

NOTABLES PENSADORES

judíos en la civilización occidental

Gustavo Daniel Perednik

Editado por



UNIVERSIDAD ORT
Uruguay

NOTABLES PENSADORES

judíos en la civilización occidental

Gustavo Daniel Perednik

Cualesquiera sean las cualidades que poseen los judíos... no puede negarse que son interesantes... entre ellos uno puede estar seguro de nunca aburrirse

Ernest Jones (1959)

ÍNDICE

Prólogo por Tomás de Mattos	7
Prefacio del autor	11
Ezequiel y la Diáspora	15
Saadia y la exégesis	23
Abraham y el Humanismo	31
Maharal y el Renacimiento	39
El Gaón y el jasidismo	47
Luzzatto y el misticismo	55
Krojmal y el hegelianismo	61
Hermann Cohen y el neokantismo	69
Rabí Kuk y la redención	77
Trotsky y la revolución	85
Jabotinsky y la autodefensa	93
Wittgenstein y el lenguaje	101
Ludwig Von Mises y el liberalismo	109
Hannah Arendt y la politología	117
Kohlberg y la psicología moral	123
Fromm y la libertad	129
Bibliografía	139
Índice onomástico	146

PRÓLOGO

EXCELENTE ABORDAJE A LA CREATIVIDAD

por Tomás de Mattos

Director de la Biblioteca Nacional del Uruguay, miembro de la Academia Nacional de Letras, y premiado autor de varias novelas y colecciones de cuentos.

Saludamos a este nuevo libro de Gustavo Perednik que sigue al primer tomo de una larga y fecunda serie de grandes pensadores. Al tema le sobra tantísimo paño, y el sastrer Perednik ha mostrado ser muy bueno.

Su espíritu selectivo ha sido muy saludable: pretende cubrir con el menor número posible de personalidades el más vasto espectro de actividades humanas, desde la fe y la moral hasta el helenismo y el rabinismo, desde el romanticismo y el iluminismo hasta la ciencia y el ajedrez.

No ha de haber nación que haya realizado, como los judíos, un aporte cuantitativo y cualitativo a las más diversas ramas de la actividad humana.

Lo sentí en el Museo de la Diáspora en Tel Aviv, sobre todo en una sala que contiene maquetas de muy diversas sinagogas del mundo. En sus fachadas exteriores, el espectador ve una asombrosa mimetización con la arquitectura predominante. Así, la sinagoga china se ve como una pagoda y la mexicana como una iglesia colonial; la de Venecia parece un viejo y fastuoso palacio al borde de un canal.

La asociación de esa imagen con los dos libros de Perednik es fecunda. De los treinta y dos nombres que analiza el autor, hay varios que son explícitamente reconocibles como judíos, y no estoy hablando sólo de los más remotos fundadores y consolidadores de la nación judía, Abraham, Moisés, Salomón, Isaías, Ezequiel. Mencionemos también, para seguir los ejemplos, en Akiva, Saadia o Maimónides. Son ellos como ostensibles sinagogas, que por añadidura han sido raíces judías, enteramente judías, de corrientes de pensamiento hoy demasiado occidentalizadas, como la cristiana.

Pero a medida que nos vamos acercando en el tiempo, esa condición judía, aunque conocida y reconocida, se va haciendo muchos menos evidente: pensemos en Marx o en Freud, en Kafka o en Einstein, en von Mises o en Wittgenstein.

La imagen de las sinagogas mimetizadas en su contexto urbano, en ellos se va convirtiendo en metáfora del hondo encastramiento de esos luchadores sociales, artistas o científicos, con la sociedad en la que se movilizaban. Londres está más asociada a Marx, Viena a Freud, y Kafka a Praga, que Jerusalén o Tel Aviv.

Son sinagogas que parecen palacios venecianos, pagodas chinas o iglesias coloniales. Cabe la pregunta: ¿en estos sistemas de pensamiento tan disímiles, tan socialmente

determinados, como los que ocupan casi toda la segunda mitad del libro, hay tras su trama y su lógica occidental, una interioridad judía? No deja de ser la pregunta que antes planteé: ¿la sinagoga mexicana, en su interior, sigue recordando a una iglesia? ¿la china, en su interior, sigue siendo una pagoda?

Y esta pregunta, aparentemente tan epidérmica, trae a cuento la idea central que me despertó este libro. El fundador de la llamada primera Escuela de Viena, no podía ser sino judío; el parricida cultor de una de las mayores literaturas del desasosiego, no podía ser sino judío.

Yo, que no soy judío, creo percibir en la creación judía en arte y en ciencia, en religión y hasta en esparcimiento, una nota esencial que la caracteriza: una voluntad de plenitud auténtica, de cimentación de la existencia en sus últimos, íntimos, y más perdurables sentidos y fundamentos; una sed insaciable de verdad, que le hace desear como mero velo y prescindible apariencia lo que a muchos les parece una explicación satisfactoria.

Afortunadamente, unas cuantas veces, el nihilismo, cuando parezca apresar a algún alma, se transformará en un desesperado clamor por el Absoluto. No en balde quien le dio el nombre a Israel, dejó de llamarse Jacob porque forcejeó toda una noche, tratando de retener y vencer al mismo Ser Eterno.

Para muchos este libro será una oportunidad de revivir una muy valiosa experiencia gozada en una secuencia de encuentros con largos intervalos. Apoyados en esa vivencia previa, el libro les servirá para articular y condensar una visión general de la creatividad de las dieciséis personas evocadas.

Para otros, entre los que me encuentro, es una excelente vía de abordaje de esa misma creatividad.

Todos debemos agradecer a Gustavo Perednik su eximio dominio del arte de la docencia, que consiste, sobre todo, en dar forma muy sencilla a las cuestiones más complejas.

PREFACIO DEL AUTOR

Inadvertidamente, el historiador Hebert Gatto decidió que este tomo tuviera dieciséis capítulos. Cuando la Universidad ORT presentó en su aula magna *Grandes Pensadores* (23-6-05), el amigo Hebert fue entusiasta acerca de la sección sobre el ajedrecista Emanuel Lasker, y ocurrentemente, la aprovechó para vincular con los escaques la cantidad de pensadores de aquel volumen, concluyendo que cuatro tomos completarían el tablero.

Ahora la aparición de *Notables Pensadores* ha terminado de colocar las piezas blancas. Con la directora general de ORT, Charlotte de Grünberg, hemos convenido ya que habrá un tercer volumen, y cabe mencionar que sin el permanente apoyo de Charlotte los dos primeros libros no habrían visto la luz. Los fértiles debates que mantenemos con ella hacen más placentera la difícil tarea de seleccionar los autores a ser incluidos –tanto en mis cursos en ORT como en los libros–.

Algunos filósofos quedaron eventualmente descartados; otros fueron adoptados después de intercambiar ideas; en todos los casos la decisión es concienzuda. En esta oportunidad nos hemos dispersado un poco más al elegir los pensadores para cada capítulo. Cada división se centra en un intelectual y una época, pero frecuentemente se destaca un segundo personaje.

Así, contrastamos el estilo del profeta Ezequiel con el de su coetáneo Jeremías; en el capítulo de Abravanel nos referimos a Immanuel de Roma, y en el de Maharal presentamos a Azariah de Rossi.

En algunos capítulos los autores añadidos son precisamente los continuadores más conspicuos de los centrales, como Isaac Deutscher en la sección de Trotsky, y David Cohen en la del rabí Kuk. La sección de Ludwig von Mises se amplió para convocar a varios: Israel Kirzner, Robert Nozick, y sobre todo Ayn Rand, a quien dedicamos un apartado.

En otros casos, los intelectuales agregados son oponentes ideológicos del protagonista, como Martín Buber en el capítulo de Hermann Cohen, Ernst Gellner en el de Wittgenstein, y Marcuse en el de Erich Fromm.

Este tipo de dicotomía se extrema en el capítulo del Gaón de Vilna, en cuyo título no hay, como en todos los demás un complemento de dos partes, sino un oxímoron. Otro título que merece explicación es *Kohlberg y la psicología moral*, ya que allí

abarcamos también las escuelas vienesas, los experimentos de Asch y de Milgram, y acaso esta abundancia termina por desalojar al protagonista: en fin, nos dedicamos más a la disciplina que a su pionero.

Finalmente, en ciertos capítulos incorporamos el análisis de los movimientos intelectuales correspondientes, como el romanticismo, el humanismo, el marginalismo, el positivismo, el misticismo, y el iluminismo –en este último nos detuvimos también en el renacimiento literario hebreo-. Asimismo nos pareció prudente aclarar ciertos conceptos en los casos en los que el pensador los expuso especialmente, como la metempsicosis en la cábala o la idea de pueblo elegido - apropiada para el capítulo del neokantismo.

A lo largo del libro intentamos una vez más mantener cierto equilibrio entre las disquisiciones filosóficas (que priman en los capítulos de Hermann Cohen y de Wittgenstein) y en la información biográfica (que prevalece por ejemplo en los casos de Trotsky y Jabotinsky); en el caso de Hannah Arendt hemos incluido una novela que bien presenta la simbiosis de biografía y pensamiento.

En retrospectiva, vemos que queda sin resolverse la cuestión que ya hemos planteado en *Grandes Pensadores*: ¿por dónde pasa la línea judaica que une el pensamiento de nuestros protagonistas? Algunos de ellos como Wittgenstein, Trotsky o von Mises, son acabadamente asimilados, aunque las circunstancias históricas eventualmente les impusieran un destino judío. Se trata de excepciones, ya que la gran mayoría de los pensadores tratados en ambos volúmenes han reflexionado expresa y positivamente sobre su pertenencia al pueblo judío, y la han asumido con compromiso. Ello nos facilita continuar con la misión de estos ensayos: indagar sobre aportes originales a la civilización desde la perspectiva de la identidad judía de sus autores.

El año pasado anunciamos, en el prólogo de *Grandes Pensadores*, que dejábamos siete filósofos pendientes para tratar en el presente libro. En efecto, hemos dedicado a su obra cinco capítulos de *Notables Pensadores*; los otros dos -Nordau y Levinas- conformarán el tercer volumen junto a Hilel, Najmánides, Hirsch, Derrida y diez más. Esperamos que el tercer libro vea la luz durante 2007.

Vayan mis palabras de agradecimiento al dedicado personal de ORT Uruguay, especialmente a David Telias, Myriam Broder y Cristina Castro, quienes una vez más me honraron con su presencia en los cursos.

Quisiera agradecer especialmente a mi bienamada familia. Mi esposa Ruth y nuestros cinco hijos en nuestro hogar en Israel me acompañan y alientan en mi tarea docente, aun cuando durante el último bienio ésta demandara el esfuerzo de ausencias más prolongadas.

A ellos, y en ellos al pueblo de Israel en su conjunto -quien mientras escribo estas líneas pasa nuevamente por una dura prueba de fuego-, dedico este libro con amor.

G.D.P.

Jerusalén, Av 5766, agosto 2006

Capítulo 1

EZEQUIEL Y LA DIÁSPORA

En nuestro anterior volumen hemos analizado el libro de Job desde una perspectiva muy particular: la exégesis filosófica de la Biblia, a la que Maimónides fue muy proclive. Allí, en el octavo capítulo de *Grandes Pensadores*, la aplicamos al libro sapiencial de Job.

Aquí, en esta segunda colección de pensadores, aplicamos la exégesis maimonídea al profeta Ezequiel, a cuyo libro Maimónides dedica la serie más larga de capítulos de la *Guía de los Perplejos* (1190): los primeros siete del tercer tomo.

En *Grandes Pensadores* también mencionamos la dificultad de definir la filosofía judía y señalamos dos extremos alternativos: que la filosofía judía es imposible (Leo Strauss), o que ella ha impregnado toda la filosofía por más de un milenio y medio (Harry Wolfson).

Hay dos enfoques intermedios encarnados por sendos profesores israelíes: Shlomo Pines e Israel Efros.

La *Guía de los Perplejos* de Maimónides (1190) fue publicada en 1943 con comentarios y prólogo de Pines, quien plantea a la filosofía judía como la respuesta de los judíos al mundo circundante que filosofaba -el mundo griego. Así la filosofía judía pasaría a ser la explicación del judaísmo con herramientas de la filosofía griega.

Efros por su parte ve a la filosofía judía como un producto natural interno del judaísmo y en su *Filosofía judía antigua* (1976) describe la filosofía presente en la Biblia misma. En este sentido, Ezequiel es un buen ejemplo, puesto que es pionero en ciertas ideas filosóficas.

El aporte de Ezequiel a la evolución del judaísmo es primordial. Puede ser considerado tanto el creador de la sinagoga como el primer líder de la Diáspora judía y, en el terreno del pensamiento, el primero en esbozar la idea de la responsabilidad individual.

El concepto de que cada ser humano es responsable de sus actos está en un escalón muy elevado de la evolución ética, con la que hemos iniciado nuestro anterior

volumen. En éste, la rastreamos hasta su génesis en un momento muy específico del devenir humano: el instante en el que se originó la cosmovisión judía. Repasémoslo. Durante cientos de miles de años el hombre subsistió meramente por medio de la caza, la pesca y la recolección; utilizaba sólo hachas y flechas, y de los materiales conocía sólo la piedra. Ese prolongado atraso fue súbitamente superado hace unos seis mil años en Sumeria.

Se produjo a la sazón la máxima revolución industrial: el hombre del neolítico se elevó por sobre los cientos de miles de años de sus antepasados, e impulsó una docena de logros de modo casi simultáneo. La nueva humanidad comenzaba a practicar agricultura, ganadería, domesticación de animales, navegación a vela, cerámica, tejido, alfarería horneada, construcción de viviendas, metalurgia, organización tribal, urbanización, y propiedad privada.

Opina Thomas Cahill en *Los dones de los judíos* (1998) que la invención de la escritura fue precedida por un estallido de creatividad tecnológica sin igual hasta nuestra era. El marco en el que se produjo esta explosión civilizadora fue el que albergó a la figura del patriarca Abraham, el primer hebreo, quien extrapoló aquellos logros a un avance espiritual de paralela magnitud, y así dio luz al hebraísmo, una columna fundamental del pensamiento occidental.

Abraham fue portador del vertiginoso progreso de Sumeria, y la tribu de sus descendientes continuó sucesivamente absorbiendo los avances de varias culturas que contactaron.

El concepto motriz que los guió fue la negación del paganismo, que consistía esencialmente en deificar los fenómenos naturales. La idea religiosa de Israel fue una novedad radical: carecía de teogonía; enseñaba un Dios que no nace ni está sujeto al tiempo ni al espacio, quien tiene absoluta libertad y una voluntad trascendente y soberana.

Se destronaba así el poder oscuro y ciego del destino, y se postulaba en su lugar el dominio absoluto de una Inteligencia cuyo atributo es la bondad, y que fijó a un tiempo las leyes de la naturaleza, y los principios religiosos y morales de la raza humana.

Esta innovación fue el punto de partida del aporte de los hebreos a la humanidad, y fue vivida como el resultado de una revelación divina. Cobró forma definitiva en el Libro entregado a Israel durante su marcha por el desierto hacia la libertad.

La Biblia es en efecto la fuente primigenia de los valores esenciales de la civilización, a saber: la santidad de la vida, la confraternidad humana, el destino individual, la justicia, la autocrítica, el arrepentimiento correctivo, el avance intergeneracional, el progreso, la igualdad ante la ley, la dignidad del individuo, la responsabilidad comunitaria, el ideal de la paz.

Medio milenio después, estos valores alcanzaron su cúspide en la voz de los profetas clásicos, que comenzaron sincrónicamente en los dos reinos -Amós en Judea al sur, y Oseas en Samaria al norte- y concluyeron con Malaquías, cuando sólo restaba el reino del sur.

Durante los tres siglos en los que se extendió el discurso de los profetas (750-430 a.e.c.) éstos presagiaron las caídas de ambos reinos, luego consolaron a las víctimas del colapso -exiliados en Babilonia- y finalmente animaron la empresa de la

restauración. Los profetas fueron elevando la religión israelita a su cima, al identificarla con la moral.

Existieron numerosos movimientos espirituales; muchos coincidieron con etapas de prosperidad política y económica. El profetismo no. Comenzó en vísperas de la desintegración nacional y continuó, prolongada y gloriosamente, mucho después de que la vida nacional fuera completamente aniquilada.

Quien dotó de sublimidad al mensaje de Israel, fue Isaías hijo de Amotz, el primer profeta que al prever la caída de Asiria asocia dicho derrumbe al fracaso del paganismo: más que el reino político-militar, se desplomaba toda una concepción de vida.

El universalismo de Isaías alcanza alturas escatológicas, y encarna los máximos valores que nos legó la antigüedad.

De aquella época, en este volumen nuestro foco será el profeta Ezequiel, cuya biografía puede reconstruirse a base de las referencias desperdigadas que hay en su libro homónimo (el decimosegundo de la Biblia).

LA REFORMA DE JOSÍAS

En el año 621 a.e.c. comenzó en Judea la gran reforma religiosa del rey Josías (2 Reyes 22), a partir de que el sacerdote Helcías hallara un texto seminal que iba a guiar dicha reforma.

Varias conjeturas se han tejido acerca de la identidad del libro descubierto. La primera es que se trató del Pentateuco entero, la Torá, cuyas leyes ahora se recuperaban después de que se habían abandonado durante los reinados de Manasés y Amón.

Otra es que el libro encontrado fue el Deuteronomio, el quinto y último de la Torá, en el que se habría basado Josías para la transformación del culto.

En efecto, la exigencia más notable de Josías coincidió con la del Deuteronomio: la concentración del ritual religioso en un solo lugar. Hasta ese momento los sacrificios rituales y el culto se efectuaban también fuera de Jerusalén, como se explicita en los casos de Gedeón, Samuel, Saúl, Salomón y Elías.

Entre los cinco libros de la Torá, destacan al Deuteronomio varias características que le son privativas. Entre ellas, un tono personal en el discurso mosaico, abundancia en alabanzas a “la tierra buena” de Israel, y exaltación de la protección al desvalido: amor al extranjero, preocupación por el huérfano y la viuda, protección de esclavos y de menesterosos, cuidado de los animales.

En el mismo año en que Josías lanzó su reforma nació en Jerusalén Ezequiel, hijo del sacerdote Buzi de la familia aristocrática Zadok (1:3). La infancia de Ezequiel transcurrió en una atmósfera impregnada del desvelo moral que hemos asociado al Deuteronomio, y que se imponía como orden de la monarquía.

Hubo otra característica deuteronomica que Ezequiel llevó a la práctica fundamentalmente en forma de nostalgia: el cariño por la “tierra buena”, ya que sus días en Jerusalén fueron violentamente truncados por la expulsión de sus pobladores. En efecto: dos décadas después de Josías, Jerusalén fue conquistada por el rey

babilónico Nabucodonosor (597 a.e.c.), quien decidió exiliar a la aristocracia judía (Reyes 24:14).

Miles marcharon hacia Babilonia, y con ellos Ezequiel, quien residió en “tierra extranjera” a la vera del río Quebar, ramal de una extensa red de canales.

La colonia de exiliados en la que residió Ezequiel se llamaba Tel Aviv¹ (3:15). Un lustro después fue consagrado profeta (1:1, 3:13) y durante veintidós años cumplió con su apostolado, que abarca el primer cuarto del siglo VI a.e.c.

Su vida equidistó entre la época de la monarquía y la del exilio; de la primera extrae las moralejas históricas que aplica a la segunda, para así señalar el sendero que debía seguir el pueblo hebreo.

Las profecías de Ezequiel en el exilio babilónico se pueden categorizar en dos grupos claramente diferenciados: los implacables sermones previos a la destrucción de Jerusalén y del primer Estado judío; y las alentadoras consolaciones que sucedieron al colapso.

Debido a su exilio forzado, Ezequiel fue el primero en profetizar en el extranjero, y por ello es el verdadero fundador de la sinagoga y de la comunidad israelita de la Diáspora, de la que se transformó en líder espiritual.

La nación ya no tiene ahora objetivos políticos; es una fraternidad religiosa. El pueblo deviene en una nueva congregación. En esta judería post-exílica Ezequiel estampa su peculiaridad y la moldea -de allí su importancia religiosa e histórica-. Como ocurre habitualmente con el pensamiento original, se trata de una reacción frente al cuestionamiento que recibe del medio en el que vive. Así es el caso de Ezequiel: sus ideas son la respuesta a una lacerante pregunta de los exiliados.

Abrumados por la devastación de Jerusalén, éstos exigen saber por qué el Dios protector de Israel ha permitido una calamidad de tamaña magnitud. Ezequiel contesta: la tragedia era inevitable porque Jerusalén se había transformado en “casa rebelde”² y ya no era posible su enmienda moral. Por ello Nabucodonosor, al destruir la ciudad, había actuado como una “vara divina” que castigaba a los desviados de la senda.

He aquí un gran contraste entre Ezequiel y el resto de los profetas. Su veredicto sobre Jerusalén no es sólo desolador: es también absoluto e irreversible. Lo pregona a lo largo de seis años de aciagas profecías, que se cumplen paralelamente en la vida de la nación y en la del individuo: la viudez de Ezequiel (24:16-18) coincidió con la “viudez” de la nación judía por la destrucción de la ciudad. Este trasluz entre lo individual y lo nacional jugará, como veremos, un rol central en la doctrina ezequieliana.

PROFETAS PARALELOS

Dos profetas coetáneos de Ezequiel fueron Jeremías y Nahum.

Jeremías fue el otro protagonista de la destrucción pero, a diferencia de Ezequiel, no expresa ninguna empatía hacia la misión que debe cumplir anunciando el desastre. En cuanto a Nahum, se destaca entre los profetas por ser el único que no reprende a su propio pueblo, sino que celebra la caída del imperio asirio y la destrucción de

Nínive.

El vaticinio de Ezequiel se distingue por otro motivo: plantea la destrucción como imperiosa, aunque se trate de la destrucción propia. Se habrían de cumplir en Judea las desgracias enumeradas en el Levítico (segunda mitad del capítulo 26) conocidas en la liturgia bajo el nombre de *Tojejá* (“reproche, castigo”).

Jeremías³ era coetáneo de Ezequiel y más típico en su rol de profeta: llamaba a la penitencia de Jerusalén. Ezequiel no. No había posibilidad de salvar a la “ciudad sangrienta” y por ello no exhorta al arrepentimiento: el pueblo judío debía reconstruirse cimentado en la Diáspora, desconectado del destino lúgubre e inevitable de la ciudad de David.

Así surge una diferencia adicional que separa a Ezequiel del resto de los profetas. Es un concepto compensatorio: como la responsabilidad colectiva de los judíos ha fallado, debe permanecer incólume la responsabilidad individual.

La severidad de Ezequiel se disipa en el capítulo 33, cuando un sobreviviente de Jerusalén le informa (21) que la ciudad ha sido arrasada. En ese instante ocurre la metamorfosis de su profecía, que ahora se extiende en catorce capítulos de consuelo. Dios restaurará a Israel en consideración a Su nombre, para que nadie se regodee en el abandono que sufren los judíos. Éstos deben reconocer la soberanía del Eterno y actuar en consecuencia: “Arrepentíos y viviréis” (18).

El mensaje de estímulo no se agota allí. El Templo de Jerusalén sería reconstruido. Tan convencido de ello estaba Ezequiel, que enumeró los detalles de cómo se vería el nuevo Templo. En esto combina su rol de profeta con el de sacerdote.

Pero los pormenores del Templo añorado no fueron bien vistos por los rabinos a la hora de canonizar el libro, ya que en cuestiones rituales algunas partes de la visión de Ezequiel contradicen las enseñanzas del Pentateuco, y por ello en el Talmud casi se declara su libro como apócrifo (Shabat 13b; Menajot 45a).

Hemos enumerado cinco contrastes entre Ezequiel y el resto de los profetas:

- su exilio;
- su peculiar vocabulario;
- su veredicto irreversible;
- su acento en la responsabilidad individual;
- su detallismo en la visión del futuro Templo.

Una sexta discordancia consiste en que mientras al discurso de los profetas lo define la simpleza, el de Ezequiel es complejo; envuelve su palabra un ambiente de extrañas visiones: vientos, nubes, fuegos, pluralidad de rostros, de alas. No ha de sorprender que su primer capítulo haya dado lugar a especulaciones acerca de invasiones de seres extraños.

Maimónides explica en los primeros capítulos de su tercer tomo, que las cuatro caras de los animales que ve Ezequiel representan las esferas celestes (luna, sol, planetas y estrellas). Para ello se basa parcialmente en la interpretación de Jonatán ben Uziel.

El capítulo inicial de Ezequiel fue inspirador de una corriente de la cábala, el pensamiento místico, que dio en llamarse *Maasé Merkavá* (el episodio de la carroza).

Y miré, y he aquí venía del norte un viento tempestuoso, y una gran nube, con un fuego envolvente, y alrededor de él un resplandor, y en medio del fuego algo que parecía como bronce refulgente, y en medio de ella la figura de cuatro seres vivientes. Y esta era su apariencia: había en ellos semejanza de hombre. Cada uno tenía cuatro caras y cuatro alas. Y los pies de ellos eran derechos, y la planta de sus pies como planta de pie de becerro; y centelleaban a manera de bronce muy bruñido.

Debajo de sus alas, a sus cuatro lados, tenían manos de hombre; y sus caras y sus alas por los cuatro lados... los seres vivientes corrían y volvían a semejanza de relámpagos. Había una rueda sobre la tierra junto a los seres vivientes, a los cuatro lados. El aspecto de las ruedas y su obra era semejante al color del crisólito. Y las cuatro tenían una misma semejanza; su apariencia y su obra eran como rueda en medio de rueda... Como el arco iris el día que llueve, así parecía el resplandor...

La intensidad de esta revelación sacudió a los rabíes talmúdicos, que llegaron incluso a limitar su estudio (Jaguigá 2:1). La vivacidad de la descripción también inspiró al Talmud para comparar a Ezequiel con Isaías y concluir que, aun cuando ambos tuvieron visiones idénticas, el primero se expresa como un aldeano admirado que se detiene en todos los detalles, mientras que el último es un hombre de ciudad, acostumbrado a sintetizar (Jaguigá 13a).

Maimónides amplió la idea: la abundancia de imágenes en Ezequiel se debe a su residencia en el exilio. Sus compatriotas en la tierra de Israel habrían tenido mayor facilidad en comprender las cuestiones divinas (*Guía* 3:6).

Además de las conclusiones que puedan desprenderse de la visión de Ezequiel, también la personalidad del profeta lo llevó a una radicalización del éxtasis que no se dio en ningún otro. A veces es el resultado de su condición sacerdotal que lo ha habituado a procedimientos de culto como afeitarse o pelarse (especialmente en el capítulo 5). Sus hábitos se extienden a casos de dolencias como parálisis de los miembros y de la lengua (3:25) de las que Ezequiel parece sufrir, curándose sólo cuando se anuncia la caída de Jerusalén (24:27, 32:22).

Como Ezequiel es un profeta, para entenderlo cabe recurrir a la definición maimonídea de la profecía, que es entendida como un fenómeno natural. Para Maimónides el profeta es esencialmente un estadista-filósofo según la tradición platónica, y sus visiones son del género de los sueños -aunque mucho más intensas-. La profecía más conocida de Ezequiel es la de los huesos secos (capítulo 37), metáfora del reencuentro de las diásporas y la refundación de la monarquía. En la liturgia judía esta visión es la que elige el Talmud (Meguilá 31a) como lectura sinagoga durante el sábado de Pésaj. Se celebra de este modo la liberación de Egipto ilustrándola con la imagen de una redención espiritual por venir.

El Talmud ofrece varias versiones acerca de quiénes fueron aquellos resucitados del profeta Ezequiel (Sanhedrin 92b). Seis alternativas son:

los que ulteriormente se radicaron en Israel (entre quienes Rabí Juda ben Batira dice haberse encontrado);
los efraimitas que se adelantaron al Éxodo de Egipto;
los que negaban la doctrina de la resurrección;
los carentes de buenas acciones;
los profanadores del templo;
los mancebos castigados por su belleza.

Vale recordar aquí a los artistas del *Cinquecento*, inspirados por motivos de la Biblia Hebrea: Leonardo, Rafael, Tiziano, Tintoretto, Holbein y tantos otros. La pavorosa visión de cuerpos revividos iluminó a un artista flamenco, Crispin van den Broeck, quien pintó *La visión de Ezequiel de los huesos secos* (1570). En esta obra se ve al profeta rodeado por quienes resucitan; y elevando desde el valle su mirada al cielo que también parece renacer. Una docena de túnicas rojas salpican la grisácea escena de Broeck en armoniosa dispersión, y la dotan de la vitalidad de la resurrección y el fluir de la sangre, que haciendo sentir que los esqueletos están, en efecto, despertándose.

Ezequiel es consciente de que la tragedia vivida exige una explicación. La destrucción no podía ser un signo de impotencia divina sino de castigo celestial a las trasgresiones. Pero una vez cumplida la destrucción, no había lugar para la desesperanza: Dios desea la reconstrucción por medio de que el trasgresor recupere la senda correcta. En lo concerniente a los no-judíos, Ezequiel es paralelo al primer profeta clásico, Amós, en que también profetiza calamidades sobre los gentiles. Ezequiel ve a los reyes de Babilonia y Egipto como grandes águilas, y a Tiro como un comerciante de pueblos (27, 28).

La reconvencción sobre Tiro merece una explicación separada porque se trata de una ciudad que en rigor era aliada de Israel. Sin embargo, como Tiro se atrevió a expresar júbilo por el beneficio que obtendría de la caída de Jerusalén, Ezequiel anuncia su destrucción, utilizando los conocimientos acerca del puerto de Tiro que había adquirido en Babilonia de boca de los emigrados.

Además de la mentada visión de los huesos secos, una segunda profecía muy conocida de Ezequiel es la guerra de Gog y Magog. Esta también tiene lugar en la liturgia judía, ya que se lee en el sábado intermedio de la Festividad de las Cabañas o Sucot. Se trata de una guerra del final de los días con una característica notable: tendrá lugar *después* de la reunificación de los dispersos y de la reconstrucción de Jerusalén. El enemigo acecha al país después de la redención, y en esto es peculiar: la trasgresión de Gog se debe a la codicia.

Al esquema tradicional en los profetas en su conjunto, Ezequiel añadió su propia dimensión: la individualidad, que lo distingue de todos sus predecesores. Niega la posibilidad de que “los dientes de los hijos se dañen por la comida incorrecta de los padres”; en su ética “cada uno será castigado por sus propios errores”. En este contexto de individualidad se entiende mejor la enseñanza ezequielana de

no violar la propiedad privada, violación que considera la peor de las veinticuatro que enumera (22:2-12). Por ello enseña en el Talmud rabí Iose ben Jananiá que Ezequiel corrigió la norma mosaica de penar a los hijos por las trasgresiones de sus padres cuando dictaminó: "el alma trasgresora morirá" (18:4). Su mensaje de profeta de la responsabilidad individual (18:20) hizo que Hermann Cohen, a quien dedicamos el octavo capítulo, reconociera en Ezequiel el abismo que separaba a judaísmo de cristianismo.

1 El nombre de esta aldea babilónica inspiró a Nahum Sokolow para titular en 1905 su traducción al hebreo de la novela de Teodoro Herzl *Altneuland* (*Vieja y nueva patria*), ya que conjuga lo viejo (*tel*: colina sedimentada, con *aviv*: primavera).

En el capítulo 12 de nuestro *Grandes Pensadores* ("*Herzl y la política*") nos extendemos sobre ese libro y su autor.

2 Ésta expresión (2:5,6,8, 3:9, 26, 27) tanto como "hijo del hombre" son típicas de Ezequiel y permiten reconocer su discurso.

3 En el Talmud se menciona la posibilidad de que Jeremías fuera el padre de Ezequiel, que se llamaba Buzi -de la raíz del término "desprecio", según comenta David Kimji el versículo de Jeremías 1:3.

Capítulo 2

SAADIA Y LA EXÉGESIS

De entre los logros culturales relevantes de la Edad Antigua hemos revisado tres eminentemente judaicos: el monoteísmo, el profetismo y el rabinismo; y también nos hemos asomado al helenismo.

Este último fue heredado por el imperio romano, que en el 395 se dividió en dos; quince años después los bárbaros godos saqueaban Roma y finalmente el imperio de Occidente se desmoronó en 476.

Hasta esa época, los máximos logros intelectuales de los judíos habían venido de la mano de rabinos como Hilel y Akiva (a éste hemos dedicado un capítulo de *Grandes Pensadores*).

Los dos son tanaítas, es decir rabinos del período de la Mishná. Los que los sucedieron -del período de la Guemará- se denominan amoraítas: son los sabios del Talmud. La recopilación de esta obra y su ordenamiento final fue tarea del tercer grupo de sabios, los saboraítas.

Después de tanaítas, amoraítas y saboraítas, comienza un período muy distinto, el de los gueonitas (o *gueoním*, entre los años 590 y 1038), que coincide con la decadencia general europea a partir de la caída de Roma. Declinaron la cultura y las bibliotecas, la arquitectura, la población, la economía y el comercio; volvió el trueque y surgió el feudalismo. El obispo de Roma pasó a ser Papa o jefe de la Iglesia, cuyo poder político heredó del Imperio Romano y cuyo dogma comenzó a reemplazar a la filosofía griega.

Es simbólico que en el mismo año 529 en que Justiniano clausuró la Academia de Atenas, se creó la orden benedictina, la primera de las grandes órdenes monásticas. La filosofía se reconcentraba en la teología y los monasterios tendrían desde entonces el monopolio de la educación, reflexión y meditación. Se pasaba de la vitalidad creadora de la Edad Antigua al grisáceo medioevo. En filosofía, la transición fue encarnada por Agustín (354-430), el primer representante del Escolasticismo, período que concluye con el Renacimiento en el siglo XVI.

No toda la Edad Media fue parejamente oscura. El mayor retroceso en Europa se produjo entre los siglos V y X; consecuentemente durante ese período el mundo

islámico cobró mayor preponderancia que el cristiano.

Con la muerte de Mahoma en el 632, van ganándose para el Islam el Medio Oriente, Noráfrica y luego España. En la vorágine de las veloces conquistas, la magna biblioteca de Alejandría fue incinerada en 646 por hordas que, paradójicamente, quemaron los libros pero, en alguna medida, se llevaron su espíritu. Los árabes pasaron a absorber una parte de la cultura griega: se destacaron en química, astronomía, medicina y especialmente en las matemáticas con la creación de la numeración arábiga.

En cuanto a las comunidades judías, hasta el siglo VII se hallaban dominadas bien por el Bizancio cristiano o bien por la Persia zoroástrica. Los bizantinos regían en Eretz Israel y el zoroastrismo en Babilonia, donde la comunidad judía era muy autónoma.

A la sazón tanto el cristianismo como el zoroastrismo se fanatizaban y, cuando en el siglo VII el dominio islámico se expandió por Oriente Medio, para los judíos había dos factores que los acercaban al naciente imperio: la lengua -ya que el idioma árabe es más similar al hebreo-, y la religión -puesto que el Islam era más rígido en su iconoclastia monoteísta-.

Es de notarse que mientras en la península arábiga la vida judía había sido violentamente destruida, en el resto de los países de conquista islámica la realidad fue casi inversa: se produjo un relativo resurgimiento judaico.

El mentado período de los gueonim transcurrió mayormente bajo la égida del Islam. El exponente judaico más excelso de este período fue Saadia Gaón (882-942), a quien Abraham Ibn Ezra definió como «la primera autoridad en todos los campos». El elogio está justificado. Saadia es el padre de la filosofía y de la ciencia judaicas, y es el inspirador directo de las creaciones filosóficas y científicas posteriores.

Asimismo es considerado el precursor de la exégesis, por lo que cabe que prologuemos la presentación de Saadia con una referencia a esta disciplina.

El nombre de “pueblo del libro” para los judíos deriva de que en su seno se creó la Biblia. Pero más apropiadamente podríamos haber sido denominados “el pueblo de la exégesis”, ya que ésta es la verdadera ciencia oriunda que se creó y desarrolló en Israel. Es decir que es verdad que los judíos dieron lugar al objeto de estudio, la Biblia; pero mucho más cierto es que produjeron los comentarios y las glosas sobre el Libro de los Libros.

La exégesis comienza desde el mismo momento en que empezaron a recolectarse los textos bíblicos. Durante mil años el judaísmo dirigió su actividad intelectual casi exclusivamente al tratamiento exegético de las Escrituras y al desarrollo sistemático de la Ley que resultó de esa dedicación.

Los primeros frutos de la exégesis se recogen en la Biblia misma. Ezra el escriba puede considerarse su iniciador, ya que elevó al Pentateuco a un rol protagónico en la vida de la nueva comunidad judía de la época del Segundo Templo, y por ende, en la de las juderías subsecuentes.

En el cuidado del texto, sucedieron a Ezra los masoretas o *Baalei Ha-Mesorá*, quienes estudiaron las distintas transcripciones del texto bíblico y entre ellas seleccionaron la versión correcta. Fijaron su puntuación más apropiada y los signos musicales, que sirvieron de base para la exégesis literalista.

A ésta la sucedió la exégesis alegórica, que incluyó el intento más coherente de mostrar por medio de creativas interpretaciones que la misma filosofía griega estaba inserta en las palabras de la Biblia. Su expositor más notable fue Filón de Alejandría.

Otra forma de exégesis fueron las traducciones, comenzando por las versiones arameas de Onkelos y Jonatán Ben Uziel. Por ejemplo, cuando el primero lee la conducta que Jacob había tenido con su hermano Esav, interpreta que el adverbio bíblico “engañosamente” (Génesis 27:35) debía ser traducido al arameo por “astutamente”.

Para evitar arbitrariedades en la interpretación, los tanaítas –especialmente rabí Akiba y rabí Ishmael- fijaron normas que la guiaran.

La exégesis absorbió la mente judía por mil años, hasta que surgieron otras vías para canalizarla, cuando los judíos entraron en contacto con las sabidurías helenística y árabe. Pero aun en esta nueva situación los senderos adicionales de intelectualidad judía no anularon el interés primordial en la exégesis. Más aún: justamente en ella se hizo sentir la influencia del nuevo pensamiento que penetraba, y dicha influencia se reflejó en el nacimiento de tres disciplinas:

- 1) la filología hebrea -única ciencia originada en el judaísmo durante la Edad Media;
- 2) la filosofía de la religión, que en una buena medida reprodujo ideas que venían desde fuera pero logró mantener su carácter judaico gracias a que se desarrolló en la forma de exégesis bíblica; y
- 3) una hermana menor de la filosofía de la religión, la Cábala o misticismo judío.

El móvil de Saadia Gaón para convertirse en padre de la nueva sabiduría judía fue la necesidad de refutar al karaísmo.

La secta de los karaítas (o “Benei Mikra”) fue fundada por Anan Ben David en el siglo VIII, basada en el rechazo a la autoridad del Talmud y concentrándose por ello exclusivamente en la Torá y en el aprendizaje de la interpretación bíblica. Su máximo exponente fue Hivi Al-Balji, quien dio en apodarse “el Marción judío».

Saadia asumió la responsabilidad de refutar la herejía y, retrospectivamente, puede justipreciarse el legado del karaísmo en el hecho de que fue el que indujo la reacción esclarecedora de los judíos leales a la tradición talmúdica.

Con Saadia nació una nueva época en la historia de la Biblia: el período del *peshat* o exégesis literalista. Los comentaristas se alejaron de la autoridad del Midrash y enfocaron más directamente el texto bíblico.

En este terreno, las dos obras más importantes de Saadia irradian racionalismo: el *Tafsir* o traducción de la Biblia al árabe, y el célebre ensayo *Sefer Ha'emunot Ve'hadeot* (Libro de Creencias y opiniones) cuyo núcleo es la exégesis filosófica.

Para encarar una exégesis racional como la que emprendió, Saadia debía contar con una filología judía, y por ello se dedicó a crearla.

Cabe una observación acerca del título de su libro. Alexander Altmann, al introducir su traducción al inglés (1946) comenta que la obra perfectamente podría haberse titulado, como la de Maimónides, *Guía de los Perplejos*.

Al respecto hemos mencionado en el capítulo octavo de Grandes Pensadores que los “perplejos” a quienes Maimónides se dirigió en su celeberrima “Guía” fueron

los judíos religiosos deconcertados por el estudio de la filosofía.

Bien distinta fue la perplejidad de la época de Saadia: no resultó del conflicto entre una cosmovisión filosófica y el credo tradicional, sino de la confusión que generaba entre los estudiosos la competencia entre varias doctrinas rivales.

Ello se debe a que se estableció en Bagdad una escuela de traductores bajo el patrocinio del Califa al-Mamún (813-833), y durante el siglo X comenzó a absorberse por vía de traducciones la rica y variada herencia de la filosofía clásica griega y helenística. Europa retrocedía, los árabes se colocaban a la vanguardia del mundo cultural, y nacía el período del Renacimiento del Islam, durante el que proliferaron sectas y escuelas diversas, destacándose entre ellas el Kalam -la escolástica clásica que a partir del siglo VIII procuraba conciliar la filosofía con el Corán-

Los adeptos del Kalam se denominan motecálimes -racionalistas islámicos- y se bifurcan en dos ramas principales: los aharíes y los motazales. Los primeros se ciñeron a la interpretación coránica literalista; los últimos incluyeron el método alegórico.

Cabe recordar que cuando en el capítulo correspondiente explicamos la interpretación maimonídea del libro de Job, vimos que estas dos escuelas están allí representadas por los “amigos” Tsofar y Bildad respectivamente.

Con toda su importancia, el Kalam no era la única fuerza intelectual que influía en el mundo del que emerge Saadia. Cuatro sistemas adicionales externos al Islam competían con él: el cristianismo (por vía de Juan el Damasceno, m. 749), el zoroastrismo, el maniqueísmo, y la filosofía india.

La proliferación de sectas y doctrinas se ha epitomizado en la visita que hace a Bagdad un teólogo musulmán español, Abu Omar Ahmad ibn Muhamad ibn Sadi, quien describió de este modo una convención de Kalam:

«Allí estaban presentes no sólo representantes de las sectas islámicas, sino también materialistas, magos, ateos, cristianos y judíos... Uno de los infieles dijo `Nos hemos reunido para entablar un debate... Vosotros musulmanes no podéis argüir en base de vuestros textos y tradiciones, ya que nosotros negamos su autoridad. Cada cual habrá de limitarse exclusivamente al uso de argumentos racionales'... Esto es una calamidad».

La obra de Saadia fue fruto de controversias intelectuales de ese tipo. Por 933 Bagdad estaba tironeada entre credos religiosos y filosóficos; el impacto de tanta diversidad fue la perplejidad que Saadia se propuso disipar.

Las traducciones ponían en contacto a los creadores de todas las corrientes, la sociedad se abría, y también en el seno del judaísmo se suscitaban luchas y debates. Por ello aparecieron aquí el karaísmo y otras herejías, que en alguna medida son precedentes de la crítica bíblica.

El Kalam influía en pensadores judíos como Shmuel ben Jofni (Gaón de la academia de Sura), su yerno Hai Gaón (el último de la academia de Pumbedita), y Rabeinu Nisim ben Iaakov de la ciudad de Kairouán en Túnez. Ésta se había transformado en sede de la erudición judaica gracias a la actividad del exégeta literalista Hananel ben Kushiel y del filósofo Isaac Israeli, coetáneo de Saadia y quien junto a éste es

considerado pilar de la ulterior creación espiritual.

Israeli fue oculista, y sus tratados de medicina fueron posteriormente utilizados como manual de texto en la pionera Universidad de Salerno.

Saadia Gaón rechazó el ascenso del Kalam: enraizado en la tradición talmúdica, enfrentó intelectualmente a los teólogos motecálimes.

SU VIDA

Saadia nació en Egipto en 882. La investigación moderna sobre su vida comenzó cuando Shlomo Iehuda Rápaport publicó su biografía en *Bikurei Haitim* (1828). Siete décadas después Salomón Schechter descubrió la Guenizá del El Cairo (1897) que contenía numerosos documentos reveladores acerca de la biografía de Saadia y su pensamiento, por lo que el rumbo de la investigación cambió.

Schechter y Louis Guinzburg publicaron *Saadiana* (1903), documentos que incluían la biografía hallada en la Guenizá que habían escrito dos de los cuatro hijos de Saadia -Dosa y Sheerit-.

Saadia filosofaba en Egipto; había allí un centro cultural judío que se remontaba a la época helénica y que estaba firmemente vinculado a la comunidad erez-israelita.

En 909 su tranquilidad académica fue sacudida porque graves disturbios en Egipto siguieron al ascenso en Kairouán de la dinastía fatimita; Saadia abandona el país (915) y se establece por un período en Eretz Israel, donde los rabinos aspiraban a afirmar su propia autoridad frente a los de Babilonia.

Un ejemplo de la competencia entre las autoridades rabínicas de ambas comunidades fue un enfrentamiento sobre el calendario, en el que Saadia se vio envuelto.

Como había decaído la preponderancia de Eretz Israel en la vida judía de la Diáspora, el cálculo astronómico necesario para fijar las festividades judaicas había empezado a efectuarse en las academias de Babilonia, y aquí se establecía la duración de los dos meses hebreos de extensión variable (jeshván y kislev) que podían tener 29 ó 30 días.

Aarón Ben Meír, rector de la principal ieshivá de Eretz Israel, intentó recuperar el poder de decisión de los erezisraelitas. En 921 se produjo la primera pugna concreta, cuando Ben Meír sentenció que cada uno de esos dos meses debía tener 29 días, mientras para los babilonios debían tener 30.

Así, el primer día de la Pascua (Pésaj) del año 4682 (922 e.c.) fue celebrado un domingo de acuerdo con Ben Meír, y un martes de acuerdo con los sabios de Babilonia.

Saadia se alineó con estos últimos y Ben Meír terminó por desistir a fin de evitar que el Día del Perdón (Iom Kipur) se celebrara en distintas fechas.

Saadia se estableció en Sura e ingresó a la gran academia fundada siete siglos antes por el primer gran sabio babilónico Rav Ava Arija.

David Ben Zakai (que bajo el título de exilarca era la máxima autoridad comunitaria de la época) ofreció a Saadia ser Gaón de la academia; éste asumió en 928 y al poco tiempo se produjo un choque entre ambos debido a un caso judicial relacionado con una sucesión.

La enemistad se ensanchó y el año 930 vio la formación de dos bandos enfrentados. Ben Zakai y Saadia se destituyeron recíprocamente. Cuando en el 932 asumió un nuevo califa fue aparentemente captado por el primer grupo y Saadia debió ocultarse de sus enemigos.

Los años en que estuvo alejado de su cargo fueron los de mayor creatividad. Entre otras obras escribió el *Emunot Ve'Deot* (*Creencias y opiniones*, escrito en Bagdad en 933) y sus comentarios a la Biblia.

Durante el 937 se reconciliaron los bandos antagónicos; tres años después moría David Ben Zakai y en 942 falleció Saadia.

Emunot Ve'Deot fue la primera presentación sistemática de las creencias del judaísmo, fundamentadas filosóficamente. El libro constituye una reivindicación del rabinismo frente al karaísmo.

En la introducción el autor narra las razones que lo llevaron a escribirlo: la confusión que sufrían sus contemporáneos en materia religiosa. Sus diez capítulos abarcan las tres fuentes básicas del conocimiento: los sentidos, la razón, y la necesidad lógica - es decir aquello que para Saadia no podíamos negar sin violar el sentido común, como que el hombre tiene alma-.

A esta terna se agrega una cuarta fuente, que no es general sino privativa de los creyentes: la revelación.

Saadia elige los temas de su libro influido por el Kalam, y se explaya sobre la creación del mundo, la unidad del Creador, la justicia divina, el alma, la muerte y la recompensa. La décima sección es una especie de apéndice moral.

Cuando en el primer capítulo habla del comienzo del mundo justifica la creación ex nihilo con cuatro argumentos y refuta tanto la cosmología platónica como la teoría de la emanación y el dualismo gnóstico.

El segundo capítulo, sobre la unidad de la creación, dilucida el significado de los aparentes antropomorfismos bíblicos. El tercero expone los tipos de mandamientos y prohibiciones de la Torá, y aporta la categorización de los mismos en leyes de razón y de revelación.

El resto de los capítulos se refieren respectivamente a los siguientes asuntos: el libre albedrío; la trasgresión y recompensa; el alma y la vida después de la muerte; la resurrección; la redención de Israel, y el mundo por venir.

El legado fundamental de *Emunot Ve'Deot* es que la fe y la razón constituyen una unidad. El judaísmo plantea creencias que en rigor son opiniones, porque están racionalmente sustentadas.

Poco después de la muerte de Saadia, sus dos grandes iniciativas intelectuales, la filología hebrea y la exégesis racionalista, se trasladaron hacia el Oeste, a Noráfrica y España.

El *peshat* o exégesis literalista llegó a su esplendor en los países influidos por la cultura árabe, mientras la interpretación alegórica fue central en los judíos de países cristianos.

Con todo, durante los siglos XI, XII y XIII en el norte de Francia se desarrolló una escuela de exégesis bíblica que, aunque no rompió con el midrash alegórico, se dedicó al *peshat* literalista. Su fundador fue Rashi (siglas de Rabí Shlomo Itsjaki, 1040-1105, considerado el exégeta clásico por excelencia) y su último representante

fue Iosef Bejor-Shor, discípulo de Jacob Tam. Incluyó a notables comentaristas cuyos trabajos siguen siendo hoy objeto de estudio como Rashbam y Hizkúni (rabí Hezekiá Ben Manóaj).

Al final de su vida Rashi fue testigo de la Primera Cruzada (1096). Por eso cuando explica los capítulos 52-53 de Isafas (del “eved Hashem” o siervo del Señor) los refiere a los mártires de esa campaña.

La cultura judaica florecida en los países islámicos estaba destinada a diseminarse en la Europa cristiana. Sus principales portavoces fueron Abraham ibn Ezra y David Kimji -llamado habitualmente Radak-.

Cuando Ibn Ezra dejó España pasó tres décadas (1140-67) en varias ciudades de Italia, Provenza, el Norte de Francia e Inglaterra, en donde llevó a cabo una multifacética actividad. Su comentario del Pentateuco es casi tan popular como el de Rashi, y fue motivo de numerosas explicaciones.

Es considerado el precursor de la Crítica Bíblica ya que insinúa que aunque el Pentateuco fue compuesto por Moisés, recibió posteriormente agregados, y también enseña que los capítulos 40-56 de Isafas son posteriores al profeta.

Paralelamente la ciencia judeoespañola se irradiaba desde Narvona gracias a la familia de los Kimji: Josef y sus hijos Moisés y David (Radak) –éste último la llevó a sus máximos logros, y fue el gran apologista de la maimonídea *Guía de los Perplejos*-.

Cuando Salomón Ben Abraham de Montepellier prohibió este libro, Radak escribió airado contra el veto; cuando se enteró de que Judah Ibn Alfajar se oponía al tratado maimonídeo, Radak trató de hacerle cambiar de opinión, primero por vía escrita y luego viajando a Toledo para entrevistarse personalmente con Alfajar. No lo logró porque murió antes de llegar a la ciudad.

El racionalismo que había iniciado Saadia ya estaba plenamente difundido y sostenía un definido mensaje: sobre las preguntas sublimes de conocimiento religioso, la Biblia no enseña nada más que lo demandado por la razón humana.

Capítulo 3

ABRAVANEL Y EL HUMANISMO

Dijimos que el *peshat* llegó a su esplendor en los países influidos por la cultura arábica, y que más tarde la exégesis y la filología hebrea se desarrollaron en España (s X-XII).

Hubo tres disciplinas especialmente influidas por la exégesis y que a su turno la moldearon: la poesía y gramática hebreas y la filosofía.

El conocimiento de las palabras de la Biblia, al que Saadia se había dedicado, facilitó la delicadeza y la perfección de la poesía hebraica en suelo español, especialmente del máximo bardo Moisés Ibn Ezra (m. 1138).

En cuanto a la especulación filosófica, el punto más alto de la sapiencia judaica en España fue Maimónides (1135-1204), quien representó en Noráfrica y Egipto la alta cultura de Sefarad.

Aunque Maimónides no fue propiamente un exegeta, su *Guía de los Perplejos* contiene vasto material al respecto. Sus premisas fueron que la Biblia agota los recursos del lenguaje para encubrir significados, y que por ello la naturaleza de la profecía es metafórica. Él mismo supo revelar en los primeros capítulos del Génesis y de Ezequiel la física y la metafísica aristotélica respectivamente.

En cuanto a la exégesis propiamente dicha, los seis siglos post-maimonídeos podrían llamarse “los días de los epígonos”, durante los que la exploración bíblica sufrió un cierto declive. El estudio talmúdico se concentró más en las formas, en la minuciosidad ritual, y en una creciente autoridad de la cábala.

Con todo, se produjeron algunos comentarios dignos de mención, casi todos ellos escritos por judíos expulsados de España. Destacamos tres: *Akedat Itsjak* de Isaac Arama (m. 1494), *Tzror Ha-Mor* de Abraham Saba (m. 1501) y el de Isaac Abravanel (1437-1508). Éste nació en Lisboa y redactó durante su juventud tratados sobre la profecía y la providencia, y nutridas explicaciones al libro del Deuteronomio - sobre cuyas peculiaridades nos hemos extendido en el primer capítulo-.

El libro clásico sobre Abravanel es el homónimo de Benzion Netanyahu (1953), que denomina a este filósofo-estadista “el último vocero del medioevo judaico”. Como había hecho su padre, Abravanel se desempeñó como tesorero del rey Alfonso

V de Portugal; después del deceso de éste, fue acusado de complicidad en la conspiración del duque de Braganza y debió huir de Lisboa. En Castilla sirvió a partir de 1484 a los Reyes Católicos, y llegado el momento intentó audaz e infructuosamente revocar el edicto de expulsión.

Cuando ésta se produjo, Abravanel se trasladó a Italia donde completó su exégesis, que incluía varias introducciones en las que volcó también su experiencia de estadista. Italia merece párrafos especiales, para los que cabe reiterar algunos datos. Después del mentado retroceso de Europa, es decir durante la Edad Media tardía, el pensamiento israelita puede dividirse en dos períodos de tres siglos cada uno, aproximadamente del 900 al 1200 y del 1200 al 1500.

Durante el primer período su temática fundamental fue la relación entre la filosofía y el judaísmo; se escribía en árabe. En general, la filosofía medieval parte de la verdad de la religión y procede a razonarla. Sus dos motivos son: 1) armonizar fe y razón; 2) probar racionalmente a Dios.

Durante el segundo período se escribía en hebreo y sus temas fueron puramente filosóficos: el intelecto, el libre albedrío.

En la primera etapa la filosofía judía era parte del renacimiento cultural general del Oriente musulmán y se expandió con éste por los países islámicos: Noráfrica, España y Egipto.

En la segunda etapa, las comunidades judías fueron más influidas por la filosofía de los países cristianos: España, Sur de Francia e Italia. Esta última fue la más notable, ya que desde 1190 llegaron al norte italiano eruditos árabes invitados por nobles; los escritos griegos empezaron a ser vertidos al latín. Como había ocurrido con Platón, que fue judaizado por Filón y cristianizado por Agustín, ahora el objeto de la transformación era Aristóteles: lo judaizó Maimónides y lo cristianizó Tomás de Aquino.

LAS ETAPAS DEL RENACIMIENTO

Cuando Rómulo Augústulo fue depuesto por el medio huno Odoacro, el imperio romano se desmoronaba y la Iglesia emergía victoriosa como heredera imperial. El obispo de Roma pasó a ser Papa; se inauguró una época de represión y oscurantismo. No faltaron idealizadores en la historiografía de la Edad Media que niegan la oscura homogeneidad de esa época. Para ello se ensalza a coloridos personajes medievales: algunos de la política como Carlomagno o Juana de Arco, otros de las letras como Snorri Sturluson, y aun ficticios como Ivanhoe o Romeo y Julieta.

Con todo, hay aspectos evidentes frente a los que la apología cede; los hemos mencionado al señalar la decadencia general que se impuso desde el siglo V. El medioevo reprimía la curiosidad y la innovación, lo que contrasta con la época del Renacimiento que hemos de abordar en este capítulo, y que tiende a asociarse con la expresión individual, la autoconciencia, la experiencia terrena, los grandes logros de la erudición, la literatura, la ciencia, y las artes.

En la nueva etapa el poder de la Iglesia comienza a desvanecerse frente al de poderosos reyes que ascienden en Inglaterra y Francia; el genio se abre paso en

figuras como Miguel Ángel, Leonardo da Vinci, Shakespeare, Maquiavelo, Rabelais, Descartes y Abravanel.

Comparado con el hombre medieval, el renacentista estaba poseído por un amplísimo espectro de intereses que abarcaban la historia humana, la geografía, la anatomía, la fisiología, la filosofía y la política, y que se expresaban por medio de la literatura, la danza y el teatro.

Puede decirse que desde el punto de vista de la historia intelectual, el mundo moderno comienza con el Renacimiento.

Es cierto: las raíces de esta nueva era podrían reconocerse en la misma Edad Media tardía, en el momento en que comenzó a recuperarse la tradición helenística que se había perdido para Europa. A partir del siglo XI, las versiones latinas de la sabiduría griega penetraban en Europa por vía del árabe y el hebreo, con consecuencias siderales.

Podemos establecer tres períodos de la gran renovación:

el comienzo entre 1100 y 1250,
el humanismo latino entre 1250 y 1450, y
los humanismos griego y hebraico entre 1450 y 1530.

El comienzo de la recuperación se dio en España. A partir de la conquista de Toledo (1085), la actitud tolerante para con mahometanos y judíos que mantuvieron los reyes castellanos como Alfonso VI el Bravo, facilitó la traducción a la lengua latina y la interpretación de clásicos grecolatinos y alejandrinos que habían sido vertidos al árabe o al hebreo.

Este comercio cultural permitió el renacimiento filosófico, teológico y científico primero de España y luego de todo el occidente cristiano. Se reverenciaban la medicina de Hipócrates, la astronomía de Ptolomeo y, por sobre todo, la filosofía de Aristóteles. El judío era cosmopolita, y considerado portador de la vieja cultura griega en su versión arábiga.

El renacer cultural necesitaba de un acontecimiento político catalizador, como fue la Cuarta Cruzada (1204) que permitió la incorporación de vastas comarcas del Mediterráneo Oriental a la Europa latina. La cultura grecolatina comenzaba a penetrar en Europa, en la que el judío era percibido como un pionero, como el custodio de una civilización más elevada.

El período del Renacimiento latino ve reavivarse el afán por el conocimiento: se redescubren los tesoros de la antigüedad, se genera una pasión por la magnitud cultural y la riqueza del mundo pagano, hay simultáneamente una revuelta contra la esterilidad intelectual del espíritu medieval -especialmente en contra del escolasticismo- y aquella pasión termina canalizándose en una corriente en favor de la libertad de pensamiento.

El Mediterráneo podía dividirse en tres partes: la de los griegos (quienes de modo casi inconsciente poseían los valores de la antigüedad), la de los árabes (quienes en el Sur de España los estudiaban) y la de los latinos (a quienes ese material no llegaba).

El golfo que los separaba, tanto idiomático como religioso, pudo ser zanjado por

los judíos, quienes por este motivo fueron denominados “los únicos verdaderos europeos” de marras. Poseedores en todas esas comarcas de un idioma en común – el hebreo-, pudieron ser puente entre las culturas. Los tres grandes centros de fructífera actividad de los judíos como intérpretes fueron Toledo, Provenza y Nápoles.

Dos monarcas estimularon la corriente renovadora apelando a israelitas: Alfonso X el Sabio y Federico II de Hohenstaufen.

Aunque el primero es también responsable de un código que incluye aspectos antijudíos (*Las Siete Partidas* de 1263), Alfonso el Sabio reparó al mismo tiempo en que sus reinos de Castilla y de León eran mucho más atrasados que los principados del Sur ocupados por los moros. Se propuso entonces adaptar al castellano las obras maestras de ciencia y literatura árabes, y de esa manera abrió las puertas para que se forjara una nueva lengua unificadora: el castellano que conocemos hoy.

Para esa tarea debió recurrir a judíos, quienes eran un óptimo puente por hallarse en su hogar tanto en la España cristiana como en la mahometana. El primer trabajo de traducción fue un ensayo sobre las propiedades de los metales y piedras preciosas, llamado *Lapidario*, escrito por el judío Abolays y traducido por el rabí Juda Ben Moisés (1256).

De Federico II digamos que estableció la universidad de Nápoles e invitó allí al rabí Jacob Anatoli, quien fue pionero en traducir la filosofía de Averroes.

Los centenares de traducciones que sobrevivieron entre las hechas por judíos durante el medioevo, revelan interés en todas las ramas del conocimiento.

El comienzo de esta edad dorada de la cultura puede rastrearse hasta Dante Alighieri (1265-1321) quien eligió como modelo al poeta latino Virgilio y escribió en un novedoso estilo de vigor y magnificencia.

La primera figura judía importante fue Immanuel ben Salomón el Romano (1261-1328), un poeta satírico italiano que ha sido considerado el segundo después del Dante. Immanuel fue médico, predicador de la comunidad israelita de Roma y probablemente su tesorero; su primo Judah Romano también era filósofo.

Cuando perdió toda su fortuna, Immanuel encontró refugio en la casa de un mecenas quien le permitió en sus últimos años dedicarse enteramente a la poesía.

A tal punto fue estimado, que dos sonetos italianos que aluden a su muerte lo colocan al lado de su coetáneo y amigo Dante, por cuya muerte Busone da Gubbio envió a Immanuel un soneto de condolencia.

Entre las obras de Immanuel se destacan *Even Bojan* sobre lingüística y hermenéutica bíblica, y comentarios simbólicos sobre todos los libros de la Biblia, conservados parcialmente.

Sus veintiocho poemas en hebreo forman una colección (“diwán”) titulada *Mahaberot* (composiciones) que trata de episodios en la vida del pueblo hebreo. Fue así pionero en el estilo de poesía narrativa que sería perfeccionada por Boccaccio. Hasta la época moderna, la poesía hebrea no alcanzó la soltura de la de Immanuel el Romano.

El último de los poemas es una visión llamada *Ha-Tofet Veba-Eden* (El Infierno y el Paraíso) en la que su amigo muerto, Daniel, lo invita a ambos confines según el modelo de la Divina Comedia. La de Immanuel se diferencia de la concepción de la

Comedia en tres aspectos:

- 1) en conformidad con la teología judía, su visión carece de purgatorio;
- 2) es más tolerante que Dante: mientras éste excluye del cielo a todos los no-cristianos (incluso a aquellos nacidos antes del cristianismo) Immanuel reserva un lugar de honor a los no-judíos, a los “justos de las naciones del mundo”;
- 3) coloca en el infierno a un hombre por el mero hecho de que había sido mezquino con su sabiduría, un defecto que en el medioevo sería censurable típicamente por un judío.

LOS HUMANISMOS GRIEGO Y HEBRAICO

En términos generales, el primer poeta renacentista fue Petrarca (1304-1374) cuyos hexámetros respondían a los modelos de poesía clásica. Viajó a países extranjeros y redescubrió el idioma griego que por seis siglos había sido olvidado en Europa. Su alumno y amigo Boccaccio tradujo Homero al latín, y en 1360 se establecía la primera cátedra de griego en Florencia, que se transformó en la cuna del renacer cultural.

Eruditos griegos viajaban aquí desde Bizancio, e italianos visitaban a ésta para aprender griego, adquirir viejos manuscritos y salvarlos del pillaje. Nació la tercera etapa del humanismo, la griega, cuando en 1396 Manuel Chrysoloras comenzó a enseñar en la cátedra de griego; se fundaron bibliotecas y escuelas de aprendizaje en Roma, Mantua y Verona.

Las fuentes griegas se habían abierto al mundo, y por ello las traducciones fueron perdiendo importancia. Como consecuencia también el judío la perdió, y fue siendo excluido de la vida académica. Por el final del s. XIV, el mundo que rodeaba al judío ya había absorbido los elementos que éste había podido aportar.

Del mismo modo en que el humanismo latino requirió de un evento político que lo catapultara -la mentada Cuarta Cruzada-, el humanismo griego también se consolidó gracias a otro acontecimiento político trascendental: el colapso del imperio romano de Oriente (1453). Cuando cayó Constantinopla fluyeron sus eruditos hacia el Oeste y provocaron un nuevo resurgimiento de las letras.

La Academia platónica de Atenas, que había sido clausurada por Justiniano en el 529, se reinauguró en Florencia en 1462, auspiciada por los Médicis y regida por Marcilio Ficino.

Otro de los importantes eruditos de la época fue invitado a Padua: el judío Elijah Delmedigo de Creta, quien ejerció influencia mayormente por vía de su célebre discípulo Juan Pico della Mirandola. Éste fue autor de la obra emblemática del Renacimiento, la Oración sobre la *dignidad humana*, en la que menciona “la filosofía mística de los hebreos”.

Pico conoció a Delmedigo en 1480 y lo hizo su tutor en Florencia. Fue el responsable del tercer Renacimiento, gracias a que el hebreo se transformó en la tercera lengua humanística, y una cátedra de ese idioma se estableció en Bolonia.

En Italia, donde Isaac Abravanel completó su comentario, Elijah Levita escribió

Masoret ha-Masoret acerca del sendero por el cual el texto bíblico había sido transmitido, o “masorá”. Otros autores dedicados a este tema fueron Solomon Norzi y Menahem Lonsano.

También allí escribió su memorable exégesis el médico Ovadia Sforno, quien había sido maestro de Johannes Reuchlin. Feliz exponente del Renacimiento italiano, Sforno incluye en sus comentarios datos de la medicina de la época (verbigracia en Génesis 43:27) e incluso alguna observación psicológica interesante, cuando por ejemplo explica que Potifar *le creyó* a Iosef acerca de la infidelidad de su esposa, pero no tuvo más remedio que echar al hebreo para guardar las apariencias (39:19). En Italia surgen asimismo el primer crítico histórico judío, Azariah de Rossi; el primer arqueólogo bíblico, Abraham de Portaleone y el célebre filósofo León Hebreo, hijo de Isaac Abravanel.

El último período renacentista estaba marcado no solamente por el celo en el estudio clásico, sino por el desarrollo del estudio en general, que dio a luz a una nueva visión de la vida intelectual conocida como Humanismo. El movimiento ya no era exclusivamente italiano: se expandió a Alemania, Polonia, Francia, Holanda, y el Norte. Se sintió en cada área de la cultura: filosofía, ciencia, arte, religión y hasta geografía. Veamos algunas individualmente.

En filosofía, la pureza del pensamiento escolástico fue siendo desplazada. Uno de los tratados filosóficos más populares fue *Diálogos de Amor* (publicado póstumamente en 1535) cuyo autor fue el mentado León Hebreo (1460-1523), nacido en España.

Cuando se produjo la expulsión, Isaac Abravanel mandó secretamente a Portugal a su hijo de un año con su niñera. Cuando el rey Juan II ordenó que se bautizara al pequeño Iehudá, Isaac compuso una endecha titulada «Tluná al Hazmán», *Lamentación sobre el tiempo*, de 1503.

Iehudá o León Hebreo viajó mucho, enseñó en la universidad de Nápoles y fue médico de Gonzalo de Córdoba, “el Gran Capitán”.

León Hebreo es citado en el prólogo al Quijote y Bonilla de San Martín le atribuye ser una fuente en la que se basó Cervantes para su obra.

Sus tres “diálogos de amor” entre Filón (el amante) y Sofía (la sabiduría, la amada) versan respectivamente sobre la naturaleza del amor, su universalidad y su origen divino.

Comienzan por distinguir al amor del deseo, cifrando la felicidad en conocer y amar a Dios. La presentación que hace León Hebreo del universo como un gigantesco ser viviente es quizás eco de la doctrina que sobre el macrocosmos único expusieron pensadores influidos por la doctrina de Platón.

El amor es el principio que domina a todos los seres, el principio de unión y vivificación de toda realidad, como la “idea de las ideas” en el mundo platónico.

La obra fue publicada póstumamente en Roma por su amigo Mariano Lenzi, quien se había propuesto “rescatarla de la oscuridad en la que estaba enterrada”. Gozó de más de veinte ediciones en las primeras décadas y de muchas traducciones.

Una de las traducciones del florentino al castellano fue realizada en 1589 por el peruano Gracilaso de la Vega “el Inca”. Al hebreo, fue traducido en 1660 por Joseph

Baruj de Urbino, y una traducción posterior se atribuye a Leone Modena, sobre quien nos extenderemos en el próximo capítulo.

Diálogos de Amor menciona el calendario hebreo y sus festividades, y alude a la cábala como sabiduría antiquísima.

Como en varios párrafos León Hebreo se refiere a sí mismo como judío, el agregado que informa de su supuesta conversión al cristianismo (que aparece en dos de las ediciones venecianas pero no en las posteriores), se habría debido a un malentendido del editor, el humanista Aldo Manuzio.

En la biblioteca de Spinoza se encontró un ejemplar en español de los *Diálogos* y se ha sostenido que de allí abrevó su concepción del amor intelectual a Dios. Pero hay una diferencia entre los conceptos de amor de uno y otro. Para Spinoza la creación divina era fatalidad lógica; para León Hebreo, una prueba del amor de Dios.

Capítulo 4

MAHARAL Y EL RENACIMIENTO

La cultura griega se había repartido en tres áreas con respectivos intereses: en el Oeste la católica romana en la que floreció el neoplatonismo, en el Este la bizantina donde primó Platón; y en el Sur la árabe donde se impuso Aristóteles.

Como dijimos, a fines de la Edad Media las tres tendencias se encuentran en el Norte de Italia, donde entre los siglos XIV y XVI renació la cultura antigua en lo que puede considerarse el paso de la Edad Media a la Modernidad. Entre los judíos el paso se dio un poco más temprano.

La comunidad judeoitaliana es la más antigua de las comunidades judías existentes en Europa. Nunca hubo en Italia una expulsión que abarcara toda la península, ni una persecución generalizada.

Por primera vez en su larga historia, los judíos adquirieron en su totalidad una cultura foránea: la italiana. Además, del mismo modo en que en el mundo musulmán, los médicos judíos jugaron un rol prominente en todos los aspectos de la medicina; casi no hubo Papa o príncipe italiano cuyo médico personal no fuera judío. Sólo en Padua entre 1517 y 1519 ochenta judíos se graduaron en “filosofía y medicina”.

España de la Edad de Oro produjo proezas culturales en gramática, traducción, poesía, filosofía, mística, codificación, exégesis, astrología, astronomía, matemáticas y medicina. El Renacimiento italiano, por su parte, llevó a los judíos a todo ello y más: escolástica, literatura, arte, y tecnología.

Dijimos que no toda la Edad Media fue parejamente oscura y que el mayor retroceso se dio entre los siglos V y X. El siglo XIII fue, en términos medievales, “de oro”. Escuelas se establecieron en conventos, luego en catedrales, y alrededor del 1200 y aun antes fueron naciendo las primeras universidades que ulteriormente cobraron independencia: en Bolonia, Salerno, París, y más tarde en Inglaterra, Bohemia y Alemania.

Las escuelas tienen obvios precedentes en la tradición judía. Aunque en general los historiadores consideran comienzo de la escuela primaria a los centros que a partir del siglo XI creó la Iglesia para los niños pobres, un milenio antes, ya en el año 64,

el rabí Iehoshua ben Gamlá creó en Judea la escuela pública obligatoria (si en lugar de la versión del Talmud babilónico aceptáramos la del Talmud de Jerusalén, Israel se habría adelantado aun dos siglos más). Un pedagogo talmúdico, rabí Shmuel Ben Shilat, institucionalizó la edad de iniciación escolar en los seis años.

En cuanto a los precedentes de las universidades, los hallamos en cuatro centros culturales: en Grecia, la *Academia* platónica y el *Liceo* aristotélico; en Alejandría, la biblioteca; en Babilonia, las *yeshivot* talmúdicas judías; en la India, el centro de estudios budistas de Nalanda.

Los renacentistas actuaban como si el mundo entero hubiera despertado. Fue un retorno del antiguo humanismo caracterizado por el individualismo, pero con una gran diferencia: mientras el antiguo humanismo había enfatizado la importancia de la tranquilidad, la moderación y el freno, el nuevo rebullía, tanto en ciencia como en arte y en religión.

En cuanto a la ciencia, los grandes descubrimientos a partir de Galileo y Kepler – que tienen como antecedente a *De la revolución de las esferas celestes* (1543) de Copérnico-, llegan a su cúspide en Newton, de quien se ha dicho que “La naturaleza y las leyes naturales se hallaban ocultas en la noche. Entonces Dios dijo ¡*Que Newton sea!* Y se hizo la luz”. Lo que se sabe menos es que Newton fue un consumado hebraísta.

El gran aporte del Renacimiento fue el método científico. Hemos visto en el capítulo dedicado a Einstein en el tomo anterior, cuál fue la base de la cultura hebraica que facilitó la Revolución Científica: la noción bíblica de la regularidad de la naturaleza. En las artes, el Humanismo revive el estilo clásico en la arquitectura; en pintura, los motivos de la Biblia hebrea inspiran a los grandes creadores de las nuevas escuelas en Italia como Giorgione, Raphael, Leonardo, Bellini y Miguel Ángel, y la escuela flamenca en Holanda.

Otro aporte fue la Reforma religiosa, que siguió a la llamada “Batalla de los Libros”, una tormentosa polémica desatada en Alemania entre 1510 y 1520. Comenzó con la visita de Johannes Pfefferkorn a Johannes Reuchlin solicitándole su apoyo para la confiscación y destrucción de los libros hebreos.

Como vimos, Reuchlin había sido dos lustros antes alumno de Ovadia Sforno, otro grande del Renacimiento hebraico. Por ello se opuso terminantemente a la componenda, y el enfrentamiento por los libros se extendió después a otras lides: franciscanos contra dominicos, Austria contra Francia, y finalmente la mayoría de los humanistas contra los eruditos reaccionarios, a quienes se los apodó «oscurantistas» y ridiculizó en la última obra de Reuchlin.

Sin embargo, en 1520 el papa León X, urgido a actuar contra la Reforma, se pronunció en contra de Reuchlin.

En el campo de la tecnología, el Renacimiento se difundió gracias a tres grandes descubrimientos: la brújula, las armas de fuego y la imprenta. (Nótese que en Europa se desconocía que habían sido inventados en China, tanto como el reloj y el papel). De esa terna, los dos primeros facilitaron los viajes y las conquistas, mientras que la imprenta (oficialmente inventada por Gutenberg en 1454), permitió la difusión de las ideas, y eventualmente terminó con el monopolio de la Iglesia sobre la cultura.

Tanto en el proceso que llevó a la invención de la imprenta como en el que precedió a la de la brújula, la participación judía fue notable.

La imprenta fue un invento primordial que impidió que el aprendizaje renacido se circunscribiera a una pequeña elite. Los judíos notaron rápidamente el potencial del nuevo arte. En 1444 (seis años antes de Gutenberg) en Avignon se firmó un contrato para cortar tipos hebreos “de acuerdo con el arte de escribir artificialmente” entre un artesano alemán y un miembro de la comunidad judía. No quedó ningún vestigio de esta imprenta debido a la persecución de la literatura hebrea (trece años antes en el Concilio de Basilea, la bula del papa Eugenio IV prohibió expresamente a los judíos el estudio del Talmud).

En Portugal la imprenta hebrea comenzó en 1478, la latina en 1485 y la portuguesa en 1495. Cuando los judíos fueron expulsados de Portugal se llevaron con ellos la técnica y los equipos. El primer libro que se publicó en el continente africano fue *Abudrahim*, una guía litúrgica en Fez; en los Balcanes, el código hebreo de Jacob ben Asher (Constantinopla, 1493); en Asia (europea) el comentario del Libro de Esther (Safed, 1577). En El Cairo la prensa europea se inició con la expedición de Napoleón, pero la hebrea ya en 1577. La fábrica de papel más antigua de Europa fue establecida por judíos en Jativa, cerca de Valencia.

Todo ello indica que la participación de los judíos en la creación de la imprenta fue mucho mayor de lo que pudieron admitir abiertamente, debido a las restricciones que reprimían su vida cultural.

En lo que se refiere a los descubrimientos geográficos, fue la pasión por la exploración la que indirectamente llevó al descubrimiento del Nuevo Mundo. Cuatro ejemplos de instrumentos que abrieron el paso a los descubridores durante los siglos XIV y XV fueron el cuadrante, las Tablas Astronómicas, la cartografía, y el astrolabio. El cuadrante había sido el instrumento más importante para la determinación del ascenso del sol y las estrellas. Fue corregido por Rabí Jacob ben Majir ibn Tibón, y por ello se lo conoció como “cuadrante judaico”, citado por Copérnico y Kepler. Cuando los cristianos tomaron Toledo en 1085 recogieron las *Tablas de Toledo* cuyos compositores incluían astrónomos judíos. En 1310 el astrónomo Isaac Israeli las adaptó como *Tablas Alfonsinas* (este investigador no debe confundirse con el filósofo homónimo medio milenio anterior, a quien hemos mencionado en el capítulo sobre Saadia Gaón). Israeli es autor del tratado astronómico *Yesod Olam*, que trata de la posición de los cuerpos celestes, los movimientos del sol, solsticios, eclipses, etc.

En cuanto a la cartografía, Mallorca fue uno de los grandes centros de actividad en el período preparatorio que llevó a los grandes descubrimientos marítimos. La mayoría de los más destacados cartógrafos mallorquines eran judíos, como la familia Crescas. Abraham Crescas fue designado por Juan de Aragón como *Maestro de Mapas y Brújulas*.

La actividad científica de los judíos en el medioevo culminó con la obra de Abraham Zacuto, profesor de astronomía en la Universidad de Salamanca, donde fue consultado por Colón. Su máximo tratado astronómico fue *Ha'hibur Ha'gadol* (1478), “la gran composición”.

Las tablas de Zacuto fueron portadas en las flotas de Colón, en las de Vasco da

Gama y de otros exploradores.

En 1513 Zacuto se había reasentado en Israel, y estudió en la ieshivá del rabí Isaac Sholal en Jerusalén, donde compiló un almanaque.

Hay muchos más hombres hebreos que brillaron en el Renacimiento, incluido el misterioso Michel de Nostradamus. De entre ellos destacaremos a tres grandes humanistas: Azariah de Rossi (1513-1578), Leone Modena (1571-1648), y Maharal de Praga (1525-1609).

El primero fue un médico y poeta veneciano, versado en las literaturas hebrea, latina e italiana. Típicamente, estudió arqueología, historia, antigüedades griegas y romanas, e historia eclesiástica.

En 1543 Azariah de Rossi contrajo enlace y se estableció en Ferrara, donde el terremoto de 1571 que dejó centenares de víctimas destruyó su casa, pero tanto él como su esposa se salvaron por haber estado en el cuarto de su hija que permaneció intacto. Por ello escribió *Kol Elohim* (“la voz de Dios”) en donde describe al terremoto como providencial. También tradujo al hebreo la Carta de Aristeas que referimos en el capítulo sobre Filón.

La obra cumbre de Azariah de Rossi fue *Me’or Einayim* (“Luz para los ojos”, Mantua, 1575) que incluye las dos citadas y una tercera titulada *Imre Binah* (“Dichos de entendimiento”) dividida en cuatro partes, a saber:

- 1) La descripción de los judíos durante el Segundo Templo, señalando las contradicciones entre la ciencia y la literatura rabínica; la rebelión de Bar Kojba; las colonias judías en Alejandría y Cirene, etc. En su cita a Filón cuestiona que éste se hubiera contentado con la alegoría y no hubiera ofrecido la interpretación rabínica de la Biblia.
- 2) Una crítica a las aseveraciones talmúdicas, que no deberían tomarse literalmente (por ejemplo la que atribuye la muerte de Tito a un mosquito que entró en su cerebro cuando retornaba a Roma).
- 3) Una cronología judía acompañada de traducciones de Filón y Josefo Flavio.
- 4) Una sección de arqueología, en la que describe las vestimentas sacerdotales y el Segundo Templo.

Las secciones mencionadas justifican que se considere a Azariah de Rossi fundador de la crítica histórica judía, ya que sigue un método científico independiente de la tradición. Esto le acarreó el disenso de sus contemporáneos (Moisés Provençal de Mantua, Isaac Finzi de Pesaro y David Provençal) con quienes polemizó en las sucesivas ediciones de *Me’or Einayim*, que eventualmente fue traducida al latín por hebraístas cristianos.

Los rabinos de Mantua prohibieron su lectura hasta la edad de 25 años, y el célebre Josef Caro pidió de Elisha Gallico que redactara un decreto para quemar el *Me’or Einayim* (Caro murió antes de que el decreto fuera escrito).

Nuestro segundo personaje renacentista es Leone Modena, erudito veneciano, rabino, poeta... y jugador empedernido.

Niño precoz, a los doce años tradujo al hebreo el primer canto de *Orlando Furioso* de Ariosto, y a los trece escribió un tratado contra el juego que superó las diez ediciones y fue traducido al latín, francés y alemán. Por esa época ya era versado en literatura hebrea y rabínica, y fue adquiriendo simultáneamente vastos conocimientos en literatura clásica, matemática, filosofía e historia natural. Su libro *Bet Yehudah* fue pionero de la reforma religiosa.

Se casó en 1590 y vivió de enseñar. En 1594 fue designado miembro del rabinato veneciano; sus prédicas en italiano atraían una amplia audiencia que incluía nobles y sacerdotes.

De carácter inestable, se le han identificado veintiséis profesiones (corrector de prensa, notario y librero, entre otras) cuyos ingresos siempre perdía en el juego. Ello lo hizo vivir en un permanente estado de ansiedad que se agravó por desastres familiares –la mayoría de sus hijos murieron jóvenes y su esposa enloqueció desde 1641 hasta su muerte.

EL RABINO DE PRAGA

Maharal de Praga, Iehudá Loew, es más conocido por lo que no hizo que por lo que hizo. No fue el Golem lo importante de su obra sino que, como se ha definido, “evitara la balcanización del pensamiento judío”. Su aproximación sistemática y analítica a la filosofía judía elevó su obra a un estatus paralelo a lo que el código *Shulján Arúj* fue para la ley o *halajá*.

No suscribió la mentada idea talmúdica de la enseñanza temprana, y en cambio sostuvo que el comienzo de la educación debía fijarse de acuerdo con la madurez intelectual de cada niño.

Al comienzo de su ensayo *Netzaj* Israel contrasta la situación natural y sana de un pueblo (su “redención”), con el estado enfermizo y artificial de la dispersión -la de los judíos carentes de independencia y patria-. Esta opinión de Maharal llevó a que Martín Buber lo considerara también padre del sionismo.

Ha dejado una vasta obra escrita, clasificable en tres categorías: festividades, ética y exégesis.

La primera parte abarca una colección de seis libros que reciben títulos tomados principalmente de un versículo bíblico (I Crónicas 29:11) bajo los que analiza las diversas festividades: Péssaj (*Gevurot Hashem*) y el Seder (*Divrei Neguidim*), Tishá Beav (*Netzaj Israel*), Janucá (*Ner Mitzvá*), Purim (*Or Jadash*), y Shavuot (*Tiferet Israel*). No se preservaron los textos alusivos al Shabat, Rosh Hashaná y Iom Kipur. El segundo grupo, las obras de ética, incluye *Netivot Olam* de 33 capítulos, y sus Drashot o recolección de homilías.

Finalmente, la obra exegética abarca *Gur Arieh*, un comentario sobre la exégesis de Rashi al Pentateuco, *Derej Jaim* (Camino de Vida) sobre el Tratado de Principios de la Mishná, y *Jidushei Agadot* sobre el Talmud. Su otro libro talmúdico es *Be'er ha-Golá* (El pozo de la Diáspora) en el que responde a las interpretaciones del mentado Azariah de Rossi.

La figura de Maharal se asocia asimismo con la alquimia, la búsqueda renacentista

de la “piedra filosofal”, el agente que permitía las transmutaciones de metales en oro.

El 23 de febrero de 1592 tuvo lugar un misterioso encuentro sobre estos temas, entre Maharal y el excéntrico emperador Rodolfo II de Habsburgo, en el que estuvieron presentes su hermano Sinai y su yerno Isaac Cohen y, por parte del emperador, el príncipe Bertier.

La alquimia, una práctica antigua y medieval que procuraba purificar metales, fue en buena medida madre de la química. Tiene su fundamento en la doctrina aristotélica de que todas las cosas buscan su perfección y, como otros metales eran menos “perfectos” que el oro, podían llegar a convertirse en éste. El método nació en Egipto y floreció en Alejandría y en China. En el siglo XVI Felipe Paracelso marcó un punto de inflexión para los alquimistas, quienes después de él se dividieron en dos grupos: uno que buscaba reacciones químicas y combinaciones –de los predecesores de la química-, y otro que se dedicó al lado visionario, metafísico y fraudulento –del que deriva el significado actual de la palabra.

En rigor, ninguno de los libros de Maharal se dedica a la cábala, pero con ella se lo asocia debido a la leyenda del golem, que había sido previamente aplicada a Elijah de Chelm. A partir del siglo XVIII se transfirió el relato del prodigio a Maharal, quien supuestamente había dado vida a un ser a fin de defender a la comunidad judía de un libelo de sangre. El primer libro que narra la historia es de Judah Rosenberg (1909), y cabe señalar que Jorge Luis Borges creó uno de sus más bellos poemas, *El Golem*, basado en el milagro de Maharal.

Caben aquí algunos párrafos sobre la cábala. Hablamos en el segundo capítulo de la exégesis filosófica. Paralelamente a ésta, desde comienzos del siglo XIII, se desarrolló otra basada en la misma premisa de que hay un significado más profundo y oculto en las Escrituras, mucho más recóndito de lo que establece su sentido literal. Esta escuela agregaba que todas las verdades acerca de Dios y de la Creación, del universo y del hombre, todo lo que es cognoscible por la mente humana, debe encontrarse en la Torá. Así fue establecido en la introducción de Najmánides de Gerona a su célebre comentario al Pentateuco (1268).

Najmánides fue una de las personalidades más importantes de la época y, aunque en su obra la exégesis mística es secundaria, fue el primero en propagar abiertamente la doctrina esotérica, la *jojmá nisteret* o *torat ha-emet*, que eventualmente recibió el nombre de cábala. En sus principales premisas, como por ejemplo la doctrina neoplatónica de la emanación, se conectaba con resabios de un misticismo mucho más temprano.

El libro más importante de la cábala fue el Zohar, un comentario místico del Pentateuco publicado en arameo cerca de 1280 por Moshé de León.

Otro tipo de cábala surgió en Alemania, contemporánea a estos comienzos en el norte de España, a través de los escritos de Eleazar ben Judah de Worms. Su exégesis consistió en la combinación de letras, su intercambio y el cálculo de su valor numérico (procedimiento denominado Guematria).

Volviendo a Maharal, los principales discípulos de la Praga de sus días incluyen al

Rabí Yomtov Lipmann Heller y al historiador David Gans. El primero promovió el estudio regular y masivo de la Mishná según la indicación didáctica de Maharal, para lo que redactó el comentario a la Mishná titulado *Tosefot Yom Tov*.

Al igual que Maharal, Gans estuvo en contacto con el astrónomo Tycho Brahe, y fue autor del *Tzemaj David* -un tratado de historia general y judía, y de astronomía-.

Maharal es el único rabino que tiene un busto ante un edificio municipal. Tanto éste en Praga como su tumba en el viejo cementerio judío de la ciudad, son aún visitados por miles.

De él se ha dicho que fue el padre de las dos corrientes religiosas que surgieron en el siglo XVIII y que, aunque se enfrentaron, ambas pudieron rastrear a Maharal en su inspiración. Son ellas el tema de nuestro próximo capítulo.

Capítulo 5

EL GAÓN Y EL JASIDISMO

Del prócer ucraniano Bogdan Chmielnicky suele olvidarse que fue un genocida judeofóbico, aun cuando para combatir la dominación polaca de su país hizo exterminar a más de cien mil judíos entre 1648 y 1649. Inevitablemente, aquellas masacres de cosacos dejaron huellas indelebles en el espíritu del pueblo judío, que absorbía a centenares de miles de huérfanos e incapacitados.

Durante los años que siguieron, la violencia ucraniana fue remedada por polacos (1654) y rusos (1668). Golpeada, la judería de Polonia declina y sus más grandes sabios se trasladaron a Lituania.

La comunidad judeopolaca decayó y se sumió parcialmente en especulaciones escatológicas de la cábala y en supersticiones sobre amuletos, demonios y milagros. Así, sucede a la tragedia física un colapso espiritual, que terminó encarnándose en el pseudomesías de la ciudad de Esmirna, Shabetai Zvi (1626-1676), un predicador cabalista a quien las sufridas masas israelitas aceptaron como manumisor, en un atisbo de esperanza de que una época tan aciaga precediese a la inminente redención. Pero ésta no se consumó: el pseudomesianismo shabetaísta resulta ser un fiasco de enormes dimensiones y se impuso una desazón generalizada. En 1666, bajo presión de las autoridades otomanas, Shabetai terminó convirtiéndose al Islam.

Para contrarrestar la desesperanza de Israel se requería de un nuevo movimiento que inyectara alegría y dotara al judío de una renovada fe en su destino. Tal cometido fue cumplido por el jasidismo, nacido allá por 1700 en la frontera rusopolaca, como una alternativa al judaísmo rabínico tradicional. Fue en cierta medida una popularización de la cábala. La máxima autoridad en la materia, Gershom Scholem, presenta al jasidismo, en su libro *Las grandes tendencias de la mística judía* (1941) como la última etapa de la mística judía.

La palabra *jasid* significa “devoto”, denominación de quien practica la religión más allá de sus exigencias formales. El fundador del jasidismo fue Israel ben Eliezer Baal Shem Tov (1698-1760) de la aldea de Medzhivov. Se dedicaba a acompañar alumnos a la escuela, y más tarde a ser *shamash* (sacristán) de una sinagoga, en la

que pasaba las noches estudiando la cábala; era experto en hierbas medicinales. Además de “hombre de buena reputación”, el término *Baal Shem* alude a quien logra dominar los misterios del Nombre divino. En 1736 reveló públicamente su misión religiosa, pero como nunca la escribió, sus principios fueron transmitidos por medio de narraciones y parábolas, y abundantes cuentos que se le atribuyen. Muchos más relatos hubo acerca de su biografía y de su sabiduría de vida.

El jasidismo pregona amor por el Creador, por la Torá que le revelara al pueblo judío, y por el pueblo mismo. Ello se expresaba en gran apego a la comunidad.

Los discípulos del Baal Shem Tov sí escribieron. El primer libro que expresa al movimiento jasídico fue *Toledot Yaakov Yosef* (1780) de Jacob Josef de Polnoye, en el que se cuestionaba a los funcionarios religiosos (rabinos, matarifes y cantores litúrgicos) por sus estrecheces y su fracaso en proteger la unidad de la vida comunitaria.

Cabe sintetizar la visión del jasidismo en cuatro mensajes centrales:

- Que los límites entre lo sagrado y lo profano son artificiales. Cada acto del hombre, aun el más nimio, debe reflejar el servicio humano al Eterno. No hay velos que separen al Creador de Su creatura.
- Que la emoción humana debe prevalecer por sobre el intelecto. El hombre debe accionar para neutralizar toda depresión: quien se siente bien con respecto a sí mismo, se sentirá bien con respecto a quien lo ha creado.
- Que el servicio jubiloso al Creador se da por medio del canto, la danza, el relato, la algarabía. La plegaria en sí ofrece dos componentes: la llamada “Devekut” o conciencia ininterrumpida de la presencia divina, y la llamada “Hitlahavut”, el entusiasmo estático, la experiencia de la elevación del alma hacia Dios.
- Que el rabí *tzadik* (“justo”) debe estar cerca de sus discípulos -los *jasidim*. Este vínculo pasó a ser acervo central del movimiento cuando el Baal Shem Tov murió (1760) y fue adoptándose la forma del *tzadikismo*, veneración a líderes hereditarios que establecieron “cortes” jasídicas (*hojf*) de las que el Rebe era indiscutida autoridad.

La estructura central del *hojf* consistía en cuatro instituciones: el hogar del Rebe; la casa de estudio y sinagoga (*besmedresh* o *bet ha-midrash*); la academia de estudios talmúdicos (*ieshivá*) y el precinto para el baño ritual (*mikvá*).

Ahora bien, el defecto inherente al liderazgo heredado es que los legatarios no son necesariamente idóneos para un rol tan importante. Por ello, en alguna medida la consolidación del *tzadikismo* vino acompañada por cierto declive del jasidismo. Los Rebes se multiplicaban, y también los excesos de algunos de ellos que abusaban de su misión. Así, a Israel Friedman de Rizhin (1798-1850) era posible visitar en su trono, vestido como un noble ruso, con sombrero tejido en oro. En 1845 pasó casi dos años en prisión acusado de matar a dos delatores judíos. Cuando fue excarcelado, el emperador austro-húngaro le permitió reinstalarse en Sadagora.

Los cinco exponentes más notables del pensamiento jasídico fueron Dov Ber de

Mezritch (1740-1772), Shneur Zalman de Ladi (1745-1813), Najman de Bratzlav (1772-1810), Levi Isaac de Berditshev (1740-1809) y Menahem Mendel de Kotzk (1787-1859).

Shneur Zalman fundó la corriente jasídica más visible hoy en día: Jabad-Lubavitch, que tiene varias decenas de miles de miembros; su centro está ubicado en el barrio neoyorquino de Crown Heights. Su acrónimo *Jabad* deriva de las voces Jojmá, Biná, Daat –sabiduría, entendimiento y conocimiento-.

Su séptimo y último Rebe, Menajem Mendel Schneerson, falleció en 1994 sin dejar herederos, lo que exacerbó las tendencias mesiánicas del grupo.

Otras comunidades jasídicas actuales son Satmar, Ger, Vishnitz, Klausenberg, Bobov, Belz, Sanz, Skver y Bratzlav.

Esta última se aproximó más al misticismo. Fundada por Najman, bisnieto del Baal Shem Tov, enfatiza la *Hitbodedut*, plegaria extática en soledad.

La mayoría de los jasidim fueron asesinados durante el Holocausto. Hoy en día hay unos 250.000 en todo el mundo; las tres cuartas partes residen en EEUU (la mitad de ellos en el estado de New York; la mayoría en Brooklyn –en los barrios de Crown Heights, Williamsburg y Boro Park-). También hay miles en Israel, Inglaterra, Francia, Bélgica, y otros países.

EL GAÓN

El jasidismo despertó gran devoción en miles de judíos, pero también la férrea oposición de otro tanto, los *mitnaguedim* (“opositores”). En paralelo a la reacción del Romanticismo que hemos estudiado, y que no se rebeló contra la Ilustración en sí sino contra los abusos del racionalismo, los *mitnaguedim* no se sublevaron contra el misticismo judío en sí sino contra los excesos del jasidismo: la superstición, el *tzadikismo* exacerbado y el énfasis en el canto y danza a costa del estudio.

El máximo exponente de la oposición o *mitnaguedismo* fue Eliahu ben Zalman Kremer (1720-1797), conocido como “el Gaón de Vilna”.

Cabe aquí una disquisición sobre el término *gaón* (sabio), con el que según hemos visto se denominaba entre los siglos VI y XI a quien regía las academias de Babilonia y era el maestro máximo y la suprema autoridad en ley religiosa para las colectividades judías por doquier.

En las academias babilónicas se consolidó la Tradición Oral, en las ciudades de Sura, Pumbedita, Nehardea y Mejoza, que llegaron a tener mentores de la talla del padre del racionalismo judío, Saadía Gaón, a quien hemos dedicado un capítulo. En Israel, las principales *ieshivot* habían funcionado en Jerusalén, Iavne, Beror Jail y Tiberíades.

El título de honor “Gaón” dejó de utilizarse durante siete siglos, pero la magnitud de la influencia del rabí Eliahu de Vilna hizo que volviera a aplicarse a su persona, de una ciclópea sabiduría que abarcaba tanto las fuentes judaicas como las ciencias. Las decenas de obras del Gaón fueron publicadas póstumamente, incluido un tratado sobre trigonometría, geometría y álgebra. Como veremos, también su obra educativa fue eminentemente póstuma.

El Gaón comenzó precozmente sus estudios talmúdicos; a los siete años estudiaba con el maestro Moshé Margalit, rabino y exegeta de Kaidan. Tres años después fue autodidacto, y una década más tarde, como era habitual entre talmudistas de la época, deambuló por aldeas polacas para ponerse en contacto con la realidad judía. En 1748 retornó a Vilna, ya famoso por su erudición. Como no había estudiado en marcos dirigidos, pudo evitar caer en la casuística excesiva que venía dándose a la sazón entre los talmudistas, y optó por el mentado método del *peshat* o literalismo, la interpretación simple y llana del texto.

Vivió en austeridad e íntegramente consagrado al estudio. Su hijo informó que durante cincuenta años el Gaón solía dormir dos horas diarias, dedicado casi en reclusión a un escrutinio crítico de las dos versiones del Talmud, a comparaciones sistemáticas de párrafos paralelos, y a correcciones textuales, para lo que profundizó en gramática hebrea y ciencias.

Aunque no le faltó interés por la cábala, sus reservas al respecto crecieron a partir de su enfrentamiento con el jasidismo.

Proclive a una vida ascética, nunca aceptó cargos rabínicos. Su elusión del protagonismo público lo hizo declinar dar opiniones, cuando en 1755 el rabino de las “Tres Comunidades” alemanas Jonathan Eybeschütz (quien tenía 65 años frente a los apenas 35 del Gaón) sometió a su veredicto la agria controversia que mantenía con Jacob Emden acerca de las supuestas tendencias shabetaístas que este último le atribuía.

(La controversia, que se prolongó por siglos, se había iniciado la mañana del jueves 4 de febrero de 1751 cuando Emden anunció en su sinagoga de Altona que un amuleto atribuido a Eybeschuetz sólo podía haber sido escrito por un shabtaísta).

El Gaón se negó amablemente a intervenir en una materia que argüía desconocer. Pero cortó con su estilo sobrio y reservado cuando decidió lanzarse en contra del jasidismo; en 1777 emitió en Vilna una excomunión general e inequívoca: “Deben partir de nuestras comunidades, no debemos darles hospedaje ni casarnos con ellos, ni siquiera ayudarlos en sus sepelios”.

En 1781 dos carismáticos líderes jasídicos difundían exitosamente sus ideas: el mentado Shneur Zalman de Ladi y Menajem Mendel de Vitebsk (protagonista de la inmigración de 1777 a Eretz Israel, de la que “solamente un barco naufragó”).

Éstos intentaron infructuosamente reconciliarse con el Gaón, quien ni siquiera se dignó a recibirlos y agravó el conflicto: los acusó de panteístas, y alentó que el *Tzevaat Haribash* (el Testamento del Baal Shem Tov) fuera públicamente quemado en Lituania.

Alrededor del 1787 el Gaón decidió trasladarse a Israel, aparentemente, según arguye una carta de su hijo, a fin de redactar allí un nuevo *Shulján Aríj*, el código de leyes judaico. Sin embargo, llegó sólo hasta Holanda y no se sabe el motivo de su regreso a Lituania. La carta que le escribiera a su esposa desde Königsberg fue publicada mucho después de su muerte (*Alim li-Terufah*, 1836) y en ella expone cuestiones referidas a la educación de los hijos.

Quienes sí concretaron sus deseos de radicarse en Israel fueron sus discípulos, especialmente los que hicieron *aliáh* en 1808 liderados por Menajem Mendel de Schklov.

Cuando el Gaón regresó a su reclusión de estudios, los jasidim difundieron la noticia de que había disminuido su animadversión. Pero de nada valió y en 1796 el Gaón envió discípulos a reafirmar su total oposición al jasidismo.

Al año siguiente, otro libro jasídico llevó a los mitnaguedim a arremeter una vez más: *el Tania* de Shneur Zalman, texto fundamental de Lubavitch. Los mitnaguedim lo denunciaron ante las autoridades zaristas por supuestas actividades filoturcas (el Rebe favorecía la inmigración judía a Israel, a la sazón bajo gobierno turco) y lo acusaban de antirruso (se refería a que en rigor, en las luchas napoleónicas Shneur Zalman prefirió al zar antes que a Napoleón, a quien consideraba responsable de una sociedad abierta en la que los judíos terminarían asimilándose).

Así fue cómo el padre del Jasidismo de Lubavitch sufrió en prisión por varios meses, y hasta hoy en día los jasidim de Jabad celebran anualmente el día de su puesta en libertad en 1798, el 19 de Kislev, como “Fiesta de la liberación” (también el Gaón había sufrido la cárcel del zar).

A fin de detener la influencia jasídica, el Gaón alentó a su principal discípulo, Jaim ben Itzjak (1749-1821), a establecer escuelas con métodos más racionales de estudio. Así en 1802, un lustro después del deceso del maestro, abrió sus puertas la más renombrada de todas las ieszivot: *Etz Jaim*, en la ciudad de Volozhin, en una zona equidistante entre las dos capitales (Vilna de Lituania y Minsk de Belarús).

La ieszivá *Etz Jaim* nació para rescatar la posición ideológica del Gaón y enfatizar la lógica talmúdica evitando los excesos del “pilpul” casuístico que desarraigaba los contenidos del Talmud de sus fundamentos legales.

Volozhin fue pionera del renacer de las antiguas academias, y la primera perla de un amplio florecimiento del estudio judío tradicional. Se estudiaba en ella durante seis días por semana, casi veinte horas diarias, interrumpidas sólo para plegarias, comidas, y algunas horas de sueño.

Jaim Volozhiner, tal fue su nombre desde entonces, insistía en la sindéresis directa (“iún iashar”) en contraposición a la complicada dialéctica que caracterizaba a una parte del estudio talmúdico de marras. Su libro *Nefesh Ha’jaím* (1824) condensa su visión, que consideraba al estudio de la Torá como forma más inmediata de comunión con Dios. El Volozhiner, fiel a su maestro y mentor, puso el énfasis en el cumplimiento objetivo de los preceptos bíblicos, en lugar de la subjetividad religiosa típicamente jasídica.

Se inició de este modo un movimiento de aprendizaje judaico que pretende remontarse no solamente a las antiguas academias babilónicas sino a los mismísimos patriarcas de hace cuatro milenios. En efecto, el Génesis nos relata que «Jacob era hombre sencillo que moraba en tiendas» (25:27), y la exégesis alegórica explica que esas tiendas eran casas de estudio conocidas como «ieszivot de Shem y de Ever». Aunque la evidencia histórica no fundamenta la existencia de ieszivot en la época patriarcal, el mundo ortodoxo judío, por tradición oral, considera que los fundadores de la religión se educaron en escuelas de esa naturaleza.

Hoy en día, decenas de miles de alumnos estudian en ieszivot, principalmente en Israel y en EEUU. Siguen el modelo de las que nacieron en Europa Oriental (bajo la mentada inspiración del Gaón de Vilna y a partir del Volozhiner), que fueron aniquiladas en el Holocausto y ulteriormente recreadas en el moderno Estado de

Israel.

La academia talmúdica de Volozhin es un ejemplo notable, en el campo de la educación judía, de principios sostenidos sin transacciones de ninguna índole, aun a costa de perderlo todo. Después de varias amenazas de clausura que no se cumplieron, el 22 de diciembre de 1891, el ministerio de educación del zar publicó las *Regulaciones acerca de la ieszivá de Volozhin*, que obligaban a sus alumnos a estudiar materias seculares bajo supervisión de las autoridades.

Los rectores de la ieszivá se opusieron una vez más a acatar la disposición y un mes después, todos los maestros y alumnos fueron expulsados de Volozhin. (Después de muchas polémicas, a los pocos años la academia se reabrió, aunque ya sin su previa influencia, y fue finalmente destruida durante el Holocausto, junto con sus rabinos y los últimos sesenta y cuatro alumnos). Entre los grandes rectores de la ieszivá de Volozhin brilló una tríada: los rabíes Jaim, Itzele y el Netziv, que la lideraron por dos, tres y cuatro décadas respectivamente (1803-1821, 1821-1849 y 1854-1892). Durante la época del fundador, Jaim, el alumnado llegó al primer centenar. Su fama se difundió a tal punto que el gobernador militar de Lituania durante las guerras napoleónicas instruyó a sus subalternos “salvaguardar al gran rabino de Volozhin, Jaim Ben Itzjak, sus escuelas e instituciones educacionales, y extenderle toda protección y asistencia...” (1813).

Durante el período de su hijo Isaac (Itzele) comenzaron las restricciones zaristas, pero el alumnado se duplicó, y se obtuvo reconocimiento oficial.

En la tercera etapa, la del Netziv (rabí Naftalí Zví Iehuda Berlín) se insufló en la ieszivá el amor a la Tierra de Israel y a los pioneros “Jovevei Sión” que a ella inmigraban. El Netziv timoneó la ieszivá en el mar de ideas que bullían en el pueblo judío a partir del iluminismo y el sionismo. En un amplio y nuevo edificio el alumnado llegó a cuatrocientos, provenientes de Rusia, Inglaterra, Alemania, Austria e incluso América.

Uno de los formados en Volozhin creó un sistema original de estudio talmúdico que caracterizó al mundo “lituano” en su conjunto: se trata de Jaim Soloveitchik (1853-1918). Su padre, el apasionado Josef Soloveitchik también llegó a regir la *Etz Jaim*; durante su época de maestro allí, nació su hijo Jaim. En 1892, el año en que la ieszivá fue clausurada, Josef falleció y Jaim lo sucedió como rabino de la sinagoga de Brest-Litovsk.

Así como al fundador de la ieszivá se lo denomina “el Volozhiner”, Jaim Soloveitchik tuvo como apelativo “el Brisker”, y su método de estudio se llamó “método Brisker”, debido a su ciudad de origen.

Analiza un asunto por medio de enmarcar con precisión sus partes componentes; aborda el Talmud por medio de enfatizar sus estructuras lógicas y conceptuales.

Jaim Brisker se basó en una distinción que hace el Talmud (en el tratado Nedarim 2b) entre el concepto de “votos” (*nedarim*) y el de “juramentos” (*shvuot*). El primero se refiere al objeto de una prohibición (*heftza*) y el segundo al sujeto a quien se le prohíbe su uso (*gavra*). El Brisker sostenía que cada decisión de la ley judía debe comenzar por determinar si es el resultado de la naturaleza del mismo objeto (es decir la *heftza* de la disposición) o el resultado de la implicación de la persona (*gavra*) con el objeto.

Este método de distinción jurídica objeto/sujeto se exageró en ieselvot europeas que florecieron después de la clausura de la de Volozhin, y muchas de aquéllas cayeron en los excesos del “pilpul” que ésta había venido a frenar: extremaron la lógica externa de un asunto haciendo caso omiso de los contenidos.

Jaim Brisker fue el nieto (político) del Netsiv y abuelo del máximo exponente de la ortodoxia moderna esclarecida, Josef Dov Soloveitchik (1903-1993). El Rav, así se lo llama, fue heredero de aquella tradición, a la que, mejor que nadie, supo combinar con el mundo de la filosofía. En la ieselvá de Volozhin se formaron no solamente eruditos talmúdicos y rabinos, sino también espíritus seculares de Israel tales como el filósofo Mija Iosef Berdyczewski y el poeta Jaim Najman Bialik, quien opinó que “allí se moldeó el alma de la nación” y a la que dedicó varios poemas, como “El Matmid”. En su poema “El rollo de fuego”, el Netsiv es descripto como “El anciano de Judea”.

La inspiración de Volozhin perdura hasta hoy en la intelectualidad judaica tradicional, y no es aventurado decir que en cada maestro de Talmud hay un heredero de aquella academia pionera.

Como la ieselvá, la publicación de la vasta obra del Gaón también es íntegramente póstuma, tomada de las transcripciones de sus alumnos. Abarca:

- 1) Exégesis: *Aderet Eliyahu* (comentario sobre el Pentateuco), *Comentario a los Profetas y Hagiógrafo* (se publicaron las secciones sobre los libros de *Josué*, *Ezequiel* y *Proverbios*), comentarios a algunos tratados de la Mishná (*Shenot Eliyahu* a *Zera'im*, *Eliyahu Rabah* a *Tohorot* y otros sobre *Abot* y *Kodashim*);
- 2) Obra talmúdica: *Hagahot ha-Gra* (selección de glosas sobre todo el Talmud, que a partir de 1806 se incluye en casi todas las ediciones del texto);
- 3) Legal: comentarios sobre las cuatro partes del Shulján Arúj.
- 4) Filosófica: comentarios sobre Maimónides, el *Sefer Yetzirá*, y el *Zohar*.
- 5) Matemática: *Ayil Meshulash* (tratado de trigonometría, geometría y astronomía).

La agitada controversia que mantuvieron los discípulos del Gaón contra el jasidismo se diluyó a partir del siglo XIX, cuando surgió un nuevo movimiento judío que comenzaba a poner en peligro la continuidad de la tradición y por lo tanto fue visto por ambos grupos como un adversario mucho más serio: la *Haskalá* o Iluminismo. En la mencionada Praga se publicó en 1782 *Tojejat Musar* (reproche ético), la primera expresión de la ortodoxia contra la *Haskalá*. Fue un sermón del Rabí Pinjás de Horowitz (1730-1805) contra el Biur de Moisés Mendelssohn, el comentario iluminista a la Torá.

Capítulo 6

LUZZATTO Y EL MISTICISMO

Uno de los grandes historiadores del pensamiento judío fue Itzjak (Julius) Guttman, hijo de la tradición del comienzo del siglo XX que combinaba el acervo rabínico con los estudios académicos en Alemania. En 1934 emigró de Berlín a Jerusalén, donde fue profesor de la Universidad Hebrea hasta su muerte en 1950.

Su gran maestro fue Hermann Cohen, a quien dedicamos el octavo capítulo.

Al construir los distintos caminos de la filosofía judía y su experiencia religiosa, Guttman no titula a su libro “Filosofía judía” sino *Filosofías del judaísmo* (1933) y en este clásico desgrana su historia desde la era bíblica hasta su época.

Elocuentemente el libro de Guttman omite el fenómeno del misticismo y la cábala, por lo que uno de sus grandes excluidos es el Ramjal. Pero con el paso del tiempo, la corriente que el Ramjal representa cobró una mayor relevancia, y no es aventurado suponer que sería incluido si hoy se volviese a redactar aquella obra.

Allá por 1450 una familia judía emigró hacia Venecia en Italia, se ramificó y adquirió celebridad; provenían de Lausitz en Baviera y de allí el apellido de los Luzzatto.

Dos grandes pensadores derivaron de la rama original, que se bifurcó en Padua y en Trieste. De la primera, Moshe Jaim Luzzatto (1701-1746), llamado el Ramjal; de la segunda, un siglo después, Samuel David Luzzatto (1800-1865), el Shadal.

En Padua, Ramjal se vinculó a un grupo de jóvenes religiosos que habían ido a estudiar a la universidad, y constituían el sector más abierto y vanguardista de la comunidad. Terminó convirtiéndose en su líder espiritual, y su hermano Moisés David Valle fue guía de lo que dio en llamarse la “Sociedad Santa”.

Empezaron siete y terminaron siendo dieciséis, dedicados al estudio del Zohar. Leían en voz alta el texto, turnándose sin interrupciones, de modo que las palabras del libro fueran pronunciadas de manera constante. Se trata de la llamada “cábala práctica”, en la que el mero estudio supone estar empujando al mundo en la dirección que le imprime el líder de la cofradía.

Se interesaban en el mesianismo y, aunque comenzaron como un mero grupo de

estudio, más tarde devinieron en una especie de logia cerrada que usaba sus conocimientos de mística para adelantar la redención de la humanidad.

Se sabe de sus actividades gracias a las cartas de uno de sus miembros, Iekutiel Gordon.

También Ramjal fue un genio precoz, versado desde la infancia en la Biblia y el Talmud, el Midrash y la halajá, y poco más tarde en la ciencia y en la cultura italiana de su época. En el primer campo, su maestro, amigo y protector fue Ishaiá Bashán, cabeza de la comunidad de Padua; en el segundo, el médico Isaac Cantarini.

Es difícil encasillar la obra de Ramjal: fue poeta hebreo, cabalista, y moralista. Su vida cambió radicalmente en 1742 cuando creyó recibir la revelación de una voz celestial, que supuso de un “Maguid”: un poder divino que enseña secretos a los mortales.

Todas las revelaciones del Maguid, que ya nunca se detendrían, fueron la base de sus escritos cabalísticos, de los cuales sobrevivió *Zohar Tiniana*, escrito en arameo. Una de las cartas de Iekutiel Gordon que referían las experiencias místicas de la cofradía llegó a manos de Moisés Hagiz (rabino de Hamburgo que había estudiado en Jerusalén) quien alertó a los rabinos de Venecia en la sospecha de que se trataba de un típico grupo shabtaísta.

Ramjal rechazó la acusación, pero admitió haber sido influido por los escritos del Natán de Gaza, principal promotor del shabtaísmo. De entre las herejías de este movimiento, argüía Ramjal, él podía rescatar los aspectos positivos.

Algunos párrafos de Ramjal fueron en efecto escandalosos, como por ejemplo el que sostiene que el Mesías debe descender a lo satánico –una tesis en la que reverberaba el argumento que usaban los shabtaístas para justificar la conversión al Islam de Shabtai Zvi.

Con todo, cabe aclarar que, a diferencia de los shabtaístas, las trasgresiones que “acercan la redención” a las que Ramjal se refiere son exclusivamente espirituales; nunca físicas.

Las quejas acerca de los desvíos doctrinarios de Ramjal llegaron a su maestro Ishaiá Bashán, quien lo defendió acaloradamente. De este modo se desató una gran polémica entre los rabinos de Italia, que se agravó cuando se requisó la casa de Luzzatto y se hallaron en ella objetos de magia.

En 1730 éste se rindió ante la ola de críticas y entregó sus escritos a Bashán, con la promesa de que no escribiría ni enseñaría más las revelaciones del Maguid. Aclaraba empero que el veto regiría exclusivamente mientras estuviera fuera de Eretz Israel; algunos meses después contrajo matrimonio, y su vida pareció estabilizarse. No fue así. La controversia persistía, y los rabinos de Venecia decretaron que los escritos de Ramjal debían quemarse. En 1735 huyó a Ámsterdam, y al llegar a Frankfurt solicitó el apoyo del rabí Jacob Ha-Cohen. Éste reaccionó alarmado, quemó parte de los escritos, escondió el resto, y obligó al italiano a denunciar como falsedades las enseñanzas del Maguid.

Ramjal se asentó en Ámsterdam, en donde siguió escribiendo pero omitiendo temas cabalísticos que preservaba para una etapa posterior de su vida. En una carta que le envía Ramjal a su mentor (1740) revela sus intenciones: “Ya he fijado que con la ayuda de Dios iré a la buena de entre las tierras, la Tierra de la santidad. Y aunque

es cierto que no podré hacerlo de un día para el otro... espero que no pasen años ni meses". Este anhelo está registrado en otros testimonios.

Finalmente se trasladó y se asentó en Acre. Su intención era enseñar los secretos de la cábala, pero la providencia le tenía reservado un destino más aciago. No se conocen muchos detalles de la residencia del Ramjal en Acre. En un artículo publicado en 1951 en la revista hebrea *Sinai*, el israelí Haim Zohar reconstruye ese lapso en base de las cartas de sus discípulos. Las relaciones entre Eretz Israel e Italia durante la generación de Ramjal eran estrechas. Enviados llegaban de Israel a Italia e informaban de la situación allí; el intercambio epistolar era vasto.

Haim Zohar sostiene que en realidad Ramjal no pasó por Italia en su camino a Israel y que, teniendo en cuenta el comercio de marras con Holanda, no era difícil llegar a Jerusalén desde Ámsterdam. Para probarlo cita de las cartas que llegaban a Europa, Padua incluida, sobre la estancia de Ramjal en Israel.

De los tres o cuatro años que residió en Israel, no nos han llegado sus escritos. Sólo se sabe por su correspondencia con sus alumnos que, aparentemente, tuvo un buen pasar en su hogar en Acre, y que nunca pudo llegar a algunos de los lugares santos judíos.

A los pocos años, en mayo de 1746, una epidemia de cólera terminó con la vida de Ramjal y con la de toda su familia.

SU OBRA

Mucho después de su muerte Ramjal fue considerado un santo para la judería de Europa Oriental, pero no debido a sus escritos cabalísticos sino a los éticos.

El grupo de Ramjal había establecido en 1731 un código de diez leyes. Creían que la redención tendría lugar a los pocos años y que ellos mismos serían protagonistas del proceso; por ese motivo llevaban vidas santas y estudiosas de la cábala. Moisés David Valle parece haber creído que él era el Mesías. Gordon iba a liderar los ejércitos de Israel. Otros roles mesiánicos fueron distribuidos entre los miembros. En cuanto a Ramjal mismo, su papel queda claro de los comentarios manuscritos que él mismo hiciera a su propia acta matrimonial, en la que explica que se consumaba en ella un casamiento celestial -Moisés con Zipora (así se llamaba su esposa, hija del rabino David Finzi de Mantua)-, una boda entre las facetas masculinas y femeninas del reino divino. En pocas palabras, se veía a sí mismo como la reencarnación de Moisés, destinado a salvar a su pueblo.

Sus escritos cabalísticos son básicamente tres: *Kelaj* (=138) o *Pitjei Jojmá* que explica ideas centrales para una vida religiosa plena; *Joker U'Mekubal*, diálogo entre un filósofo y un cabalista luriano (la interpretación que Ramjal hizo de los escritos de Isaac Luria fue aceptada); y el mentado *Zohar Tiniana*, los dictados del Maguid.

Cuando en Venecia se supo de la inminente publicación de *Joker U'Mekubal* (filósofo y cabalista), el rabinato de esa ciudad (que era la culta ciudad en la que a la sazón vivía Antonio Vivaldi) le exigió que dejara de publicar y de enseñar cábala, ni siquiera a sus discípulos. A diferencia de las restricciones de 1730, esta vez Ramjal

las rechazó. Escribió 150 salmos en género femenino, como si fueran obra de la “Shejiná” o providencia divina.

Cuando en octubre de 1736 sus excentricidades motivaron un decreto de excomunión contra él, ya había partido en el sendero que lo llevaría a morir en Israel.

Por entonces escribió su obra principal *Mesilat Iesharim* (El camino de los rectos, publicado en Ámsterdam en 1740), que se transformó en uno de los dos tratados de moral más difundidos -junto con el libro *Jovot Halevavot* de Bajia ibn Pakuda-.

Mesilat Iesharim ejerció una poderosa influencia en el mundo de las ieszivot, en las que llegó a ser estudiado de memoria.

Comienza con la descripción de cuál es el deber del hombre en el mundo, el perfeccionamiento del servicio al Creador: “El hombre fue creado para su ubicación en el mundo venidero”. A partir de ese principio, el libro analiza los niveles en que se lleva a cabo el servicio divino: cuidado, devoción, limpieza, separación, pureza, humildad, temor al pecado y santidad.

Es notable que el último capítulo (simbólicamente el 26, la suma de las letras del Tetragramatón) nos habla de la santidad de un modo ascético: “Incluso cuando uno está ocupado de las actividades materiales a las que lo obliga su corporalidad, su alma no debe desviarse del apego a lo sublime”. La santidad es para Ramjal “un don” (*mataná*) que Dios le concede a quien persevera en entender la santificación de sus actos.

Ramjal diferencia la santidad de la pureza en que, en el primer caso, todos los actos se hacen desde un apego (*devekut*) a lo divino, y así se santifican.

En la versión de *Mesilat Iesharim* prologada por el conocido pensador judío Mordejai Kaplan, éste muestra al libro como una prueba de la aplicación judaica a la literatura ética, desmintiendo el prejuicio reinante de que la literatura judía fue enteramente legalista y fría.

Otras obras de Ramjal incluyen *Daat Tevunot* (el corazón sabedor) y *Derej Hashem* (el camino de Dios), en el que delinea una presentación sistemática del pensamiento judío, la primera realizada desde una perspectiva mística.

Este libro habla de la importancia del alma, de nuestra vía para influir los mundos sublimes, y de la vida después de la muerte. Por sobre todas las cosas *Derej Hashem* defiende el valor del cumplimiento de cada precepto por parte del individuo judío. Una buena acción de un pequeño ser, eleva al cosmos entero.

Ramjal incorpora en el texto cuestiones muy polémicas. Así, en el capítulo dedicado a la providencia individual, menciona la reencarnación como si fuera una creencia judaica.

Cabe agregar aquí que la doctrina de la trasmigración de las almas (“metempsicosis”, en hebreo, *guilgul*) tiene su fuente en la India; de allí fue llevada a Persia por el zoroastrismo, y los cabalistas la incorporaron al judaísmo tardíamente.

No aparece en la Biblia ni en el Talmud, no en la exégesis de Rashi ni en la de los exegetas que lo han comentado. Fue rechazada por los principales filósofos judíos: durante la Edad Media la refutaron de modo explícito Saadia Gaón, Abraham Ibn Daud y Josef Abo, y de modo implícito Iehuda Halevi y Maimónides. El único pensador importante del judaísmo normativo en quien podría detectarse la creencia

en la trasmigración es Najmánides, y sólo en un tratado menor: su comentario de Job. En textos judíos, la idea aparece por primera vez en un libro que nunca fue central en el pensamiento de Israel: el místico *Sefer Habahir* (Sur de Francia, siglo XII).

El otro gran libro de Ramjal, *Daat Tvunot* (Padua, 1734) está escrito en forma de preguntas y respuestas, un diálogo entre el intelecto sabedor y el alma perpleja, acerca de la providencia, la recompensa y el castigo. Intenta explicarle al creyente, no convencer al agnóstico.

Las criaturas divinas fueron creadas imperfectas para que puedan perfeccionarse con mérito propio. Su perfeccionamiento será su recompensa. En términos generales, *Daat Tvunot* trata del credo judaico, del rol del judío y de cómo su conducta contribuye al mejoramiento del mundo. ¿Por qué Dios creó el universo? Porque la bondad es parte de su esencia; para depositar en él la máxima bondad. Dios ofreció Su sabiduría una y otra vez al mundo entero, y eventualmente eligió a Abraham para que sus descendientes perpetúen Su verdad hasta que se constituya una comunidad perfecta que acepte la Torá.

Finalmente, Ramjal es asimismo autor de una vasta obra poética, incluidos dramas en verso como *Maasé Shimshon*, escrito mientras era adolescente; *Migdal Oz*, compuesto para la boda del hijo del rabí Bashán, y *La-iesharim Tehila*. El carácter de su obra dramática puede entreverse de un resumen de *Migdal Oz*: en la lejana Tierra del Este hay una torre alta en la montaña (la “Migdal Oz” o atalaya del vigor, nombre tomado del libro de Proverbios 18:10). El rey proclama que quien llegue a esa torre tomará la mano de su hija, la princesa Shelomit. Shalom, el hijo del rey de Ananim, llega a la torre y se introduce en una cueva; abre unas piedras que lo conducen a la torre.

Como Shalom ignoraba la oferta real, el premio es reclamado por Zifa, un impostor que había seguido sus pasos. Shelomit y Shalom se encuentran secretamente y resuelven casarse. Pero Ada, que ama a Shalom, decide arruinarles el plan. Fabrica la acusación de que Shelomit intentaba hacer envenenar a Zifa, por lo que la princesa es sentenciada a la hoguera. Shalom se presenta en la plaza pública y ofrece su vida a cambio de que se la perdone. Ella rechaza esa posibilidad, y Shalom evoca que su sufrimiento debe ser consecuencia de haber abierto el portal de la torre, ya que allí había un texto que rezaba: “Si te atreves a acercarte aquí, deberás temer lo peor del futuro”. El rey lo interroga al respecto, y Shalom reconstruye su itinerario hacia la torre, lo que obliga a Zifa a admitir su impostura. Ada pide el perdón de Shelomit, quien se lo concede graciosamente, y la feliz boda tiene lugar. El coro canta una canción nupcial.

Se trata de una especie de epopeya filosófica, pletórica de referencias bíblicas. Puede ser entendida bien como la historia de la Creación o bien como el proceso de la vida en el que debido a su inocencia uno siempre parece perder el camino. En uno u otro caso, el sendero va desde el dolor hasta el feliz reencuentro.

El crítico literario Pinjas Lajover ha visto en Ramjal al primer poeta hebreo moderno. Más de cuarenta poemas del Ramjal sobrevivieron; todos ellos en hebreo -la mayoría

sonetos-

Quienes disienten con Lajover sostienen que Ramjal, al permanecer vinculado a la cábala y el mesianismo, no podría ser portador de la rebelión contra el pasado habitualmente atribuido a la poesía hebrea moderna. Lo haya sido o no, la singularidad de Ramjal es doble. Primeramente, a diferencia de los judeoitalianos previos que hemos visitado (Leone Modena o Azariah de Rossi) Ramjal no se alejó de la fe judaica a pesar de estar imbuido de la cultura secular itálica.

En segundo lugar -aunque perseguido en vida- después de su deceso a Ramjal se le reconoce un mérito que le es privativo: haber sido aceptado por los tres movimientos del siglo XVIII: el jasidismo (gracias a su cábala); el mitnagedismo (gracias a su tratado ético) y el iluminismo (gracias a su poesía). Un texto recomendable acerca de la fascinante biografía de Ramjal fue publicado en 1995 por un rabino y físico israelí oriundo de Londres, Yirmeyahu Bindman.

Capítulo 7

KROJMAL Y EL HEGELIANISMO

La corriente de racionalidad extrema del Siglo de las Luces inspiró a un despotismo no muy distinto del de los dogmas de la Iglesia: la tirana en esta ocasión no fue la patrística sino la Razón, o más específicamente la de los que veían a su razón como la única posible, aquellos que suponían su estilo racional como el único verdadero, fuente de las verdades eternas.

Esta pretensión de omnipotencia es rastreada por el economista Friedrich von Hayek en su libro *El individualismo y el orden económico* (1949), en cuyo primer capítulo (*Individualismo: verdadero y falso*) contrasta las dos escuelas denominadas individualistas. Una de tradición inglesa: Bernard Mandeville, David Hume y, más cabalmente en Josiah Tucker, Adam Ferguson, Adam Smith y Edmund Burke; otra de tradición francesa: influida por Descartes hablaba de la Razón con R mayúscula. Un abismo conceptual separaba a estas escuelas. El enfoque de la primera era antirracionalista: veía en el hombre un ser muy falible e irracional, cuyos errores individuales sólo son corregidos en el curso de un proceso social que va sacando el máximo provecho de un material imperfecto en demasía.

En la segunda, la Razón fue elevada a diosa infalible, imparcial, la diosa inhumana de Robespierre, que arrastró a Francia al reino del Terror de 1793–94 con su ola de miles de ejecuciones.

Contra dicho exceso reaccionó el romanticismo, el movimiento intelectual del turbulento período que se extiende desde la Revolución Francesa de 1789 hasta el Manifiesto Comunista de 1848.

El movimiento romántico constituyó la última gran época cultural europea. El común denominador que unió a los románticos con los renacentistas fue la concepción del ser humano como centro subjetivo del conocimiento, y del arte como medio para conocer.

El romanticismo había surgido en la segunda mitad del siglo XVIII en Escocia con el poeta James Macpherson. Luego se difundió en Inglaterra en donde se lo definió efectivamente como un “renacimiento del Renacimiento”, y más tarde llegó a Francia

y a todo Occidente focalizándose en Alemania.

Beethoven fue un artista libre que expresaba sus sentimientos, y por ello contrasta con los maestros previos como Bach o Handel, quienes compusieron sus obras mayormente para gloria de Dios en estrictas formas musicales. En poesía, el paralelo es Lord George Byron (1788-1824), quien entre sus obras incluyó *Melodías Hebreas* (1815).

El gusto romántico es de sinestesia; por ello se vio atraído por el género de la ópera que combina drama con música instrumental, poesía cantada con danza, pintura con diseño arquitectónico. Como dijimos el centro de su preocupación era el ser humano y la representación de sus emociones, a veces extravagantes, no sólo para el mundo privado de la aristocracia sino como un entretenimiento masivo.

La ópera fue en efecto el arte característico del romanticismo; ronda en torno del drama, de la hermosa melodía y las arias virtuosas. Su máximo exponente fue Giuseppe Verdi. Durante el estreno de su *Nabucco* (9-3-1842) en *La Scala* de Milán hubo tumultos de agitación nacional. El verso ¡*Va pensiero*, (vuela pensamiento a la patria)! que se refería a la Judea añorada, se convirtió en grito de reunión para la resistencia italiana contra la ocupación austriaca.

El romanticismo generó nuevas palabras clave: sentimiento, imaginación, experiencia, anhelo; venían a distanciarse no de la Ilustración misma, sino de sus excesos racionalistas, que fueron atemperados por el filósofo suizo Jean-Jacques Rousseau.

Éste, en contraste con Voltaire, dio al pensamiento del siglo XVIII un sesgo emocional y visionario. Y junto a Rousseau, el Romanticismo tiene un padre filosófico: Emanuel Kant (1724-1804), a partir de quien el predominio intelectual pasó a Alemania. Por ello, para entender el pensamiento posterior es indispensable explicar la filosofía de Kant, que recibió el nombre de criticismo.

LOS KANTIANOS

Hay datos que sabemos porque los dicta nuestra experiencia. Otros no: los sabemos *a priori*. ¿Cómo puede ser que sepamos algo antes de que nuestra experiencia nos lo enseñe?

Las setecientas páginas de *La Crítica de la Razón Pura* (1781) vienen a responder a esta pregunta. Kant divide al libro en tres partes que analizan cómo son posibles los juicios *a priori* (previos a la experiencia) en las matemáticas, en la física y en la metafísica, respectivamente.

De la metafísica la respuesta de Kant es que dichos juicios no son posibles, pero para que sea posible la moral debe estipularse la creencia en la existencia de Dios, en la inmortalidad del alma, y en el libre albedrío.

Sobre la física, la respuesta de Kant se denomina “analítica trascendental”. Hay doce categorías que nuestra mente imprime al universo y de ese modo puede conocerlo: juicios según la cantidad (unidad, pluralidad, totalidad); según la cualidad (afirmativos, negativos, infinitos); según la relación (categóricos, hipotéticos, disyuntivos) y según la modalidad (problemáticos, asertorios, apodécticos).

La más notable de las tres partes es la primera, que responde al enigma de los juicios a priori en las matemáticas: la geometría está fundada en el espacio y la aritmética en el tiempo. Tiempo y espacio son formas de la intuición humana.

Tiempo y espacio son el modo de nuestra sensibilidad. Son trascendentales, es decir que conforman una condición para que podamos conocer las cosas.

Kant produce lo que denomina una “revolución copernicana” en el conocimiento humano: la mente no descubre las cosas, sino que éstas se adaptan para conformar la mente. Incluso la ley de la causalidad pertenece a la mente.

Hay detrás de lo que percibimos una “cosa en sí”, un “*das Ding an sich*” pero ésta es incognoscible. Lo que podemos conocer es cómo el universo se nos presenta, no cómo es. Las leyes de la naturaleza son las leyes de la cognición humana.

Podemos ver por qué el Romanticismo encuentra su linaje en Kant: éste ha producido una especie de revolución romántica en epistemología. Somos en parte responsables de nuestra propia teoría del conocimiento y en parte creadores de nuestra propia existencia. En el pensamiento romántico, extrapolarlo a Kant, el hombre se convierte en el centro subjetivo del conocimiento.

Entre los filósofos kantianos, se destaca Solomon Maimon (1753-1800), de quien Kant dijo que fue quien realmente lo entendió. Fue un filósofo judío que dejó una muy interesante autobiografía. Se casó a los once años de edad.

Comenzó por asentar las enseñanzas de la cábala en principios filosóficos y terminó por abandonarla y asentarse en Berlín, en donde Maimon se transformó en discípulo de Moisés Mendelssohn. En 1786 escribió su Tratado sobre *Filosofía trascendental* que Marcus Herz envió a Kant; una carta aprobatoria de éste lanzó a Maimon a la notoriedad.

Para Maimon, la “cosa en sí” kantiana es el objeto del conocimiento. La sensibilidad humana es una expresión imperfecta de la realidad que es intelectual.

Otra interesante personalidad del criticismo fue Lazarus Bendavid (1762-1832), filósofo, matemático y educador judeoalemán, que dedicó sus últimos treinta años a cuestiones judías y vio en el reformismo el único método para detener la apostasía de los judíos al cristianismo. Kant consideró erróneamente que Bendavid favorecía la conversión y, basándose en él, sugirió que los judíos se cristianizaran.

Los estudios bíblicos de Bendavid expresaron la línea más extrema de la Haskalá o Iluminismo. Su artículo sobre el Mesías concluye que la Era Mesíasica no es sino la Emancipación.

Tanto el criticismo en particular como el romanticismo en general son una reacción al materialismo mecanicista que acompañaba desde el siglo XVII al progreso de las ciencias y a la imagen materialista del mundo que forjaron Hobbes, La Mettrie y Diderot.

Los románticos adoptaron la tesis del historiador Johann von Herder, para quien la historia está caracterizada por continuidad, evolución y designio.

Se superaba la visión de iluministas, para quienes la historia era estática: había una Razón Universal que en diversos períodos podía aumentar o decrecer. Herder por el contrario mostraba que cada era tenía su valor intrínseco, y cada nación su “alma”. El romanticismo acentuó el sentimiento nacional; había que conocer cada nación y

su circunstancia.

En este aspecto el romanticismo ofrece dos variantes: la universal, que se dio en Jena y se dedicaba a la naturaleza, al alma del mundo y al genio artístico; y la nacional, surgida en Heidelberg, ocupada en la historia de cada pueblo como si fuera un organismo que desarrollaba su potencial innato.

Así los idiomas vernáculos se estudiaban con ahínco; los hermanos Grimm recogieron cuentos que reflejaran “el alma del pueblo”. Se desarrolló la lingüística y con ella se reconocieron las lenguas “indoeuropeas”.

Esos lustros fueron creativos en obras literarias, también para la literatura hebrea, que hasta 1850 renació en cuatro géneros: poesía (tanto épica como lírica), ensayo y publicística. Ejemplos respectivos fueron: Mijal, Yehuda Leib Gordon, Krojmal y Peretz Smolenskin.

En esos logros a los que había llegado el renacimiento hebraico faltaba la novela; ésta aguardó a Mapu. La novelística romántica fue el signo de maduración del hebreo moderno. La primogénita de las letras hebraicas fue *Ahavat Sión (Amor de Sión)* de Abraham Mapu, publicada en Vilna, fiel a esas postrimerías, en 1853.

Se hilvana con aquella rama del romanticismo alemán que buscaba una identidad nacional. Del mismo modo en que Herder, iniciador del movimiento literario *Sturm und Drang*, se dedicó a la actividad típica de coleccionar canciones nativas (*Volkslieder*) como evidencia de la propia cultura, así, Abraham Mapu trabajó veinte años en esta novela para pulir el lenguaje bíblico perfecto y urdir la edad de oro de Judea. (Dicho sea de paso, también Herder, quien era amigo personal de Mendelssohn, fue un precursor del hebraísmo).

EL HEGELIANISMO

En su filosofía, Kant había dejado un golfo ontológico entre la esencia y la existencia; no podían reconciliarse la experiencia con la razón.

Tres alemanes (Hegel, Fichte, Schelling) trataron de construir el puente por medio de los llamados sistemas idealistas.

Hegel fue el legítimo hijo del romanticismo. Rechazó “la cosa en sí” de Kant: todo conocimiento, es conocimiento humano. No hay nada más allá de él: “La verdad es subjetiva”.

Se conoce como hegelianismo un método para entender el progreso de la historia. Intenta enseñar a pensar productivamente en lugar de sobre la naturaleza interna de la vida.

No hay verdades eternas, ni razón atemporal. El único punto al que la filosofía puede asirse es la historia, que da a luz a la totalidad de la creación humana, lo que Hegel denomina el *espíritu del mundo* o *razón del mundo*.

La historia del pensamiento es como un río, y la razón es progresiva porque cada vez se le agregan elementos nuevos. La historia es la historia del espíritu del mundo tomando conciencia de sí mismo. La historia tiene un propósito: nos movemos hacia mayor racionalidad y libertad.

El espíritu del mundo se encuentra en tres etapas: 1) el individuo, 2) la familia y el

Estado -cuando el espíritu toma conciencia de sí mismo- y 3) el arte, la religión y la filosofía -cuando el espíritu del mundo se autorrealiza en el espíritu absoluto.

La Haskalá comenzó en Alemania y de allí pasó a Austria, que fue el segundo marco para el desarrollo de la literatura hebrea. Aquí se destacó Shir (el rabino Shlomo Iehuda Rapoport 1790-1867), precursor de la Ciencia Judaica.

Un tercer marco geográfico fue Galitzia, donde brilló Ranak (1785-1840) autor de *Moré Nebujei Hazmán, Guía de los Perpejos del Tiempo*, publicada póstumamente en 1851.

Este libro consiste en una filosofía de la historia de Israel paralela a la que había compuesto Hegel para la historia universal.

Ranak y su hijo Abraham Krojmal fueron los primeros (después del *Cuzarí* de Iehuda Halevi) que proclamaron la misión de Israel: introducir en el mundo la moral absoluta, el reino de Shadai el Todopoderoso.

Ranak es el Hegel del judaísmo, y también el único caso de genuino panteísmo judío: lo que existe es sólo Dios, el Espíritu Absoluto.

Hegel veía en el cristianismo la universalización de la contribución judía a la humanidad. Y para Hegel con ello el judaísmo se había agotado.

Krojmal lo cuestiona: ¿por qué entonces los judíos siguen existiendo? Su respuesta es que la historia judía está formada por ciclos; cuando parece que va a desaparecer, se regenera.

A diferencia de la contribución griega en la estética y la romana en la política que se refieren a partes de la experiencia humana, el aporte judío se refiere a lo esencial, a la idea absoluta, por eso continúa y por ello perdurará por siempre.

Los tres estadios de Krojmal, en cada uno de los cuales se repiten los tres ciclos, son: 1) Desde Abraham hasta la destrucción del Primer Templo; 2) desde el retorno a Sión hasta la rebelión de Bar Kojva; y 3) desde la Mishná hasta las matanzas de Chmielnicki.

Mientras que en Hegel los judíos son particularistas, para Krojmal son los verdaderos portadores de la universalización. El judío es *Am olam*, el pueblo del mundo o pueblo eterno.

Krojmal fue uno de los fundadores de los estudios judaicos modernos. Se destacó de entre todos sus contemporáneos en que unificó la investigación histórica con la interpretación filosófica de ese proceso histórico.

En rigor, en su mentada obra magna *Guía de los perplejos del tiempo* hay más páginas históricas que filosóficas. En apariencia los capítulos filosóficos son una mera introducción a los capítulos históricos, pero en rigor constituyen la base del libro.

La historia de los judíos es interpretada como la relación entre el pueblo judío y el Espíritu Absoluto. Por ello el pueblo judío no está limitado por el tiempo.

La doctrina de Krojmal sobre la naturaleza de la religión y su relación con la filosofía, fue enteramente tomada de Hegel: la religión bíblica es el más alto eslabón de la religión, donde lo espiritual se revelaba en toda su pureza.

La fe no estaba allí dirigida a poderes espirituales individuales, sino hacia el Espíritu Absoluto, causa de todas las causas y fundamento de toda existencia. Los cuerpos

naturales, que son sujetos de devenir y destrucción, no existen. Sólo el espíritu existe verdaderamente ya que, a diferencia de los cuerpos, no es sujeto de cambio. La religión puede expresar su esencia sólo como fe en el Espíritu Absoluto. Cuando el hombre reconoce que sólo por su esencia espiritual puede asir el amor de Dios, de ese modo puede adorar a Dios y asegurarse la vida eterna. La fe en el Espíritu Absoluto está contenida tanto en la religión bíblica -la forma más elevada de la religión- como en la última verdad de la filosofía.

Dijimos que los románticos constituyeron en el siglo XIX una reacción contra la Ilustración. Para ellos los pensadores del siglo anterior habían sido mecanicistas; para las mentes más conservadoras, las ideas de la Ilustración resultaban demasiado radicales; para los radicales, sonaban a elitistas antes que revolucionarias. Un sabio italiano que hemos mencionado fue después de Ranak el más alto exponente de esta época cultural judía: el multifacético Shadal (1800-1865), Shmuel David Luzzatto, quien se dedicó a la filosofía, filología, poesía, historia, y ensayo periodístico. En *Iesodé Torá* rechaza la compatibilidad entre fe y sapiencia: una no es pasible del conocimiento, la otra no es pasible de fe. Así, critica a Maimónides por intentar la fusión entre Moisés y Aristóteles: el judaísmo y el helenismo son irreconciliables. Mientras uno es justicia, fervor y sacrificio; el otro es belleza, sensualidad y lógica. Sólo uno de esos dos factores binarios puede proporcionar felicidad al hombre; es la que los judíos deben defender frente a una Europa moderna que amenazaba con destruirla.

El problema que dejaron Hegel y los hegelianos (Fichte y Schelling) es que no partieron de datos concretos de la experiencia, sino de lo absoluto. No habían tenido la precaución de Kant, cuyo punto de partida fue también la física de Newton. Por ello los hegelianos fueron separándose de las vías que seguía el conocimiento científico e incentivaron una especie de abismo entre la filosofía y la ciencia.

Al respecto, Heine solía ironizar sobre Hegel acerca de que éste, a partir de lo absoluto, podía deducir la racionalidad del lápiz con el que escribía. La separación entre la filosofía y la ciencia fue denunciada por un movimiento que expresaba la amargura del siglo por aquel abismo. Se llamó positivismo, y fue fundado por Augusto Comte.

Expresó la amargura por el alejamiento de la filosofía. Para los positivistas, no había más filosofía que una síntesis de las ciencias. Durante 1850-1870 rigió en Europa el evolucionismo mecanicista (y casi siempre materialista). Se reducía la filosofía a los puros resultados de la ciencia.

El ala inglesa de este movimiento (Herbert Spencer, John Stuart Mill) se extendió a EEUU bajo el nombre de pragmatismo (Charles Peirce, William James) y llegó a su cúspide con el sistema del instrumentalismo de John Dewey (1858-1952).

Los cuatro puntos cardinales del Positivismo son:

rechazo de toda *construcción* (una deducción que no esté basada en los datos de la experiencia),
hostilidad a todo sistema,
reducción de la filosofía a puros resultados de la ciencia, y
naturalismo.

La consecuencia del positivismo fue que la filosofía ingresó en una especie de depresión. En efecto, después de la muerte de Hegel en 1831, Alemania padeció de esterilidad filosófica. En las universidades reinaba un florecimiento de las ciencias naturales y su reflejo en el materialismo y el positivismo. Especialmente después de la revolución de 1848, la posición de la filosofía en las universidades estaba endeble. La reacción contra el positivismo, es decir la recuperación de la filosofía, se plasmó en el neokantismo, en el que judíos tuvieron un rol muy destacado.

La recuperación tuvo en cada país una forma diferente, a partir del modelo de un filósofo judío, Otto Liebmann, quien en su libro *Kant y los epígonos* (1865) acusa a los filósofos posteriores de aceptar cosas-en-sí que son en rigor incognoscibles. Cada capítulo del libro concluye con la misma proclama: Por lo tanto, debemos regresar a *Kant*.

El neokantismo fue por medio siglo una familia de escuelas de la filosofía alemana (1870-1920) convencidas de que la filosofía *podía* ser una ciencia sólo si volvía al espíritu de Kant. Hermann Cohen (1842-1918) es usualmente considerado el fundador del movimiento, ya que inició la escuela de Marburgo, clausurada por otro judío, Ernst Cassirer (1874-1945), quien llevó el neokantismo también a la lingüística.

Capítulo 8

HERMANN COHEN Y EL NEOKANTISMO

El máximo exponente de los judíos que en reacción contra el positivismo recuperaron la filosofía después del desvío hegeliano, fue Hermann Cohen.

Hijo de jazán, recuerda desde su niñez cómo su padre lo instruyó en el Talmud, al que dedicó más de diez años de su juventud. Su viuda Martha Cohen recuerda que Hermann había comenzado a estudiar hebreo a los tres años, y que “el amor y entusiasmo que su padre profesaba por el judaísmo, ligados a un profundo conocimiento científico del mismo, acompañaron al hijo a lo largo de toda su vida”. Luego estudió en el Seminario Teológico Judío de Breslau, pero abandonó su proyecto de ser rabino y pasó al estudio de la filosofía en las universidades de Breslau y de Berlín; a ésta regresaría en la última etapa de su vida durante la que retornó al judaísmo.

En 1873, un par de años antes del deceso del filósofo Friedrich Lange, éste convocó a Marburg al joven Hermann Cohen, quien por cuatro décadas fue allí profesor y creó la homónima corriente neokantiana.

Cohen aplicó formas judaicas a algunos conceptos kantianos sostenidos por Lange. Así, la idea de que el entendimiento humano tenía un límite infranqueable, es reconocida por Cohen en un versículo bíblico al que consideró paradigmático: cuando el rey Salomón sentencia que «El Eterno habló para morar en la oscuridad” (*Hashem amar lishkón barafél*, I Reyes 8:12) debe interpretarse que Dios permanece inaccesible al conocimiento, detrás de Su creación. Asimismo, Cohen consideraba más fiel a la intención del texto hebraico la traducción de “Soy lo que Es” en lugar de la difundida “Soy el que Soy”.

Cohen divide a la filosofía en tres ramas (lógica, ética y estética) que analizan los tres modos básicos de la conciencia (pensamiento, voluntad y sentimiento). Esa clasificación tripartita refleja en las primeras obras de Cohen una crítica a Kant que constituyó la base de la escuela de Marburg: *Lógica del pensamiento puro* (1902); *Ética de la voluntad pura* (1904), y *Estética del sentimiento puro* (1912).

Mientras Kant suponía que el contenido de nuestro conocimiento es «un dato» que luego es organizado y sintetizado por el pensamiento, Cohen sostuvo que el pensamiento produce todo desde sí mismo. Los objetos están contruidos de pensamiento. Así se opuso a la noción de Kant de «la cosa en sí misma» según la cual detrás del objeto conocido hay otro del que nunca sabremos cómo realmente es.

Para Kant, la acción de la razón es crear asociaciones entre sensaciones. Para Cohen no: la sensación meramente describe el problema que se le presenta al pensamiento. El idealismo de Cohen fue radical.

Con respecto a la ética, para Cohen la humanidad pasó por etapas (clan, tribu, nación) hasta concluir en la comunidad de todos los hombres. Este principio fundamental proviene del «imperativo categórico» de Kant, según el cual la acción de cada individuo debe juzgarse en términos de si todos los hombres pueden realizarla apropiadamente.

David Baumgardt (1890-1963) quien concibió la idea de un *journal* filosófico en hebreo, fue escéptico en cuanto a los contenidos éticos de la filosofía kantiana en general y de Hermann Cohen en particular. Escribió que el sistema de Kant derivaba de la idea básica de una Unidad Superior que alimentaba toda obra humana -pero esa derivación era meramente formal y vacía de contenido-. Para Baumgardt tampoco Hermann Cohen logró rescatar la ética de Kant de un mero formalismo.

En Marburg Hermann Cohen hizo a un lado la temática judía... hasta que ésta insistió en regresar a él. Fue un doble sacudón, engendrado por la judeofobia reinante que lo desilusionó: “nosotros, los miembros de la generación más joven, habíamos osado la esperanza de que lograríamos eventualmente convertirnos en parte integrante de la nación de Emanuel Kant”.

La primera hostilidad la produjo un renombrado historiador, Heinrich von Treitschke, quien en 1879 publicó *Ein Wort über unser Judentum -Una palabra sobre nuestro judaísmo-* en el que éste era presentado como “una religión nacional de una tribu extranjera”. Treitschke otorgó una legitimidad académica a la judeofobia, de la que hasta ese momento había estado privada: la definió como una «reacción brutal pero natural del sentimiento nacional alemán contra un elemento foráneo», y lanzó el brutal lema «*Die Juden sind unser Unglück!*» (“los judíos son nuestra desgracia”) el cual fue posteriormente favorito del nazismo. La judeofobia dejaba de ser vista en Alemania como un fenómeno vulgar.

Cohen respondió con *Ein Bekenntnis sur Judenfrage (Una confesión sobre la cuestión judía)* donde admitía “haber creído en la posibilidad de la integración, aunque ahora retornaba la antigua ansiedad.”

La segunda contrariedad para Cohen se produjo en Marburg a fines de 1886, cuando un maestro de escuela judeofóbico afirmó públicamente que el judaísmo permitía estafar y violentar a los no-judíos, ya que supuestamente la validez de los postulados talmúdicos era sólo entre los judíos.

El presidente de la comunidad demandó al maestro por difamación, y el proceso ante el tribunal regional tuvo lugar el 25 de abril de 1888. La corte nombró peritos al judeófobo Lagarde y a Hermann Cohen, cuyo alegato fue tan contundente que el

acusado fue sentenciado a quince días de prisión y a pagar los gastos del juicio. El testimonio de Cohen, titulado *El amor al prójimo en el Talmud* muestra la armonía entre la singularidad judía y su universalismo: se combinaban en el concepto hebraico de «*ohev guer*» –la obligación de los judíos de amar a los extranjeros-. La elección del pueblo hebreo tenía como objeto precisamente difundir la confraternidad para con el forastero. Cohen muestra que el precepto bíblico de “amar al prójimo” (Levítico 19:18) no se refiere en exclusividad al connacional israelita, sino a todos los seres humanos. Su explicación derivó entre otras de que quince versículos después la Torá ordena “amarás al extranjero como a ti mismo” lo que explícitamente invalida la exclusividad del judío como objeto de la obligación de amar. Para Cohen “el amor al extranjero es lo que permitió que surgiera el concepto del ser humano como prójimo”. El judaísmo había concebido esta idea, y la de la unidad mesiánica de la humanidad. El capítulo octavo de su obra póstuma se titula *El descubrimiento del hombre como prójimo*, que Hermann Cohen atribuye al monoteísmo. El amor como el atributo esencial de Dios como padre, produce el concepto de igualdad de todos los seres humanos. Una de las manifestaciones bíblicas del “descubrimiento de la humanidad” se da en las leyes de la esclavitud, que incluyen tres magnánimos preceptos, a saber:

el Shabat es también para el esclavo,
el esclavo a quien el amo lastimara debía salir libre, y
la prohibición de devolver a sus amos a los esclavos fugitivos
(Deuteronomio 23:16).

Recordemos que, en contraste, el *Código de Hammurabi* fijaba pena de muerte para quien ayudara a un siervo a escapar (16,16).

A pesar de su brevedad, el texto de Cohen sobre el Talmud también constituye una excelente presentación de la singular ilación y hermenéutica rabínicas. Y demuestra brillantemente cómo el concepto talmúdico de “idólatra” se refiere a un individuo sin ley ni tribunal, y no al mero pagano.

El idólatra que era parte de un Estado, o aun el Estado idólatra mismo, son reconocidos como personas morales: “Si tantos judíos pudieron participar en la cultura griega en pleno período talmúdico, es porque el helenismo no se consideraba una idolatría absoluta”. Por ello hay máximas en el Talmud que colocan al idólatra en el mismo nivel que el israelita, y en los juicios más duros contra la idolatría se mencionan judíos, no precisamente infieles o sectarios, sino moralmente malos: tahúres, usureros, cuatrerros. Considerar que el Talmud o el Shulján Arúj ven al cristiano como un idólatra es, para Hermann Cohen, “una espantosa acusación” malintencionada. Cita entre otros al tratado Julín 13b: “Los paganos que viven fuera de Eretz Israel no son idólatras, simplemente se han contentado con vivir de acuerdo con las costumbres de sus padres”.

EL PATRIOTISMO GERMÁNICO

Cohen nunca fue sionista; más bien era un nacionalista alemán, uno de los judíos arrastrados por la Gran Guerra hacia un espíritu de patriotismo, quienes respaldaron junto a millones de alemanes los esfuerzos bélicos del káiser. La belicosa *Canción de Odio contra Inglaterra* que entonaban los soldados alemanes, había sido escrita por el poeta judío asimilacionista Ernst Lissauer.

Hubo también notables judíos que rehuyeron al nacionalismo predominante, como Gustav Landauer y Gershom Scholem, pero Hermann Cohen se expresó en su ensayo *Germanismo y Judaísmo*, que planteaba tres nociones fundamentales que en retrospectiva leemos con perplejidad:

1) que las fuentes morales alemanas rescatan sus raíces hebreas junto con las griegas, 2) que el judaísmo provee de raíces al cristianismo, y éste a la germanidad, 3) que el judío es el *alter ego* del alemán, ya que, en su ideal ético mesiánico, fundamenta la visión moral de un mundo perfecto.

Arguía Cohen que “incluso el judío de Francia, Inglaterra y Rusia debe reverenciar a Alemania, que es patria de su alma –ya que su alma es la religión-”.

Tres pensadores se dedicaron a refutar estos argumentos de Cohen sobre la simbiosis cultural germano-judaica.

El primero fue Gershom Scholem (1897-1982), padre de la cabalología, quien sostuvo que nunca hubo un encuentro cultural judeogermano, y que los alemanes jamás admitieron la posibilidad del talento de los judíos hasta mucho después de que éstos hubieran luchado por su propia realización. Los casos notables eran Kafka, Benjamin y Freud, pero incluso acerca de éstos Alemania jamás había apreciado su judeidad. No había habido entre los alemanes y los judíos ninguna simbiosis, diálogo ni continuidad culturales.

Por su parte, Jacob Klatzkin (1882-1948) rechazó la suposición de Cohen de que había ideas luteranas ineludiblemente judaicas, tales como la internalidad y la voluntad transformada. En ese supuesto Cohen omitía el enorme desprecio que Lutero expresó hacia los judíos.

El Holocausto terminó no sólo con la judería europea, sino también con la germanofilia de judíos como Hermann Cohen. De todos modos, aun Klatzkin siguió apreciando la filosofía de quien fue considerado “el hijo más grande del iluminismo judío en Occidente”.

Quien sobresalió en la reprobación de la germanofilia de Cohen fue Martín Buber (1878-1965). A pesar de ser casi cuarenta años más joven que el primero, mantuvo con éste una larga y ácida polémica.

Cohen había complementado su mentado *Germanismo y Judaísmo*, con un ensayo de junio de 1916 al que tituló *Religión y Sionismo*, donde acusaba a este movimiento de “cinismo y frivolidad”.

Por esa época Martín Buber había lanzado el periódico *Der Jude*, desde donde respondió a Cohen con un artículo titulado *Nociones y Realidad*, título apropiado para enfrentarse a un pensador que había dicho de sí mismo que “su destino es la abstracción”.

Cohen dio a conocer entonces su *Réplica a la carta abierta del Dr. Buber*: «La historia entera del judaísmo enseña, en concordancia con las máximas de los profetas, que la realización del judaísmo está ligada a nuestra dispersión entre las naciones de la Tierra».

Buber volvió a arremeter en *Sión, el Estado y la Humanidad: Observaciones a la respuesta de Hermann Cohen*, en donde denuncia de su contradictor citas incorrectas y resistencia a admitir errores. Los judíos, argumenta Buber, “no queremos Palestina por necesidad de poder, sino por necesidad de autorrealización”, un logro del que “la historia precisamente nos ha enseñado que el judaísmo no puede alcanzar en una vida de dispersión y privado de autodefinición. Así podemos profesar, pero no actuar”.

El abandono de Marburg y consecuente regreso a Berlín marcó para Cohen su demorado retorno al judaísmo tradicional. En 1910 enseñó en la *Hochschule fuer die Wissenschaft des Judentums*. La posición de Cohen había cambiado radicalmente: ya no sostenía la similitud entre el judaísmo y el cristianismo, sino las diferencias entre ellos. Ese año fue invitado a disertar ante el Congreso Mundial por el Progreso Religioso acerca de “La importancia del judaísmo para el progreso religioso de la humanidad”, y sintetizó allí en seis puntos la esencia del judaísmo:

1. El judaísmo no destaca la *unidad* de Dios, sino su *unicidad*. De este modo rechaza el panteísmo.
2. En el judaísmo el hombre se coloca directamente frente a Dios, no requiere de sacerdote.
3. Hay en el judaísmo una indisoluble relación entre el conocimiento y la creencia. El estudio es un deber sagrado, ergo no hay conflicto entre fe y conocimiento.
4. El Shabat es su máxima contribución.
5. La libertad y responsabilidad son del individuo, por lo que se rechaza el concepto del pecado original.
6. La historia tiene una dirección y una meta: la unidad mesiánica de la humanidad.

A los setenta años, Cohen se encuentra cara a cara con la judería rusa, y ello lo inspira a concentrarse en las ideas del judaísmo, incluso para trascender su venerado sistema de Marburg: Dios deja de ser una mera idea; la religión -mucho mejor que la ética en la filosofía- rescata al individuo concreto y no a la entelequia de “el hombre”. La realidad que está ahí no lo es todo. El fundamento de lo real es una concepción ética que se refiere a un sujeto concreto con historia y memoria.

Estas ideas se vuelcan en su mentado libro póstumo, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (1919) que hace un año vio por primera vez la luz en castellano.

El judaísmo aportaba las claves para la comprensión del hombre y del mundo. Las ideas que Hermann Cohen señala como fuentes del judaísmo son, entre otras: la unicidad de Dios, la negación de la idolatría, la creación, la revelación, la formación

del ser humano en la razón, el hecho de que “la acción humana es la que hace humano al mundo”, la idea del mesías, la inmortalidad, la ley, la justicia y, sobre todo, el descubrimiento del hombre como prójimo.

La elección de Israel es paradójicamente la creación de la universalidad: el extranjero no es un bárbaro sino uno a ser amado: “La compasión, que constituye al hombre en sujeto moral, es impensable sin la tradición judía”.

EL PUEBLO ELEGIDO

Pocos conceptos judaicos han sido tan tergiversados como el de “pueblo elegido”. Desconocedores del judaísmo vienen esgrimiendo por siglos esta idea para revelar de los judíos su supuesta soberbia intrínseca o racismo.

La metamorfosis del concepto de “pueblo elegido” en un eufemismo del otorgamiento a los judíos de privilegios o superioridad racial, es producto de una mala intención que oculta los antecedentes fundamentales al respecto.

El primero, es que las fuentes judías no plantean dichos privilegios. Al contrario, el más criticado de la Biblia de Israel, es el pueblo que la escribe. Y ello porque su elección implica sólo responsabilidades adicionales y no derechos sobre nadie. La enseñanza fundamental de la elección es la autocrítica y no la autoglorificación.

El segundo dato velado, es que quien espeta a los judíos arrogarse una elección favorecida, nunca los cita a ellos mismos, sino que exterioriza sus propios estereotipos acerca de cómo los judíos son o se comportan. La abrumadora mayoría de los judíos jamás esgrimen la idea de la elección como argumento de nada.

La tercera noticia que se saltea es que la elección no tiene nada que ver con el racismo, ya que los judíos son de todas las razas y colores, e individuos de todas las etnias pueden convertirse al judaísmo. Más aún, quien quisiera rastrear las raíces del antirracismo en su fuente inspiradora, llegaría a los profetas de Israel, y quien hurgase su primera formulación explícita, descubriría que en el Talmud, por primera vez hace casi dos milenios, se explica que el primer hombre Adán fue uno, para que nadie jamás pueda aducir frente a su prójimo un linaje superior.

Hay un cuarto dato que se omite olímpicamente acerca del concepto de elección: que en *otras* tradiciones (cristiana, islámica, drusa) éste es mucho más rígido que el israelita, y sin embargo la invectiva se descarga exclusivamente contra la versión más leve del mismo: la judaica.

El cristianismo y el Islam originales se atribuyen la verdad universal que virtualmente no deja lugar para la salvación sino a sus fieles. El cristianismo nunca renegó del concepto de la elección; lo aceptó sin reservas en su versión original, o bien lo corrigió con el dogma de que la elección había pasado a la Iglesia, “el nuevo Israel, el Israel del espíritu”. Por ello llama la atención que quienes escarnecen a los judíos con la ridiculización de la elección, no reparan en que es una idea tan judaica como cristiana o islámica, y por lo tanto podría ser dardo para burlarse casi del mundo entero.

Más aún: precisamente el judaísmo facilita el entorno de pluralidad de religiones, al no exigir del prójimo que se convierta a su religión para ser salvado. Esta

flexibilidad se *debe precisamente* a la tergiversada noción de pueblo elegido.

La afirmación de que el pueblo judío fue designado para cumplir con la Torá y transmitirla, ha obrado históricamente como una barrera contra los más diversos imperialismos que bregaron por someter a todos los pueblos a una misma norma. Así es que los judíos debieron enfrentarse a diversos imperios totalitarios. En la temprana antigüedad, el egipcio, el asirio y el babilónico; más tarde, el griego y el romano; en la época moderna, el alemán, el ruso, el panárabe, el islamista.

En la visión bíblica, la falta en la que cae todo imperio es justamente el intento de homogeneizar a los seres humanos. A partir de este conato se termina, o bien en la sumisión a los más poderosos, como en la sociedad esclavista cuyo castigo arquetípico fue el Diluvio, o bien en una civilización tecnocrática que se atribuye poderes sobrehumanos -su imagen es la torre de Babel-.

En su liturgia, el pueblo hebreo hace gala de su origen de pueblo de esclavos que deciden liberarse de la opresión en Egipto. Su lucha liberadora se dirige contra todo avasallamiento que fuerce a los seres humanos a una misma categoría. La elección del pueblo judío es el inevitable corolario de esa contienda.

Cada persona es particular, cada pueblo es único, y no están todos destinados en bloque a creer lo mismo y obrar de igual modo. Cada persona y cada pueblo encontrarán ergo su forma de espiritualidad, y entenderán su rol en la historia de una manera que le es única y singular. En ese contexto, Israel fue elegido para conservar la Torá, sintetizada en los Diez Mandamientos, y respetando los senderos de fe de otras naciones y grupos.

Los relatos del Génesis son una concatenación de elecciones: Abel y no Caín, Abraham y no Nimrod; Isaac y no Ismael, Jacob y no Esav. El Éxodo lleva la elección a términos nacionales: los esclavos israelitas y no la realeza egipcia.

Con todo, la elección de uno no implicaba necesariamente la desaparición del otro. Se trataba de otorgarle al elegido un papel central para que con él pudiera hacer su contribución a todos. “Por ti serán bendecidas *todas las familias de la Tierra*” se le promete a Abraham, el primer patriarca. Abraham se siente elegido, pero no para someter sino para llevar a cabo una labor ética que traiga bendición a todos, no a él exclusivamente.

El Pacto de Israel señala el rechazo de dos excesos, de dos etapas en la evolución de la fe. En un extremo, el tribalismo, que supone que cada nación tiene su dios, como dicta la cosmovisión pagana. En el otro extremo, el universalismo, que, aunque parece fraterno cuando plantea una misma divinidad para todos los hombres, concluye implacable cuando establece un único camino posible para servirle.

El hombre es plural. Tiene muchas sendas a su disposición, y formará muchas naciones que contribuyen con su color específico a la policromía humana, y conocerá muchas religiones que forjan un mosaico que debería ser de mutuo respeto y enriquecimiento, y no de “salvación” por la espada o guerras curiosamente “santas”. En una ocasión ordena la Torá amar al prójimo, pero decenas de veces ordena amar a una categoría especial del prójimo, *el extranjero*. Este reiterado aprecio también puede derivarse de la responsabilidad que acarrea la elección.

Capítulo 9

RABÍ KUK Y LA REDENCIÓN

El año 1889 fue de *shemitá* o barbecho, es decir el año sabático en el que la tierra de Israel debe reposar. A pesar de ello, no le trajo sosiego a esa tierra, en la que a la sazón se desató una agitada controversia entre los dos sectores claramente diferenciados de la población judía: por un lado el *viejo ishuv* ultraortodoxo que se aferraba a la antigua tradición, y por el otro los nuevos *jalutzim*, los pioneros que venían a colonizar la tierra ancestral para reconstruir al hombre judío. Los separaba un abismo cultural y modos de vida enteramente distintos.

Un rabino obró de puente entre ambas juderías, arribando a la costa de Israel tres lustros después del polémico año: el rabino Abraham Isaac Hacoheh Kuk (1864-1935), nacido en la Letonia del imperio ruso, el mayor de ocho hijos de Shlomo Zalman Kuk, un estudiante de la célebre *yeshivá* de Volozhin.

Por su parte, el abuelo materno de Kuk era jasid, por lo que combinó ambos mundos, a los que agregó el de una nueva corriente que se difundía a la sazón en las *yeshivot* de Lituania: el movimiento moralista del *Musar*, inspirado por el rabí Israel Salanter. Cuando Abraham Kuk cumplió los trece años dejó su aldea de Griwa y continuó sus estudios en diversas ciudades hasta arribar a Volozhin, en donde tuvo como maestros al Netziv y a su yerno el Gaón Aderet.

En 1904 se trasladó a Eretz Israel para hacerse cargo de la vida sinagoga en el puerto de entrada a la misma, Yafó. A partir de su llegada se refirió siempre con amor a los pioneros irreligiosos, cuya labor constructora encomiaba: “Su labor es sagrada: aunque no se colocan *tefilín* (filacterias), colocan ladrillos...”

Para él, la noción de que los judíos religiosos debían apartarse de los no religiosos era idolátrica. La irreligiosidad era un fenómeno pasajero en la historia: «La fe en Dios es un elemento natural de la vida humana, tan inseparable del hombre como sus necesidades físicas». Por ello, aunque la religión pudiera ser suprimida por algún tiempo de la vida de algunas personas, tarde o temprano ellas volverían a anhelar a Dios. La apertura de Kuk hacia los laicos se expresó más tarde en su ensayo *Shabat Haaretz*, “el descanso de la tierra” en el que permitía comer de lo

producido en el año sabático, y así procuraba dar por concluida la vieja polémica. En su sistema, los judíos no religiosos cumplían una función religiosa: eran parte integral del plan divino por cual la tierra de Israel sería finalmente redimida después del exilio hebreo de dos mil años. El instrumento de la redención era cada uno de los judíos que se sacrificaban por la causa de construir un hogar físico, que sería base de la ulterior elevación espiritual.

Hoy en día abundan los ensayos e investigaciones sobre su filosofía y se dictan cursos al respecto tanto en universidades como en yeshivot. Kuk se habría sentido cómodo en ambas.

En su alocución en la inauguración de la Universidad Hebrea de Jerusalén en 1925, el rabí Kuk esbozó la idea de síntesis entre estudios seculares y sacros. Había en el judaísmo una tendencia doble: la «interna» puramente religiosa, y la «externa» que trae las ciencias al mundo judío. La nueva universidad debía combinarlas.

La ciencia era parte integrante del desarrollo intelectual de la humanidad, y todo lo que expresara la esencia de la vida humana era para Kuk potencialmente sacro. El gran defecto de la piedad consistía en reemplazar el temor a transgredir preceptos por el temor a pensar: «El miedo a pensar sumerge al hombre en el pantano de la ignorancia, aparta la luz de su alma, mina su poder y oscurece su espíritu». Aun cuando los avances científicos parecieran socavar la religión, no había razón para dudar de su valor. Lo malo no era su avance sino que el pensamiento religioso no se mantuviera intelectualmente a la misma altura.

Con todo, advertía que la inclinación «externa» extrema también conllevaba un peligro espiritual: la potencial alienación del hombre de valores fundamentales. El estudio de las ciencias profanas debía estar condicionado por el objetivo principal de los esfuerzos intelectuales del hombre: desarrollarse hacia una devoción profunda por una vida en santidad.

Lo que se destaca a primera vista en la filosofía kukiana es su peculiar lenguaje, resultado de la conocida dificultad filosófica de formular verdades metafísicas, es decir del fracaso de las palabras cuando intentan asir la realidad: “Las ideas no pueden explicarla. Hay una distancia entre la filosofía y el tema del que trata. Toda formulación teórica es una abstracción de la verdad completa y absoluta. Esconde su realidad original”. El contacto entre la cognición y la vida puede alcanzarse sólo por la vía irracional de la intuición espiritual. En tanto filósofo, Kuk logró una síntesis del irracionalismo de Henri Bergson con el sustrato de la cábala.

El verdadero entendimiento es un estado de identificación emocional y personal del individuo con el tema que la persona trata.

El pensamiento intenta explicar el alma humana, pero nunca lo consigue; es demasiado estrecho para ella. En la profundidad del ser radica lo que Kuk llama “la chispa interna”, la fuente creativa.

Detrás de su lenguaje poético lleno de vitalidad hay un sistema filosófico basado en la Torá que ve en el cosmos un todo moviéndose hacia la redención.

La realidad es poesía. Kuk se concatena en este sentido con otros filósofos que optaron por escribir en estilo poético, como Pascal, Kierkegaard o Nietzsche.

Justamente, uno de los máximos investigadores de Kuk, el profesor Iosef Ben Shlomo de la Universidad de Tel Aviv (de quien he sido alumno) tituló a su libro sobre el rabí *La poesía del ser* (1990).

Fiel a su estilo, aunque Kuk mencione a algunos filósofos (Platón, Aristóteles, Kant) nunca cita fuentes, y frecuentemente expresa sus ideas en forma de exégesis bíblica. La explicación kukiana de Adán, el primer hombre, no contradice la teoría darwiniana de la evolución: “Es superfluo establecer si en efecto hubo en la antigüedad una edad de oro en la que el hombre gozó de riqueza espiritual y material, o si la vida comenzó del peldaño más bajo de la existencia”. El segundo capítulo del Génesis no resistía una interpretación literal, ya que contiene los misterios del encuentro entre lo humano y lo divino, y por ende reclaman una exégesis simbólica.

Para Kuk ni la ciencia en general ni la teoría de la evolución en particular comportan un ataque a la religión, y por ello ésta no tiene necesidad de defenderse. Por el contrario, la teoría de la evolución condice con los enfoques más profundos de misticismo judío, que siempre interpretó el mundo como hallándose en constante movimiento y evolución hacia la perfección final.

En este punto se reconoce su inspiración en la idea del *élan vital* -impulso de vida- de Henri Bergson, y la tesis bergsoniana de que la esencia de la realidad es el cambio. Pero al rabí Kuk no le interesa tanto el análisis ontológico, sino la teleología. El mundo es una suma siempre creciente de sucesos y experiencias, la vida debe ser entendida como la interconexión entre el pasado y el futuro, y este proceso tiene una dirección: el formidable ansia del hombre de abrirse paso hacia Dios. Esto no puede cumplirse en el acto único de una iluminación revelada sino por medio del progresivo esfuerzo de generaciones que se van acercando sucesivamente a la meta de la santidad.

El hombre es el último estadio en el esfuerzo cósmico general de la evolución.

También el bíblico pacto de Dios con Noé se reflejó en el sistema del rabí Kuk, quien fuera uno de los máximos exponentes del vegetarianismo en la literatura en torno de la Torá. Para él, el permiso divino al hombre para comer carne fue sólo una concesión pasajera, para darles a los hombres una imagen superior a los animales en una etapa en que la espiritualidad era sumamente baja. Pero se regresaría a esa etapa ideal del consumo de vegetales.

Las normas de kashrut constituyen un aparato tendiente a mantener el sentimiento de reverencia por la vida, que terminará por alejar al hombre de la ingestión de carne. Esta idea está presente en un comentarista clásico de la Torá, el *Kli Yakar* (Efraim de Luntshitz, m. 1619): “El procedimiento del matarife ritual es necesario sólo para la autodisciplina. Es mucho más apropiado para el hombre no comer carne. La complicación de ese procedimiento disuadirá al hombre de su deseo incontrolado de ingerir carne” (exégesis al Deuteronomio 12:21).

El componente esencial de la filosofía kukiana es la idea de la redención nacional, parte del esquema divino de la historia. La nación judía se distingue de las demás en que su fuente y sus motivaciones no son meramente sociales, económicas, geográficas o históricas, sino divinas. Del mismo modo, el nexo judío con Eretz Israel no es

comparable con el que une a toda otra nación con su terruño después de vivir en él por muchas generaciones. El vínculo entre *Am Israel* (el pueblo de Israel) y *Eretz Israel* no es resultado directo de causas históricas sino de un plan divino; es un elemento intrínseco de la índole religiosa de la nación judía. El proceso de la *gueulá* (redención) allanará el camino al *maljut shamaim*, el reinado divino sobre la tierra. «Eretz Israel no es algo aparte del alma del pueblo de Israel. No es una mera posesión nacional que sirve como medio para unificar a nuestro pueblo y apuntalar su supervivencia material o espiritual Eretz Israel es parte de la esencia misma de nuestra condición de nación».

Recién arribado a la Tierra de Israel, el rabino Kuk fue conmovido como el resto del mundo judío, por el prematuro fallecimiento de Teodoro Herzl en 1904. En su *Homenaje en Jerusalén* Kuk indica que “Herzl podría haber anunciado al *Mesías hijo de José*, una primera etapa de renacimiento nacional en el sentido material”.

Kuk enfatiza la naturaleza dinámica de los mundos espiritual y físico. Su fe se refiere eminentemente a la historia. El hombre es responsable por toda la Creación: su responsabilidad es cósmica. El progreso humano (*shijlul*) es su tendencia natural hacia la perfección (*hishtalmut*) y la luz. La “luz” es el motivo omnipresente en todos sus libros, desde los títulos: *Luces*, *Luces de Arrepentimiento*. También su valoración por Rembrandt deriva de la genial aplicación de la luz que logró el pintor.

El proceso general de evolución cósmica es un avance de la naturaleza en pleno hacia la perfección divina: «lo viejo se renovará, y en lo nuevo, de lo profano surgirá lo santo”. El universo entero está impulsado por la energía que emana de la fuente divina, y también la historia se mueve hacia el reino del Todopoderoso en donde todo mal se disipa. El retorno de los judíos a la tierra de Israel es central en este proceso cósmico.

El premio Nobel de física León Lederman le dio una formulación singular: “Hay algo tenebroso en el retorno de los judíos a su tierra”.

Cabe acotar que la concepción del progreso histórico nació en las fuentes de Israel y se plasmó en la formulación del mesianismo, que fue recogida por Hegel y por Marx, cada uno a su modo. En el caso de Kuk, la vía hacia el renacimiento espiritual de la humanidad tiene al pueblo judío como vanguardia.

Ahora bien, su énfasis en la historia judía contradice en alguna medida sus inclinaciones místicas. Si bien recoge la cábala y el jasidismo, agrega una diferencia: el acento en la redención histórica junto a la espiritual *interna*.

Por ello, el modelo del rabí Kuk es el de la tradición mística judía inspirado en Maharal de Praga: la Cábala como sendero hacia la inmediatez de Dios debe liberarse de supersticiones.

Gershom Scholem llamó al foco en la individualidad “la neutralización de la idea mesiánica”, ya que desprendía el concepto de Mesías de su modo original que se plasmaba en la historia del grupo israelita y no en el alma del individuo.

Precisamente, en contraste con el jasidismo, la inquietud primordial del Kuk es la circunstancia histórica del pueblo judío. En este sentido forjó el único sistema filosófico moderno que se refiere seriamente a los dos cambios dramáticos que experimentó el pueblo judío en su historia moderna: la secularización y el sionismo.

Kuk contrasta con otros pensadores judíos modernos como Hermann Cohen o Franz Rosenzweig, ya que su actitud hacia el sionismo fue palmaria y positiva.

En su ensayo *El significado del renacimiento* (1909) dice: “Nuestro gran compromiso para asegurar la continuidad del judaísmo, con sus ideas y formas de conducta, junto con su ser material en su propia tierra, deriva del reconocimiento difundido entre nuestro pueblo de que aún tenemos una gran distancia a recorrer para completar lo que hemos iniciado. Hemos comenzado a decir algo de inmensa importancia a nosotros mismos y al mundo entero, pero aún no lo hemos concluido. Estamos en el medio de nuestro discurso, y no deseamos detenernos, no somos capaces de ello. No abandonaremos nuestro modo distintivo de vida ni nuestras aspiraciones universales. La verdad es tan rica que tartamudeamos; nuestra palabra está todavía en el destierro. Con el transcurso del tiempo seremos capaces de expresar lo que buscamos con todo nuestro ser.”

Su obra, de difícil lectura, se hizo más accesible gracias a la edición del más notable de sus discípulos: David Cohen (1887-1972), acerca de quien cabe agregar aquí unos párrafos.

David Cohen había sido un adolescente erudito en las *yeshivot* de Volozhin y Slobodka. Como muchos jóvenes judíos de principios del siglo XX fue luego seducido por el mundo académico alemán. A los dieciocho años decidió renunciar a la vida religiosa para estudiar en la universidad de Heidelberg, y luego en la de Freiberg, donde enseñaba un profesor judío apellidado Shapiro quien también había abandonado el mundo del Talmud y se había convertido en modelo para muchos jóvenes que abandonaban las *yeshivot*.

Cohen completó su doctorado en matemáticas y comenzó uno en filosofía, para enseñar ambas disciplinas en la Universidad de Basilea a partir de los 26 años de edad. En Suiza su camino se cruzó con el del rabí Kuk, quien en 1914 había sido invitado a disertar en la convención fundadora del movimiento Agudat Israel. Apenas Kuk partió a Europa estalló la Gran Guerra y, como el imperio otomano cerró entonces las puertas de Eretz Israel, Kuk ya no pudo regresar durante toda la guerra. Sus dos primeros años de exilio transcurrieron en Suiza, donde asumió el cargo de rabino en la localidad de St. Gallan. En un encuentro casual, le presentaron al joven profesor de filosofía, David Cohen, quien se sintió atraído por una combinación que hasta entonces le había parecido imposible: la erudición talmúdica con la cultura general.

El joven Cohen visitó al rabino nuevamente, y una vez más, y otra, hasta que Kuk se transformó en su mentor y maestro: «Me hizo ver que el judaísmo tradicional frecuentemente aclaraba tendencias filosóficas modernas y que el temperamento de la modernidad debía ostensiblemente su herencia intelectual a las ideas judías clásicas”. Cohen había encontrado a su rabino y emprendió un profundo retorno a las fuentes del judaísmo.

En 1916 Kuk fue nombrado Rabino de la Comunidad *Majazikei Ha'Dat* de Londres, donde sintió con fuerza el ritmo de aquellos «Días en que el mundo se estremecía» ante los peligros y las posibilidades existentes.

Eran los días de la Declaración Balfour y Kuk se manifestó activamente contra la actitud parsimoniosa de los líderes de la judería inglesa, quienes no se colocaban a la altura de las históricas circunstancias que vivía el pueblo hebreo: "...la voz de la Redención se escucha sobre nuestra tierra. Con la finalización de la guerra, renace el mundo con un nuevo espíritu y los pasos del Mesías se revelan... Esta guerra mundial trae consigo grandes esperanzas".

Se constituyó la agrupación *Deguel Yerushalaim* que tenía como objeto basar en la Torá al movimiento de renacer del pueblo judío, al que se convocaba a participar de la sagrada labor de reconstrucción de la tierra ancestral.

Concluida la guerra, maestro y discípulo se trasladaron a Eretz Israel.

David Cohen hizo votos de nazareo a fin de expiar por su alejamiento de la vida religiosa: no cortó ya su cabello, ni bebió vino, y fue conocido como "el Nazir". En retrospectiva, la estancia del rabí Kuk en Suiza había servido para salvar esa alma. En 1919 Kuk fue designado Gran Rabino de Jerusalén; un par de años después se creó el Gran Rabinato de Eretz Israel y Kuk fue Gran Rabino (ashkenazí) junto con el *Rishon Le'Tsión* (el Gran Rabino Sefardí) Isaac Meir.

Durante las dos décadas de entreguerra, grandes yeshivot de la diáspora se trasladaron a Israel y se colocó la piedra fundamental de la «Yeshivá Mercazít Olamit Birushalaim» (la yeshivá central mundial en Jerusalén).

La más compleja de las obras del Rav Kuk es *Orot Ha-Kodesh* (*Las luces de lo sagrado*) tres volúmenes que desde el mismo título aluden a una especie de iluminación divina del autor, quien medita acerca de los diversos aspectos en los que la santidad se expresa en la vida. Es la obra que mejor expresa el fluir poético en su lenguaje, y de ella Kuk emerge como un verdadero místico, para quien el encuentro con Dios es percibido como una experiencia que fluye.

El libro no tiene estructura ni desarrollo, y consiste en un diario espiritual espontáneo que abarca quince años (1904-1919): "La índole de la percepción espiritual es abarcar todo en unidad. Esta es la característica distintiva que la diferencia de la percepción intelectual regular que siempre se ocupa de los detalles, y los une con dificultad en categorías".

Los títulos de los capítulos y su ordenación fueron obra del Nazir, quien describe en su prólogo el impacto que el Kuk ejerció en su vida personal.

De regreso en Israel, el rabí Kuk exaltó el retorno general al país, que capacitaría al pueblo judío a abrazar y a desarrollar una vida religiosa plena e integrada. En el exilio, la religión se había desvirtuado. Sólo el sionismo era capaz de lograr que la nación judía y el judaísmo volviesen a una vida independiente y floreciente, redimiéndolos de las restricciones sofocantes del exilio.

En opinión de Kuk, el retorno a la patria representaba un renacimiento nacional que habría de desembocar en un renacer religioso y en la *atjalta di' gueula*, es decir, el comienzo del proceso histórico que conduciría finalmente a la redención mesiánica. El cultivo de páramos y la reconstrucción de aldeas y ciudades eran los albores de una era redentora, porque el renacimiento físico era componente esencial del espiritual.

El sionismo no significaba por lo tanto sólo la restitución del pueblo judío a su patria ancestral, sino también el trabajo que finalmente salvaría tanto al pueblo de Israel como a la humanidad entera. Como lo expresara el profeta Zacarías (14:9) «Dios será rey sobre toda la tierra... en aquel día será Uno, y uno su nombre».

El gobierno inglés no coincidía. En 1930 el Reino Unido publicó el «Libro Blanco», por el cual se prohibía el asentamiento judío en Israel. Kuk, quien había intervenido en favor de los judíos perseguidos rusos y alemanes, ahora enfrentaba al imperio británico, al que respondió con una proclama en los diarios: el Libro Blanco era una traición británica a su compromiso explícito de ayudar en la creación de un Hogar Nacional Judío en Israel. «Saben todos los hombres del mundo que no fue un país quien nos dio el privilegio de vivir en esta Tierra Santa, sino que fue el Dios de Israel, amo y Señor de toda la tierra... Nos entregó esta santa tierra como herencia eterna, para ser en ella la luz de los Pueblos y traer la Redención al Mundo».

Capítulo 10

TROTSKY Y LA REVOLUCIÓN

Aunque el peso de los judíos en la revolución rusa es bastante menor de lo que suele creerse, es cierto que hubo una presencia de un 15% de judíos en el liderazgo bolchevique –y en países como Hungría fue aun muy superior-. Esta desproporción se explica por el desarraigo que los judíos padecían en Rusia. No obstante, la mayoría de ellos o bien aceptaron resignadamente al hostil régimen zarista, o canalizaron su rebelión por medio de ser mencheviques, socialdemócratas.

Con todo, hay un judío específico que fue primordial para que la revolución rusa triunfara, gracias a su retórica, carisma, talento organizativo y habilidad para reclutar. Escribió Iosef Nedavá que sin León Trotsky (1879-1940) el régimen comunista habría tenido vigor sólo por unos meses: “En su largo deambular en su famoso tren durante dos años y medio, logró consolidar las fuerzas de su ejército... Lenin generó el comienzo de la revolución; Trotsky fue responsable de su posterior existencia”. Debido a sus años de andanzas de ciudad en ciudad Trotsky formó el Ejército Rojo. Pero precisamente debido a su judeidad, prefirió no traducir ese logro en poder personal: cuando en 1917 Lenin le ofreció ser Ministro de Interior, Trotsky se negó a fin de que su identidad judía no fuera usada por sus enemigos para desvirtuar la revolución.

No pudo evitarlo. Durante la guerra civil, los ejércitos blancos de Petlioura y Koltchak, con la ayuda del ejército anarquista anti-bolchevique de Néstor Makhno, dejaron en Ucrania un saldo de más de mil pogromos, 125.000 judíos muertos y 40.000 heridos, sin contar la destrucción general causada por los saqueos. Los perpetradores decían vengarse contra la “revolución de los judíos» y esa definición mentirosa derivaba en buena medida de la judeidad de Trotsky.

Asimismo, cuando en noviembre de 1921 fue publicado en Munich el panfleto *'Bolchevismo judío'* el prefacio del ideólogo nazi Alfred Rosenberg sostenía que la Revolución Rusa “es desde el día de su surgimiento, una empresa judía”. Manipulando el número de Comisarios del Pueblo judíos, Rosenberg “revelaba un plan trazado por judíos en los albergues de Londres, Nueva York y Berlín... ya que los Trotsky-Bronstein ansían la revolución mundial”.

En este aspecto, el error de Trotsky consistió en suponer que por soslayar su identidad judía ésta se desvanecería.

Cuando en 1921 el Gran Rabino de Moscú Jacob Maze visitó a Trotsky en la cúspide de su poder político, le solicitó ayuda para detener los pogromos y recibió como respuesta: «Yo soy un revolucionario y bolchevique, no un judío». Maze retrucó: «Los Trotskys hacen la revolución y los Bronsteins pagan las consecuencias».

León Trotsky había nacido en una familia de labradores y estudió Derecho en la Universidad de Odessa. Organizó una Liga Obrera del Sur de Rusia (1897), fue detenido varias veces y desterrado a Siberia pero consiguió huir y se unió en Londres al líder exiliado Lenin.

El Sexto Congreso Sionista Mundial (Basilea, entre el 23 y el 28 de agosto de 1903) fue uno de los eventos más tormentosos de la historia judía moderna. Según un texto de Moshé Nowomeisky y Mark Yarblum, Trotsky estuvo presente durante ese Sexto Congreso. Como mínimo, sabemos que acerca del mismo Trotsky escribió su primer artículo dedicado íntegramente a la cuestión judía, titulado *La desintegración del sionismo y sus posibles herederos* (*Iskra*, 1-1-04): «El congreso de Basilea, es apenas una demostración de desintegración e impotencia. El señor Herzl podrá ligarse durante algún tiempo a una u otra 'patria'. Decenas de agitadores y centenas de hombres simples podrán apoyar su aventura, pero el sionismo como movimiento ya fue condenado a perder todo derecho a la existencia en el futuro. Esto está claro como el sol del mediodía».

Con la supuesta liquidación del sionismo, a Trotsky le interesaba heredar a la izquierda sionista. Tenía como competidor para ello al partido socialista judío Bund, que también pronosticaba el fin del sionismo.

La competencia entre ellos se exacerbó en Londres durante el Segundo Congreso del Partido Socialdemócrata Ruso (abril de 1903). Para refutar la autoasumida representatividad judía del Bund, Trotsky declaró: “yo también soy judío”.

Cuando el líder del Bund Vladimir Medem acusó al partido de descuidar la defensa de los judíos, Trotsky repuso que no había que combatir específicamente el antisemitismo porque la solución para eliminar un sentimiento anticuado, herencia de la ignorancia imperante en la era medieval, consistía en elevar el nivel general de conciencia de las masas.

Tras recorrer medio mundo entrando en contacto con los focos de conspiradores revolucionarios, se trasladó a Rusia en cuanto estalló la Revolución de febrero de 1917 y fue elegido presidente del Sóviet de Petrogrado. Fue el principal responsable de la toma del Palacio de Invierno por parte de los bolcheviques que se impusieron sobre Rusia.

Lenin ocupaba la cúspide del poder y hasta su muerte, Trotsky desempeñó un crucial papel en el gobierno soviético. Como primer comisario de Asuntos Exteriores negoció con los alemanes la Paz de Brest-Litovsk; retiró al país de la Primera Guerra Mundial, y luego como comisario de Guerra (1918-25) organizó el Ejército Rojo y derrotó en una larga guerra civil a los ejércitos blancos.

En esa época, el *Times* de Londres le hizo un reportaje (6-12-17) en el que Trotsky expresó su apoyo a colonización judía de Eretz Israel. En 1934 solicitó de un

trotskista francés, Mendel Hirsch, que informase sobre el movimiento obrero en Israel.

Su aproximación al sionismo, que tuvo algunos altibajos, se enfrió con la publicación por parte del gobierno inglés, en 1939, de las restricciones antisionistas del Libro Blanco.

Los Libros Blancos fueron leyes que expresaron la política antisionista británica entre 1922 y 1939, a saber:

- 1) el de Churchill (1922) que aunque reafirmó la Declaración Balfour sostenía que la inmigración judía debía limitarse a las posibilidades económicas de Palestina;
- 2) el de Passfield (1930) posterior a los desmanes de 1929 y la visita de la Comisión Shaw a investigarlos;
- 3) el de Peel (julio de 1937) posterior a la visita de la comisión homónima;
- 4) el de Woodhead (diciembre de 1937);
- 5) el de 1938 que sostiene la impracticabilidad de la creación de dos Estados en Palestina; y
- 6) el de MacDonald (mayo de 1939) que era aún más explícita: «Palestina no ha de ser un Estado judío».

Trotsky entendió que los británicos estaban tendiéndoles una trampa a los judíos, a quienes les esperaba un nuevo gueto en el Medio Oriente.

Por sus diferencias con Stalin, el partido lo apartó de la dirección en 1925 y lo expulsó en 1927. Ese año, para protestar por la defenestración de Trotsky, Adolf Joffe se suicidó. Había sido un activista del movimiento obrero ruso y embajador de la Rusia comunista en Alemania y en China. Su gesto no valió de nada: Trotsky fue deportado a Kazajistán en 1928 y desterrado en 1929. En 1940 lo asesinó el barcelonés Ramón Mercader en México, en la casa de los pintores Diego Rivera y Frida Kahlo —ésta mantuvo con Trotsky un amorío—.

Desde el exilio mexicano Trotsky escribió obras como *La revolución permanente* (1930), *Historia de la Revolución Rusa* (1932) y *La Revolución traicionada* (1936), y encabezó una corriente disidente agrupada desde 1938 en la IV Internacional.

(Las cuatro internacionales fueron: la Primera -de Marx- 1864-1876, que se desintegró por la lucha contra Bakunin; la Segunda -socialdemócrata- de 1889; la Tercera -estalinista- de 1919, y la Cuarta -trotskista- de 1938).

La actitud de Trotsky con respecto a la cuestión judía se mantuvo casi invariable: no había que desviar ningún esfuerzo de la revolución, ni siquiera para proteger a los judíos de las matanzas. El objetivo del socialismo era «barrer las barreras entre razas, religiones y nacionalidades, y no colaborar para levantarlas».

En general, Trotsky confiaba en que la revolución, sólo la revolución y nada más que la revolución, era solución a todos los problemas, *incluido* el problema de la judeofobia.

Esta actitud se repitió incluso cuando se acercó (más que nunca en su vida) a justipreciar la dimensión del odio antijudío, que lo llevó a vaticinar en diciembre de 1938: «El número de países que expulsa a los judíos crece sin parar mientras decrece el número de países que pueden aceptarlos... Podemos, sin dificultad, imaginar lo que espera a los judíos con el mero inicio de la inminente guerra mundial, y aun sin

guerra: la próxima evolución de la reacción mundial significa con seguridad el exterminio físico de los judíos».

Sin embargo, trabado por el dogmatismo de sus ideas, Trotsky tiene un solo remedio para sugerir: lanza un llamamiento a todos los elementos progresistas para que fueran en auxilio, no de los judíos, sino de la revolución mundial.

Según Trotsky, ésta era la obligación especialmente de los judíos, incluyendo a su burguesía, ya que “Palestina es una trágica ilusión; Birobidján una farsa burocrática, y los países de Europa y del nuevo mundo cierran sus fronteras para la inmigración judía”. Lo único que “puede salvarlos de la masacre es la revolución”.

Escribe: «La Cuarta Internacional llama a las masas populares a no dejarse engañar para encarar abiertamente la realidad amenazadora. La salvación reside sólo en la lucha revolucionaria... Los elementos progresistas y perspicaces del pueblo judío tienen la obligación de venir al auxilio de la vanguardia revolucionaria. El tiempo apremia. Un día ahora equivale a un mes o hasta un año. Lo que hagan, ¡háganlo rápido!».

La visión utopista no cambió a lo largo de su vida, pero sí varió su grado de alarma por la judeofobia.

Albert Glotzer cuenta que después de la derrota de la revolución de 1905, Trotsky había quedado sacudido por la atrocidad de los pogromos, y escribió contra las masacres más que ningún otro en el partido. En su libro *1905*, hace una descripción viva y minuciosa del pogromo de Odessa, de más de tres páginas. Sin embargo, prendido al dogma marxista, su alarma al respecto terminó por enfriarse.

Dos eventos de 1912-1913 volvieron a impactarlo, pero sin llegar a modificar su línea. Uno fue el Caso Beilis (1912), juicio contra un joven judío acusado de crimen ritual por el Ministerio de Justicia comandado por el notorio judeófobo Schelovitov. El proceso terminó en 1913 con la inocencia de Beilis pero con la victoria del gobierno zarista que, con toda la murmuración creada sobre la «naturaleza maligna y asesina de los judíos», consiguió fomentar la judeofobia y crear el clima para la irrupción de una onda de pogromos en Kiev.

Trotsky escribió en un artículo (noviembre 1913) para *Die Neue Zeit* (publicación socialdemócrata de Karl Kautsky) que el proceso le había causado náuseas y, comparando los casos Beilis y Dreyfus (1894-1906) concluye que “el francés es un juego de chicos al lado de la política criminal del zar Nicolás II. El antisemitismo en Rusia se ha vuelto un medio de gobierno, una política de Estado”.

Otro acontecimiento que registró fue su viaje a los Balcanes (1912-1913) como corresponsal del diario liberal ruso *Kievskaya Mysl*. Entre sus varios artículos envió al diario uno llamado *La cuestión judía en Rumania y la política de Bismarck*, y firmado con su nombre completo, Lev Davidovitch Bronstein: «la verdadera Rumania se manifiesta a través de la cuestión judía». Los judíos no poseían derechos, sólo obligaciones, como el servicio militar obligatorio, y restricciones profesionales que terminaban creando los rótulos de «judíos usurarios y aprovechadores... El país está penetrado por el odio a los judíos”.

Los judíos eran tolerados, según Trotsky, porque el régimen rumano los necesitaba

primeramente para actuar como el «intermediario» entre el propietario de las tierras y el campesino; y en segundo lugar, para perpetuar “el eterno chivo expiatorio”. En los Balcanes, principalmente en Rumania, el odio antijudío se había vuelto, en palabras de Trotsky, «una religión de Estado».

También durante la década de los años treinta tuvo consideraciones para con los judíos. Escribe en una carta de 1934: «El sionismo aleja a los trabajadores de la lucha de clases a través de la esperanza irrealizable de un Estado judío bajo el capitalismo. Pero es obligación de un gobierno obrero crear para los judíos, así como para cualquier otra nación, las mejores circunstancias para su desarrollo cultural. Eso significa, inter alia: proveer, para aquellos judíos que así lo desean, sus propias escuelas, su propia prensa, su propio teatro, etcétera; un territorio separado para su desarrollo y administración propia. El proletariado internacional se comportará de la misma forma cuando rija todo el globo. En la esfera de la cuestión nacional no debe haber restricción; por el contrario, debe haber una asistencia material plena para las necesidades culturales de todas las nacionalidades y grupos étnicos. Si éste o aquel grupo nacional está predestinado a desaparecer (en el sentido nacional), entonces deberá ser por un proceso natural, nunca como consecuencia de dificultades».

En 1936 comenzaron las farsas de los *Procesos de Moscú*, con los que Stalin se propuso eliminar todo resto de oposición. Trotsky, quien siempre se había opuesto a cualquier expresión de judeidad o de autonomía cultural para los hebreos, notaba ahora la fabricación de “pruebas” judeofóbicas que “legitimaban” las condenas, y equiparó aquellos juicios con los de Beilis y Dreyfus.

La judeofobia no era exclusividad de los contrarrevolucionarios; también existía dentro del Ejército Rojo. En su artículo *Termidor y antisemitismo* (22-2-37) Trotsky sugiere que Stalin había engullido a la revolución, del mismo modo en que se venció a los radicales jacobinos de Robespierre en el mes de termidor. Su conclusión era que la persistencia de la judeofobia en Rusia no se debía a la incapacidad de la revolución para combatirla, sino a la decisión estalinista de rescatarla. Muchos comunistas respondieron a sus denuncias con incredulidad e indignación, pero Trotsky vivía en carne propia los abiertos insultos judeofóbicos de quienes habían sido sus subalternos durante la guerra civil.

En una entrevista en México (1937) Trotsky reiteró su oposición al sionismo. Sólo una revolución proletaria podría crear las tres condiciones materiales para la construcción nacional judía: la mudanza voluntaria en masa de los judíos, una economía planificada, y un tribunal proletario internacional para resolver el conflicto con los árabes.

Pero adicionalmente, Trotsky sostiene que «la nación judía se mantendrá durante todo un período» y vuelve a concluir que “es obligación del socialismo proveer las condiciones materiales necesarias para el pleno desarrollo nacional y cultural judío”. Reconoce que esta valoración difería notablemente de su posición original: «Durante mi juventud, estaba más inclinado a creer que los judíos de los diferentes países serían asimilados y que la cuestión judía desaparecería de una manera casi automática. El desarrollo histórico del último cuarto de siglo no confirmó esa

perspectiva”.

Con todo, el “socialismo científico” no podía equivocarse: “El capitalismo decadente sacó a la superficie, en todas partes, un nacionalismo exacerbado, y una de sus expresiones es el antisemitismo. La cuestión judía se exacerbó sobre todo en el país capitalista más desarrollado de Europa, Alemania».

La opinión de Trotsky acerca de la asimilación de los judíos y su apoyo a la idea de que se otorgara un territorio para los judíos que quisieran vivir en común y desarrollarse nacionalmente bajo un régimen socialista, constituyeron un leve cambio de Trotsky en favor del sionismo.

En julio de 1940, un mes antes de ser asesinado, Trotsky reparó también en la represión antijudía que el gobierno británico cometía en Palestina y en sus restricciones a la inmigración judía en un momento en que ésta podía salvar a millones de judíos de la muerte segura. Escribió entonces un texto encontrado después de su muerte:

La tentativa de resolver la cuestión judía con la emigración de los judíos a Palestina puede ser vista ahora por lo que es, un trágico engaño para el pueblo judío. Interesado en conquistar la simpatía de los árabes, que son más numerosos que los judíos, el gobierno inglés modificó nítidamente su política en relación a los judíos, y renunció a su promesa de ayudarlos a fundar un ‘hogar propio’ en tierra extranjera. El próximo desarrollo de los asuntos militares podría transformar a Palestina en una trampa mortal para centenas de miles de judíos. Nunca estuvo tan claro como está hoy, que la salvación del pueblo judío está inseparablemente ligada al derrumbe del sistema capitalista.

Si condenaba al sionismo, es porque lo veía como una «utopía irrealizable». Y esto porque desconocía el gran avance de la colonización judía de Eretz Israel.

Por ello, cabe la pregunta de cómo habría reaccionado Trotsky ante la efectiva creación del Estado judío, ocho años después de su muerte. Acaso ser testigo de que la utopía sionista no había sido tal, lo habría hecho cambiar de parecer.

Una posible respuesta a esta pregunta podríamos encontrar rastreando la actitud de su amigo, discípulo y biógrafo Isaac Deutscher (1907–1967), periodista e historiador judeobritánico.

Antes de la Segunda Guerra Mundial, Deutscher había considerado al sionismo un movimiento económicamente retrógrado que causaba daño al internacionalismo socialista. Pero después del Holocausto cambió de parecer y sostuvo que el establecimiento de un Estado judío era una “necesidad histórica” para proveer de refugio a los judíos perseguidos.

Deutscher había llegado a los 14 años a ser un talmudista, y más tarde un judío iluminista. Tradujo la poesía de Uri Tzvi Grinberg del hebreo y el ídish al polaco. A los dieciocho años abandonó el judaísmo, y decidió exhibirlo por medio de ingerir alimentos ritualmente prohibidos durante el Día del Perdón, y ante la tumba de un tzadik.

A los 18 años fue a Varsovia a estudiar filosofía y economía, y fue un marxista

militante. En 1933 publicó su artículo *El peligro del barbarismo sobre Europa* en el que urgía a unir todas las fuerzas de izquierda contra el nazismo. La línea comunista oficial rechazaba a la socialdemocracia como enemiga, por lo que Deutscher fue expulsado del partido por “exagerar el peligro del nazismo y difundir el pánico en las filas comunistas”. En ese momento se hizo trotskista para toda la vida.

A pesar de su ideología, Deutscher siempre valoró su herencia judía. Escribió *El judío ajudaico* (1968) sobre la condición de los judíos desjudaizados a los que simbolizó en el hereje talmúdico Elisha ben Abuia.

Deutscher expresa así su desconcierto: «Si no es la raza, ¿qué me hace judío? ¿La religión? Soy ateo. ¿El nacionalismo judío? Soy internacionalista. Soy judío por el pulso de la historia judía; porque quiero hacer lo que pueda para asegurar la seguridad y el autorrespeto de los judíos... Soy un judío por la fuerza de mi solidaridad incondicional con los perseguidos y exterminados».

Esa generalización de lo judaico a tal punto de transformarlo en valores que no son exclusividad de los judíos, lleva en muchas ocasiones a la alienación del judío marginal. Éste niega su vínculo con el pueblo judío y transforma su lealtad en «amor por la raza humana», amor que en lugar de manifestarse desde lo específicamente judío, comienza a expresarse desde la incomodidad de la no-pertenencia. En algunos casos las raíces específicamente judaicas empiezan siendo rechazadas y pasan a ser definitivamente extrañas.

El desarraigo del judío ajudaico se extiende con frecuencia a un desarraigo paralelo de la sociedad que lo circunda y se transforma en un revolucionario que lo rechaza todo y, a veces en el nombre del «universalismo» y de la no-responsabilidad hacia nada más concreto, está aun dispuesto a destruirlo todo. Odia la cultura que ha contribuido a forjar su marginalidad, y con frecuencia odia especialmente al judaísmo, cuya existencia y dinamismo amenazan sus propias posibilidades de «sacudirse estrecheces de encima y pasar a la humanidad».

Capítulo 11

JABOTINSKY Y LA AUTODEFENSA

Grandes autores como Máximo Gorki auguraron a Zeev Jabotinsky un lugar prominente en la literatura rusa si su energía no hubiera sido insumida por el sionismo.

Simón Markish (1931-2003), profesor de literatura rusa en la Universidad de Ginebra, se especializó en la obra literaria de Jabotinsky. (Markish era hijo del poeta ídich Peretz Markish, ejecutado por el gobierno soviético el 12 de agosto de 1952 junto con otros veinticinco escritores judíos, acusados en juicio secreto de “conspirar para crear en la península de Crimea una república judía burguesa que sirva de base militar para nuestros enemigos”).

Jabotinsky fue un creador precoz. Aprendió inglés, alemán, francés, italiano, español; estudió latín y griego antiguos. Escribió novelas, poemas y dramas. Bajo el seudónimo literario de *Altalena* fue de los columnistas más conocidos en la Rusia zarista (*altalena* significa *columpio* en italiano).

Tradujo al ruso a célebres creadores hebreos como Yehuda Leib Gordon y Jaim Najman Bialik. Con motivo del pogromo de Kishinev (6/8-4-03) Jabotinsky tradujo al ruso el poema de Bialik *La ciudad de la matanza*, al que agregó una introducción poética. Los jóvenes sionistas aprendían aquellas estrofas de memoria y las recitaban cual himno orientador. Amaba el hebreo y lo escribía brillantemente, pero su visión sionista no priorizaba el renacimiento cultural, ni un modelo específico de sociedad ideal a construir –consideraba a estos ideales «lujos» ante la inminencia de la hecatombe en Europa-.

Como dijimos de Trotsky, también Jabotinsky se vio sacudido por el tormentoso Sexto Congreso Sionista Mundial de 1903, pero para él, lejos de presagiar el declive del sionismo, aquel evento lo motivó a dedicar su vida a la causa de reestablecer el Estado judío. Denominó *monismo* a su concentración en esa meta, la cual por lo imprescindible, impedía otras militancias cualesquiera. El padre de Natán Scharansky, según la biografía de éste escrita por Martín Gilbert, solía ir a la sinagoga para escuchar las vibrantes prédicas de Jabotinsky; y su abuelo reiteraba la advertencia jabotinskiana de que a pesar del trabajo incansable de los judíos por

otros pueblos, Europa terminaría por negarles parte en los frutos de ese trabajo. Sobre ello trata su drama de cinco actos *Chujbina (El país ajeno)*, concebido en 1907 mientras Jabotinsky estudiaba en Viena los derechos de las minorías nacionales. El drama transcurre en una ciudad portuaria a imagen de su Odessa, en la que el personaje Gonta advierte de pie frente a los revolucionarios, mayormente judíos: “no sois el huracán que trae una nueva era, sois simples astillas en medio del oleaje, impotentes frente al destino que se les dicta”.

Gonta les reconviene que deben «cortar el último puente entre ellos y la tierra extranjera». Pero no logra disuadirlos de que dediquen sus vidas y sacrificios a una causa ajena, una que jamás les reconocería su parte. Jabotinsky fue un apasionado corresponsal de prensa, prolífico escritor, talentoso organizador, y hombre de armas que supo reflexionar acerca de la naturaleza de la política mientras la ejercía. Junto a ello asumió su destino de disidente de la línea oficial.

Nunca cruzó palabra con Teodoro Herzl pero lo consideró de aquellos líderes a quienes valía la pena seguir hasta en sus errores. Al igual que Herzl se dedicó a una sola idea: el Estado judío. Pero fue más escéptico que su maestro en cuanto a la buena voluntad del mundo con respecto a los israelitas. Para Jabotinsky la diplomacia sola no era suficiente y, así como Herzl fue el politizador de los judíos por antonomasia, Jabotinsky fue su militarizador.

Ya en 1903 se había unido a la unidad de autodefensa “Jerushalaim” que se enfrentaba al pogromo en Dubosary.

Al año siguiente se publicaba y aclamaba en San Petersburgo su drama *Pobre Carlota*, basado en Marie Anne Corday, la joven que fue guillotina por asesinar al revolucionario Marat.

En 1905 Jabotinsky publicó *Educación judía*, artículo en el que bregaba por un nuevo espíritu para la juventud (su primer artículo publicado había sido Una observación pedagógica). Cuando debió definir los principios que había que insuflar en la juventud judía, los resumió en el término *Hadar* (esplendor, magnificencia), de difícil traducción, que aludía al orgullo que debía irradiar el joven del pueblo judío renacido.

Cuando Herzl murió, no prevaleció la línea de Jabotinsky de postergar la actividad cultural y la colonización práctica por considerarlos menos urgentes. Su revisionismo clamaba por concentrar todos los esfuerzos en la lid política, a fin de crear inmediatamente un Estado judío, refugio indispensable.

El sionismo oficial desoyó su sentido de la urgencia, y emprendió una carrera contra el tiempo que eventualmente se perdió, con un tercio del pueblo hebreo asesinado en el Holocausto. Como lo historia Arthur Hertzberg, el mensaje disidente de Jabotinsky probó en retrospectiva ser más certero que el de sus adversarios.

Cuando estalló la Gran Guerra y el imperio otomano se unió a Alemania, Jabotinsky fue el primero en proclamar públicamente la gran ocasión de armar una legión judía -la primera en dos milenios- para combatir del lado de los aliados.

Tanto la visión como el método fueron considerados exagerados por los líderes sionistas, quienes rechazaron la idea de un ejército judío.

Una biografía de Josef Klausner sugiere tres motivos para la oposición a la *Legión Judía*: el temor de los sionistas de que el Djemal Pashá atacara a los judíos de

Eretz Israel, la gratitud que en algunos despertaba Turquía debido a su histórica hospitalidad para con los judíos, y la negativa a aliarse al zar ruso judeofóbico.

El semillero de la *Legión Judía* fue el *Cuerpo de Mulateros de Sión*, arrieros de mulas reclutados en Alejandría entre abril de 1915 y mayo de 1916, que fue eventualmente comandado por Iosef Trumpeldor, mentor militar de Jabotinsky.

Una vez creada la Legión, Jabotinsky le escribe al ministro de guerra británico, Lord Derby, solicitándole le permita utilizar un distintivo nacional con nombre hebreo. La Legión combatió bajo la insignia del candelabro. Cantaban el himno sionista *Hatikva* junto al inglés, y contaban con los servicios de un rabino apellidado Falk.

La Legión, el primer ejército hebreo moderno, consistía de tres batallones con un total de 6.400 soldados que combatieron en Galípoli: el 38 (reclutado en Inglaterra en 1915-1917); el 31 (organizado en EEUU en 1917-1918) y el 40 (de judíos de Eretz Israel).

A principios de 1920, ante la amenaza de disturbios árabes con motivo de la peregrinación de Nebi Musa, Jabotinsky formó con Pinjas Rutenberg un cuerpo de autodefensa (la Haganá, semilla del actual ejército de Israel) con 600 soldados desmovilizados. Los desmanes antijudíos contaban con la complicidad del imperio británico.

Luego de Pésaj de 1920 él y miembros de la unidad fueron arrestados y condenados a 15 años de trabajos forzados en Acre (allí Jabotinsky tradujo al hebreo partes de la *Divina Comedia*). Debido a una apelación, la pena fue reducida a un año, y eventualmente el Consejo Militar rehabilitó a Jabotinsky, pero la legión que creara fue desbandada en mayo de 1921 como sanción por su participación en la autodefensa.

En su viaje a través de Galitzia y Hungría, Jabotinsky reparaba en la desesperación del gueto. A la sazón definió la diferencia que había entre la necesidad de los judíos de establecer su Estado en Israel y los reclamos árabes de que se les negara esa posibilidad: lo veía como «el apetito frente al clamor de la muerte por inanición».

El Libro Blanco de MacDonald (mayo de 1939) fue explícito en su antisionismo: «Palestina no ha de ser un Estado judío». Ante esta política británica Jabotinsky propulsó la *Aliá Bet* o “inmigración ilegal”, una empresa de rescate que delegó en el movimiento juvenil que había creado unos años antes, *Betar*.

El nombre de *Betar* era una abreviatura de *Alianza Trumpeldor*, y combinaba los principios políticos del monismo por un Estado judío y el legionismo, con valores educativos como Hadar y el pionerismo.

El joven Josef Trumpeldor había caído tres años antes, en 1920, combatiendo en defensa del poblado galileo de Tel Jai. Había sido el primer judío promovido a oficial en el ejército ruso, y no obstante abandonó su brillante carrera militar para poner su talento al servicio de la causa sionista. Apostado en el norte, Trumpeldor tuvo como misión contrarrestar el terrorismo árabe apenas las fuerzas francesas abandonaran la región. Y aunque la dirigencia sionista oficial recomendaba retirarse de esas peligrosas posiciones, Trumpeldor desoyó aquellas voces y permaneció en Tel Jai. Su heroísmo resultó para Jabotinsky símbolo de la nueva gallardía hebrea en defensa de Eretz Israel.

El fundador del Betar reconoció en el héroe galileo la perfecta combinación de voluntad patriótica y pensamiento esclarecido. A él dedicó en Riga una brillante conferencia a partir de la cual la memoria de Trumpeldor comenzó a ser venerada. Jabotinsky escribió en uno de sus poemas más famosos: "Palmo a palmo, Eretz Israel fue redimida por sangre hebrea. Y la de mayor pureza fue la derramada por los soldados de Tel Jai".

Cuando el joven Shlomó Ben Iosef fue colgado por las tropas de ocupación británicas en Eretz Israel (29-6-38), gritó desde el patíbulo "¡Viva Jabotinsky!".

UN DISIDENTE

Jabotinsky veía en la línea oficial sionista palidez y minimalismo, nunca a la altura de la gravedad de las circunstancias. En 1923 renunció al Ejecutivo de la Organización Sionista Mundial y dos años después fundó en París la *Unión de Sionistas Revisionistas*.

Su sendero hacia la paz siempre estuvo divorciado de la ingenuidad del pacifismo, que sostiene las concesiones como preludeo ineludible de paz, sin detenerse en quién es el beneficiario de ellas, ni en cuál es la oportunidad para plantearlas. El gran defecto del pacifismo es que cuida del éxito sólo al corto plazo, y desatiende lo que ocurre poco después de la tregua. El método, lejos de evitar los cañones, sólo los posterga (y le ofrece pésimas condiciones al ingenuo que lo adopta). Recordemos que un par de años antes de la Segunda Guerra Mundial, un filósofo de la talla de Bertrand Russell de quien hablaremos en el próximo capítulo, sostenía que «Gran Bretaña debería desarmarse, y si Hitler enviase sus tropas a este país indefenso, habría que darles la bienvenida como a turistas. Eso evitaría la invasión».

La vía jabotinskiana de un acuerdo con los árabes nunca se planteó "como resultado de las concesiones judías, sino como el efecto inevitable de la construcción hebrea en Eretz Israel continua, irreversible y perseverante. No dependía de la flexibilidad del gobierno hebreo, sino de su fortaleza. En sus debates dentro del movimiento sionista (12-7-1921) Jabotinsky denominó a esa idea "Muralla de Hierro"; la desarrolló en numerosos artículos, los dos principales en el *Razsvest* un par de años después, y exteriorizada en su discurso de 1937 frente a los parlamentarios británicos. Lo fundamental de aquel principio, y su vigencia hoy en día, radica en que los árabes firmarán la paz con Israel no cuando los judíos satisfagan sus exigencias, sino cuando asuman definitivamente la imposibilidad de destruir la obra del sionismo. Se trataba de tomar conciencia de que la lucha que se libraba en la región era entre el nacionalismo judío (que aspiraba a convivir con sus vecinos) y el árabe (que pretendía homogeneizar el Medio Oriente).

Durante el período de 1928-29 en Israel, Jabotinsky editó el diario hebreo *Doar Hayom* y publicó su mejor novela: *Sansón*, una biografía del antiguo juez hebreo pletórica de contenido político.

Pregonó allí y en Europa la necesidad de una fuerza judía y de una mayoría judía. Los británicos le prohibieron reingresar a Israel (nunca la vería nuevamente). Se estableció en Londres decidido a combatir la partición, el minimalismo, el derrotismo,

y la “Havlagá” o autocontención, que fue por un tiempo la política oficial de la autodefensa judía en Israel.

Su rechazo por esta política llevó en 1931 a una escisión en la Haganá que devino en el Irgún (Organización Militar Nacional), del que Jabotinsky fue eventualmente el referente ideológico.

En su libro *La Nación Judía y la guerra* demanda un Estado judío como objetivo de guerra de los Aliados cuando acabara la Segunda Guerra, y pide asimismo que los judíos tengan una parte determinada en la lucha contra el nazismo.

Su propuesta para contrarrestar el monstruo que se hacía fuerte fue una pragmática evacuación de la judería europea: “O termináis con la Diáspora, o la Diáspora terminará con vosotros”. Denominó a su programa de evacuación de la judería europea *Programa Max Nordau*.

Su frenética exhortación a la evacuación en masa se publicó en Varsovia en Tishá Beav de 1938: “desde hace tres años vengo solicitándoles, judíos de Polonia, que son la corona de la judería mundial. Les vengo advirtiendo sin pausa que una catástrofe se aproxima. En estos años he envejecido y encanecido, y mi corazón se desangra porque ustedes, mis hermanos y hermanas, no ven el volcán que en breve comenzará a escupir su abrasante lava. Sé que no lo ven porque están inmersos en vuestras preocupaciones cotidianas. Sin embargo hoy, exijo vuestra confianza... Escúchenme en esta hora 11: por el amor de Dios, que cada uno que pueda salvarse lo haga mientras haya tiempo. Y hay muy poco tiempo. Les digo en Tishá Beav: Quien se escape de la catástrofe, verá el momento exaltado de una gran boda judía; el renacimiento de un Estado judío. No sé si yo lo veré; mi hijo sí”.

LIBERALISMO

Jabotinsky afirma en su autobiografía que la palabra que mejor resumía su posición era «liberalismo», y Arthur Koestler lo resume así: “Fue un nacionalista liberal en la gran tradición del siglo XIX, un revolucionario de la cepa de 1848, sucesor de Garibaldi y de Mazzini”.

Su liberalismo se sostenía en dos factores: el primero fue la cosmovisión individualista que siempre profesó. Apenas veinteañero, presentó en el Teatro Municipal de Odessa su segunda obra teatral en verso, *Ladno* (muy bien). En ella se vuelcan versos que recuerdan a Walt Whitman: “No existen deberes. Eres libre... Ninguna lección acepto... solamente la modalidad mía, mi deseo único, mi deseo Soberano». Por 1935 comentaba el autor acerca de aquellas líneas: «el individualismo sigue siendo mi credo, inclusive hoy en día».

Desde esa postura, una consecuencia natural fue su rechazo por el colectivismo, que en sus palabras «lleva a la igualdad mecánica, a la subordinación de la personalidad humana a leyes uniformes; no representa otra cosa que una nueva forma de esclavitud, reaccionaria y despreciable. Ni una montaña de hormigas, ni una colmena, por eficientemente organizadas que estén, pueden constituir ideales para la sociedad humana».

Por ello siempre vio un rol limitado para el Estado, el cual debería ser «simplemente

el juez supremo que actúa sólo cuando se ve amenazada la libertad individual, y no se inmiscuye en el proceso normal de la vida económica, social y personal».

Jabotinsky supo con una claridad notable para su época que la humanidad “no se dirige al socialismo sino al liberalismo”, y de allí deriva el otro factor de su convicción: su confianza en la iniciativa privada y su admiración por la burguesía. La expresión de tal postura lo llevó a censurar a quienes mostraban artificialmente al proletariado como el gran ideal del futuro, y profesaban por esa clase social un culto casi esnobista, como si hubiera sido el principal motor del progreso y la única esperanza de la humanidad.

Ya en 1923 se opuso abiertamente a las tendencias socializantes de la colonización oficial en Eretz Israel. Tanto como consideraba al Bund un «partido nacional que ha cumplido su misión y está destinado a estancarse sin sentido para su existencia ni posibilidad alguna de expansión», así entendía al socialismo en general, y lo señaló durante décadas en las que la utopía marxista encandilaba casi al mundo entero.

Durante los años en que timoneaba el semanario *Razsvet* («aurora») desde París, Jabotinsky publicó el artículo que reflejó su concepción social. Lo tituló *Nosotros los burgueses* (17-4-27) y sostiene allí que la burguesía fue la clase promotora de los más nobles ideales que guiaron a la humanidad.

Lejos de que, como clase, representara una reliquia obsoleta y reaccionaria, para Jabotinsky la burguesía había proclamado los principios de libertad, igualdad y hermandad, y en esos momentos era “la clase en la que reside el futuro... somos nosotros los enemigos del super-estado policía, los ideólogos del individualismo... No tenemos que avergonzarnos, mis camaradas burgueses».

Supo distanciarse de los sectores más extremos de su propio movimiento. En su artículo sobre el “aventurerismo” (11-3-1932) advierte a quienes se quejaban -como Aba Ahimeir- de que el espíritu del liberalismo y la democracia desviarían al sionismo, que él mismo se retiraría del movimiento si la tendencia antidemocrática llegara a prevalecer. En su libro *Mi padre Zeev Jabotinsky* (1980) su hijo Eri llama a Ahimeir “uno que se desvió de la corriente”.

Cuando creíamos que la biografía de Jabotinsky de Joseph Schechtman (*Rebelde y Estadista*, 1957) era la definitiva, apareció la de Shmuel Katz, *Jabo* (1993), también en dos volúmenes (130 capítulos), esta vez en hebreo.

Katz había combatido en el Irgún y fue parlamentario de la primera Knéset de Israel, en donde representaba al partido nacionalista.

Ambos biógrafos conocieron personalmente a Jabotinsky y le profesaron devoción. Los dos empero se extienden más en eventos que en pensamientos, ordenados cronológicamente de acuerdo con cada uno de los desafíos que le tocó vivir a Jabotinsky. Hay otro libro en medio de ellos, *El mundo de Jabotinsky* (1975) de Moshe Bella, cuyos temas están clasificados de acuerdo con ideas y opiniones. Encontramos en él definiciones y ejemplos de conceptos generales como liberalismo, individualismo y democracia, y otros típicamente jabotinskianos como aventurismo, evacuación o Hadar.

Según Arthur Koestler, Jabotinsky fue “una de las figuras más coloridas que ha producido la judería moderna. Escribió prosa en ocho idiomas y poesía en cuatro.

Tradujo a Dante y a Edgar Alan Poe al hebreo. Fue idolatrado por la juventud, carismático y de una oratoria excepcional. A la luz de los eventos que lo sucedieron, con la realidad del Estado judío, casi todos los puntos del programa de Jabotinsky fueron o bien implementados por el sionismo oficial, o reivindicados por los eventos históricos”.

Capítulo 12

WITTGENSTEIN Y EL LENGUAJE

No hay muchos pensadores que hayan construido a lo largo de su vida un sistema original de pensamiento que influyera en forma decisiva en la historia de la filosofía. Más arduo sería encontrar un filósofo que haya construido dos sistemas, ambos influyentes.

En buena medida éste es el caso de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), quien a pesar de haber escrito relativamente muy poco (en vida publicó un único libro), tuvo un peso determinante en dos escuelas: el empirismo lógico, y la filosofía del lenguaje.

Ludwig Wittgenstein fue el menor de ocho hijos de una familia judía extremadamente asimilada tanto de parte de su padre Karl como de su madre Leopoldine Kalmus.

Los abuelos paternos de Karl se habían convertido al protestantismo al mudarse de Sajonia a Viena, y aquí el padre de Ludwig creó la industria siderúrgica austriaca, y devino en un gran mecenas de las artes, especialmente la música. Los Wittgenstein solían recibir en su hogar, entre otros, a Johannes Brahms, Gustav Mahler y Gustav Klimt –éste había retratado a su hermana Margarete, quien se analizaba con Freud. Tres de los cuatro hermanos varones de Ludwig se quitaron la vida; el cuarto, Paul, fue un destacado pianista, y cabe mencionar que el compositor Maurice Ravel compuso para Paul su última obra, un concierto para la mano izquierda (Paul perdió su brazo derecho en la Primera Guerra).

El mayor de los hermanos, Hans, había comenzado a componer a los cuatro años y se suicidó en La Habana en 1902, a los 24 años. El suicidio oscureció la vida de Wittgenstein también desde uno de sus mentores, Ludwig Boltzmann (m. 1906).

Su gran mentor fue el filósofo de Cambridge, Bertrand Russell, cuya obra *Principia Matemática* Wittgenstein admiraba. Llegó a Inglaterra a los veinte años para estudiar ingeniería en Manchester, pero se sintió atraído por los cursos de lógica que Russell dictaba en Cambridge. A los 23 años se matriculó en el Trinity College.

Con Bertrand Russell estableció de inmediato una relación de discípulo a maestro que curiosamente terminó invirtiéndose. El término que designa la filosofía russelliana *atomismo lógico*, fue ideado por Wittgenstein.

Llegó a Cambridge en 1912 preparado en matemáticas pero con una formación filosófica limitada. Cuando se conocieron personalmente (18-10-11), Bertrand Russell escribió a su amiga Lady Ottoline (2-11-11) un adelanto seminal de la filosofía wittgensteiniana:

Creo que mi ingeniero alemán está loco. Opina que no es posible conocer ninguna cosa empírica. Le invité a que admitiese que no había ningún rinoceronte en la habitación, pero se negó.

En diciembre de 1912, después de un año estudiando en Cambridge, “el ingeniero alemán” debe regresar a Viena por una dolencia de su padre, quien murió al mes siguiente. Wittgenstein decide instalarse en un pueblo alejado de Noruega (Skjolden), donde trabajó en aislamiento.

Cuando estalló la Primera Guerra Mundial, se enroló como soldado de artillería en el ejército austriaco, donde gracias a su arrojo desmedido terminó la guerra con el grado de oficial y cuatro importantes medallas al valor. Se opuso a las ideas pacifistas de su mentor Bertrand Russell, y donó un millón de coronas al ejército austriaco para el desarrollo de un mortero.

Lo más importante que hizo mientras combatía en la guerra fue escribir el famoso *Tractatus logico-philosophicus*¹, redactado mientras estaba apostado con las tropas austriacas en la campaña en Rusia, un paisaje indudablemente inesperado para la especulación filosófica. Además del *Tractatus* publicó poquísimo: cuadernos de notas y un diario con sus reflexiones.

Ludwig Wittgenstein no desentonó de la mustia atmósfera familiar, y también estuvo al borde del suicidio. Según aseguró él mismo después de la guerra «en 1914 se había presentado voluntario al ejército buscando la muerte».

Eventualmente cuando fue a las montañas a consumar el suicidio, se topó casualmente en la estación de Salzburgo con su tío Paul, quien lo disuade y lo lleva a su casa de Hallein. Allí y en la sombría inclinación de su ánimo, redactó más cabalmente el *Tractatus* (1921) que luego se publicó en inglés con prólogo de Bertrand Russell (1922), quien reconoció de inmediato la genialidad del autor.

Wittgenstein ve en el *Tractatus* una denuncia contra la filosofía corriente y el absurdo de sus enunciados: lo que se ha escrito en materia filosófica no es falso sino que carece de sentido. La tarea de una verdadera filosofía es hacer una crítica del lenguaje. La filosofía sería en cierto modo autodestructiva: consiste en mostrar que no hay preguntas claras que hacerse. La filosofía debe eliminarse a sí misma.

Después de la Gran Guerra, Wittgenstein decidió renunciar a su parte en la herencia familiar, que dejó a sus hermanos, y regresó a Viena para trabajar de maestro.

Viena optó por expulsarlo. Con la anexión de Austria al Tercer Reich, se despojó a Wittgenstein de su ciudadanía y se convirtió en ciudadano británico. Debíó asegurar el estatus de no-judías para sus hermanas a fin de que logran huir del nazismo. Con ese fin, se obliga a los Wittgenstein a entregar como rescate la extraordinaria cantidad de 1,7 toneladas métricas de oro, equivalentes al 2% de las reservas de oro de Austria.

Después de la Segunda Guerra Mundial, en 1948, se radicó en la costa oeste de

Irlanda para vivir solo en una choza al lado del océano. Sus vecinos eran pescadores muy simples; al poco tiempo se muda a Dublín.

Puede resumirse así la filosofía de Wittgenstein durante esta primera época: *el lenguaje es un mapa de la realidad*. Por lo tanto, los límites del lenguaje son en rigor los límites del mundo. Las proposiciones (lo que se afirma o se niega sobre cualquier hecho) no tienen sentido si describen lo que está fuera. Sucintamente ésta es la doctrina del primer Wittgenstein.

Descompone el lenguaje en proposiciones simples, y a partir de ello aborda diversos problemas filosóficos desde lógica hasta ética.

Ahora bien, si el lenguaje es un mapa de la realidad, hay que explicar las ocasiones en que el lenguaje natural rebasa los límites de su “mapa”. Para Wittgenstein, se debe a que se trata de un lenguaje imperfecto. Por ello, hay que encontrar en el lenguaje una estructura lógica que constituya su esencia, y que sería el lenguaje ideal.

Las proposiciones que no hablan de hechos, que no representan hechos, carecen de significación (por ejemplo afirmaciones de tipo religioso o metafísico). De aquí una conclusión radical: como el pensamiento tiene su frontera en el lenguaje “Lo que se puede decir de alguna manera, se puede decir claramente... pero de lo que no se puede hablar, hay que callar”.

Estas ideas cuajaron en lo que se llamó el *Círculo de Viena*, un grupo de filósofos también conocidos como «positivistas lógicos», al que Wittgenstein nunca perteneció. La tarea de limpieza de la filosofía fue tan extrema que, fuera del discurso científico, no quedó nada en pie.

El lenguaje corriente es complicado y defectuoso porque tiene muchas proposiciones que no indican nada concreto; no puede captarse en su aspecto lógico. Disfraza el pensamiento de la misma manera que el vestido oculta el cuerpo. En consecuencia hay que buscar el esqueleto lógico que refleja la estructura de los objetos representados.

En esta tarea el quehacer filosófico tiene una restricción: no se trata de «decir» lo que es, o cómo es la realidad, sino de aclarar los enredos provocados por la manera que tenemos de simbolizar las cosas, es decir por el lenguaje.

Ya había aprendido de Russell que de un enunciado falso puede deducirse cualquier cosa. Cuando alguien le preguntó a Russell: «¿si $2+2=5$ ergo usted es el Papa?», repuso rápidamente: «En efecto. Si $2+2=5$, entonces, restando 2 en cada lado de la igualdad obtenemos que $2=3$, invirtiendo la igualdad y restando 1 obtenemos que $2=1$. Como el Papa y yo somos 2 personas y $2=1$, entonces el Papa y yo somos uno, luego yo soy el Papa». El lenguaje que trasciende el mapa, permite esconder la realidad.

Dijimos que las escuelas fueron dos, y cada una tomó sus textos. El *Círculo de Viena* recogió el *Diario filosófico 1914-1916* y el *Tractatus logico-philosophicus*, después del cual Wittgenstein siguió escribiendo en forma dispersa pero no publicó prácticamente nada en vida.

EL SEGUNDO WITTGENSTEIN

Después de trabajar de jardinero en un monasterio cercano a Viena (1926) regresó a Cambridge (1929) y reemprendió la investigación filosófica. Se doctoró, escribió *Algunos comentarios sobre la forma lógica* y sus apuntes de clase en los cuadernos *Azul, Marrón y Amarillo*.

Wittgenstein ejerció diferentes actividades: escribió un diccionario para niños, construyó una casa para sus hermanas; se dedicó a la escultura y, finalmente, en 1939 sucedió a George Moore en la cátedra de filosofía de Cambridge. A partir de entonces revisa su filosofía y la rehace casi totalmente.

Póstumamente se publicaron sus *Investigaciones Filosóficas* (1953), recogidas por los filósofos del lenguaje de Oxford, quienes adoptaron así al “segundo Wittgenstein”. Éste continuó con el análisis del lenguaje y con la demostración de que - debido a nuestra facultad de simbolizar los hechos en palabras- constantemente generamos confusiones y supersticiones. Por ello la filosofía debe ayudar a impedir que el lenguaje “embruje” a nuestra inteligencia. Hasta aquí se asemeja al Wittgenstein de la primera época, pero en esta etapa imprime a su pensamiento un cambio radical.

Los malentendidos filosóficos se originan en la confusión de ciertos usos o juegos lingüísticos. Por ejemplo, se puede llegar a creer que el lenguaje religioso es el mismo que el de la ciencia, o que las afirmaciones morales (“la conducta x es inmoral») son del mismo tipo que las descripciones de objetos físicos («el líquido x es incoloro»).

Como las proposiciones tienen la misma forma se las puede entender como equivalentes. Sin embargo el análisis atento de ellas permite descubrir que mientras la palabra «incoloro» describe una propiedad de un objeto, el término «inmoral» no describe una propiedad de la acción sino para juzgarla.

Al decir que «una foto es clara» describimos cómo es; en cambio, al decir que algo «es bueno» indicamos algo distinto -por ejemplo, que según un código estético determinado entra en la categoría de lo bueno-.

No se puede, obviamente, privilegiar ningún juego lingüístico particular, considerándolo «el único legítimo existente». O sea que el Wittgenstein posterior autocritica sus afirmaciones del *Tractatus*, en las que sólo daba validez al lenguaje descriptivo.

Como para el segundo Wittgenstein no hay un único lenguaje, no es posible ni necesario elaborar un lenguaje ideal. Lo importante es investigar los «usos» con que se presentan los diferentes lenguajes en la realidad.

Lo que llamamos lenguaje no es otra cosa que «juegos de lenguaje». Ignorar la existencia de estos «juegos» para pensar en un único lenguaje es simplificarlo tanto que, por este camino, únicamente se llega a engendrar confusión. Hay que fijarse en el «uso», en qué contexto se lo practica y qué se quiere lograr con ello. Los juegos del lenguaje son cambiantes, abiertos, creadores de reglas; por ello una condición indispensable para entenderlos cabalmente es participar en ellos.

Se trata de no ocuparnos de las «significaciones» en sí mismas, sino de cómo se usa

aquella o esta proposición. Dice en *Investigaciones Filosóficas*: «El lenguaje fenomenológico...no es ahora mi objetivo...¡Qué extraño que la filosofía se ocupara de un lenguaje «ideal» y no del nuestro!. El análisis lógico es el análisis de algo que tenemos, no de lo que no tenemos. Es, por tanto, el análisis de las proposiciones tal y como ellas son».

Los usos son múltiples (tan variados como los contextos o las situaciones en que nos encontramos), por lo que no existe «un» lenguaje al que analizar: «comprendo la proposición cuando la aplico».

Pero lo que permanece es que «las perplejidades filosóficas» son el mero fruto de las ilusiones del lenguaje. La filosofía es un espejismo que surge de nuestra capacidad de simbolizar. No hay nada detrás; el rey está desnudo.

Wittgenstein insiste, aunque irrite a más de un profesor de metafísica, que en la filosofía no hay nada oculto, todos los datos están en la mano. Preguntar «¿qué hora es?» no ocasiona ningún problema, pero transformarlo en una inquisición sobre la naturaleza del tiempo nos confunde.

«¿Cuál es tu objetivo en filosofía? -se pregunta-: ¿Mostrar a la mosca el orificio de salida de la botella?».

De esta manera filosofar es una «tarea terapéutica», ya que permite esclarecer las semejanzas y desemejanzas de los juegos lingüísticos; limpiar las ilusiones, confusiones y enredos producidos únicamente por la propia potencia del lenguaje. Muchas veces notamos que las discusiones son enredos de palabras, donde los significados cambian según quién las pronuncia y conforme las intenciones -a veces malévolas- de las partes enfrentadas.

Ahora bien, que algo esté fuera del mundo, es decir, que sea inexpresable, no implica que no exista sino que, muy por el contrario, «lo inexpresable» ciertamente, existe. Aquí incorpora Wittgenstein el concepto de «lo místico».

Pero «lo místico» no puede expresarse por medio del lenguaje sin caer en proposiciones absurdas. Por lo tanto ¿de qué modo podemos tener un cierto acceso a él? El propio Wittgenstein nos proporciona alguna ayuda al afirmar que «lo místico no es cómo sea el mundo, sino *que el mundo sea*».

En efecto, la pregunta acerca de cómo es el mundo puede tener respuesta aunque la ignoremos. La respuesta es acerca del mundo, intramundana, científica. No pasa de ser una mera descripción de estados de cosas, de hechos. Pero *que el mundo sea* es algo completamente distinto. Para poder explicarlo deberíamos ubicarnos fuera del mundo, es decir, rebasar los límites del lenguaje significativo, metaforizar, hacer poesía, metafísica.

Un crítico fulminante de la filosofía de Wittgenstein fue un sociólogo judío nacido en Praga, Ernest Gellner (1925-1995), uno de los más influyentes de las ciencias sociales, quien arremetió contra los que consideraba sistemas cerrados de pensamiento, como el comunismo, el psicoanálisis, el relativismo y la religión. En su obra *Palabras y cosas* (1959) Gellner se descarga especialmente contra la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, especialmente del segundo, al que critica por no revisar su propio método.

Para Gellner la idea básica de Wittgenstein fue que no hay solución general a ningún

tema más allá de las costumbres de una comunidad, como es el lenguaje. Esta posición soslayaría la intrínseca inestabilidad de toda comunidad.

En su obra más importante *Pensamiento y cambio* (1964) Gellner trazó una original teoría sobre el nacionalismo: éste es un inevitable producto de la modernización, que necesita culturas escritas para crear sociedades homogéneas de ciudadanos. Para Gellner «el nacionalismo no es el despertar de las naciones hacia su conciencia propia sino que inventa naciones donde no las hay».

En lo que se refiere a lo judío, Wittgenstein hace varias reflexiones en *Cultura y valor*, en donde escribe sobre “la mentalidad judía”. Traza la distinción entre dos fuerzas diferentes que operan en la cultura occidental. Una, impulsada por el intelecto, típicamente judía. Otra, más espiritual, caracteriza a los no-judíos.

La cultura surge de la segunda fuerza y en ella se encuentra a los verdaderos genios. La primera produce sólo hombres talentosos. En estas definiciones Wittgenstein cae en el autoodio judío que había conocido de Otto Weininger, y lo sazona con ideas de Oswald Spengler sobre la naturaleza del espíritu.

A partir de 1930, cuando la situación política invalidaba una postura descalificadora de los judíos, Wittgenstein abandonó toda referencia a los mismos. Pero tampoco se desdijo de sus referencias que contenían destellos de judeofobia.

Cabe mencionar un audaz libro: *El judío de Linz* (1999) de Kimberley Cornish, quien esgrime la hipótesis de que Wittgenstein fue quien inspiró la judeofobia de Hitler.

Cornish también especula con que Wittgenstein haya sido un espía soviético basándose en que enseñaba en Cambridge cuando residían allí Kim Philby, Guy Burgess y Antony Blunt -de los que se supo más tarde que fueron los más importantes delatores estalinistas-. La conjetura se abona con un par de elogios que Wittgenstein hizo a Stalin: que era el único capaz de frenar a los nazis, y que su gobierno permitiría enfrentar el desempleo causado por la crisis del 29. Más allá de la coincidencia cronológica y de estas declaraciones de Wittgenstein, nada hay que pruebe el papel de espía que Cornish le atribuye.

La especulación acerca del rol de Wittgenstein en la judeofobia nazi es más interesante desde el punto de vista psicológico. Es cierto que durante un muy corto período el filósofo y Hitler fueron a la misma escuela, la *Realschule* de la ciudad de Linz. Pero no hay pruebas de que hubieran tenido algún contacto entre ellos. A pesar de ello, Cornish supone que «el chico judío» que Hitler menciona en *Mi lucha* como “no confiable” fue nada menos que Wittgenstein. Y deja así abierta la curiosidad de qué habrá ocurrido entre ellos en el colegio, para que el futuro Führer fuera presa de una judeofobia demencial.

Cabe consignar que Bertrand Russell mantuvo una posición comprensiva del pueblo hebreo que le faltó a su discípulo/maestro Wittgenstein. Aunque hay muy poco acerca de los judíos y el judaísmo en los escritos de Russell, un ensayo suyo es notable. Publicado en junio de 1943, se tituló *El sionismo y el acuerdo de paz*, y allí sostuvo Russell que el establecimiento de un Estado judío en la Palestina británica

era necesario no sólo para compensar el sufrimiento padecido por los judíos, sino también para beneficio de la cultura y la paz en el mundo.

Su vindicación del sionismo es muy significativa si tenemos en cuenta que Russell siempre se opuso a toda forma de nacionalismo, una idea que consideraba moralmente inaceptable. Su primer argumento es que la contribución judía a la cultura había sido excepcionalmente única: «a lo largo de los Estados orientales, todo lo que es mejor en política, intelecto y arte, es judío».

Aunque Russell no veía sentido en ninguna religión, apreciaba al judaísmo, que había inspirado al cristianismo a adoptar «la noción de verdad, con su correlativa virtud de fe». El judaísmo y el cristianismo representaban para él la razón y la búsqueda de la verdad y la igualdad, irreconciliables con el culto moderno a la sinrazón, de la cual el nacionalismo formaba parte. Por lo tanto, era en el mejor interés del mundo que la cultura y el pensamiento judíos tuvieran un lugar donde florecer.

El segundo argumento de Russell a favor de un Estado judío era que el mundo había demostrado ser un lugar peligroso para los israelitas, que requerían de un Estado como refugio ante la agresión. Escribió: “La persecución nazi a los judíos es una de las más horripilantes crueldades en gran escala - quizá *la* más horripilante - que marca a nuestra época como una de retroceso hacia el barbarismo”.

¹ El título spinoziano le fue dado por George E. Moore debido a que, tal como la obra de Spinoza, la de Wittgenstein se apoya en una estructura “matemática”.

Capítulo 13

LUDWIG VON MISES Y EL LIBERALISMO

Vamos recorriendo ideas surgidas en el marco del pueblo hebreo o que son creaciones de judíos individuales, desde la edad antigua a nuestros días. En este capítulo nos tocan nociones relativas a la economía.

Los economistas clásicos en general –Marx incluido- dejaron un notable vacío: nunca llegaron a una correcta teoría del valor. Ni siquiera las elucubraciones de David Ricardo, economista inglés de origen sefardí, lograron establecer qué le da valor a las cosas, a los productos. El problema es obviamente primordial, y trasciende lo meramente económico.

Ya Adam Smith en *La Riqueza de las Naciones* (1776) procuró resolverlo por medio de la conocida paradoja del diamante y del agua. El agua, que es tan esencial para todos, es abismalmente más barata que un diamante, aun cuando éste es mucho más prescindible. El motivo de la diferencia entre el valor de la primera y el del segundo, era aparentemente, que en el pulido del diamante se había invertido mucho trabajo, lo que el agua no requería.

Así la economía clásica sostuvo la teoría del valor como *costo de producción*, es decir que el valor económico de una mercancía dependería de la cantidad de trabajo requerido para obtenerla.

Empero la realidad es muy distinta; su adecuada descripción demandó la corrección teórica. La teoría del *costo de producción* fue rebatida en dos etapas: la primera es el marginalismo y la segunda la Escuela Austríaca.

En efecto, el primer paso para una definición del valor económico de las cosas lo dio el llamado *marginalismo*, que se inspiró en la teoría de David Ricardo sobre la tierra.

Para los marginalistas, el valor económico no resultaba del trabajo invertido en el producto, sino de su utilidad marginal. La teoría fue desarrollada por Eugen von Böhm-Bawerk (1851-1914).

Esta vez la imagen utilizada no era el contraste entre agua y diamante, sino un grupo de bolsas de granos. Un granjero tiene cuatro de ellas, digamos: una para alimentarse, otra para sus pollitos; otra para hacer whisky, y una cuarta para los

loros que lo divierten.

Si pierde una bolsa, no distribuirá las otras tres de acuerdo con las funciones enumeradas, sino que habrá de deshacerse de sus loros. Esto es así, porque los loros están en el margen de su satisfacción. Y en ese margen se toman las decisiones económicas.

La nueva concepción desafiaba la idea del costo de producción como valor según había sostenido la teoría clásica, que cumplía un siglo en Inglaterra. El siglo XIX llegaba a su fin y se producía la revolución *neoclásica* o *marginalista*.

Con todo, la discusión acerca de la teoría del valor era sólo una parte de la gran lucha de ideas que estaba dándose, mientras la economía como joven ciencia se abría paso ante quienes la culpaban de ser inhumana, fría y calculadora.

Inglaterra y Alemania fueron sendos polos de ideologías contrapuestas. En Inglaterra se estudiaba y criticaba el método económico que había instalado David Ricardo y que ponía el énfasis en la consistencia lógica, con tendencia a análisis abstractos paralelos a los de las ciencias naturales y exactas.

Por su parte, los economistas alemanes recorrían el camino opuesto. Para ellos la economía política inglesa no explicaba la realidad de Alemania, un grupo de Estados políticamente independientes y económicamente atrasados. Para abordarla surgieron allí los análisis historicistas.

Las dos escuelas se enfrentaban. Por un lado los marginalistas que, fieles a David Ricardo, se esforzaron en sostener el método científico en la economía. Por el otro, los historicistas inspirados en Karl Marx.

En esta encrucijada las dos polémicas se cruzan, a partir de que la formulación de una teoría correcta del valor coincidió con una refutación general del marxismo.

En su primer volumen de *El Capital* (1867) Marx había incurrido en ciertas contradicciones en la teoría de la explotación; él mismo se vio obligado a admitirlas, y llegó a prometer una solución en los siguientes volúmenes, pero no logró proveerla debido a su muerte en 1883.

Un año después vio la luz el libro del principal refutador de Marx, el mentado Böhm-Bawerk: *Historia y crítica de las teorías del interés* (1884). Éste se dedicó a un análisis detallado de las contradicciones del sistema marxista en su versión final. En su impugnación, la teoría del valor juega un rol central. En 1898 Böhm-Bawerk publicó *El cierre del sistema marxista*.

Su planteamiento consiste en que en rigor, el valor no es intrínseco a las cosas, sino algo subjetivamente apreciado por cada individuo, según su situación y necesidades. Así ya lo había planteado la primera de las dos etapas que señalamos: la del marginalismo. La apetencia humana imprime parcialmente a las cosas de valor.

La segunda etapa fue la *Escuela Austriaca* de economía, cuyo exponente más destacado fue un judío, Ludwig von Mises (1881-1973), continuador de la línea mengeriana.

Algo más de una década después del fallecimiento de Mises, se estableció en Alabama el Instituto *Ludwig von Mises*, regido por otro judío, Murray N. Rothbard, hasta su muerte en 1995. El Instituto es el centro educacional y académico de liberalismo clásico, de política libertaria y de la escuela austriaca de economía.

El mentado Eugen von Böhm-Bawerk, quien había desarrollado la teoría

marginalista, llevó la revolución neoclásica a su lógica conclusión: la idea del valor *subjetivo* de las mercancías. La contribución de la Escuela Austriaca fue depurar la subjetividad del valor a su extremo.

Recordemos que los economistas clásicos sostenían que el valor estaba determinado por el costo de producción. Para corregirlos, algunas escuelas, los llamados “teóricos del equilibrio” de Cambridge y Lausanne, adoptaron la teoría de la utilidad marginal como un *complemento* que faltaba a los clásicos.

Pero la Escuela Austriaca fue más lejos: sus conclusiones implicaron un giro copernicano respecto de la teoría clásica del valor. Así lo explicó Menger: “si un diamante fue encontrado accidentalmente o si se lo obtuvo de una mina de diamantes con el empleo de mil días de trabajo, es completamente irrelevante para su valor”. El valor no es “un poco” subjetivo: lo es enteramente.

En ningún caso los costos determinan los precios. Por el contrario: los precios esperados de los bienes finales determinan los precios de los bienes de producción, o sea los costos. Los costos son el resultado de la existencia de precios esperados. En términos más sencillos, ningún empresario puede pagar por los factores de producción un precio superior al que los consumidores están dispuestos a pagar por el bien final. Los bienes de producción adquieren valor porque los bienes finales son valorados. El empresario está dispuesto a pagar un precio por los bienes de producción, porque alguien está dispuesto a pagar un precio por el bien final. En la determinación de los precios intervienen *solamente* factores subjetivos, o sea las utilidades marginales de cada una de las partes que intercambian.

Esta idea conlleva también una distinta apreciación del rol del empresario. Para los teóricos del equilibrio, el empresario al innovar rompe el equilibrio existente en el mercado y genera un ciclo económico; de esta manera desempeña un papel desequilibrante en la economía.

Por el contrario los austriacos parten de un mundo de incertidumbre; en él el empresario trata de prever dónde se producirán o dónde se están produciendo desequilibrios en el mercado y entonces dirige la producción hacia esos sectores. Es un factor equilibrador del mercado, ya que con su acción acerca los precios a los costos.

Por sus ideas de liberal clásico, a Mises no le fue fácil acceder a una cátedra en las universidades de habla alemana. Pero pudo enseñar en la Universidad de Viena como *Privat-Dozent* (profesor *ad honorem*) gracias a su trabajo en la Cámara de Comercio Austríaca, en donde en 1920 inauguró un seminario con reuniones quincenales. De este seminario surgieron economistas científicos de renombre internacional (Gottfried von Haberler, Felix Kaufmann, Fritz Machlup, Oskar Morgenstern y Richard von Strigl). Fueron conocidos como “el círculo de von Mises”, al que asistían veintiséis economistas, de los cuales veintitrés eran judíos. A medida que avanzaba la década del treinta, Viena se transformaba en parte del violento volcán, y Mises aconsejó a los miembros de su seminario que abandonaran Austria mientras pudieran. En 1934 Mises mismo consiguió salvarse gracias a una oferta para ocupar una cátedra en el *Institut Universitaire des Hautes Études Internationales* de Ginebra, y la mantuvo hasta 1940, año en que, también debido a la persecución nazi, debió emigrar hacia los Estados Unidos.

Entre 1948 y 1969 Mises dictó un seminario en la Universidad de New York, de donde surgieron los continuadores de su pensamiento ortodoxo en EEUU. Aquí renacía la *Escuela Austríaca*. Los aportes teóricos de Mises fueron por lo menos cuatro:

1) El descubrimiento de que la economía es una parte de otra ciencia más general: la *praxeología* o ciencia de la acción. Su monumental obra *La acción humana* (1949), de más de mil páginas, abarca el comportamiento humano en sus diversas áreas, comenzando por distinguir la conducta humana de la animal, y revisando los instintos y el afán de felicidad, hasta ingresar en temas sociales como el trabajo y el mercado, y concluyendo con el rol de la economía entre las ciencias.

2) La demostración de que el carácter de la teoría económica es más parecido al de la matemática y la lógica (apriorístico) y menos al de las ciencias naturales (hipotético-deductivo).

Cabe aquí una digresión acerca de los dos Premios de Economía israelíes, Israel (Robert) Aumann (2005) y Daniel Kahaneman (2002), ya que curiosamente representan líneas diametralmente opuestas en su comprensión de la economía. Mientras el primero ve a la disciplina económica como eminentemente matemática (parte de la llamada teoría de juegos), el segundo se ufana de no ser economista: su teoría de la conducta económica es fundamentalmente psicológica.

3) La teoría del ciclo económico, en la que unifica las teorías monetarias con las estructurales.

4) La demostración de la imposibilidad de cálculo económico en un régimen socialista y, por lo tanto, su intrínseca ineficiencia económica.

Nos detendremos en el último punto. La tesis de Mises es que el planeamiento central de la economía lleva a su hundimiento ya que, sin mercados ni propiedad privada, el planificador es incapaz de hacer cálculos racionales.

Para Mises, cuando Marx entró en escena al promediar el siglo XIX, las ideas socialistas agonizaban. Se había hecho a un lado la supuesta bondad de socializar los medios de producción con su corolario: la dirección centralizada del conjunto de la producción por un órgano de la sociedad o, más exactamente, por el Estado. Para rescatar al socialismo de su descrédito, Marx echó mano a las ideas hegelianas. Puesto que la ciencia económica y la lógica ofrecían argumentos contra el socialismo, se debió hallar un sistema que lo protegiese de la crítica. El marxismo emprendió esa tarea por tres medios:

1) Negar a la lógica su carácter obligatorio, válido, general para todos los hombres y todas las épocas. El pensamiento es función de la clase social en que vive el pensador;

2) enseñar que el socialismo es fatalmente inevitable; y

3) establecer que no debe hablarse de cómo se organiza la sociedad socialista sino circunscribirse a la crítica demoledora de la que no lo es.

Así, para Mises “el marxismo es la más radical de todas las reacciones contra el dominio del pensamiento científico sobre la vida y la acción establecido por el racionalismo”. Por ello levantó el interdicto que el marxismo había establecido contra el estudio de estos problemas y demostró que en la comunidad socialista no es posible el cálculo económico.

Menos de un año después de la muerte de Mises, el Premio Nobel de Economía 1974 fue otorgado a su más destacado discípulo, Friedrich von Hayek (1899-1992), quien aún había estado en el Seminario de von Mises en Viena, y continuó con la línea ortodoxa del pensamiento austriaco, aun cuando su formación no provenía de esta rama.

Su obra maestra fue *Camino de Servidumbre* (1944) al que Mises le atribuyó “preparar el camino para una organización internacional de los amigos de la libertad. Fue su iniciativa la que llevó en 1947 al establecimiento de la *Sociedad Mont Pèlerin*, en la que cooperan eminentes liberales de todos los países”.

Hayek muestra una esencial identidad entre socialismo y totalitarismo, especies ambas del género colectivista. En pocos años su obra fue traducida a diez idiomas (hebreo incluido).

Los dos capítulos esenciales son el 10 y el 11, en los que Hayek explica respectivamente por qué las sociedades totalitarias ponen irremediamente a los peores a la cabeza, y por qué condenan a muerte a la verdad.

Para que un sistema totalitario funcione eficientemente, deben lograrse cuatro pasos. Primero, que todos trabajen para los mismos fines. Segundo, que todos consideren que esos fines (los del líder) son los propios. Tercero, que una vez adoptados los fines generales, todos acepten las medidas particulares que eventualmente responderán a esos fines. Cuarto, que internalicen las explicaciones oficiales de la realidad, porque sobre ellas descansan esas medidas particulares.

Las cuatro etapas se logran por medio de constante propaganda, y aislamiento de otras fuentes informativas. Su efecto es minar el sentido de la verdad y el básico respeto que ésta merece cuando hay libertad.

Cabe mencionar a Israel Kirzner quien, además de ser rabino, es un notable discípulo de Mises y un experto en su obra, sobre la que ha publicado ampliamente.

Otro discípulo brillante de Mises fue Robert Nozick (m. 2002), considerado uno de los filósofos norteamericanos más grandes de todos los tiempos, y quien atribuyó a su hogar judío “su visión optimista de la vida y sus posibilidades”. Su libro *Anarquía, Estado y Utopía* (1974) fue la respuesta liberal a la obra de John Rawls *Teoría de la Justicia* (1971), que venía siendo sostenida por los partidarios del intervencionismo estatal.

AYN RAND Y EL OBJETIVISMO

Mientras Mises predicaba en EEUU, una mujer creaba una escuela propia basada en principios similares desde una perspectiva literaria.

Alissa Rosenbaum (1905-1982) pertenecía a una familia judía de clase media que vivió en carne propia el totalitarismo soviético y se convenció de la destrucción

ínsita en el comunismo. Así lo describe en su primera novela, autobiográfica, *Los que vivimos* (1936), ubicada en la Rusia soviética en los años de 1922-23 donde la joven Kira Argounova debe protegerse del comunismo con su amado Leo Kovalensy. Es una oda al valor sagrado de la vida individual que estaba siendo sacrificada por el Estado.

Rosenbaum se graduó en filosofía e historia en la universidad de San Petersburgo (1924); dos años después logró salir del país rumbo a EEUU y jamás regresó. Cambió su nombre para evitar represalias contra su familia que se había quedado en la Rusia estalinista. Fue conocida como Ayn Rand.

Sus libros elaboran una filosofía sistemática de la libertad individual y de los fundamentos éticos del capitalismo, a la que dio en llamar *objetivismo*. Con ella surge la concepción liberal libertaria, y por ello cuando Jerome Tuccille historia el movimiento libertario de los años sesenta, titula a su libro *Usualmente Empieza con Ayn Rand*.

Ayn Rand, la única filósofa que defendió de una manera sistemática, lógica y por lo tanto contundente los derechos individuales, fue enemiga de sacrificar la libertad humana por caprichos políticos, edictos de burócratas y envidia de los igualitaristas. Su novela breve *Anthem* (1938) traducida al castellano como *¡Vivir!* tiene como protagonista a *Igualdad 7-2521*, quien al final de la novela descubre la palabra “yo” que había desaparecido del vocabulario. Es la gloria del ego humano en una sociedad sumida al caudillo que desconoce progreso y felicidad.

El Manantial (1943) es la historia de un innovador, el arquitecto Howard Roark, y su batalla contra el establishment aferrado al pasado. El tema vuelve a ser el individualismo frente al colectivismo. Aquí se presenta el hombre ideal a los ojos de Ayn Rand: independiente, con autoestima, e integridad.

Su novela más importante es *La Rebelión de Atlas* (1957) sobre la que una encuesta de la Biblioteca del Congreso americano reveló que para sus lectores había sido el segundo libro más influyente... después de la Biblia.

Esta novela es la última de Ayn Rand y en sus 1.200 páginas integra la ética, la metafísica, la epistemología, la política y la economía. Sintetiza la premisa de Rand: “El hombre (cada hombre) es un fin en sí mismo, no el medio para los fines de otros. Debe existir por su propio esfuerzo, sin sacrificarse a otros ni sacrificar a otros para sí mismo. La búsqueda de su propio interés racional y de su propia felicidad es el más alto propósito moral de su vida”.

En *La rebelión de Atlas* se describe la lucha entre los genios productivos y quienes viven a costa de esa creatividad amparados en la masa y en la violencia. El título original de la obra fue *La huelga*, ya que el eje de la trama gira en torno a un grupo de empresarios que se destacan por su inventiva y creatividad unidos a algunos intelectuales, científicos y artistas que se refugian en una suerte de Atlántida, una región desconocida por el resto de los humanos. Cuando finalmente el sistema central de gobierno se desmorona y el país se paraliza, los talentosos retornan para hacerse cargo de los Estados Unidos.

La historia tiene lugar en un futuro cercano bajo un “jefe del estado benefactor» mientras las demás naciones se han convertido en estados comunistas. Se presenta una visión apocalíptica del conflicto entre dos clases de individuos -los «saqueadores»

y los «no saqueadores»-.

Los primeros son partidarios de altos impuestos, sindicatos fuertes, propiedad pública, gasto y planificación gubernamental, regulación y redistribución de ingresos. Los segundos son los innovadores y emprendedores.

El motor de la civilización es el pensamiento independiente, que emerge en sociedades que estimulan la curiosidad, las dudas, el estudio, la innovación y el humor; y que florece en ámbitos en los que crecen hombres libres sin miedo de equivocarse ni de expresarse.

La heroína, Dagny Taggart dirige el *Ferrocarril Transcontinental Taggart*, fundado por su abuelo. Su hermano James, presidente formal de la firma, intenta en su mediocridad apropiarse de los méritos de su hermana. Dagny conoce a Hank Rearden, un productor de acero e inventor, con quien constituye su pareja y con quien lucha por mantener la economía en funcionamiento y por descubrir el secreto de la continua desaparición de hombres creativos.

Finalmente descubren que John Galt, un heraldo de la libre empresa, ha venido secretamente persuadiendo a los grandes hacendados a desaparecer, en un plan para detener el mediocre mundo que viene ahogándolos. Durante más de dos terceras partes de la novela, Galt existe solamente como una expresión melancólica: “¿Quién es John Galt?”

Ayn Rand es uno de los pilares del liberalismo en el siglo XX. Sus seguidores incluyeron a Alan Greenspan, presidente de la Reserva Federal de EEUU, quien tuvo por muchos años la responsabilidad de la estabilidad económica norteamericana. Cuando Rand murió en 1982, legó el liderazgo de la corriente objetivista a otro judío, Leonard Peikoff.

Otros libros de Ayn Rand son: *La virtud del egoísmo* (1964), *Capitalismo: el ideal desconocido* (1966) en el que arguye que es el único sistema moral, el único compatible con los derechos individuales y una sociedad libre. Y también *Quién necesita de la filosofía* (1982) cuyo tema es que todos necesitan de esa disciplina para no caer en la aceptación pasiva de lo que piensa la masa; y *Por qué los hombres de negocios necesitan de la filosofía* (1961) en el que se sorprende del contraste entre la racionalidad y el realismo de los hombres de negocios por un lado, y su rechazo de la filosofía por el otro, como si ésta fuera una serie de abstracciones irrelevantes sin sentido.

George Reisman, discípulo tanto de Ludwig von Mises como de Ayn Rand, es autor de un monumental tratado de teoría económica titulado *Capitalismo* (1996).

Capítulo 14

HANNAH ARENDT Y LA POLITOLOGÍA

Hannah Arendt (1906-1975) fue tan innovadora que no resulta sencillo encasillar su campo de investigación. A veces se la distingue como filósofa, una definición que ella no aceptó. Si lo fue, en buena medida era filósofa del hecho político. Más habitualmente rotulada como politóloga, es reconocida como una de las más grandes. Decíamos en el capítulo once del volumen anterior que la politología es la precursora de las ciencias sociales. Se considera que nació en el siglo XVI con Maquiavelo, y puede rastrearse un precedente anterior en los escritos de Isaac Abravanel, quien en sus comentarios al Deuteronomio y al libro de Samuel sostiene que el rey debe servir a su pueblo. El ilustre sefardita, a quien hemos dedicado el tercer capítulo, descreyó de la superioridad de la monarquía y sostuvo que de los modelos estadales de su época, el mejor era el gobierno de jueces electos, como se daba en Venecia, Florencia y Génova.

Aun si Abravanel anticipó el pensamiento político renacentista, de todos modos no puede hablarse con rigor de ciencias sociales hasta bien entrada la modernidad, sobre todo a partir del siglo XVIII con la teoría económica, a la que también hemos dedicado nutridas páginas.

Arendt fue una politóloga moderna, una intelectual de la tradición germánica que generó un enfoque original acerca de los horrores del siglo XX que ella misma debió enfrentar.

Su obra cumbre fue *Los orígenes del totalitarismo* (1951) que la transformó en una celebridad intelectual durante los años de la Guerra Fría. Constituye el mejor rastreo de las tiranías del siglo XX y de cómo éstas dañaron a la civilización Occidental y a la esencia misma del ser humano.

Para Arendt los dos sistemas totalitarios, el nazifascista y el comunista, representaban novedades sin precedentes, construidas en base de la ficción política y del terror. Aunque éste también había sido utilizado por las tiranías pretéritas a fin de obtener poder, para los dos monstruos generados en los años veinte el terror era un fin en sí mismo: se basaba en supuestas leyes de la historia (el triunfo ineludible de una sociedad sin clases), o de la naturaleza (la inevitable guerra de razas superiores

contra degeneradas).

Arendt muestra en su ensayo cómo Hitler y Stalin compartieron el uso de la ideología -basada en el conflicto racial o en la lucha de clases-, para modificar las estructuras de la sociedad por medio de la fuerza y la intolerancia, y de este modo crearon una homogeneidad social controlada en todos sus aspectos: “Los movimientos totalitarios son organizaciones de masas de individuos atomizados y aislados... exigen lealtad total, sin restricción, incondicional e inalterable del miembro individual”.

El libro despertó debates porque equiparó dos ideologías que eran usualmente consideradas opuestas. Como hemos visto en el capítulo anterior, Hayek había adelantado esa equiparación, pero Arendt la profundiza: muestra cómo las clases se transformaron en masas, cómo se relacionaron con el mundo libre por medio de la propaganda, y cómo el factor esencial de su forma de gobierno fue el terror.

La Primera Guerra Mundial y la Gran Depresión generaron en la gente la necesidad de una idea única, clara e inequívoca, que identificara con precisión al enemigo y asegurara así un futuro sin peligros ni incertidumbres. Esa necesidad azuzó a los totalitarismos, y el aislamiento y la soledad obraron de precondiciones para la dominación.

Es notable que el libro comience con una parte titulada *Antisemitismo*, sin ofrecer al respecto explicaciones. Arendt mostraba cómo el uso y abuso de la judeofobia eran el sustrato del totalitarismo.

Un notable acierto de Arendt, que fue aceptado por la historiografía posterior, es que el Tercer Reich condujo simultáneamente dos guerras: una contra los aliados, y una contra el pueblo judío. En efecto, el mejor modo de comprender la Segunda Guerra Mundial en Europa es verla como la combinación de dos frentes de batalla, en el segundo de los cuales el objeto de la agresión estuvo irremediabilmente inerme. Un error suyo fue suponer que la judeofobia tiene apenas dos siglos de antigüedad: “el antisemitismo es una ideología secular decimonónica evidentemente diferente” del odio religioso contra los judíos. La suposición es simplista: aunque es cierto que los partidos políticos judeofóbicos se crearon en Alemania en la década de 1880 -y por entonces ocurrió por primera vez que un régimen utilizara la judeofobia como un medio calculado para obtener poder- no es lo mismo indicar cuándo la judeofobia fue por primera vez un instrumento político, que rastrear *cuando apareció*. La “ideología secular decimonónica” no surgió en el vacío; se nutrió de una atmósfera de siglos de animadversión.

La tercera sección del libro desenmascara el mal extremo, sosteniendo que los campos de la muerte constituían un punto de quiebre en la historia europea. El totalitarismo moderno había puesto en práctica lo que podía haberse previsto sólo en las descripciones medievales del infierno. Era una escalada de la autocracia; provenía de tenebrosas raíces de la sociedad occidental, y llevaba a extremos sin precedentes las fantasías asesinas de dominio y de venganza.

Arendt había nacido en Hanover y criada en Königsberg, única hija de un hogar de judíos oriundos de Rusia, alejados del judaísmo y envueltos en la tragedia.

El hogar de Hannah vivía por fuera los combates entre rusos y alemanes que cercaban su casa, y por dentro la muerte de su padre en demencia cuando ella era apenas una

niña.

Estudió en tres universidades y a los veintidós años de edad se doctoró en Humanidades en la Universidad de Heidelberg. Aparentemente muy alejada de la experiencia judía, su doctorado fue sobre el concepto de amor en Agustín de Hippo. Pero la creciente judeofobia la desafió a intentar entender el dilema de los judíos alemanes y escribió la biografía de Raquel Varnhagen, una de las grandes anfitrionas de los salones de Berlín a principios del siglo XIX, quien había rechazado su judeidad y al casarse se había convertido al cristianismo.

Entre otros, la Varnhagen fue anfitriona de Schlegel, Schelling, Schleiermacher y von Humboldt; conoció a Goethe y era amiga de las hijas de Mendelssohn, quienes también se dedicaron a la vida social e intelectual del salón.

Cuando Arendt escribió *La vida de una judía* (1958) los dilemas de los hebreos alemanes se habían derrumbado: no se había tratado de cómo adaptarse como minoría al nacionalismo alemán, ni de cómo ingresar a los salones literarios, sino simplemente de cómo sobrevivir.

Arendt estudió filosofía en la Universidad de Marburg bajo Martín Heidegger con quien, a pesar de las simpatías nazis del profesor, mantuvo un romance fugaz pero significativo. Finalizada la guerra, Arendt se reconcilió con Heidegger al testificar en su favor en una audiencia de desnazificación.

Cabe recordar al respecto a Emanuel Levinas (1906-1995), quien fue uno de los que introdujo a Francia el pensamiento de Heidegger. En uno de sus discursos talmúdicos, cuando trata la negación del perdón durante trece años, Levinas arguye al pasar: “hay alemanes a los que es difícil perdonar, como Heidegger”.

Cuando el nazismo se apoderó de Alemania en 1933, Arendt contribuyó con la Organización Sionista Alemana presidida por Kurt Blumenfeld, y fue arrestada por la Gestapo. Logró escapar a París, donde trabajó para la *aliá* juvenil (la inmigración de jóvenes judíos a Eretz Israel), y se volcó a la crítica literaria; trabó amistad con dos célebres filósofos sociales judíos: Raymond Arón –uno de los más persistentes críticos del marxismo en Francia- y Walter Benjamin –el crítico literario colaborador de la Escuela de Frankfurt sobre la que nos hemos referido.

El primer marido de Hannah fue Günther Stern y el segundo, seis años después, en 1940, fue Heinrich Blücher, muerto en 1970. El primero era un filósofo judío y el segundo un proletario berlinés sin educación que había militado en el grupo revolucionario de Rosa Luxemburgo (1870-1919). Ésta fue otra pensadora judía, tanto teórica del socialismo en Alemania como líder del germen del Partido Comunista local que se denominó la *Liga de los Espartaquistas* (1918). Encarcelada por protestar contra la Primera Guerra, Luxemburgo fue muerta por la represión contra el espartaquismo.

En 1941 Hannah Arendt huyó a EEUU donde trabajó en universidades y en organizaciones judías, y defendió en revistas como *Jewish Frontier* y *Aufbau* (“reconstrucción”) la creación de un ejército israelita y la coexistencia árabe-judía. Fue amiga del historiador Salo Baron quien después del Holocausto la designó responsable de una iniciativa de reconstrucción cultural que tenía por objeto localizar

y distribuir artefactos judíos y reliquias violentadas por el nazismo. Estaba recibiendo en su hogar neoyorquino a Salo Baron y su esposa Jeannette, cuando un fulminante ataque al corazón puso fin a la vida de Hannah Arendt.

Aunque sus libros parten de una perspectiva claramente universalista, la judeidad emana constantemente en ellos debido a sus experiencias biográficas. Terminada la guerra comenzó una conferencia en Colonia definiéndose como “una judía alemana expulsada por los nazis de su hogar”.

Su amiga Mary McCarthy escribe que Israel fue «la primera fuente de sus inquietudes políticas» y que Arendt le había confesado que “cualquier catástrofe en Israel la habría afectado más profundamente que ninguna otra cosa”. De allí su entusiasmo cuando Israel se salvó de la destrucción durante la Guerra de los Seis Días de 1967. Arendt fue la primera mujer profesora de la Universidad de Princeton (luego enseñó en Chicago y otras) y también la primera en recibir el Premio Sonning (1975), distinción de la Universidad de Copenhague a las contribuciones a la civilización europea –sus primeros beneficiarios habían sido Albert Schweitzer, Bertrand Russell y Niels Bohr. Fue asimismo la primera norteamericana en recibirlo.

Recordemos el período entre la captura de Adolf Eichmann en Buenos Aires (11 de mayo de 1960) y su ejecución en Israel (1 de junio de 1962), única vez en que se aplicó la pena de muerte en el Estado hebreo. Hannah Arendt fue enviada como corresponsal de *The New Yorker* para cubrir el juicio, y el resultado de esa corresponsalía fue la publicación de su obra más polémica: *Eichmann en Jerusalem* (1963), en la que trazó su tesis sobre “la banalidad del mal”. La maquinaria nazi de genocidio era para Arendt una mera aberración burocrática; los genocidas, más que sádicos o psicópatas, habían sido personas comunes enredadas en enorme burocracia. Efectivamente, durante todo el juicio la línea de defensa de Eichmann había sido que “cumplía órdenes” (lo mismo que habían aducido los jefes nazis juzgados en Nuremberg en 1946). Arendt presenta a Eichmann, más que como un malvado, como un funcionario incapaz de pensar. He aquí la banalidad del mal.

Arendt se pregunta si existe un mal radical (ausencia de bien) o si éste es simplemente un producto de lo superficial: frases pegadizas y fácilmente internalizadas socialmente, para moldear mentes simples y -eventualmente- para exculpar y resolver problemas de conciencia.

Esta teoría la llevó a conceptualizar las reflexiones neokantianas acerca de la capacidad humana de juicio, que se volcaron al papel en su colección póstuma *La vida de la mente* (1978).

Arthur Cohen, un amigo de Hannah Arendt, la retrató en su novela *Una mujer admirable* que relata en primera persona la vida del personaje ficticio Erika Hertz, una politóloga que debido al nazismo interrumpe su carrera académica, huye a Francia y luego a Nueva York, donde se establece en la zona del alto oeste, plétorica de judíos, de estudiantes, y de profesores provenientes de Alemania. Allí la Hertz escribe un libro que le depara renombre. El paralelismo con Arendt es ostensible a lo largo de la narración.

Una escena llamativa es cuando un tío que la acompaña al primer día de clases, propina a la niña una inesperada cachetada con el único objeto de recordarle que es judía, y habituarla de este modo a que ese golpe no será lo peor que habrá de recibir en un mundo hostil.

Otra trama ingeniosa se da cuando Erika Hertz critica la visión de “su amiga Hannah Arendt” acerca del juicio a Eichmann. La acusa de aplicar incorrectamente la palabra “banal” al definir el mal de este modo, y de estar buscando ser original en una situación extrema y dramática que requería mayor sensibilidad de su parte.

Desde mediados de los 80, también el feminismo comenzó a considerar a Hannah Arendt como «una de las nuestras», especialmente a partir de un libro editado por Bonnie Honig en 1995: *Hacia una feminista agnóstica: Hannah Arendt y la política de la identidad*.

Otras de sus obras son: *La condición humana* (1958), *Entre el pasado y el futuro* (1961), y *Sobre la revolución* (1963).

La innovación de Hannah Arendt en politología consiste en que no comienza por el análisis de conceptos generales como autoridad, poder o soberanía, ni por la acumulación de datos empíricos, sino por la revelación de la *experiencia* política. Su distintivo abordaje puede entenderse desde el ímpetu que le diera la “fenomenología del Ser” de su maestro Martín Heidegger.

En *La condición humana*, Arendt establece cuáles son las condiciones para la experiencia política. Retrotrae las ideas de democracia y filosofía política a la antigua Grecia, y muestra su eclipse en la era moderna. El libro intenta posicionar la política como un instrumento valioso para la praxis humana, pero arguye que la tradición filosófica occidental, desde Platón en adelante, ha subordinado el mundo de la acción humana a la vida contemplativa de las esencias.

El libro abre con el relato del lanzamiento de un satélite artificial: “En 1957 se lanzó al espacio un objeto fabricado por el hombre, y durante varias semanas circundó la Tierra según las mismas leyes de gravitación que hacen girar y mantienen en movimiento a los cuerpos celestes: Sol, Luna, estrellas”. Este hecho tecnológico reflejaba un deseo cumplido: escapar a la prisión terrena, huir de “la condición humana”. El hombre aspira a reemplazar la existencia humana por otra “construida por él mismo”.

Su crítica del mundo moderno parte del temor de que acabemos como esclavos de nuestros propios artificios o que poseamos la capacidad de destrucción de toda vida en la Tierra.

Para entender el significado de la tecnología, Arendt distingue entre labor (la actividad humana que cubre nuestras necesidades), trabajo (la que crea un mundo de artificios) y acción (la capacidad de iniciativa, que sólo puede darse en pluralidad). Una idea central de Arendt en su libro es que el problema del mundo moderno consiste en que el “artificio humano” separa la existencia humana del mundo natural.

Capítulo 15

KOHLBERG Y LA PSICOLOGÍA MORAL

El porcentaje de judíos que protagonizaron el desarrollo de la psicología pareciera exceder en mucho la mera coincidencia, sobre todo en lo que compete a la creación de escuelas de pensamiento en esta disciplina.

Entre los cien psicólogos más importantes enumerados en una lista publicada en 2002 por la *Review of General Psychology*, más de la tercera parte son judíos; lo son los principales fundadores y exponentes de escuelas como el estructuralismo, el funcionalismo, el conductismo, la Gestalt, y las psicologías individual, cognitiva, y social, y también de iniciativas menos centrales como la psicología social y el psicodrama.

Una mención especial merecen las tres llamadas escuelas vienesas de psicoterapia, iniciadas por judíos. Son ellas el psicoanálisis de Sigmund Freud, la psicología individual de Alfred Adler y la logoterapia de Víctor Frankl.

El biógrafo de Freud, Ernest Jones recuerda en sus *Memorias de un psicoanalista* (1959), que “con la excepción del pequeño grupo suizo –que se separó a los cuatro o cinco años- y yo mismo, todos los trabajadores tempranos del psicoanálisis eran judíos”. Jones agrega la anécdota de que cuando los nazis se apoderaron de Viena comenzaron por exigir que la Clínica Psicoanalítica fuera dirigida por un “ario”. Como el único no-judío con formación de director se hallaba en Suiza, Jones, que no era judío, emitió una expresión en ídish: “Oi vei, nuestro único *shabes-goi* está lejos”.

Las tres escuelas vienesas tienen en común que son al mismo tiempo una teoría de la personalidad y un método de terapia.

De Freud ya hemos hablado. Su visión del hombre destaca los instintos, el rol de esos instintos en la niñez, y su ocultamiento en el inconsciente. La posibilidad de revelarlos se da por medio de una técnica asociativa que utiliza los recuerdos del paciente. Una vez que esas fuerzas inconscientes se entienden, comienza la labor terapéutica. El placer es el impulso básico que guía al hombre.

De los tres psicólogos mencionados, Adler (1870-1937) abandonó formalmente el judaísmo. Después de su casamiento se convirtió a la que se consideraba en Austria

la más liberal de las corrientes, el protestantismo. Se oponía a las visiones mecánicas del hombre que prevalecían hasta ese momento.

Al principio fue parte del creciente círculo de Freud y éste lo incluyó en 1902 en su grupo de debate que se reunía semanalmente en Viena. El grupo dio lugar a la *Sociedad Psicoanalítica de Viena*, de la que Adler fue elegido presidente en 1910, y de la que al año renunció para crear su propia sociedad y su *journal*, basado en su nueva visión teórica. Eventualmente se estableció en New York.

Su concepción destacaba que el organismo, crecido de una sola célula, permanece siempre como una unidad, no sólo biológica sino también psicológicamente. Los procesos parciales están subordinados a un todo, de una sola unidad derivan todas las fuerzas: la percepción, la memoria y los sueños. Adler llamó a este proceso unitario el “estilo individual de vida”.

Una concepción unitaria del hombre, como la de Adler, requiere de un ímpetu motivador general; una fuerza que aspire al triunfo, a superar obstáculos, a la superioridad. Esta fuerza requiere el mantenimiento constante de la autoestima.

A partir de esa premisa Adler fundó la *psicología individual*, basada en tres conceptos: unidad, autodeterminación y orientación del hombre hacia el futuro.

Junto con la autoestima, tan central en Adler, el individuo no puede mantenerse apartado de la sociedad, porque los tres problemas fundamentales de la vida son realmente sociales: ocupacional, relacional y sexual. La vida sana requiere tanto de una fuerte autoestima como de un desarrollo del “interés social”. El rol del psicoterapeuta es precisamente aumentar ambos en el paciente.

En suma, las dos primeras escuelas sostienen un distinto impulso central para el comportamiento humano. Para Freud, el instinto fundamental que nos guía es el del placer; para Adler, el del poder.

Para la tercera escuela, la *logoterapia* de Viktor Frankl (1905- 1997), la necesidad fundamental del hombre no es encontrar placer ni poder, sino *sentido*. Frankl desarrolló el concepto de que la necesidad subyacente de la existencia humana y de la salud mental es la de encontrar un significado a la vida.

Hemos dicho que el Nobel de Economía Daniel Kahneman se considera más un psicólogo que un economista. Refiere Kahneman que un episodio de su infancia lo estimuló a dedicarse a la psicología: a los siete años de edad residía en la París ocupada por Alemania, donde a la sazón era obligatorio para los judíos exhibir en su ropa una Estrella de David amarilla.

Detenido en la calle por un miembro de las SS, el niño Daniel reparó en que su sambenito había quedado impensadamente oculto debajo del abrigo, y lo aterrorizó la posibilidad de que el alemán lo notara. Ello no ocurrió y, después de recibir del nazi un afectuoso e inesperadísimo abrazo, el chiquillo se alejó con la curiosidad de indagar los vericuetos y complicaciones de la mente humana que le habían salvado la vida.

Kahneman se suma a una larga lista de psicólogos y pensadores que iniciaron sus teorías a partir de enfrentar la judeofobia.

Así, a Erik Erikson (1902-1994) sus tensiones infantiles debidas al contraste entre su apariencia escandinava y su identidad judía, despertaron su interés en estudiar la

formación de la identidad. En 1939, al escapar a EEUU, adoptó su peculiar nombre que refleja la idea de que cada individuo, al interrelacionarse con el medio, forja él mismo su propia identidad. Erikson es padre del denominado desarrollo psicosocial. Había nacido en Frankfurt y sus padres se separaron aun antes de su nacimiento. Su madre (judía danesa) Karla Abrahamsen contrajo enlace con el médico judío Theodor Homberger, quien adoptó al niño Erik.

Eventualmente, Anna Freud lo interesó por la psicología. Fue llamado “el arquitecto de la identidad”. Erikson fue profesor en la Escuela de Medicina de Harvard, más tarde en la Universidad de Yale, y finalmente retornó a Harvard para enseñar Desarrollo Humano. Sus libros incluyen *Infancia y sociedad* (1963) e *Identidad: juventud y crisis* (1968). Son famosos sus *Ocho Estadios del Desarrollo Psicosocial*, y el concepto de “crisis de identidad”: en la adolescencia tardía se produce un inevitable conflicto de identidad, que permite la maduración y el crecimiento. Lo revisó en personajes históricos como Lutero (1958) y Gandhi (1969).

Otro caso paralelo es el del mentado Víctor Frankl, cuya escuela de logoterapia fue resultado directo de sus vivencias en el campo de exterminio de Auschwitz mientras procuraba comprender qué mantenía a los judíos con vida bajo condiciones infrahumanas.

Frankl desarrolló el concepto de que la necesidad subyacente de la existencia humana y de la salud mental es la de encontrar un significado a la vida.

Nació en Viena, allí se graduó, y es de los pocos que regresó a ella apenas fue liberado de los campos de la muerte, en los que perdió a toda su familia. En 1947 fue designado profesor de neurología y de psiquiatría en la Universidad de Viena. Pasó el Holocausto en los campos. Cuando ingresó los guardias le arrebataron el manuscrito de su primer libro; intentó reconstruirlo en dos docenas de papelitos en los que tomó notas taquigráficas. En el mes de noviembre de 1945, en base de esos recortes, publicó *Psicoanálisis y Existencialismo*.

En 1946, publicó *Eim Psycholog Erlebt das Konzantrationslager (Un psicólogo en el Campo de Concentración)*. En ediciones posteriores a este libro se lo conoció como *El hombre en busca de sentido*, su gran éxito, traducido a muchos idiomas. En él sostiene que “Al hombre se le puede arrebatar todo, salvo una cosa: la última de las libertades humanas –la elección de la actitud personal ante un conjunto de circunstancias para decidir su propio camino”-.

También describió sus experiencias en *De los campos de la muerte al existencialismo* (1959), y elaboró su psicología en *Logoterapia y Análisis Existencial* (1957), *Fundamentos antropológicos de la psicoterapia* (1975). Su tesis doctoral en filosofía es *La presencia ignorada de Dios* (1949).

El hombre en busca de sentido habla de un psicoanalista en un campo de concentración, quien observa todas aquellas anomalías que podían observarse en el comportamiento de las personas al ser tratados como animales, y según pasaba el tiempo.

La obra esta dividida en tres partes, que son las fases que van pasando los prisioneros. La primera parte es la fase de *adaptación*; desde de los primeros pensamientos y sensaciones que tienen al ingresar en el campo de concentración.

La segunda parte, de *supervivencia*, trata sobre cómo el recluso intenta sobrevivir y desarrolla una actitud egoísta. Lo que le ocurre a los demás ya no es de su interés. Sólo les importa su alimentación y evitar el frío. La muerte del prójimo es lo cotidiano y ya no afectaba su sensibilidad.

La tercera parte es la fase de la liberación del campo. El sueño que siempre han tenido se cumple pero no sienten satisfacción; les parece indiferente su ilusión por ser libres. Prevalece la tristeza de que son libres pero demasiado tarde. Han perdido muchas personas queridas y mucha humanidad.

Frankl creó la logoterapia, el tratamiento del vacío existencial, centrado en la búsqueda de sentido. El ser humano se halla sometido a condiciones biológicas, psicológicas y sociales, pero dependerá de cada persona dejarse determinar por las circunstancias o enfrentarse a ellas.

Frankl mantuvo vasta correspondencia con Sigmund Freud, quien estimuló una parte de su trabajo científico. Pero al igual que Adler, Frankl se distanció del psicoanálisis (1925). Participó en el III Congreso de *Psicología Individual* en Dusseldorf, donde empleó por primera vez en una conferencia académica el concepto de “Logoterapia”.

LA PSICOLOGÍA MORAL

De entre otros pensadores cuyas teorías fueron inspiradas por la persecución judeofóbica, hay un grupo que partió de un evento muy específico: el juicio al genocida Adolf Eichmann, capturado en Buenos Aires por el Mosad israelí el 11 de mayo de 1960, juzgado en Jerusalén y ejecutado dos años después.

Así, hemos visto que la politóloga Hannah Arendt trazó durante el juicio su controversial tesis sobre “la banalidad del mal”.

La defensa basada en la obediencia debida, llevó a un psicólogo judío de Nueva York, Stanley Milgram a un célebre ensayo de psicología social en Yale, durante 1961, apenas tres meses después de que se abriera el juicio a Eichmann.

Resumamos el experimento: en un anuncio se pedían voluntarios para un supuesto estudio sobre el aprendizaje por castigo. A los voluntarios se les solicitaba que actuaran de “maestros” frente a “alumnos” en los que se observaría si el castigo corporal ayudaba a memorizar (en realidad el “alumno” era cómplice del experimento académico, que revisaba la obediencia a la autoridad).

El «alumno», atado a una silla eléctrica escuchaba del “maestro” pares de palabras que debía memorizar. Cuando luego se le recordaba una de las palabras, debía complementar el par. Si su respuesta era errónea, el “alumno» recibía del «maestro» una descarga eléctrica que comenzaba en los 15 voltios e iba aumentando hasta ser letal en los 450.

Aunque el «maestro» creía estar dando descargas al «alumno», éste era un actor que simulaba padecerlas hasta aullar de dolor, y aun fingir los estertores del coma.

Los resultados del experimento fueron que cuando la descarga “alcanzaba” los 75 voltios, aunque los “maestros” se ponían nerviosos ante las quejas de dolor de sus

«alumnos», la férrea autoridad del investigador les hacía continuar.

Al llegar a los 135 voltios, muchos de los «maestros» se detenían para deslindar su responsabilidad de las consecuencias y, cuando el «maestro» deseaba interrumpir, se le replicaba que el contrato exigía continuar hasta el final.

Algunos proponían reintegrar el dinero que se les había pagado, pero para sorpresa de Milgram y de su equipo, la gran mayoría de los “maestros” no se detuvieron ni en el nivel de 300 voltios (cuando el alumno dejaba de dar señales de vida) y el 65% de ellos llegaron incluso al voltaje de 450, inevitablemente mortal.

Milgram describió su experimento en un artículo publicado en 1963 en el *Journal of Abnormal and Social Psychology*, después en la película documental *Obediencia*, y finalmente en el libro *Los peligros de la obediencia* (1974). Al año siguiente se llevó el libro a una dramatización televisiva (*El décimo nivel*) y en 1979 se incluyó el experimento en la película *I comme Icare* (I de Ícaro) protagonizada por Yves Montand.

Milgram había creído reconocer en Eichmann a un hombre tedioso y gris que se transformaba en una fiera y perpetraba los más horrendos crímenes. Haciendo a un lado los aspectos legales y filosóficos de la obediencia, Milgram se concentró en cómo la mayoría de la gente se comporta en situaciones concretas de obediencia y se propuso medir hasta dónde llega la voluntad de una persona común en aceptar órdenes que contradigan su conciencia.

Un precedente del experimento de Milgram lo había llevado a cabo en 1951 otro psicólogo israelita, Salomón Asch, quien ensayó el poder de la conformidad en los grupos. En este caso, los experimentadores pedían a estudiantes que participaran en una “prueba de visión” sobre la longitud de varias líneas. En realidad todos los “estudiantes” menos uno eran parte del equipo, cuyo experimento consistía en registrar cómo el estudiante señalado reaccionaba frente al comportamiento de los demás cuando daban unánimemente respuestas incorrectas.

Así, cuando se les preguntaba si una línea era más larga que otra, el estudiante revisado adaptaba sus respuestas a los errores de los demás, sobre todo si éstos eran unánimes.

El fértil cruzamiento entre la psicología y la moral fue llevado a su cúspide por el pionero de la llamada “psicología moral”, Lawrence Kohlberg, creador de los llamados “dilemas morales” que revisan la evolución moral de las personas.

Kohlberg nació en suburbio de New York y experimentó sus propios dilemas cuando abordó un barco que rescataba “ilegalmente” judíos de Europa para transportarlos a la Palestina británica, y se preguntó qué tipo de conducta ilegal justifica fines justos. Ese dilema lo guió en la conformación de una rama de la psicología.

A comienzos del siglo XX, Sigmund Freud definió las etapas en el desarrollo de la sexualidad infantil. A partir de entonces, se procuró acomodar el sistema de etapas a muchas áreas de la psicología individual. Así, Jean Piaget estableció las cuatro etapas en la capacidad de aprendizaje: inteligencia sensomotriz hasta los dos años de edad, simbólica o intuitiva hasta los cinco, concreta hasta los diez, e inteligencia formal desde los once años. Sobre dicha base Erik Erikson presentaría como hemos dicho las etapas de interacción entre el hombre y su medio.

El niño fue colocado de este modo en un rol activo en la formación de su propia personalidad. Lejos de ser una mera esponja de las influencias del ambiente, el ser humano va consolidándose y va renovándose a sí mismo, con el objetivo de llegar a un equilibrio con el medio y de aprehenderlo desde su propia perspectiva.

Un discípulo de Piaget, James Rest, estableció en ese sentido dos principios rectores: la percepción de la realidad por parte del hombre es cognitiva, y se desarrolla en forma similar para todos los hombres. Cada vez que la experiencia propone complicaciones, impone que los conocimientos previos sean elaborados para poder asimilar las nuevas dificultades. La pregunta es si en el plano cognitivo también podemos ordenar el desarrollo de la percepción de la realidad en etapas fijas y universales.

Lawrence Kohlberg es un precursor en ese campo. Ha aplicado el sistema de etapas al terreno de la moral, y estableció las que corresponden al desarrollo del criterio ético en el niño, que es también considerado cognitivo.

La primera etapa es la moral basada en la obediencia y el castigo; la segunda, en un hedonismo ingenuo y funcional; la tercera, en la busca de aprobación por parte del prójimo; la cuarta, en el principio de la autoridad; la quinta, en el contrato social; y la sexta, en principios de conciencia que son universales. En una elaboración posterior, William Damon agregó la etapa cero, de la edad más temprana, cuando toda moral es inexistente.

En 1980 James Fowler propuso las etapas en el desarrollo de la fe.

En 1985, mientras estudiaba en la Universidad Hebrea de Jerusalén, quien escribe estas páginas llevó a cabo una investigación en el área psicológica que fue eventualmente publicada en varios idiomas. Se trataba de revisar las etapas en el desarrollo de la identidad judía, con el objeto de contribuir a la mejora de la educación en el área.

En su sistema, Kohlberg lleva a cabo entrevistas durante las cuales presenta dilemas morales, a saber: el señor Heinz roba una droga para salvar la vida de su esposa agonizante; un capitán del ejército debe elegir a un soldado para cumplir con un operativo en el que probablemente perderá la vida.

Una vez que el entrevistado responde qué debería haber hecho el sujeto del dilema, se le pide que fundamente su respuesta, y luego se lo refuta bien extremando la alternativa opuesta, o bien debilitando el sustento de la elegida.

Así se procede hasta que el entrevistado decide cambiar la respuesta original de aprobación a reprobación o viceversa: en ese instante se provee de nueva información que refute su nueva postura, y así sucesivamente.

De este modo puede develarse el precio moral que el entrevistado está dispuesto a pagar en cada caso por su elección, y se establece cuál es el principio moral que sirve de base a su decisión.

La moral, por ser cognitiva, permite que la estudiemos en sus distintas etapas en el desarrollo del individuo.

Capítulo 16

ERICH FROMM Y LA LIBERTAD

En su primera etapa Erich Fromm (1900-1980) fue un fiel seguidor del psicoanálisis, pero eventualmente se alejó y terminó por distanciarse de la psicoterapia en general para concentrarse en edificar una concepción del ser humano. Por ello se le considera, más que un psicoanalista, un filósofo social.

Comparte esta condición con muchos judíos, pero Fromm se destaca entre ellos en que su formación judaica desempeñó un destacado papel en su doctrina.

Erich Pinchas Fromm nació en Frankfurt en un hogar de judíos religiosos (eso significa en alemán su apellido), hijo único de Naftalí Fromm -comerciante de vinos- y Rosa Krause, ambos de linaje rabínico, y aparentemente de un temperamento rígido.

Antes de que el nazismo lo obligara a emigrar, Fromm se formó con la *Escuela de Frankfurt*, corriente innovadora en ciencias sociales conformada mayormente por judíos (Adorno, Horkheimer, Lowenthal, Marcuse). Para ellos la judeidad no habría ocupado ningún lugar si no se hubieran visto debido a ella forzados al exilio.

Una de las innovaciones de la Escuela de Frankfurt fue haber acercado el psicoanálisis freudiano a la sociología. Fromm agregó a esa simbiosis un tercer componente: el judaísmo.

Los conocimientos judaicos Fromm los había recibido en su hogar, pero su verdadera valoración por el judaísmo resultó de la influencia que para 1925 ejerciera sobre él la psicoanalista Frieda Reichmann -con quien Fromm eventualmente contrajo enlace. La clínica de Frieda Reichmann en Heidelberg era conocida como “Torá-péutica”, un epíteto que expresaba la integración freudiano-judaica.

En efecto, Fromm enfatizó desde lo judaico un elemento débil en los sistemas de Freud y de Marx: el libre albedrío, y concluyó por elevarlo al pedestal de característica primordial de la naturaleza humana.

Mientras Freud postula que nuestro carácter está mayormente determinado por la biología, por nuestros impulsos y la represión de los mismos, y en tanto para Marx las personas estaban determinadas en sus fines por su sociedad y su clase, Fromm

contrastó con ellos en que exaltó la posibilidad de la autonomía individual. Sus vínculos con el judaísmo fueron múltiples. Como su bisabuelo Seligmann, Fromm fue un devoto estudiante del Talmud, acompañado de su compañero Leo Lowenthal (eventualmente también miembro de la Escuela de Frankfurt). Ambos se unieron al círculo que -después de la Gran Guerra- convocó entre jóvenes intelectuales judíos Nehemiah Nobel (1871-1922), quien desde 1910 era rabino de la sinagoga Börneplatz, la principal de Frankfurt. Nobel fue un talmudista bastante singular: discípulo de Hermann Cohen, admiraba a Goethe, al psicoanálisis y al sionismo, y estudió en Berlín filosofía y filología hasta concluir su doctorado. Erich Fromm también fue activo (junto a Franz Rosenzweig, Martín Buber y otros) en la fundación de la *Freies Jüdisches Lehrhaus*, la Escuela Judía Libre, en la que enseñó. Un maestro adicional suyo que cabe mencionar fue el rabino Zalman Baruj Rabinkow, quien acercó a Fromm al jasidismo y a una versión mesiánica del socialismo, y así conformó, junto a Cohen y a Nobel, la terna de modelos intelectuales que inspiraron al Erich Fromm adolescente. Fromm concluyó en Heidelberg su doctorado en sociología sobre el tema *La ley judía: una contribución a la sociología de la Diáspora judía*. Su primer ensayo fue *El Shabat*, y lo basó en la doctrina de Freud: “el mandamiento de no trabajar es una pena por el pecado original y por su repetición a través de una regresión al estadio pre-genital, y el Shabat sirvió originalmente como un recuerdo del asesinato del padre y la posesión de la madre”. Posteriormente expresó mayor simpatía por la ley del descanso sabático, al que vinculó, tanto como otras festividades hebreas, al deseo humano de trascendencia, de superar la rutina mundana y consagrar individuos a objetivos espirituales más allá de cuestiones comerciales y terrenales. En 1932 Fromm escapó de Alemania y se radicó en los EEUU, donde enseñó en varias universidades; también lo hizo en México. Lo primordial de las teorías de Fromm se halla en sus libros *El miedo a la libertad* (1941), *“Hombre por sí mismo”* (1947); *El arte de amar* (1956) y *La Sociedad Sana* (1955), el cual podría haberse denominado más propiamente “La sociedad insana” ya que procura demostrar la insania del mundo contemporáneo. Prolífico escritor, también exploró el cristianismo, el marxismo y el budismo. Sobre el judaísmo se extendió mucho más, y es válido trazar un paralelo entre la presencia de lo judaico en Fromm con la que tiene lugar en otro de nuestros pensadores, Hermann Cohen, y algunas de cuyas ideas Fromm reformuló, notablemente la referida al amor bíblico. Hemos visto que en su ensayo *Amor fraternal en el Talmud* (1888), Hermann Cohen había mostrado la compatibilidad judaica entre singularidad y universalismo, ya que la primera tiene como meta el segundo: la obligación de los judíos de amar a los extranjeros hace de la elección del pueblo hebreo un camino de confraternidad. Una tesis parecida sostiene Erich Fromm en el célebre *El Arte de Amar*, en cuyo cuarto capítulo muestra cómo para la Biblia hebrea el objeto central del amor humano es el necesitado: el pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero. La empatía con el desvalido se expresa en el versículo «ama al extranjero puesto que fuiste extranjero

en la tierra de Egipto» (Deuteronomio 10:19).

El arte de amar parte de la premisa de que el amor es un arte que requiere conocimiento y esfuerzo y no, como creería la mayoría de la gente, una mera sensación placentera. Para Fromm, la suposición de la gente de que no hay nada que aprender sobre el amor, es un error debido a varios motivos.

El primero, es considerar que el problema del amor consiste en ser amado y no en amar, valorando aspectos como el éxito, el poder y la riqueza. El error es sostener que amar es fácil y lo difícil es encontrar a quién amar, o sea otorgarle la importancia al objeto y no a la función.

El amor es un arte, y como tal necesita un proceso de aprendizaje. Es la respuesta al problema de la existencia humana, a la necesidad del hombre de superar su “separatidad”, «la prisión de su soledad» que lo angustia.

El hombre surge de la naturaleza, de la madre, de una unidad original a la que se aferra por encontrar en ella seguridad. En una primera etapa evolutiva se identifica con los animales y los árboles. En el niño la presencia de la madre evita su sentimiento de soledad. El amor infantil sigue el principio: ‘Amo porque me aman’, mientras el maduro obedece al principio: ‘Me aman porque amo’. Mientras el amor inmaduro se basa en que ‘Te amo porque te necesito’, el maduro repone ‘Te necesito porque te amo’.

Los adultos enfrentaron la soledad por variados medios que fueron evolucionando: adoración de animales, conquistas militares, lujuria, trabajo obsesivo, creación artística.

La experiencia del amor es el acto más humanizador y, como la razón, carece de sentido si se entiende de manera parcial. Es la clave para el crecimiento del hombre, ya que permite trabar relaciones con otros, sentirse uno con otros.

Fromm analiza distintos tipos de amor (filial, fraternal, etc.) y se detiene especialmente en el amor a Dios, que no consiste en conocer a Dios a través del pensamiento, sino *el acto* de experimentar la unidad con Dios.

En 1966 publicó *Y seréis como dioses* en el que desarrolló una exégesis radical de la Biblia, según la cual Dios va siendo paulatinamente menos real en la literatura judaica tradicional.

Al comienzo, es un gobernante absoluto que puede destruir el mundo cuando no está satisfecho con él (de hecho, lo hace). En un segundo estadio renuncia a Su poder absoluto, por medio de concertar un pacto con la humanidad. El poder de Dios se limita porque es sujeto de los términos del pacto. En el tercer estadio de la evolución divina, viene Su revelación a Moisés, en la que se presenta como innombrable.

La evolución del concepto de Dios avanza una etapa más con Maimónides, quien enseña que no se puede decir nada acerca de Dios: los atributos pueden ser sólo negativos.

El paso siguiente habría sido un rechazo de plano de la idea de Dios, pero eso era incompatible con la religión judía. Sin embargo, Fromm es uno de los que ha planteado más explícitamente la posibilidad de un judío de vivir plenamente el judaísmo sin la fe en Dios.

Para ello, parte de la base de que la religiosidad es una necesidad de todos, y que la

religión es una “respuesta elaborada y formalizada a la existencia humana”.

Para Fromm el judaísmo es una religión “no teológica, en la que el acento está en el sustrato profundo de la experiencia humana”.

Las prácticas judaicas y sus textos tienen relevancia para la condición humana, y la idea de Dios es un permanente desafío a todos los tipos de idolatría. La alienación es idéntica a la idolatría en la Biblia, es la esencia y suma de la desdicha humana en la sociedad.

Fromm plantea dos tipos de religión: la autoritaria y la humanista; en la segunda el hombre experimenta una unión con el Todo, y de ese modo alcanza su mayor fuerza y autorrealización. Así fueron los profetas hebreos, cuyas doctrinas tenían una humanidad subyacente y para quienes la libertad es el fin de la vida.

Difiere de Freud, en que Fromm considera al culto religioso como muy superior a la neurosis, porque el hombre comparte con sus congéneres sus sentimientos, su unicidad, seguridad y estabilidad, algo de lo que el neurótico carece en su aislamiento. Para salvar al hombre occidental de la “despersonalización”, la sociedad debe reconocer la soberanía del individuo.

Por ello rompió con la tradición psicoanalítica freudiana que se focalizó en las motivaciones inconscientes, y sostuvo que los seres humanos son productos de las culturas que los alimentan. En contraste con Freud, Fromm enfatizaba en el psicoanálisis la necesidad de orientación cultural y social.

LA SUBLIME LIBERTAD

La otra célebre faceta de la doctrina frommiana es la preeminencia de la libertad, que se plasmó en *El miedo a la libertad* (1941). Sus estudios sobre el significado de la libertad para el hombre moderno, tuvieron una gran influencia en el pensamiento occidental.

Durante la transición del feudalismo al capitalismo el hombre se alienó del suelo y la comunidad, y aumentaron su miedo e inseguridad.

La falta de libertad que deriva del determinismo social o biológico viene acompañada de garantías: da a la vida una estructura y un significado; no hay dudas ni motivos para la búsqueda. Todo lo que el ser hace para asegurar su identidad sin crisis, es adaptarse.

La nueva vida, la riesgosa vida de la libertad, comienza a perfilarse históricamente durante el Renacimiento, cuando las personas consideran a la humanidad y no a Dios como el centro de su universo. Dicha cosmovisión se acentuó con las ideas de la Reforma religiosa acerca de la responsabilidad individual por la salvación, y luego con las revoluciones democráticas en América y Francia. A medida que se producen estos cambios sociales, el hombre va cada vez más gobernándose a sí mismo. Luego, la Revolución Industrial hizo que en lugar de trillar cereales el hombre debiera vender su trabajo y productos.

En medio milenio se consolidó la idea del individuo, con pensamientos, sentimientos, conciencia moral, libertad y responsabilidad individuales, y al mismo tiempo con aislamiento, alienación y perplejidad. La libertad es para Fromm la capacidad de

obedecer la voz de la razón y del conocimiento, en contra de las voces de las pasiones irracionales: es la emancipación que pone al hombre en el sendero de emplear sus facultades racionales y de comprender objetivamente el mundo y el papel que en éste representa.

La lucha por la libertad será por lo tanto no sólo una lucha contra la autoridad impuesta sobre la voluntad individual, sino la acción para emanciparnos, individual y colectivamente, de la «autoridad» de fuerzas interiores a las que nos hemos sometido.

La conclusión frommiana es que la libertad no sólo es difícil de lograrse, sino que cuando la adquirimos procuramos huir de ella.

Para consumir ese escape nos hemos abierto tres caminos:

- . el autoritarismo (sea sometiénndose al poder de otros, o siendo autoritarios),
- . la destructividad (si no hay yo, nada puede perjudicarme; si no hay mundo, nadie puede perjudicarme) –como en la brutalidad, el vandalismo, el crimen, el terrorismo), y
- . el conformismo (sumirme en la corriente, en la masa).

Sobre la destructividad, Fromm añade que si el deseo de destrucción de una persona se ve bloqueado, entonces puede redirigirlo hacia adentro de sí mismo. La forma más obvia de auto destructividad es por supuesto, el suicidio.

En este sentido su mensaje ha cobrado una vigencia especial durante la primera década del siglo XXI, cuando el terrorismo islamista adoptó la forma de ambas destructividades al mismo tiempo.

Para Fromm la autodestructividad incluye a otros desvíos como la drogadicción o el alcoholismo.

Como la naturaleza verdadera de la humanidad es la libertad, cualquiera de estas huidas de la libertad, nos alienan. En efecto, el hombre siendo al mismo tiempo parte de la naturaleza y trascendiéndola, debe encontrar la toma de decisiones y acción que reemplacen a los principios instintivos.

Para ello necesita de un marco orientador que le permita una composición coherente del mundo. Es decir que no debe luchar sólo contra los peligros de morir o pasar hambre, sino también de otro peligro específicamente humano: la alienación.

El concepto de alienación fue central en Fromm, especialmente en su libro *Tener o ser* (1976). En las sociedades modernas industriales, el hombre se ha alienado de sí mismo, lo que lo lleva a un sentimiento de aislamiento y un deseo de unión con otros.

Las necesidades humanas trascienden las básicas que señalaba Freud y algunos conductistas. En principio, Fromm se distanció de Freud en cuanto a la sexualidad, ya que para el primero ésta viene a resolver la polaridad hombre-mujer; éste es el aspecto psicobiológico desde el cual Fromm critica la teoría freudiana en la que el fin del deseo sexual es la eliminación de la tensión química producida en el cuerpo. Pero además, Fromm plantea como necesidades humanas básicas también las cinco siguientes:

- . relacionarnos (en contraste con el narcisismo),
- . la creatividad (el deseo de trascender la sensación de ser criaturas pasivas),
- . las raíces (queremos sentirnos en casa en el universo),
- . un sentido de la identidad (de la individualidad),
- . un marco orientador (entender al mundo y nuestro lugar en él).

La centralidad de la familia en la formación de un individuo sano, lleva a Fromm al concepto de familia productiva. En el marco de clasificación de familias, clasifica dos tipos de familias improductivas: la simbiótica, y la distante.

Lo que hace a una familia sana y productiva es que los padres asumen la responsabilidad de enseñarle a los niños a razonar en una atmósfera de amor.

Pero es difícil forjar una familia sana porque nuestras familias la mayoría de las veces sólo son un reflejo de nuestra sociedad y cultura.

Fromm enfatiza que bebemos de nuestra sociedad en la misma leche de nuestra madre. Por ello nuestro inconsciente social se entiende mejor cuando examinamos el sistema económico en el que estamos inmersos.

De hecho, define cinco tipos de personalidades a las que llama orientaciones en términos económicos: receptiva; explotadora; acaparadora; vendedora y productiva. La sociedad que permita un crecimiento de este tipo de personas es un modelo de “socialismo comunitario humanista” que aún no existe.

Socialismo es para Fromm el sistema en el que cada uno es responsable del bienestar del prójimo. Comunitario, porque está compuesto de pequeñas comunidades opuestas a un gran gobierno central corporativo. Y humanista, porque está orientado a seres humanos y a una entidad estatal superior o a algún ente divino.

Fromm dice que las primeras cuatro orientaciones (a las cuales otros llaman neuróticas) viven el modo (o modelo) de *tenencia*. Se centran en el consumo, en obtener, en poseer. Fromm sostiene que el “yo tengo” tiende a convertirse en “ello me tiene”, volviéndonos sujetos manejados por nuestras posesiones.

LA POLÉMICA CON MARCUSE

Aunque Fromm estuvo en una misma línea con su correligionario de Frankfurt Herbert Marcuse, entre 1950 y 1970 mantuvieron vivas polémicas. Los marcusianos reprocharon a los seguidores de Fromm de haber empobrecido la teoría de Freud y haber reducido el psicoanálisis a una simple técnica de adaptación.

La crítica más radical a Fromm, que milita en esta escuela, ha sido formulada por Marcuse en *Eros y civilización* (1955). Al desplazar el acento del nivel biológico al nivel cultural, al alterar la teoría de las pulsiones, Fromm ignoraría la represión que ejerce la sociedad sobre ellas en la primera infancia del individuo. Además su ética resultaría ambigua: se refiere a valores como amor, felicidad, justicia, como si fuesen realizables en una sociedad que el propio Fromm califica de alienada.

Al abandonar los conceptos fundamentales de Freud y al limitarse al joven Marx,

Fromm quedaría desprovisto de los criterios que le permitirían abordar la realidad psicológica y social con la agudeza de sus primeros trabajos. Acabará pidiendo al hombre que asuma su libertad, y a la democracia que planifique su economía, en nombre de una vaga ética idealista, de un “humanismo radical”.

Para Marcuse, el énfasis de Fromm en el “carácter productivo” reproducía el “productivismo” intrínseco al capitalismo, y la celebración frommiana de los valores del amor como en *El arte de amar* (1957) o valores religiosos, reproducía ideologías idealistas dominantes.

Marcuse lo llamó “revisionista neo-freudiano” y Fromm denominaba a Marcuse “nihilista” y “utópico”.

También los separó su enfoque del judaísmo. Motivos judíos animaban la obra de Fromm, mientras Marcuse se dedicó a la gratificación del individuo y a la deposición revolucionaria de la sociedad.

También Fromm mantuvo una postura anticapitalista y socialista, pero más comprometida con los valores del iluminismo y el humanismo moral.

Fromm siempre estuvo interesado en tratar de comprender a las personas verdaderamente malévolas de este mundo; no solamente a aquellas cuya maldad derivaba de corta inteligencia, patologías o mala guía, sino también a aquellas que obraban con total conciencia de maldad en sus actos: Hitler, Stalin, Charles Manson, Jim Jones y otros pasaron por su escrutinio.

Todas las orientaciones que hemos mencionado, productivas y no productivas; sea en el modo de tenencia o de ser, tienen algo en común: constituyen un esfuerzo para vivir.

En su libro sobre la agresión, *Anatomía de la destructividad humana* (1973), Fromm incluye sus ideas sobre necrofilia. Los necrófilos (amantes de la muerte) tienen una atracción pasional de todo lo que es muerte, destrucción y podredumbre; es la pasión de transformar todo lo que está vivo en lo no-vivo; de destruir por el solo hecho de destruir; de “destrozar todas las estructuras vivientes”.

Fromm hace algunas sugerencias sobre cómo surgen este tipo de sujetos: debe de existir algún tipo de influencia genética que les previene de sentir o responder a los afectos, y deben de haber tenido una vida tan llena de frustraciones que la persona se pasa el resto de su vida inmerso en la rabia.

Finalmente, Fromm sugiere que deben haber crecido con una madre también necrófila, de manera que el niño no ha tenido a nadie de quien recibir amor. Es muy posible que la combinación de estos tres factores provoque esta conducta. Aún así, subsiste la idea de que dichos sujetos son plenamente conscientes de su maldad y la mantienen. Desde luego, son sujetos que necesitan estudiarse más profundamente: “El hombre trata de encontrar la unidad librándose del insoportable miedo a la soledad y a la incertidumbre, desfigurando lo que lo hace humano y lo atormenta. La orientación regresiva se desarrolla en tres manifestaciones, juntas o separadas: la necrofilia, el narcisismo y la simbiosis incestuosa”.

En su artículo *El concepto profético de paz*, alega Fromm que “El hombre es un extraño en el mundo desde su expulsión del paraíso”. Dios le muestra el camino

para recuperar su “naturalidad” pero no interfiere en la decisión humana. Fromm lo ve ejemplificado especialmente en la reacción de Dios cuando los judíos quieren designar un rey (I Samuel 8:4-22). Es su decisión y su responsabilidad.

El Mesías es un símbolo del logro propio del ser humano. Cuando el hombre llegue a la unión, cuando esté preparado, el Mesías llegará. La visión profética del Mesías es la de armonía entre los hombres, y entre el hombre y la naturaleza. La paz es la superación de la soledad y el apartamiento, y de la alienación (en ese contexto, explica la palabra “shalom” en su sentido de la capacidad de completar).

El Mesías es el fin de la alienación y el retorno del hombre a sí mismo. Empezamos este libro con la rebelión contra el paganismo, y lo concluimos aquí del mismo modo. Esa continuidad es materia de reflexión para delinear el común denominador que une a nuestros grandes y notables pensadores judíos.

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
- Jaime Barylko: *Filosofía judía*, ediciones B'nai B'rith, Bogotá, 1976
- Shlomo Avineri: *La idea sionista*, Tel Aviv, 1979
- Leo Trepp: *Una historia de la experiencia judía*, Ed. Sem. Rab. Lat., Buenos Aires, 1980
- Wilhelm Baum: *Ludwig Wittgenstein. Vida y obra*, Alianza Editorial, Madrid, 1988
- Pablo da Silveira: *Historias de filósofos*, el último capítulo dedicado a *Las múltiples vidas de Ludwig Wittgenstein*, Buenos Aires, 1997
- Gustavo Daniel Perednik: *Grandes pensadores*, Universidad ORT Uruguay, Montevideo, 2005

BIBLIOGRAFÍA CITADA (en orden cronológico)

Fuentes antiguas, medievales y renacentistas:

La Biblia Hebrea

Código de Hammurabi (*s. XVIII a.e.c.*)

El Talmud de Babilonia Tratado Talmúdico de Julín (s. IV)

El Corán (s. VII)

Las obras de Baalei Ha-Mesorá (desde el siglo IX)

Traducciones arameas de la Biblia: Onkelos y Jonatán Ben Uziel

Tafsir o traducción de la Biblia al árabe

Sefer Ha'emunot Ve'hadeot (Libro de Creencias y opiniones), Saadia Gaón (Bagdad, 933)

Biografía de Saadia Gaón, Dosa y Sheerit

Bajia ibn Pakuda: Jovot Halevavot (1040)

Tablas de Toledo (1085)

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)

El Zohar (1280)

Exégesis a la Biblia: Rashi, Iosef Bejor-Shor, Rashbam, Hizkúni, Abraham ibn Ezra, David Kimji, Najmánides

Exégesis de tres expulsados de España: Akedat Itsjak de Isaac Arama (m. 1494), Tzror Ha-Mor de Abraham Saba (m. 1501) e Isaac Abravanel (1437-1508)

Otras exégesis: Ovadia Sforno (m. 1550) y Kli Yakar (Efraim de Luntshitz, m. 1619)

Abolías: Lapidario, sobre metales, traducido por Juda Ben Moisés (1256)

Alfonso el Sabio: Las Siete Partidas (1263)

Isaac Israeli: Tablas Alfonsinas, Yesod Olam (1310)

Dante Alighieri: Commedia (1320)

Obras de Immanuel ben Salomón el Romano (1265-1330):

Even Bojan sobre lingüística; Mahaberot (composiciones);

Ha-Tofet Veha-Eden ("El Infierno y el Paraíso")

Francesco Petrarca (1304-1374): hexámetros

Elijah Levita: Masoret ha-Masoret acerca de la "masorá" (1435)

Abraham Zacuto: Ha'hibur Ha'gadol (1478)

Juan Pico della Mirandola: Oración sobre la dignidad humana (1490)

Jacob ben Asher: código hebreo (1493)

Isaac Abravanel: Lamentación sobre el tiempo (1503)

Ludovico Ariosto: Orlando Furioso (1516)

León Hebreo: Diálogos de Amor (1535)

Nicolás Copérnico: De la revolución de las esferas celestes (1543)

Azariah de Rossi: Kol Elohim ("La voz de Dios", 1571); Me'or Einayim ("Luz para los ojos", 1575)
David Gans: Tzemaj David (1592)
Yomtov Lipmann Heller (m. 1654): Tosefot Yom Tov, comentario a la Mishná
Obras de Maharal (1525-1609):
Sobre Péssaj (Gevurot Hashem) y el Seder (Divrei Neguidim),
Sobre Tishá Beav (Netzaj Israel); Janucá (Ner Mitzvá); Purim (Or Jadash);
y Shavuot (Tiferet Israel).
Netivot Olam, Drashot.
Gur Arie, comentario sobre la exégesis de Rashi al Pentateuco.
Derej Jaim ("Camino de Vida", del Tratado de Principios de la Mishná)
Jidushei Agadot sobre el Talmud.
Be'er ha-Golá ("El pozo de la Diaspora").

modernas:

Obras de Ramjal (Moisés Luzzatto, 1707-1746):
Escritos cabalísticos: Kelaj (=138) o Pitjei Jojmá; Joker U'Mekubal; y
Zohar Tiniana
Filosóficos: Mesilat Iesharim (El camino de los rectos, 1740);
Daat Tevunot (1734); Derej Hashem (el camino de Dios)
Dramas: Maasé Shimshon, Migdal Oz, La-iesharim Tehila.
Baal Shem Tov (m. 1760): Tzevaat Haribash
Adam Smith: La Riqueza de las Naciones (1776)
Jacob Josef de Polnoye: Toledot Yaakov Yosef (1780)
Emanuel Kant: La Crítica de la Razón Pura (1781)
Pinjás de Horowitz: Tojejat Musar ("Reproche Ético", 1782)
Moisés Mendelssohn: Biur (1783)
Solomon Maimon: Tratado sobre Filosofía trascendental (1786)
Shneur Zalman de Ladi: Likutei Amarim o Tania (1797)

Obras del Gaón de Vilna (1720-1797)
Exégesis: Aderet Eliyahu (comentario sobre el Pentateuco), Comentario
a los Profetas y Hagiógrafo (secciones publicadas, sobre los libros de
Josué, Ezequiel y Proverbios); comentarios a algunos tratados
de la Mishná (Shenot Eliyahu a Zera'im, Eliyahu Rabah a Tohorot
y otros sobre Abot y Kodashim)
Obra talmúdica: Hagahot ha-Gra (selección de glosas sobre todo el
Talmud; desde 1806 se incluye en las ediciones del texto);
Legal: comentarios sobre las cuatro partes del Shulján Arúj.
Filosófica: comentarios sobre Maimónides, el Sefer Yetzirá, y el Zohar.
Matemática: Ayil Meshulash (tratado de trigonometría, geometría y
astronomía)

- Lord George Byron: *Melodías Hebreas* (1815)
 Jaim Volozhiner: *Nefesh Ha'jaím* (1824)
 Shlomo Iehuda Rápaport: *Bikurei Haitim* (1828)
 Lazarus Bendavid (m. 1832): artículo sobre el Mesías
 Eliahu ben Zalman Kremer: *Alim li-Terufah* (“Hojas terapéuticas”, 1836)
 Karl Marx, Friedrich Engels: *Manifiesto Comunista* (1848)
 Ranak: *Moré Nebujei Hazmán, Guía de los Perpejos del Tiempo* (1851)
 Abraham Mapu: *Ahavat Sión* (“Amor de Sión”, 1853)
 Otto Liebmann: *Kant y los epígonos* (1865)
 Karl Marx: *El Capital* (1867)
 Heinrich von Treitschke: *Una palabra sobre nuestra judería* (1879)
 Shmuel David Luzzatto: *Iesodei Torá* (Bases de la Torá) (1880)
 Böhm-Bawerk: *Historia y crítica de las teorías del interés* (1884)
Regulaciones acerca de la ieszivá de Volozhin (1891)
 Böhm-Bawerk: *El cierre del sistema marxista* (1898)
 Salomón Schechter y Louis Guinzburg: *Saadiana* (1903)
- Obras del Rabí Abraham Kuk:
Shabat Haaretz, “el descanso de la tierra” (1889)
Homenaje en Jerusalén, eulogía a Herzl (1904)
El significado del renacimiento (1909)
Orot Ha-Kodesh (“Las luces de lo sagrado”) tres volúmenes (1904-1919)
- Obras de Hermann Cohen:
Una confesión sobre la cuestión judía (1880)
El amor fraternal en el Talmud (1888)
Germanismo y Judaísmo (1916)
Religión y Sionismo (1916)
Réplica a la carta abierta del Dr. Buber (1916)
La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo (1919)
- Jaim Najman Bialik: *La ciudad de la matanza* (1903)
 Judah Rosenberg: *Los milagros de Maharal con el Golem* (1909)
 Bertrand Russell y Alfred Whitehead: *Principia Matemática* (1913)
 Ernst Lissauer: *Canción de Odio contra Inglaterra* (1914)
 Martín Buber: *Nociones y Realidad y Sión, el Estado y la Humanidad* (1916)
 Alfred Rosenberg: *Bolchevismo judío* (1921)
- Obras de León Trotsky:
La desintegración del sionismo y sus posibles herederos (1904)
La cuestión judía en Rumania y la política de Bismarck (1913)
La revolución permanente (1930); *Historia de la Revolución Rusa* (1932);
La Revolución traicionada (1936); *Termidor y antisemitismo* (1937)

Obras de Zeev Jabotinsky:

Una observación pedagógica (1902)
Ladno (“Muy bien”, 1903)
Chujbina (*El país ajeno*, 1907)
Educación judía (1905)
Traducción parcial al hebreo de la *Divina Comedia* (1920)
Muralla de Hierro (1921)
Nosotros los burgueses (1927)
Sansón (1929)
Sobre el Aventurerismo (1932)
La Nación Judía y la guerra (1944)

Obras de Víctor Frankl:

Psicoanálisis y Existencialismo (1945)
Un psicólogo en el Campo de Concentración o El hombre en busca de sentido (1946)
De los campos de la muerte al existencialismo (1959)
Logoterapia y Análisis Existencial (1957)
Fundamentos antropológicos de la psicoterapia (1975)
La presencia ignorada de Dios (1949)

Bertrand Russell: Prólogo al *Tractatus* (1922)

Itzjak (Julius) Guttman: *Filosofías del judaísmo* (1933)

Isaac Deutscher: *El peligro del barbarismo sobre Europa* (1933) y *El judío ajudaico* (1968)

Gershom Scholem: *Las grandes tendencias de la mística judía* (1941)

Shlomo Pines: Prólogo y comentarios a *La Guía de los Perplejos* (1943)

Friedrich von Hayek: *Camino de Servidumbre* (1944)

Alexander Altmann: Introducción a la traducción inglesa de Saadia Gaón (1946)

Obras de Ludwig Wittgenstein:

Diario filosófico (1914-1916)
Tractatus logico-philosophicus (1921)
Cuadernos Azul, Marrón y Amarillo (1930-1940)
Cultura y valor (1948)
Investigaciones Filosóficas (1953)

Obras de Ayn Rand:

Los que vivimos (1936)
Anthem (1938) traducida al castellano como *¡Vivir!*
El Manantial (1943)
La Rebelión de Atlas (1957)
La virtud del egoísmo (1964)
Capitalismo: el ideal desconocido (1966)

Quién necesita de la filosofía (1982)
Por qué los hombres de negocios necesitan de la filosofía (1961)

Ludwig von Mises: *La acción humana* (1949)
Friedrich von Hayek: *El individualismo y el orden económico* (1949)
Haim Zohar: *El viaje de Ramjal a Eretz Israel* (1951)
Benzion Netanyahu: *Abravanel, estadista y filósofo* (1953)
Herbert Marcuse: *Eros y civilización* (1955)
Joseph Schechtman: *Rebelde y Estadista* (1957)
Jorge Luis Borges: *El Golem* (1958)
Ernest Jones: *Memorias de un psicoanalista* (1959)

Obras de Hannah Arendt:

Los orígenes del totalitarismo (1951)
La vida de una judía (1958)
Eichmann en Jerusalem (1963)
La vida de la mente (1978)
La condición humana (1958)
Entre el pasado y el futuro (1961)
Sobre la revolución (1963)

Obras de Eric Erikson:

Ocho Estadios del Desarrollo Psicosocial (1950)
Infancia y sociedad (1963); *Identidad: juventud y crisis* (1968)
Lutero (1958); *Gandhi* (1969)

Obras de Erich Fromm:

La ley judía: una contribución a la sociología de la Diáspora judía (1922)
El Shabat (1927)
El concepto profético de paz (1930)
El miedo a la libertad (1941)
El hombre por sí mismo (1947)
La Sociedad Sana (1955)
El arte de amar (1956)
Y seréis como dioses (1966)
Tener o ser (1976)
Anatomía de la destructividad humana (1973)

Ernest Gellner: *Palabras y cosas* (1959); *Pensamiento y cambio* (1964)
Stanley Milgram: *Estudio conductual de la obediencia* (1963, en el *Journal of Abnormal and Social Psychology*) y *Los peligros de la obediencia* (1974)
John Rawls: *Teoría de la Justicia* (1971)
Jerome Tuccille: *Usualmente Empieza con Ayn Rand* (1972)
Josef Nedavá: *Trotsky y los judíos* (1972)

Robert Nozick: *Anarquía, Estado y Utopía* (1974)
Moshe Bella: *El mundo de Jabotinsky* (1975)
Israel Efros: *Filosofía judía antigua* (1976)
Eri Jabotinsky: *Mi padre Zeev Jabotinsky* (1980)
Shmuel Katz: *Jabo* (1993)
Arthur Cohen: *Una mujer admirable* (1994)
Mordejai Kaplan: *Prólogo a Mesilat Iesharim* (1994)
Yirmeyahu Bindman: biografía de Ramjal (1995)
Iosef Ben Shlomo: *La poesía del ser* (1990)
Bonnie Honig: *Hacia una feminista agnóstica: Hannah Arendt y la política de la identidad* (1995)
George Reisman: *Capitalismo* (1996)
Thomas Cahill: *Los dones de los judíos* (1998)
Kimberley Cornish: *El judío de Linz* (1999)

ÍNDICE ONOMÁSTICO

GP: Grandes Pensadores NP: Notables Pensadores

A

<i>Aarón Ben Meír</i>	NP: 27
<i>Abbahu, rabí</i>	GP: 56
<i>Abdías, profeta</i>	GP: 74
<i>Abdul Hamid II</i>	GP: 124
<i>Abel, personaje bíblico</i>	NP: 75
<i>Abolays</i>	NP: 34
<i>Abraham ben Ha-Rambam</i>	GP: 81
<i>Abraham el Patriarca</i>	GP: 15, 18, 19, 20, 22, 40, 45, 50, 55, 107 NP: 7, 16, 59, 65, 75
<i>Abraham Ibn Ezra</i>	NP: 24
<i>Abrahams, Gerald</i>	GP: 155
<i>Abrahamsen, Karla</i>	NP: 125
<i>Abravanel, Iehudá</i>	NP: 36-37
<i>Abravanel, Isaac</i>	GP: 74 NP: 11, 31-32, 35, 36, 117
<i>Adán, personaje bíblico</i>	NP: 74, 79
<i>Aderet, Gaón</i>	NP: 77
<i>Adler, Alfred</i>	NP: 123, 124
<i>Adorno, Theodor</i>	GP: 119 NP: 129
<i>Agus, Jacob</i>	GP: 76
<i>Agustín de Hippo</i>	NP: 23, 32, 118
<i>Ahimeir, Aba</i>	NP: 98
<i>Ahmes, faraón</i>	GP: 30
<i>Ajaz, rey</i>	GP: 48
<i>Akenatón, faraón</i>	GP: 27, 28
<i>Akiva ben Iosef, rabí</i>	GP: 12, 61, 67, 68, 71, 154 NP: 7, 23, 25
<i>Al Fadil</i>	GP: 81
<i>Albo, Iosef</i>	GP: 74 NP: 58
<i>Albright, William</i>	GP: 23
<i>Alejandro Magno</i>	GP: 34, 35, 56
<i>Alfasi, Isaac</i>	GP: 75
<i>Alfonso V, rey</i>	NP: 31-32
<i>Alfonso VI el Bravo</i>	NP: 33
<i>Alfonso X el Sabio</i>	NP: 34
<i>Alighieri, Dante</i>	GP: 37 NP: 34, 95, 98
<i>Al-Mamún, califa</i>	NP: 26
<i>Altmann, Alexander</i>	GP: 103 NP: 25
<i>Amatlai, madre de Abraham</i>	GP: 15
<i>Amatziá, rey</i>	GP: 47
<i>Amenofis III, faraón</i>	GP: 27
<i>Amenofis IV, faraón</i>	GP: 26, 27
<i>Amón, rey</i>	NP: 17

<i>Amós, profeta</i>	GP: 21, 45, 46, 47 NP: 16
<i>Amotz, personaje bíblico</i>	GP: 47, 17
<i>Anan Ben David</i>	NP: 25
<i>Anatoli, Jacob</i>	NP: 34
<i>Aníbal, el cartaginés</i>	GP: 59
<i>Antíoco IV Epifanes</i>	GP: 59
<i>Arama, Isaac</i>	NP: 31
<i>Arendt, Hannah</i>	GP: 119, 122 NP: 12, 117-121, 126
<i>Ariosto, Ludovico</i>	NP: 43
<i>Aristeas</i>	GP: 36
<i>Aristóbulo de Paneas</i>	GP: 53
<i>Aristóteles</i>	GP: 34, 39, 52, 56, 58, 77, 82, 84, 111, 149, 150 NP: 33, 39, 66, 79
<i>Arnold, Matthew</i>	GP: 51
<i>Aron, Raymond</i>	GP: 119 NP: 119
<i>Arquímedes</i>	GP: 149, 150
<i>Asch, Salomon</i>	NP: 12, 127
<i>Ashkenazi, Zvi ben Yaakov</i>	GP: 98
<i>Aumann, Israel (Robert)</i>	NP: 111
<i>Austerberg, Max</i>	GP: 125
<i>Ava Arijá, rabino</i>	NP: 27
<i>Averroes, Abu Walid</i>	NP: 34
<i>Avineri, Shlomo</i>	GP: 114
<i>Azariah de Rossi</i>	GP: 56 NP: 11, 36, 42, 43

B

<i>Baal Shem Tov, Israel Ben Eliezer</i>	NP: 47-48, 49, 50
<i>Bach, Johann Sebastian</i>	GP: 43 NP: 62
<i>Bahar, Jacques</i>	GP: 125
<i>Baile, Pierre</i>	GP: 92
<i>Bajja Ibn Pakuda</i>	GP: 74, 79 NP: 58
<i>Bakumin, Mikhail</i>	NP: 87
<i>Balin, Albert</i>	GP: 144
<i>Bar Kojba, Simón</i>	GP: 67 NP: 42, 65
<i>Baron, Jeannette</i>	NP: 120
<i>Baron, Salo</i>	NP: 119, 120
<i>Bashán, Ishaiá</i>	NP: 56, 59
<i>Batsheva, personaje bíblico</i>	GP: 33
<i>Bauer, Felicia</i>	GP: 134
<i>Baumgardt, David</i>	NP: 70
<i>Beethoven, Ludwig</i>	NP: 62
<i>Beilis, Mendel</i>	NP: 88
<i>Bein, Alexander</i>	GP: 121
<i>Bejor-Shor, Iosef</i>	NP: 29
<i>Bella, Moshe</i>	NP: 98
<i>Bellini, Giovanni</i>	NP: 40
<i>Ben Gurión, David</i>	GP: 94, 98, 99, 118, 126
<i>Ben Iosef, Shlomó</i>	NP: 96
<i>Ben Shlomo, Iosef</i>	NP: 79

<i>Benaiá Ben Yehoiadá</i>	GP: 153
<i>Benardete, José</i>	GP: 156
<i>Bendavid, Lazarus</i>	NP: 63
<i>Benjamín, personaje bíblico</i>	GP: 56
<i>Benjamin, Walter</i>	GP: 119 NP: 72
<i>Berdyczewski, Mija Iosef</i>	NP: 53
<i>Bergman, Hugo</i>	GP: 130
<i>Bergson, Henri</i>	GP: 146, 156 NP: 79
<i>Berlín, Naftalí Zvi Iehuda</i>	GP: 25 NP: 52, 77
<i>Bernays, Martha</i>	GP: 139
<i>Bertier, príncipe</i>	NP: 44
<i>Bialik, Jaim Najman</i>	NP: 53, 93
<i>Bibago, Abraham</i>	GP: 56
<i>Bildad, personaje bíblico</i>	NP: 26
<i>Bindman, Yirmeyahu</i>	NP: 60
<i>Birnbaum, Natán</i>	GP: 106
<i>Blanco Amor, José</i>	GP: 74
<i>Bloch, Marc</i>	GP: 118
<i>Blücher, Heinrich</i>	NP: 119
<i>Blumenfeld, Kurt</i>	GP: 139 NP: 119
<i>Blunt, Antony</i>	NP: 106
<i>Boccaccio, Giovanni</i>	NP: 34, 35
<i>Bochart, Samuel</i>	GP: 74
<i>Böhm-Bawerk, Eugen</i>	GP: 114 NP: 110
<i>Bohr, Niels</i>	GP: 111, 148 NP: 120
<i>Boman, Thorlief</i>	GP: 56, 57, 119
<i>Bonaparte, Napoleón</i>	GP: 122 NP: 51
<i>Bonilla de San Martín, Adolfo</i>	NP: 36
<i>Borges, Jorge Luis</i>	GP: 39 NP: 44
<i>Borgia, Cesare</i>	GP: 112
<i>Botzmann, Ludwig</i>	NP: 101
<i>Braganza, duque de</i>	NP: 32
<i>Brahe, Tycho</i>	NP: 45
<i>Brahms, Johannes</i>	NP: 101
<i>Breasted, James</i>	GP: 27
<i>Brod, Max</i>	GP: 39, 130, 132
<i>Broder, Myriam</i>	GP: 12 NP: 12
<i>Broeck, Crispin van de</i>	NP: 21
<i>Bronstein, Lev (Trotsky)</i>	NP: 86, 88
<i>Buber, Martin</i>	GP: 29, 107, 119 NP: 11, 43, 72-73, 130
<i>Bulan, rey jázaro</i>	GP: 75, 77
<i>Bulow, Bernhard von</i>	GP: 124
<i>Buonarotti, Miguel Ángel</i>	NP: 40
<i>Burgess, Guy</i>	NP: 106
<i>Burke, Edmund</i>	NP: 61
<i>Busone da Gubbio</i>	NP: 34
<i>Buzi, sacerdote</i>	NP: 17
<i>Byron, Lord George</i>	NP: 62

C

<i>Cahill, Thomas</i>	GP: 19, 20 NP: 16
<i>Caín, personaje bíblico</i>	NP: 75
<i>Calderón de la Barca</i>	GP: 90
<i>Calígula, emperador</i>	GP: 54
<i>Calva-Shavua</i>	GP: 67
<i>Cantarini, Isaac</i>	NP: 56
<i>Carlomagno, emperador</i>	NP: 32
<i>Carlyle, Thomas</i>	GP: 121
<i>Caro, Josef</i>	NP: 42
<i>Cassel, Ernest</i>	GP: 144
<i>Cassirer, Ernst</i>	NP: 67
<i>Castro, Cristina de</i>	NP: 12
<i>Católicos, Reyes</i>	NP: 32
<i>Cerfberr, Herz</i>	GP: 102
<i>Cervantes, Miguel de</i>	NP: 36
<i>Clearco de Soli</i>	GP: 56,58
<i>Cohen, Arthur</i>	NP: 120-121
<i>Cohen, David</i>	NP: 11, 81-82
<i>Cohen, Hermann</i>	GP: 12, 26, 84, 97 NP: 11, 12, 22, 55, 67, 69-75, 81, 130-131
<i>Cohen, Isaac</i>	NP: 44
<i>Cohen, Martha</i>	NP: 69
<i>Cohn, Martha</i>	GP: 153
<i>Coleridge, Samuel</i>	GP: 57, 151
<i>Colón, Cristóbal</i>	NP: 41
<i>Comte, Auguste</i>	GP: 112 NP: 66
<i>Copérnico, Nicolás</i>	GP: 149, 150 NP: 40, 41
<i>Corday, Marie Ann</i>	NP: 94
<i>Cornish, Kimberley</i>	NP: 107
<i>Cotton, John</i>	GP: 93
<i>Crémieux, Isaac</i>	GP: 121
<i>Crescas, Abraham</i>	NP: 41
<i>Cromwell, Oliver</i>	GP: 108

Ch

<i>Chajes, Oscar</i>	GP: 155
<i>Chamberlain, Joseph</i>	GP: 128
<i>Chelm, Elijah de</i>	NP: 44
<i>Chestov, Lev</i>	GP: 51
<i>Chmielnicki, Bogdan</i>	GP: 101 NP: 47, 65
<i>Chomsky, William</i>	GP: 59
<i>Chrysoloras, Manuel</i>	NP: 35

D

<i>Damon, William</i>	NP: 128
<i>Dante Alighieri</i>	GP: 37 NP: 34, 95, 98
<i>David ben Maimón</i>	GP: 81
<i>David Ben Zakai</i>	NP: 27, 28
<i>David, rey</i>	GP: 22, 33, 49 NP: 19
<i>Delmedigo, Elijah</i>	NP: 35
<i>Demetrio de Falero</i>	GP: 35, 36
<i>Derby, Lord</i>	NP: 95
<i>Derrida, Jacques</i>	GP: 119 NP: 12
<i>Descartes, René</i>	GP: 90, 91, 92, 95 NP: 33, 61
<i>Deutscher, Isaac</i>	NP: 11, 90-91
<i>Dewey, John</i>	NP: 66
<i>Diderot, Denis</i>	NP: 63
<i>Dina, personaje bíblico</i>	GP: 40
<i>Disraeli, Benjamín</i>	GP: 121
<i>Dohm, Christian</i>	GP: 102, 103
<i>Dosa ben Saadia</i>	NP: 27
<i>Dostoievski, Fiodor</i>	GP: 130
<i>Dov Ber de Mezritch</i>	NP: 48-49
<i>Dreisis, Enrique</i>	GP: 12
<i>Dreyfus, Alfred</i>	GP: 122 NP: 88
<i>Dujovne, León</i>	GP: 82
<i>Dumézil, Georges</i>	GP: 143
<i>Durkheim, Emile</i>	GP: 112, 114, 116, 118
<i>Dymant, Dora</i>	GP: 130, 134

E

<i>Eduardo VII</i>	GP: 144
<i>Efraim de Luntshitz</i>	NP: 79
<i>Efros, Israel</i>	GP: 53 NP: 15
<i>Eichmann, Adolf</i>	NP: 120, 121
<i>Einstein, Albert</i>	GP: 7, 8, 12, 105, 139, 140, 143, 145, 146, 147, 153, 157 NP: 7
<i>Eisler, Edmund</i>	GP: 125
<i>Eleazar Ben Judah de Worms</i>	NP: 44
<i>Eleazar Ha-Cohén</i>	GP: 36
<i>Elías, profeta</i>	NP: 17
<i>Eliezer, rabí</i>	GP: 67
<i>Emden, Jacob</i>	NP: 50
<i>Engels, Friedrich</i>	GP: 113
<i>Erikson, Erik</i>	NP: 124-125, 127
<i>Esav, personaje bíblico</i>	NP: 25, 75
<i>Esquilo</i>	GP: 37
<i>Euclides</i>	GP: 97
<i>Eugenio IV, Papa</i>	NP: 41
<i>Eurípides</i>	GP: 37
<i>Eusebio de Cesárea</i>	GP: 56
<i>Ever, personaje bíblico</i>	NP: 51

<i>Exequias, rey</i>	GP: 43, 48, 49
<i>Eybeschütz, Jonathan</i>	NP: 50
<i>Ezequiel, profeta</i>	GP: 45 NP: 11, 15-22, 31
<i>Ezra, escriba</i>	GP: 63 NP: 24

F

<i>Falk, rabino</i>	NP: 95
<i>Federico de Baden</i>	GP: 124
<i>Federico II de Hohenstaufen</i>	GP: 102 NP: 34
<i>Ferguson, Adam</i>	NP: 61
<i>Fernhof, Isaac</i>	GP: 125
<i>Feuer, Lewis</i>	GP: 159
<i>Fichte, Johann Gottlieb</i>	NP: 64, 66
<i>Ficino, Marcilio</i>	NP: 35
<i>Filócrates</i>	GP: 36
<i>Filón de Alejandría</i>	GP: 8, 12, 25, 52, 53, 54, 55, 56, 89 NP: 25, 32, 42
<i>Finzi, David</i>	NP: 57
<i>Finzi, Isaac</i>	NP: 42
<i>Finzi, Zipora</i>	NP: 57
<i>Flaccus</i>	GP: 54
<i>Flavio Josefo</i>	GP: 35
<i>Fohrer, Georg</i>	GP: 40
<i>Foster, Michael</i>	GP: 151
<i>Fowler, James</i>	NP: 128
<i>Frankel, David</i>	GP: 102
<i>Frankl, Viktor</i>	NP: 123, 124, 125-126
<i>Freud, Sigmund</i>	GP: 8, 12, 27, 28, 29, 119, 139, 140, 141, 142, 143 NP: 7, 72, 123, 127, 129, 132, 133
<i>Friedman, Israel</i>	NP: 48
<i>Fromm, Erich</i>	GP: 12 NP: 129-133
<i>Fromm, Naftalí</i>	NP: 129
<i>Froude, Richard</i>	GP: 37

G

<i>Gaarder, Jostein</i>	GP: 51
<i>Galilei, Galileo</i>	GP: 150, 151 NP: 40
<i>Gallico, Elisha</i>	NP: 42
<i>Gama, Vasco da</i>	NP: 41-42
<i>Gandhi, Mahatma</i>	NP: 125
<i>Gans, David</i>	NP: 45
<i>Gaón de Vilna (Eliahu Kremer)</i>	GP: 101, 110 NP: 49-53
<i>Garibaldi, Giuseppe</i>	NP: 97
<i>Gatto, Heber</i>	NP: 11
<i>Gedeón, juez</i>	NP: 17
<i>Gelber, Ioav</i>	GP: 108
<i>Gellner, Ernst</i>	NP: 11, 106-107
<i>Gilbert, Martin</i>	NP: 93
<i>Giorgione, Giorgio Barbarelli</i>	NP: 40

<i>Glotzer, Albert</i>	<i>NP: 88</i>
<i>Glueck, Nelson</i>	<i>GP: 23</i>
<i>Goethe, Wolfgang</i>	<i>GP: 37, 57 NP: 119, 130</i>
<i>Gog, rey de Magog</i>	<i>NP: 21</i>
<i>Goldschtücker, Edward</i>	<i>GP: 133</i>
<i>Gómez Pereira</i>	<i>GP: 91</i>
<i>Gordis, Robert</i>	<i>GP: 40</i>
<i>Gordon, Cyrus</i>	<i>GP: 56</i>
<i>Gordon, Iekutiel</i>	<i>NP: 56</i>
<i>Gordon, Yehuda Leib</i>	<i>NP: 64, NP: 93</i>
<i>Gorki, Máximo</i>	<i>NP: 93</i>
<i>Gradenwitz, Peter</i>	<i>GP: 158</i>
<i>Greenberg, Moshé</i>	<i>GP: 18, 27</i>
<i>Greenspan, Alan</i>	<i>NP: 115</i>
<i>Grimm, hermanos Jacob y Wilhelm</i>	<i>NP: 64</i>
<i>Grinberg, Uri Tzvi</i>	<i>NP: 90</i>
<i>Grinberg, Charlotte</i>	<i>GP: 12 NP: 11</i>
<i>Guillermo II</i>	<i>GP: 124, 144</i>
<i>Guinzburg, Louis</i>	<i>NP: 27</i>
<i>Gumpłowicz, Ludwig</i>	<i>GP: 118,119</i>
<i>Gutenberg, Johannes</i>	<i>NP: 40, 41</i>
<i>Guttman, Itzjak (Julius)</i>	<i>NP: 55</i>

H

<i>Haberler, Gottfried von</i>	<i>NP: 111</i>
<i>Ha-Cohen, Jacob</i>	<i>NP: 56</i>
<i>Haddad, Gérard</i>	<i>GP: 139</i>
<i>Hagiz, Moisés</i>	<i>NP: 56</i>
<i>Hai Gaón</i>	<i>NP: 26</i>
<i>Haim, Natalia</i>	<i>GP: 12</i>
<i>Halberachs, Maurice</i>	<i>GP: 119</i>
<i>Haleví, Iehuda</i>	<i>NP: 58, 65</i>
<i>Hamman, Johann</i>	<i>GP: 104</i>
<i>Hammurabi, rey</i>	<i>GP: 44 NP: 71</i>
<i>Hananel ben Kushiel</i>	<i>NP: 26</i>
<i>Handel, Georg</i>	<i>GP: 43 NP: 62</i>
<i>Haramhab, general</i>	<i>GP: 29</i>
<i>Hartston (y Watson)</i>	<i>GP: 155</i>
<i>Hayek, Friedrich von</i>	<i>NP: 61, 113</i>
<i>Hebreo, León</i>	<i>NP: 36-37</i>
<i>Hegel, Georg</i>	<i>GP: 56, 98 NP: 64, 65, 67, 80</i>
<i>Heidegger, Martin</i>	<i>NP: 119, 121</i>
<i>Heine, Heinrich</i>	<i>NP: 66</i>
<i>Heller, Yomtov Lipmann</i>	<i>NP: 45</i>
<i>Henry, coronel y madame</i>	<i>GP: 123</i>
<i>Herder, Johann von</i>	<i>GP: 57 NP: 63</i>
<i>Hertzberg, Arthur</i>	<i>NP: 94</i>
<i>Herz, Marcus</i>	<i>NP: 63</i>
<i>Herzl, Teodoro</i>	<i>GP: 107, 109,121, 122, 123, 124, 125,128 NP: 22n, 80, 86, 94</i>

<i>Herzog, Isaac</i>	GP: 99
<i>Hess, Moisés</i>	GP: 52, 94, 114
<i>Hezekiá Ben Manóaj, rabí</i>	NP: 29
<i>Hilbert, David</i>	GP: 155
<i>Hilel el sabio</i>	GP: 65 NP: 12, 23
<i>Hipócrates de Cos</i>	NP: 33
<i>Hiram, rey</i>	GP: 33
<i>Hirsch, Mendel</i>	NP: 87
<i>Hirsch, Shimshon Rafael</i>	NP: 12
<i>Hitler, Adolf</i>	GP: 147 NP: 96, 106, 118, 135
<i>Hivi Al-Balji</i>	NP: 25
<i>Hizkúni, exégeta</i>	NP: 29
<i>Hobbes, Thomas</i>	GP: 90, 91, 92, 105, 111 NP: 63
<i>Holbein, Hans</i>	NP: 21
<i>Homberger, Theodor</i>	NP: 125
<i>Homero</i>	GP: 37 NP: 35
<i>Honig, Bonnie</i>	NP: 121
<i>Horkheimer, Max</i>	NP: 129
<i>Hubble, Edwin</i>	GP: 145
<i>Humboldt, Alexander von</i>	NP: 119
<i>Hume, David</i>	NP: 61

I

<i>Ianai, rabí</i>	GP: 40
<i>Ibn Daud, Abraham</i>	NP: 58
<i>Ibn Ezra, Abraham</i>	GP: 97, 154 NP: 29
<i>Ibn Ezra, Moisés</i>	NP: 31
<i>Ibn Gabirol, Shlomó</i>	GP: 73, 97
<i>Ibn Pakuda, Bajia</i>	GP: 74, 79 NP: 58
<i>Ibn Shaprut, Jasdai</i>	GP: 75
<i>Ibn Tibon, Jacob Ben Majir</i>	NP: 41
<i>Ibn Yehya, Guedalia</i>	GP: 56
<i>Iehoshua Ben Gamlá</i>	NP: 40
<i>Immanuel de Roma</i>	NP: 11, 34
<i>Iosé ben Iehudá</i>	GP: 82
<i>Iose ben Jananiá</i>	NP: 22
<i>Iosef, personaje bíblico</i>	GP: 26, 30 NP: 36
<i>Isaac ben Jaim (Itzele)</i>	NP: 52
<i>Isaac, patriarca</i>	NP: 75
<i>Isaías, profeta</i>	GP: 12, 40, 45, 46, 47, 48, 49 NP: 7, 17, 29
<i>Ishmael, rabí</i>	NP: 25
<i>Isidoro</i>	GP: 54
<i>Ismael, personaje bíblico</i>	NP: 75
<i>Israeli, Isaac (astrónomo)</i>	NP: 41
<i>Israeli, Isaac (filósofo)</i>	NP: 26
<i>Itró, personaje bíblico</i>	GP: 26, 40

J

<i>Jabotinsky, Eri</i>	NP: 98
<i>Jabotinsky, Zeev</i>	GP: 126 NP: 12, 93-99
<i>Jacob Ben Asher</i>	NP: 41
<i>Jacob Ben Majir</i>	NP: 41
<i>Jacob Josef de Polnoye</i>	NP: 48
<i>Jacob, patriarca</i>	NP: 25, 51
<i>Jacobi, Friedrich</i>	GP: 105
<i>Jacobs, Josef</i>	GP: 158, 159
<i>Jaim Ben Itzjak</i>	NP: 51
<i>Jaim Brisker</i>	NP: 52, 53
<i>Jaim Volozhiner</i>	NP: 51
<i>James, William</i>	NP: 66
<i>Jefferson, Thomas</i>	GP: 69
<i>Jeremías, profeta</i>	GP: 35, 45 NP: 11, 18
<i>Jesenska, Milena</i>	GP: 130, 134
<i>Jesús de Nazaret</i>	GP: 30
<i>Job, personaje bíblico</i>	GP: 56 NP: 15, 59
<i>Joffe, Adolf</i>	NP: 87
<i>Johnson, Paul</i>	GP: 20
<i>Jonatan ben Uziel</i>	NP: 19
<i>Jones, Ernest</i>	NP: 3, 123
<i>Jones, Jim</i>	NP: 135
<i>José, personaje bíblico</i>	GP: 26, 30 NP: 36
<i>Josef II</i>	GP: 110
<i>Josefo Flavio</i>	GP: 56 NP: 42
<i>Joshua, rabí</i>	GP: 67
<i>Josías, rey</i>	NP: 17
<i>Jospe, Alfred</i>	GP: 110
<i>Juan de Aragón</i>	NP: 41
<i>Juan el Damasceno</i>	NP: 26
<i>Juan II</i>	NP: 36
<i>Juana de Arco</i>	NP: 32
<i>Juda ben Batira</i>	NP: 21
<i>Judá Ben Moisés</i>	NP: 34
<i>Judah Ibn Alfajar</i>	NP: 29
<i>Judah Romano</i>	NP: 34
<i>Jung, Carl</i>	GP: 159
<i>Jurieux, Pierre</i>	GP: 108
<i>Justiniano, emperador</i>	NP: 23

K

<i>Kafka, Elli</i>	GP: 134
<i>Kafka, Franz</i>	GP: 8, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135 NP: 7, 72
<i>Kafka, Hermann</i>	GP: 129
<i>Kafka, Ota</i>	GP: 134
<i>Kafka, Valli</i>	GP: 134
<i>Kahlo, Frida</i>	NP: 87

<i>Kahneman, Daniel</i>	NP: 112, 124
<i>Kalmus, Leopoldine</i>	NP: 101
<i>Kana, Enrique</i>	GP: 119
<i>Kant, Emanuel</i>	GP: 84 NP: 62-64, 67, 69, 70, 79
<i>Kaplan, Jorge</i>	GP: 12
<i>Kaplan, Mordejai</i>	NP: 58
<i>Kariv, Abraham</i>	GP: 94, 108
<i>Kasparov, Garry</i>	GP: 154
<i>Katz, Jacob</i>	GP: 103
<i>Katz, Shmuel</i>	NP: 98
<i>Kaufmann, Felix</i>	NP: 111
<i>Kaufmann, Iejezkel</i>	GP: 18, 21
<i>Kautzky, Karl</i>	NP: 88
<i>Kepler, Johannes</i>	GP: 152 NP: 40, 41
<i>Kierkegaard, Soren</i>	GP: 134 NP: 78
<i>Kimji, David</i>	NP: 22n, 29
<i>Kimji, Iosef</i>	NP: 29
<i>Kimji, Moisés</i>	NP: 29
<i>Kirzner, Israel</i>	NP: 11, 113
<i>Klatzkin, Jacob</i>	NP: 72
<i>Klausner, Josef</i>	GP: 29, 98 NP: 94
<i>Klein, Melanie</i>	GP: 119
<i>Kli Yakar, exégeta</i>	NP: 79
<i>Klimt, Gustav</i>	NP: 101
<i>Koestler, Arthur</i>	NP: 97
<i>Kohlberg, Lawrence</i>	NP: 12, 127-128
<i>Koltchak, Alexander</i>	NP: 85
<i>Kraus, Karl</i>	GP: 123
<i>Krause, Rosa</i>	NP: 129
<i>Kremer, Eliahu (el Gaón de Vilna)</i>	GP: 101, 110 NP: 49-53
<i>Krojmal, Abraham</i>	NP: 65
<i>Krojmal, Najman "Ranak"</i>	GP: 98 NP: 65-67
<i>Kuhn, Hans</i>	GP: 141
<i>Kuk, Abraham</i>	GP: 79 NP: 11, 77-83
<i>Kuk, Shlomo Zalman</i>	NP: 77

L

<i>La Mettrie, Julien</i>	GP: 91 NP: 63
<i>La Pereyre, Isaac de</i>	GP: 93
<i>Labori, Fernand</i>	GP: 122
<i>Lacan, Jacques</i>	GP: 142, 143
<i>Lagarde, Paul</i>	NP: 69-70
<i>Lajover, Pinjas</i>	NP: 59-60
<i>Lampón</i>	GP: 54
<i>Landau, Iejezkel</i>	GP: 110
<i>Landauer, Gustav</i>	NP: 72
<i>Lange, Friedrich</i>	NP: 69
<i>Lange, Oskar</i>	GP: 115
<i>Laqueur, Walter</i>	GP: 108

<i>Lasalle, Ferdinando</i>	GP: 121
<i>Lasker, Emanuel</i>	GP: 12, 153, 154, 155, 157 NP: 11
<i>Lavater, John Caspar</i>	GP: 102, 104, 106, 108
<i>Lebensohn, Mija Iosef, "Mijal"</i>	NP: 64
<i>Lederman, León</i>	NP: 80
<i>Leibniz, Gottfried</i>	GP: 105, 147
<i>Lenin, Vladimir</i>	GP: 43 NP: 85, 86
<i>Lenz, Fritz</i>	GP: 159
<i>Lenzi, Mariano</i>	NP: 36
<i>León, Moshé de</i>	NP: 44
<i>Leonardo da Vinci</i>	NP: 21, 33
<i>Lessing, Gothold</i>	GP: 102, 104, 105
<i>Levi Ben Guershom</i>	GP: 74
<i>Levi Isaac de Berditshev</i>	NP: 49
<i>Levinas, Emanuel</i>	GP: 12 NP: 12, 119
<i>Levinsky, Elhanan</i>	GP: 125
<i>Levita, Elijah</i>	NP: 35
<i>Lévy Bruehl, Henri</i>	GP: 119
<i>Lévy Bruehl, Lucien</i>	GP: 119
<i>Liebmann, Otto</i>	NP: 67
<i>Lipmann Heller, Yomtov</i>	NP: 45
<i>Lissauer, Ernst</i>	NP: 72
<i>Loew, Iehudá (el Maharal)</i>	NP: 43-45
<i>Loewy, Isaac</i>	GP: 134
<i>Lonsano, Menahem</i>	NP: 36
<i>Lorje, Jaim</i>	GP: 126
<i>Lowenthal, Leo</i>	NP: 129
<i>Lueger, Karl</i>	GP: 124
<i>Lukacs, Georg</i>	GP: 119
<i>Luria, Isaac</i>	NP: 57
<i>Lutero, Martin</i>	NP: 72, 125
<i>Luxemburgo, Rosa</i>	NP: 119
<i>Luzzatto, Moshé Jaim</i>	GP: 12 NP: 55-60
<i>Luzzatto, Samuel David</i>	GP: 52 NP: 55, 66

M

<i>Machlup, Fritz</i>	NP: 111
<i>Macpherson, James</i>	NP: 61
<i>Maharal de Praga, Judah Loew</i>	GP: 107, 151 NP: 11, 42-45, 80
<i>Mahler, Gustav</i>	NP: 101
<i>Mahoma</i>	NP: 24
<i>Maimon, Judah Leib</i>	GP: 107
<i>Maimon, Salomón</i>	GP: 83, 156 NP: 63
<i>Maimónides, Moisés</i>	GP: 7, 11, 36, 40, 41, 52, 73, 74, 80, 82, 83, 84, 154 NP: 19, 20, 31, 32, 58
<i>Maitner, Lise</i>	GP: 148
<i>Makhno, Néstor</i>	NP: 85
<i>Malaquías, profeta</i>	GP: 45, 46 NP: 16
<i>Manasés ben Israel</i>	GP: 103, 108

<i>Manasés, rey</i>	GP: 48
<i>Mandeville, Bernard</i>	NP: 61
<i>Mann, Thomas</i>	GP: 43
<i>Manson, Charles</i>	NP: 135
<i>Manuzio, Aldo</i>	NP: 37
<i>Mapu, Abraham</i>	GP: 47 NP: 64
<i>Maquiavelo, Nicolás</i>	GP: 112 NP: 33, 117
<i>Marat, Jean-Paul</i>	NP: 94
<i>Marcelo, Claudio, general</i>	GP: 149
<i>Marcus, Jacob</i>	GP: 40
<i>Marcuse, Herbert</i>	GP: 119 NP: 129, 134-135
<i>Margalit, Moshé</i>	NP: 50
<i>Markish, Péretz</i>	NP: 93
<i>Markish, Simón</i>	NP: 93
<i>Martínez Estrada, Ezequiel</i>	GP: 40
<i>Marx, Karl</i>	GP: 111, 113, 114, 116, 118, 154 NP: 7, 80, 87, 109, 110, 112, 129, 134, 142
<i>Mattos, Tomás de</i>	NP: 7
<i>Maulnier, Thierry</i>	GP: 3
<i>Mauss, Marcel</i>	GP: 119
<i>Maze, Jacob</i>	NP: 86
<i>Mazzini, Giuseppe</i>	NP: 97
<i>McCarthy, Mary</i>	NP: 120
<i>Medem, Vladimir</i>	NP: 86
<i>Megástenes</i>	GP: 56
<i>Médicis, casa de los</i>	NP: 35
<i>Meir, Iaakov</i>	GP: 56 NP: 82
<i>Menahem Mendel de Kotzk</i>	NP: 49
<i>Menajem Mendel de Schklov</i>	NP: 50
<i>Menajem Mendel de Vitebsk</i>	NP: 50
<i>Mendelssohn, hijas de Moisés</i>	NP: 118
<i>Mendelssohn, Moisés</i>	GP: 12, 57, 101-110 NP: 53, 63
<i>Menger, Karl</i>	NP: 111
<i>Mercier, general</i>	GP: 123
<i>Mernefta, faraón</i>	GP: 26, 27
<i>Meyer, Eduard</i>	GP: 27
<i>Miguel Ángel</i>	GP: 43 NP: 33, 40
<i>Mijal, Mija Iosef Lebensohn</i>	NP: 64
<i>Milgram, Stanley</i>	NP: 12, 126-127
<i>Mill, John Stuart</i>	NP: 66
<i>Milton, John</i>	GP: 43
<i>Miqueas, profeta</i>	GP: 47
<i>Mirandola, Juan Pico della</i>	NP: 35
<i>Mises, Ludwig von</i>	GP: 111 NP: 7, 11, 109-113, 115
<i>Modena, Leone</i>	NP: 37, 42-43
<i>Moisés</i>	GP: 7, 12, 18, 25-31, 37, 40, 45-47, 50, 52, 54, 55, 93, 149 NP: 7, 15, 29, 66, 131
<i>Montand, Yves</i>	NP: 127

Moore, George
Morgenstern, Oskar

NP: 104, 107n
NP: 111

N

Nabucodonosor, rey
Nahum, profeta
Najman de Bratzlav
Najmánides, Moisés
Napoleón Bonaparte
Nasí, Josef
Natán de Gaza
Nazir, David Cohen el
Nedavá, Iosef
Nefertiti
Netanyahu, Benzion
Netziv, Naftalí Zvi Iehuda Berlín
Newton, Isaac
Nietzsche, Friedrich
Nimrod, personaje bíblico
Nimzovitch, Arón
Nobel, Nehemiah
Noé, personaje bíblico
Nordau, Max
Norzi, Solomon
Nostradamus, Michel de
Nowomeisky, Moshé
Nozick, Robert

NP: 18
NP: 18
NP: 49
NP: 12, 44, 59
NP: 51
GP: 126
NP: 56
NP: 81-82
NP: 85
GP: 28
NP: 31
GP: 25 NP: 52, 77
GP: 145, 152 NP: 40
NP: 78
NP: 75
GP: 155
NP: 130
NP: 79
GP: 12, 123, 126 NP: 12
NP: 36
NP: 42
NP: 86
NP: 11, 113

O

Odoacro el hérulo
Og, rey
Oinomeo
Oliveri, Daniel
Omar Inb-el-As
Onkelos, traductor bíblico
Oseas, profeta
Ottoline, Lady

NP: 32
GP: 45
GP: 56
GP: 12
GP: 36
NP: 25
GP: 45, 47 NP: 16
NP: 102

P

Pablo de Tarso
Pakhuru, general
Pakuda, Bajia Ibn
Paracelso, Felipe
Parsons, Talcote
Pascal, Blas
Pashá, Djemal
Patai, Raphael
Paulli, Holger

GP: 142
GP: 19
GP: 74, 79 NP: 58
NP: 44
GP: 117
GP: 152 NP: 78
NP: 94
GP: 61, 159
GP: 108

<i>Pawel, Ernst</i>	GP: 134
<i>Peikoff, Leonard</i>	NP: 115
<i>Peirce, Charles</i>	NP: 66
<i>Perednik, Gustavo</i>	GP: 7, 8 NP: 7, 8
<i>Perednik, Ruth</i>	NP: 12
<i>Petlioura, Simón</i>	NP: 85
<i>Petrarca, Francesco</i>	NP: 35
<i>Pfefferkorn, Johannes</i>	NP: 40
<i>Philby, Kim</i>	NP: 106
<i>Piaget, Jean</i>	NP: 127
<i>Pines, Shlomo</i>	NP: 15
<i>Pinjas de Horowitz</i>	NP: 53
<i>Pinsker, León</i>	GP: 124, 125
<i>Pirenne, Henri</i>	GP: 117
<i>Platón</i>	GP: 39, 54, 55, 56, 80, 81, 111, 114 NP: 32, 39, 79
<i>Plutarco</i>	GP: 74
<i>Poe, Edgar Allan</i>	NP: 98
<i>Poiret, Pierre</i>	GP: 92
<i>Popper, Kart</i>	GP: 114, 119
<i>Portaleone, Abraham de</i>	NP: 36
<i>Potifar, personaje bíblico</i>	NP: 36
<i>Provençal, David</i>	NP: 42
<i>Provençal, Moisés</i>	NP: 42
<i>Ptolomeo Filadelfos</i>	GP: 36
<i>Ptolomeo Lagos Soter</i>	GP: 35, 36
<i>Ptolomeo, Claudio</i>	NP: 33

Q

<i>Quevedo, Francisco de</i>	GP: 37, 39
------------------------------	------------

R

<i>Rabelais, François</i>	NP: 33
<i>Rabenu Nisim ben Iaakov</i>	NP: 26
<i>Rabinkow, Zalman Baruj</i>	NP: 130
<i>Rafael</i>	NP: 21
<i>Ramjal, Moisés Jaim Luzzatto</i>	GP: 12 NP: 55-60
<i>Ramsés II</i>	GP: 26, 30
<i>Ranak, Najman Krojmal</i>	NP: 65-67
<i>Rand, Ayn</i>	NP: 11, 113-115
<i>Rápaport, Shlomo Iehuda</i>	NP: 27, 65
<i>Raphael, Raffaelo Santi</i>	NP: 40
<i>Raquel, esposa de Akiva</i>	GP: 67
<i>Rashbam, Shmuel Ben Meir</i>	NP: 29
<i>Rashi, rabí Shlomo Itsjaki</i>	NP: 28
<i>Ravel, Maurice</i>	NP: 101
<i>Rawls, John</i>	NP: 113
<i>Reichmann, Frieda</i>	NP: 129
<i>Reisman, George</i>	NP: 115

<i>Rembrandt van Rijn</i>	GP: 43
<i>Renan, Ernest</i>	GP: 159
<i>Reshevsky, Samuel</i>	GP: 155
<i>Rest, James</i>	NP: 128
<i>Reuchlin, Johannes</i>	NP: 36
<i>Ricardo, David</i>	GP: 112 NP: 109, 110
<i>Richardson, Alan</i>	GP: 151
<i>Rivera, Diego</i>	NP: 87
<i>Robespierre, Maximilien</i>	NP: 61
<i>Rodolfo II de Habsburgo</i>	NP: 44
<i>Roland, Romaní</i>	GP: 147
<i>Rómulo Augústulo</i>	NP: 32
<i>Rosenbaum, Alissa</i>	NP: 113-114
<i>Rosenberg, Alfred</i>	NP: 85
<i>Rosenberg, Judah</i>	NP: 44
<i>Rosenzweig, Franz</i>	GP: 57, 79 NP: 81, 130
<i>Rossi, Azariah de</i>	GP: 56 NP: 11, 36, 42, 43
<i>Rothbard, Murray</i>	GP: 115 NP: 110
<i>Rousseau, Jean-Jacques</i>	GP: 125 NP: 62
<i>Rubinstein, Akiva</i>	GP: 155
<i>Russell, Bertrand</i>	NP: 96, 101, 102, 106-107, 120
<i>Rutenberg, Pinjas</i>	NP: 95

S

<i>Saadia Gaón</i>	GP: 12, 75, 79 NP: 7, 23-29, 41, 58
<i>Saba, Abraham</i>	NP: 31
<i>Sadi, Abu Omar ibn</i>	NP: 26
<i>Saladino</i>	GP: 81
<i>Salomón Ben Abraham de Montpellier</i>	NP: 29
<i>Salomón, rey</i>	GP: 12, 33, 43, 153 NP: 7, 17, 69
<i>Samuel, amoraíta</i>	GP: 69
<i>Samuel, juez</i>	NP: 17, 117
<i>Santi, Raffaelo</i>	NP: 40
<i>Sartre, Jean Paul</i>	GP: 133
<i>Saúl, rey</i>	NP: 17
<i>Scharansky, Natán</i>	NP: 93
<i>Schechter, Salomon</i>	NP: 27
<i>Schechtman, Joseph</i>	NP: 98
<i>Schelling, Friedrich</i>	NP: 64, 66
<i>Schelling, Friedrich</i>	NP: 119
<i>Schelovitov, ministro</i>	NP: 88
<i>Schiller, Friedrich</i>	GP: 57
<i>Schlegel, Friedrich</i>	NP: 119
<i>Schleiermacher, Friedrich</i>	NP: 119
<i>Schneur Zalman de Lyady</i>	GP: 98
<i>Schnitzler, Arthur</i>	GP: 123
<i>Schoenberg, Arnold</i>	GP: 43
<i>Scholem, Gershom</i>	GP: 133 NP: 47, 72
<i>Schopenhauer, Arthur</i>	GP: 155

<i>Schwarz, Karl</i>	<i>GP: 159</i>
<i>Schweitzer, Albert</i>	<i>NP: 120</i>
<i>Senajerib</i>	<i>GP: 48, 49</i>
<i>Sforno, Ovadia</i>	<i>NP: 36</i>
<i>Shadal, Samuel David Luzzatto</i>	<i>GP: 52, 53, 79 NP: 55, 66</i>
<i>Shakespeare, William</i>	<i>GP: 37 NP: 33</i>
<i>Shapur I</i>	<i>GP: 69</i>
<i>Sheerit ben Saadia</i>	<i>NP: 27</i>
<i>Shem, personaje bíblico</i>	<i>NP: 51</i>
<i>Shikmoni, Herz</i>	<i>GP: 99</i>
<i>Shimon Ben Lakish</i>	<i>GP: 84</i>
<i>Shimon Ben Shetaj</i>	<i>GP: 65</i>
<i>Shimon Hatzadik</i>	<i>GP: 65</i>
<i>Shir, rabino y filósofo</i>	<i>NP: 64, 65</i>
<i>Shmuel ben Jofni</i>	<i>NP: 26</i>
<i>Shmuel Ben Shilat</i>	<i>NP: 40</i>
<i>Shneur Zalman de Ladi</i>	<i>NP: 49, 51</i>
<i>Sholal, Israel</i>	<i>NP: 42</i>
<i>Simmel, Georg</i>	<i>GP: 116, 117, 118</i>
<i>Simón el Justo</i>	<i>GP: 56</i>
<i>Sinai de Habsburgo</i>	<i>NP: 44</i>
<i>Smith, Adam</i>	<i>GP: 112 NP: 61, 109</i>
<i>Smolenskin, Peretz</i>	<i>GP: 37, 127 NP: 64</i>
<i>Sokolow, Nahum</i>	<i>GP: 108 NP: 21n</i>
<i>Soloveitchik, Jaim</i>	<i>NP: 52</i>
<i>Soloveitchik, Josef</i>	<i>NP: 52</i>
<i>Soloveitchik, Josef Dov</i>	<i>NP: 53</i>
<i>Sombart, Werner</i>	<i>GP: 117, 118</i>
<i>Sonnenfels, Josef von</i>	<i>GP: 103,104, 106</i>
<i>Spann, Meno</i>	<i>GP: 134</i>
<i>Spencer, Herbert</i>	<i>GP: 112,113 NP: 66</i>
<i>Spengler, Oswald</i>	<i>NP: 106</i>
<i>Spinoza, Baruj</i>	<i>GP: 8, 12, 89, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101,104,105,106,108, 147, 157 NP: 37</i>
<i>Stalin, José</i>	<i>NP: 87, 118</i>
<i>Steinig, León</i>	<i>GP: 143</i>
<i>Steinitz, Wilhelm</i>	<i>GP: 155</i>
<i>Stern, Günther</i>	<i>NP: 119</i>
<i>Strauss, Leo</i>	<i>NP: 15</i>
<i>Strigl, Richard von</i>	<i>NP: 111</i>
<i>Sturluson, Snorri</i>	<i>NP: 32</i>

T

<i>Tagore, Rabindranath</i>	<i>GP: 146</i>
<i>Tam, Jacob</i>	<i>NP: 29</i>
<i>Tarrash, Siegbert</i>	<i>GP: 157</i>
<i>Tartakower, Savielli</i>	<i>GP: 156</i>
<i>Telias, David</i>	<i>GP: 7-9, 12 NP: 12</i>
<i>Teofrastró de Eresos</i>	<i>GP: 56</i>
<i>Tibón, Jacob Ben Majir Ibn</i>	<i>NP: 41</i>
<i>Tintoretto, Jacopo Robusti</i>	<i>NP: 21</i>

<i>Tito, Flavio Sabino</i>	NP: 42
<i>Tiziano, Vecellio</i>	NP: 21
<i>Tolstoi, León</i>	GP: 121
<i>Tomás de Aquino</i>	GP: 83 NP: 32
<i>Torczyner, Harry</i>	GP: 134
<i>Toynbee, Arnold</i>	GP: 151
<i>Treitschke, Heinrich von</i>	NP: 70
<i>Trepp, Leo</i>	GP: 75, 110
<i>Trotsky, León</i>	NP: 11, 12, 85-91, 93
<i>Trumpeldor, Iosef</i>	NP: 95
<i>Tsevat, Matitiah</i>	GP: 40
<i>Tsofar, personaje bíblico</i>	NP: 26
<i>Tuccille, Jerome</i>	NP: 114
<i>Tucídides,</i>	GP: 111
<i>Tucker, Joshiah</i>	NP: 61
<i>Tutankamón</i>	GP: 26, 27
<i>Tutmosis III</i>	GP: 26
<i>Tzvi, Shabetai</i>	NP: 47

U

<i>Urbino, Joseph Baruj de</i>	NP: 36-37
--------------------------------	-----------

V

<i>Valéry, Paul</i>	GP: 123
<i>Valle, Moisés David</i>	NP: 55, 57
<i>Varnhagen, Raquel</i>	NP: 119
<i>Veblen, Thorstein</i>	GP: 158
<i>Vega, Gracilaso de la</i>	NP: 36
<i>Verdi, Giuseppe</i>	GP: 43 NP: 62
<i>Virgilio, poeta</i>	GP: 37 NP: 34
<i>Vivaldi, Antonio</i>	NP: 57
<i>Voltaire, François-Marie Arouet</i>	NP: 62

W

<i>Weber, Max</i>	GP: 116
<i>Weininger, Otto</i>	NP: 106
<i>Weitzmann, Jaim</i>	GP: 148, 158
<i>Wellhausen, Julius</i>	GP: 21
<i>Wells, Herbert</i>	GP: 39
<i>Whitehead, Alfred</i>	GP: 151
<i>Whitman, Walt</i>	NP: 97
<i>Wistrich, Robert</i>	GP: 125
<i>Wittgenstein, Hans</i>	NP: 101
<i>Wittgenstein, Karl</i>	NP: 101
<i>Wittgenstein, Ludwig</i>	GP: 12, 156 NP: 7, 11, 12, 101-107
<i>Wittgenstein, Paul</i>	NP: 101
<i>Wolfson, Harry</i>	GP: 53, 73, 89 NP: 15

Y

<i>Yac, Erica</i>	<i>GP: 12</i>
<i>Yarblum, Mark</i>	<i>NP: 86</i>
<i>Yehuda Hacoheh</i>	<i>GP: 81</i>
<i>Yehuda Haleví</i>	<i>GP: 8, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 154</i>
<i>Yehuda Ibn Tibon</i>	<i>GP: 77</i>

Z

<i>Zacarías, profeta</i>	<i>NP: 82</i>
<i>Zacuto, Abraham</i>	<i>NP: 41</i>
<i>Zadok, familia sacerdotal</i>	<i>NP: 17</i>
<i>Zipora Bat Itró</i>	<i>NP: 57</i>
<i>Zohar, Haim</i>	<i>NP: 57</i>
<i>Zu Lynar, Rocus</i>	<i>GP: 108</i>
<i>Zvi, Shabetai</i>	<i>GP: 101 NP: 56</i>
<i>Zweig, Stephan</i>	<i>GP: 122</i>

OTRAS OBRAS DEL AUTOR

ENSAYO:

Hebreo Soy (1989) dos tomos de ensayos sobre el judaísmo en la modernidad, publicados por la comunidad judeoargentina y prologados por el profesor Michael Rosenak de la Universidad Hebrea de Jerusalén.

Custodia de Cuatro Mil Años (1990) ensayo acerca de la ecología y el judaísmo, Premio Keren Kayemet.

La Judeofobia (2001), traducido a varios idiomas, originalmente publicado por la Universidad de Panamá y luego en España y en Brasil, explora las raíces del odio antijudío y sus causas a lo largo de la historia.

España Descarrilada (2004), publicado en Barcelona con prólogo de Pilar Rahola, acerca del terror islamista y el despertar de Occidente durante la Tercera Guerra Mundial.

Grandes Pensadores (2005), publicado por la Universidad ORT-Uruguay, acerca de la contribución de dieciséis grandes pensadores judíos a la civilización occidental, desde los patriarcas hasta Einstein y Freud.

Últimos ensayos de Perednik en antologías:

Naïve Spanish Judeophobia, Jewish Political Studies Review, JCPA, 2003.

L'Espagne, Les habits neufs de l'antisemitisme en Europe, Paris, 2004.

La fertilidad de los fracasos, en *Sionismo a cien años de Herzl*, OSU, 2004.

La judeofobia embolsada, Universidad Arturo Prat, Chile, 2004.

La judeofobia argentina y embolsada, Reflexiones, AMIA, Buenos Aires, 2005.

La edad ajedrecística, *Conversación*, Montevideo, 2006.

The Chinese of Jewish Descent, en *Alternative Orientalisms*, Cambridge Scholars Press, 2007.

FICCIÓN:

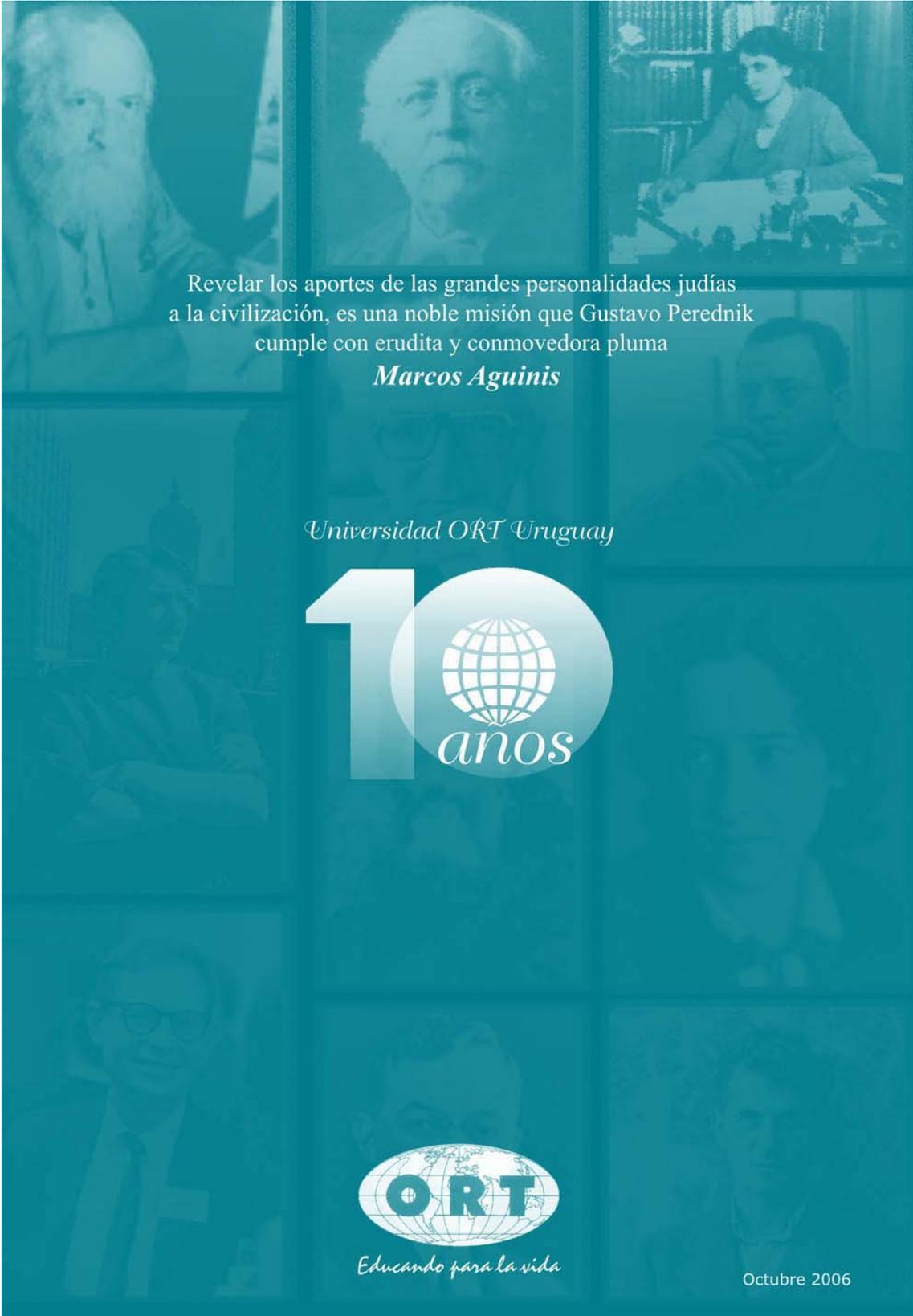
En lo de los Santander (1980), primera ficción galardonada con el *Premio Victoria Ocampo*, con versión inglesa en *Stories* de Boston (1985).

Ajitofel (1988) fantasía novelada sobre el suicidio prologada por Bernardo Ezequiel Korembli. *Premio Literario Internacional Fernando Jeno* de México, fue parcialmente publicada en hebreo en Israel (1995).

Lémej (1992) publicada en Tel Aviv, fue distinguida por la *Fundación Fortabat* y prologada por Eduardo Gudiño Kieffer. Fantasía histórica sobre las causas de la Segunda Guerra Mundial, protagonizada por Freud, Berta Pappenheim, Eduard Hanslick y muchos otros.

El silencio de Darwin (2006) fantasía histórica en la que se entrecruzan la guerra de las Malvinas, los descubrimientos de Darwin, la antropología, la cábala y las matemáticas.

*Publicado en el marco del décimo aniversario de la
Universidad ORT Uruguay y de los 65 años de
ORT en Uruguay*



Revelar los aportes de las grandes personalidades judías
a la civilización, es una noble misión que Gustavo Perednik
cumple con erudita y conmovedora pluma

Marcos Aguinis

Universidad ORT Uruguay

10  años



Educando para la vida

Octubre 2006