍNDICE

Prólogo	7
Prefacio del autor	11
1. Abraham y la fe	15
2. Moisés y la moral	25
3. Salomón y la sabiduría	33
4. Isaías y el profetismo	41
5. Filón y el helenismo	49
6. Akiva y el rabinismo	59
7. Yehuda Haleví y el romanticismo	71
8. Maimónides y el racionalismo	79
9. Spinoza y la filosofía	87
10. Mendelssohn y el iluminismo	99
11. Marx y las ciencias sociales	109
12. Herzl y la política	119
13. Kafka y la literatura	127
14. Freud y la identidad	137
15. Einstein y la ciencia	143
16. Lasker y el ajedrez	151
Bibliografía	161
Índice onomástico	165

PRÓLOGO

Visión de un asistente

Pocas veces en nuestro país tenemos la posibilidad de ser visitados por figuras del destaque intelectual y académico como la del Dr. Gustavo D. Perednik. Y mucho menos aún, de que su estadía en Uruguay se prolongue por el tiempo suficiente como para que pueda brindarnos más que una conferencia, en este caso un curso, que se tituló: **Grandes Pensadores. El judaísmo en la civilización occidental.**

Las conferencias del mismo se desarrollaron semanalmente entre los meses de julio y setiembre del 2004, en un Auditorio de la Universidad ORT Uruguay y en un salón en el cual el público que desbordó el Auditorio recibió las conferencias mediante un sistema de circuito cerrado interactivo.

Así, con una asistencia permanente de casi ciento veinte estudiantes, y una capacidad colmada de ciento cuarenta, pudimos atender un porcentaje importante de las más de doscientas solicitudes de inscripción recibidas.

La asistencia de jóvenes estudiantes, profesionales en diversas áreas, personas vinculadas a la educación y la cultura en general, así como gente ya retirada de su actividad, dotó al curso de la riqueza que la diversidad de la sociedad uruguaya puede otorgar.

A lo largo de sus conferencias, Gustavo Perednik nos ilustró sobre un número de figuras trascendentes en la historia del conocimiento universal que tienen en común su procedencia judía, pero también formas diferentes de relacionarse con ella. Y de la misma manera, en que varía su vinculación con el judaísmo, varía también el tipo de aporte que hicieron al conocimiento universal.

Así como lo hizo el curso, éste libro que hoy lo corporiza permite al lector adentrarse aún más que en aquel momento, en algunos personajes y aspectos que la limitación del tiempo de una o varias conferencias impide. Nos introduce en el tema del aporte del judaísmo a la civilización occidental tanto desde lo espiritual, con la revolución monoteísta en un mundo politeísta, como en el mundo de las ciencias, con el aporte de personas como Einstein por elegir simplemente uno de los analizados. O también aquellos que atravesaron ambos espacios, como Maimónides.

sistemático del hombre a lo largo de la historia, Perednik nos ilustra sobre la evolución del saber occidental desde la Época Antigua hasta el Siglo XX, a través de los escritos y la acción de diferentes pensadores.

Los orígenes de la filosofía, de la creencia en un solo dios, el pensamiento romántico y los inicios del racionalismo en la Edad Media, el nacimiento de la filosofía moderna, del iluminismo y de las ciencias sociales. Todo ello a través del estudio de obras como la Biblia, los escritos de Filón de Alejandría, Yehuda Halevi, Spinoza y los padres de la sociología.

La literatura, la psicología y la física también están presentes nada menos que en las obras de Kafka, Freud y el ya mencionado Einstein. Cerrando de esta forma el círculo de saberes del hombre.

Y atravesando ese círculo dos preguntas a las que, fiel a su estilo de intelectual frontal y seguro de sus conocimientos, Perednik no rehuye contestar: ¿existe una filosofía judía? y ¿en qué medida su condición de judíos incidió en la concepción del pensamiento y la acción de cada uno de los personajes aquí estudiados?.

Los que tuvimos la suerte de asistir al curso, disfrutamos la posibilidad de encontrarnos cara a cara con un docente que, además de la preparación teórica y la experiencia, tiene el don de los que saben transmitir con claridad sus conocimientos. Preguntar y recibir esa clase de respuestas que generan en quien preguntó la reflexión, que culmina con nuevas preguntas más complejas, indica la forma más alta del aprendizaje.

Este libro tiene el mismo don que su autor. Para los que vivimos la etapa del curso, es la posibilidad de aumentar nuevamente la complejidad de nuestras preguntas. Para los que no la vivieron, es la oportunidad de atravesar todas las etapas.

No puedo terminar este prólogo sin los agradecimientos debidos. Primeramente a Gustavo, que aceptó el desafío que ORT le planteó de un curso abierto a todo público. Y, segundo desafío, la concreción del curso en este libro, editado por ORT Uruguay, que recoge ampliada la temática de las conferencias.

En segundo lugar al público asistente que durante los sucesivos encuentros con su receptividad e interés realizaron intervenciones que llevaron a profundizar los temas tratados.

Finalmente a la Universidad ORT que hizo posible el brindar este curso y el presente libro. Ambos fueron fruto de las extensas conversaciones que la Directora General de ORT Uruguay y el autor sostuvieron para planificar sus contenidos que, además de interesantes y originales para nuestro medio, son un ejemplo de lo que, desde su Departamento de Estudios Judaicos, ORT quiere brindar a la sociedad uruguaya toda. El rescate mediante el estudio, de la enorme lista de elementos positivos que el judaísmo ha brindado a lo largo de la historia a la humanidad, y que hoy forman parte de nuestra cultura occidental.

David Telias
Marzo del 2005

PREFACIO DEL AUTOR

El curso de *Grandes Pensadores* que la prestigiosa Universidad ORT del Uruguay me sugirió dictar durante 2004, me permitió volver a seleccionar metódicamente las ideas judaicas que más influyeron en nuestra civilización, y que, por su trascendencia, dieran justificación al subtítulo del curso: *El judaísmo y la civilización occidental*.

No se trataba meramente de enumerar pensamientos primordiales, sino de presentarlos en un formato que despertara el interés de los estudiantes acerca de una temática en la que raramente se sumergen.

El esquema por el que optamos fue el de vincular las ideas con la persona de los grandes pensadores, lo que propició durante el curso tanto la ilación cronológica como la referencia a la judeidad de las personalidades elegidas. Al mismo tiempo, la riqueza de las biografías ayudaba a incrementar el interés de los estudiantes y nos permitió revisar los lazos de los judíos con su propia tradición y con el mundo.

No eludimos agregar, según cabían en cada caso, ideas que trascendieran el personaje en debate, o pormenores de eventos históricos relevantes, aun cuando se relacionaran con el pensador sólo accesoriamente.

Ahora sale a la luz el libro que corporiza al curso y, para escribirlo teniendo como base las clases, el desafío fue en dirección inversa: el énfasis recayó en ahondar más en los conceptos, aun a costa de erosionar un poco su aspecto didáctico.

La edición del libro permitió también reconsiderar la nómina de pensadores. Aunque nos mantuvimos básicamente fieles al esquema original, algunos cambios se impusieron por sí solos. Por ejemplo, como convinimos con las autoridades de la ORT, Maimónides había quedado excluido de las conferencias. Durante el año del curso, que coincidió con el del octavo centenario del insigne maestro, proliferaron las actividades en su homenaje. Cabía pues aprovechar para estudiar otro filósofo menos conocido, limitados como estábamos por el acotado número de conferencias. Contrariamente, no sería apropiado que un libro dedicado a grandes pensadores judíos excluyera al autor de la *Guía de los Perplejos*,

por lo que agregamos el capítulo correspondiente.

En segundo lugar, en el marco de este volumen, algunas personalidades que en el transcurso de las clases fueron combinadas en una sola conferencia (Moisés e Isaías, Mendelssohn y Spinoza, Freud y Einstein) pudieron recobrar su independencia y protagonizar el capítulo que su relevancia impone.

Quienes asistieron al curso, notarán en el libro algunos añadidos, verbigracia el capítulo del rey Salomón, cuyos contenidos estuvieron presentes en conferencias sobre otros célebres, especialmente Filón y el rabí Akiva. Por lo tanto la creación de una sección adicional no modifica la intención inicial, sino que responde a un reagrupamiento de ideas que las clarifique. Del último capítulo, dedicado al menos conocido Emanuel Lasker, justificamos allí su inclusión.

Siempre en estos casos, quedan fuera del curso y del libro pensadores cuya importancia habría demandado no omitirlos. Nombres como Saadia Gaón, Luzzatto, Max Nordau, Hermann Cohen, Wittgenstein, Levinas o Erich Fromm, alientan la posibilidad de ampliar esta iniciativa en el futuro.

El hecho de que el núcleo del libro esté formado por las conferencias, atenúa la necesidad de notas bibliográficas. Hemos optado por excluirlas de los capítulos en aras de mayor fluidez. Con todo, en cada uno se citan libros clave sobre el tema, y al final se ofrece bibliografía básica recomendada.

Es un placer hacer constar aquí merecidos agradecimientos. Primeramente, a la Directora General de ORT Uruguay, Charlotte de Grünberg, cuyo estímulo y delicadeza hicieron del curso y del presente libro, una realidad. Nuestros debates mejoraron los contenidos de los encuentros, y me ayudaron a seleccionar la temática más adecuada.

Largas conversaciones con mi amigo Jorge Kaplan nos permitieron, a partir de los *Grandes Pensadores*, pensar en grande.

Las conferencias no habrían sido posibles sin los esfuerzos de quien es la responsable de Comunicación en la Universidad, Myriam Broder, y de su asistente Natalia Haim.

David Telias, el Coordinador de Estudios Judaicos de ORT, facilitó

con amabilidad y eficiencia mi contacto con los estudiantes, cuya asiduidad fue afortunadamente incrementándose a lo largo de las clases.

La familia de Rebeca Sobol de Yusim z"l, en cuya memoria se estableció el curso, participó activamente de la iniciativa.

El hecho de que todos los mencionados asistieran a las conferencias, no sólo me ha halagado profesionalmente, sino que refleja su compromiso con el prestigioso sendero académico que la Universidad se ha trazado.

Gracias también a Enrique Dreisis, quien dio el puntapié inicial, a Erica Yac por la diagramación y diseño, y al devoto Administrador de la Universidad, Daniel Oliveri, por su colaboración.

En términos generales, debería darle las gracias a la encantadora Montevideo. Las conferencias me permitieron caminatas semanales por una de las zonas más bonitas del barrio de Pocitos, las que concluían en el imponente ombú frente a la magnífica sede de la ORT; esta grata rutina me reencontraba con la concurrencia en el auditorio y en la recóndita aula 225, donde paralelamente se trasmitía la conferencia en circuito cerrado. Esta audiencia incluía a estudiantes de variadas religiones y creencias, a docentes y directivos de las escuelas de la red judía, y a personas de todas las edades con las que compartimos una irreversible pasión por la maravillosa aventura del pensamiento judío.

G.D.P.

Jerusalem, mayo 2005, Pesaj 5765

Capítulo 1

ABRAHAM Y LA FE

Hace unos cuatro mil años, una tribu nómada emigró hacia el Oeste desde las comarcas en las que había resplandecido Sumeria. Apacentaron sus rebaños durante décadas de peregrinaje que los transportaron a la Tierra de Israel. No fueron multitudes pero, paulatinamente, los descendientes de aquellos inmigrantes conquistaron el país, y no sólo desde el punto de vista geográfico: transformaron esa tierra en plataforma de una nueva religión.

Sus escritos sagrados y su cosmovisión terminaron forjando una columna fundamental del pensamiento occidental, la base misma de nuestra cultura. Por eso, para comenzar a hablar de grandes pensadores, cabe evocar las raíces hebraicas de la civilización en que vivimos.

Lo hacemos en la persona de Abraham de la ciudad de Ur, no porque éste fuera un pensador inicial para nuestra serie, sino porque como primer patriarca personifica los albores del pueblo hebreo. Abraham, hijo de Téraj y Amatlai, además de impulsar la tribu, bien puede conocerse como el vocero de una nueva fe. Podría suponerse que el rastreo de los orígenes de Israel no es necesario para un libro titulado "pensadores", ya que no es allí donde aparecieron los pioneros de la reflexión, sino en otro país mediterráneo.

Sin embargo, aunque el pensamiento sistemático germinó en Grecia, nació en Israel una intuición paralela a la de la meditación, que amerita una revisión en el capítulo inicial.

Primeramente resumamos el sendero por el que el pensamiento anduvo en sus primeros pasos, y procedamos luego a identificar en Israel un complementario cimiento de Occidente.

Imaginemos cuál es la pregunta existencial con la que podría comenzar el ser humano. Un hombre solo, en una isla, que por primera vez abre sus ojos a la existencia ¿qué se pregunta?

Su duda primigenia será *¿qué es esto?*, cuestión que emana del espíritu humano cuando el hombre se detiene a observar en derredor. ¿Qué es esto? interrogará, y en el pronombre "esto" se

incluye a sí mismo, junto con todo lo que hay.

El primero que dejó registro de esta duda seminal fue Tales de Mileto, el precursor de los pensadores, allá por el año 600 antes de la era común. La respuesta que da Tales al enigma de *qué es esto*, no podía ser sino un poco ingenua, ya que fue la preliminar. Pero la perennidad de Tales radica en la pregunta y no en que respondiera "todo es agua".

Tales viajó mucho, y en Egipto midió las pirámides comparando la sombra de éstas con la propia; su perspicacia lo llevó en el 585 a.e.c. a predecir un eclipse solar. Su opinión de que el elemento esencial es el agua podría provenir de que hubiera presenciado cómo las cosechas comenzaban a crecer apenas las aguas del Nilo retrocedían de las tierras del Delta, o cómo sapos y gusanos aparecían apenas llovía, o del hecho de que el semen es líquido, o porque el agua se congela y evapora y vuelve a ser agua. Lo importante es que cuando halló en ésta el elemento esencial, abrió las compuertas del pensamiento sistemático.

Sus sucesores intentaron corregirlo: desde medio siglo después cuando Anaxímenes corregía que "todo es aire", hasta un siglo y medio después cuando Empédocles sentenciaba que "todo es aire, tierra, agua y fuego", sucedidos por tantos otros que inauguraron la filosofía.

Sus respuestas respectivas al *qué es esto*, son hoy una mera curiosidad histórica, que nos facilita hilvanar el desarrollo del pensamiento occidental. Pero la *pregunta* fue primordial, porque señaló el denodado intento de explorar el universo, de conocerlo por medio de plantearnos dilemas.

Sí, el primer pueblo que filosofa es el griego. Los griegos utilizaron el pensamiento racional para responder a lo que *las cosas son*. Descubrieron que los procesos de la vida, naturales como eran, merecían explicaciones igualmente naturales, y no sobrenaturales. Como los primeros filósofos se ocuparon del cosmos natural, se denomina *cosmológico* a su período. Empezaron los citados milesios, quienes profesaron el hilozoísmo, la suposición de que la materia está animada, y de que hay identidad entre ésta y el organismo biológico.

No hay consenso acerca de por qué el pensar sistemático se dio en Grecia. Quizá porque el clima moderado dio a sus habitantes un carácter armonioso, y pudieron dedicarse a la política y a la

cultura gracias a que los esclavos hacían el trabajo físico. Tal vez porque, al estar su país triplemente rodeado por el mar, se pusieron en contacto con otras civilizaciones, y el comercio generó riquezas y ocio creativo. O puede ser porque el terreno montañoso les permitió la creación de ciudades-estado con sistemas políticos independientes, y diferentes escuelas filosóficas, ergo pudieron contrastar para optar por el sistema más idóneo.

Es factible que se tratara de una combinación de estas causas, o acaso no fuera ninguna de ellas. Tal vez se debió a que los griegos en la práctica carecían de la rigidez que caracterizó a otros pueblos paganos en cuestiones de sacerdocio, dogmas y temor a sus dioses, por lo que atinaron a criticar racionalmente a su religión.

Me permito otra opinión que decepciona en su humildad: fueron los griegos, *porque sí*. Del mismo modo en que individuos determinados hacen contribuciones singulares a una sociedad, así naciones aportaron su particular genio a la policromía de la humanidad. Los griegos iniciaron el pensamiento filosófico porque ése fue su destino y misión en la historia.

Precisamente, pasaremos ahora a ver cómo Israel hizo otro aporte específico, desde causas que tampoco son siempre explicables.

LA REVOLUCIÓN MONOTEÍSTA

La contribución de Israel fue en el marco de otra faceta del espíritu humano, en el de una especie diferenciada del pensar: creer. En este terreno, podríamos plantear nuevamente el mismo dilema revelador; ya no cuál es la primera *pregunta* humana, sino cuál es la primera fe, la sensación religiosa posible cuando el ser abre sus ojos a la existencia, cuál la más ingenua de sus creencias.

La respuesta es que el hombre primitivo empieza por atribuir ánima a todos los entes que lo rodean. Cree que tienen poder. Cada planta tiene su alma, cada árbol y cada piedra; late en ellos una vida oculta que terminará reflejándose en el dios de la flor, del tigre y del trueno. Así es el credo del animismo.

El animismo es a la fe, lo que el hilozoísmo a la filosofía. Así comienza el hombre a creer. Luego pasa a privilegiar a algunos entes por sobre otros, y cuando adora a estos privilegiados se

transforma en fetichista. He aquí la matriz del paganismo.

El hombre nace pagano y entender el paganismo facilita valorar en su justa dimensión la revolución de su opuesto, el monoteísmo. La máxima autoridad en la materia fue Lejezkel Kaufmann, cuyo libro *La época bíblica* (1964) resume su obra monumental en hebreo, *La historia de la fe israelita* que Moshé Greenberg transformó en *La religión de Israel* (1960).

Es cierto que en la religión pagana había elementos del fetichismo primitivo: la adoración de la roca y del árbol. Es lo que ridiculizaron los griegos Heráclito y Jenófanes; pero el fetichismo es sólo un estadio temprano, y nunca lo esencial del paganismo. El fundamento de la religión pagana es *la divinización de los fenómenos naturales*. Todas las manifestaciones de la naturaleza son fuerzas divinas, aspectos de una vitalidad misteriosa y sobrenatural.

Los dioses no son soberanos: emergen de un reino preexistente y están a merced de un orden trascendente. La divinización de la naturaleza impone necesidades de las que los dioses no están exentos. Los impulsan condiciones "biológicas"; cometen faltas, y están sometidos a los decretos del destino.

A esos decretos, fuerzas ocultas, el hombre responde con la técnica de la magia. La actividad ritual posee eficiencia inherente e independiente de los dioses. Los dioses mismos necesitan del culto; su vida depende de él.

La idea religiosa de Israel fue enteramente novedosa, revolucionaria, sin teogonía. Dios no nace, no está sujeto al tiempo y el espacio. Su libertad es absoluta. Su voluntad es trascendente y soberana. Abraham el patriarca es símbolo de esa visión, que impide que Dios esté sujeto a la magia. Los milagros bíblicos hacen a un lado el ritual mágico, son sólo un *signo*, una manifestación del poder divino. Un signo portentoso, claro, pero no un artilugio mágico.

El milagro clásico se exhibe en el cuarto capítulo del libro del Éxodo. Dios Se revela ante Moisés desde la celeberrima "zarza que arde y no se consume", y le indica tres técnicas para impresionar al auditorio: debe arrojar su vara al suelo, debe colocar la mano sobre su pecho, y debe derramar agua del Nilo sobre la tierra. Actos muy comunes. El numen que convoca a Abraham, y que siglos más tarde le habla a Moisés, no revela ningún secreto

mágico, sino que ordena efectuar actos simples: "Vete de esta tierra a la que yo te mostraré".

Dios guiará a Abraham en su marcha. Dios efectuará que la vara se convierta en serpiente, la mano en leprosa y el agua en sangre. Lo hará, no a partir de un procedimiento mágico, sino por Su propia voluntad e iniciativa.

La concepción israelita libera a la divinidad de toda sujeción mitológica. Y con esa liberación, queda asimismo eliminada la concepción pagana del destino como poder oscuro y ciego. En lugar de ello, se procede a postular el dominio absoluto de una Inteligencia, cuyo atributo es la bondad, y que ha fijado normas para el reino natural, y principios religiosos y morales para el hombre.

Ahora bien, la naturaleza no ha de sublevarse contra esas normas de la física, pero el ser humano, que goza de libre arbitrio, puede rebelarse contra los principios de la divinidad. Por ello la religión israelita ha desplazado las guerras mitológicas de los dioses, para reemplazarlas por la batalla histórica del hombre frente a la palabra de Dios.

Esa constante batalla es la historia humana, en la que se articulan conceptos que van enmarcando la civilización occidental. Las nociones de confraternidad humana, destino individual, justicia social, moral, autocrítica, arrepentimiento correctivo, interconexión entre ley y sapiencia, avance intergeneracional y tiempo escalonado. Todos estos valores se iniciaron a partir de la intuición encandiladora del hebraísmo, de Abraham en Ur; en especial los dos últimos mencionados, son combinadamente la clave del progreso humano.

Thomas Cahill en su libro *Los dones de los judíos* (1998) señala cuál fue el cambio radical que hizo posible la civilización occidental. Desde la óptica de las religiones y cosmovisiones antiguas, la vida era vista como parte de un ciclo interminable de nacimiento y muerte, el tiempo como una rueda girando incesantemente.

En contraste, los judíos comenzaron a percibir un tiempo diferente. Para ellos, tenía un comienzo y un fin; era una narrativa cuyo desenlace triunfal se daría en el futuro. De allí se deducía el destino de las personas, cada una de las cuales eran individuos con un camino singular. De allí también se deducía la esperanza en el progreso: el futuro será mejor que el presente.

En *Historia de los judíos* (1988) Paul Johnson reconoce en la Biblia la primera fuente de los grandes descubrimientos conceptuales esenciales para la civilización: la igualdad ante la ley, la santidad de la vida, la dignidad del individuo, la responsabilidad comunitaria, el ideal de la paz, y el amor como fundamento de la justicia. A la Biblia dedicaremos la primera parte del capítulo cuarto.

La cultura judaica desarrollaba una visión integrada de la vida y sus obligaciones, veía una conexión entre el reino de la sabiduría y el de la ley. Así lo resume Cahill: "los judíos nos dotaron del Afuera y del Adentro, de nuestra cosmovisión y de nuestra introspección". Veamos cómo comenzó la idea revolucionaria de la unicidad divina, y cómo su colofón es la unidad del universo.

El pueblo hebreo se gestó hace unos cuatro milenios y, de acuerdo con la cronología bíblica, Abraham fue su primer protagonista. La nueva fe lo inspiró a levar anclas en Ur, de la antigua Sumeria, la cuna de la civilización humana, e iniciar la travesía judaica hacia la tierra de Canaán. Porta los avances de Sumeria para acrecentarlos con los aportes de las varias culturas con las que van tratando las tribus hebreas.

En Sumeria se había producido, en efecto, la mayor revolución industrial de la historia, la del neolítico. Después de cientos de miles de años de no conocer más utillaje que hachas, flechas y raspadores, ni más material que la piedra, ni otros sistemas de subsistencia más que la caza, la pesca y la recolección de frutos silvestres y mariscos de rocas, después de esa prolongada tiniebla, hace unos seis mil años el hombre descubrió simultáneamente agricultura, ganadería, domesticación de animales (como el perro), cerámica, tejido, construcción de casas; organización tribal y de poblados; propiedad privada y guerra. Estalló entonces una explosión civilizadora sin precedentes, que se depositó sobre los hombros de Abraham.

Éste extrapoló esos logros tecnológicos a un avance teológico de paralela magnitud: Dios era libre, y lo convocaba para construir la historia.

CRÍTICA A LA CRÍTICA BÍBLICA

Unos setecientos años después de los patriarcas, durante los tiempos del Éxodo de Egipto y la Conquista de Canaán, las tribus israelitas no eran, como frecuentemente se las ha presentado, bárbaros del desierto con instrucción y religión primitivas; habían absorbido los hábitos culturales más adelantados. Las tribus no tuvieron su origen en el desierto. Vivieron durante un tiempo en la Alta Mesopotamia, de donde se trasladaron a Canaán y Egipto. Su permanencia en el desierto después del Éxodo, fue breve.

La hipótesis de la Crítica Bíblica omitió la rica experiencia histórica de Israel antes del Éxodo. Así, Julius Wellhausen en su *Prólogo a la Historia de Israel* (1882) opinó que la idea del dios universal apareció originalmente en el siglo VIII a.e.c. con el primero de los profetas clásicos, Amós.

Para aquel crítico, la fe en un dios universal fue el resultado práctico de patentes circunstancias políticas: la amenaza asiria, contra cuyo imperio no les alcanzaba a los hebreos la limitada defensa que ofrecía un dios tribal. El acecho asirio habría sacudido a Israel de sus estrechos confines.

El error de los críticos bíblicos fue una forma de desvalorizar a Israel. Jejezkel Kaufmann ha demostrado que la idea de un Dios universal, creador y sostén de todo, existió en el mismo seno del mundo politeísta mucho antes de que las tribus se unieran como nación. No tiene nada que ver con la amenaza asiria. El nivel inicial de la religión israelita fue determinado por el medio en el que se formó Israel. Desde allí se moldearon mitos de la creación, prácticas de culto, sacerdocio, profecía, salmos, sentencias sapienciales, derecho, ética. El marco íntegro fue herencia del Cercano Oriente.

La religión de las tribus en el momento del Éxodo y en el desierto no fue animismo, ni demonismo, ni totemismo. Su nivel religioso fue el del politeísmo sofisticado prevaleciente en la época. A la sazón apareció en Israel una nueva idea religiosa. Los elementos del afuera se utilizaron como material de construcción, pero sólo después de haber sido transformados radicalmente.

Es verdad que la idea israelita de un Dios más allá de la naturaleza constituye una abstracción titánica, difícilmente atribuible a ese estadio de la evolución del pensamiento. También es cierto que la

formulación filosófica de dicha abstracción se consumó casi un milenio más tarde, como resultado de la influencia helenista. Pero la intuición fundamental de un Dios supremo, omnipotente y bondadoso, único hacedor de milagros y revelado en visiones proféticas, pudo haber creativamente aparecido en un individuo, que la tradición reconoce en Abraham, y ulteriormente penetró en la mentalidad popular de las tribus israelitas.

Esa clarividencia las unificó como una nación, les infundió sentido divino a su historia. El pueblo de Israel, a partir del avasallador discernimiento, vio la mano de Dios en cada acontecer de su rica historia.

Tanto se arraigó la idea monoteísta en Israel, que el lapso en que parecía desvanecerse, no llegó a ser siquiera un desvío real. Así, cometieron por primera vez idolatría en el campamento que habían establecido en Abel-Shittim, en la planicie de Moab, frente a Jericó. Aquí adoraron a Baal-Peor, un dios canaanita y moabita. Debe notarse, empero, que la trasgresión resultó del contacto con una *nación* idólatra, y no de la influencia de *ideas* paganas. El tropiezo se comete por la debilidad de la carne (las mujeres moabitas) y no porque flaqueara la fe, que permaneció leal a la misión monoteísta. Nunca llevó a la adoración de dioses israelitas.

Las personas creyentes apreciarán esa innovación israelita como resultado de una revelación divina durante la marcha en el desierto. Los no creyentes, se contentarán con que se trató del aporte original de los hebreos a la humanidad. Como en el caso de los griegos, la búsqueda de la causa es mucho menos importante que el reconocimiento de la novedad. En un estadio de su evolución, el hombre empezó a pensar; en otro, empezó a darle sentido a su pensamiento y acción.

En cualquier caso, no correspondía que la primicia de Israel fuera minimizada como hizo la Crítica Bíblica. La embestida contra la autoridad moral de la Biblia hebrea llegó a extremos en el siglo XIX, con la presunción de que la escritura era poco conocida en Israel hasta la época del rey David hace tres mil años, y de que en períodos previos a él sólo había tradiciones vagas y poco confiables. Se reinterpretó la religión israelita como una evolución que partía de un culto popular, primitivo y ritual (no muy diferente del paganismo de otros pueblos) y alcanzaba su cúspide con la doctrina moral de los profetas.

Los descubrimientos arqueológicos del siglo XX, especialmente los

de la década del treinta a cargo de William F. Albright y Nelson Glueck, exigieron revisar esos prejuicios y cuestionaron el dictamen de que los hebreos primitivos fueron como nómadas analfabetos. La escritura estaba difundida entre ellos aun en los períodos más antiguos de la religión israelita. Y aprovecharon esa escritura para concretar las ideas más sublimes que nos legó el mundo antiguo.

Capítulo 2

MOISÉS Y LA MORAL

El mundo cultural no había empezado con los griegos, no era tan joven. Había nacido de la mano de los hebreos, quienes como dijimos, ya en la época de Moisés distaban mucho de ser una tribu beduina primitiva.

Menos envuelto en leyenda que los patriarcas, se trata de un personaje histórico del que cabe narrar su biografía, por lo menos tres episodios que lo introducen en potencia como un conductor nacional.

La vida de Moisés fragua un arquetipo frecuentemente utilizado en la literatura posterior: un hombre que se eleva desde su origen humilde, y logra ascender a un ambiente aristocrático; aquí la experiencia y conocimientos que posteriormente le posibilitarán descender otra vez, a fin de rescatar a sus hermanos. Filón, de quien hablaremos en el quinto capítulo, dedica una sección de su biografía de Moisés, a la época de la educación del gran líder, e imagina a ésta enfocada a la ciencia y la filosofía. Coincide bastante con uno de los grandes rabinos decimonónicos, Naftalí Berlín, cabeza de la insigne academia talmúdica de Volozhin. En su exégesis al Éxodo (27:20, 34:1, entre otros) construye la formación intelectual de Moisés según los mismos parámetros. El versículo bíblico lo declara a su modo, característicamente escueto: "Y creció Moisés y salió hacia sus hermanos".

A partir de entonces la Torá debe mostrarnos que en efecto Moisés no sólo regresa, sino que lo hace muñado de virtudes que le permiten liderar. Los ejemplos de los que Moisés es testigo, son tres: un egipcio golpea a un hebreo; dos hebreos se pelean, y hombres midianitas molestan a doncellas. En suma, respectivamente: enfrentamientos entre judío y gentil, entre judíos, y entre gentiles. El primer caso le permite a Moisés consolidar su conciencia nacional; el segundo, su anhelo de unificar al pueblo; el último, su solidaridad social.

La reacción de Moisés es, en cada ocasión, diferente: en el primero, procede a matar al esclavista golpeador; en el segundo, reconviene a sus correligionarios para que abandonen los enfrentamientos fratricidas; en el tercero, socorre activamente a las jóvenes

midianitas.

Son las hijas de Itró, quien eventualmente sería su suegro y consejero, a partir de que sus hijas le informan de la bonhomía del hebreo que las ayudó a abreviar los camellos. La exégesis bíblica deduce que Itró también terminó por convertirse al judaísmo.

Moisés permanece en lo de su suegro en Midián, y el resultado de esa residencia es la mentada revelación en la zarza ardiente. Mantiene un proverbial diálogo con Dios, quien lo envía en la primera profecía apostólica de la historia humana, y le revela un modo peculiar de Su nombre: *"ehié asher ehie"*. La traducción "Soy el que soy" es bastante pobre. Hermann Cohen ha establecido que es más apropiado traducir: "Soy el que Es", el único Cuya existencia no requiere de otras, porque existir es Su esencia.

Moisés va a ser líder porque supo intervenir en tres planos diversos de los que emerge airoso, por lo que recibe en la zarza la misión de liberar a los hebreos de su esclavitud. Cabe un examen histórico del poder que los avasallaba.

Otro de los más eminentes ejemplos del estilo escueto y directo de la lengua bíblica, se lee en el primer capítulo del libro del Éxodo, cuando en apenas diez palabras se nos informa de una vicisitud fundamental en Egipto: el fin de la gloriosa decimoctava dinastía. Un versículo de treinta letras narra el ascenso al trono de un "faraón nuevo que no recordó a José", sugiriendo que el advenedizo monarca enfrió las buenas relaciones que los descendientes de José, los hebreos, habían entablado con los egipcios nativos. El enfrentamiento entre la nueva casta reinante y los judíos empeoró, hasta estallar la rebelión de los esclavos. Sobre quién fue el faraón del Éxodo, por lo menos cinco candidatos compiten en alternativas cronológicas de los siglos XV, XIV y XIII a.e.c. Los faraones posibles serían, en el primer caso Tutmosis III, en el segundo Amenofis IV o Tutankamón, y en el tercero, Ramsés II o Mernefta.

La más temprana de las disyuntivas identifica al faraón del Éxodo con Tutmosis III; la más tardía con Mernefta. Si se tratara del primero, un conquistador de varias ciudades cananeas, en ese caso los israelitas conducidos por Moisés serían los descendientes de una clase social de dependientes y protegidos llamados *Habiru*, nombre del que podría derivar el de *hebreos*. En documentos antiguos, los *Habiru* aparecen algunas veces como fugitivos, y en otros como bandas guerreras.

Mernefta, por su parte, es quien hace primera mención de Israel en la historiografía no-israelita, en una famosa tabla en la que se anuncia la destrucción de los judíos. Ambas hipótesis, Tutmosis y Mernefta, fueron descartadas por sendos eruditos: Moshé Greenberg, de la Universidad Hebrea, y el historiador alemán Eduard Meyer. Nos quedamos con las posibilidades intermedias, y con una jugosa polémica acerca de la identidad del faraón.

MÁS ALLÁ DE LA MONOLATRÍA

Sigmund Freud, sobre quien nos extenderemos en el capítulo catorce, opinó en su último libro, *El hombre Moisés y la religión monoteísta* (1937), que el Éxodo se produjo durante el interregno entre Amenofis IV y Tutankamón, un período de anarquía que acompañó el declive de la decimoctava dinastía.

Fundamentado en esa predilección cronológica, Freud construye una singular hipótesis acerca los orígenes de la religión en general, y del judaísmo en particular. Postergamos el análisis freudiano de la religión hasta el capítulo correspondiente, y nos concentraremos aquí en su abordaje del judaísmo, comenzando por la función esencial que en ese esquema le cupo a Amenofis IV.

Éste nació alrededor del año 1400 a.e.c. y reinó durante diecisiete años bajo el nombre de Akenatón, el *que es útil a Atón* (el dios sol). Su padre, Amenofis III, había gobernado por casi cuatro décadas e hizo construir los templos de la capital Tebas, de los cuales aún puede admirarse el de Luxor.

La vida y obra de Amenofis IV han sido dilatadamente estudiadas debido a que promovió una transformación radical en la vida religiosa del país. El arqueólogo norteamericano James Breasted, redactor del primer diccionario de egipcio antiguo, llegó a denominarlo "el primer individuo de la historia humana".

Akenatón estableció al dios sol (Atón) como único objeto de culto permitido y, caso inédito en el Egipto de marras, no hurgó para sus nuevas ideas linaje en la vieja tradición. Se le opuso abiertamente, y lanzó una campaña contra los sacerdotes del viejo culto en Tebas. Éstos lo obligaron a trasladar la capital, que estableció en Aket-Atón, *horizonte de Atón*. Las ruinas de esta ciudad, a más de doscientos kilómetros al sur de El Cairo, se

denominan hoy Tel-el-Amarna, y allí se hallaron en 1887 varios centenares de cartas que habían sido enviadas al faraón por sus súbditos los príncipes canaaneos. Éstos le solicitaban protección contra los invasores hebreos, referidos con el mentado nombre de Habiru.

La revolución de este "primer individuo" *Sumo profeta de Atón* fracasó. Poco después de su muerte, sus sucesores, Haremhab y Tutankamón, restablecieron las antiguas deidades, y los sacerdotes de la vieja religión recobraron sus privilegios. La historiografía egipcia posterior denigra a Akenatón con epítetos como *hereje* y *criminal*, pero no logró menoscabar su originalidad.

El libro de Freud lo rescató pródigamente, y transmutó el fracaso de Akenatón en una victoria póstuma descomunal. Según la tesis, Akenatón habría sido el faraón previo al Éxodo, el cual se habría producido durante un interregno entre dinastías. Cuando el culto iniciado por Akenatón fue finalmente depuesto, un noble egipcio partidario del derrotado, habría decidido enseñar la nueva doctrina a un grupo de esclavos, con quienes creó una nación contestataria.

Freud arguye que aquel egipcio habría sido nada menos que Moisés, su *Atón* habría pasado a ser *Adonai* (el modo hebreo de apelar a Dios), y la nación surgida vendría a ser el pueblo de Israel.

De acuerdo con dicha hipótesis, el monoteísmo no habría sido iniciativa de los judíos, sino del faraón que impulsó "el episodio monoteísta de la historia de Egipto". Su seguidor Moisés habría sido ulteriormente asesinado por los israelitas, y este parricidio habría provocado un sentimiento inconsciente de culpa perpetuado en las generaciones, lo que constituiría según Freud la base de la religión, según veremos.

La primera parte de la sugerencia freudiana es la histórico-teológica. Si bien su hipótesis ya fue refutada en el mundo académico, en su momento sorprendió porque Freud atribuía un alcance excesivo a la faceta teológica de las modificaciones de Akenatón. Aunque es verdad que el monarca eliminó los aspectos zoomórficos de la divinidad, y así se elevó por sobre las creencias de su época, también es obvio que no puede considerárselo monoteísta con el solo fundamento de que el sol fue su único dios.

Esto es así, primeramente, porque en el culto que ideó Akenatón, él mismo y su esposa Nefertiti seguían siendo objeto de idolatría como todos los faraones. En segundo lugar, y principalmente,

porque el monoteísmo no es una cuestión aritmética, lo cual nunca justificaría la abarcadora influencia que tuvo en la historia.

Se trata de una cosmovisión que presenta a Dios fuera de la naturaleza y de sus leyes. El judaísmo genera una revolución de ideas, no simplemente numérica: plantea un Dios trascendente, al cual ya no puede apelarse a través de la magia, sino por medio de la ética.

Freud trae como paralelo entre la religión de Atón y la de Moisés, el hecho de que las imágenes del salmo 104, quizá el más bello de la Biblia, son similares a las del *Himno a Atón*. Esta similitud, empero, es insuficiente para asignar monoteísmo al faraón. La religión egipcia que describe Freud es una simple monolatría, en la que la deidad es el sol. El monoteísmo de Moisés, por el contrario, es trascendente y ético.

Parecidas limitaciones podrían señalarse en los supuestos "monoteísmos" helénicos. A pesar del politeísmo muy desarrollado de los griegos, Josef Klausner enseña que sus filósofos (no el pueblo) tendían a la *idea* del monoteísmo, aunque ésta se redujera meramente a un principio natural, unitario del ser.

Desde los tiempos del mentado Tales de Mileto, los cosmológicos se dedicaron al estudio de la naturaleza para tratar de descubrir un principio único que sustentara todo. Por ese camino arribaron a una especie de monoteísmo, especialmente desde Anaxágoras en adelante. Pero se trataba de una concepción intelectual y no ética, y por ende enteramente distinta de la religión conocida en el mundo occidental.

En el caso de Akenatón, la innovación, más que teológica, había sido social.

Como consecuencia de la expansión del imperio, había surgido entre los funcionarios una incipiente clase media que enfrentó a la aristocracia y a la casta sacerdotal, principalmente dentro del ejército egipcio. Los generales Pakhuru y Haramhab le permitieron a Akenatón imponer su voluntad en lo referido al culto.

De esta transformación social, Freud infirió una campaña teológica que habría derivado en el judaísmo y en sus religiones hijas: la inferencia fue errónea.

En su obra clásica *Moisés* (1958) Martín Buber se lamenta de que

“un erudito tan importante en su propio campo como Sigmund Freud, se haya permitido publicar una obra tan poco científica, basada en hipótesis sin fundamento”. El mismo Freud admite en su libro que su tesis “carece de pruebas objetivas” y plantea el brete de que un judío intente “privar a su pueblo del más grande de sus hijos”.

La explicación más aceptada es que el faraón del Éxodo fue Ramsés II. Durante la decadencia del reino medio (siglo XVII a.e.c.) un grupo de beduinos del desierto arábigo había invadido Egipto. Eran los hicsos, *reyes pastores*, quienes establecieron su capital en Tavaris (*Zoan* en la Biblia) e iniciaron dos siglos de estabilidad. Introdujeron caballos y carros de combate, y abrieron las puertas del país al asentamiento y desarrollo de los hebreos. Pero los hicsos fueron eventualmente expulsados del país. Cuatro faraones (Ahmes y sus sucesores) emprendieron la expulsión y fundaron el segundo imperio tebano durante la mentada decimoctava dinastía, la cual llevó a cabo una férrea política nacionalista que terminó incluyendo a los israelitas en su hostilidad.

El tercer faraón de la siguiente dinastía, la décimonovena, fue Ramsés II (1290-1223 a.e.c.), el más probable protagonista del Éxodo. La Biblia alude a dos aspectos de la nueva dinastía, conocida como *Ramsesana*: la localización de la casa real en *Per-Ramsés*, por él edificada, y el hecho de que los nuevos gobernantes, aquellos que “no conocieron a José”, utilizaron los caballos que habían importado los hicsos, para deshacerse de éstos con sus hebreos y todo (capítulo 15 del libro del Éxodo).

El escenario imaginable es que se debilitó el impulso de las construcciones faraónicas, de modo que la servidumbre de esclavos estuviera menos controlada, y que junto con ello, Egipto sufriera de calamidades en las que los israelitas entendieron que la mano divina les proveía el momento propicio para liberarse.

En el mes de *aviv* del año 1230 a.e.c., Moisés dio la señal y las tribus se pusieron en camino. Los fugitivos escaparon al desierto, y una ola de entusiasmo los embargó en su primer campamento como hombres libres.

Lo celebraron con la fiesta de Pésaj, o Pascua Hebrea: el primer festival de la nueva religión, la primera expresión del nuevo culto. Fiel a la gran novedad teológica, la fiesta no fue mitológica sino histórica: celebra la acción de Dios que redime al hombre.

La fiesta judía de la libertad es la más antigua de las ceremonias religiosas practicadas ininterrumpidamente. Fue celebrada durante la Última Cena de Jesús y sus discípulos, y rememora año a año, durante más de tres milenios, la historia del fin de la opresión en Egipto. Se combinaron así un humilde origen de servidumbre y la proclamación de la liberación, para inspirar los contenidos más sublimes del monoteísmo.

La aparición de Moisés marca así el comienzo de un fenómeno exclusivamente israelita: la profecía apostólica. A Moisés no se le pide actuar; obra por imperativo divino. No se pone en camino debido a su vocación, sino que su misión está vinculada con la doctrina religiosa, basándose en la cual, crea una civilización. Moisés se ocupa también de la seguridad y alimentos, pero su actividad principal es la enseñanza de la nueva fe.

El Pacto en Sinaí es un paralelo nacional o colectivo de lo que había sido el de la zarza. La nueva fe transforma los antiguos elementos.

Aunque las leyes de la moralidad universal no aparecían por primera vez, la fuente de su validez recibió una nueva formulación en el Sinaí. La ley moral también había sido obligatoria para los paganos, pero como no conocieron a Dios, ignoraron su verdadera fuente. Ahora Dios reveló su nombre a Israel y expresó la moralidad como Su voluntad, como el fundamento de Su Torá. Esto confirió una nueva autoridad a la moral, ya que desde ahora el imperativo fue absoluto y eterno, por ser divino.

En la concepción israelita que transmitía Moisés, la justicia y la moralidad no pertenecen a la esfera de la sabiduría sino a la de la profecía. El legislador no es un sabio, sino un profeta que trae a los hombres el imperativo divino.

Capítulo 3

SALOMÓN Y LA SABIDURÍA

Nuestra elección del rey Salomón para este tercer capítulo debe explicarse, ya que, una vez más, no nos encontramos frente a un arquetipo de pensador.

A a este rey se le atribuye la autoría de la literatura sapiencial en la Biblia, específicamente de los libros de Proverbios y Eclesiastés, por lo que de modo didáctico podríamos sintetizar en él la primera parte del encuentro helénico-hebreo, aun cuando la influencia helenista en el judaísmo se haya galvanizado sólo unos ocho siglos después de Salomón.

Éste rigió el reino unificado de Israel durante cuatro décadas del siglo X a.e.c. Fue el segundo hijo del rey David y de Batsheba. La literatura judeocristiana, y también la islámica, lo presentan como el más sabio de los hombres. Fue el constructor del celeberrimo Templo de Jerusalén, cuya edificación demoró siete años.

Los primeros cuarenta versículos del libro de Reyes enseñan acerca de él y sus dominios, en comarcas desde Egipto al Éufrates. Gran administrador, había logrado mantener intacto el reino, ejerciendo el comercio con varias naciones, lo que también aportó intercambios culturales que generaron en Israel una activa creación literaria. Fue aliado del rey fenicio de Tiro, Hiram, que contribuyó con materiales para el templo.

Podemos personificar en Salomón las confluencias culturales de los judíos con el mundo circundante, las cuales ulteriormente llegaron a su pináculo en el encuentro con Grecia, sobre el que nos extenderemos en el quinto capítulo. Ya hemos sintetizado el nacimiento del pensamiento en Grecia, y el de la fe en Israel, y se aludió a los contactos de los hebreos con el mundo pagano en sus primeras etapas: babilonios, ugaríticos, canaaneos, egipcios. El gran contacto subsiguiente es precisamente con los griegos, quienes constituyen de algún modo la cúspide del paganismo.

El primer pueblo que filosofa, se da cita con el primero que cree. Dos naciones y sendos roles en el devenir humano, que vienen a rozarse en una encrucijada histórica. Salomón obviamente no fue el protagonista, ya que es muy anterior. Pero la percepción que de

él tiene la tradición, como autor de la literatura sapiencial hebrea, le permite representar cómodamente la combinación de fe y pensamiento.

Recordemos que la influencia helenista en Israel, fue una ramificación de la filosofía que en Grecia puso eventualmente en marcha siete movimientos culturales. En la Edad Antigua el helenismo y en la Edad Media el escolasticismo. A partir de entonces el Renacimiento (siglo XVI), el Barroco (siglo XVII), el Iluminismo (siglo XVIII), el Romanticismo (siglo XIX) y el Existencialismo (siglo XX).

En este capítulo nos dedicamos al primero de esos movimientos, el helenismo. Sus corrientes filosóficas fueron los cínicos, los estoicos, los epicúreos, los neoplatónicos.

EL ENCUENTRO EN ALEJANDRÍA

Grecia es lo helénico. Como su maestro Aristóteles, Alejandro Magno era de Macedonia. Fue probablemente el máximo conquistador habido. Vencedor de los persas, al destronar este imperio pudo unir la civilización griega desde Egipto hasta la India. Los tres reinos helenistas en los que la lengua y cultura griegas prevalecieron, fueron Macedonia, Siria y Egipto.

Cuando Alejandro murió en el 323 a.e.c., sus herederos dividieron el imperio en el Ptolomaico al sur, con capital en Alejandría, y el Seléucida al norte, con capital en Antioquía.

El helenismo constituyó el empalme de lo helénico con los pueblos conquistados, la simbiosis de lo griego con las culturas de las naciones derrotadas.

Prevaleció por tres siglos, que van desde la extensión del imperio obra de Alejandro, hasta la época romana. El helenismo es efecto de conquistas, fundió las fronteras entre los pueblos, y por ende generó un clima de sincretismo, es decir de fusión de las ideas religiosas dominantes en una sola. Las religiones nacionales fueron disueltas con sus culturas en un gran horno de ideas religiosas, filosóficas y científicas. Se produjo en los pueblos sometidos vacilaciones e incertidumbre acerca de su propia filosofía de vida; el helenismo generó que "el mundo hubiera envejecido".

Caracterizaron a la Edad Antigua tardía, la duda religiosa, la disolución cultural y el pesimismo.

El papel de la mentada ciudad de Alejandría fue primordial en el encuentro entre Este y Oeste. Fue el centro de la ciencia, de la matemática, astronomía, medicina y biología antiguas.

Según la historia de Josefo Flavio, Alejandro Magno habría tenido una actitud favorable hacia los judíos. Éstos pudieron construir sus propios barrios en la ciudad, en la que desarrollaron el comercio y prosperaron. Alejandría era una segunda Atenas, capital comercial e intelectual del mundo antiguo.

Cuando murió Alejandro, en la Eretz Israel helenista comenzó un periodo de inestabilidad que provocó deportaciones de judíos; emigraban especialmente a Alejandría.

El primer rey helenista de Egipto fue Ptolomeo Lagos Soter, quien reinó entre el 322 y el 285 a.e.c., conquistó Jerusalén y llevó a miles de prisioneros judíos y samaritanos a Egipto. Aquí había hebreos desde la destrucción del Primer Templo (lo menciona Jeremías en 44:1) pero ahora la población judía crecía notablemente, y a comienzos de la era común los cien mil judíos establecidos en Alejandría constituían casi la mitad de la población. (La población judía mundial era de cuatro millones, un millón de los cuales residía en Eretz Israel).

En consecuencia, Egipto se transformó tanto en el corazón de la Diáspora judía, como en lo más avanzado de la helenización fuera de Grecia. Y no se sustrajo a la norma del mundo pagano, que en general fue muy tolerante en materia de diversidad religiosa. Después de todo, si cada familia veneraba a sus muchos dioses, qué mal podía haber en dioses adicionales que cada uno eligiera. Esa atmósfera tolerante, típicamente pagana, permitió a los judíos practicar libremente su monoteísmo.

El dinamismo de la ciudad y su comercio produjeron un gigantesco puerto, y el consecuente faro de más de 130 metros de altura que constituyó una de las siete maravillas del mundo antiguo.

Durante el reinado del mentado Ptolomeo Lagos Soter, se fundó la Biblioteca de Alejandría, cuyo primer bibliotecario fue Demetrio de Falero. La celeberrima institución llegó a albergar medio millón de volúmenes, la colección más importante previa a la invención de la imprenta. Floreció durante casi mil años hasta que los árabes

conquistaron Alejandría en el año 646, y Omar Inb-el-As la hizo incendiar en la convicción de que los libros que reiteraran el mensaje del Corán eran superfluos, y los que agregaran datos extracoránicos eran heréticos.

Demetrio era de distinta cepa: solicitó al rey que consiguiera para sus anaqueles el famoso libro de los judíos, la Torá, y la hiciera traducir al griego.

Ptolomeo Lagos decidió predisponer favorablemente a los judíos, liberó a miles de ellos que se hallaban prisioneros, y envió regalos al Sumo Sacerdote de Jerusalén, Eleazar Ha-Cohen. La delegación visitante incluía a Aristeas, cuya epístola es la única fuente que narra lo sucedido.

La *Carta de Aristeas*, parcialmente legendaria, está dirigida a su amigo Filócrates, quien era funcionario griego en la corte del rey sucesor, Ptolomeo Filadelfos. La delegación que llegó a Jerusalén fue recibida con gran algarabía y solicitaron a Eleazar que se designara seis sabios por tribu para proceder a traducir la Torá. Así es que setenta y dos sabios judíos partieron a Alejandría con el obsequio de una Torá con letras de oro.

El rey Ptolomeo Lagos ubicó a los sabios en la isla del Faro durante setenta y dos días, y cuando se hubo concluido la traducción, el bibliotecario Demetrio leyó el texto griego a los judíos. La traducción se denominó precisamente "de los setenta" o Septuaginta. Compuesta antes del año 300 a.e.c., marcó un encuentro frontal entre el mundo griego y el judío. Los helenistas que leyeran la Torá podrían cuestionarla. Así se cruzaron las dos civilizaciones en la que se basa la moderna Occidental. La expresión literaria de ese cruce fue la literatura bíblica sapiencial, que como dijimos la tradición atribuye a Salomón.

JOB ENTRE LOS SAPIENCIALES

De la Biblia y sus estilos hablaremos en el próximo capítulo. Nos extenderemos aquí sobre Job, un libro bíblico extraordinario, exponente de los sapienciales, que retomaremos en el octavo capítulo dedicado a Maimónides.

El tercer libro de la tercera parte de la Biblia Hebrea, nos enfrenta

al dilema de por qué sufre la gente buena. Job pierde su fortuna, familia y salud, y a lo largo de todo el libro se esfuerza por comprender la infelicidad de los justos.

Después de un prólogo de dos capítulos, hay un desarrollo en forma de diálogos que abarca treinta y seis capítulos, seguido de un epílogo de cuatro capítulos: tres de ellos son la respuesta de Dios a Job, y uno es un dramático anticlímax.

Pocos libros han sido objeto como Job, de tanta exaltación, primeramente por su antigüedad. El Talmud le atribuye autoría mosaica; Francisco de Quevedo lo supone aun anterior a Moisés, y cree que en él se inspiraron los trágicos griegos como Esquilo, Sófocles y Eurípides.

Por otro lado se ha puesto de relieve su belleza: fue el preferido de Shakespeare y, por su calidad, el crítico Richard H. Froude lo eleva al pedestal de la literatura sublime al lado de Dante, Homero y Virgilio. El iluminismo hebreo también lo encumbró en el mismo sentido. En una discusión filosófica de su novela *Simjat Janef* (La alegría del ateo, 1872) Peretz Smolenskin, padre del nacionalismo judío, sostiene que tanto *Hamlet* de Shakespeare como *Fausto* de Goethe, dimanaron del espíritu hebreo de Job.

Cabe consignar asimismo que se trata del libro bíblico más difícil, entre otros motivos por su intrincado lenguaje, que incluye un quince por ciento de todas las *Hapax Legomena* (las voces que, como aparecen en la Biblia una sola vez, su significado preciso no es fácilmente descifrable).

Con referencia a los protagonistas del drama, después del prólogo que incluye a Satán y a la mujer de Job, el meollo son los discursos de los amigos de Job, expuestos en tres ciclos de amargura creciente. En cada ciclo discursan Elifaz el teimanita, Bildad el sujita y Tsofar el naamatita, a cada uno de los cuales Job le intercala sus atormentadas respuestas. En el último ciclo, el resentimiento contra Job genera un olímpico silencio por parte de Tsofar.

En suma, el total de los discursos de los amigos son ocho, y cada uno revela una comprensión peculiar de la providencia, tema central del libro.

En el Primer Ciclo, Elifaz comienza por señalar su confianza en Dios, en Quien radica la felicidad (capítulos 4-5), y Job a su vez defiende su queja y pide aclaración divina (6-7).

Bildad responde que Dios es justo (8), virtud que es reconocida por Job (9), quien pregunta por qué Dios lo hace sufrir (10). Tsofar agrega que Dios es sabio (11) y Job se jacta de saber eso mejor que su interlocutor (12). Espera de Dios mayor comprensión que de sus amigos (13), y concluye con una referencia a la brevedad de la vida (14).

En el Segundo Ciclo, Elifaz exagera su crítica a Job al reconvénirle que carece de juicio (15), algo que Job considera consuelo vano (16) y presenta nuevos lamentos (17). Bildad pasa a recriminarle que su ira no podrá contra el orden de la justicia en el que el ruin tiene una vida infeliz (18), y Job decide refugiarse en su fe (19). Cuando Tsofar arremete con que el triunfo del impío dura poco (20), Job contradice con que muchos malvados prosperan (21).

En el Tercer Ciclo, Elifaz invita a Job a arrepentirse (22) y éste reitera su integridad (23) que desentona con los impíos (24). Cuando Bildad afirma la omnipotencia de Dios (25), despierta la ironía de Job, quien jamás se retrae de su inocencia (26). Concluye Tsofar con una advertencia sobre el pésimo desenlace del infame (27) y elogia la sabiduría (28). En su soliloquio final, Job contrasta su anterior vida feliz (29) con su desventura actual (30), y menciona la honestidad y el desinterés como virtudes propias (31).

Concluidos los ocho discursos y las intervenciones de Job (tanto réplicas a sus amigos como interpelaciones a Dios), aparece imprevistamente el último personaje, Elihú el buzíta, quien explica las razones de su intervención (32) y cómo Dios enseña por medio del dolor (33).

Como veremos oportunamente, a juicio de Maimónides esta última parte es la fundamental del libro. Elihú alega que Dios no pervierte el derecho (34) ni es indiferente a lo humano (35), y concluye con el sentido de la prueba de Job (36) y un himno a la sabiduría y omnipotencia divinas (37).

El discurso de Elihú es ciertamente el más extenso y difícil. Su lenguaje abunda en términos aramaicos y contiene la mayor concentración de *Hapax Legomena*.

Si se tratara de otro libro bíblico, nos conformarían su belleza estilística y su mensaje directo. Pero en el caso de Job no; comparte con la literatura sapiencial una faceta adicional: su demanda de exégesis. Su trabajada metáfora concitó interpretaciones a veces temerarias.

Según varias de ellas, Job es una coartada para develar la interacción entre la sabiduría griega y la hebrea. Quevedo arguye que Aristóteles intuyó en el libro de Job su doctrina de las tres unidades de la tragedia (de tiempo, de lugar y de acción). Para Herbert George Wells, el autor hebreo conocía los diálogos de Platón y se propuso imitarlos.

Borges agrupó las variadas interpretaciones del libro en tres clases: respectivamente, lo consideran una fábula del estoicismo; una explicación del mal, o un discurso acerca de lo inescrutable.

La primera clase privó hasta el siglo XIX; la segunda podría fundamentarse en la raíz hebraica del nombre del libro: Job se lee también *Aié-ab* («¿dónde está el Padre?»).

De la tercera, de las interpretaciones que deducen de las peripecias de Job el carácter inexplicable de la existencia, un buen ejemplo es Max Brod, de quien hablaremos en el capítulo trece, y quien desde la perspectiva del misterio analiza el rol de los animales bíblicos *Leviatán* y *Behemot*.

Al final del drama parecería prevalecer lo inescrutable, sobre todo cuando Dios increpa a Job con una serie de casi setenta preguntas:

Entonces el Eterno respondió a Job desde el seno de la tempestad y dijo: ¿Quién enturbia Mi consejo con insensateces? ¿Dónde estabas tú cuando Yo fundé, la Tierra? ¿Sabes quién fijó sus dimensiones? ¿Sabes qué es el mar, la mañana, la aurora, el abismo, la muerte, la sombra, la anchura, la luz, las tinieblas, la nieve, el granizo, el viento, el solano, el aguacero, el trueno, la lluvia, el rocío, el hielo, la escarcha, las Pléyades, los cielos, la voz, el relámpago, las nubes, el meteoro, los leones, las ciervas, la gestación, el parto, el asno, el búfalo, el avestruz, el caballo, la crin, el halcón, el águila, sabes, sabes, sabes?.

Así lo sintetizó el Rabí Ianai en el Talmud: *Ein Beiadeinu lo mishalvát harreshaim veaf lo misuré hatsadikim*, no podemos comprender ni la placidez de los malvados ni el padecimiento de los justos.

Ése podría muy bien constituir el mensaje del libro, que en ese caso sería una obra eminentemente religiosa. Marcus llega a denominar a Job el primer existencialista, y Georg Fohrer lo propone como maestro de la actitud humana ante el sufrimiento.

A riesgo de abundar demasiado en nombres, cabe recordar otras exégesis. Tsevat considera que el mensaje del libro es que no hay retribución divina, y que la justicia es meramente un ideal humano. Gordis supone que el libro cultiva un sentido de reverencia por el misterio: Dios no puede ser juzgado desde la limitada perspectiva humana. Freehof se detiene en la división interna del libro. En el prólogo, el sufrimiento es una prueba divina. En el ciclo de los amigos, es un castigo. En la intervención de Elihú, es educativo: una especie de advertencia.

Esa división interna del libro como preludeo a su análisis, comienza en Maimónides, quien en principio retoma la tradición rabinica. Identifica a Job. Sobre la identidad de Job, hay también varias versiones: que vivió en la época de Abraham, que fue el esposo de Dina, que fue coetáneo de Moisés, o un hombre del período de los Jueces.

Otra tradición refiere que Balaam, Job e Itró, fueron tres profetas gentiles consultados acerca de qué debía hacerse con los israelitas en Egipto. Job habría debido su castigo a que permaneció conteste a la consulta.

Por sobre todas estas explicaciones, la más aceptada en nuestra tradición es que «Job nunca existió, sino que se trataba de una parábola». De aquí que resulte equivocado el hermoso poema de Ezequiel Martínez Estrada: *«Entre este mísero judío/ pobre y ansioso de la muerte/ y un Dios feroz que se divierte/ en la eternidad de su hastío;/ Satanás, el ángel sombrío/ se alza divinamente fuerte»*. Los errores son: que Job fue una creación del pueblo judío, pero no fue él mismo un judío. Que Dios no «se divierte» en ningún momento. Y sobre todo, que Satanás no se alza «divinamente». Satanás es una fuerza sometida a Dios.

Con todo, no cabe arruinar la belleza de un poema buscándole una aproximación académica que el autor nunca se había propuesto. Por ello, retomaremos esta cuestión en el capítulo octavo, en el que nos centraremos en un texto filosófico abarcador que ha hecho de Job una joya de la filosofía, la *Guía de los Perplejos* de Maimónides.

Hasta aquí nuestra incursión en el género sapiencial. De los otros géneros, que enumeraremos en el próximo capítulo, hay uno solo que es privativo judío. De entre todos los pueblos de la antigüedad, sólo Israel creó la literatura profética, cuya cima fue alcanzada por Isaías el hijo de Amotz.

Capítulo 4

ISAÍAS Y EL PROFETISMO

La Biblia es el máximo best-seller de todos los tiempos. Ya se han publicado casi dos mil millones de ejemplares, y anualmente continúan publicándose unos cinco millones y vendiéndose unos seiscientos mil. Fue el libro más traducido, a mil cuatrocientos idiomas (para apreciar este dato, recordemos que el segundo libro más traducido lo fue a unos doscientos idiomas, las obras completas de Lenin).

El primer libro en imprimirse fue la llamada Biblia de Gutenberg, en Maguncia en 1455. Ningún texto ha inspirado tanto ni ha sido tan citado. Sin la musa bíblica, no se habrían creado los mejores lienzos de Rembrandt, la liturgia, el *Moisés* de Miguel Ángel, *El Paraíso Perdido* de Milton, la trilogía de *José y sus hermanos* de Thomas Mann, *Moisés y Arón* de Schoenberg, partes de la música de Bach, de los oratorios de Handel, de la operística de Verdi, o de la obra sinfónica de Stravinsky.

Expresiones habituales como “el sudor de la frente”, “becerro de oro”, “poner la casa en orden”, “ojo por ojo”, “espadas en arados”, “nada nuevo bajo el sol”, “polvo de la tierra”, proceden del hebreo bíblico.

Es cierto: hubo en Israel antiguo proyectos industriales ambiciosos, como la fundición de cobre construida a orillas del Mar Rojo bajo el reinado de Salomón, o el túnel que el rey Ezequías hiciera cortar a través de roca sólida para transportar agua entre el estanque de Siloé y Jerusalén, que hasta hoy fluye. Sin embargo, las realizaciones materiales de Israel estuvieron por debajo de las de sus vecinos imperiales, Egipto y Babilonia.

Es otro el aspecto en el que Israel superó los logros de estos imperios esclavistas: el cúmulo de enseñanzas éticas, religiosas, y humanistas de la Biblia. No brillaron por aptitudes técnicas, comerciales, marítimas, militares o artísticas, pero los antiguos israelitas produjeron una literatura única por su nivel intelectual y la belleza de su exposición.

Más aun: la Biblia es el primer documento de la autocrítica. A diferencia de los demás textos antiguos, toma en consideración la

verdad desagradable y embarazosa. En vez de la autoglorificación, tan común en las literaturas nacionales, los cronistas bíblicos tratan a su propia nación con mayor severidad que a cualquiera de las otras.

En el terreno moral, cabe detenernos a examinar el tema de la esclavitud, ya que por tres leyes sorprende en un libro tan antiguo, y testimonia lo que podría denominarse el "descubrimiento de la humanidad". Se prescribe: que el Shabat es también para el esclavo; que está prohibido reintegrar los esclavos fugitivos a sus amos (Deuteronomio 23:16), y que cuando el amo lastima a su cautivo, debe liberarlo en compensación (Éxodo 21:26). En contraste, el *Código de Hammurabi* (16,16) castiga con la muerte a quien ayudara a huir a un esclavo.

Hay un día mencionado en las fuentes babilónicas que por su etimología (*Shapatum*) podría confundirse con el Shabat. Pero se trataba de una jornada de mal augurio en la cual las actividades de ciertos personajes oficiales estaban restringidas. El Shabat bíblico es único. La idea de un día de descanso semanal *para todos*, iluminó a la humanidad a partir de la Biblia hebrea.

Sus páginas son por un lado la literatura nacional de los israelitas, pero por el otro son el puente entre el mundo antiguo y el moderno. Allí se ponen de manifiesto los logros intelectuales de Israel, su proclividad a las letras, su profundidad religiosa, y sus normas de ética, tanto individual como social.

El Libro de los Libros es precisamente uno de los motivos por los que los judíos, que representan menos del dos por mil de la humanidad, son frecuentemente sobrepercibidos en el mundo. Porque cuando el texto nacional se transformó en sagrado para una buena parte de la humanidad, resultó inevitable que los judíos penetraran con fuerza protagónica en la conciencia de una civilización que ve en sus Escrituras la gran fuente inspiradora.

Caben algunas especificaciones acerca de esta colección de veinticuatro libros escritos a lo largo de mil años, y que abarcan la vida de Israel por espacio de dos milenios. Sus principales géneros son cinco:

Narrativo. Tanto el relato histórico, como se ve en los libros de Éxodo o Crónicas, como el legendario, que ya aparece en muchas partes del Génesis.

Poético. Abarca tanto la poesía sacra, especialmente en el libro de los Salmos, como la secular, verbigracia en el Cantar de los Cantares.

Legislativo. Destacado en normas sublimes y generales como los Diez Mandamientos, y en detalles reglamentarios como los del libro del Levítico.

Sapiencial. Expresado tanto por medio de máximas, al modo del libro de Proverbios, como por un estilo más filosófico que se da cabalmente en Eclesiastés. La tradición presenta a ambos como obra de Salomón.

Profético. Los ocho libros de los profetas también se subdividen en dos estilos, la profecía mántica o sibilina en los primeros cuatro libros, y la clásica, sublime, en los cuatro últimos, con los tres profetas majestuosos Isaías, Jeremías y Ezequiel.

La nueva fe, en Abraham fue individual y con Moisés fue nacional, y en ambos casos fue creando en torno de ella un nuevo universo conceptual. A la cumbre del ámbito pagano de la mitología divina, eleva el ambiente del devenir humano. Se enaltece la historia de la humanidad reformulada en tres etapas desde sus comienzos: la primera desde el origen del hombre hasta la confusión de las lenguas, el segundo coincidente con el período patriarcal, y el tercero con la epopeya israelita hasta la entrada en Canaán.

La invasión de Canaán fue intentada un tiempo después del Pacto en Sinaí, cuando las tribus establecieron su base provisional en Kadesh. El fracaso del intento espoleó contra la autoridad de Moisés una revuelta que fue vencida. Permanecieron cerca de Kadesh toda una generación hasta que se trasladaron a la Transjordania para preparar desde una nueva base la conquista del país. Derrotaron a los reyes amoritas Sijón y Og y se aprestaron a conquistar Canaán.

La misión de Moisés es modelo de la profecía privativa de Israel. Era la voz concurrente de la sabiduría hebrea y de la moral; voz que coronaron los profetas clásicos medio milenio después de Moisés.

Estos se manifestaron casi simultáneamente en los dos reinos. Desde los primeros Amós en Judá y Oseas en el Norte, hasta el último de ellos, Malaquías, la profecía perseveró por trescientos

años (750-430 a.e.c.) durante los que sucedieron los eventos más decisivos de la monarquía.

Los profetas clásicos vaticinan la caída de los dos reinos, consuelan a los exilados en Babilonia, y animan la empresa de la Restauración. Surgieron como respuesta a un siglo de guerras contra Aram al Norte y la consecuente ruina político-social. Sequía, hambre, muertes, cautiverio, y la desintegración debido a los que medraban por la guerra. La profecía fue portavoz de la indignación moral por la decadencia social. Desde Moisés a Malaquías los profetas son apostólicos, vienen a cumplir una misión ética.

Así, Amós llevaba la idea única de Israel a un nuevo auge: el de la primacía de la moralidad por sobre el culto, elevándose *desde* la religión popular. En *ella* tiene sus raíces la idea monoteísta del Dios creador y justo. La idea monoteísta no fue, por lo tanto, invento de los profetas clásicos; lo que éstos hicieron fue ampliar la idea para sostener que Dios no culpa a las naciones paganas *por su idolatría*, sino que las juzga fundamentalmente por sus bajezas morales. Esta elevación, la de *la primacía de la moralidad*, extiende la línea de la idea religiosa revolucionaria.

Hay algún paralelo de la sapiencia bíblica en la antigua literatura egipcia, en el sentido de reflexionar cómo la buena acción del hombre justo es más agradable a Dios que los sacrificios del malvado, pero los profetas dan un paso más: condenan el culto de todo el pueblo, sus festividades, sacrificios, templos, cantos, etc. El repudio profético del culto de Israel implica que éste, como tal, no tiene valor para Dios. Tal idea no habría podido concebirse en un ambiente pagano, en el que la vida de los dioses dependía del culto. El culto para Israel no tiene validez inherente y absoluta.

La Torá le había quitado todo valor trascendente, transformando el culto en una mera expresión de la gracia divina. No de la necesidad divina. Más todavía: la depuración de los profetas, expresada por primera vez por Amós, encumbra la moralidad a un nivel de valor religioso absoluto, ya que la considera como divina en su esencia. A través de este lente se entiende la máxima talmúdica: "Así como Él es bueno y compasivo, sed buenos y compasivos..." (Shabat 133b). El hombre moral, participa en cierto modo de la divinidad.

Con todo, faltaba aún el último elemento revolucionario de la profecía clásica, el que vendrá de la mano de Isaías.

EL SENTIDO DE LA HISTORIA

La historia humana debe ser vista con una nueva luz, convirtiendo la ética en un factor decisivo de la historia nacional. La historia de Israel se determina por dos factores: el religioso y el moral, ambos igualmente decisivos.

Hasta esa etapa, nunca se había dicho en el libro de los Reyes que la corrupción moral de la nación produjera su decadencia. El pecado históricamente terminante era el de la idolatría.

La profecía clásica dio un nuevo contenido a la escatología israelita. Las guerras con Aram generaron una búsqueda espiritual: Dios castigaba a Israel para purificarlo y permitir la supervivencia del "remanente de Israel" (Amós 5:5). Los profetas surgieron para anunciar los desastres, eran amonestadores que exigían el doble arrepentimiento, religioso y moral. Todos los sucesores de Amós repetían la fórmula: anuncio del desastre y llamado al arrepentimiento. El *pathos* profético es un fenómeno único en la historia universal.

Isaías, hijo de Amotz, inaugura una visión más optimista aun: todas las naciones serán objeto de la salvación divina.

Isaías fue el más importante de los profetas desde Moisés. Integra la terna mencionada, en la que Jeremías es el profeta de las caídas y ascensos en la historia judía, anuncia la caída de Jerusalén y la servidumbre a Babilonia; Ezequiel es por su parte el profeta del consuelo y la responsabilidad individual, y profetiza desde el cautiverio. Isaías los precede a ambos: anuncia el comienzo y el final.

Apenas precedido por Oseas y Amós, Isaías fue contemporáneo de Miqueas. Profetizó a los veinticinco años de edad, durante el reinado de varios monarcas. De acuerdo con el Talmud (Meguilá 10b) provenía de una familia aristocrática, ya que su padre Amotz era hermano del rey Amatziá. Su libro informa que contrajo matrimonio (8:3) y que tuvo dos hijos (7:3, 8:4).

Cabe recordar que la pionera de la novelística hebrea, *Ahavat Zion (El amor de Sión, 1853)* de Abraham Mapu, es también la primera novela del mundo que se sitúa en un contexto bíblico; fue traducida a una decena de idiomas. Una versión inglesa se titula precisamente *En los días de Isaías*.

Profeta arquetípico, su palabra apasionada, emocionante, predica en contra del establishment político y religioso de su era. Por ello el Talmud narra su muerte a manos del rey Manasés, quien lo acusó de ser falso profeta (Yevamot 49a).

Hoy aceptamos que en rigor se trata de dos libros: uno de Jerusalén a partir del 740 a.e.c., que abarca los primeros treinta y nueve capítulos, y otro de Babilonia en el 540 a.e.c., que abarca los veintisiete últimos.

Su contenido doctrinal es que Dios es el único Creador y rector de la historia, y que se sirve de egipcios y asirios (5:26, 7:18) para castigar a Su pueblo. Dios exige justicia social (1:17, 3:14-15, 10:1, 5:8) y otorgará Su Salvación por intermedio de Su Mesías. En el maravilloso segundo capítulo Isaías anuncia la época en la que los pueblos «convertirán sus espadas en arados... y no aprenderán más a hacer la guerra». Así deja inaugurado el ideal de la paz, y lo reitera en términos de armonía de la naturaleza, cuando «el lobo morará con el cordero».

Nuevamente es excelso en el énfasis clásico en la moral por sobre el culto: «¿Para qué los sacrificios, si vuestras manos están llenas de sangre?» (1:11-16).

Por todo ello, en la liturgia sinagoga, de las secciones de los profetas que se leen anualmente, unas veinte, es decir una cuarta parte del total, son tomadas del libro de Isaías. Incluyen las siete denominadas "*Haftarot* de consuelo" así como la del Día de la Independencia de Israel, que menciona al "retoño del tronco de Ishai que florecerá nuevamente".

Durante la época de Isaías, el enemigo de Israel desde el reino de Aram decayó, y surgió a la escena otro reino, Asiria, que bajo Tiglat-Pileser III llegó a ser una potencia mundial, y en el 734 conquistó el reino del Norte, Israel. Al deportar a sus habitantes, dio origen a "las diez tribus perdidas de Israel". Dos años después conquistó Damasco y así aniquiló el reino de Aram.

El rey Ajaz de Judea protagoniza intrigas palaciegas y la plena sumisión a los asirios. En esta época irrumpe Isaías.

El hijo y heredero de ese rey, Ezequías, decide rebelarse contra los asirios, para lo que busca la alianza con Egipto. Durante su regencia, el rey asirio Senajerib redujo todas las ciudades fortificadas de Judea salvo Jerusalén (701), que fuera sitiada.

Isaías se pasea tres años desnudo en señal de advertencia: no se debe salir a la guerra. A un tiempo, alentó al rey Ezequías para que no se dejara abatir: Senajerib nunca podría conquistar la ciudad de Jerusalén. Cuando una plaga en el ejército asirio lo obligó a replegarse, la profecía de Isaías parecía haberse cumplido.

Senajerib encabeza sus tropas para reprimir a Ezequías, y éste envía un tributo al asirio, quien no se contenta con nada menos que la rendición incondicional de Jerusalén. Aquí se produce el cambio histórico. Otra vez irrumpe Isaías, pero ahora para pedir que la lucha continúe.

En pocas palabras, su mensaje fue que la historia tiene sentido, y que debe tenerse en cuenta para el hoy. Que debe intentarse evitar la guerra, pero cuando ésta ha estallado, hay que aspirar a la victoria. Isaías transmite que Dios salvaría a Jerusalén, y así fue.

El escenario diplomático y político es tenso, pero las palabras de Isaías reclaman principalmente por la decadencia moral. Para el profeta, Asiria era "el báculo del furor de Dios" y los disturbios de esos días eran el preludio de una revolución cósmica que transformaría a toda la humanidad. La certeza del retorno judío a Israel, *Shear Iashuv*, es parte del plan. Sí, Asiria domina el mundo, pero será quebrada cuando se levante contra Jerusalén, y de ese modo se abriría una nueva época en la historia (14:26).

Isaías es el primer profeta que prevé el final del paganismo, al que equipara precisamente con el derrumbe de Asiria. El advenimiento de Dios para salvar a Jerusalén y derrotar a los asirios, es percibido como una nueva teofanía de alcance mundial. Llegará el fin del exilio de Israel, la gloria de la dinastía de David será restaurada y el nuevo reino será justo y pacífico. El mesianismo judío ha arribado a su punto más elevado.

El fin del paganismo trae paz universal, porque la idolatría es el fruto de la arrogancia humana. La divinización de las cosas que el hombre produce es, en el fondo, una divinización del hombre mismo. La avidez pagana por el poder y la riqueza enfrenta a los hombres unos contra otros. Por ello, la monarquía asiria es la encarnación de la idolatría; se ensoberbece. La derrota de la idolatría es la del mal moral, de la violencia y de la guerra.

Debido a este anunciado final, su mensaje es de gran optimismo. El universalismo de la religión de Israel alcanzaba una nueva altura. El motor de la profecía temprana había sido histórico, el de la

profecía clásica, era escatológico. La etapa inicial consideraba que el monoteísmo era herencia común de todos los hombres en un pasado remoto. El nuevo mensaje decía que el monoteísmo volverá a ser la religión de toda la humanidad. La historia se mueve hacia el fin del paganismo, hacia el triunfo de la ley moral divina.

También la elección de Israel cobra así un nuevo sentido. El pueblo hebreo había sido elegido como instrumento de la redención universal. Aquí surge la idea de que la religión de Israel podía convertirse en una religión universal, que acabaría con la idolatría de otras naciones. Ese era el largo camino, que había sido intuido individualmente por Abraham, y que Moisés transformara en el sendero colectivo del pueblo hebreo. Un camino que inspiró la marcha de Occidente.

Capítulo 5

FILÓN Y EL HELENISMO

Una colección de ensayos de Matthew Arnold llamada *Cultura y Anarquía* (1867) defiende la cultura contra el materialismo científico. Allí Arnold ubica al helenismo y al hebraísmo como las dos grandes columnas de la civilización occidental. El primero nos da el lente para ver las cosas como son; el segundo nos facilita ver las cosas como deberían ser, como las anunciaban los profetas, con el énfasis en la conducta que se espera de nosotros.

Lev Chestov, judeorruso existencialista, trabajó veinte años en su libro *Atenas y Jerusalén* (1937), una visión general y crítica de la historia de la filosofía occidental la cual, para Chestov, consistía en una batalla monumental entre razón y fe, Atenas y Jerusalén, secularismo y religión.

El título de su libro une a las dos ciudades arquetípicas por la conjunción y Atenas y Jerusalén no se excluyen, ambas son indispensables.

También la obra de Saúl Tchernijovsky, gran poeta del iluminismo hebreo, se inspira en el cruce entre las dos culturas para uno de sus poemas más recordados: *Frente a la estatua de Apolo*.

Varios pensadores intentaron dirimir cuál es exactamente la diferencia cultural primordial que separó en la antigüedad a griegos de judíos.

El autor noruego Jostein Gaarder, en *El mundo de Sofía* (1991), atribuye a una civilización hacer prevalecer el sentido de la vista, y a la otra, el del oído. Estos dos son los sentidos superiores, los que dan origen a las artes: las visuales uno, las auditivas, el otro. Las diferencias entre ambas culturas pueden entenderse desde esa perspectiva.

El hebraísmo ha puesto el énfasis en el oído anunciado en el *Shemá Israel* (Oye, Israel) y ha legado una creación eminentemente literaria, mientras el mundo griego se ha distinguido por la perfección de su obra escultórica y escénica. Uno, puso de relieve lo ético; el otro, lo estético. El mundo estaba allí para que los hebreos lo hicieran bueno y humano, y para que los griegos lo

hicieran bello y útil.

Pero la divergencia tiene una raíz más profunda: la vista se relaciona con el espacio, capta en él. En cambio, la audición reside en el tiempo. Las dos culturas enfrentadas diferían también en su esencia. Mientras una es la construcción del espacio, la otra es una arquitectura en el tiempo.

Así lo explica Moisés Hess en un apéndice de *Roma y Jerusalén* (1860): las civilizaciones indoeuropea y semítica se dedican respectivamente una al espacio y otra al tiempo, una al Ser y otra al Devenir.

Dijimos que la Septuaginta es el libro que representa el encuentro entre los dos mundos, y agreguemos ahora que hay un hombre que lo epitomiza.

Filón de Alejandría es frecuentemente considerado el primer filósofo judío, primordialmente por aquéllos que ven en la filosofía judía un fruto del helenismo, o más precisamente el corolario del primer gran contacto entre filosofía y judaísmo. Hay otras posibles respuestas acerca de cuándo nació la filosofía judía.

No faltan quienes opinan que hablar de filosofía judía es de por sí un despropósito, tanto como sería discursar sobre matemática judía o psicología judía. Entre los descalificadores brilla con luz propia Leo Strauss, de la Universidad de Chicago y fallecido en 1973. Su interés académico se dirigió al proceso de recepción y adaptación de los textos filosóficos griegos por parte de eruditos medievales judíos e islámicos. Para Strauss hay una contradicción insalvable entre Atenas y Jerusalén, entre la duda filosófica y la certeza religiosa. Ergo la filosofía judía es una imposibilidad por definición. En rigor, grandes sabios del judaísmo habrían coincidido con esta irreconciliabilidad. El máximo fue probablemente Shadal (acrónimo de Shmuel David Luzzatto), profesor del colegio rabínico de Padua por casi cuatro décadas hasta su muerte en 1865. En su obra póstuma *Iesodei Torá (Bases de la Torá)* Shadal se opone a la explicación racional de la Biblia, y opina que no se pueden compatibilizar fe y sapiencia. Una no es pasible del conocimiento, la otra no es pasible de creencia. Es duro crítico de Maimónides, quien a su juicio emprendió la insensatez de fusionar a Moisés con Aristóteles.

Para Shadal judaísmo y helenismo son antagónicos. Uno significa justicia, fervor, sacrificio; el otro, belleza, sensualidad y lógica.

Sólo el primero, según Shadal, puede proporcionar felicidad al hombre. La misión de los judíos sería defender ese camino propio frente a la modernidad de Europa que los acecha.

Obviamente, hay quienes no concuerdan con este abordaje y encuentran filosofía en las mismísimas fuentes judías. Así, para el libro del israelí Israel Efros *Filosofía Judía Antigua* (1976) ésta puede encontrarse desde el primer versículo del Génesis. Hay Dios, hay un mundo creado, y los dos son entes separados. En el Talmud también hay reflexiones metafísicas, pero tampoco podríamos hablar de verdadera filosofía.

Los dos extremos son, entonces, por un lado, rechazar la posibilidad de filosofía judía, y por el otro considerar que ésta comienza en la Biblia. Para quienes se hallan en una línea intermedia, Filón es pivote en la historia del pensamiento.

La filosofía judía habría comenzado precisamente en la diáspora helenística durante el siglo II a.e.c. y perduró allí por dos siglos. Su objetivo era la interpretación apologética del judaísmo frente al mundo helenista. Se proponía mostrar que el judaísmo es una especie de filosofía, cuya concepción es que Dios es espiritual y Su ética es racional.

Un filósofo judío pionero habría sido Aristóbulo de Paneas (150 a.e.c.) cuyos comentarios al Pentateuco fueron preservados por los Padres de la Iglesia. Aristóbulo sostenía que los filósofos y poetas griegos habían derivado sus conocimientos de las enseñanzas de Moisés.

Pero el más grande fue Filón, el único filósofo judío de la era helenista de quien su amplia obra ha sobrevivido. Aunque ésta no fue muy difundida, ni Filón muy citado, personifica el gran encuentro entre los dos mundos.

Hasta 1947 Filón era considerado un simple predicador ecléctico de importancia menor; pero ese año el profesor de Harvard Harry Austryn Wolfson publicó una obra ya clásica que transformó a Filón en el fundador de la filosofía religiosa, lo que Wolfson llamó la "filosofía filónica". Se trata de *Filón: Fundamentos de la Filosofía Religiosa en el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam*, en la que se muestra que detrás de las aseveraciones filosóficas diseminadas a lo largo de la obra de Filón, existe un sistema. Más aun: ese sistema es el que dominó el pensamiento europeo por dieciséis siglos. Toda la filosofía durante ese período habría sido, de algún modo,

“judía”.

Filón era un heleno, ciudadano de una de las colonias que nació de la expansión del imperio. Su cultura es griega; cita a poetas griegos con frecuencia. Con todo, su ascendencia judía plenamente asumida, hace de él un judío sui generis.

Nació en el 20 a.e.c., y murió en el 40 e.c., y un solo evento histórico fue registrado cabalmente en su biografía, poco antes de su deceso, que tuvo que ver con desmanes judeofóbicos.

Apión había sido el ideólogo de la agitación antijudía en Alejandría, ciudad a la sazón regida por el gobernador Flaccus. En el año 38 el barrio judío fue sitiado por revoltosos liderados por Isidoro y Lampón, y muchos judíos fueron asesinados. La comunidad israelita envió una delegación al emperador Calígula en Roma para que éste pusiera fin a la violencia y protegiera a los judíos alejandrinos. Filón lideraba esa delegación, que cuando arribó a Roma se enteró de que Calígula había sido asesinado; su sucesor, Claudio, cumplió con el pedido.

Lo fundamental de Filón es su obra escrita, también preservada por los Padres de la Iglesia, y nunca citada en las fuentes rabínicas. Mayormente, se trata de una exégesis bíblica que intenta armonizar las enseñanzas de Moisés con las de Platón. Sus tratados pueden clasificarse en tres grupos: la exposición del Pentateuco como un código legal; la interpretación alegórica del Génesis, y tratados sobre temas específicos.

En la primera parte se incluye *Sobre la Creación*, obra en la que explica que aunque el Pentateuco es eminentemente un código legal, comienza con el relato de la creación de la naturaleza para dejar constancia de que las leyes bíblicas están en armonía con las leyes naturales. Esta parte también abarca la biografía de Moisés, y el famoso *Sobre el Decálogo*.

En la segunda parte, que también incluye un tratado *Sobre Sueños*, Filón desecha el contenido narrativo del Génesis y explica los versículos por medio de alegorías. En el relato bíblico no hay personas que interactúan, sino conceptos místico-filosóficos, que se conectan por medio de un juego de libres asociaciones.

Así, Filón se aparta de la interpretación bíblica del término *Israel* como “quien pelea con Dios” y pasa a entenderlo como *Roé-El*, *quien ve a Dios*: el hombre místico.

En el relato de Adán, Eva y la serpiente, Filón explica que la lascivia simbolizada en la serpiente, conquista a la razón (Adán) por medio de los sentidos (Eva). Cuando el Génesis anuncia que "el hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer" (2: 24), para Filón está enseñando que "el hombre deja a Dios y a la sabiduría para someterse a la sensualidad".

Caín y Abel representan el contraste entre el hombre ególatra y el que ama a Dios. Abraham no deja "su tierra, su familia y su patria" (12: 1) sino "su cuerpo, sus sentidos y su facultad de hablar". Abraham parte de la erudición (Hagar) y llega a la virtud (Sara). Sus tres huéspedes (Génesis 18: 2) simbolizan a Dios y los poderes divinos de misericordia y justicia. Moisés también pasa a ser alegorizable: es el alma colocada en el cuerpo, la cuna, que flota en el agua, que es la vida.

Todo es símbolo e interpretación alegórica, un método que no fue aceptado en el judaísmo y que en rigor fue abandonado desde la misma época de Filón. Platón había sido encajado en la Torá, pero no muy exitosamente.

La tercera parte de su obra consiste en tratados específicos que abarcan entre otros *Sobre la Eternidad del Mundo*, *Sobre la providencia*, *Sobre la vida contemplativa*, y también una crónica histórica sobre el episodio de *La embajada a Gayo* (Calígula).

LA PUGNA HEBRAICO-HELÉNICA

Filón introduce las doctrinas de Platón para explicar las fuentes judías, pero lo hace desde el punto de vista de un judío convencido de que en la Torá se encuentra toda la verdad, y por ende que las instrucciones de Platón no habían aportado ninguna novedad, sino que reiteraban lo que la Torá ya había enseñado. La Biblia Hebrea (que Filón leyó en griego) es la fuente de toda verdad, si se la busca adecuadamente entrelíneas por medio del método alegórico. Los alcances de sus conocimientos de hebreo han sido motivo de debate. Hay quienes niegan que Filón supiera hebreo y hay quienes lo consideran un erudito. La verdad se halla probablemente en un término medio, ya que cita raíces hebreas sólo entendibles para un conocedor del idioma.

Con todo, Filón es platónico en sus ideas. Su relato de la Creación,

por ejemplo, es como el que Platón esboza en *Timeo*, el de un mundo sin comienzo ni fin. Es un platónico que usa a Platón para justificar y defender las verdades religiosas del judaísmo.

En eso precisamente puede consistir la filosofía judía. La explicación de creencias y prácticas judías por medio de conceptos filosóficos generales. Por ello puede entenderse, simultáneamente, como el producto de las tradiciones bíblicas y rabínicas en las que descansa el judaísmo, y el de la historia de la filosofía en general. Como parte de ese diálogo entre el judaísmo y su medio circundante, el judaísmo fue dos veces desafiado por la filosofía griega, una en la Edad Antigua y una en la Edad Media.

La primera vez, durante la época helenista, el fruto eminente fue Filón. Su doctrina se focalizó en la armonización de la Torá con la naturaleza, y en el método de la alegoría.

Filón habita dos mundos conceptuales que están en tensión entre ellos. Hubo dos pensadores, uno judío y uno cristiano, que han dedicado valiosas páginas al tema que permea una buena parte de este libro: qué separa y qué une a las dos columnas vertebrales de la civilización Occidental. Fueron Franz Rosenzweig en *La Estrella de la Redención* (1921) y Thorlief Boman en *El pensamiento hebreo comparado con el griego* (1954).

Rosenzweig es el gran existencialista judío del siglo XX, quien consideró que el temor a la muerte es el motor fundamental del pensamiento. Su obra magna, fruto de un retorno emocional al judaísmo, comienza con una crítica general de la filosofía occidental, especialmente Hegel, y propone un "nuevo pensamiento" que reinaugure la filosofía desde el judaísmo, desde la estrella de David redentora.

Sobre nuestro tema, Rosenzweig plantea que para el griego la realidad era un conjunto de fragmentos, mientras que para el judío hay una unidad fundamental en lo existente. Los dioses griegos tienen su asiento en el Olimpo y sólo accidentalmente descienden de él para entrar en contacto con los humanos.

La relación del hombre con el mundo se ve en el héroe griego, que cumple un destino o se debate frente a la fatalidad, encerrado en sí mismo. El mundo es, para el griego, algo aislado del hombre y de Dios. En contraste, para el judaísmo, Dios, el hombre y el mundo no se hallan aislados el uno del otro.

Boman, por su parte, fue un teólogo noruego, iniciador del movimiento de *Teología Bíblica* que fue muy activo hasta mediados del siglo XX. Boman revisó el modo de pensar hebraico, halló sus similitudes con el griego, y contrastó ambos con la negación del pensamiento que considera típicamente budista. A partir del significado de diversas palabras en la Biblia hebrea, Boman pone de relieve la vitalidad del modo de pensar hebreo, que se ve verbigracia en que los verbos hebreos son dinámicos mientras los griegos son estáticos. El mundo occidental, heredó de la cultura greco-romana el carácter estático de los verbos griegos.

Por ejemplo, el ser es expresado en hebreo por medio de la yuxtaposición de dos sustantivos. AB significaría A es B, y la raíz del verbo *ser* significa más *devenir*. Según Boman, en hebreo, uno no *es*, sino que *deviene*. Aún el descanso de Dios el séptimo día es una forma dinámica. El reposo divino no es la detención de su actividad, sino el resultado de ésta.

Cuando Dios “pone” al hombre en el Edén o al pueblo de Israel en su tierra, el descanso de uno y otro consiste en una especie de llegar a destino para cumplir con una tarea, y no descansar de ella.

Esta virtud del idioma hebreo se suma a muchas singularidades de esta lengua que llevaron a grandes pensadores y literatos a admirarla.

Dos eximios exponentes de las letras alemanas, Goethe y Schiller, se iniciaron en el movimiento literario romántico *Sturm und Drang*, cuyo precursor fue Johann Gottfried Herder, impulsor de los estudios hebraicos, traductor del Cantar de los Cantares, y amigo personal de Moisés Mendelssohn, a quien dedicaremos el décimo capítulo. Herder opinó que valía la pena dedicar diez años al estudio del idioma hebreo, aunque más no fuera para leer en su original el esplendor del salmo 104, que hemos mencionado en el segundo capítulo. Se trata de un himno ecológico denominado *Barji Nafshi* (“que mi alma bendiga”), representante de lo que Herder calificaba de “la poesía más antigua, simple y sincera del mundo”.

Más aun, el romanticismo inglés engendró grandes admiradores del hebraísmo, como los llamados “poetas del lago”, Samuel Coleridge y Robert Southey. Coleridge confiesa que nunca pudo descubrir lo sublime en la literatura griega clásica: “La sublimidad es hebrea de nacimiento”.

Caben algunas reflexiones acerca del posible contacto greco-judaico durante la antigüedad. *Del sueño* es una obra que se ha perdido, cuyo autor fue Clearco de Soli, discípulo de Aristóteles. Allí se narra el encuentro entre éste y un judío, que habría tenido lugar en el año 346 a.e.c. La sabiduría del judío habría impresionado tanto a Aristóteles, que acuñó una sinonimia entre las palabras "judío" y "filósofo". Ulteriormente, tanto Josefo Flavio como Eusebio de Cesárea se hicieron eco de ese relato. Megástenes también valoró a los judíos, y Teofrasto de Eresos los llamó "raza de filósofos", descripción que no era infrecuente por entonces.

De acuerdo con el Talmud (Iomá 69a) Alejandro Magno se encontró con Shimon el Justo. Esta referencia dio lugar a distintas leyendas, desde que Aristóteles era un judío de la tribu de Benjamín (Abraham Bibago, *Derej Emuná* 46b, del año 1521) hasta que Aristóteles se convirtió al judaísmo (Guedalia Ibn Yahya, *Shalshet Hakabalá*, 241-243). Las ficciones en torno del conquistador fueron rechazadas por Azaria de Rossi, el historiador judío del Renacimiento.

En el Talmud hay un solo filósofo mencionado propiamente: Oinomeo, un cínico del siglo II, de la aldea de Gadera en la costa oriental del Lago Tiberíades, quien se opuso al paganismo y habría dialogado con el rabí Meir (Jaguigá 15b). El rabí Abbahu (amoraíta de Israel, muerto en 320) alentaba el estudio del griego por parte de los judíos.

Cyrus Gordon ha sostenido que la Biblia e idioma hebreos tuvieron vínculos con la temprana civilización griega y sus obras clásicas, la *Iliada* y la *Odisea*. A mediados de siglo, Gordon, de la Universidad Brandeis, rastreó en ambas culturas un legado común originado en el Mediterráneo oriental. Según su libro *El trasfondo común de las civilizaciones griega y hebrea* (1965), de los grupos étnicos que emergieron en el Mediterráneo oriental durante el segundo milenio antes de la era cristiana, sólo dos tuvieron una consciente continuidad histórica: los griegos y los hebreos. Habrían existido entre ellos numerosos contactos culturales, que fueron ignorados mucho tiempo porque pocos investigadores eran expertos en ambas lenguas a la vez.

Un examen de las grandes obras de las civilizaciones hebraica y helénica arroja luz sobre estrategia militar, tecnología, música y la actitud ante el mal y el sufrimiento humano, como vimos en el Libro de Job y se ve en las grandes tragedias griegas.

Sin embargo, a pesar de algunos intereses similares, las diferencias terminaron por prevalecer. Cuando uno de los reyes de la dinastía seléucida, Antíoco IV Epifanes, prohibió la práctica del judaísmo y profanó el Templo de Jerusalén, estalló la célebre rebelión de los macabeos (año 165 a.e.c.) que se celebra anualmente en la Fiesta de las Luminarias o Jánuca.

Israel sobresalió en su tenaz rebelión contra los grandes imperios de la antigüedad; Cartago también se rebeló, pero su derrota, a diferencia de la de Israel, anunció su desaparición de la historia.

El proceso por el cual Roma sometió a Grecia fue pacífico, y terminó por absorber gran parte del legado helenista, en mitología, filosofía y leyes. Pero los otros dos rivales, Israel y Cartago, fueron aplastados en una serie de violentas guerras. Estos dos pueblos compartían gran parte de la tradición en su lenguaje, de la familia de las lenguas semíticas, y no aceptaron la imposición de Roma como civilización superior.

La ciudad de Cartago había sido fundada en el 814 a.e.c. por fenicios de Tiro y Sidón, que como vimos habían sido ciudades aliadas del reino salomónico. Los fenicios habían migrado al otro lado del Mediterráneo, donde preservaron por un milenio su lenguaje (originalmente llamado fenicio y más tarde púnico) el cual era similar al hebreo. El hebreo hablado en Judea recordaba a los romanos al enemigo cartaginés y su antigua lengua púnica. El profesor William Chomsky, en su interesante libro acerca de la historia del hebreo, refiere que el mismo nombre de Aníbal, el valiente cartaginés que hizo temblar a Roma, deriva de una raíz hebrea que significa "Jen Baal" o "la gracia del dios Baal", que correspondería al hebreo Jananel.

El alfabeto hebreo-fenicio fue matriz de casi todos los alfabetos utilizados hoy en el mundo, porque cuando los marinos fenicios navegaron hacia el oeste, probablemente la primera nación con la que se encontraron fueron los griegos. Impresionados por los grandes logros de éstos, los habrá sorprendido que los helenos no leyeran ni escribieran. Por ello les enseñaron las veintidós letras de su alef-bet a los griegos, quienes transmutaron el orden de la grafía de izquierda a derecha (propia de un lenguaje antiquísimo que se esculpe en piedra) a una más apropiada para escribir con tinta.

Además, como el alef-bet hebreo no tenía vocales, los griegos utilizaron algunas de sus consonantes como tales, y así nacieron la

alfa, beta, gama, delta, paralelas a las alef, bet, guimel, dalet hebraicas. Este alfabeto fue finalmente absorbido por el latín y se transformó así en piedra basal de todas las lenguas europeas.

Capítulo 6

AKIVA Y EL RABINISMO

Además del tema de la contribución judaica a la civilización occidental, otra cuestión subyacente a lo largo de estos capítulos es la de si existe una idiosincrasia de los hebreos, tal como plantea Raphael Patai en su libro *La mentalidad judía* (1976), en el que se recorren las confluencias culturales que protagonizó el pueblo de Israel y que dejaron huellas indelebles en su "mentalidad".

Los seis grandes encuentros históricos que examina Patai son Canaán; el helenismo; el imperio árabe; el Renacimiento italiano; Europa Central, y Europa Occidental. Cada una de esas citas fue moldeando el temperamento nacional de los judíos.

Ampliando este esquema, ya hemos dicho que las primeras encrucijadas de los hebreos fueron con el hombre pagano: Babilonia, Ugarit, Canaán, Egipto, Grecia.

Tan rica, tan compleja y tan policromática ha sido la historia de Israel, que resulta difícil resumirla. Con todo, sigue un párrafo en el que intentamos sintetizar sus cuatro milenios en ocho períodos de más o menos quinientos años cada uno:

patriarcal, tribal, Primer Templo, Segundo Templo,
romano, árabe, cruzado-mameluco, e imperial.

Los cuatro primeros períodos constituyen los dos milenios de la historia del pueblo judío en la Tierra de Israel; los cuatro últimos coinciden con los dos milenios de Diáspora.

Se trata de un simple esquema, con propósito eminentemente didáctico. Su simplificación da por sentado que varios de esos períodos incluyen subperíodos distintivos. Así, durante el Segundo Templo se incluye la era seléucida; el período romano contiene al bizantino; el período árabe abarca tanto las Cruzadas como el Siglo de Oro Judeoespañol; en el período cruzado se incluye el mongol; y el imperial abarca la extensa era otomana, la fugaz napoleónica y la breve británica.

Lo notable es que después de esos cuatro mil años, la historia

judía se ha reinaugurado en el siglo XX con la reconstrucción del hogar nacional judío independiente en la Tierra de Israel y con la Emancipación de los judíos en el mundo entero. Este proceso es único. Suena ajustada la vivaz ocurrencia del Premio Nobel de Física León Lederman: En el retorno del pueblo de Israel a su tierra después de dos mil años, hay algo pavoroso.

Sí, hay algo inquietante en este desenlace, pero que nos permite en retrospectiva iluminar mejor la vitalidad del Israel pretérito.

Aunque arraigado en el antiguo Cercano Oriente, y moldeado por las culturas que lo rodearon, el espíritu de Israel las trascendió y forjó un universo intelectual muy semejante al de Occidente hoy. Las diferencias que separan la mentalidad del hombre moderno de la de los antiguos israelitas, son menores que las que apartan a Israel de los pueblos con los que compartió su época y geografía.

Israel era una pequeña nación, de exigua importancia entre las potencias del antiguo Oriente. En rigor, su estudio no debería atraer la atención del hombre moderno más que el de los edumeos, amonitas, nabateos o moabitas, que coexistieron con ella. Pero había algo en lo que Israel se destacaba de sus vecinos y contemporáneos. En retrospectiva, podemos decir que su destino ha sido impar.

De la singularidad del profeta hebreo, hemos hablado en el segundo y en el cuarto capítulo. Una vez que la profecía hubo concluido, se produjo el otro encuentro primordial que tuvo esta nación en su peculiar devenir, en el que nos concentramos en nuestros capítulos tercero y quinto: la cita con el helenismo.

Ésta tuvo lugar mientras los judíos producían el material literario que formaría ulteriormente la tercera parte de la Biblia: la literatura sapiencial, típicamente influida por el helenismo.

Hasta aquí los encuentros que hemos visto hasta ahora. En este capítulo vamos a indagar una especie de introspección del judaísmo, una cita consigo mismo, una suerte de momento de consolidación interna. Se produjo durante el período talmúdico.

Hemos hablado de la Biblia; ahora nos toca observar el Talmud. Ningún libro tiene una historia más larga como objeto de apasionadas controversias.

La época talmúdica se extiende por ocho siglos desde el período

helenista hasta el fin de la Edad Antigua (300 a.e.c.-500 e.c.), poco antes del surgimiento del Islam.

Dijimos que la Biblia es el documento más temprano de la historia judía, ya que registra el nacimiento del pueblo hebreo y su paulatina transformación en un pequeño grupo étnico-religioso que ha dejado su impronta indeleble en las generaciones subsiguientes.

El Talmud es el segundo gran documento, que señala el período en que los israelitas incursionan en la civilización occidental y dan así lugar a una nueva cultura judía. En su etapa talmúdica, el judaísmo se modeló como religión universalista.

Para delimitar qué es el Talmud puede apelarse a una definición formal: se trata de un compendio de debates en torno de la ley oral judaica, que por siglos mantuvieron unos trescientos rabinos que vivieron hasta el comienzo de la Edad Media, tanto en Eretz Israel o Palestina como en Babilonia. Consta de sesenta y tres tratados que se extienden por unas cuatro mil páginas.

Esta definición es correcta desde lo formal, pero a todas luces, insuficiente. El Talmud es el receptáculo de la sabiduría judía, el cuerpo de la tradición oral, llamada así porque se mantuvo *oral* por siglos, hasta que precisamente en el Talmud se volcara al papel.

La Ley oral, que para el judaísmo es tan significativa como la Ley escrita de la Torá o Pentateuco, conforma un mosaico de normas y explicaciones, leyendas y alegorías, filosofía e historia. Es una singular combinación de lógica abstracta y casuística, de narrativa y ciencia, de anécdotas y humor.

Por esa gran variedad de contenido no resulta fácil definir el Talmud o caracterizarlo breve y concisamente, dificultad que se agrava por el hecho de que no hay obra que pueda comparársele en su género. No puede juzgársele con los mismos criterios que se emplean para las demás obras literarias, debido a que el Talmud es obra de toda la nación judía, consumada a lo largo de un período de seis a diez siglos. Más que literatura, el Talmud es la vida entera del judaísmo vertida en una obra.

Durante casi el medio milenio que siguió a la destrucción de Jerusalén por los romanos, el pueblo judío se dedicó a la composición del Talmud, que fue el corolario de un trabajo ininterrumpido de ocho siglos desde el escriba Ezra (o Esdrás).

Pueden distinguirse en él dos partes; en rigor dos obras distintas aunque habitualmente se editan juntas: la *Mishná* y la *Guemará*. La Mishná es un extenso compendio de leyes escrito en hebreo. La Guemará (que en un sentido más limitado del término es conocida como "Talmud") está escrita en el dialecto aramaico del hebreo, y abarca las discusiones rabínicas en torno de la Mishná.

Aunque una primera impresión acerca del Talmud podría ser que se trata de un texto ordenado y de aparente lógica, en el que cada palabra ha sido minuciosamente sopesada, llamará la atención descubrir que la ilación talmúdica resulta de la asociación libre de cientos de rabíes que expresan las más diversas ideas. En sus debates, que se ramifican en las desviaciones más inesperadas, recuerdan por momentos la técnica de la novelística moderna del fluir de la conciencia.

Su peculiar estilo y su prolongada elaboración en el tiempo, justifica cabalmente la vasta mezcolanza que reina en el Talmud. Se trata de una inmensa y desordenada enciclopedia, pletórica de ideas, en la que decenas de disciplinas se presentan asistemáticamente.

Al desarreglo con que las materias están distribuidas en la "enciclopedia", se suma el hecho de que los centenares de autores pertenecen a distintas épocas, regiones geográficas, estratos sociales y formación intelectual, tienen distintos grados de autoridad, y sostienen a veces teorías muy dispares e incluso contradictorias, expuestas o bien una a continuación de la otra, o bien en páginas muy alejadas entre sí.

El Talmud corporiza la ley civil y canónica del pueblo judío, formando una especie de suplemento al Pentateuco, uno que para producirse abrevó en un milenio de la vida de una nación. No se reduce a un tratado legal, sino que convoca la imaginación, los sentimientos, y el sentido moral y de misión del judío.

Dispersas entre las leyes y su rigidez, vibran el romance, la parábola, la zaga, la sabiduría de vida, los vericuetos del corazón humano. Cada versículo bíblico fue talmúdicamente exprimido para rescatar de él sus múltiples sentidos, sus perennes mensajes éticos, sus significados más imprevistos.

Normas judaicas básicas son el resultado de la explicación que el Talmud da a las leyes bíblicas. Así, por ejemplo, la exégesis de "No cocer el cabrito en la leche de su madre" devino en que no se deben mezclar productos cárneos con lácteos. La disposición de

“Colocar entre los ojos” las leyes divinas, se resolvió con las filacterias o *tefilin* que se usan durante las plegarias matutinas. Así también, el siempre mal interpretado “Ojo por ojo” devino en el Talmud en la obligación de compensar materialmente al damnificado. No es cierta la difundida distorsión de atribuir a la Biblia Hebrea la llamada ley del Talión. Ésta deriva del derecho romano, concretamente del Código de las Doce Tablas, el primer intento romano de crear un código legal, en el año 450 a.e.c.

La octava de las Tablas se refiere a delitos y su artículo segundo establece: *Si membrum rupsit ni cum eo pacit, talio esto* (de ahí proviene la palabra *talión*). Significa: si se ha mutilado un miembro (por parte del reo a la víctima) y no se avino con él, impóngasele (al reo) esta pena.

En fin, el Talmud es el libro que plasma las enseñanzas del rabinismo, la corriente que recogió el mensaje judío a partir de la ruina del Segundo Templo, paralelamente al profetismo que había enseñado la misión del judío desde el colapso del Primer Templo. Una vez que fueron destruidos el Templo y el Estado judíos en el año 70, la nación hebrea, que permaneció físicamente en el territorio, fue reconstruida bajo liderazgo rabínico. Varios factores posibilitaron esa reconstrucción, tolerada por la política romana; el fundamental, fue que los judíos mantenían su orientación religiosa y la fe incólume en el Pacto que Dios había establecido con ellos. Por ello el rabinismo pudo conducirlos, ya que la sinagoga y la vida religiosa sirvieron de marco para ejercer ese liderazgo.

LOS TANAÍTAS Y AKIVA

Los primeros portadores de la Tradición Oral mencionados expresamente fueron tres: Shimon Hatzadik (el Justo), Hilel Hazakén (el Anciano), y Shimon Ben Shetaj, quienes vivieron en los siglos segundo y primero a.e.c. Ellos inauguran el período de los tanaítas, es decir los sabios que compusieron la Mishná, cuyas primeras generaciones se expresaron en dos escuelas de pensamiento talmúdico, Bet Hilel y Bet Shamai.

El fenómeno de la diversidad de pensamiento es revelador de la pluralidad de la vida judaica en la antigüedad, sobre todo por el hecho de que ambas escuelas fueron aceptadas por la tradición judía como legítimas. La diversidad era parte integrante de la

tradición.

Las disputas entre Bet Hilel y Bet Shamai, que a veces fueron apasionadas, se extendieron por varias generaciones y abarcaron temas de halajá y de pensamiento, de ritual y de normas sociales. Vale la pena dar un par de ejemplos y luego explicarlos. Cuando llega el Shabat, el judío pronuncia dos bendiciones frente a la copa de vino, el conocido *kidúsh*. Para Bet Shamai el orden de las dos debía ser primero la oración referida a la santidad del día y después la que menciona al vino. Para Bet Hilel, la secuencia era inversa.

Otra muestra de decisión divergente se refiere a uno de los cuatro "comienzos de año nuevo" judaicos, el llamado "año nuevo de los árboles", que señalaba el momento desde el que se medía el crecimiento de un árbol, a los efectos de determinar cuándo podía usufructuarse. Ambas escuelas fijaron el mes hebreo de Shevat para la celebración, pero mientras para Bet Shamai correspondía fijar la fecha el primer día del mes, Bet Hilel optaba por mediados del mismo.

Si nos detenemos en estas normas, veremos que aunque pueden entenderse como meramente rituales, conllevan una actitud social. Bet Hilel representaba la perspectiva de los menos beneficiados económicamente. Para ellos, el vino era un lujo sabático, y por ende debía hacer privar la bendición respectiva. Para ellos, los árboles podían demorarse hasta mediados de mes en frutecer debido a menor calidad de sus campos y sus métodos.

En estos casos, aspectos sociales inspiraban las controversias; en otros, no faltaban en ellas especulaciones filosóficas. Una pregunta que debatieron Bet Hilel y Bet Shamai, por ejemplo, fue si había valido la pena que el ser humano hubiera sido creado. Otra, si correspondía canonizar el libro de Kohélet (Eclesiastés) e incluirlo dentro de la Biblia Hebrea.

Finalmente, la escuela que prevaleció fue la de Hilel, la más flexible de las dos, y el Talmud, como dijimos, exhibe abiertamente su coexistencia. La dos escuelas rabínicas que estuvieron en consistente desacuerdo acerca de la aplicación de la ley, pervivieron ambas.

Al respecto, leemos en el tratado Eruvín (13b): "Durante tres años disintieron la Escuela de Shamai y la Escuela de Hilel... Irrumpió una voz celestial que sentenció: Ambas opiniones son la expresión

de un Dios viviente". Vemos hasta aquí la aprobación de la divergencia; pero el Talmud va más allá y se pregunta: Si ambas escuelas de pensamiento eran aceptables para Dios, ¿por qué motivo Bet Hilel tuvo el privilegio de que la *Halajá* (la ley religiosa) se fijara de acuerdo con sus postulados?

La respuesta talmúdica es una notable alabanza del pluralismo: "porque eran amables y humildes, y explicaban también la opinión del adversario".

En ese contexto de diferencias de criterio que necesariamente agilizaban la mente para la argumentación, descolló durante la tercera generación de tanaítas un rabino de trascendental influencia en el judaísmo, Rabí Akiva Ben Iosef (50-135), quien llevó a cabo la organización sistemática de la totalidad de la *Halajá* en categorías.

Akiva fue una personalidad romántica que eclipsó a sus coetáneos. Nació en el seno de una familia humilde, y se le atribuye a alguno de sus antecesores estar vinculado a la casa imperial romana.

Era un piadoso e iletrado pastor, y decidió a edad tardía dedicarse plenamente al estudio. Se casó con Raquel, cuyo padre, el acaudalado Calva-Shavua, no brindó su beneplácito, y por ende la joven pareja vivió en condiciones precarias, pero no descuidó los estudios de Akiva, bajo la guía de sabios de Yavne, los rabíes Joshua y Eliézer.

Akiva fue el autor de varias máximas que siguen citándose con frecuencia, entre las cuales se destaca que "la ley máxima de la Torá es amar al prójimo". Viajó mucho por el mundo judío, desde Egipto a Babilonia, pasando por el norte de Africa y Galia. El aspecto político tampoco fue ajeno a su rica biografía. Cuando estalló la rebelión de Bar-Kojba contra Roma (132), a diferencia de la mayoría de los sabios de la época, Akiva le dio su entusiasta apoyo.

Más aun, instó a sus miles de discípulos a participar de la rebelión, y llegó al extremo de proclamar que el líder de la misma era el mesías de Israel. Tal vez fue el mismo Akiva quien le dio el nombre de lucha al líder rebelde (*Bar-Kojba* significa "hijo de una estrella" y recuerda el versículo: "De Jacob avanza una estrella", Números 24: 17).

A las legiones romanas no les fue sencillo sofocar la rebelión. La despiadada lucha que asoló a Judea fue de "tierra devastada" y

las víctimas de la represión se recuerdan en cientos de miles. Una vez que los romanos aplastaron la revuelta, el emperador Adriano promulgó una serie de decretos represivos, incluida la prohibición de estudiar la Torá. Akiva continuó enseñando públicamente y, advertido del peligro, respondió con otra conocida parábola: "El zorro vio como los peces escapaban de las redes en el agua y les propuso que fueran a vivir sobre tierra firme. Ellos respondieron: *Vivimos con temor en el agua, que es nuestro medio natural. Mucho más temeremos en tierra firme, donde hallaremos la muerte*". El estudio de la Torá era "el medio natural, el agua" irrenunciable del pueblo judío.

Cuando cayó preso de las autoridades romanas, Akiva ya había conseguido formar un grupo de discípulos jóvenes que se convirtieron en los líderes de la generación siguiente: los rabíes Meir, Yehuda, Iosi, Eleazar, y Shimon Bar Iojai.

Padeció el martirio después de haber sido torturado, y expiró con la oración *Shemá Israel* en los labios. Se le atribuye, además haber sentado las bases para el método de la halajá, y haber sido pionero en el misticismo judío.

Akiva y su multifacética vida encarnan la tradición rabínica, lo que nos permite mencionar algunas de las ideas fundamentales con las que el rabinismo cultivó el espíritu de Israel.

LA DEMOCRACIA Y EL JUDAÍSMO

La teología nunca fue central en el judaísmo. El imperativo de creer en Dios casi no aparece en nuestras fuentes, y en todo caso, de forma muy tardía, sólo en las postrimerías de la época del Primer Templo, en las Crónicas II 20:20. Mucho más importante fue el concepto de la centralidad de la Ley, que en buena medida refleja el aporte judaico al valor moderno de la democracia.

Para revisar la cuestión democrática y las fuentes culturales en las que abrevia, caben varios criterios:

El primero es el de la soberanía popular. Son democráticas las disposiciones que efectivamente responden a la voluntad de un grupo o nación. Podrían encontrar su primera fuente en la Carta Magna de Runnymede de 1215, por la que el rey echó a andar la

rueda de una serie de medidas que transformarían los privilegios de una minoría en derechos de todos los ciudadanos. Pilar de esa metamorfosis fue la Declaración de Independencia de los EE.UU. de 1776, redactada mayormente por Thomas Jefferson, el “profeta del sueño americano”. Éste, al igual que los fundadores de la democracia en América, fue conspicuo admirador del pueblo judío y sus fuentes, las que inspiraron los ideales democráticos.

Cuando los hebreos superaron su nomadismo, no necesitaron de un gobierno terrenal, porque la teocracia mosaica cedió su paso a un sistema privativo del Israel antiguo, el de los llamados *jueces*, líderes que surgían con un delimitado cometido (en general de defensa) y cuya legitimidad para conducir se desvanecía al cumplirse el objetivo.

Con todo cabe precisar que en la Biblia hebrea la fuente inicial de soberanía es la voluntad del Creador: Él libera de la esclavitud; Él trae a los judíos a la tierra prometida para que creen allí una sociedad fundamentada en la Ley.

Más aun, el momento en que el pueblo hebreo reclama para sí un rey, Dios acepta esta necesidad como una afrenta a Su potestad (I Samuel 8). Eventualmente la monarquía le es otorgada a Israel como el resultado de una transacción divina, y la soberanía pasa a tener tres fuentes interrelacionadas: Dios, el rey y el pueblo.

Entre las naciones antiguas, el desapego por la monarquía fue privativo de Israel, que nunca deificó a sus reyes, sometidos como estaban al imperio de la ley. Muchos decretos fueron promulgados precisamente para acotar el poder real (la limitación de la poligamia o de su caballeriza) y para imponerle al rey “que no ensoberbezca su corazón por encima de sus hermanos” (Deuteronomio 17: 20).

Hay otros componentes de la soberanía popular a los que de modo limitado pueden hallársele raíces judaicas. Uno es el principio *Dina De'Maljuta Dina*, que determina que la ley de un Estado tiene precedencia sobre la de la religión. Fue establecido a mediados del siglo III, según los cánones del amoraíta Samuel en el Talmud, durante el amistoso gobierno de Shapur I en Babilonia. Otro es la preeminencia del voto mayoritario en la toma de decisiones, según la exégesis talmúdica al Éxodo 23: 2 (Berajot 9a).

Además del parámetro de la soberanía popular, el segundo criterio para abordar el tema de la democracia, nos permite captar en su magnitud más amplia la influencia que en ese valor tuvo la

sabiduría hebrea. Se trata de la aceptación de un mundo plural.

Como el judaísmo se entiende a sí mismo como la verdad *para los judíos*, pero no aspira a convertir a toda la humanidad en su conjunto; nace pues respetando la verdad de otros pueblos y grupos así como sus distintas idiosincrasias para servir al Creador.

«Los justos de todas las naciones tendrán su parte en el mundo venidero» reza la máxima de la *Tosefta*, por lo que un gentil puede inferir con cierta sorpresa que el judaísmo no le deparará ningún mérito adicional por convertirse al mismo, sino sólo mayores responsabilidades.

El no-misionerismo judío implica que aun el más fanático y extremista de los judíos, nunca amenaza la libertad del mundo externo, sino que, aun cuando se desborde, acechará exclusivamente la libertad de *los judíos*. El judaísmo parte de la premisa de que no se propone convertir al mundo en judío, sino que como máximo se circunscribe a hacerlo más *humano*.

Tenida en cuenta esa salvedad, veamos su contrapartida: la revelación judía, aun cuando esté dirigida a Israel, sí prevé un rol para el gentil. El tratado talmúdico de Sanedrín enumera los preceptos que son obligación de toda la humanidad: «siete mandamientos les dieron a los hijos de Noé» (de aquí su definición de preceptos *noaicos*). Los últimos seis son prohibiciones: blasfemia, idolatría, incesto, asesinato, robo e ingestión de vida. Cabe una breve referencia a cada una, para luego enfatizar el único mandamiento positivo, la única obligación que el judaísmo le adjudica a la humanidad toda.

La última de las seis prohibiciones (que veta la ingestión de partes de animales vivos) intenta que las formas humanas de comer sean civilizadamente sensibles ante la depredación de la naturaleza y ante el sufrimiento del mundo animal. Las del robo y del asesinato son parte del llamado derecho natural, y la del incesto es norma universalmente aceptada que desvincula el amor familiar del erótico a fin de destacar ambos por separado. La blasfemia puede caracterizarse como el desprecio por los ideales supremos de la humanidad, y la idolatría como el sometimiento del ser humano a fuerzas que debería procurar controlar. La idolatría es considerada como una forma sutil de la máxima esclavitud humana, y el texto talmúdico aludido señala que fue lo único que se le vetó al primer hombre.

Por encima de estas prohibiciones se yergue la ley primordial que, de acuerdo con el judaísmo, la humanidad (y no exclusivamente los judíos) está obligada a cumplir; en el escueto lenguaje talmúdico se denomina «dinín»: comprende la administración de la justicia, la creación de tribunales, el imperio de la ley o, en términos más modernos, el estado de derecho.

Esta base efectiva de la democracia encuentra su raíz en el judaísmo; implica no solamente el legítimo gobierno de la mayoría sino, lo más importante, los derechos de las minorías gobernadas.

La prioridad de la ley para el judaísmo, permite comprender el papel que le cabe a la democracia y al respeto por las libertades civiles dentro de esta cosmovisión.

Desde esa retrospectiva, adquiere singular trascendencia la citada máxima de Akiva: "el amor al prójimo deriva de la Torá, es su gran norma".

Capítulo 7

YEHUDA HALEVÍ Y EL ROMANTICISMO

Cuando mencionamos la dificultad de definir la filosofía judía, señalamos dos extremos: desde que la filosofía judía es imposible (Leo Strauss) hasta que ella ha impregnado toda la filosofía europea por más de un milenio y medio (Harry Wolfson). Como término medio, vimos la escuela que ve a la filosofía judía como la respuesta de los judíos al mundo circundante que filosofaba -el mundo griego. Desde esta tercera alternativa, la filosofía judía pasaría a ser la fertilización entre las fuentes judías y el helenismo.

La dificultad de definir la filosofía judía tiene una apropiada expresión en un curioso debate que se extendió por siglos, para definir si la obra *Fons Vitae* (1050) había sido escrita por un filósofo cristiano o uno musulmán. Finalmente se llegó a la conclusión de que era de la pluma del sabio judío Ibn Gabirol.

Él fue uno de los que anunció el segundo gran encuentro entre el filosofar y el judaísmo, no en Alejandría esta vez, sino en la España medieval. La filosofía judía medieval puede dividirse en dos períodos de tres siglos cada uno:

Durante el primero de ellos (900-1200) la filosofía judía fue parte del renacimiento cultural general del Oriente musulmán y se expandió por los países islámicos (Noráfrica, España y Egipto). Era escrita en árabe, a veces con grafía hebrea, y su tema fundamental fue la relación entre la filosofía y el judaísmo.

Durante los tres siglos subsiguientes (1200-1500) las comunidades judías fueron influidas por la filosofía de los países cristianos (España, Sur de Francia e Italia). Era escrita enteramente en hebreo, y sus temas fueron más cabalmente filosóficos, tales como Dios y sus atributos.

Del primer período, la cúspide fue Maimónides, al que nos referiremos en el próximo capítulo. Lo precedió en medio siglo quien fuera en retrospectiva su gran competidor, Yehuda Halevi. La filosofía medieval judía se concentró intensamente en los problemas concernientes a la existencia y naturaleza de Dios, Su cognoscibilidad, y Su relación con el hombre y el mundo. La Biblia

y la literatura rabínica no contienen tratados sistemáticos sobre dicha temática, y fue sólo por el estímulo de la filosofía griega y árabe que los judíos se dedicaron a estas investigaciones.

Fundamental para la especulación filosófica judía acerca de Dios, fue la convicción de que la razón humana es confiable (con sus límites) y que la teología bíblica es racional.

La mayoría de los filósofos medievales, como Saadia Gaón o Bajia Ibn Pakuda, coincidían en que no podía haber verdadera contradicción entre la razón y la fe. Esta actitud dominó "la filosofía judía medieval, alcanzó a su punto más alto, elaborado y culminante con Maimónides, y fue reafirmada por filósofos posteriores como Levi Ben Guershom y Josef Albo.

No fue ajeno a esa tradición Yehuda Haleví quien, aunque desconfiaba de la filosofía, sentenció en su libro que «Dios nos guarde de que haya algo en la Biblia que contradiga lo que está manifiesto o probado" (1:67). Aproximadamente en el año 1500, al comentar el versículo veinte del profeta Abdías en el que aparece la palabra *Sefarad*, don Isaac Abravanel rastrea la presencia de los judíos de Francia y España, y declara: "los hijos de Judea emigraron a España con la destrucción del Primer Templo (año 586 a.e.c.) y se establecieron en dos comarcas". José Blanco Amor abre categóricamente su ensayo sobre *Los judíos de España*: "La presencia de los judíos en España es anterior a la de los propios españoles".

Es posible que la misma voz *España* sea de origen hebraico. Se le atribuyen al nombre muchas raíces alternativas. La griega (o bien por un sobrino de Hércules llamado Hispana, o bien derivada de Pan, según insinúa Plutarco); la fenicia (según Samuel Bochart, su significado sería en ese idioma "tierra de conejos"); la macedónica; la báltica; la indígena. En 1767, Cándido María Trigueros, desechó cada una de las presunciones y opinó que *España* proviene de "tierra del norte" en hebreo, en el que en efecto la raíz "spn" significa *norte*.

Después de las diversas invasiones que empezaron por desmoronar la España romana (germanos, vándalos, visigodos) la conquista árabe del siglo octavo llevó a España a la vanguardia europea, sobre todo en lo cultural. Los judíos sobresalieron como poetas, astrónomos, médicos y filósofos.

En la época de mayor luminaria -entre los siglos XIV y XV- judíos

de España contribuyeron a la creación del cuadrante; las tablas astronómicas alfonsinas; el desarrollo de la cartografía de los mallorquines; el astrolabio, y los grandes avances marítimos que inauguraron la Edad Moderna.

Mucho antes de ello, mientras las academias de Talmud decaían en Babilonia, emergían en España. Durante el siglo décimo, el médico y consejero real Jasdai Ibn Shaprut mantenía contacto con diversas juderías del mundo; en ese contexto, llega a sus oídos una historia maravillosa.

Un reino había florecido en el Cáucaso siete siglos antes, y se había expandido hasta el Sur de Rusia; ubicaron su capital en Itil y, según el relato que llega a Jasdai, en el año 740 su rey Bulan se había convertido al judaísmo. Jasdai envía al reino una misiva indagatoria, que es efectivamente respondida: se trataba aparentemente de un Estado judío en la costa del Mar Caspio.

Esa historia fue transmitiéndose, y dos siglos después de la carta de Jasdai, el poeta Yehuda Haleví la recogió para redactar su obra magna, antes de emigrar a Israel en el 1139. Yehuda Haleví escribió su tratado en forma de respuesta a una pregunta: ¿por qué el rey jázaro abrazó el judaísmo, qué halló de superior en la religión judía?

El autor nació en Toledo en 1080, una década antes de que, desde el Norte de África, los almorávides (ermitas) conquistaran la España musulmana.

Fue médico y erudito del Talmud, que había aprendido del afamado Isaac Alfasi. Yehuda escribió centenares de poemas de diversos géneros: elegías a sus amigos, odas al vino, cantos litúrgicos, y sobre todo las llamadas *Siónidas*, poesía de amor por la Tierra de Israel. Leo Trepp cita uno de sus bellos poemas seculares, que dice:

*Mas la tierra ayer bebió como un instante
con sed ansiosa
la lluvia del otoño,
o cual novia que anhela aguarda la hora del deleite
misterioso
y el dolor del amor.
Y ahora está aquí, la primavera,
con sus ávidos ojos y el resplandor de las doradas flores en el
trémulo seno.*

*Sobre prados que alfombran los matices variados
en rutilante túnica camina.
Teje un tapiz florido que ha de cubrirlo todo
y miríadas de tiernas plantas la contemplan blancas, verdes o
rojas
como labios que a los labios de la amada se unen dulcemente...
Ven, vayamos al jardín con nuestro vino que lanza chispas de
deseo ardiente.
Es frío en nuestra mano, mas en las venas destella claro,
y arde como el fuego.*

RECHAZO DEL RACIONALISMO

El historiador del pensamiento judío Jacob Agus, enseña que hay dos modos fundamentales de comprender el misterio de la existencia. Podemos en principio emplear las armas del intelecto y los principios de la lógica. Es la vía de los racionalistas.

Podemos, alternativamente, suponer que lo que revela la naturaleza verdadera del ser, son nuestros sentimientos: así procede la filosofía romántica. El romanticismo no ve al hombre como inmutable, y confía en las impresiones subjetivas; así se distingue del realismo.

Que no se pueda definir con exactitud el romanticismo, es parte de su índole. El clasicismo sí puede reducirse a una serie de reglas formales, pero el romanticismo es un impulso expansivo, esencialmente confuso. Terminó aplicándose para definir una escuela en literatura, arte y filosofía, un conjunto de valores esencialmente dinámicos, en oposición a los estáticos vinculados al pensamiento clásico.

La voz "romanticismo" fue aceptada a fines del siglo XVIII, por lo que definir a Yehuda Halevi como filósofo romántico peca de anacronismo. Pero es un modo efectivo de contrastarlo con el racionalismo maimonídeo.

El libro filosófico de Yehuda Halevi porta un título extenso y apologético: *Libro de prueba y demostración para la defensa de la religión humillada*. Culminó siendo conocido con una sola palabra, *Cuzarí* ("el jázaro") según lo llamara su traductor al hebreo, Yehuda Ibn Tibon.

La imaginación de Yehuda Haleví construyó en forma de diálogos las motivaciones del rey Bulan para convertirse al judaísmo cuatro siglos antes. El *Cuzarí* está dividido en cinco partes.

En la primera Bulan tiene pesadillas en las que ángeles le informan que Dios no está satisfecho con él, porque sus actos difieren de sus intenciones. Bulan consulta el problema, primeramente con un filósofo, quien le explica que el mundo es eterno, y que a Dios nunca podrían rozarle la nimiedad de las intenciones y conducta humanas.

Luego el rey llama al cristiano (*Edomí*), cuyas explicaciones a los ojos de Bulan "no conciben con la razón". Esta irracionalidad es corregida por el tercer visitante, el ismaelita, pero quien a su vez suscita un dilema propio: cómo es posible que la revelación se hubiera otorgado exclusivamente a quienes conocen el idioma árabe. Decepcionado, el Cuzarí decide convocar al representante de la religión que había sido citada como fuente tanto por el polemista cristiano como por el ismaelita: el *Javer*, quien plantea la visión del judaísmo y sus orígenes, y eventualmente terminará persuadiendo al rey jázaro.

Las otras cuatro partes del libro desgranar el diálogo entre el Cuzarí y el Javer.

La presentación del Javer abarca varios temas: la verdad del judaísmo, el conocimiento de Dios, el significado de la profecía, el rol del pueblo judío, el servicio a Dios, los nombres de Dios y por último una refutación de Aristóteles y la filosofía medieval del Kalam, es decir la de los racionalistas musulmanes llamados motecálimes.

La sección referida a los nombres divinos incluye una exégesis al libro místico *Sefer Haietzirá*, al que el autor le atribuye ser un tratado científico de la época patriarcal.

En suma, el libro constituye un tratado de apología del judaísmo contra tres visiones: la filosofía aristotélica, el cristianismo y el Islam. Los argumentos del libro se basan en la índole de la experiencia religiosa: ésta debe ser inmediata, y es superior al razonamiento deductivo. La especulación metafísica es vana cuando no hay experiencia directa. Precisamente eso hace creíble a la revelación que recibió Israel. No por deducción lógica, ni porque se presente como racional y sensata, sino porque fue la experiencia directa de un pueblo entero en la antigüedad, un pueblo que

mantuvo esa tradición y la transmitió sin interrupciones de generación en generación, por tres milenios.

Por ello, Yehuda Haleví dedica muchos argumentos a las circunstancias bajo las que la profecía surgió, es decir a las cualidades del pueblo judío, de Eretz Israel, del templo de Jerusalén y del idioma hebreo.

Yehuda Haleví analiza los dos nombres divinos, *Elohim* y *Adonai*. El primero es el concepto de Dios logrado por razonamiento filosófico y el segundo se vincula con la *Shejiná*, la providencia divina. Aquí muestra que para estar en presencia de ésta, los judíos tienen una singular propiedad profética.

Cuando debe refutar el aristotelismo, Yehuda Haleví admite que Aristóteles es el máximo logro del intelecto humano, pero agrega que su validez se circunscribe a las matemáticas y la lógica, nunca para la ley divina. Quien aprehende la realidad espiritual no es el filósofo: es el profeta, y lo hace por vía de sus sentidos, del mismo modo en que el hombre común aprehende la realidad física.

El profeta no tiene por misión enseñar verdades eternas, sino los actos que llevan a la *experiencia* de la presencia divina. La profecía, sólo es posible en Israel, el pueblo objeto de lo que Yehuda Haleví denomina el *inián elohí* o *asunto divino*. Éste comenzó en individuos (cada uno de los patriarcas), se trasladó a una familia (los hijos de Jacob), y luego a una nación. Terminará por arribar a la humanidad entera.

El primer mandamiento del Decálogo no es sino una presentación de la divinidad, quien no apela a lo más remoto (no dice "Soy tu Dios que creó el universo") sino a la experiencia histórica: "Soy tu Dios que te liberé de Egipto".

Para valorar la innovación teológica de Yehuda Haleví, cabe una síntesis de las que se han llamado pruebas de la existencia de Dios, recurrentes en el pensamiento medieval. Digamos que estas demostraciones son básicamente tres, amén de la cuarta que ulteriormente añadió Yehuda Haleví. De los tres argumentos tradicionales que siguen, sólo el tercero fue característico del pensamiento judío.

El primer argumento medieval para probar la existencia de Dios es el **ontológico**, que deriva exclusivamente del razonamiento lógico. La existencia de Dios sigue necesariamente de la definición

de lo que Dios es. Dios es el ser perfecto, y la perfección no sería tal si no incluyera la existencia.

El segundo argumento es el **cosmológico**, para el que la existencia de Dios se deriva de algún aspecto del universo, tal como el movimiento o la causalidad. El universo no puede ser autosuficiente. A diferencia del primero, éste sí aparece en la filosofía judía medieval, en Saadía Gaón y Bajia entre otros: Dios existe como primera causa, sea ésta del tiempo o de la naturaleza.

El tercer argumento es el **teleológico**, para el que la existencia de Dios se deduce del orden que existe en el mundo. Está preanunciado en el Salmo 19: "los cielos proclaman la gloria de Dios". La estructura ordenada de la naturaleza revela a un Dador de Orden, idea que en el Talmud aparece en el marco de las polémicas con romanos.

El argumento que aporta Yehuda Haleví es distinto, de índole no-filosófica. La revelación en Sinaí tuvo lugar ante seiscientos mil adultos, por lo que hay evidencia pública que establece la presencia de Dios más allá de toda razonable duda. Dios existe, no porque mi mente me lo demuestre, sino porque las generaciones que me preceden me lo enseñan.

Yehuda Haleví ejerció gran influencia desde su época y hasta ahora. A partir del siglo XIII, en la Cabala; en los antiaristotélicos de los siglos XIV y XV; en el movimiento jasídico durante el siglo XVIII. En el siglo XIX el mejor exponente de la idea de Yehuda Haleví fue *Shadal*, Shmuel David Luzzatto, polígrafo dedicado a la filosofía, filología, poesía, historia y ensayo periodístico, a quien nos referimos en el capítulo quinto.

Por último, en el siglo XX, han continuado las ideas de Yehuda Haleví notables pensadores como Franz Rosenzweig y el Rabí Abraham Kuk.

Para expresar el contraste al que aludimos cuando justificamos la categoría de "romántico" para Yehuda Haleví, cabe comparar las ideas de éste con las que dos generaciones más tarde expusiera Maimónides. Aunque éste cita frecuentemente a filósofos no-judíos, no hace referencias expresas a pensadores judíos. Yehuda Haleví no es excepción a esa regla y en rigor hay un solo aparte en la *Guía de los Perplejos* que nos permite sospechar que Maimónides conocía el *Cuzarí*.

Dicho párrafo se refiere a los mentados argumentos para demostrar la existencia de Dios, y cita un comentario que ya había aparecido en Yehuda Haleví. El hecho de que se practicara la justicia en la India, no alcanzaría para demostrar que haya allí un rey justo. Pero si de ese país vinieran enviados con ofrendas, sí sería suficiente para probar la existencia de ese rey. Es decir que la existencia de Dios debe ser probada, pero no con referencias al orden cósmico, sino a Su intervención en la historia del pueblo judío. La manera de deducir que un rey existe es verlo, o ver su corte.

Para Maimónides, por el contrario, para probar la existencia de Dios sí debemos recurrir precisamente al orden cósmico.

Yehuda Haleví entiende que la revelación tiene carácter autónomo, y es superior a la razón. El profeta es superior al filósofo, porque todo su conocimiento deriva de Dios. Maimónides por su parte retorna a un concepto aristotélico, y trata a la profecía como un fenómeno natural. El profeta es para él esencialmente un estadista-filósofo según la tradición de Platón. De toda la filosofía medieval, Yehuda Haleví es quien eleva al centro del pensar la noción del rol de los judíos. Es el único filósofo para quien la noción de pueblo elegido es central, y el que plantea la elección de forma más articulada. El pueblo judío entero está dotado para él con una facultad religiosa singular, que había sido primeramente entregada a Adán y luego legada a todo Israel por medio de una serie de representantes para ello designados.

Como vemos, para entender mejor a Yehuda Haleví, sirve el contraste con Maimónides, cuyo pensamiento pasaremos a indagar.

Capítulo 8

MAIMÓNIDES Y EL RACIONALISMO

De un padre talmudista, astrónomo y matemático, Maimónides nació en 1135 en Córdoba, España, y cerca de la edad del Bar Mitzvá fue testigo de la invasión de los almohades que llegaban de Noráfrica para imponer el Islam.

Los judíos de Córdoba se vieron obligados a emigrar y, después de andanzas, la familia de Maimónides arribó a Fez en Marruecos, con el objeto de que el joven Moisés aprendiera Torá del erudito Yehuda Hacoheh ibn Shushan.

A los veinticinco años continúa en Fez instruyéndose y escribiendo sus proverbiales comentarios sobre la Mishná, que aún son objeto de constante estudio.

Su maestro fue asesinado cuando se negó a convertirse al Islam. Maimónides redacta en Fez la epístola *Igueret Hashmad* sobre el tema de las conversiones forzadas que padecían los judíos. En 1165 huye la familia de Maimónides y llega a Acre en Israel. Recorrió el desolado país, y partió a Egipto, primero a Alejandría y poco después a Fostat (El Cairo antigua) donde se estableció definitivamente.

Su hermano David comerciaba piedras preciosas y sostenía los estudios de Maimónides. En 1168 terminó sus comentarios a la Mishná y, a causa del fallecimiento de su hermano en un naufragio, Maimónides busca sustento en la medicina. Su fama lo lleva a ser designado médico de la corte de Saladino, en particular de su hijo mayor, el visir Al-Fadil. En esa etapa comienza su período más fructífero. Su único hijo, Abraham, también fue filósofo, con inclinaciones sufíes.

Maimónides fue un auténtico polígrafo que legó tratados desde de lógica hasta acerca de mordeduras de serpientes, los venenos y sus antídotos. Además de un vasto epistolario sobre temas halájicos y la cabal explicación de la Mishná, escribió un compendio enciclopédico de ley judía en hebreo, en catorce tomos, que se titula *Mishné Torá (Reiteración de la Ley)*. Éste constituye el primer código de halajá, en donde clasificó todas las facetas legales del Talmud, de la *Responsa*, y de la costumbre aceptada. Su éxito fue

rotundo y se reeditó muchas veces, ya que ponía de manera simple la ley judía al servicio de sus observantes. Incluye secciones sobre medicina, metafísica, astronomía y ciencias, y una extensa dilucidación acerca del Mesías.

Por el tema de nuestro libro, pasaremos a destacar de Maimónides la obra filosófica, el *Moré Hanebujim* o *Guía de los Perplejos* (1190), una de cuyas versiones al castellano, la de León Dujovne de 1955, lleva un prólogo ilustrativo.

El libro, en tres tomos, está escrito en árabe como una carta a su discípulo José ben Iehudá de Ceuta. En él, Maimónides reconoce al judío "perplejo": uno que, al conocer las enseñanzas de la filosofía, debe reubicarse con respecto a la tradición de Israel.

Para Maimónides, no había contradicción. Los principios del judaísmo y los de la ciencia eran los mismos. La Torá es racional, como lo es el universo. Una y otro son revelaciones del mismo Dios que apela a nuestra razón para entender la ley rabinica y la naturaleza. Se fundamentó expresamente en Aristóteles, fue fiel al racionalismo, y rechazó la corriente mística.

El libro es el fruto de una década de su trabajo intelectual. En la primera de las tres partes analiza términos bíblicos centrales y se detiene en las alegorías y su significado. Explica metafóricamente los aparentes antropomorfismos en los que cae el lenguaje bíblico.

Él mismo aclara a qué "perplejo" tiene en mente: "a quien ha estudiado filosofía pero que, creyente en la religión, está confundido acerca de su sentido, respecto del cual dejan incertidumbre los nombres oscuros y las alegorías". Así, de Dios la "imagen" (*tselem*) significa Su intelecto, y el "trono" Su grandeza. Nunca cuestiones físicas.

Maimónides se explaya sobre los nombres de Dios y Sus atributos, y analiza los postulados de los filósofos motecálimes. El único modo racional de describir a Dios, es por vía negativa, es decir: no podemos comprender lo que Es, y por ello los atributos divinos son eminentemente negativos. Nada puede enunciarse con certeza respecto de Dios, y por ello deben utilizarse aseveraciones acerca de lo que Dios *no* es.

En el segundo tomo expone sobre las pruebas de la existencia de Dios y sobre el significado de la profecía, que Maimónides ubica dentro del género del sueño. El tercer tomo se extiende

esencialmente acerca de cuál es el fin de la Creación, de los preceptos religiosos, y de la providencia.

Trata, en suma, de la naturaleza de Dios y la creación, el libre albedrío, el bien y el mal. Entre otros temas, Maimónides enumera las cinco facultades del alma: la fuerza vital, los sentidos, la imaginación, el apetito (pasiones y voluntad) y finalmente la razón, de la que dependen tanto la libertad como el entendimiento, que es la virtud que distingue al hombre de los otros seres.

El libre albedrío del ser humano es una función de la inteligencia, y el intelecto, la forma del alma humana, es inmortal. El hombre debe encaminar todos sus actos a obtener la perfección suprema de la facultad del entendimiento mediante el conocimiento de Dios: conocer y amar a Dios es el fin último de la vida.

La influencia de Maimónides no podría sobredimensionarse. Es el filósofo judío por antonomasia, pero su influencia se extendió más allá del pensamiento hebreo. Sus razonamientos fueron recogidos por Tomás de Aquino, el máximo exponente de la escolástica cristiana y, en la época moderna, un discípulo de Kant fue el puente por el que la influencia maimonídea penetró en el pensamiento europeo de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX.

Este kantiano adoptó en homenaje a Maimónides el nombre de Salomón Maimon, y en su autobiografía de 1792, expuso los principios básicos del *Moré*. Hablaremos más de Salomón Maimon en el último capítulo.

Los estudios sobre Maimónides son tan vastos, que se han detenido también en algunas citas que despertaron la curiosidad de los comentaristas. Por ejemplo en el capítulo octavo del segundo tomo del *Moré* hay un dato insólito. Habla de la entonces difundida creencia de que el movimiento de las esferas celestes provoca un ruido pavoroso.

Maimónides aclara que esta creencia circulaba también entre los judíos, y seguramente para ello tenía en cuenta que el Talmud declara: "tres voces retumban de un extremo a otro del mundo: la esfera del sol, el tumulto de Roma y el alma que se separa del cuerpo" (Ioma 20b). Aristóteles, por su parte, rechaza en su tratado *Del Cielo* que los astros hagan ruido. Maimónides sentencia: «sobre asuntos astronómicos, los rabinos se someten a la opinión de los sabios de las naciones... Dicen *Y los sabios de las naciones del mundo vencieron.*» Algunos autores (como Azaria de Rossi)

expresaron sorpresa ante esta cita de Maimónides, que de hecho no se encuentra en ningún manuscrito del Talmud. Pero otros la recogieron y la citaron sin revisar la fuente.

Muchas de las ideas de Maimónides fueron metódicamente cuestionadas en la Edad Media, especialmente por su coetáneo francés el Rabad, Abraham Ben David de Posquières, y por quien fuera su admirador y crítico, Najmánides.

Este último rechaza de plano que los sacrificios de animales tuvieran en la Biblia, como enseñó Maimónides, el valor didáctico de eliminar paulatinamente el paganismo. Para Najmánides el valor de los sacrificios debe ser aceptado como el de todos los preceptos bíblicos, en su carácter de universal y eterno.

También disiente Najmánides en que el idioma hebreo tuviera un vocabulario intrínseco que lo hiciera sagrado, según sostiene Maimónides.

En general, el *Moré* generó una estrepitosa polémica que perduró por varios siglos y que despertó pasiones encontradas: cuáles deberían ser los límites impuestos al estudio secular, para que el judío creyente no sea víctima de la "perplejidad" filosófica. La controversia llegó en un momento a la quema de sus libros. Hubo rabinos alarmados por el hecho de que el estudio filosófico pudiera alejar al judío del cumplimiento de los preceptos bíblicos.

En realidad, los escritos maimonídeos son una presentación del judaísmo como la religión de la razón, un esfuerzo similar al que en tiempos modernos hiciera Hermann Cohen en *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (1917), cuya versión española fue publicada el año pasado. Mientras para Cohen el arquetipo filosófico compatible con la teología judía fue Kant, para Maimónides había sido Aristóteles.

El *Moré* muestra que la fe pura y el pensamiento lógico coinciden perfectamente entre sí. Ambos reconocen que existe un solo Dios del cual proviene la creación y ambos aspiran a elevar al hombre al más completo perfeccionamiento.

JOB DESDE MAIMÓNIDES

En el tercer capítulo dijimos que la *Guía* de Maimónides es el texto clásico que ha transformado a Job en una joya de la filosofía. En general, aceptamos que el *Moré* es un libro muy difícil de entender, en parte por el mismo intento de su autor, quien se impuso un lenguaje ambivalente para no banalizar el rigor filosófico ante el gran público. Pero de los alrededor de cien capítulos del *Moré*, los que explican a Job (3:22-23) son aun más arduos. Un versículo de Job que habría pasado casi inadvertido para el lector, perdido en el capítulo 33, cobra en Maimónides, como veremos, una importancia trascendental. Su explicación de Job es la aplicación concreta del método maimonídeo, y nos servirá de ejemplo para entenderlo mejor.

Lo primero que indaga el *Moré* es el nombre de Utz, el supuesto lugar de procedencia de Job, del que Maimónides deduce la raíz hebrea *aconsejar*, que insinúa un libro para debatir, para tomar consejo.

Maimónides nota sorprendido que «a Job no se le atribuye ciencia, no se lo llama hombre de sabiduría, o inteligente, o sabio», sino al contrario, sólo se le atribuyen costumbres excelentes y rectitud en las acciones. En efecto, si hubiese tenido sabiduría, “su situación nada de oscuro le habría ofrecido». Por ser un individuo ético, pero no un filósofo, Job no entiende por qué sufre.

El primer concepto que Maimónides nos aclara es el de *Satán*, que viene de la raíz hebrea *apartarse*. De este modo queda justificada la máxima de Rabí Shimón Ben Lakish, quien agrupa en el Talmud al «Satán, la mala pendiente y el ángel de la muerte». Apartarse, decaer y morir, están en un mismo plano: verse privado de las necesidades reales.

Como la privación (representada en Satán) es inherente a la materia, Satán es una finalidad directa de la creación, puesto que de la privación derivan el nacimiento y la corrupción. Por ello descubre genialmente Maimónides que el verbo *lehitiatzev*, «presentarse (ante Dios)», está repetido en cada caso en que se presentan los hijos de Dios, y en el caso de Satán se menciona una sola vez aunque haya venido más de una vez. La «presentación” de Satán es debida a la privación.

A continuación, Maimónides traza un cuadro de cómo cada uno de los personajes del libro de Job personifica una opinión distinta acerca de la providencia divina. Las opiniones coinciden todas en que existen la omnisciencia y la justicia de Dios, pero difieren sobre cómo es la providencia. La clasificación de las cuatro opiniones esgrimidas es la siguiente:

- 1) Aristóteles está representado por Job;
- 2) Los rabíes, por Elifaz;
- 3) Las dos variantes de los motecálimes, respectivamente por Bildad y Tsofar;
- 4) El propio Maimónides, es Elihú.

La opinión aristotélica es que lo que le ocurre a Job prueba que «el hombre virtuoso y el impío son iguales ante Dios, Quien desprecia a la especie humana y la abandona». Dice Job: «Es la misma cosa: destruye al hombre íntegro y al impío» (9:22).

La segunda opinión, la rabínica, es que Job es castigado por sus errores. Así lo expresa Elifaz: «¿No es grande tu impiedad? ¿No son sin fin tus iniquidades?» (22:5).

Maimónides aclara que si bien los rabíes critican a Job («polvo sea sobre su boca»), entienden empero que Job no acceda a la comprensión del tema («el hombre no es responsable cuando sufre»).

La opinión que sigue combina a las dos del Kalam. La primera rama se circunscribe a la teoría de la compensación, que es el caso de los motazales, representados por Bildad: «Si eres puro y justo, haré prosperar tu morada» (8:6). En el plano general, el mal será compensado por el bien, aunque se nos escapen los pormenores del sendero.

La segunda es la de la inescrutabilidad, que es el caso de los aharíes, representados por Tsofar: «¿Puedes encontrar el impenetrable secreto de la divinidad?» (11:6). Resulta imposible entender la presencia del mal.

Finalmente, la opinión que se esgrime es la de Maimónides mismo, quien se centra en un versículo marginal del libro.

Kol ele ifal El, paamaim shalosh im guever (33:29)
Dios actúa dos o tres veces para con el hombre

Aunque pareciera que Elihú no añade nada a las ponencias ya vertidas, se dice de él que sobrepasaba en ciencia a sus ancianos predecesores. Cuesta reconocer a primera vista en qué encuentra Maimónides la superioridad intelectual de Elihú. Éste no parece agregar idea alguna, y si lo hace, obra por medio de oscuridades. La que Maimónides rescata es la alegoría de la intercesión de un ángel:

*«Si Dios tiene un ángel que intercede por el hombre...
lo hace dos o tres veces» (33:23,29).*

En principio, se admite una intercesión divina en el caso en que la vida de un hombre esté bajo riesgo, verbigracia si está mortalmente enfermo. La providencia angelical le permitirá restablecerse. La intervención divina es similar a la profecía: sólo el ser humano es objeto de la providencia particular de la Divinidad.

Pero «esto no puede continuar siempre, no puede haber intercesión continua, ininterrumpida, sino sólo dos o tres veces». Como la profecía, el auxilio divino y constituye una iluminación repentina, y se produce contadas veces.

Es exigua porque el ser humano está mayormente librado a la protección de su raciocinio que lo acompaña permanentemente. El hombre es depositario de la razón.

Precisamente Maimónides despliega la razón en toda su plenitud, a fin de explicar la fe del judaísmo que coadyuvó en consolidar. La máxima perfección a la que aspiraba era la intelectual, ya que el resto de las perfecciones no son independientes, sino que se dan en relación al prójimo.

Sólo la perfección intelectual trasciende la moral, y le permite al hombre superarse solo, elevarse a las verdades divinas de un modo que depende exclusivamente de sí mismo.

Capítulo 9

SPINOZA Y LA FILOSOFÍA

Recordemos la tesis de Harry Wolfson de 1947: toda la filosofía occidental se inició con Filón de Alejandría -es básicamente filónica- y está basada en el concepto de revelación. Para Wolfson, la filosofía religiosa fundada por Filón dominó el pensamiento europeo, hasta que fue destronada por otro judío, dieciséis siglos después.

Dicho judío, Baruj Spinoza, fue ergo descrito como el último de los medievales y el primero de los modernos.

Con él pegamos el gran salto hacia la filosofía moderna. Hemos visto que la filosofía antigua respondía a la pregunta de *qué es esto*, y la medieval se concentró en los problemas concernientes a la existencia y naturaleza de Dios. Como la verdad era conocida por medio de la revelación, la tarea del filósofo medieval no era procurar la verdad, sino *analizarla*.

Con la filosofía moderna se retorna a la búsqueda como método, pero la pregunta rectora deja de ser *qué es esto*. La modernidad no la responde, la reemplaza. El nuevo interrogante no se refiere a "cómo es" la realidad, sino a *cómo la percibimos*.

La nueva corriente asume la imposibilidad humana de conocer la realidad tal cual es, abandona el realismo ingenuo, y sienta sus esfuerzos en indagar la índole de nuestra percepción y conocimiento. La forma en que conocemos, es pues reveladora del objeto de nuestro conocimiento.

La filosofía moderna nace en el siglo XVII, siglo de tensiones entre discordancias irreconciliables. El arte armonioso del Renacimiento ha quedado atrás, y lo típico del arte barroco fue la irregularidad. Es un arte frecuentemente afectado, y a veces vano. *Carpe diem*, aprovechar el día, parecía ser el lema del siglo: vamos a morirnos y debemos asir lo efímero de las cosas bellas. Luego, con el barroco prorrumpe también el teatro moderno.

Y junto con aquellas expresiones de arte, ésta era la época oportuna para que se diseñara un sistema que explique el universo. Después del excitante redescubrimiento del hombre y la naturaleza durante el Renacimiento, hubo necesidad de sintetizar el pensamiento

contemporáneo en un sistema coherente.

Un gigante que se dedicó a la tarea fue Spinoza, para lo que abrevó de dos grandes del pensamiento que escribieron mientras él era muy joven: Descartes y Hobbes. Con ellos nace la filosofía moderna, nace el idealismo.

Descartes pasó los últimos veinte años de su vida filosofando en Holanda, país natal de Spinoza adonde su familia había huido de la intolerancia española.

Descartes marca una ruptura en el método de la filosofía, y propone un método nuevo, que parta desde la duda más radical. De todas nuestras proposiciones podemos dudar, deberíamos pues ensayar alguna sobre la que podamos obtener alguna dosis de certidumbre. Es la misma época en que Calderón de la Barca escribía los hermosos versos que ponían en duda la existencia de la realidad: "*¿Qué es la vida? Un frenesí. ¿Qué es la vida? Una ilusión, una sombra, una ficción, y el mayor bien es pequeño, que toda la vida es sueño y los sueños, sueños son*".

¿Cómo puedo probar que no estoy soñando? se pregunta Descartes, y llega a la única proposición de la que no puede dudar: lo que existe es *mi duda*, y por ello existe el pensamiento en el que se expresa mi duda. De allí el celeberrimo *Cogito, ergo sum: Pienso, por lo tanto, existo*.

La existencia del pensamiento era necesariamente cierta. A partir de este punto Descartes se propone recuperar las restantes partes de la realidad. Después de demostrar que -por el hecho de pensar-, él existía, logró extraer una conclusión adicional.

Su mente le ofrecía una idea clara y distinta de un ente perfecto. Esta idea no se podía haber originado en su persona porque él, Descartes, era imperfecto. Por lo tanto, se debía haber originado justamente en el ente perfecto, Dios. Aquí se retoma el medieval argumento ontológico, que hemos mencionado entre los que se presentaron para demostrar la existencia de Dios.

Descartes ha avanzado, ya ha logrado dos aseveraciones válidas: él existe, y Dios existe. Pero adicionalmente es necesario demostrar que, junto con el sujeto pensante y Dios, existe también la realidad exterior, lo que Descartes llama "la extensión". Es la tercera demostración cartesiana.

La realidad podría ser una mera fantasía, ya que tiene propiedades "cualitativas" como color, olor, gusto, etc. Como las propiedades cualitativas son percibidas por nuestros sentidos, no describen la realidad exterior, sino algo interno nuestro.

Sin embargo, hay algo que rescata a la extensión y le da vida propia, independiente de la percepción del sujeto pensante. Se trata de las características "cuantitativas" que, por ser independientes de nuestros sentidos, recuperan la realidad. Éstas pueden ser percibidas con la razón: son las propiedades matemáticas, como alto, ancho, etc.

La verdad ha sido descubierta entonces: no por la experiencia, sino por la razón. Se ha alcanzado así una formulación moderna del racionalismo. Descartes arriba finalmente a su ansiada conclusión. Hay dos aspectos: un alma pensante y un cuerpo, extenso pero no pensante. Su doctrina es dualista: hay pensamiento y hay extensión.

Los animales viven solamente en el reino de la extensión, son como autómatas. Los humanos viven en los dos reinos. Ya había sostenido Gómez Pereira a mediados del siglo XVI que los animales no tienen sensibilidad de ningún tipo y actúan como meras máquinas. Descartes compara el cuerpo o extensión precisamente con una máquina; este paralelo derivará un siglo después en la filosofía materialista de Julien La Mettrie, autor de *El hombre máquina* de 1748, que pudo ser publicado también en la liberal Holanda.

Aprovechemos la mención de esta filosofía para citar al otro materialista que fue la segunda fuente de Spinoza, esta vez un inglés. Thomas Hobbes fue pionero en ofrecer una justificación no religiosa para el Estado político.

El primer paso en el método de Hobbes, consistió en aceptar las leyes de la naturaleza, incluida la primera de ellas: el deber de buscar la paz. En buena medida reaccionaba contra la anarquía que según él provocaban las ideas de la Reforma protestante y su descentralización de la Iglesia.

Necesitamos conseguir un entorno de paz, ya que si dejamos al hombre a merced de su camino natural, *Homo homine lupus*, el hombre es un lobo para el hombre.

Para Hobbes, la ley y la moral no son sino la violencia organizada.

Sus opiniones fueron tan audaces, que cuando en 1664 una epidemia arrasó a la quinta parte de los londinenses, la comisión convocada por el parlamento estableció que Dios estaba enojado por las obras de Hobbes. Exiliado por sus ideas heterodoxas, vivió más de una década en París donde conoció a Descartes y el cartesianismo.

Si *Homo homine lupus* -si el hombre devorará a sus congéneres-, la segunda ley será pues la necesidad de transferir los derechos de cada individuo a otro ente, el Estado, a fin de evitar el temor de la muerte violenta. Así lo expone Hobbes en su obra máxima, el *Leviatán* (1651). El nombre que le da título está tomado de los profetas y Salmos, y se refiere a un monstruo marino; en hebreo moderno significa *ballena*. Hobbes también utilizó otro término bíblico que designa a un animal monstruoso, *behemot*, para titular su libro sobre las guerras civiles inglesas. Para Hobbes, la sumisión a la absoluta supremacía del Estado, permite al hombre preservarse y vivir por la razón.

La influencia de Hobbes en Spinoza es visible sobre todo en el terreno de la psicología. Las acciones de los seres humanos derivan de los fenómenos materiales, lo que Hobbes llamó *apetitos* y *aversiones*, y para Spinoza fueron *pasiones*.

Spinoza era muy joven cuando conoció las obras de Descartes y de Hobbes, una de metafísica y otra de ciencias políticas, y a ambas terminó eventualmente por refinar.

EL PENSADOR Y EL JUDÍO

Spinoza descendía de judíos emigrados de Portugal a Amsterdam. Su lengua materna habría sido el español, aunque sabía hebreo desde su infancia, y escribió en latín.

Se sabe que era modesto, calmo, agradable en el trato. Difícil aceptar que hubiera sido concebido como un hombre de perversión. Pierre Poiret llegó a considerarlo "encarnación de Satán". Un juicio tan paradójico como el que se le deparó a sus ideas. Pierre Braille las denominó "hipótesis monstruosas"; aun cuando Spinoza hablaba permanentemente de Dios, con frecuencia se lo tildaba de ateo.

Como se sabe, fue acusado de hereje y se lo excomulgó de la sinagoga. Ello lo llevó a hacer la apología de la libertad de conciencia, a ganarse magramente la vida puliendo lentes, y a recluirse para filosofar. Ello le valió que fuera visto, no sólo como primer pensador moderno, sino también como el padre de la filosofía política liberal. Su judeidad es un linaje muy apropiado para ello.

Es notorio que en el antiguo Israel nunca hubo ensalzamiento de los reyes, una práctica tan universalmente difundida. El verdadero rey era, para Israel, Dios. Sin embargo, la sociedad judía no era teocrática, debido a que el reino de Dios no había sido establecido como una iglesia que lo encarnara. Moisés jamás se consideró a sí mismo dotado de divinidad ni tampoco designó debajo de él a ningún líder que presumiera de ser divino.

La constitución original de Moisés era la de un estado en democracia: incompleta, sí, pero democrática. No es casual que haya inspirado a los colonos que crearon los Estados Unidos de América. Recordemos que cuando en 1640 la Suprema Corte de Massachussets le solicitó a uno de aquellos líderes puritanos que redactara una constitución, John Cotton respondió que la ley americana debía ser la de Moisés, y estableció la enseñanza obligatoria del hebreo en la red educacional. Otro estado que anduvo en la misma dirección fue Connecticut, que un par de años después incluyó la ley mosaica en su constitución.

Por esa época la sinagoga de Amsterdam emitió la famosa y oscura excomunióon contra Baruj Spinoza. Oscura -no como valoración moral-, sino porque ciertamente entraña un misterio que perdura hasta hoy.

No se sabe bien el porqué del *jerem* contra Spinoza, ya que su obra escrita fue muy posterior. Lo excomulgaron en 1656, aun cuando el *Tratado* de Spinoza es de 1670, y su *Ética* es póstuma. Hasta el momento de la excomunióon Spinoza no había escrito nada, y se ocupaba sólo de limpiar lentes. Ignoramos qué conductas despertaron las sospechas del insigne tribunal rabínico que lo alejó de la comunidad.

Una hipótesis es que Spinoza debe de haber estudiado en el círculo herético de Isaac de La Perèyre, ya que éste anduvo por Amsterdam unos meses antes del *jerem*. La Perèyre había pergeñado la llamada teoría *Preadamita*, según la cual Adam no había sido el primer hombre, y el gran diluvio universal habría sido apenas un evento

local. Hoy la teoría Preadamita no escandalizaría ni a sectores religiosos, pero en esa época era una novedad explicitarla tan intrépidamente.

Para referirnos ahora a los tres libros principales de Spinoza, comencemos por el *Tratado Teológico-Político* (1670) que es un conspicuo precedente de la escuela de Crítica Bíblica, sobre la que nos extendimos en el primer capítulo.

En este libro, Spinoza hace dos afirmaciones lapidarias: la primera, que no fue Moisés el autor del Pentateuco, sino otro personaje muy posterior; la segunda, que el antiguo ritual del judaísmo tenía como único objetivo preservar el Estado de los judíos.

Debido a su interés en el antiguo Estado judío, Spinoza ha sido visto como profeta del sionismo moderno por ideólogos como Moisés Hess y David Ben-Gurión. El historiador del sionismo Abraham Kariv, considera a Spinoza el padre del sionismo.

En efecto, hay un párrafo revelador al final de su tercer capítulo, titulado *De la vocación de los hebreos y de si el don de profecía fue propio de ellos*:

“Diré más: si el espíritu de la religión no los debilitase, creo que podrían muy bien, cuando se presentara ocasión favorable (tan mudables son las cosas humanas) reconstituir su Estado y ser entonces objeto de una segunda elección divina”.

El segundo gran libro de Spinoza es el *Tratado Político*, dedicado más a filosofía política. En él coincide con Hobbes en que para atemperar los vicios humanos son necesarios la sociedad y el Estado, y que en la naturaleza pura no habría nada lícito ni ilícito. También coincide con Hobbes en que toda rebelión es eminentemente mala, y en que la Iglesia debe someterse al Estado. Pero la disidencia con el inglés no es menos importante que la afinidad: para Spinoza, la democracia es la forma más natural de gobierno, y el Estado debe garantizar la libertad de opinión.

En su vida personal, Spinoza se aseguró de no coartar su propia independencia intelectual, por medio de rechazar tanto un ofrecimiento de enseñar en la universidad de Heidelberg, como una propuesta del rey de Francia de recibir un estipendio real. Prefirió vivir puliendo lentes, lo que aseguró libertad de pensamiento. Borges ha poetizado las circunstancias de Spinoza

en sus célebres versos:

*Las traslúcidas manos del judío
labran en la penumbra los cristales...
Las manos y el espacio del jacinto
que palidece en el confín del ghetto
Casi no existen para el hombre quieto
que está soñando un claro laberinto.
No lo turba la fama, ese reflejo
de sueños en el sueño de otro espejo
ni el temeroso amor de las doncellas.*

....
*Libre de la metáfora y del mito
labra un arduo cristal: el infinito
mapa de Aquél que es todas Sus estrellas.*

La tercera gran obra de Spinoza es la *Ética*, publicada después de su muerte. Está dividida en tres partes, respectivamente dedicadas a la metafísica, la psicología y la ética.

En la metafísica, la influencia es claramente cartesiana. Spinoza continúa con la física materialista y es determinista. No existe el libre albedrío, y el hombre puede razonar para entender que es parte de un todo en el que no hay lugar para opciones de ningún tipo. Los acontecimientos del pasado son tan inmodificables como los del futuro. Sólo Dios tiene libertad, porque sólo Él no es *por necesidad*.

Recordemos que Descartes había establecido dos dimensiones: el pensamiento y la extensión. Para Spinoza, así como no hay azar en el mundo físico, tampoco hay libre albedrío en la esfera mental. Descartes ha sido de algún modo sintetizado: pensamiento y extensión son *uno solo*. No hay sino el Uno. Las dos dimensiones son *modos* de Dios: el tiempo y el espacio.

Spinoza aun trasciende esta audaz afirmación, con otra muy original: el par de modos de Dios, son *sólo dos de los infinitos* que existen, y que no podemos conocer. Dios existe de infinitas maneras, pero la razón puede aprehender sólo dos, las del tiempo y del espacio.

LAS PASIONES Y EL PANTEÍSMO

La parte dedicada a la psicología trata de las pasiones, que como vimos adaptó probablemente de las enseñanzas de Hobbes. Spinoza se diferencia de los antiguos estoicos en que éstos ponían reparos a *todas* las emociones, mientras que el holandés cuestiona sólo las pasiones, es decir las emociones que nos distraen, que oscurecen nuestra visión intelectual del todo.

El origen de las pasiones es el deseo de autoconservación, el impulso de conservar nuestra apariencia de estar separados del Todo, aun cuando deberíamos darnos cuenta de que lo real y positivo en nosotros es precisamente lo que nos une al todo.

La tercera parte de la *Ética* resulta de las dos primeras. Con el término *ética*, Spinoza se refiere tanto a la conducta moral como al arte de vivir. Nuestras trasgresiones, nuestros errores, nuestras bajezas, dejan de ser tales cuando los vemos como parte inevitable del Todo.

Por ello Spinoza condena el arrepentimiento y el remordimiento, del mismo modo en que ha condenado la esperanza y el temor, que expresan vanamente que el futuro pueda ser alterado.

El hombre prudente sabe que -si reconocemos que todo ocurre por necesidad-, somos felices. El mensaje sublime es que todo debe ser visto *sub specie aeternitatis*, desde la perspectiva de la eternidad.

En la medida en que un hombre se resiste a ser parte del Todo mayor, está en servidumbre. Por el contrario, si por medio del entendimiento ha captado la única realidad del Todo, es libre.

Una pasión deja de ser tal, cuando nos formamos una idea clara y distinta de ella. El recomendable resultado de ese entendimiento es la beatitud, o el amor intelectual de Dios. Aquí se reconocen ecos maimonídeos.

La beatitud es la única sabiduría, la unión del pensamiento con la emoción. Así, Spinoza sentencia que debemos amar a Dios sin esperanza alguna de ser amados por Él.

Goethe sugirió que este juicio de Spinoza muestra su abnegación, amar sin ser amados. Pero en realidad no hay tal abnegación, sino

sometimiento a la razón. No debemos esperar ser amados por Dios, porque Dios *no ama*. Se trata de un postulado metafísico. El hombre que desee que Dios lo ame, desearía pues que Dios *no fuera Dios*.

La *Ética* sorprende tanto por la penetración de sus contenidos, como por su forma. Está redactada como un tratado de geometría, al estilo de Euclides, con definiciones, axiomas y teoremas. El método expositivo de Spinoza es geométrico, porque para él la verdadera fuente del conocimiento son las matemáticas, nunca la experiencia. El título completo es curioso: *La Ética geoméricamente demostrada*. Las matemáticas en Spinoza se confunden con la lógica; el universo era para él esencialmente lógico y, por lo tanto, pasible de ser explicado lógicamente.

Sabemos que esta visión del Todo del que somos parte, le valió a Spinoza el epíteto de panteísta, quien cree que Dios es Todo. En rigor, la palabra panteísmo nació después de su muerte; la acuñó John Toland en Inglaterra. Para uno de los más grandes filósofos judíos de todos los tiempos, Hermann Cohen, el panteísmo contradice terminantemente al judaísmo, y en ningún caso puede considerarse religioso.

Esta salvedad nos permite abordar una cuestión muy discutida, la de si Spinoza fue o no un *filósofo judío*. Obviamente, nuestra respuesta dependerá de la definición que demos a la "filosofía judía".

Quienes sostienen que no lo fue, argüirán que en Spinoza no se ve ningún interés o intento de hacer progresar al pensamiento judío. Si lo fue, no es porque *quisiera* ser un pensador judío: lo habría sido en contra de su voluntad. El caso se agrava si consideramos la soltura con la que descalifica al judaísmo en el *Tratado Teológico-Político*.

Puede argumentarse, por el contrario, que sí fue un filósofo judío, en el sentido de que sus ideas emergen de la matriz de la reflexión y experiencia judías. Aun el panteísmo podría hallar precedente en la tradición judía, tal como el uso rabínico del término "Makom" (Lugar) aplicado a Dios, o como la máxima *Emet Malkenu efes zulató*, "Nuestro Rey es la Verdad, fuera de Él no hay nada".

Hubo grandes pensadores judíos que por momentos parecen panteístas, como Shlomo Ibn Gabirol o Abraham Ibn Ezra en algunas de sus exégesis (por ejemplo en Génesis 1:26 y Éxodo

23: 21). Hay panteísmo en el misticismo judío y su libro más cabal, el Zohar. También el fundador del jasidismo de Jabad, el rabí Shneur Zalman de Lyady, expresa en su obra *Tania* que «en realidad no hay nada más que Él».

Vale citar a un rabino más, Zvi ben Yaakov Ashkenazi, quien después de estudiar con los sefarditas de Salónica recibió el título honorífico de *Jajam, sabio*, pasó entonces a ser conocido como el *Jajam Zvi*, y guió las academias talmúdicas de Altona y Amsterdam. Poco tiempo después de la muerte de Spinoza, le enviaron al Jajam Zvi una llamativa pregunta desde Londres: si acaso él había afirmado que Dios es *Hateva*, la naturaleza. La duda puede abonarse con el dato de que las palabras *Elohim* (Dios) y *Hateva* (la naturaleza) tienen el mismo valor numérico de 85 (las letras hebreas permiten el procedimiento de la *guematria*, tan caro a los cabalistas, que consiste en calcular su valor numérico para develar significados ocultos).

Lo notable es que la respuesta del Jajam Zvi no rechaza esa idea, sino que la explica. Lo que él había querido decir es que Dios es la fuerza y la voluntad que produce todas las manifestaciones de la naturaleza.

Finalmente, el siglo XVIII produjo un caso singular de panteísmo judío, que fue Najman Krojmal, conocido por su acrónimo *Ranak*. Éste adaptó la filosofía de Hegel a la experiencia judía, y planteó que existe un solo ente: el Espíritu Absoluto, es decir Dios.

Con todo, ulteriormente los judíos que más se inclinaron ante la cosmovisión de Spinoza, no lo hicieron desde el panteísmo sino desde el laicismo. En buena medida, fue descubierto como un precursor de la secularización de la vida judía. En efecto prefiguró, solo y alienado, lo que las generaciones posteriores llamarían "secularismo judío", y judíos laicos hallaron en él inspiración.

En 1925, el historiador Josef Klausner, quien fuera candidato a la primera presidencia de Israel, de pie en el Monte Scopus en donde nació la Universidad Hebrea, proclamó: "Baruj Spinoza, eres nuestro hermano".

Otro de sus grandes admiradores fue el primer Primer Ministro del Estado judío, David Ben Gurión, quien en la década del cincuenta temprana, se propuso hacer revertir la excomuniación contra Spinoza. El empeño no había sido muy sopesado, ya que no había ni hay factor en la vida judía que tenga la autoridad para proceder en

esa dirección.

Quizás quien más se acercó a cumplir con el anhelo de Ben Gurión fue el Gran Rabino de Israel, Isaac Halevi Herzog. Éste en 1953 recibió una consulta del director del instituto *Spinozaeum* de Haifa, Herz Shikmoni, quien le preguntaba si desde el punto de vista de la ley religiosa judía, Spinoza permanecía excomulgado.

Herzog respondió cautelosamente que la prohibición de leer obras de Spinoza ya no tenía validez alguna, aunque no quedaba claro si el tribunal que lo había separado de la sinagoga tuvo la intención de que la excomunión perdurara durante generaciones subsiguientes.

El hecho es Spinoza es parte del mundo académico y cultural, y resulta imposible en ese contexto compilar un manual o un curso de pensamiento judío, sin incluir al notable holandés. Una personalidad afable y sosegada, que sacudió a sus contemporáneos y encandiló con teoremas éticos a los siglos que lo sucedieron.

Desde lo filosófico, Spinoza se equivocó. Los hechos no son descubiertos, como él planteaba, por el mero razonamiento. Son revelados por la observación y la experiencia. Cuando podemos inducir con éxito el futuro, no lo hacemos basándonos en principios lógicamente necesarios, sino en datos empíricos que nos provee la realidad. Pero transcurría el siglo XVII y apenas asomaba la era moderna del pensamiento durante la vida de Spinoza quien, en cierto modo, la inauguró.

Capítulo 10

MENDELSSOHN Y EL ILUMINISMO

Durante el siglo de Spinoza dos enormes tragedias se abatieron sobre el pueblo judío, una física y una espiritual. La primera ocurrió en el contexto de la guerra independentista de Ucrania contra Polonia, durante la cual el ejército de Bogdan Chmielnicki se dedicó al asesinato en masa de judíos; doscientos mil fueron masacrados en 1648 en las matanzas de los cosacos.

La segunda desdicha fue corolario del movimiento que venía persuadiendo a las sufrientes masas israelitas de que el Mesías había llegado en la persona de un predicador cabalista de Esmirna, Shabetai Zvi. Una gran desazón embargó al pueblo hebreo una vez que Shabetai terminó convirtiéndose al Islam cuando fue apresado por las autoridades turcas en 1666.

Estas dos desventuras sumieron a los judíos en una dolorosa depresión durante un siglo. El retorno de la alegría se produjo durante el Siglo de las Luces, el XVIII, con el surgimiento del jasidismo, el cual trató de compensar la desesperanza, y habría de darles a los judíos un refugio de júbilo. No careció empero de una oposición implacable.

En 1772, el máximo erudito judío de la época, Eliahu Kremer, el Gaón de Vilna, emitió un decreto en contra del jasidismo, prohibiendo a sus alumnos todo contacto con ese movimiento. Sin embargo, las luchas de *mitnaguedim* (opositores) contra jasídicos fueron cediendo, cuando unos y otros repararon en que una novedosa corriente que surgía en esa época podía poner en peligro la fidelidad de los judíos a su tradición.

En efecto, los iluministas respondían a la implícita invitación del enciclopedismo y los librepensadores franceses, y bregaban para que los judíos se educaran también en las ciencias y en la cultura de los países europeos en los que moraban.

El padre del iluminismo fue Moisés Mendelssohn, quien desde 1785 publicaba en hebreo artículos acerca de ciencias y literatura, en su periódico *Hameasef*. En varios sentidos, Mendelssohn puede ser considerado un corrector de Spinoza.

Su obra puede desgranarse como una serie de tres respuestas a los desafíos que distintos pensadores le plantearon en momentos cruciales de su biografía.

La primera, en 1769, impulsó a Mendelssohn a tomar una clara y elaborada posición frente a la cuestión judía. La segunda, en 1783, lo llevó a desarrollar más esa óptica, en su ensayo *Jerusalén o Sobre la ley religiosa y el judaísmo*, que le otorgó un lugar de privilegio en la historia de las ideas de Israel. La tercera, tres años después, culmina con su fallecimiento.

Mendelssohn nació en el seno de una familia religiosa de Dessau, en la Prusia de Federico II el Grande, el déspota ilustrado a quien mucho admiró, y a quien se consideraba el “primer servidor del Estado”. Hasta la edad del Bar Mitzvá, Moisés fue alumno del rabino de la su ciudad, David Frankel, a quien entonces le ofrecieron hacerse cargo de una sinagoga berlinesa. Mendelssohn siguió a su maestro a la gran ciudad, y allí un nuevo mundo se abrió ante sus ojos: el de la cultura, la intelectualidad y la ciencia.

Mendelssohn entabló una amistad que duraría toda su vida con varios filósofos con los que alternó en Berlín. Entre ellos se destaca Gotthold Efraim Lessing, apóstol de la tolerancia religiosa que describió a Mendelssohn en su célebre drama *Natán el sabio* (1779). Un segundo intelectual al que conoció en Berlín, John Caspar Lavater, protagonizó la primera de las tres controversias que anunciamos.

En 1769, Lavater, dedica una traducción suya a su amigo Mendelssohn y, para estupor de éste, en la dedicatoria lo conmina a convertirse al cristianismo. A pesar de que Lavater posteriormente se retractó de su invitación, y la amistad entre ellos se mantuvo incólume, su gesto tuvo una influencia decisiva en el pensamiento de Mendelssohn y lo llevó a adoptar una posición al mismo tiempo racional y apologética con respecto al judaísmo, a cuya reivindicación dedicaría desde ese día sus mejores esfuerzos.

Una década después de la invitación de Lavater, François Hell publicó *Observaciones de un alsaciano sobre la presente situación de los judíos de Alsacia* en donde describe a los hebreos como criminales e incita a su destrucción o expulsión. Alarmado, el presidente de la comunidad, Herz Cerfberr, solicita del prestigioso Mendelssohn que escribiera la necesaria defensa. El filósofo supone que la firma de una pluma cristiana otorgaría a la respuesta mayor fuerza, y por ello requiere de su camarada Christian Wilhelm Dohm

que salga a la palestra para enfrentar la judeofobia rampante.

El ensayo, en el contexto de la corriente de tolerancia típica de la época, se publica bajo el título de *Mejoramiento civil de los judíos*. Dohm reclama otorgar al pueblo de Israel el estatus público de comunidad religiosa con total autonomía, incluyendo el derecho a excomulgar. A los ojos de Mendelssohn, ha ido demasiado lejos: ninguna religión -la judaica incluida-, debía tener poder como para imponer ideas o comportamientos cualesquiera. La excomunión era una atribución que ninguna fuerza auténticamente espiritual - como la religión decía serlo-, podía arrogarse. Éste es un tema favorito de Mendelssohn que desarrollará en su obra cumbre.

Por esa época (marzo de 1772) publica Mendelssohn su traducción del libro *La esperanza de Israel*, del gran rabino holandés Manasés Ben Israel, quien formaba parte del tribunal que había excomulgado a Spinoza. En el prólogo a dicha traducción, Mendelssohn responde a Dohm rechazando de plano el derecho a excomulgar: "La religión verdadera, divina, no necesita de brazos ni de dedos: es solamente espíritu y corazón..." Probablemente Mendelssohn creyera que la polémica llegaba a su conclusión, cuando en realidad estaba recién comenzada.

Al año siguiente se publica un artículo bajo el seudónimo de *Quien busca luz y justicia*. Su autor habría sido el apóstata Josef von Sonnenfels (por lo menos, eso es lo que sostuvo el historiador de la Universidad Hebrea Jacob Katz, aun cuando otros autores disienten. Alexander Altmann, en su clásica obra acerca de Mendelssohn, opina que el autor del anónimo habría sido August Krantz).

En el artículo se espeta a Mendelssohn que sus ideas "contradicen la fe de vuestros mayores en su significado verdadero, y los principios de su comunidad". Por lo tanto se lo intima, una vez más, a convertirse al cristianismo: "¿No está el paso que usted ha dado, encaminado realmente a cumplir con el pedido que oportunamente le formulara Lavater?"

Mendelssohn rechaza la soberbia de aquellos intelectuales que, aun en su liberalidad, deducían que la menor diferencia entre un judío y la fe de sus mayores, suponía la necesidad imperiosa del bautizo. Quiere dejar en claro que su lealtad al judaísmo es profunda, por él querida, e irreversible. Debe explicar que Dohm había confundido la defensa de los judíos como grupo, con el análisis del judaísmo como idea. Mendelssohn se impone afirmar

que el judaísmo no es el conjunto de dogmas que le atribuía la aproximación cristiana. Mendelssohn escribe *Jerusalén*, una respuesta directa a los desafiantes artículos que mencionamos.

El motivo del título de la obra no es claro; Johann Hamann sostuvo en su crítico libro que el propio Mendelssohn ignoraba la razón del nombre. Es posible que se infiera de un versículo del Nuevo Testamento allí citado (Juan 4:21-23) en el que Jerusalén se menciona como lugar de polémica religiosa.

La idea central de *Jerusalén* es que el judaísmo no constituye una religión revelada, sino una *ley* revelada. La ausencia de dogmas de fe judaicos, exime a los judíos de una línea homogénea de creencia, aun cuando la práctica sea una para todos. Lo que por medio de Moisés recibimos en Sinaí no fueron ideas: fueron leyes. Más allá de ciertas contradicciones u obscuridades, el planteamiento de Mendelssohn fue en su momento, por lo concluyente, una innovación que ejerció honda influencia en el complicado sendero de la Emancipación.

Después de Lavater y de Sonenfels, otro contradictor de Mendelssohn produjo la tercera polémica, la más filosófica, que se refiere a la actitud frente a Baruj Spinoza, a quien Mendelssohn admiró y llamó "un sincero buscador de la verdad". Elocuente es la referencia de Lessing acerca de Mendelssohn: "Su rectitud y su mentalidad filosófica, me hacen ver en él un segundo Spinoza, igual al primero en todo, menos en sus errores".

LA PURIFICACIÓN DE SPINOZA

Moisés Mendelssohn corrigió a Spinoza, en términos generales, en que su aproximación al judaísmo, aun cuando partiera desde la modernidad y la crítica, incluyó el mayor respeto.

Su simpatía por el holandés bien podría haber constituido una reacción, esta vez contra la violenta crítica que se había ensañado con Spinoza durante el siglo XVII. Por la época en que escribe Mendelssohn, Spinoza era virtualmente un nombre indigno, casi sinónimo de ateísmo hipócrita. En aras de contrarrestar esos ataques, Mendelssohn construyó una visión muy particular de Spinoza, que permitía remover la acusación de "ateísmo". De las obras de Mendelssohn, la primera y la última analizan el sistema

filosófico spinoziano: *Artículos filosóficos* (1755) y *Horas matinales* (1785).

Para resumir en forma esquemática en qué consiste el proceso de “purificación” por el que Mendelssohn hizo pasar a Spinoza, digamos que expone dos hipótesis:

A) que Spinoza allanó el camino para el pensamiento de Leibniz y su concepto de “armonía preestablecida” (que como veremos fascinó a Einstein), B) que el universo que describe Spinoza, es el que existía en el *pensamiento* divino, antes de la Creación. Es cierto: había diferencias entre la cosmovisión de Mendelssohn y el panteísmo de Spinoza. Éste, al reducir las expresiones conocidas de Dios a *razón* y *extensión*, había hecho caso omiso a otras dos, la *voluntad* y la *forma*, que para Mendelssohn fueron esenciales. Sin embargo, éste intenta una reconciliación con el excomulgado holandés, al que presenta, en sus palabras “purificado”.

En *Jerusalén*, arguye Mendelssohn que la actividad de Hobbes en el campo político fue la de Spinoza en la metafísica. Cabe recordar que Mendelssohn rechazaba la visión política de Hobbes que concedía al Estado la fuerza suprema, con derechos exclusivos de imposición.

Con todo, es probable que la tesis mendelssohniana de que en Sinaí no hubo revelación de *verdades* sino de *leyes*, se inspirara en Spinoza, para quien toda la religión revelada tenía como objeto la fundamentación del Estado hebreo.

La diferencia entre ambos es que mientras para Spinoza aquellas leyes eran meramente políticas y temporales, para Mendelssohn eran éticas y eternas, y tenían como objetivo llevar al judío a la verdad y a la felicidad.

En su tercer enfrentamiento intelectual, Mendelssohn ya no es invitado al bautizo como en los dos previos, pero es acosado debido a “sus tendencias spinozistas”.

El protagonista de esta polémica, el filósofo Friedrich Jacobi, había seguido de cerca la obra de Mendelssohn desde *Fedón* (1767), un diálogo sobre la eternidad del alma que le valió el sobrenombre de “Sócrates alemán”.

En 1785 Jacobi publica *Las enseñanzas de Spinoza en las cartas del señor Mendelssohn*, en donde pone de relieve el “ateísmo

spinozista" y revela que también comulgaba la doctrina el mentado Lessing, a quien Mendelssohn había acercado a la filosofía en general y a Spinoza en particular.

Mendelssohn, consternado por ese artículo, lo responde directamente y además procede a corregir su último libro para trocarlo en una apología de su amigo Lessing y del Spinoza "purificado".

Agotado por tanta lucha intelectual, y por tanto esfuerzo para mantenerse fiel al mundo tradicional y al iluminismo, apenas entregados los manuscritos que refutan a Jacobi, la vida de Mendelssohn llegó a su fin.

No es secreto que, salvo alguna excepción, los descendientes de Moisés Mendelssohn cumplieron con el pedido de Lavater y de Sonenfels, y terminaron por convertirse al cristianismo. Aparentemente, la denodada lucha del gran pensador, había sido estéril en lo que a su propia familia se refiere.

Lo importante es que, a dos siglos y un cuarto de la publicación de un ensayo tan novedoso como *Jerusalén*, el tema del libro, y mucho más aun las motivaciones que llevaron a escribirlo, son las mismas que mueven al judío de hoy. Los cuestionamientos que perturbaron a Mendelssohn durante toda su vida adulta, son las preguntas que se plantean al judío moderno, tironeado por esos dos mundos del "Sócrates alemán".

Por un lado, lo seduce el mundo de la ciencia, del racionalismo, de la crítica ilimitada, de las ideas en evolución. Por el otro, lo llama también la metafísica y el profundo cosmos de la tradición. O como dice en la liturgia judía, la primera bendición del *Shemá Israel*: "todo se reduce a la verdad y a la fe". El desafío de Moisés Mendelssohn fue encontrar su equilibrio.

MENDELSSOHN Y LAS RAÍCES DEL SIONISMO

La voz *sionismo* tiene fecha de nacimiento: el 1 de abril de 1890, cuando el periodista Natán Birnbaum la acuña en un artículo en el órgano *Selbstemanzipation* de Viena (el primer periódico sionista de Occidente, vocero de la agrupación estudiantil *Kadima*).

Como ocurre con todos los nombres, empero, el término viene a designar una idea y un movimiento que ya existían desde mucho tiempo antes. No es fácil determinar con precisión *cuánto* tiempo existió la idea sionista, y las muchas respuestas al respecto se sitúan entre dos posibles extremos.

Desde un vértice, el rabino Judah Leib Maimon sostuvo que el sionismo nacía hace cuatro mil años, ya que el relato del Génesis define al patriarca Abraham siempre encaminado hacia la entonces tierra de Canaán. Esta lectura omite que la esencia del sionismo es eminentemente el *retorno*. No podría haber existido, ni siquiera como idea vaga, sin una tierra a la que *regresar*. Por lo tanto, aun si quisiéramos rastrearlo hasta su fuente primigenia, el momento más temprano posible para el sionismo no se ubicaría en la época patriarcal, sino en el nacimiento del anhelo de *retorno* a la Tierra de Israel por parte del pueblo hebreo.

El otro extremo para fijar el comienzo sionista, sería ubicar su génesis en la creación de la *Organización Sionista Mundial* en Basilea, Suiza, en 1897. Nos extenderemos sobre esto en el capítulo dedicado a Herzl.

Distingamos por ahora entre el sionismo como añoranza, y el sionismo como movimiento político. El deseo colectivo de retorno a la tierra de Israel está presente en el pueblo judío, ininterrumpidamente, desde hace dos milenios y medio. Vio luz durante el Exilio en Babilonia y su primer documento escrito (la fuente de la idea sionista) puede leerse en la Biblia, en el salmo 137: «Junto a los ríos de Babilonia nos sentamos y lloramos recordando a Sión... si te olvidare, oh Jerusalén...»

Obviamente, el movimiento moderno tiene características que lo distinguen en mucho de la aspiración milenaria que le sirve de raíz. Pero no conviene olvidar la antigüedad de esta aspiración, a fin de que el sionismo no sea desfigurado en un fanteoche advenedizo sin fundamento alguno.

Para discurrir sobre las características de la modernidad sionista, cabe dilucidar cuándo podría hablarse específicamente de *precursores* del movimiento político. En esto, las diversas ponencias se concentran respectivamente en los siglos XVII, XVIII y XIX.

Entre los que fijan a los precursores en el siglo XVII, el filósofo Martin Buber eleva al famoso rabino de Praga, el Maharal, al estatus de pionero.

Por su parte, el primer gran historiador del sionismo, Najum Sokolow, corona como precursor al mencionado rabino Manasés Ben Israel de Amsterdam, quien llevó la idea del retorno de los judíos a la negociación política, usándola como argumento ante la gente de Cromwell para que se readmitiera a los judíos en Inglaterra puritana.

Abraham Kariv, como dijimos en el capítulo anterior, proclama a Baruj Spinoza como primer sionista moderno, debido a su desacralización de la historia judía y su previsión de que los judíos reconstruirían su comunidad estatal "cuando las circunstancias estuvieran maduras" para ello.

Una cuarta opinión de quienes ven el nacimiento del sionismo moderno en el siglo XVII es la de Ioav Gelber, quien en su historia del sionismo atribuye a un no-judío, el danés Holger Paulli, la paternidad del movimiento.

Quienes optan por el siglo XVIII para reconocer las raíces del sionismo moderno, citan al pastor francés Pierre Jurieux, que propuso restablecer la república judía, o al marqués Felipe de Langallerie, que con el mismo objetivo, en 1714 inició tratativas con el embajador turco en La Haya y firmó con él un acuerdo sobre los derechos judíos.

Pero hay una tercera voz que opta por el Siglo de las Luces: la de uno de los más renombrados historiadores del sionismo, Walter Laqueur, quien señaló como iniciador a Moisés Mendelssohn.

Al respecto cabe citar un curioso evento de su vida, el cual roza la teoría del retorno a la tierra ancestral. Por la época de la polémica con Lavater, un terrateniente sajón de nombre Rochus Friedrich Conde de Zu Lynar (que había sido diplomático danés) le presentó a Mendelssohn un proyecto de establecer un estado judío en Palestina. Se trata de un intercambio epistolar poco conocido. Lynar escribe el 23 de enero de 1770 y Mendelssohn responde a los tres días rechazando la idea, por tres motivos.

Algunos resumen el argumento de Mendelssohn para negar en el siglo XVIII la posibilidad de un Estado, en que éste habría podido nacer solamente después de una guerra europea. La guerra era el resultado de que las potencias europeas iban a oponerse al proyecto. Valga agregar que efectivamente estalló una guerra europea y el mundo reconoció la irreversibilidad del Estado judío, pero lo que Mendelssohn no previó es que dicha guerra tendría

como eje la destrucción de la tercera parte de la judería mundial. Con todo, esa posible síntesis se queda corta, ya que en el rechazo de Mendelssohn hay dos argumentos más muy elocuentes. Uno, el de que los judíos, debido a su prolongada servidumbre, no serían capaces del espíritu de libertad que requería la empresa. Otro, que el proyecto demandaría una vasta fortuna y los judíos eran mayormente pobres. Un siglo después, veremos como Teodoro Herzl coincidió en que los judíos no contaban con las riquezas necesarias como para llevar a cabo la empresa, y propuso la creación de la *Compañía Judía*, «encargada de la liquidación de las pertenencias de los judíos emigrantes y de la organización de la vida económica en el nuevo país». En suma, había un obstáculo económico, que imponía la mentada solución de una especie de banco del pueblo judío, y un escollo político, que se traduciría en una guerra no deseada. Ambos reparos de Mendelssohn probaron ser ciertos, y de algún modo el Estado de Israel fue moldeado por sus necesidades de defensa militar y ayuda exterior.

Lo que permanece en el terreno de la especulación es el tercer punto: Mendelssohn consideraba que la empresa sionista estaría indisolublemente ligada al espíritu de libertad que animara a los judíos. Quizá también Herzl alude a este aspecto cuando con optimismo, al final de su obra *El Estado Judío* (1895) anuncia que «el mundo se liberta con nuestra libertad, se enriquece con nuestra riqueza y se engrandece con nuestra grandeza». Se necesitaba de capacidad para hacer la guerra, y de recursos económicos, pero la columna central en la que se apoyaría el Estado hebreo era su innegociable vocación de libertad. Es posible rechazar la condición de sionista de Mendelssohn, ya que, aunque colaboró en llevar al judío hacia la modernidad, la inmadurez de las condiciones históricas en las que vivió, le impidió la realización concreta de ninguna de las ideas que planteara en relación con el sionismo. Así, Jacob Katz no considera que haya sionismo hasta tanto la idea no fuera traducida en fuerza social. Por ello, la mayor parte de los estudiosos establece el siglo XIX como catapulta, y ningún momento previo. A este siglo dedicaremos los dos próximos capítulos.

Concluamos aquí que Mendelssohn fue un ardiente defensor del otorgamiento de derechos civiles para los judíos, y por ello fue tal vez - más que del sionismo-, padre de la *modernidad* judía. Pero no sólo ésta supo reconocer su contribución; aun en la ortodoxia clásica Mendelssohn gozó de valoración.

Iejzekel Landau fue durante el siglo XVIII una autoridad halájica

de primera línea, quien formó a centenares de discípulos en su ieshivá, y a quien hasta hoy se lo conoce como *Nodá Bihudá* (*célebre en Judea*), en alusión al título de una de sus obras más importantes. Su respeto por el heterodoxo Mendelssohn es especialmente digno de mención, porque en general fue muy intransigente con los Emancipadores (consideró nefasta a la *Toleranzpatent* del emperador Josef II, que otorgaba derechos cívicos a los judíos). Sin embargo, *Nodá Bihudá* se opuso a que se prohibiera en los círculos más ortodoxos la lectura del comentario de Mendelssohn a la Biblia, el famoso *Biur*.

Por su parte, nada menos que el Gaón de Vilna a quien nos hemos referido al comienzo de este capítulo, indicó a los oponentes de Mendelssohn que se abstuvieran de censurarlo. Así lo relató nada menos que el órgano de la ortodoxia clásica actual en los Estados Unidos, *The Jewish Observer*, en un artículo favorable a Mendelssohn en diciembre de 1986 (en su número posterior, la revista se excusó ante sus lectores por el texto laudatorio). En pocas palabras, la polémica en torno de Mendelssohn no ha concluido.

Representa un fenómeno de integración cultural en la Europa iluminista, con una responsabilidad histórica de primera importancia: la formación de una teoría que permitiera a los judíos entender, explicar y justificar su nueva situación producto de la Emancipación.

Alfred Jospe, en su introducción a la versión inglesa de *Jerusalén*, describe a Mendelssohn y a la intelectualidad contemporánea como ciudadanos de dos mundos: el del gueto -con su fidelidad a la tradición-, y el del racionalismo supremo de la Europa dieciochesca. Leo Trepp va más lejos aún y ve en Mendelssohn a "un tipo de judío totalmente nuevo, devotamente piadoso y observante fiel de cada uno de los mandamientos, y al mismo tiempo un pensador liberal, un filósofo del iluminismo que ocupa orgullosamente su lugar entre las mentalidades rectoras de su tiempo. Esa clase de judío no había existido durante siglos".

Capítulo 11

MARX Y LAS CIENCIAS SOCIALES

Hemos planteado la dificultad de definir a un escritor, o a un pensador como pensador *judío*, a menos que nos contentemos con el dato menor de que es judío todo escritor que tiene algún tipo de ascendencia familiar judía.

Esta pertenencia es ciertamente condición necesaria, pero no es suficiente. Judío, tiende a parecernos el pensador que, amén de haber nacido en un hogar que exhibe raíces judías, se refiere en su obra a alguna faceta que pueda concatenarse en la evolución del judaísmo, aun si se tratara de una referencia crítica.

Del siglo XX, difícilmente podría incluirse en la categoría de pensador judío a Niels Bohr o Ludwig von Mises, ya que ni el judaísmo ni la experiencia del pueblo judío tienen presencia en el campo de interés de sus escritos.

El caso de Karl Marx es más espinoso. Lo poco de judío que aparece en su obra -concretamente en su primer libro-, es tan negativo que podemos calificar esa obra de judeofóbica. Sin embargo, Marx es frecuentemente considerado un pensador judío, y no podemos hacer caso omiso de esta paradoja.

Para salvarla, enmarquemos el aporte de Marx en el que hicieron en su conjunto las ciencias sociales, protagonizadas éstas por tal cantidad de judíos, que no puede soslayarse su vínculo con la judeidad.

Hace dos capítulos citamos los escritos de Thomas Hobbes como precursores; lo fueron también en cuanto a su abordaje de la sociología.

En rigor, el debate acerca de cómo debe ser una “buena sociedad” es muy antiguo. Se habían dedicado a él Tucídides, Platón y Aristóteles. Incluso el Código de Hammurabi del siglo XVIII a.e.c. se justifica con la necesidad de un “gobierno estable”, por lo que es un precedente no sólo legal, sino también político.

De hecho, aunque en efecto la politicología es la primera de las ciencias sociales, no puede hablarse propiamente de éstas hasta

bien entrada la modernidad. La politicología nació en el siglo XVI a partir de que Maquiavelo consagrara sus obras a los principios en los que se fundamenta el Estado. Su clásico libro *El Príncipe* (1532) describe el método por el cual un soberano obtiene poder y lo conserva. El método no concierne a cuestiones éticas, y ello no ha de extrañar si consideramos que Maquiavelo tenía en mente a gobernantes como Cesare Borgia. En general, la política es la disciplina acerca del poder, y no de la moral, lo que a veces frustra a muchos ingenuos.

Cronológicamente, la segunda de las ciencias sociales es la economía, que el siglo XVIII aporta en especial en la figura de Adam Smith y luego en la de David Ricardo, quienes sientan las bases de la llamada Escuela Clásica.

Seguirán la sociología, la antropología, las ciencias de la educación, de la comunicación, la psicología, la criminología.

Las ciencias sociales son un producto de la modernidad, un intento de explicar las conmociones sociales. Por ejemplo, la que se produjo a fines del siglo XVIII cuando la Revolución Industrial vinculó los nuevos desarrollos tecnológicos (las máquinas a vapor) con los productivos (la industria textil) y por ello hizo suponer que ya no sería necesaria para la producción la fuerza animal, incluida la del animal humano.

Para explicar esa revolución, nacieron dos proyectos teóricos que se rechazaban; dos diagnósticos acerca de cómo se comporta la sociedad. Uno era más normativo, el marxismo; el otro, el positivismo, fue más descriptivo, resultado de la sociología académica. Francia e Inglaterra fueron la cuna de la escuela positivista; la del marxismo, Alemania.

Los respectivos exponentes más famosos de cada una de esas escuelas, fueron judíos. Para referirnos al positivista, Emile Durkheim, cabe remontarnos a otro francés, Auguste Comte, quien fuera secretario de Saint-Simon y acuñara en 1838 el término *sociología* para describir la nueva ciencia. Ésta descubriría las leyes de la sociedad humana del mismo modo en que las leyes de la naturaleza se deducían de aplicar la investigación factual.

Quien asumió esa misión y la terminología de Comte, fue el inglés Herbert Spencer, un confeso evolucionista para quien "la sociedad es algo enteramente natural. Tratar de modificarla es como tratar de alterar un árbol". Los cambios en la sociedad deben ir

produciéndose por una evolución “natural” y la apresurada intervención humana en esa evolución sólo lograría perjudicarla. La libertad del individuo era para Spencer el valor primordial, y toda limitación que a ésta impusiera el Estado, resultaría nefasta a largo plazo. La obra capital de Spencer se tituló precisamente *El hombre contra el Estado* (1884).

LA REVOLUCIÓN COMO CIENCIA

Dijimos que el máximo exponente del estudio sociológico fue Émile Durkheim, que recogía la sociología como *ciencia*, y procuraba con ella la cohesión social.

En la misma época surgen otros filósofos sociales que, aunque nunca se llamaron a sí mismos sociólogos, pueden ser contados entre los padres de la disciplina. El principal de ellos fue Karl Marx, quien al contrario de los que mencionamos hasta ahora, era un *revolucionista*. Los cambios sociales debían ser empujados por la fuerza, o nunca se producirían.

Corría el año 1848, época de revoluciones en Francia, Italia y Alemania que desmoronaban el Orden Restaurador, y Marx publica en conjunto con Friedrich Engels el *Manifiesto Comunista*. Debió exilarse de país en país, y vivió sus últimos treinta años en Londres, donde escribió *El Capital* (1867), una condena frontal y abarcadora del capitalismo, con la que Marx reivindicó su lugar dentro de la ciencia económica. En rigor, Marx compartió el punto de vista de los economistas clásicos, especialmente David Ricardo. Su novedad no fue tanto en la teoría sino en el uso de ésta para enfrentar el sistema económico.

Entre la Revolución Francesa y el *Manifiesto Comunista*, habían transcurrido sesenta años durante los que se desarrolló un movimiento cultural de rechazo al racionalismo dieciochesco. El romanticismo, apeló a los extremos de la sensibilidad, inspirado en la vida cotidiana del pasado y el gusto por lo primitivo, aun por lo tenebroso. La influencia literaria del romanticismo se reconoce aun en el tono novelesco con el que comienza el *Manifiesto*: “Un espectro está rondando Europa...”.

La sociología se reconoció como disciplina académica sólo a fines del siglo XIX y comenzó a enseñarse en las universidades de

Bordeaux y París. Durkheim funda la primera escuela de pensamiento sociológico, que sostenía que los hechos sociales son independientes de los atributos psicológicos de los individuos.

Así fueron trazándose una y otra línea del pensamiento social. La del marxismo tuvo sideral influencia ideológica, siempre presentada como si fuera "ciencia".

Hemos mencionado la judeofobia del primer libro de Karl Marx, *La cuestión judía*, donde sentencia que «el dinero es el único dios de los judíos», y en ellos ve el joven Marx la encarnación del «enemigo», de la burguesía. Shlomo Avineri, un especialista en Marx, mostró en *La idea sionista* (1979) que el virulento texto había sido en realidad plagiado de una invectiva contra el judaísmo que Moisés Hess había redactado un año antes, titulada *Sobre el capital*.

La historia social era para Marx la superestructura de una permanente lucha de clases entre opresores y oprimidos. La clase de los propietarios burgueses explotaba a la de los trabajadores asalariados, a quienes denominó *proletariado*. Así como la nobleza había vivido de los tributos que pagaba el resto de la sociedad, tanto como los señores feudales se habían alimentado del trabajo de los siervos de la gleba, del mismo modo los capitalistas fueron presentados como viviendo merced al excedente que sustraían del trabajador, al que Marx dio el nombre de *plusvalía*. El colofón de dichas circunstancias iba a ser la inevitable revolución proletaria, agitada como un "postulado científico".

Hoy en día llama la atención que la enorme simplificación de la economía que cometió el marxismo pudiera persuadir a una buena parte de la humanidad, incluyendo a mentes ilustres y sensatas. A todas luces, Marx erró soberbiamente tanto en presentarse como un científico y no como un ideólogo, como en el apresuramiento con el que planteó la inevitabilidad del proceso histórico, una especie de hipérbole del mesianismo judaico, ya que presumía de vaticinar aun detalles y vericuetos de la historia humana.

Esa disposición fue denunciada por Karl Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945) una entusiasta defensa de la democracia liberal, en la que filósofo judeobritánico llamó *historicismo* a las implicancias totalitarias de las teorías políticas de Marx (y de Platón). Popper critica a quienes presuponen que el futuro es inevitable, predecible, por el hecho de que hay leyes que

rigen el desarrollo de la historia. Los tres totalitarismos del siglo XX parten de esa premisa, la de que la humanidad será inevitablemente aria, proletaria o islámica.

Marx trazó un esquema convincente de la evolución histórica, porque no llegó a reconocer la inasible complejidad de la sociedad moderna. Tal vez su punto más débil, que corre el velo del reduccionismo marxista, fue su doctrina de la explotación, de la que deriva prácticamente todo su diagnóstico social, y que estaba basada en una teoría del valor errónea.

Decía Murray Rothbard que al refutar la teoría marxista del valor nos vacunamos contra el marxismo. El máximo inmunizador fue el economista austríaco Eugen von Böhm-Bawerk, quien obligó a Marx a admitir los desaciertos de su teoría del valor, lo forzó a reformularla, y finalmente se la refutó acabadamente. En efecto, a mediados del siglo pasado el prominente economista marxista Oskar Lange concedió que el marxismo jamás pudo resolver la teoría del valor: en rigor una economía socialista podría funcionar racionalmente sólo en base de precios fijados según la ley del mercado.

La teoría del valor de Marx excluye lapidariamente todo componente que no sea el trabajo físico. Sólo el obrero dota de valor a la producción, y el resto es la mentada "plusvalía" de la que se apropian los explotadores diversos.

Böhm-Bawerk demostró que el valor no es intrínseco a las cosas, sino algo subjetivamente apreciado por cada individuo según su situación y necesidades. En efecto, un intercambio tiene lugar sólo si ambas partes valoran en menor medida lo que ceden que lo que obtienen. Ninguna actividad de tipo industrial puede conferir valor al bien o servicio producido. El valor brota posteriormente de las apreciaciones subjetivas de la gente. Lo determina la intensidad de la apetencia del consumidor.

Es alarmante que el universo ideológico marxista pudiera asentarse en el "pecado original" de una desatinada teoría del valor. Si la "plusvalía" es un espejismo, y la creciente explotación un diagnóstico equivocado, entonces fue vana la pérdida de decenas de millones de vidas en revoluciones, purgas, guerras y guerrillas. Fue irresponsable la condena de decenas de sociedades al atraso liberticida. Generaciones enteras fueron sacrificadas en el altar de una teoría que nunca se concretó coherentemente en la práctica y, después de un siglo de encandilamiento marxista, ya no existen

partidos grandes que postulen anular la propiedad privada. La receta íntegra fue fútil, y por ello debe reconsiderarse la índole de la influencia de Marx.

Cabe poner de relieve una incongruencia adicional que la doctrina marxista nunca pudo superar. Por un lado postula que la conducta de los seres humanos resulta de sus intereses de clase. Por el otro, que Marx y sus acólitos actuaron guiados por una voluntad moral que trascendió su clase. Es soberbio partir de la base de que sólo uno mismo está iluminado para superar los intereses clasistas, mientras el resto de las personas actúan motivadas exclusivamente por dichos intereses.

EL PROTAGONISMO DE LOS JUDÍOS

La escuela marxista coincidió en un punto con su competidora sociológica, el positivismo. El individuo y su autodeterminación, constituyen para ellas una mera ilusión, ya que la sociedad actúa como un dios todopoderoso.

Desde este punto de vista, a Durkheim se contrapuso Max Weber. Para éste, sólo el individuo puede actuar con intencionalidad. Hay que analizar la pluralidad de causas y señalar el peso de cada una de ellas, y siempre teniendo en cuenta que la distribución de pesos es sólo provisoria.

El verdadero motor de Occidente era para Weber la racionalidad, que se ponía en evidencia eminentemente en tres planos: la ciencia y la tecnología aplicadas a la producción; las organizaciones económicas eficientes, y la burocracia como única forma posible de organización.

La expresión de la dicotomía sociológica Francia-Alemania terminó siendo precisamente Durkheim-Weber.

El socio de ideas de Max Weber fue el judío Georg Simmel. Fundaron la *Sociedad Alemana de Sociología*, y su punto de partida era que para entender el objeto de la sociología, es decir las relaciones entre los hombres, debía partirse de la premisa de que los hombres tienen voluntad propia.

Aunque Georg Simmel no se ocupó directamente del tema judío, creó conceptos pioneros que fueron aplicados a ellos.

El judío fue arquetípico de uno de ellos, el del “extraño” en la sociedad, del hombre advenedizo. Su énfasis en las relaciones entre los miembros de una sociedad, fue otra noción que su amigo Martin Buber llevó al terreno del pensamiento judío.

La aproximación de Simmel a la sociología fue la base de una cierta *sociología de judíos*, el análisis de los diversos roles sociales que cupieron a los judíos.

En la modernidad, la tradición positivista de cómo mantener el orden fue plasmada en los Estados Unidos. Se aspiraba a una ciencia que pudiera controlar el cambio social. La edad de oro del capitalismo en este país, coincidió con la época del auge de la sociología, el cuarto de siglo que sucedió a la Segunda Guerra Mundial.

La escuela máxima, fue el *funcionalismo*, cuyo mentor fue Talcott Parsons, de la Universidad de Harvard, en donde se creó un célebre Departamento de Sociología.

Hemos aludido al análisis sociológico de roles sociales que asumieron los judíos. Su estudio llevó en muchos casos a generalizaciones. Clásica entre ellas fue la que propuso el historiador económico belga Henri Pirenne, quien consideró que la modernidad en su conjunto derivaba de los judíos.

Más aun influyó la del otrora prestigioso sociólogo Werner Sombart, quien sentó las bases para revisar el rol social de los judíos. Su singular teoría rastreó los orígenes del capitalismo hasta la Edad Media tardía, y encontró en la labor globalizadora de los judíos la causa del nuevo sistema económico.

Su obra *Los judíos y el capitalismo moderno* (1911) atribuyó el desarrollo del nuevo sistema a cuatro características de los judíos: 1) su enfrentamiento al ineficiente sistema corporativo; 2) su habilidad para modernizarse; 3) la naturaleza práctica de su religión, y 4) el desarraigo que se les impuso.

Así, los judíos serían los pioneros del comercio internacional, y con él del sistema capitalista.

El problema de Sombart fue que el nazismo manipuló su teoría y, en una muestra de oportunismo repelente en un intelectual, Sombart se dejó usar. Su libro más tardío, *El socialismo alemán*, ya es abiertamente judeofóbico. Pero si pudiéramos abstraernos

de la etapa posterior de Sombart (murió en 1941) notaríamos que su teoría inicial contiene aspectos considerables. Cabe recordar que se dedicó a traducirlo al hebreo nada menos que David Ben Gurión.

Otro pionero, aunque menos conocido, fue Ludwig Gumplowicz, quien llevó el pesimismo darwiniano a su aplicación sociológica. Descreía del progreso y de las «motivaciones individuales». Todo era para él producto del grupo, de la sociedad.

Jurista y sociólogo austríaco, fue profesor de ciencias políticas en la Universidad de Graz, y eventualmente un patriota polaco, ya que participó en la insurrección contra Rusia y por ello debió abandonar Cracovia.

En cuanto a la judeidad, era un convencido asimilacionista. Pensaba que los judíos carecían del prerrequisito de una nacionalidad, porque habían sido privados de base territorial y de idioma en común. Por ello constituían un factor anacrónico, irritante, condenado a desaparecer. Aunque Gumplowicz fue bautizado, mantuvo interés en asuntos judíos. Cabe mencionar una ilustrativa carta que Gumplowicz le envió a Teodoro Herzl el 12 de diciembre de 1899, en la que expresó emocionalmente su antisionismo. Vaya como adelanto del tema del próximo capítulo.

Le espetó Gumplowicz a Herzl: "¿Quiere usted un Estado sin derramar sangre? ¿Dónde vio alguna vez semejante cosa? ¿Sin usar la fuerza y sin intrigas? ¿Tan abierta y honestamente piensa usted compartir esa tierra?"

Su coetáneo Durkheim no había caído en el asimilacionismo. Fue un descendiente de familia rabínica transformado en librepensador. Durkheim no puso de relieve el conflicto sino la solidaridad. El derecho hebraico para él era un perfecto ejemplo de la "solidaridad mecánica", exhibida en las fuentes bíblicas.

En su libro *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) explica Durkheim que la religión es un fenómeno social de primer orden, ya que constituye a una especie de deificación de la solidaridad entre las generaciones pasadas y las futuras. Aunque pone la religión en su contexto histórico, no le quita validez. El pueblo judío encarna en este contexto a la religión judía, y el Dios de los patriarcas es el garante de su existencia.

Hemos desgranado muchos nombres de judíos a lo largo de este capítulo, el pionero Durkheim, Simmel, Gumplowicz, Marx. El rol de los judíos en las ciencias sociales fue tan protagónico que merece una disquisición. Pasa por casi todos los discípulos de Durkheim, como el demógrafo Maurice Halberachs, Marcel Mauss, Lucien y Henri Lévy Bruehl, el historiador económico Marc Bloch, y más tarde Raymond Aron y George Friedmann. Se suman a ellos Hannah Arendt, Theodor Adorno, Georg Lukacs, Walter Benjamin, y Karl Popper, casi todos los del Círculo de Viena, y hasta Herbert Marcuse y Jacques Derrida. En psicología, además de Freud, recordemos a Erich Fromm y Mélanie Klein. La dedicación de judíos a las ciencias sociales debe abordarse.

Martin Buber lo explica de dos modos: primeramente, la cultura judaica siempre fue proclive a estimular el pensamiento más en términos de *relaciones* y no tanto en términos de *sustancias*, de *esencias*. Hemos recogido al respecto las reflexiones de Boman sobre el idioma hebreo, en el capítulo quinto.

Segundo, las ciencias sociales ubicaron al pensador judío en una óptima perspectiva, que era a un mismo tiempo crítica con respecto del orden social que en buena medida lo discriminaba, y también optimista en el sentido de que la situación podía mejorarse. La condición judía era apta para hacer efectivas ambas características.

Capítulo 12

HERZL Y LA POLÍTICA

Concluía el siglo XIX y los judíos ya habían producido figuras políticas de renombre. Difícil sería hablar de la socialdemocracia alemana sin Ferdinando Lassalle, del imperio victoriano sin Benjamin Disraeli o de la Francia revolucionaria de 1848 sin Isaac A. Crémieux. Sin embargo, no había surgido una personalidad que políticamente liderara a los judíos en la defensa de sus intereses.

Hace poco más de un siglo murió su primer estadista moderno, cuyos restos reposan en el monte que lleva su nombre en Jerusalén. Dos evocaciones son posibles cuando uno se sumerge en la apasionante vida de Teodoro Herzl. Una, el paradigma de Tolstoi en el que el devenir de la humanidad resulta de tejes y manejes familiares y personales. Otra, la famosa premisa de Carlyle de que la historia consiste meramente en la biografía de los grandes hombres.

La de Herzl está poblada de múltiples pasiones y prolongadas desdichas y frustraciones, como el suicidio de su amigo Enrique Kana, o su infeliz matrimonio. Sus ensayos, sobre el sentido de la vida y varios otros focos de interés, sus documentados viajes, su diario, condimentan cada etapa con fervor. Exploraremos aquí dos de los aspectos que permitieron -al padre del sionismo moderno-, contribuir a moldear un siglo, el XX, el cual apenas alcanzó a conocer.

La primera faceta es su singular transformación intelectual; la otra es la naturaleza enigmática de sus fracasos. Por tratarse éste de un libro sobre pensadores, nos circunscribiremos en este capítulo a los aspectos del pensamiento político de Herzl.

De las cuestiones filosóficas, cabe mencionar un par de artículos que de acuerdo con su principal biógrafo, Alex Bein, concentran "toda la filosofía herzliana": *El Hotel a la anilina* y *Solón en Lidia*. El primero es la presentación de originales argumentos en contra del suicidio; el segundo es una apología del trabajo.

Mas el intelectual tuvo una abrupta metamorfosis que lo llevó a ser político, el escritor fue organizador, y así provocó en sus

palabras que “cesara la vida y comenzara el cosmos”. De ser un reconocido letrado europeo decide sacrificar su carrera profesional de dramaturgo y folletinista para liderar a su pueblo.

Las comedias de Herzl se aplaudían en el *Wallner Theater* de Berlín y en el vienés *Hofburgtheater*.

Hannah Arendt lo definió como un “intelectual típico y único”, y las melancólicas memorias de Stefan Zweig, *El mundo de ayer*, se refieren a la preponderancia de Herzl en la Viena imperial como la de un pasaporte a la cultura. Cuando Zweig tenía apenas diecinueve años de edad, en 1901, se encontró con Herzl por primera vez. Al describir la majestuosa impresión que le produjo, Zweig dice de Herzl que tenía “un deslumbrante talento periodístico y se convirtió en favorito del público vienés, primero como corresponsal de la *Neue Freie Presse* en París, y luego como su folletinista”. Recuerda que cuando Herzl aceptó su prosa para publicación, había sido “como si Napoleón condecorase en el campo de batalla a un joven sargento con la cruz de caballero de la Legión de Honor”. Concluye Zweig: “era un hombre respetado, adorado por la juventud, estimado por nuestros padres, hasta que un día aconteció lo inesperado”, y el gran periodista vienés se transformó en objeto de burlas.

El periodismo lo había llevado a cubrir el caso Dreyfus, el cual por diez años mantuvo en vilo a los franceses. Esa década coincidió con la última de la vida de Herzl, concentrada en su acción en aras de conseguir reconocimiento internacional para el derecho nacional judío.

Repasemos el clima de aquellos días. En 1894 fue arrestado el único capitán judío del ejército francés, acusado de traición y juzgado por una corte marcial que lo condenó a degradación y a prisión perpetua en la “Isla del Diablo” allende el Atlántico.

Durante la década que duró el proceso contra el capitán, turbas violentaban sinagogas y saqueaban tiendas de judíos, a quienes también se agredía en las calles. Las aulas de la Universidad de Rennes fueron destrozadas después de que cinco profesores se declararon favorables a una revisión de la condena; el editor dreyfusista de *La Bataille* fue golpeado en la vía pública, y el abogado defensor Fernand Labori fue víctima de un intento de asesinato. Pero más que la violencia física, lo que sacudió a Herzl fue la violencia verbal, igualmente incendiaria.

Trescientos clérigos crearon el *Memorial de Henry*, una suscripción pública en *La Libre Parole* para construir un fondo a beneficio de Madame Henry (la viuda del coronel Henry, uno de los inculpadores de Dreyfus que terminó por suicidarse después de confesar el fraude). Un grupo de notables propuso abiertamente que -a modo de prueba bélica-, un cañón recién inventado fuera descargado sobre los cien mil judíos del país. Entre los suscriptores de la socarrona propuesta figuraban más de mil oficiales, cuatro generales en servicio, y el propio ministro de Guerra, general Mercier. En la lista no faltaban incluso intelectuales como Paul Valéry. El diario *La Civiltà Cattolica* (que aún hasta fines del siglo XIX difundía el libelo de sangre y mantuvo su judeofobia incluso después de la Segunda Guerra Mundial) se sumó apasionadamente a los anti-Dreyfusistas y pregonaba que los judíos fueran excluidos del cuerpo nacional en Francia, Alemania, Austria e Italia.

Que esto ocurriera en el país de la igualdad de derechos, mostró a Herzl que la asimilación de los judíos no los inmunizaba contra la judeofobia. Empezó ergo el doble retorno: a la asunción de su identidad judía, y a Sión, en un sendero en el que colocó a una minoría del pueblo judío, y que terminó captando a la nación en su conjunto.

Hasta aquí la primera condición apabullante del retorno personal de Herzl. Hizo retornar a miles con él: "Somos un pueblo" eran su lema y su descubrimiento, que lo hicieron abrazar la por entonces tibia idea de reconstruir el Estado judío en su tierra ancestral. El doble fin era proteger al pueblo hebreo del volcán judeofóbico en el que se agitaba, y ponerlo finalmente en pie de igualdad con el resto de las naciones.

Karl Kraus y muchos otros se mofaban del "rey de Sión", pero las burlas no amedrentaron al idealista que asomaba, arrojado a una hercúlea tarea que le insumió sus pocos recursos y eventualmente su vida misma.

Entre los convertidos a la causa se destacó el célebre Max Nordau, quien pasó a secundarlo y adhirió fiel y entusiastamente al ideal sionista. Su amigo Arthur Schnitzler lo ayudó a promover el drama *El Nuevo Ghetto*, en el que el protagonista, Jakob Samuel, había logrado que su total asimilación al medio le mejorara el carácter pero, al mismo tiempo, le privaría de autorrespeto, lo que le provocó el ulterior rechazo del medio gentil. Ese personaje bien podría considerarse el alter ego de Herzl, y por medio de él se refería también a los judíos que bregaban infructuosamente por ser

aceptados en Europa. Herzl exponía los sentimientos de quienes habían hecho todos los esfuerzos por asimilarse y no lo habían conseguido, y les proponía emprender juntos un nuevo camino.

Herzl regresa a Viena y, a modo de ratificación del camino iniciado en París, pasa a ser testigo de la elección del judeófobo Karl Lueger como alcalde de la ciudad, nuevamente en medio de furiosos desmanes.

Reverberaba la tesis de León Pinsker de que la judeofobia era irremediable, argumento que Herzl hace propio en un artículo publicado en el *Jewish Chronicle* de Londres del 17 de enero de 1896. Ante la dolencia incurable que impedía la emancipación ofrecida por Europa, sólo cabía la "autoemancipación" que enarbolaba Pinsker, y ésta en términos inequívocamente políticos.

ACCIÓN POLÍTICA

En Alemania surgían las primeras teorías para explicar el mal social de la judeofobia, y Herzl planeó realizar en 1897 en Munich un Primer Congreso Sionista Mundial. Terminó efectuándose en Basilea debido a la oposición de los "Protestrabiner" (un grupo de cinco rabinos que hicieron desistir a Alemania como sede) pero al año siguiente, gracias a la mediación de Federico el duque de Baden, logró Herzl un par de entrevistas seminales con el Kaiser Guillermo II (sobrino del duque), primeramente en Constantinopla el 18 de octubre, y dos semanas más tarde durante la única visita de ambos a Palestina.

La elección de los dos lugares es elocuente. Como Eretz Israel estaba en manos turcas, era limitado el servicio que los alemanes podían ofrecer al sionismo. La expectativa de Herzl se circunscribía a que una mediación germana persuadiera a la cabeza del imperio otomano. En efecto, el Kaiser intentó conquistar para la causa al sultán Abdul Hamid II, pero la intransigencia de éste terminó por disuadir también a Guillermo II, desalentado por su ministro de RR.EE. Bernhard von Bulow. Todos sus intentos diplomáticos naufragaron. Sin embargo, el éxito subliminal emanaba de la mera negociación: por primera vez jefes de gobierno debatían un orden del día judío, y se tomaban en serio a un representante de la nación hebrea. El triunfo se ve mayor aun si tomamos en cuenta que aquellos gobiernos eran los más importantes del mundo y

que, en contraste, la representatividad real de Herzl se reducía a presidir la frágil organización que él mismo acababa de crear en Basilea. Así y todo, las entrevistas que logró su pertinacia irían sumándose sin pausa: el Primer Ministro de Austria, el príncipe de Bulgaria, el rey de Italia, el ministro de interior del zar, el papa Pío X.

Ninguno de los encuentros diplomáticos de Herzl produjo frutos visibles, pero triunfaron en por lo menos dos sentidos. Primeramente, todos y cada uno fueron abriendo las compuertas del reconocimiento mundial a la injusticia que padecía el pueblo judío y a sus derechos.

En segundo lugar, los frecuentes viajes de Herzl lo conectaron directamente con sus hermanos en las pobres aldeas de Europa Oriental. En cada una de ellas, la calidez con la que lo recibían los sufrientes judíos, era signo de que el pueblo despertaba de su letargo, y que confiaba en el hombre del frac, aun en medio de los elocuentes latigazos que -como en Vilna-, los cosacos descargaban contra las masas que se le acercaban. He aquí la gran innovación de Herzl: por primera vez un estadista judío despertaba la confianza de las masas.

Escribió dos grandes libros sionistas. El primero fue programático: *El Estado Judío* (1896). Un estudio de Robert Wistrich compara el impacto histórico de aquel ensayo de Herzl con dos obras trascendentes de la teoría política: el *Contrato Social* de Rousseau y el ya aludido *Manifiesto Comunista*. En realidad, entre esa terna, el que sigue siendo plenamente relevante es el tratado herzliano.

Su segunda obra sionista fue la utopía *Altneuland* o *Vieja y Nueva Patria* (cuya traducción al hebreo como *Tel Aviv* dio nombre a la pujante ciudad mediterránea). También en este caso los precedentes fueron numerosos. Muchos autores habían anticipado cómo se imaginaban el Estado judío que inevitablemente nacería en Palestina, tales como Fernhof, Bahar, Levinsky, Austerberg, y sobre todo Edmund Eisler, autor de *Ein Zukunftsblick (Una mirada al futuro, 1882)*. En la biblioteca personal de Herzl había un volumen de esta utopía, que superaba la de Herzl en dos aciertos que a éste se le escaparon: habría que superar una guerra para consolidar el país judío, y en éste se hablaría hebreo (Herzl preveía un federalismo lingüístico parecido al suizo).

Para valorar la originalidad de la empresa herzliana no hace falta soslayar que el ideal sionista había estado presente en el pueblo

judío por varios milenios, ni que los precursores del sionismo moderno precedieron a Herzl en varias décadas.

Dijimos hace dos capítulos que el límite más tardío para fijar cronológicamente el comienzo del sionismo, sería ubicarlo 1897. Se ignoraría así que cuando Teodoro Herzl convocó el célebre congreso, las grandes realizaciones sionistas, aun las más modernas, ya habían comenzado. Quince años habían transcurrido desde la denominada *Primera Aliá*, la pionera de las inmigraciones judías modernas que aspiraban a la restauración nacional de los israelitas en su tierra ancestral.

Incluso congresos sionistas, también hubo antes de Basilea. Dos notables fueron de Thorn, que se llevó a cabo en Alemania en 1860 y tuvo como fruto la fundación de la *Sociedad para la Colonización de Palestina* presidida por Jaim Lorje, y el de Kattowitz de 1884, que reunió a varios grupos de los jóvenes "amantes de Sión" bajo la presidencia de León Pinsker. No es pues el congreso en sí la novedad de Herzl.

No obstante hay un motivo clave para reivindicar la paternidad de Herzl sobre el sionismo, aun cuando los albores del movimiento ya habían frutecido cuando él irrumpió en escena.

Por un lado, es cierto que su iniciativa fue original por su contenido político, pero esta afirmación es incompleta. Un intento político de retorno a Sión ya había sido plasmado en 1561 por Don Josef Nasí, quien obtuvo del sultán más de lo que Herzl jamás pudo conseguir: un permiso para gobernar sobre la zona de Tiberíades y aldeas aledañas, reconstruirla y poblarla de judíos.

Ni siquiera podría esgrimirse que Herzl fue el primero en proclamar abiertamente *la necesidad* de un Estado judío, porque de hecho tal proclama no fue parte de la plataforma sionista sino hasta mucho más tarde. El Programa de Basilea se limitaba a un *Heimstate* (hogar nacional), término sugerido por Max Nordau para evitar el recelo de los otomanos. Más aún: la demanda de un Estado fue oficial para el sionismo sólo con el Programa de Biltmore de ¡mayo de 1942! (la única ala del movimiento que venía insistiendo desde mucho antes en la indispensabilidad de un Estado, era la corriente revisionista liderada por Zeev Jabotinsky).

El Programa de Biltmore había resultado de la asamblea extraordinaria que se llevó a cabo durante el Holocausto, en la que David Ben Gurión terminó por rechazar la política de

apaciguamiento frente al control británico sobre Palestina (un dato frecuentemente soslayado es el de que la independencia de Palestina fue obra de la resistencia judía. Los judíos no fueron “un instrumento del imperialismo inglés” como maliciosamente se tergiversa, sino precisamente quienes emprendieron la lucha para desalojar al imperio de Eretz Israel).

Por todo lo que antecede, si descartamos los congresos, la organización, la inmigración y los libros, podríamos buscar la innovación de Herzl en el énfasis que éste puso sobre la conciencia nacional judía. Pero tampoco aquí toma la delantera. Peretz Smolenskin lo había precedido en treinta años cuando desde su mensuario *Hashajar (El alba)* fundamentó el nacionalismo judío, en un autorrespeto basado en los valores de la nación.

Sin embargo, al combinar los factores aquí enumerados, y traducirlos enteramente al accionar político, Herzl consiguió dotar al sionismo de la aureola de la *factibilidad*; he aquí su aporte singular. La política es el arte, o la técnica, de adquirir o conservar poder. Herzl supo priorizar el poder como fin, y la política como la única lid. En suma, no fue meramente *la política* su innovación, sino la priorización de la política como único medio apropiado para el sionismo, reduciendo a un remoto segundo plano todos los demás medios (incluidas la colonización de la tierra y la educación, que tuvieron sendos movimientos que las levantaban como banderas).

Su perseverancia logró que los judíos lentamente comprendieran que la idea sionista no era sólo justa, sino también *realizable*, un logro encomiable para cualquier idealista de todas las épocas. Herzl supo transmitir la convicción que lo embargaba: la del inevitable éxito final (“El Estado judío es una necesidad, por ello nacerá”. “Concédasenos la soberanía sobre una pequeña tierra; el resto lo haremos nosotros”).

Herzl significó, en suma, no sólo la politización del ideal, sino el comienzo de su *viabilidad*, su fertilidad social por ser posible.

Dijimos que la primera parte de su diplomacia estuvo encaminada a que Alemania atrajera a Turquía a la idea sionista. Cuando esta alternativa debió descartarse, Herzl eligió un segundo interlocutor: Inglaterra. El cuarto Congreso Sionista fue convocado, no ya en Basilea, sino en Londres, y desde su tarima en 1900, el joven soñador lanzó un llamado público a “la libre Inglaterra con su visión que abarca el mundo, y comprenderá nuestras aspiraciones”.

Un par de años después quedaban establecidos los contactos con las autoridades inglesas y Herzl se entrevistó con el Secretario de Colonias, Joseph Chamberlain (22 de octubre de 1902), quien medio año más tarde planteó la famosa propuesta de colonizar "Uganda". El error de esta propuesta comenzaba en el nombre (ya que se trataba de Kenia, en la llanura de Guas Ngishu cercana a Nairobi) y seguía en su multifacética inviabilidad. Pero Herzl supo convertirla en un éxito a largo plazo.

Para Herzl, la oferta africana del ministro británico servía sola y exclusivamente para inculcar en la conciencia judía que el movimiento sionista era reconocido por la primera potencia mundial, y para empujar a ésta gradualmente a la conclusión de que sólo en Eretz Israel podría resolverse la injusticia contra los judíos.

Cuando a fin de 1903 Herzl anunció al Ejecutivo Sionista la muerte del "proyecto Uganda", sintió el éxito descomunal que sólo un gran estadista podía sentir. A mediados de abril de 1904, durante la reunión del Ejecutivo, los principales oponentes a Herzl se avenían a admitir que habían estado equivocados en cofrontarlo tan acremente, y expresaron su confianza sin reservas en un líder que no cejaba ni perdía el norte en ningún momento.

Herzl tornaba cada pedazo del sueño en un factor político. No se contentó con utopías y creó tres instrumentos para la ambiciosa iniciativa: un vocero (el diario *Die Welt*), un brazo financiero (el Fondo Nacional Judío) y una estructura política (la Organización Sionista Mundial). De esta última, los congresos generaron una novedosa rutina de los judíos: el parlamentarismo.

El Museo Herzl de Jerusalén exhibe un mensaje de Herzl a la juventud judía, de pocos meses antes de su muerte, destinado a mantener siempre encendida la llama del sionismo: "Creo sinceramente que, aun después de que consigamos nuestra tierra Eretz Israel, el sionismo no cesará de ser un ideal. Porque según lo entiendo, el sionismo incluye no sólo la aspiración de asegurar un territorio reconocido legalmente para nuestro pueblo oprimido, sino también una aspiración de moralidad e integridad espiritual".

Herzl supo que los fracasos momentáneos serían éxitos ulteriores, porque el ideal que lo inspiraba era, en las formas, factible, y, en el fondo, moralmente sublime.

Capítulo 13

KAFKA Y LA LITERATURA

Vinimos aplicando los términos mosaico, filónico, spinoziano, marxista. En todos los casos se refieren respectivamente al pensamiento o la obra de esos intelectuales. Con el adjetivo "kafkiano" ocurre algo diferente: no apunta a la obra de un autor, sino una sensación única que dicho autor creó en su narrativa.

Cuando estamos atrapados en un laberinto de acontecimientos grotescos, vivimos una experiencia kafkiana, una angustia considerada específica del hombre del siglo XX, y que el personaje motivo de este capítulo reflejó acabadamente.

En 1899, cuando Franz Kafka tenía quince años de edad, tumultos judeofóbicos en Praga arrasaron con muchas tiendas de judíos. Una de ellas no fue dañada: el negocio de artículos para hombres de Hermann Kafka, quien había inscripto a su familia como nacionales checos y no como judíos. Hermann había llegado a Praga huyendo de su indigente infancia aldeana. Asimilado al medio, le dio a sus hijos nombres alemanes, y siempre resistió los intereses judaicos y literarios de su hijo Franz, quien lo ayudaba a comerciar por las estrechas callejuelas del gueto. Franz Kafka estudió en la universidad alemana de Praga, trabajó en una oficina de asuntos legales y en una compañía de seguros.

Hermann, eventualmente un próspero comerciante, fue extremadamente rígido e insensible para con su hijo, lo que afectó el desarrollo emocional de Franz, quien siempre sufrió de migrañas e insomnio y cuyo miedo al padre fue una de sus motivaciones más exploradas. A la edad de 36 años, en la cúspide de su carrera, escribió la *Carta al Padre* (nótese el artículo no posesivo) en la que desprecia que el judaísmo de su padre fuera mínimo, que durante su niñez lo hubieran llevado muy pocas veces a la sinagoga, y que se hubiera tratado con liviandad la ocasión de su Bar Mitzvá. En síntesis, Kafka alega que su padre le "inculcaba odio al judaísmo".

Los desmanes de 1899 a que aludimos al comienzo fueron la excepción, no la regla. En general, la situación de la judería de Bohemia a fines de siglo XIX, fue de tensa tolerancia. Los judíos eran la mitad de la minoría germanoparlante de Praga (menos del

diez por ciento de la ciudad) y en ese aspecto eran resentidos. Se trataba de una élite lingüística con poder, prestigio y riqueza, aun cuando los hebreos pertenecían dentro de esa minoría a la clase media y no a la aristocracia.

Debido al creciente nacionalismo alemán, la élite germánica del imperio austro-húngaro también desconfiaba de los israelitas, a quienes percibía como la vanguardia liberal. Por ello, los judíos se veían entre la espada y la pared: ambos grupos (los checos y los alemanes) padecían de prejuicios sobre el judío imaginado evasivo, complotador, materialista, y débil.

De su heredad cultural Kafka supo sólo vagamente, a excepción del sionismo, sobre el que aprendió mucho, aunque no de parte de su familia, sino de dos de sus tres mejores amigos, Max Brod y Hugo Bergman.

Como se sabe, Kafka nunca se casó, pero varias mujeres tuvieron un rol importante en su vida. Una fue la periodista Milena Jesenska, cuyo espistolario con él fue publicado. Otra fue Dora Dymant, una judía polaca que lo atendió hasta su muerte, y con quien se conocieron en un campamento vacacional del *Asilo Judío de Berlín*. En 1917, se le diagnosticó la tuberculosis que lo llevó a la muerte siete años después.

UNA LITERATURA ÚNICA

La narrativa de Kafka es renovadora como ninguna. Sus relatos comienzan en general con un evento exterior perteneciente, en apariencia, a la experiencia normal. Vale explicarlo comparando su novela breve *La Metamorfosis* con la de Dostoievski *Crimen y Castigo*. Ésta, al principio del tercer capítulo de la primera parte, cuenta el estado de abandono y soledad en que se encontraba Raskolnikov, al que describe como un animal enconchado: «A la mañana siguiente se despertó tarde, tras un sueño agitado que no lo había descansado. Se levantó bilioso, irritado, de mal humor, y consideró su habitación con odio. Era una jaula minúscula, de no más de seis pies de largo, y tenía un aspecto miserable [...] Raskolnikov se había retirado deliberadamente lejos de la compañía de los hombres, como una tortuga bajo su caparazón...». Se ha convertido en un «gusano», «alimaña», «cucaracha», «piojo estético».

En *La Metamorfosis* Kafka trae las mismas imágenes, pero utiliza una de sus herramientas más poderosas: la *literalidad*. El insecto es real. Se desmonta la metáfora que sostiene al «insecto moral» y se la lleva a límites no explorados hasta entonces en la literatura. Queda sólo el «bicho», sin ningún calificativo, y el párrafo pasó a ser uno de los comienzos inolvidables de la literatura: «Cuando Gregorio Samsa despertó aquella mañana, luego de un sueño agitado, se encontró en su cama convertido en un insecto monstruoso. Estaba echado sobre el quitinoso caparazón de su espalda, y al levantar un poco la cabeza, vio la figura convexa de su vientre oscuro, surcado por curvadas durezas, cuya prominencia apenas si podía aguantar la colcha, visiblemente a punto de escurrirse hasta el suelo. Innumerables patas, lamentablemente escuálidas en comparación con el grosor ordinario de sus piernas, ofrecían a sus ojos el espectáculo de una agitación sin consistencia».

Mientras *La Metamorfosis* se inicia con el despertar de Gregorio convertido en insecto, algo similar ocurre en la novela *El Proceso*: Joseph K., se despierta la mañana de su cumpleaños número treinta a la espera de su desayuno. Dos jóvenes vienen a anunciarle que está bajo arresto. Protesta, quiere ver al jefe. Se encuentra con un inspector que confirma el arresto, pero no revela las causas. Joseph K. recorre juzgados, oficinas, pero infructuosamente. Nadie le puede proveer la información de por qué está detenido, aunque de hecho no lo está. *El Proceso* tiene un final trágico, ya que su protagonista termina ejecutado por un crimen que ignora. Pero en el resto de las novelas de Kafka no hay final. Su novela *El Castillo* es paradigmática. El protagonista es el agrimensor K, que llega a una aldea un invernol anochecer, para realizar unas mediciones del castillo, el cual supuestamente está sobre una colina, pero ni esto queda claro. Todos sus intentos por alcanzar el castillo son vanos, y el capítulo 24 nos deja con la imposibilidad. No hay final: el castillo nunca puede ser accedido.

Por su estilo difuso, los críticos nunca coinciden en qué significa. Hay interpretación psicoanalítica; hay religiosa (un símbolo de la búsqueda espiritual del hombre moderno); hay judaica (la alienación del judío en el mundo).

En vida, Kafka publicó mayormente relatos. Sus tres novelas son póstumas: *El Proceso* (1925), *El Castillo* (1926), y *América* (1927). Fueron traducidas muchas veces, y adaptadas para obras de teatro, óperas, y filmes.

Kafka fue aclamado como el intérprete de la angustia de vivir; el *Teatro del Absurdo* es impensable sin él. Inició una renovación general de la literatura occidental, y es víctima de su éxito: su prosa es frecuentemente leída en búsqueda de arquetipos preconcebidos.

Nos asomamos a ella sabedores de que Rusia representa la existencia distante y solitaria, escribir una carta es el modo de catarsis y de inserción social, o mirar a través de la ventana es el recurso habitual para denotar aislamiento. Quien conoce los símbolos más recurrentes, tiende a aplicarlos a modo de decodificación del texto, y a veces se ve compelido a buscar, desde la primera línea, «el mensaje» característico y privativo del autor, más que con otros creadores.

Como agravante, al buscar mensajes en Kafka, el biografismo se impone por sí solo, y no podemos evitar reconocer en las dudas de sus personajes las tormentas por las que atravesaba el autor, nítidamente registradas en sus diarios y epistolario.

Es un germanoparlante en una ciudad checa; un hombre lleno de dudas y de una ardiente sed de fe entre librepensadores; un escritor nato y obsesivo entre gente de intereses comerciales; un joven enfermo entre los sanos; un amante tímido y neurasténico entre relaciones que exigen lo erótico.

EL JUDÍO KAFKA

Lo judaico fue central en su obra, sobre todo a partir de que su íntimo amigo Max Brod publicara sus novelas; no hay duda de que Brod, su editor, socio espiritual y albacea, fue el pionero gracias a la fascinante biografía de 1937, y a los muchos artículos posteriores. Por mérito de Brod, difícilmente pueda hallarse hoy un crítico que subestime la presencia de simbología y referencias judías en la obra de Kafka. Paradojalmente, la palabra *judío* no figura en su rica narrativa. Kafka nos enfrenta a un dilema: pese a la falta de personajes judíos explorables, somos conscientes de la importancia que su propia judeidad tuvo en su vida, y sabemos que su biografía se entrelaza con su obra.

Además de Brod, dos intelectuales rubricaron la conciencia colectiva acerca del judeocentrismo kafkiano. Gracias a esa terna, el lector

contemporáneo sabe abordar las obras de Kafka como las de un judío.

Dos fueron israelíes, y se inclinaron por el *judaísmo* simbolizado o expresado en su obra. El tercero fue checo, y puso el énfasis en el interés de Kafka por su pertenencia al *grupo* judío.

El segundo, Gershom Scholem, padre del estudio científico de la kabalá, ratificó la presencia del judaísmo en Kafka desde la perspectiva de hurgar influencias kabalísticas. No pudo soslayarse que un académico de la talla de Scholem sostuviera que «Aunque inconsciente de sí mismo, en sus escritos Kafka da una representación secular de la concepción kabalística del mundo». O más aun: «Para entender la kábala hoy, uno debería entender las obras de Franz Kafka, especialmente *El Proceso*».

Dos principios básicos de la Kabalá son la creencia en la unidad de todo lo que es, y que el conocimiento del mundo y de Dios tienen aplicación práctica. Esta sabiduría le permite a los humanos conducirse: la pequeña conducta de los pequeños humanos, debe contemplarse desde la eternidad. Las acciones de los hombres tendrían consecuencias en los mundos del más allá, y tarde o temprano provocarían reacciones desde ese reino.

Se agrega a Brod y a Scholem, el historiador literario Edward Goldschtüker, primer embajador checo en Israel, fallecido hace unos años en Praga. También él rescató al Kafka judío.

En 1951 Goldschtüker fue condenado por el régimen stalinista a cadena perpetua. Ocho años después fue liberado, y poco después aprovechó exitosamente un exabrupto de Jean Paul Sartre para producir una grieta cultural en el totalitarismo. Sartre, durante el "Congreso por la paz" de Moscú en 1962, formuló la sorprendente exigencia de que se diera fin a la persecución contra la creación kafkiana en el mundo comunista. Golschtüker se lanzó de inmediato a organizar la conferencia de Liblice que en mayo de 1963 puso fin al tabú en el país natal de Kafka.

Su siguiente audacia fue preparar una exposición sobre Kafka, primera en su género en el mundo entero. La exhibición llegó a Berlín, París, Amsterdam, Nueva York y Jerusalén, y reveló al gran público los aspectos desconocidos acerca de la identificación judía del escritor. El tabú antikafkiano había sido quebrado y se levantaba el veto sobre la literatura kafkiana y su judeidad. A ésta remiten los estudios kafkianos a partir de Brod, Scholem y Golschtüker.

Kafka concurre a las clases de Talmud del profesor Harry Torczyner (Tur-Sinai) en el *Hochschule* de Berlín para Estudios Judaicos. Estudió hebreo, se identificaba con la literatura sionista que leía en el *Selbswehr*, y planeó trasladarse a Eretz Israel.

Sus principales amistades fueron judíos, incluidas sus novias. Por dos motivos la mención femenil es importante, ya que Kafka se expresa en términos sionistas justamente en sus cartas a las novias. Invita a Felicia Bauer a realizar juntos un viaje a Jerusalén, y le escribe a Milena en la primera carta: «Al menos tiene usted una patria, posesión de la que no todos pueden preciarse». Con Dora Dymant, pensó en radicarse en Israel y abrir allí un restaurante.

La familia cercana de Kafka acentúa su judeidad. En principio, la tragedia del sino judío sobrevino a sus tres hermanas (Elli, Valli, Ottla), muertas en el Holocausto. En el momento de escribir en su diario su nombre judío, Kafka se muestra orgulloso de la familia de su madre: «En hebreo mi nombre es Amschel, como el del abuelo materno de mamá, que era un señor muy erudito y devoto». El primer entusiasmo judío de Kafka fue el teatro ídich. Entre 1910 y 1912, asistía a las representaciones de una compañía teatral del Este en el *Café Savoy*, y en sus diarios abundó acerca del valor de esas obras. Del actor Isaac Loewy escuchaba relatos acerca de la infancia judía en Polonia.

La obra de Kafka constituye un inagotable manantial de símbolos para las distintas corrientes literarias y político-filosóficas de nuestro tiempo. Ernst Pawel, al final de su biografía de Kafka (*La pesadilla de la razón*, 1984) observó que la literatura que trata sobre su obra ya llegaba a quince mil títulos en los principales idiomas. Se lo reconoció como el precursor del surrealismo, del existencialismo, y de la "filosofía de la angustia" de Kierkegaard.

Aunque Kafka insistía en que "No soy más que literatura y no puedo ni quiero ser otra cosa", pudo bien haber previsto el tropel de exégesis que generó. Lo que podríamos llamar la filosofía kafkiana está implícita en la *forma* peculiar de su arte, y no en las ideas que formula. También el judaísmo puede encontrarse en el *estilo* de Kafka, y no en sus citas.

Sostuvo Meno Spann que a veces los críticos de Kafka "no leen el texto cuidadosamente, en su ansia de filosofar acerca de él". Leyendo cuidadosamente, salta a la vista un contraste de Kafka con la literatura tradicional: en ésta, las aparentes incongruencias de conducta y las contingencias confusas; se aclaran ulteriormente

en un final que trae entendimiento y orden (a veces en un sentido moral, pero *casi siempre* en un sentido lógico). La singularidad de Kafka es que la parábola queda abierta aun *después del final*, y por ello apabulla.

En los contenidos, el centro de su obra es el hombre angustiado, miembro de un mundo paradójico e impenetrable, accionado automáticamente, que semeja un túnel oscuro sin salida.

En su forma, es una afluencia de escenas y situaciones percibidas con una intensidad sin precedentes, en la que el detallismo descriptivo cobra una expresión visionaria. La clave de la obsesión hermenéutica kafkiana, reside no solamente en el tipo de relatos, crípticos, sino en *el lenguaje utilizado*, ambiguo por antonomasia.

Tan grande es la tentación de filosofar que nos inspira Kafka, que aun la simple oposición generacional que está tan justificada en su obra desde lo biográfico, es ascendida a implicancias cósmicas, entendido el conflicto padre-hijo como la lucha entre Dios y la humanidad. Desde una perspectiva más existencial, Thorlby ve en la figura paterna la relación personal de Kafka para con el hecho temible e inescrutable de estar vivo.

Hubo otras alegorías. La nacional señala que el destino del hijo representa en Kafka el de la república de Weimar, y el padre, el del Reich. Por su parte, el enfoque marxista (que como vimos llegó tardíamente a aceptar el valor de Kafka) enfatizó la interrelación casa-oficina y atribuyó la omnipresente alienación al sistema económico imperante.

Los protagonistas de Kafka viven acechados por códigos no verbalizados de los que, a excepción de ellos mismos, toda la gente está al tanto, aunque desinteresada. Los protagonistas son un reflejo del escritor. Jóvenes vacilantes, solitarios, ansiosos, en apariencia inocentes de todo pecado. Tratan de ser muy morales pero se ven enredados en la incertidumbre y la falta de esperanza, por culpa de reglas sociales que no comprenden.

Podríamos contentarnos con asumirlos como una expresión de tedio, de desazón, de angustia del escritor.

O podemos dar un paso más y entender a esos protagonistas como al individuo en lucha contra poderes ubicuos, inaprehensibles, anónimos, que a pesar de determinar sus pasos, al mismo tiempo se oponen a esa marcha. Una persona que va siendo envuelta en

una atmósfera misteriosa de temible inseguridad, debido a una ilógica secuencia de eventos, que sin embargo son muy simples. Sin dificultad, hallamos en Kafka mensajes filosóficos, judaicos o kabalísticos. Es notable que esa búsqueda seduzca tanto a los lectores.

Veámoslo en un diálogo de *El Castillo*. Un agrimensor, invitado a realizar trabajos profesionales en un pueblo adscrito a un castillo, abandona su patria, su familia y su puesto de trabajo para acudir a la llamada, pero al llegar le dicen que en el pueblo no hace ninguna falta, por lo cual se halla, desde un principio, al margen de la comunidad. Emprende una lucha a ciegas para entrevistarse con la administración, autora de la llamada, y que reside en el castillo. Pero el agrimensor K fracasa también en este empeño. El mundo que lo rodea le está vedado, lo aliena, es inextricable.

Brod nos explica que Kafka ha sabido plasmar la lucha espiritual del hombre moderno, que busca a tientas algo que está por encima de él. En *El castillo*, el alcalde le explica a K que no hace falta ningún agrimensor y que la convocatoria a K ha sido un error. Reproduzco la explicación del alcalde ante la protesta del agrimensor:

"Hay autoridades de control. Por supuesto, su función no es buscar errores... porque no ocurren los errores, e incluso si de vez en cuando ocurre un error, como en su caso, ¿quién puede decir finalmente que se trata de un error?"

La lógica del alcalde es representativa de la escritura de Kafka, en un movimiento doble o triple de interpretación que se autocancela: 1) los errores no ocurren; 2) la convocatoria a K es un error; 3) ¿quién puede decir finalmente que se trata de un error?

Dos problemas surgen de ese párrafo, que encierran buena parte de la singularidad del estilo kafkiano, de su misterio: la contradicción difusa y el metadiscurso.

El primer problema es la yuxtaposición de argumentos que son válidos en sí mismos, pero que en conjunto se excluyen unos a otros. Podemos recordar el conocido chiste: cuando José le devuelve a Simón, rota, la filmadora que le había pedido prestada, argumenta en su defensa: "Primero, nunca me prestaste ninguna filmadora; segundo, la que me prestaste estaba rota desde el comienzo; tercero, te la devolví en perfectas condiciones".

Las conexiones entre las partes son retóricas, pero no son lógicas. En los escritos kafkianos abundan las interferencias mutuas entre lógica y retórica. Una de las tareas de la exégesis de Kafka es leer las conexiones. No se trata sólo de que el texto se presta a múltiples interpretaciones, sino que los intersticios que deja *no permiten en ningún caso* una única interpretación. Siempre insinúan mensajes ocultos. Siempre son elásticos, versátiles, multifacéticos.

Herman Uyttersprot muestra que estadísticamente, de los autores en alemán, Kafka usa más que ninguno la conjunción adversativa *pero*. La utiliza de dos a tres veces más que el resto de los autores. La causa es la notable complejidad de un alma que no puede simplemente ver y sentir en línea recta, sino que duda y vacila, aunque no por cobardía ni por cautela, sino por la claridad de su visión. Cada pensamiento, cada percepción, cada aserción, viene en Kafka acompañada por un desafío que le murmura: *pero...*

El alcalde confunde. Pasa de lo factual ("Por supuesto, errores no ocurren") a la hipótesis ("y si incluso ocurriera") y de allí a la pregunta ("¿quién puede decir que es un error?"). Pero aquí no termina todo: eventualmente, la autoridad del alcalde (que es quien define la llamada a K como un error o no error) es deslegitimada por la señora en la aldea quien opina que "el alcalde es una persona sin importancia".

Éste es el segundo problema. Hay un metadiscurso final que cuestiona todo el discurso del alcalde, toda interpretación. Así leemos en *El Proceso*:

-Yo no soy culpable. ¿Cómo puede ser culpable el hombre?

-Es justo, -respondió el abate- pero así es como hablan los culpables.

Y para colmo, después de enunciar la parábola e interpretarla largamente, el abate concluye "No atribuya demasiada importancia a las interpretaciones".

Lo que hace de Kafka un escritor judío, junto con su biografía y sus preocupaciones, es su estilo inimitable que lo acerca a ser un filósofo.

Capítulo 14

FREUD Y LA IDENTIDAD

Si pidiéramos una nómina de los diez judíos más importantes de la historia, seguramente la mayoría de la gente incluiría a Sigmund Freud y Albert Einstein, dúo que moldeó la mentalidad del hombre moderno, y a los que dedicaremos estos dos capítulos.

Veinte años separaban sus edades, pero fue mucho más lo que tuvieron en común. Coetáneos en una época vertiginosa que se precipitó hacia el abismo de la Segunda Guerra Mundial, fueron las mentes más lúcidas del siglo, y revolucionaron nuestros modos de entendernos.

En otro capítulo contrastamos dos abordajes posibles para analizar los contenidos de una biografía judía: el de la judeidad y el del judaísmo. El primero alude a los componentes de la identidad judía del sujeto; el segundo, a su vínculo con la cultura judía.

En cuanto a su judeidad, tanto Freud como Einstein debieron escaparse de la Europa genocida. Influyó en ellos el ignoto Kurt Blumenfeld, cuyo sionismo “post-asimilación” atrajo a muchos intelectuales judíos alemanes.

Sigmund Freud padeció judeofobia desde edad temprana. Cuando contaba tres años de edad, el clima hostil impelió a su familia a abandonar Freiberg y radicarse en Viena, donde pasó la mayor parte de su vida. Abandonó Austria cuando los alemanes la ocuparon en 1938, y se trasladó a Londres donde murió unos días después que estallara la guerra.

A diferencia de la de Einstein, la esposa de Freud, Martha Bernays, lo acercaba al judaísmo, y en las cartas intercambiadas con ella frecuentemente, exhibe esa cercanía espiritual. Resulta de interés que el padre del suegro de Freud fue el “Jajám” Isaac Barnays, rabino de Hamburgo y precursor de la llamada neo-ortodoxia, quien tuvo por discípulo al célebre rabino y exegeta Shimshom Rafael Hirsch.

La posición de Freud con respecto a la religión judía, es elocuente en su famosa carta a la *B'nai B'rith*, en la que Freud hace tres aseveraciones, la segunda quizás excesiva.

La primera: que se siente alejado de toda religión. La segunda: que por lo tanto se siente alejado *igualmente* de la religión judía. Chirría aquí la voz "*igualmente*", sobre todo porque es emitida por quien formula la tercera afirmación: que se asume como miembro del pueblo judío. Freud siente que "en su naturaleza esencial, es un judío», compartía lo que él llamaba "el tesoro secreto" de los israelitas. En su momento, le envió al padre del sionismo político, Teodoro Herzl, una copia de su obra, con una dedicatoria en la que le agradece "al poeta y luchador por los derechos humanos y de nuestro pueblo".

Tanto Freud como Einstein propusieron hipótesis acerca de la judeofobia. Einstein, la conocida teoría del chivo expiatorio. Para Freud la cuestión era más honda: «La motivación profunda de la judeofobia... proviene de lo inconsciente... El celo que los judíos evocaron en otros pueblos al sostener que eran el pueblo (hijo) predilecto del papá (Dios) aún no fue superado por *los otros hijos*".

EL JUDAÍSMO EN FREUD

Gérard Haddad sostiene en su original libro *El hijo ilegítimo* (1990) que el psicoanálisis creado por Freud, es vástago del pensamiento talmúdico. En su libro –subtitulado *Fuentes talmúdicas del psicoanálisis*– afirma Haddad que el inconsciente en el sentido freudiano fue presentado por los sabios del Talmud, a quienes Freud habría permitido laicizar. Sería típico tanto de la visión talmúdica como de la freudiana que dos pensamientos que en el discurso se expresan juntos, aun cuando no tengan relación aparente, exigen la interpretación de su vínculo. Esta interpretación no reduce a ninguna de las partes, sino que destaca la relación entre ellas.

Otra característica del judaísmo que Haddad pone de relieve es el entendimiento de la desgracia colectiva como recordación que une a los miembros y que da sentido a sus experiencias grupales. La destrucción del Templo reconstruye el sentido de la memoria judaica; la añoranza por su pérdida termina reafirmando la posibilidad de superación.

El edificio invisible del judaísmo pudo ser construido cuando el edificio material del Templo ya no estuvo, y fue construido gracias a la lectura del Libro, la que fue reemplazando al Templo. El recuerdo de éste es uno de los ejemplos que trae Haddad acerca

de reminiscencias freudianas en el Talmud: el rabí Iojanán sentencia que “el hombre que pierde a su primera mujer es como si a él le hubiese ocurrido la destrucción del Templo”.

Otro ejemplo de su libro es la actitud de la ley religiosa judaica hacia la medicina: para salvar vidas, la decisión del médico tiene primacía aun por sobre el veredicto rabínico. En ese contexto, se prioriza el deber de escuchar al paciente con atención.

El ávido interés de Freud en la religión fue motivo de exploración en el libro *Freud y el Problema de Dios* (1979) del teólogo Hans Kuhn. Freud habría procurado explicar el poder que ejercía la ausencia de un contenido positivo en su identidad judía. Para obtener respuesta, hurgaba en un origen que está tradicionalmente oculto del conocimiento consciente. El “padre perdido” que los hebreos buscan en su origen es un padre que se aproxima al Dios inefable en sus intelectos insistentemente seculares. Para encontrar a este padre, Freud hurga hondamente en la historia y extrae historias inesperadas, como vimos en el segundo capítulo en el que hablamos de Moisés.

Freud historia la religión en cuatro ensayos de 1912 que llevan por título *Tótem y tabú*. Cabe recordar que en el prólogo a la versión hebrea de este libro (1930) Freud afirma su pertenencia al pueblo de Israel y su sentimiento judío.

El totemismo es la comida de un animal tótem, después de que se lo sacrifica como objeto ritual. A la cena anual la sucede el luto y luego la celebración. El detonador del totemismo, y de la formación de la religión como un todo, sería el parricidio.

Así lo resume Freud en su autobiografía: el padre de la horda primigenia, que era un déspota ilimitado, había puesto a todas las hembras bajo su dominio fuerte, brutal y celoso; los hijos varones, que comienzan a ser rivales, son muertos o alejados. Un día, sin embargo, los hijos se unen y matan al padre (que había sido su enemigo y su ideal) y lo devoran. No pueden heredarlo porque compiten entre ellos; entonces, con fracaso y remordimiento, se organizan en un clan de hermanos bajo las órdenes de un tótem que previene de la repetición de esos hechos, y les prohíbe tomar las mujeres por las que asesinaron al padre. Por ello se dirigen a la exogamia, que está relacionada con el totemismo.

La religión está ergo basada en el complejo de Edipo de la humanidad en su conjunto. Después, el padre primal, temido y

odiado, reverenciado y envidiado, vino a ser el prototipo de Dios mismo. A diferencia del judaísmo, el cristianismo incluiría el parricidio en la religión. Según Freud, Pablo llega a la conclusión de que, como somos infelices porque matamos al Dios Padre (“pecado original”), nos liberamos cuando el Hijo sacrifica su vida.

Freud vuelve a analizar la religión en sus obras *El futuro de una ilusión* (1927) y *Nuevas conferencias introductorias al psicoanálisis* (1933). La raíz de la religión es, según su hipótesis, el deseo del padre, en el sentido paternal que tienen los valores de protección de los peligros de la vida, búsqueda de una sociedad justa, prolongación de la vida más allá, y el conocimiento del origen del universo.

Es interesante que para Freud aquí se halla la raíz de la religión, tanto desde el punto de vista de la antropología de la humanidad, como desde la psicología individual. Sobre la conjetura de Freud acerca del judaísmo en particular, nos hemos extendido en el segundo capítulo.

Cabe también la mención de Jacques Lacan, el psicoanalista francés cuya revisión de Freud tuvo gran influencia durante la segunda mitad del siglo XX. Lacan –quien se autodefinía como «retorno a Freud»- tuvo una actitud muy positiva para con el judaísmo, al que le reconocía un ímpetu único a fin de exprimir la palabra y hurgar su significado último. Asimismo, la Torá marca para Lacan la ruptura con respecto a la mitología, ya que es el único libro antiguo que se presenta como histórico, que “no profiere mitos”.

La erudición del francés no excluyó menciones en hebreo de temas que lo atrajeron, tales como los *Iamim Noraim*, el *Shofar* y el Talmud. En particular, exhibió una valoración singular por la circuncisión, tema en el que enfrentó ciertas desviaciones post-freudianas que identificaron a la circuncisión con el tema del complejo de castración (Arminda Arberastury llegó al absurdo de plantear que ese rito es causante de judeofobia).

Lacan opinó al respecto que «nada hay menos castrador que la circuncisión... ¿Por qué considerar como la situación normal ser a la vez el dardo y la vaina? Es evidente que en tal atención ritual de la circuncisión hay una reducción de la bisexualidad que no puede generar sino algo saludable en cuanto a la división de roles». Para Lacan la circuncisión es también -no hago más que citar su llamativa definición- *estética*. Y además, implica una asunción sexual más apropiada.

Por último, Lacan también suscribía a la opinión que desarrollamos en el próximo capítulo acerca de que la influencia de la civilización judaica en la revolución científica.

Tanto Freud como Einstein asumieron su pertenencia al pueblo judío y al movimiento sionista; ambos fueron fundadores de la Universidad Hebrea de Jerusalén, donde Einstein pronunció su discurso en 1923 parcialmente en hebreo.

Asimismo, Freud y Einstein mantuvieron un intercambio epistolar fascinante, gestionado por el funcionario de la Liga de las Naciones León Steinig, en el que se refirieron a la naturaleza de la guerra.

Einstein comenzó con el envío de una simple pregunta: "¿Hay algún modo para librar a la humanidad de la amenaza de la guerra? Es sabido que, con el avance de la ciencia, este asunto ha pasado a ser una cuestión de vida o muerte para la civilización tal como la conocemos... ¿Es posible controlar la evolución mental del hombre para ponerlo a resguardo de la psicosis de odio y destructividad?" En su réplica desde la Viena previa a la hecatombe, en septiembre de 1932, Freud se confiesa sorprendido de que Einstein "no eligiera un problema referido a los límites de lo cognoscible, hasta que reparé en que no formula usted la pregunta en su condición de científico o físico, sino como un amante de la humanidad".

La respuesta de Freud es moderadamente optimista: "el derecho mismo, es una evolución desde la violencia; los conflictos entre los hombres se resuelven, como en el reino animal, por el recurso de la violencia, y ya hemos pasado de la violencia a la ley". Por ello augura que "en vez de guerras reiteradas, incesantes, ahora la humanidad desata guerras más infrecuentes, aun si son más destructivas".

Cuando la correspondencia fue publicada en 1933 bajo el título de *¿Por qué la guerra?*, el régimen que persiguió a ambos humanistas ya estaba en el poder, y por ende las cartas no tuvieron la difusión prevista. Pero el episodio revela a dos lumbreras del siglo que supieron encontrar el tiempo cualitativo necesario, para distraerse de sus investigaciones y preocuparse por el destino de la humanidad. Esa inquietud está en la escala más elevada de la moralidad humana. Einstein y Freud compartieron una época trágica, un destino similar, y devoción por la paz. Su pertenencia al pueblo judío sólo podía enaltecer esa vocación.

En efecto, Georges Dumézil explica que a todos los pueblos

indoeuropeos los caracterizó la exaltación de la guerra. Sus culturas, desde Escandinavia a la India, comienzan con batallas en los cielos, y la glorificación de la guerra las acompaña hasta en sus máximas creaciones literarias como la *Iliada* o la *Eneida*.

Consecuentemente, quien busque el valor de la paz en la sociedad antigua, quien desee reconocer en esa época una genuina aspiración a una humanidad armoniosa, se verá obligado a abreviar en fuentes muy distintas: las de Israel.

No es secreto que la literatura judaica es singularmente inspiradora del valor de la paz. Todas sus plegarias concluyen con una invocación para que "Quien hace paz en las alturas, nos dé paz a nosotros".

Es poco sabido que con el propósito de evitar la Primera Guerra Mundial, se gestionó el encuentro entre judíos provenientes de los países enfrentados. De un lado acudió a la cita el único israelita cercano al Kaiser alemán Guillermo II, su asesor Albert Ballin, constructor de la marina mercante alemana. Del otro lado, se apersonó el amigo y consejero del rey británico Eduardo VII, Ernest Cassel, quien en su momento financió la construcción de la represa de Asuán. La reunión de Ballin con Cassel obviamente fracasó, ya que no desvió la devastadora trayectoria de la guerra (y Ballin se suicidó). Empero, el malogrado encuentro reafirmó una misión judía: la de agotar el diálogo para intentar la paz. Dicha misión encontró un vocero también en el prohombre a quien dedicamos el próximo capítulo.

Capítulo 15

EINSTEIN Y LA CIENCIA

Como Freud, también Einstein vivió traslados desde su niñez, aunque por motivos económicos. Nació en Ulm, Alemania, en 1879, y al año siguiente su familia se mudó a Munich donde su padre y su tío Jacob instalaron una planta electrónica. Por problemas económicos partieron luego a Milán, y más tarde a Zurich. Cuando en 1910 asumió una cátedra en la Universidad Alemana de Praga, se le sugiere a Einstein que facilite las cosas convirtiéndose al cristianismo. Lo rechaza y se inscribe bajo la categoría de "religión mosaica".

En abril de 1914 aceptó un cargo en la *Academia Prusiana de Ciencias*, en Berlín y, a partir de entonces, los traslados de ciudad a ciudad comenzaron a ser traumáticos. Su esposa y sus dos hijos pasaban sus vacaciones en Suiza ese verano, y debido al estallido de la Gran Guerra no pudieron regresar a Berlín. Unos años después esta separación forzada llevó al divorcio.

A los pocos años, y en el transcurso de apenas un lustro, el astrónomo norteamericano Edwin Hubble hizo dos descubrimientos pasmosos. El primero, de 1924, que nuestra Vía Láctea no es la única galaxia; el segundo, de 1929, que las galaxias se están alejando de nosotros o, en otras palabras, que el universo está en expansión. Esta revelación llevó al terreno de la ciencia la sempiterna pregunta de qué es el tiempo, y de si tiene un comienzo o no.

Si el universo se expande, podemos retrotraerlo a un punto en el que su tamaño era infinitésimo y su densidad infinita. Fue aproximadamente hace quince mil millones de años, cuando se produjo el Big Bang.

Cabe preguntarse por qué hubo que esperar a Hubble para suponer la expansión del universo, la cual podía deducirse de la teoría de la gravedad de Newton, en algún momento durante los tres siglos precedentes. Pero tan firme, tan arraigada estaba la creencia en un universo estático, que pudo destronarse sólo en el siglo XX. También la ciencia es -en alguna medida-, hija de su época, y Einstein no fue excepción a esa regla, a pesar de la magnitud de su figura. Cuando en 1915 había formulado la teoría general de la

relatividad, estaba tan imbuido en que el universo debía ser estático, que eventualmente modificó su teoría para que dicha suposición no fuera eliminada. Sólo con Hubble fue descartada la idea de un universo estático. Las leyes del movimiento de Newton habían puesto fin a la idea de que pudiera haber un lugar absoluto en el espacio. Por su parte, la teoría de la relatividad de Einstein se deshizo del concepto de tiempo absoluto.

El tiempo pasó a entenderse como relativo, y la teoría de Einstein modificó la conciencia humana acerca de cuál es su naturaleza. En realidad, la percepción humana de lo que el tiempo es, o sea el tiempo psicológico, sería abismalmente distinta de lo que es el tiempo para la física.

Hemos visto el intercambio que Einstein mantuvo con Freud. No fue el único de sus diálogos filosóficos. Con el poeta indio Rabindranath Tagore, se asomó a la cuestión de la índole de la verdad. Y en 1922, el tema de la esencia del tiempo lo llevó a un debate con Henri Bergson, filósofo francés de origen judío.

Ese año Bergson publicó en París su libro *Duración y simultaneidad*, que concitó explicaciones filosóficas sobre la teoría de la relatividad. Bergson, quien como Einstein obtuvo el Premio Nobel, denunciaba el dualismo acerca de la esencia del tiempo, la separación entre el punto de vista psicológico y el punto de vista físico.

Según Bergson, el tiempo podía ser percibido de una manera unificadora, a partir de la intuición, la cual permitiría recuperar la unidad perdida. Einstein disentía: hay un tiempo psicológico, que es diferente del físico. No podía haber un tiempo filosófico que fuera a la vez psicológico y físico.

Los dos grandes debatieron públicamente la cuestión en un panel que despertó mucha atención, el 6 de abril de 1922.

Recordemos que una vez establecida su teoría, Einstein se esforzó durante muchos años en compatibilizar la idea de la gravedad con la teoría especial de la relatividad. La gravedad no es una fuerza como cualquier otra, sino una consecuencia del hecho de que el espacio-tiempo no es plano sino curvo debido a la distribución de masa y energía en él.

La teoría de la relatividad despierta el debate filosófico no sólo desde la esencia del tiempo, sino también desde el llamado *realismo volitivo*. Debido a la resistencia que los objetos materiales oponen

a nuestra voluntad, tenemos una revelación directa de la existencia de cosas independientes de nosotros, lo que en términos cartesianos denominamos oportunamente "la extensión".

Por último, la teoría de Einstein nos provee del marco para presumir la racionalidad de la naturaleza, y la existencia de una armonía preestablecida. La idea había sido cabalmente formulada por Leibniz, y Einstein la parafraseó con su célebre máxima: "Dios no juega a los dados con el universo". Einstein decía creer en el Dios de Spinoza.

Hubo un valor spinoziano al que en efecto Einstein se dedicó con ahínco: la paz.

Mientras era profesor en Oxford (1931), Einstein dedicaba tanto tiempo al activismo pacifista como a la elucubración de temas científicos, y llegó a tomar la iniciativa de la *Fundación Internacional de Resistencia a la Guerra*. Pero aunque la lucha de Einstein por la paz no tuvo parangón, también supo ponerle límite a su ilusión cuando el realismo se imponía.

Cuando cumplía cincuenta años, supo de las atrocidades antijudías que se perpetraban paralelamente en Europa y en la tierra de Israel. En la primera, el nazismo ascendía (en 1930 recibió dos millones y medio de votos, elevando a sus representantes en el Reichstag de 12 a 107); en la segunda, en los desmanes de agosto de 1929 en Jerusalén y Hebrón. Terroristas árabes masacraban judíos, en pogromos que habían estallado nada menos que en el Muro de las Lamentaciones, y la Comisión Shaw se expidió inequívocamente: "el ataque había sido de árabes contra judíos". Todavía no pululaban eufemismos como "fanatismo intercomunitario" como en Francia de hoy, o "ciclo de violencia" como en Medio Oriente, para ocultar el embate contra los judíos.

A la sazón, la Liga de las Naciones probó ser tan impotente, que Einstein renunció a su *Comité para la Cooperación Intelectual*.

En 1933, apenas Hitler fue designado Canciller de Alemania, Einstein renunció a su ciudadanía y abandonó el país. Lo acogió Princeton, en New Jersey. Los nazis invadieron su casa en Caputh, cerca de Berlín. Einstein supo reconocer el peligro de la agresión alemana. Para desazón de Romain Rolland y otros amigos pacifistas, por un lado exhortó a Europa para que se armase en autodefensa contra el nazismo que arrollaba, y por el otro se dedicó de pleno a la causa sionista, la autodefensa de los judíos.

Einstein acometía contra el nacionalismo surgente en Europa, y promovía ideales pacifistas. La exacerbación de la judeofobia, que atacaba su supuesto "bolchevismo en la física", lo hizo entender que la solución para tanta ira antijudía radicaba en el movimiento sionista.

Fue invitado a disertar en muchas ciudades. Pero cuando en septiembre de 1921 un empresario le ofreció la reserva de tres semanas en el *London Palladium*, lo rechazó para poder viajar a los Estados Unidos con Jaim Weizmann (por entonces presidente de la Organización Sionista Mundial y años más tarde el primer Presidente de Israel), a fin de recaudar fondos para el movimiento.

Fue un tercer científico judío, Niels Bohr, también exiliado del nazismo y padre de la física cuántica, quien en 1939 informó a Einstein que otra exilada judía, Lise Meitner, estaba al tanto de un experimento de separación del átomo de uranio por Hahn y Strassman. La pérdida de masa se convertía en energía con un potencial destructivo inigualable. Ante la inminencia de la guerra, a Einstein lo embargó el temor de que la bomba pudiera ser construida por Alemania, y por ello se apresuró a escribirle al presidente Roosevelt urgiéndolo a actuar en el campo de la investigación atómica. La consecuencia de esta advertencia en el llamado *Proyecto Manhattan* es bien conocida.

Einstein, el hombre de paz, entendió a tiempo que no son los gestos de renuncia unilateral los que amansan a un enemigo implacable que sólo aspira a la conquista o a la destrucción. Supo ver el peligro de la agresión alemana, insaciable y demoledora.

También fue ejemplar el apoyo de Einstein al Estado de Israel. Era consciente de que Israel había sido agredido desde su mismo nacimiento, y que la defensa propia le estaba justificada. Le fue propuesta la presidencia del pequeño Estado hebreo, que declinó por modestia.

Murió el 18 de abril de 1955 en el Hospital de Princeton, dejando en su mesa el mensaje que preparaba para el séptimo aniversario de la independencia de Israel. Se lee allí: "Aspiro a lograr sencillamente servir con mi poca capacidad a la verdad y a la justicia, y eso al riesgo de no agradar a nadie".

Cabe aprovechar nuestra incursión en este adalid del pensamiento para plantear el marco general de la ciencia en el judaísmo.

JUDAÍSMO Y CIENCIA

Mientras se concebía a la Tierra situada en el centro del universo, resultaba cada vez más arduo explicar el extraño movimiento que parecían tener los cuerpos celestes. Un astrónomo polaco, harto de tanta teoría complicada sobre ciclos y epiciclos, se propuso simplificarla por medio de un ejercicio matemático que consistía en tantear la posibilidad de que la tierra girara alrededor del sol. Copérnico murió en 1543, sin saber que cuando un año después se publicó su "mera hipótesis de trabajo" quedó inaugurada la llamada *Era de la Ciencia*.

La cosmovisión medieval comenzaba a desintegrarse y los problemas prácticos iban a ser resueltos -ya no apelando al principio de la autoridad-, sino al del experimento y la demostración.

La Edad de la Ciencia no nació en el vacío y puede atribuírsele raíces culturales. La gran pregunta es de cuál de las dos grandes civilizaciones antiguas que venimos comparando, abrevó la Revolución Científica.

La teoría geocéntrica, blanco fundamental de la Edad de la Ciencia, jamás constituyó una enseñanza de la Torá, sino *del helenismo*. La autoridad que el método científico debió desplazar de su pedestal fue la de Aristóteles, no la de Moisés.

Es errónea la suposición de que la Biblia quedó maltrecha debido a la revolución científica. En un esquema con dos partes, analizaremos primero por qué el helenismo fue el derrotado de la ciencia, y luego, por qué el judaísmo no lo fue.

El conocimiento verdadero era, en la concepción griega, el saber matemático. Platón suponía la realidad misma como consistente en ideas puras. Para los helenos la verdadera ciencia era la matemática, y aun la observación de la naturaleza era concebida primordialmente como una búsqueda de formas matemáticas puras en el orden natural. Ese era el punto de partida para la observación, aun la de Aristóteles, el más sagaz y cuidadoso observador de la naturaleza.

El año del crepúsculo del helenismo podría considerarse el 212 a.e.c., cuando el ejército romano bajo las órdenes de Marcelo, sitió Siracusa. Los romanos se apostaron fuera del muro de la ciudad, detenidos por una ingeniosa máquina de Arquímedes (un

espejo parabólico inmenso para enfocar los rayos del sol sobre la flota enemiga e incendiarla).

Las fuerzas romanas simulaban retirarse, pero regresaron secretamente y atravesaron el muro mientras Siracusa celebraba. Los helenistas se entregaban al vino y al deporte mientras la ciudad era tomada. Una sombra atravesó el diagrama que Arquímedes había trazado en el aceite que cubría su cuerpo. Se especula cáusticamente que fue la única aparición de un romano en la historia de las matemáticas. Las últimas palabras del absorto Arquímedes antes de que el soldado lo matara, fueron "No arruine mis cálculos". Aunque la expresión sea legendaria, refleja la actitud de los griegos y su amor por la ciencia abstracta. Según Bertrand Russell, ese año se produjo "la muerte del pensamiento original" causada por Roma en el mundo helénico.

Ahora bien, sabemos en retrospectiva que lo fundamental en la ciencia no es la observación en sí, sino el método empírico en el que ésta se asienta. Los griegos nunca descubrieron este método, porque consideraban que el conocimiento se deduce de principios elementales, y no por medio de explorar el mundo mediante experimento e inducción. Las ideas puras de las que hablaba Platón, no eran cognoscibles por medio de *los sentidos* sino por *la contemplación intelectual*. Tal método puede cimentar la filosofía, pero no es ciencia.

Por todo ello, para que la moderna ciencia, que es empírica, pudiera ponerse en marcha, tenía que liberarse el espíritu europeo de los lazos de la pseudociencia griega. La lucha de los nuevos científicos contra el viejo orden no era una lucha de «ciencia» contra «religión» sino una rebelión de la nueva filosofía científica contra la vieja de Aristóteles. No casualmente, después de que a Galileo se le prohibiera manifestar sus opiniones, este pionero de la ciencia moderna publicó una refutación de la cosmología aristotélica, un siglo después de la obra de Copérnico.

Cabe la pregunta de por qué está tan difundido el mito de que la ciencia moderna rezagó a la religión. La respuesta es que como la escolástica medieval había logrado una elaborada síntesis entre Aristóteles y la Biblia hebrea, cuando el advenimiento de la ciencia hizo derrumbar la filosofía natural aristotélica, se escucharon voces alarmadas que salieron a defender la Biblia y su revelación. A partir de entonces, muchos científicos creyeron que había un conflicto inevitable entre ciencia y religión. Pero tal defensa era innecesaria, y ese conflicto inexistente. La Biblia había salido ilesa,

puesto que las hipótesis de la ciencia moderna, tales como la de las órbitas planetarias o la de la evolución, no solamente no contradicen la Biblia sino que fueron elaboradas por genios muy religiosos, que creían profundamente en ella.

Samuel Coleridge expresó poéticamente la opción: «Nunca pude descubrir lo sublime en la literatura griega clásica. La sublimidad, es hebrea de nacimiento».

En suma, científicos de vanguardia en el siglo XVI como Galileo, o entre los judíos el Maharal de Praga, no reanudaron una investigación que los antiguos griegos habían abandonado; se entregaron a una nueva aventura del espíritu humano. El movimiento científico no se inspiró en la cultura helénica, sino que arremetió contra esa vieja ciencia a fin de alcanzar un nuevo punto de partida.

La inspiración provino de otra civilización: de la hebrea. Esta fue la que otorgó al mundo la fe en la racionalidad de Dios, la fe que advino para rechazar la pagana arbitrariedad del destino. En ella pudo fundamentarse el credo indispensable para la ciencia, el de la regularidad de la naturaleza. Lo expuso Alfred Whitehead en la década del treinta (cuando ya escribía en los EE.UU.), y lo complementó Michael Foster de este modo: para que naciera la ciencia era indispensable la doctrina de la Creación, opuesta a la del universo fortuito y sin sentido.

La actitud científica podía surgir en una civilización que reconociera a un solo Dios, racional y confiable. Recordemos que de la veintena de civilizaciones que expone Arnold Toynbee, una sola dio origen a las ciencias naturales y sus aplicaciones tecnológicas: la civilización hebrea y su desarrollo en el mundo judeocristiano. Así lo explicó Allan Richardson en *La Biblia en la Edad de la Ciencia* (1961).

En resumen, el pretendido conflicto entre ciencia y religión no fue el resultado de la revolución científica, sino de la mala interpretación de alguno de las dos.

El nuevo pensamiento gozaba en muchos casos del patrocinio de pensadores religiosos. Así, una prueba de la existencia de Dios, el ya mentado "argumento teleológico" que aparece en el Salmo 19 («*Hashamaim mesaprim kevod El...*», "los cielos proclaman la gloria de Dios") fue percibida en la teoría de Isaac Newton de que todos los movimientos de los cuerpos en el espacio pueden describirse

por medio de una sola ley: lo que el Salmista había comprendido por revelación, Newton lo demostraba por la razón y la experiencia.

También Juan Kepler, autor de las tres leyes que gobiernan los movimientos de los planetas, presentaba la hipótesis mecanicista como la certeza en que la *Gloria de Dios* se manifiesta en la perfección cronométrica del universo material. A su turno Blas Pascal, cuyo genio matemático abrió el camino al cálculo diferencial, expresó su fe en el Dios de la Biblia en contrapartida del «motor inmóvil» de la filosofía aristotélica.

Como Newton, Kepler y Pascal, los hombres de ciencia del siglo XVII dedicaban tanta atención y esmero a la reflexión teológica y bíblica como al estudio de los objetos de interés científico. Por lo tanto, en lo que se refiere a los orígenes de la ciencia moderna, no hubo conflicto entre ciencia y religión.

Capítulo 16

LASKER Y EL AJEDREZ

La menos importante de las tres razones para elegir a Emanuel Lasker como cierre de esta serie, es que resulta un capítulo digno para suceder al de Albert Einstein, de quien fuera amigo muy cercano.

Hijo de cantor sinagoga y nieto de rabino, Lasker nació en una parte de Prusia que hoy es polaca. Junto con su esposa Martha Cohn fue obligado a emigrar de Alemania en 1933; su casa y propiedades fueron confiscadas. Pasó por Suiza y Rusia, donde la Academia de Ciencias de Moscú lo albergó como miembro, y terminó por establecerse en Nueva York, ciudad en la que murió en 1941, y en la cual, casi medio siglo antes, había obtenido el título de campeón mundial de ajedrez, que detentó por un lapso insuperado de casi tres décadas.

Además del popular manual de su autoría, es clásico su libro *El sentido común en el ajedrez* (1896) basado en las conferencias que dictó en Londres con motivo del torneo de Hastings, considerado el más importante del siglo XIX.

Su primera biografía la prologó justamente Einstein, quien lo llamaba “un hombre del Renacimiento” y lo consideró una de las personalidades más interesantes que conoció. En dicho prólogo, agradece Einstein lo aprendido de Lasker, y se refiere con fineza a una diferencia científica que en un momento los distanció (Lasker había planteado la imposibilidad de la constancia en la velocidad de la luz, ya que ésta sería limitada por partículas del espacio).

Se habían conocido en Berlín en 1927 y en la década del treinta habían compartido morada y frecuentes caminatas, lo que les permitió un fluido intercambio intelectual.

Sabido es que a Einstein lo atrajo el ajedrez, pero valga añadir que más de la mitad de los capítulos de este libro podrían acoger, y no artificiosamente, una digresión sobre el llamado juego-ciencia: incluso desde el capítulo del rey Salomón, a quien el *Midrash* (la literatura rabínica alegórica) lo imagina jugando al ajedrez con su consejero Benaiá Ben Yehoiadá.

No hay unanimidad sobre cuán antiguo es el juego entre los judíos, pero en el capítulo de rabí Akiva en el que presentamos el Talmud, podría incluirse el dato de que un juego allí mencionado como *nardeshir* (Ketubot 61b) fue identificado con el ajedrez. Quienes descartan la referencia, ponen de relieve que los persas introdujeron el juego a Europa desde la India sólo a fines del siglo V, cuando el Talmud estaba siendo clausurado.

Los dos grandes medievales que elegimos como *Grandes Pensadores*, Yehuda Haleví y Maimónides, se refieren al ajedrez en sus obras, y por esa época Abraham Ibn Ezra redactaba el reglamento de ajedrez existente más antiguo que se conoce.

De Mendelssohn, podemos recordar que su mentada amistad con Lessing -proverbial en la Emancipación-, nació frente al tablero. También Marx fue aficionado a los escaques y trebejos. Sigmund Freud, por su parte, trazó en 1913 una notable comparación con la terapia psicoanalítica: «Quien espere aprender el noble juego de ajedrez de libros, descubrirá rápidamente que solamente las aperturas y los finales admiten una presentación sistemática exhaustiva. Por el contrario, la infinita variedad de movimientos que se desarrollan después de la apertura imposibilitan esa presentación. Dicho vacío en el aprendizaje puede ser llenado solamente con un estudio diligente de partidas libradas por los grandes maestros. Las normas del tratamiento psicoanalítico padecen similares limitaciones».

Para todos los antedichos, Emanuel Lasker podría resultar un broche de oro, considerado el ajedrecista más cabal de todos los tiempos, y emblemático de la peculiar ajedrofilia judaica.

JUDEIDAD Y FILOSOFÍA

La primera enciclopedia de ajedrez fue compuesta por un judío en 1837 y, durante el siglo XX, judíos se destacaron en el rol de grandes maestros, de campeones que más perduraron, y de creadores de la mayor parte de la doctrina ajedrecística. Garry Kasparov (nacido Weinstein) fue a los veintidós años de edad el campeón mundial más joven (1985) y se ha mantenido en esa cima ya por dos décadas, considerado el más activo de cuantos hubo. Su intensa actividad lo llevó en 1996 a Tel Aviv para fundar allí la *Academia de Ajedrez* que lleva su nombre.

La preeminencia de judíos justifica alguna explicación, y se trata de la segunda de las tres causas por la que incluimos a Lasker en este tratado. La peculiar forma de pensamiento que requiere el ajedrez es quizás similar a la del estudio talmúdico, en el que se educaron grandes maestros internacionales como Chajes, Aron Nimzovitch, Samuel Reshevsky y Akiva Rubinstein. Ambos estudios exigen énfasis en la memoria, comprensión visual, centralidad de la estricta ley, y un pensamiento antiautoritario y original.

En su libro *Psicología del ajedrez*, Hartston y Watson concluyen que la ajedrofilia judaica puede deberse al esfuerzo colocado en las actividades que no les habían sido vedadas. En 1974 Gerald Abrahams intentó explicarla en su libro, por medio de enumerar cuatro cualidades de los judíos, a saber: 1) asiduidad en producir al intelectual puro, 2) proclividad al estudio y el aprendizaje, 3) perseverancia y 4) una predisposición para los idiomas derivada de migraciones y cosmopolitismo, incluido el peculiar idioma del ajedrez.

Todo ello nos traen al motivo más profundo por el que concluimos estas páginas con Lasker, quien combinó con el ajedrez dos disciplinas muy afines, las matemáticas y la filosofía. La última biografía de Lasker, *El difícil camino hacia la gloria* (1991) no capta la genialidad insita en esa triple combinación. A las tres tendemos a denominar "ciencias" aunque estrictamente no lo sean. En alguna medida el trío de disciplinas refleja la inclinación de los judíos por determinados tipos de estudio.

En ajedrez, Lasker introdujo en 1889 el doble sacrificio de alfil, el modelo más temprano de gran estrategia. El concepto de estrategia ajedrecística había sido introducido por el campeón mundial Wilhelm Steinitz, cuyo destronamiento por Lasker en 1894 impuso la idea del ajedrez como una batalla entre dos mentes. Ampliaremos esta idea, ligada al primer libro filosófico de Lasker, *Lucha* (1907), al mencionar a Arthur Schopenhauer.

En matemáticas, el mentor de Lasker fue David Hilbert, quien guió su doctorado para la universidad de Erlangen en el tema de cálculo geométrico y números ideales. Todavía hoy, en la teoría de espacios vectoriales, parece seguir vigente el *teorema Lasker* sobre números primos.

En cuanto a la filosofía, ésta se ha ocupado poco del ajedrez aun cuando varias facetas del juego podrían atraerla. La idea del error, por ejemplo, dispone en el ajedrez de un sugestivo laboratorio

sobre cuál es la dimensión ontológica de errar. Se trata de ver si acaso la intrincada significación de equivocarse es un desvío de la verdad, o una diferencia entre lo posible y lo ideal. Savielli Tartakower lo sintetizó en su epigrama: «los errores están todos allí, listos para ser cometidos».

Hay asimismo dos filósofos que hemos recogido en nuestro libro, y cuyas respectivas escuelas pueden ejemplificarse en el tablero de ajedrez: Salomon Maimon en el siglo XVIII y Henri Bergson en el XX. El último, contrapone su concepto de *durée* al tiempo matemático «todo transcurrido», que es parecido al que permite el llamado análisis post-mortem de la partida.

El sistema de Salomon Maimon nos aproxima a la pregunta de qué tipo de verdades son las del ajedrez. Nacido en Lituania, Maimon estudió en Berlín la *Crítica de la razón pura* de Kant y escribió sobre ella un ensayo que le valió el máximo elogio del autor.

Los dos tipos de verdades kantianas, las a-priori (que anteceden a la experiencia de nuestros sentidos) y las a-posteriori (que son resultado de dicha experiencia) no parecieran dejar lugar suficiente para un tipo especial de verdad que es la ajedrecística. Ésta aparenta ser del tipo a-priori, como las matemáticas, es decir un conocimiento al que podemos alcanzar por el razonamiento puro.

Por otro lado, notamos que los juicios del ajedrez cobran vigencia solamente cuando la partida es conocida en su totalidad. Es difícil saber si una aseveración es cierta, sino sólo cuando se la mira en retrospectiva desde la partida ya finalizada. Sus verdades son válidas cuando pueden identificarse en un universo de datos que la preceden y suceden; sólo en ese universo concluido una jugada puede ser definida como brillante, mediocre o deficiente. Un concepto relevante que acuñó Maimon fue la *ley de determinabilidad*, que agregaba a las dos kantianas un tercer tipo de verdades.

Uno de los pocos investigadores que se ha ocupado de estas cuestiones es José Benardete de la Universidad de Syracuse, quien llega a conclusiones pesimistas acerca del futuro de la *Filosofía del Ajedrez*.

Ludwig Wittgenstein hace varias referencias relevantes, sobre todo en *Investigaciones filosóficas* (1953) cuando el filósofo del lenguaje sentencia que la pregunta acerca de qué es una palabra "es análoga

a qué es una pieza de ajedrez”.

Un último filósofo que se impone es Arthur Schopenhauer, de quien Lasker fue considerado discípulo. Al investigar cuáles son los principios en los que se basa la partida, Lasker entendió que en la pugna intelectual, el núcleo del juego-ciencia es una lucha entre dos albedríos. En esa lid germina la filosofía del equilibrio, paralela a la ideas schopenhauerianas de *Voluntad* y de *lucha entre voluntades*.

Entre los libros filosóficos de Lasker se destacan *El entendimiento del mundo* (1913), *La filosofía de lo inalcanzable* (1919) que es el que más interesó a Einstein, y *La comunidad del futuro* (1940).

Einstein ha trazado un interesante paralelo entre Spinoza y Lasker; a ambos les atribuía haber sido eminentemente filósofos, y haberse dedicado a sendas actividades que les dieron independencia: el pulido de lentes y el ajedrez, respectivamente. Pero –concluye Einstein- mientras a Spinoza su ocupación le dejaba su mente libre y despreocupada, en contraste la dedicación al ajedrez agitaba la mente de Lasker hasta no dejarle resquicio de reposo.

Quien encarnó la oposición ideológica a Lasker en el tablero fue Siegbert Tarrash, reivindicador de la ciencia. Su “lucha entre albedríos” los enfrentó en Londres en 1908. Las contundentes victorias de Lasker frente a Tarrasch, el jugador científico por antonomasia, ejemplificaron la relatividad psicológica en el ajedrez. Así lo definió Lasker: «El doctor Tarrasch es un pensador, amigo de la compleja y profunda teoría... admira una idea por su profundidad; yo la admiro por su eficacia... yo creo en la fuerza».

LA PRESENCIA JUDÍA EN LA INTELLECTUALIDAD

Nos hemos valido del ajedrez para recabar la evidencia que suele mostrar una presencia desproporcionada de hebreos en áreas específicas, también la medicina y la psicología, o las ciencias en general. Cabría indagar si dicha evidencia es reflejo de alguna correlación entre la cultura judía y la intelectualidad.

La abstracción, tan necesaria en las ciencias, es primordial en el aprendizaje de un libro que moldeó la cultura judaica como ningún otro, el Talmud, al que judíos han dedicado sus vidas durante todas las épocas.

La abstracción talmúdica en la que se han entrenado los judíos, podría explicar que, una vez que el proceso emancipatorio abrió las puertas del gueto, "la mentalidad talmúdica" aplicada a las disciplinas modernas, dio como resultado intelectos singulares.

En su artículo *La preeminencia intelectual de los judíos en la Europa moderna* (1919), sostuvo el economista y sociólogo americano Thorstein Veblen que, si bien los logros internos de los judíos han sido notables, su grandeza como "líderes creadores en el mundo de la empresa intelectual" la alcanzaron sólo cuando tuvieron contacto con el medio externo.

Veblen encuentra que la posición marginal que ocupaban los intelectuales judíos dentro de la sociedad gentil, les permitió una visión más crítica y escéptica frente a los valores rígidos. La curiosidad y la crítica que se empleaban en el estudio talmúdico se volcaron, cuando se abrieron las puertas del gueto, a la investigación científica.

En ese sentido, el primer presidente de Israel, Jaim Weizmann, escribió en sus memorias que "el extraordinario fenómeno de una gran tradición de conocimiento fructificada por métodos modernos, nos ha dado nuestros científicos de primera clase en desproporción a nuestro número".

Uno de los primeros en dedicarse a dilucidar la cuestión fue Josef Jacobs, en un libro publicado en Londres en 1886, titulado *La distribución comparativa de la habilidad judía*. Jacobs explica cuatro preeminencias de los judíos: dos debidas a un impulso interno de su propia cultura (la música y la metafísica) y dos resultantes de actividades impuestas por el medio circundante (la filología y las finanzas).

Así, el acento musical de los judíos se debería "al carácter hogareño de su religión, que necesariamente hace que la música forme parte de cada uno de los hogares judíos". Un párrafo aparte merece el violín, que dio entre los judíos a los más talentosos del siglo XX. Un buen manual sobre el tema (que fue traducido al castellano) es *La música de Israel* de Peter Gradenwitz (1948).

La segunda de las disciplinas enumeradas por Josef Jacobs, la filología, es hija directa del poliglotismo. Como consecuencia de las frecuentes mudanzas de un país a otro y del hecho de que siempre tuvieron su lengua propia además de la vernácula, los judíos se dedicaron al aprendizaje de idiomas.

En cuanto al campo de las finanzas, según Jacobs “fue forzado en ellos: el mundo los obligó a ser financistas” mucho antes de que las finanzas fueran importantes. La posición socioeconómica de los judíos fue *consecuencia* (y no causa) de la hostilidad que muchas veces los acosó. Cuando judíos se dedicaron a prestar dinero, fue porque tanto la posesión de tierras como otras profesiones les estaban vedadas por corporaciones que sólo aceptaban cristianos. En palabras de Ernest Renan: “La Edad Media le reprochó al israelita la misma profesión a la cual lo condenó”.

La preeminencia judía en la metafísica, como adelantamos, se debería a la “naturaleza abstracta” del pensamiento judaico, Jacobs dixit. Una generación después, Fritz Lenz, notó dentro de las artes una ostensible asimetría, que resulta de la abundancia de judíos músicos frente a la escasez de pintores y escultores. Hemos planteado al comienzo del quinto capítulo el énfasis del judaísmo en el sentido del oído por sobre el de la visión.

En 1928, también Karl Schwarz señaló en *Los judíos en el arte* una disposición más mental que artística. Entre otros aspectos, un pueblo que adoraba a un Dios cuya esencia es antagónica de la forma, no podía relacionarse de modo positivo con la forma.

Lewis S. Feuer, psicólogo y sociólogo de las ideas, planteó una tesis adicional en 1963. Sostuvo que la ciencia es el fruto de un espíritu hedonista-libertario, cuyo gran enemigo es el espíritu de ascetismo masoquista, heredado del medioevo. La ilustración judía fue para Feuer una rebelión contra el ascetismo, que “tomó diferentes formas: psicoanálisis, sionismo, socialismo”. Su común denominador era la ética hedonista-libertaria, que en distintas formas fue la filosofía judía del Renacimiento.

En suma, muchas veces se tantean explicaciones para el fenómeno de la presencia judía en el pensamiento, ya sea por vía de la peculiaridad del estudio talmúdico o por medio de conceptos modernos como el de *Lo inconsciente colectivo* de Jung.

Raphael Patai, a cuya obra se aludió en el capítulo sexto, enumera siete factores de la intelectualidad judía: residencia urbana, concentración en el comercio, énfasis en la educación, necesidad de comprender y justificar una posición disidente, solidaridad de grupo, devoción por la vida familiar y religión no-dogmática.

Hemos visto otras posibilidades a lo largo de estas páginas, pero queda mucho por indagar al respecto. Aunque la mayoría de las

especulaciones acerca de la intelectualidad judía no lleguen a dar cuenta abarcadora y satisfactoria, la evidencia es demasiado conspicua como para hacer caso omiso de ella. La cautela para no ser arrastrados a desatinadas especulaciones raciales o genéticas, no debería impedirnos estudiar la especificidad de una contribución intelectual que ha enriquecido nuestra civilización. En una humanidad cada vez más globalizada, el milenario aporte judaico a la cultura atravesará nuevos desafíos, y uno de ellos es sin duda, entender su naturaleza.

BIBLIOGRAFÍA

Libros de estudio en castellano:

- Jacob B. Agus: *La evolución del pensamiento judío*, editorial Paidós, Buenos Aires, 1979
- Samuel H. Bergman: *Fe y razón*, Paidós, Buenos Aires, 1961
- Nahum Glatzer: *Hillel el Sabio*, Paidós, Buenos Aires, 1963
- Milton Steinberg: *La formación del judío moderno*, ed. WIZO, México, 1963
- Morris Adler: *El Mundo del Talmud*, Paidós, Buenos Aires, 1964
- Yejezkel Kaufmann: *La época bíblica*, Paidós, Buenos Aires, 1964
- Bernard Bamberger: *La Biblia. Un enfoque judío moderno*, Paidós, Buenos Aires, 1967
- Herman Wouk: *Este es mi Dios*, ed. G.P., Barcelona, 1967
- Robert Misrahi: *La condición reflexiva del hombre judío*, ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1967
- Abraham J. Heschel: *Los Profetas*, Paidós, Buenos Aires, 1967
- R. Marcus y G. Cohen: *La época helenística, La época talmúdica*, Paidós, Buenos Aires, 1965
- Leo Schwarz: *Grandes épocas e ideas del pueblo judío*, Paidós, Buenos Aires, 1964
- José Itzigsohn: *Kafka, la imposibilidad como proyecto*, editorial Plus Ultra, Buenos Aires, 1974,
- Jaime Barylko: *Filosofía judía*, ediciones B'nai B'rith, Bogotá, 1976
- Shlomo Avineri: *La idea sionista*, 1979
- Leo Trepp: *Una historia de la experiencia judía*, Ed. Sem. Rab. Lat., Buenos Aires, 1980

Bibliografía adicional citada:

- Thorlief Boman: *El pensamiento hebreo comparado con el griego* (1954)
- William Chomsky: *El hebreo, lengua eterna* (1957)
- Cyrus Gordon, *El trasfondo común de las civilizaciones griega y hebrea* (1965)
- Israel Efros: *Filosofía Judía Antigua* (1976)
- Raphael Patai: *La mentalidad judía* (1976)
- Hans Kuhn, *Freud y el Problema de Dios* (1979)
- Paul Jonson: *Historia de los judíos* (1988)
- Gérard Haddad: *El hijo ilegítimo* (1990)
- Jostein Gaarder: en *El mundo de Sofía* (1991)
- Thomas Cahill: *Los dones de los judíos* (1998)

BIBLIOGRAFÍA CLÁSICA CITADA (en orden cronológico)

Fuentes antiguas y medievales:

- La Biblia Hebrea, El Talmud de Babilonia, Sefer Haietzirá, El Zohar
- Las Obras de Filón de Alejandría (*Sobre la Creación, Biografía de Moisés, Sobre el Decálogo*, etc).
- Yehuda Halevi: *El Cuzarí o Libro de prueba y demostración para la defensa de la religión humillada* (1139)
- Maimónides: *Guía de los Perplejos o Moré Hanebujim* (1190)

Modernas:

- Maquiavelo: *El Príncipe* (1532)
- Hobbes: *Leviatán* (1651)
- Baruj Spinoza: *Tratado Teológico-Político* (1670), *Tratado Político, Ética* (1677)
- Manasés Ben Israel, *La esperanza de Israel* (1650)
- Moisés Mendelssohn: *Artículos filosóficos* (1755), *Fedón* (1767), *Jerusalén* (1783), *Horas matinales* (1785)
- Gotthold Efraim Lessing, *Natán el sabio* (1779)
- Jean-Jacques Rousseau: *Contrato Social* (1762)

-
- Friedrich Jacobi: *Las enseñanzas de Spinoza en las cartas del señor Mendelssohn* (1785)
 - Shmuel David Luzzatto: *Iesodei Torá* (Bases de la Torá) (1880)
 - Julius Wellhausen: *Prólogo a la Historia de Israel* (1882)
 - Leon Pinsker: *Autoemancipación* (1882)
 - Josef Jacobs, *La distribución comparativa de la habilidad judía* (1886)
 - Karl Marx: *La cuestión judía* (1844), *Manifiesto Comunista* (1848), *El Capital* (1867)
 - Edmund Eisler: *Ein Zukunftsblick* (*Una mirada al futuro*, 1882)
 - Herbert Spencer: *El hombre contra el Estado* (1884)
 - Teodoro Herzl: *El Estado Judío* (1896), *Altneuland* o *Vieja y Nueva Patria* (1902)
 - Werner Sombart: *Los judíos y el capitalismo moderno* (1911)
 - Émil Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912)
 - Hermann Cohen: *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (1917)
 - Emanuel Lasker: *Lucha* (1907), *El entendimiento del mundo* (1913), *La filosofía de lo inalcanzable* (1919)
 - Thorstein Veblen: *La preeminencia intelectual de los judíos en la Europa moderna* (1919)
 - Franz Rosenzweig: *La Estrella de la Redención* (1921)
 - Sigmund Freud: *Tótem y tabú* (1912), *El hombre Moisés y la religión monoteísta* (1937)
 - Henri Bergson: *Duración y simultaneidad* (1922)
 - Lev Chestov: *Atenas y Jerusalén* (1937)
 - Harry Austryn Wolfson: *Filón: Fundamentos de la Filosofía Religiosa en el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam* (1947)
 - Ludwig Wittgenstein: *Investigaciones filosóficas* (1953)
 - Martín Buber: *Moisés* (1958)

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Abdías, 72
Abdul Hamid II, 122
Abraham ben Ha-Rambam, 79
Abraham el Patriarca, 15, 18-20, 22, 40, 43, 48, 53, 56, 105
Abrahams, Gerald, 153
Abravanel, Isaac, 72
Agus, Jacob, 74
Adorno, Theodor, 117
Ahmes, 30
Ajaz, 46
Akenatón, 27, 28
Akiva, rabí, 59, 65,66, 69, 152
Albo, Josef, 72
Albright, William, 23
Alejandro Magno, 34,35
Al Fadil, 79
Alfasi, Isaac, 73
Alighieri, Dante, 37
Altmann, Alexander, 101
Amatlai, 15
Amatziá, 45
Amenofis III, 27
Amenofis IV, 26, 27
Amós, 21, 43-45
Amotz, 45
Aníbal, 57
Antíoco IV Epifanes, 57
Arendt, Hannah, 117, 120
Aristeas, 36
Aristóbulo de Paneas, 51
Aristóteles, 34, 39, 50, 56, 75, 80, 82, 109, 147, 148
Arnold, Matthew, 49
Aron, Raymond, 117
Arquímedes, 147, 150
Ashkenazi, Zvi ben Yaakov, 96
Austerberg, Max, 123
Avineri, Shlomo, 112

B

Bach, Johann, 41
Bahar, Jacques, 123
Baile, Pierre, 90
Bajja Ibn Pakuda, 72, 77
Ballin, Albert, 142
Bar-Kojva, 65
Batsheva, 33
Bauer, Felicia, 132
Bein, Alexander, 119
Benaiá Ben Yehoiadá, 151
Benardete, José, 154
Ben Gurión, David, 92, 96, 97, 116, 124
Benjamín, Walter, 117
Bergman, Hugo, 128
Bergson, Henri, 144, 154
Berlín, Naftalí, 25
Bernays, Martha, 137
Birnbaum, Natán, 104
Blanco Amor, José, 72
Bloch, Marc, 117
Blumenfeld, Kurt, 137
Bochart, Samuel, 72
Böhm-Bawerk, Eugen, 113
Bohr, Niels, 109, 146
Boman, Thorlief, 54, 55, 117
Bonaparte, Napoleón, 120
Borges, Jorge Luis, 39, 92-93
Borgia, Cesare, 110
Breasted, James, 27
Brod, Max, 39, 128, 130
Buber, Martin, 29, 105, 117
Bulan, 73, 75
Bulow, Bernhard von, 122

C

Cahill, Thomas, 19, 20
Calderón de la Barca, 88
Calígula, 52
Calva-Shavua, 65
Carlyle, Thomas, 119
Cassel, Ernest, 142
Cerfberr, Herz, 100
Clearco de Soli, 56
Cohen, Hermann, 26, 82, 95
Cohn, Martha, 151
Coleridge, Samuel, 55, 149
Comte, Auguste, 110
Copérnico, Nicolás, 147, 148
Cotton, John, 91
Crémieux, Isaac, 119
Cromwell, Oliver, 106

Ch

Chajes, 154
Chamberlain, Joseph, 126
Chestov, Lev, 491
Chmielnicki, Bogdan, 99
Chomsky, William, 57

D

Dante, 37
David, 22, 33, 47
David ben Maimón, 81
Demetrio de Falero, 35, 36
Derrida, Jacques, 117
Descartes, René, 88-90, 93
Dina, 40
Disraeli, Benjamín, 119
Dohm, Christian, 100, 101
Dostoievski, Fiodor, 128
Dreyfus, Alfred, 120
Dujovne, León, 80
Durkheim, Emile, 110, 112, 114, 116
Dymant, Dora, 128, 132
Dumézil, Georges, 141

E

Eduardo VII, 142
Efros, Israel, 51
Einstein, Albert, 103, 137, 138, 141, 143-145, 151, 155
Eisler, Edmund, 123
Eleazar Ha-Cohén, 36
Eliezer, rabí, 65
Engels, Friedrich, 111
Esquilo, 37
Euclides, 95
Eurípides, 37
Ezequías, 41, 46, 47
Ezequiel, 43
Ezra, 61

F

Federico de Baden, 122
Federico II, 100
Fernhof, Isaac, 123
Feuer, Lewis, 157
Filócrates, 36
Filón, 25, 50, 51-54, 87
Flaccus, 52
Flavio Josefo, 35
Fohrer, Georg, 39

Foster, Michael, 149
Frankel, David, 100
Freud, Sigmund, 27-29, 117, 137-141
Froude, Richard, 37

G

Gaarder, Jostein, 49
Galilei, Galileo, 148, 149
Gaón de Vilna, 101, 110
Gelber, Ioav, 106
Glueck, Nelson, 23
Goethe, Johann, 37, 55
Goldschtücker, Edward, 131
Gómez Pereira, 89
Gordis, Robert, 40
Gradenwitz, Peter, 156
Greenberg, Moshé, 18, 27
Guillermo II, 122, 142
Gumplowicz, Ludwig, 116, 117

H

Haddad, Gérard, 138
Halberachs, Maurice, 117
Hamman, Johann, 102
Hammurabi, 42
Handel, Georg, 41
Haramhab, 29
Hartston (y Watson), 153
Hegel, Georg, 54, 96
Henry, coronel y madame, 121
Herder, Johann, 55
Herzl, Teodoro, 105, 107, 119, 120-124
Herzog, Isaac, 97
Hess, Moisés, 50, 92, 112
Hilbert, David, 153
Hilel Hazakén, 63
Hitler, Adolf, 145
Hobbes, Thomas, 88-90, 103, 109
Homero, 37
Hiram, 33
Hubble, Edwin, 143

I

Ianai, rabí, 39
Ibn Ezra, Abraham, 95, 152
Ibn Gabirol, Shlomó, 71, 95
Ibn Shaprut, Jasdai, 73
Iosé ben lehudá, 80
Isaiás, 40, 43-47
Isidoro, 52
Itró, 26, 40

J

Jabotinsky, Zeev, 124
Jacobi, Friedrich, 103
Jacobs, Josef, 156, 157
Jefferson, Thomas, 67
Jeremías, 35, 43
Jesenska, Milena, 128
Jesús, 30
Johnson, Paul, 20
José, 26, 30
Josef II, 108
Joshua, rabí, 65
Jospe, Alfred, 108
Jung, Carl, 157
Jurieux, Pierre, 107

K

Kafka, Elli, 134
Kafka, Franz, 127-133
Kafka, Hermann, 127
Kafka, Ottla, 132
Kafka, Valli, 132
Kana, Enrique, 119
Kant, Emanuel, 82
Katz, Jacob, 101
Kariv, Abraham, 92, 106
Kasparov, Garry, 152
Kaufmann, Iejezkel, 18, 21
Kepler, Juan, 150
Kierkegaard, Soren, 132
Klausner, Iosef, 29, 96
Klein, Melanie, 117
Kremer, Eliahu, 99
Kraus, Karl, 121
Krojmal, Najman, 96
Kuk, Abraham, 77
Kuhn, Hans, 139

L

Labori, Fernand, 120
Lacan, Jacques, 140, 141
La Mettrie, Julien, 89
Levinsky, Elhanan, 123
Landau, Iejezkel, 107
Lampón, 52
Lange, Oskar, 113
La Pereyre, Isaac de, 91
Laqueur, Walter, 106
Lasalle, Ferdinando, 119
Lasker, Emanuel, 151, 152, 153, 155
Lavater, John Caspar, 100, 102, 104, 106

Leibniz, Gottfried, 103, 145
Lenin, Vladimir, 41
Lenz, Fritz, 157
Lessing, Gotthold, 100, 102, 104
Levi Ben Guershom, 72
Lévy Bruehl, Henri, 117
Lévy Bruehl, Lucien, 117
Loewy, Isaac, 132
Lorje, Jaim, 124
Lueger, Karl, 122
Lukacs, Georg, 117
Luzzatto, Shmuel David, 50

M

Maharal, 105, 149
Maimon, Judah Leib, 105
Maimon, Salomón, 81, 154
Maimónides, 36, 40, 50, 71, 72, 78-83, 152
Malaquías, 43, 44
Manasés, 46
Manasés ben Israel, 101, 106
Mann, Thomas, 41
Mapu, Abraham, 45
Maquiavelo, Nicolás, 110
Marcus, Jacob, 39
Marcuse, Herbert, 117
Marcelo, 147
Marx, Karl, 109, 111-114, 117, 152
Martínez Estrada, Ezequiel, 40
Mauss, Marcel, 117
Maitner, Lise, 146
Mendelssohn, Moisés, 55, 99, 100-104, 106-108
Mercier, general, 121
Mernefta, 26, 27
Meyer, Eduard, 27
Miguel Ángel, 41
Milton, John, 41
Miqueas, 45
Mises, Ludwig von, 109
Moisés, 18, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 37, 40, 43-45, 48, 50, 52, 53, 91, 147

N

Nasí, Josef, 124
Nefertiti, 28
Newton, Isaac, 143, 150
Nimzovitch, Arón, 153
Nordau, Max, 121, 124

O

Og, 43
Omar Inb-el-As, 36
Oseas, 43, 45

P

Pablo, 140
Pascal, Blas, 150
Parsons, Talcott, 115
Patai, Raphael, 59, 157
Paulli, Holger, 106
Pawel, Ernst, 132
Pinsker, León, 122, 124
Pirenne, Henri, 115
Platón, 39, 52-54, 78, 109, 112
Plutarco, 72
Poiret, Pierre, 90
Popper, Kart, 112, 117
Ptolomeo Lagos Soter, 35, 36
Ptolomeo Filadelfos, 36

Q

Quevedo, Francisco de, 37, 39

R

Ramsés II, 26, 30
Raquel, esposa de Akiva, 65
Rembrandt van Rijn, 41
Renan, Ernest, 157
Reshevsky, Samuel, 153
Ricardo, David, 110
Richardson, Alan, 149
Roland, Romain, 145
Rosenzweig, Franz, 54, 77
Rothbard, Murray, 113
Rousseau, Jean-Jacques, 123
Rubinstein, Akiva, 153

S

Saadia Gaón, 72, 77
Saladino, 79
Salomón, 33, 43, 151
Samuel, amoraíta, 67
Sartre, Jean Paul, 131
Schiller, Friedrich, 55
Schneur Zalman de Lyady, 96
Schnitzler, Arthur, 121
Schoenberg, Arnold, 41
Scholem, Gershom, 131
Schopenhauer, Arthur, 153

Schwarz, Karl, 157
Shakespeare, William, 37
Senajerib, 46, 47
Shadal, 50, 51, 77
Shapur I, 67
Shikmoni, Herz, 97
Shimon Ben Iakish, 83
Shimon Ben Shetaj, 63
Shimon Hatzadik, 63
Simmel, Georg, 114, 115, 117
Smith, Adam, 110
Smolenskin, Peretz, 37, 125
Sokolow, Najum, 106
Sombart, Werner, 115, 116
Sonnenfels, Josef von, 101, 102, 104
Spann, Meno, 132
Spencer, Herbert, 110, 111
Spinoza, Baruj, 87-97, 99, 102-104, 106, 145, 155
Steinig, León, 141
Steinitz, Wilhelm, 153

T

Tagore, Rabindranath, 144
Tarrash, Siegbert, 155
Tartakower, Savielli, 154
Tolstoi, León, 119
Tomás de Aquino, 81
Torczyner, Harry, 132
Toynbee, Arnold, 149
Trepp, Leo, 73, 108
Tsevat, Matitiah, 40
Tucídides, 109
Tutankamón, 26, 27
Tutmosis III, 26

U

Uyttersprot, Heman, 135

V

Valéry, Paul, 121
Veblen, Thorstein, 156
Verdi, Giuseppe, 41
Virgilio, 37

W

Weber, Max, 114
Weizmann, Jaim, 146, 156
Wellhausen, Julius, 21
Wells, Herbert, 39
Whitehead, Alfred, 149

Wittgenstein, Ludwig, 154
Wistrich, Robert, 123
Wolfson, Harry, 51, 71, 87

Y

Yehuda Haleví, 72-77, 152
Yehuda Ibn Tibon, 74
Yehuda Hacoheh, 79

Z

Zu Lynar, Rocus, 106
Zvi, Shabetai, 99
Zweig, Stephan, 120

Las fotos de la tapa y contratapa
han sido alteradas digitalmente.

La gran preocupación de Gustavo Perednik acerca del puesto del judío en el cosmos, lo destaca como un buen judío, un buen intelectual y un buen humanista.

Jaime Barylko



Educando para la vida

Mayo 2005