

CÉLEBRES PENSADORES

judíos en la civilización occidental

Gustavo Daniel Perednik



UNIVERSIDAD ORT
Uruguay

CÉLEBRES PENSADORES

judíos en la civilización occidental

Gustavo Daniel Perednik

ISBN 978-9974-7704-7-8

Las fotos de la tapa han sido alteradas digitalmente

Los judíos no supieron, ni saben todavía, desaparecer.

Ludwig Gumplowicz (1882)

ÍNDICE

GRANDES PENSADORES (2005)

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

NOTABLES PENSADORES (2006)

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

CÉLEBRES PENSADORES (2007)

Prólogo por Juan Raúl Ferreira	11
Prefacio del autor	17
1. Jeremías y el desconsuelo	21
2. Hilel y el Talmud	29
3. Najmánides y la tradición	37
4. Najman de Bratzlav y el jasidismo	45
5. Hirsch y la neoortodoxia	53
6. Ahad Haam y la educación	61
7. Max Nordau y la cultura	69
8. Melanie Klein y la paidoterapia	77
9. Derrida y el postestructuralismo	85
10. Rosenzweig y el Nuevo Pensar	93
11. Kurt Lewin y la Gestalt	101
12. Niels Bohr y la física cuántica	109
13. Levinas y el existencialismo	117
14. Isaiah Berlín y el pluralismo	125
15. Hans Kelsen y el Derecho	133
16. Norbert Wiener y la cibernética	141
Bibliografía	149
Índice onomástico	156

PRÓLOGO

UN MODO DE PORTAR EL ARCA

por Juan Raúl Ferreira

*Doctor en Relaciones Internacionales. Ex Diputado y Senador de la República.
Ex Embajador de la República en Argentina. Autor de varios libros.*

Dejé de ser un admirador anónimo de Gustavo Perednik, cuando tuve la suerte de conocerlo en noviembre de 2004. Fue en la B'nai B'rith, donde presentó un libro publicado por la Organización Sionista del Uruguay. La obra *El sionismo a cien años de Herzl* recopilaba ensayos; entre ellos, uno de mi buen amigo Eduardo Kohn.

Después de su oratoria cargada de carisma, y de capacidad para hacer pensar, nos presentaron. Apenas intercambiamos algunas palabras. No me animé a contarle las veces, que en mis años de Embajador en Argentina, fui a mezclarme en el anonimato del público que convocaba.

Pasó exactamente un año, hasta que recibí un inesperado llamado. Charlotte de Grünberg me pedía, en nombre de ORT, que presentara el segundo volumen de la obra de Gustavo *Pensadores Judíos en la Civilización Occidental*.

Recibí copia del mega ensayo, que iba presentando, desde los profetas bíblicos a pensadores de nuestro tiempo. Muchos de los autores y filósofos, en varios casos tienen posturas antagónicas. Sin embargo, de la lectura de la obra de Gustavo, uno iba descubriendo un hilo conductor que los identificaba como judíos. Aunque sus respuestas finales fueran distintas, había algo en lo que fundaban sus verdades, en los problemas que planteaban, en dónde veían la esencia de las cosas, que permitía, con la ayuda de Perednik, descubrir fácilmente su condición de judíos.

Sentí una responsabilidad abrumadora, pero no quise desaprovechar la oportunidad de aprender tanto y acepté el reto. Hice referencia en mi presentación al Himno Nacional Uruguayo, del cual solemos recordar solo la parte que se canta. Sin embargo, en la octava estrofa del solo, al ejemplificar el apego que debemos a nuestros valores nacionales, lo compara con el que profesa el pueblo judío al Arca de la ley. Dice:

*De los fueros civiles el goce
Sostengamos; y el código fiel
Veneremos inmune y glorioso
Como el arca sagrada a Israel*

Quizás aquella noche del 27 de noviembre en ORT, no me di cuenta de la verdadera importancia que tenía aquella cita. Porque resume el mensaje último del legado de la obra de Perednik. No deja de ser, en todo caso, el esfuerzo, y el testimonio de la vida de Perednik, un modo de seguir acarreado el Arca Sagrada sobre los hombros.

Dice pues bien nuestro himno: los fueros civiles, nuestros códigos (escritos o no) vienen de allí. Nuestros valores, los que identifican nuestra civilización, empiezan en forma de ley escrita (la custodiada por el pueblo judío) –los Diez Mandamientos, las normas contenidas en el Pentateuco, etc.- y luego van tomando forma de costumbres, de valores más intangibles que se transmiten de generación en generación. He ahí la importancia de la tradición.

Alguien inadvertidamente, expresó muy bien lo que me inspira y transmite la obra de Perednik. Un jerarca policial, por el que tengo una especial estima, escribió sobre mi libro *Vadearás la Sangre*: *"En la sociedad hay normas escritas que permanentemente nos rigen, la Biblia (que nunca nos falte), la Torá, libros religiosos, constituciones, leyes y distintas normas impresas... pero hay normas que coexisten con estas (y provienen de ellas) que son códigos no escritos, normas éticas y morales de conducta, modos de entender la vida y la coexistencia y que van más allá de nuestra existencia humana"*. Es el gran tema de la identidad. En este caso la identidad forjada en torno a grandes valores que rigen nuestra vida y le dan sentido. Por ejemplo, el amor a la vida y no concebirla si no es para ejercer en ella el más importante de estos valores, uno por el cual vale la pena, incluso, ofrendar la vida: la libertad.

Aquella noche, Perednik dejándose llevar por el afecto agradeció en forma excesivamente generosa mi presentación. Me describió como alguien "... que además reúne la condición de cristiano conciente de la raíz judía de su fe".

Es cierto, yo siempre me defino como *"judeocristiano"*, aunque me suene como redundante. Pero cuando uno ve la película *"La Pasión de Cristo"*, a la que prefiero llamar *"El Evangelio según Mel Gibson"*, se da cuenta de que hoy es necesario explicitarlo, en tanto hay cristianos que ven en lo judío lo antagónico. Otros sentimos que allí están nuestras raíces y que éstas nos convocan, a un destino común. No lo digo solamente desde el punto de vista religioso (Juan Pablo II llamó a los judíos *"mis hermanos"*

mayores en la fe"), sino en algo más amplio. Un modo de entender la vida y de vivirla.

Por lo tanto, sí, me defino como judeocristiano, inserto por cierto, en este mundo postmoderno hiperdiverso. No reniego sino que asumo, crezco, me enriquezco con la diversidad. Pero ella se compone de identidades y esta es la mía. Tiene en lo judío una raíz común y el cimiento de nuestra civilización. En el mundo de la religión, estuvimos muchos más años juntos que separados (hace apenas dos mil años de Jesús, que los cristianos creemos es el Emmanuel), antes éramos lo mismo. Tenemos en nuestro origen los cristianos al Patriarca Abraham, a quien los católicos recordamos en el Canon de la liturgia de la Eucaristía (la Misa), llamándole "*nuestro padre en la fe*".

Pero la misma religión tiene una dimensión cultural que trasciende el ámbito de la Fe. Hace un par de años tuve la suerte de estar presente en la Universidad de Yale durante un simposio sobre *Aspectos no religiosos de la Biblia* (octubre de 2006). Profesores de diversas disciplinas de distintos centros académicos, explicaban el aporte de la Biblia en prácticamente todos los planos que hacen a nuestra cultura, y aún algo más, a los elementos fundamentales de nuestros ingredientes civilizatorios.

De alguna manera, esta idea de definir y defender la identidad propia como forma de convivir armoniosamente en un mundo cuya gran fortaleza es la diversidad, está presente en la trilogía de Perednik aunque él no lo mencione expresa ni explícitamente.

Vayamos pues al tema central que plantea, desde su disciplina, Perednik: el de la identidad. Y tener bien clara la propia, permite sobrevivir, convivir con otras, en el mundo complejo y multipolar en que nos ha tocado vivir.

Ese asumirse como judeocristiano en una dimensión que va, como he dicho, más allá de la fe, hace por ejemplo que las festividades del calendario judío se sientan como propias. A ver: ¿Cuántos gentiles celebran la Navidad sin ser creyentes? Es parte de su identidad y de los valores con que se identifica. Habrá también muchos no cristianos, que sin ninguna connotación religiosa ven en estas festividades esos valores que nos son comunes.

Entiendo pues, a un judío que sin creer en Cristo, celebre el día de su nacimiento junto a su familia, brindando por la paz en la tierra. Pero cuando un cristiano encara una festividad judía, debe asumir que le es propia, que es parte de su historia, de sus valores y de sus tradiciones.

Esa visión no excluyente de la diversidad, la practican los judíos con mucho más intensidad que los que no lo son. En realidad mucha gente piensa lo contrario cuando ve cuanto se aferran a sus tradiciones, sin darse cuenta que las preservan para todos lo que tenemos ese origen.

Precisamente, cuando se presentó el segundo volumen, Perednik hizo una reflexión sobre la expresión bíblica "pueblo elegido", que rara vez la utiliza

un judío para definirse a sí mismo. Porque más bien ha sido para este pueblo una responsabilidad que un privilegio.

Agregaba que en la antigüedad los pueblos se invadían unos a otros, e imponían al derrotado su religión. No existe en la historia un pueblo forzado a convertirse al judaísmo por los hebreos. Más bien, liberaban a los pueblos sometidos por quienes les imponían creencias ajenas, para que recuperaran la libertad de elegir sus cultos.

Basta conocer Jerusalem, para entender esta dimensión de diversidad y pluralismo que está en la esencia judía. Yo tuve el privilegio de hablar en la Kneset, en nombre del Uruguay todo, en ocasión de la primera visita de Estado de nuestro país a Israel. Allí vi rostros de diputados israelíes, pero no necesariamente israelitas. Algunos palestinos y otros de diversos grupos étnicos.

Recién ahora comprendo qué quería decir mi padre, Wilson Ferreira, cuando afirmaba *"un uruguayo judío, para ser un buen uruguayo, ante todo debe ser un buen judío"*. Es decir para ser un *"buen judío"* hay que vivir de determinada manera. El que así vive, no podría no ser un *"buen uruguayo"*. Habrá sobre esta obra opiniones bien fundadas, a favor y en contra, coincidiendo o polemizando. Expertos en historia, filosofía y disciplinas afines tendrán autoridad para hacerlo. No creo que haya sido ese perfil el que encontró en mí ORT al encargarme este prólogo.

Lo que sí puedo, deseo y me he propuesto hacer, es dar testimonio de esa identidad judía que siento como propia. Además, he vivido una vida que me ha hecho topar constantemente con esa realidad. ¿Qué tienen en común los pensadores elegidos por Gustavo Perednik en la larga lista recopilada en tres tomos? Ser judíos.

Veamos ahora. ¿Por otro lado, qué podrían tener en común: un periodista marxista de Le Monde, un profesor liberal de la Hebrew University, un rabino ortodoxo neoyorquino, un congresista con aspiraciones (concretadas luego) de ser alcalde de Nueva York, una profesora radical de Boston University y el Jefe de asesores del Senador Kennedy (luego subsecretario de Estado de Jimmy Carter) Lo mismo que los grandes pensadores de la obra de Perednik. Ser judíos.

Todos ellos: Philippe Labreux, Edy Kaufman, el Rabino Morton Rosenthal, Edward Koch, Louise Popkin y Mark Schneider, se movilizaron, unieron esfuerzos (sin conocerse antes) para salvar la vida mía y de mi padre cuando peligrosaba en la Argentina de Videla del año 1976. Lograron rescatarnos con vida, cuando creíamos que ya estaba todo perdido. Si no fuera por ellos, no podría estar escribiendo estas mal hilvanadas líneas. Cuando tomé conciencia de ello dije a mi padre: *"Qué casualidad, todos judíos"*. Él me respondió: *"no es casualidad; es por ser judíos"*.

Un día escuché decir a mi padre en una conferencia en el Comité Central Israelita *"¿qué es ser judío? No es una raza, porque conozco judíos de diversas razas. No es una religión, porque muchos de mis amigos judíos en Uruguay son agnósticos..."* Y culminó diciendo que ser judío *era un estado de espíritu que hacía vivir la vida de una manera especial*".

Recordé aquella conferencia cuando mi amigo David Telias (judío agnóstico), a quien consulté mucho sobre como encarar este prólogo, robándole horas a sus responsabilidades en ORT, me comentó: *"Creo que los judíos existimos en este mundo, por un lado, para demostrar lo que el hombre puede alcanzar cuando es espiritual y físicamente libre, y como testigos del daño que el hombre puede ocasionar cuando discrimina"*.

Esa búsqueda milenaria por una definición suficientemente abarcativa, sigue su historia. La obra de Gustavo Perednik, es parte de ese peregrinar en el desierto tratando de saber cada vez más y mejor quiénes somos y de dónde venimos. Sólo así sabremos qué debemos esperar de nosotros mismos en esta vida terrena. No podemos sino agradecer a Gustavo que nos ayude tanto, como en esta trilogía a develar esas incógnitas para darle cada vez más contenido a la vida.

PREFACIO DEL AUTOR

Transcurrieron tres años y medio desde la reunión a la que me invitó Charlotte de Grünberg, que se realizó en su acogedor despacho en la Universidad ORT, el 31 de mayo de 2004.

Aquella primera, y las muchas que las sucedieron, procuraron planificar y supervisar obras concretas, en la genuina convicción de una misión por delante. Como no permitimos que nos obstaculizaran la política ni el cálculo utilitario, los resultados fueron muchos.

Además de la trilogía de libros que se cierra con éste, llevamos a cabo seis cursos en la universidad: Grandes Pensadores, Grandes Ideas, Grandes Escritores, Novelística Hebrea, Encrucijadas Históricas, y El Judío en las Letras.

Adicionalmente, he tenido el honor de disertar representando a ORT, desde la universidad norteamericana de North Texas hasta el Festival de Cine Internacional Judío de Punta del Este. Una cosecha nada desdeñable, si consideramos la relativa brevedad del período.

Estos tres tomos abarcan cuarenta y ocho capítulos, cuyos pensadores protagónicos podrían clasificarse de este modo: seis bíblicos, seis rabíes (dos antiguos, dos renacentistas y dos modernos), dos místicos, tres hombres de letras, cuatro científicos, cinco psicólogos, ocho pensadores sociales (cuatro en política, dos en sociología, uno en economía y uno en derecho), y catorce filósofos (dos antiguos, tres medievales, y nueve modernos).

En casi todos los capítulos hay pensadores aludidos adicionalmente, lo que eleva el número al centenar. En este volumen, los autores añadidos fueron: Arizal en el capítulo de Rabí Najmán, Graetz en el de Hirsch, Anna Freud en el de Klein, Levi Moreno en el de Lewin, Feynman y Sagan en el de Bohr, Von Newman en el de Wiener, Berdyczewski en el de Ajad Haam, y aun el misterioso Shoshani en el de Levinas.

Algunos autores se han intercalado en tal medida, que de algún modo pueden considerarse haber conformado merecidamente un capítulo propio: es el caso de Martin Buber, cuya obra es aludida en los capítulos de Rabí Najmán,

Rosenzweig, Ajad Haam, Levinas y Levin, además de los dos volúmenes previos.

En este tercero, en algunos casos, completamos grupos que parecían inconclusos: verbigracia, después de Isaías y Ezequiel, hacía falta Jeremías. Además de las disciplinas ya explicitadas, hemos abarcado en la trilogía: la fe, la moral, la educación, la cultura y la exégesis. Hemos tratado de analizar conceptos como diáspora, redención, libertad, desconsuelo, tradición, autodefensa. Aludimos asimismo a movimientos culturales, a saber: helenismo, rabinismo, humanismo, iluminismo, romanticismo, jasidismo, liberalismo, neoortodoxia, racionalismo, misticismo, hegelianismo, neokantismo, post-estructuralismo, existencialismo. Desde la Gestalt a la física cuántica, desde la profecía a la cibernética.

En algunos conceptos debimos profundizar, a saber: el Talmud y la idea mesiánica (en Hilel), los Rishonim (en Najmánides), o la "degeneración" (en Max Nordau).

En algunos casos nos extendimos en detalles del marco histórico, por ser éste menos conocido, como en los capítulos de Jeremías e Hilel; o en detalles biográficos, como en Melanie Klein y en Norbert Wiener; o en grandes polémicas generadas en torno de ciertas obras: Maimónides, Ajad Haam, Max Nordau.

Algunos términos elegidos requirieron de justificación, como neofariseísmo; y algunas grafías infrecuentes fueron preferidas: Hilel en vez de Hillel.

Aunque la nómina prevista y anunciada de pensadores ha sido completada, somos conscientes de que, como siempre ocurre en este tipo de obra, fue inevitable dejar fuera a muchos de valía. Esperamos que no por ello se haya menoscabado una visión global adecuada, del modo en que grandes judíos contribuyeron a moldear la civilización.

La nómina de los postergados es afortunadamente interminable, y en una futura ocasión cabrá acaso detenerse especialmente en pensadores israelíes: Guershom Scholem, Natan Rotenstreich, Israel Eldad, Shmuel Hugo Bergmann, Yosef Ben Shlomo, Emil Fackenheim, Yeshayahu Leibovitz, Akiva Simon, Eliezer Schweid, y aun contemporáneos como Yuval Steinitz y Tamar Ross.

Tuve la satisfacción de que para las dos presentaciones anteriores expusieran notables intelectuales uruguayos, hábito que coronamos en este tercer ensayo con la palabra del ex Presidente del Uruguay Dr. Luis Alberto Lacalle Herrera. Cuando en abril de 1992 el entonces presidente Lacalle recibió en Israel un doctorado honoris de la Universidad Hebrea, tuve el honor de presentarlo ante los estudiantes en el Edificio Truman.

De modo que vivo su presentación de *Célebres Pensadores*, como una especie de reciprocación que me honra, y aprovecho la circunstancia para

agradecer a la gran nación uruguaya, cuyas inquietudes intelectuales nos permitieron concretar tanto los libros como los cursos.

Más específicamente, van mis gracias a nuestra amiga Charlotte de Grünberg, dinamo infatigable de ORT, y a David Telias, el siempre diligente coordinador de estudios judaicos.

Finalmente, a mi esposa Ruth y a nuestros chicos, sabedor una vez más de que también este logro resulta de su permanente estímulo.

G.D.P.

Jerusalén, Jeshván 5768, noviembre de 2007

Capítulo 1

JEREMÍAS Y EL DESCONSUELO

En el siglo VIII aec la dinastía sargónida construyó el imperio asirio. Se extendió durante dos siglos desde Egipto hasta la frontera de la India, y mantuvo como tributarios a Israel, Fenicia, y parte de Media y Persia. Rebeliones en estas últimas socavaron al imperio, que comenzó a desintegrarse cuando murió el emperador Ashurbanipal en el 627 aec.

Para completar el colapso, una alianza entre el medo Ciaxares y el babilónico Nabopolassar puso sitio a la capital Nínive; eventualmente la destruyeron. El último rey asirio, Saruco, murió allí en el 612 aec, y tres años después la nación asiria cesaba de existir, cuando el faraón egipcio Neco II le dio el golpe final en la batalla de Harrán.

Asiria era reemplazada como potencia por quien se había independizado de ella, Babilonia, cuyo emperador Nabucodonosor emergía ante el recelo de los egipcios. Éstos, en el nuevo mapa geopolítico, procedieron a azuzar contra Babilonia a las naciones pequeñas. Entre ellas, Judea se vio entre el yunque y el martillo. Mientras sus reyes zigzaguearon como títeres de uno u otro imperio, se hacía oír la voz de la profecía clásica.

En *Notables Pensadores* referimos la crucial reforma religiosa de Josías (año 621 aec), puesta en marcha a partir del descubrimiento de un texto por parte del sacerdote Helquías. A la sazón comenzó a profetizar Jeremías, conocedor de la palabra de sus predecesores: Amós, Oseas, Miqueas, e Isaías. Desde este último, la voz profética permanecía silente, por lo que Jeremías vino a interrumpir varias décadas de conformismo.

Jeremías fue coetáneo de su pariente la profetisa Huldá, de su maestro Sefanías, y del gran Ezequiel, a quien hemos dedicado un capítulo de *Notables Pensadores*.

Jeremías y Ezequiel protagonizaron la destrucción de Jerusalén, pero mientras que este último vio la caída de la ciudad como imperiosa, aquél no: no sintió empatía con el anuncio del desastre, sufrió durante aquellos calamitosos días y, una vez que la tragedia sobrevino, jamás se consoló. Su desconuelo es entendible como raíz de la identidad judía -tal es el elocuente comienzo que Julián Marías da a su libro *Israel: una resurrección* (1968)-. Otra diferencia entre Jeremías y Ezequiel es que mientras este último avizoraba la reconstrucción del pueblo judío cimentada en la Diáspora, el primero, por el contrario, pregonó que la restauración comenzaría con la añoranza del retorno.

En cuestiones políticas, Jeremías inicialmente coincidió con Isaías: Judea debía mantenerse libre de alianzas, eludiendo el mentado zigzagueo que imponían las potencias circundantes.

Sin embargo, cuando Babilonia conquistó Asiria, Jeremías se resignó a que el nuevo dominio sería imbatible, y consecuentemente exhortó a que Judea se sometiera, una postura que generó el encono de sus contemporáneos.

En este sentido, aunque es cierto que todos los profetas bíblicos son figuras trágicas, la más trágica es la semblanza de Jeremías, el alma que se desgarraba entre el amor a su pueblo y la certeza de la destrucción que sufrió en carne propia. Siempre vivió en zozobra, hasta sus últimos días, refugiado en Egipto donde murió en la ancianidad (585 aec) soltero, sin hijos, y sin la comprensión de su época.

La desventura personal de Jeremías está ampliamente documentada, y los milenios transcurridos dejaron nítida su personalidad gracias a que sus discursos fueron fielmente recogidos por su escriba Barúj Ben Neriá. Eventualmente conformaron el libro homónimo en el que se discute su propio origen (en el capítulo 36).

Jeremías nació en el 650 aec en el territorio de Benjamín, en la aldea Anatot, a unos cinco kilómetros al noreste de Jerusalén. En aquella aldea fue sacerdote hasta que, renuentemente, aceptó el llamado profético (1:6).

Debido a las persecuciones que sufrió en su aldea como resultado de su mensaje (11:19), la abandonó desde joven para radicarse en Jerusalén, donde expuso la mayoría de sus profecías.

La prédica que había disgustado a los residentes de Anatot, ahora generaba malestar en los de Jerusalén, donde enfrentó a los reyes de Judea y sus ministros. La metáfora bíblica fue que “los perseguidores de Anatot son como piernas en contraste a los de Jerusalén, que parecerían caballos” (49:19).

Jeremías arremetió contra quienes se aferraban al paganismo y anunció el castigo divino por la violencia y corrupción social, lacras que vulneraban la

Alianza: Hablan de paz, pero no hay paz.

Jeremías tampoco sigue la línea profética tradicional que le auguraba inmortalidad al Templo de Jerusalén. Pese a la proclama de Isaías durante el siglo anterior, de que Dios no permitiría la profanación del Templo, Jeremías acusa al Templo de ser un símbolo de falsedad religiosa, de fe carente de moral. Por ello el Eterno lo destruiría.

A la sazón Jeremías dicta sus profecías a Baruj Ben Neria, para que éste las vuelque en un pergamino a ser leído ante el pueblo en el Templo (el profeta ulteriormente no asiste a la lectura porque estaba misteriosamente “detenido”).

Sus amonestaciones contra la Ciudad de David que anunciaban su destrucción, fueron cumpliéndose paso a paso en diversos eventos históricos, a partir de que el faraón Neco obligara al rey hebreo Yehoajaz a abdicar y entronara en su lugar a su hermano Joaquin.

En el libro se ve con claridad la continua oposición del establishment de la casa real ante la crítica social de los profetas. El rey Joaquin ordena que se quemara el texto jeremático, pero el profeta, ahora escondido, logra pronunciar una versión ampliada (36:32).

El primer enfrentamiento entre Jeremías y sus enemigos se produjo inmediatamente con el comienzo del reinado de Joaquin. A pesar de la terrible pérdida que había significado la muerte del rey Josías en la batalla de Meguido (609 aec) frente a los egipcios, el pueblo buscó consuelo en la protección del Templo. Allí se plantó Jeremías y exhortó a la mejora moral como única prevención para que el Templo de Jerusalén no sucumbiera como el de Shiló (26:1-6; 7:2, 12-15).

El desmán resultante concitó a funcionarios gubernamentales que llegaron al recinto desde el palacio real, con el objeto de llevar al profeta a juicio. Para elaborar la defensa del profeta (26:7-19) el pueblo recordó que Miqueas había pronunciado palabras parecidas. El rey Joaquin, flamante aún, opta por no destruirlo.

Los filoeipcios de la corte de Joaquin en Judea comenzaron a temer cuando los egipcios fueron derrotados por los babilonios en la batalla de Karkemish (605 aec) que elevó a Babilonia a ser gran potencia por casi siete décadas. Se cumplía así la profecía de Jeremías de que desde el Norte un poderoso enemigo destruiría Jerusalén, y que Nabucodonosor sería la vara de Dios para castigar a los pueblos y a Judea.

Concluida la batalla Jeremías rompió un cántaro ante el pueblo en el valle de Hinom como símbolo del quiebre del pueblo (19). El sacerdote Pashjor, que era un falso profeta, lo golpeó y encerró en un cepo (20:1-6). Jeremías, humillado, se queja de haber nacido (20:7-18).

No se sabe cuánto tiempo la política de Joaquim obligó a Jeremías a mantenerse en la clandestinidad, pero aparentemente esa política se modificó cuando Nabucodonosor llegó a Israel y el rey de Judea se sometió a la soberanía babilónica (2R 24:1). En las nuevas circunstancias, el profeta pudo emerger de su escondrijo.

Joaquim, el elegido de Egipto, pasó a ser vasallo, hasta que su rebelión contra los babilonios provocó el denominado Primer Cautiverio: la casa real de Judea era trasladada por la fuerza a Babilonia.

Entre el derrotismo y la visión

Nabucodonosor II colocó en el trono a Sedequías (2: 27, 28), quien rechazó los consejos de Jeremías y una vez más terminó aliándose secretamente con Egipto. Esto llevó al profeta a asumir un rol más activo en cuestiones políticas. Ya no se contentó como en el rollo original. En éste no había expresado demandas políticas al reino de Judea, y se había limitado a seguir la línea de Oseas e Isaías: exhortar a que Judea no tomara una línea política independiente sino que se abstuviera de seguir a las potencias (2:18, 36).

Ahora era tarde para ello. Había que convencer a los judíos que la rebelión llevaría a la destrucción. Durante el cuarto año de Sedequías llegaron a Judea embajadores de las naciones vecinas para planear con el rey hebreo la rebelión contra Babilonia. Hananías proclamó en el Templo el inminente retorno de Joaquim y los otros exiliados, y la restauración de los utensilios del Templo de los que Nabucodonosor los había despojado: “el Eterno quebrará el yugo babilónico” (34:4).

Jeremías se apersonó en el mercado con un yugo de madera y volvió a aconsejar al rey y a los embajadores que se sometieran al poder babilónico. Mientras Hananías quebraba el yugo de sus hombros, Jeremías reiteraba su profecía y aconsejaba a los desterrados en Babilonia a asentarse allí en calma (34:29), lo que causó que uno de ellos escribiera al Sumo Sacerdote en Jerusalén para que aprisionara al profeta (29:26).

La rebelión no estallaba, acaso porque los egipcios no estaban aún dispuestos a ayudar militarmente a los rebeldes. Sedequías manda entonces una delegación a Babilonia para apaciguar a los israelitas cautivos. Los delegados también portan la epístola de Jeremías a los desterrados, en la que los insta a calmarse, afincarse en su destierro, y aguardar una redención después de siete décadas (28, 29): "Después de setenta años Hashem visitará Babel por su trasgresión", el imperio será desolado y vendrá la redención de Israel.

Tal como su coetáneo Ezequiel, Jeremías se expresa con misericordia hacia los desterrados en Babilonia –los prefiere en vez de aquéllos que permanecen en Judea bajo Sedequías-. Pero todas sus advertencias fueron vanas: la

rebelión contra Babilonia estalló; Nabucodonosor y su ejército ascendieron a Judea. El profeta anuncia al rey que será apresado y conducido a Babilonia (34:1-7).

Nabucodonosor sitió Jerusalén; la ciudad cayó después de dieciocho meses de hambruna y se produjo el Segundo Cautiverio (586 aec): la familia real fue apresada, muerta o torturada; sus restos trasladados a Babilonia y el reino de Judea llega a su fin.

La complejidad de la relación entre el rey Sedequías y el profeta llegó a su cúspide cuando el monarca finalmente se sometió a la presión de los revolucionarios y se rebeló contra Babilonia. Consultó al respecto al profeta, y ante el inveterado rechazo de éste a la rebelión, lo consideró un traidor. También se acusó a Jeremías de desertor, cuando intentó regresar a su aldea natal una vez que el sitio babilónico sobre Jerusalén se atenuó, debido a que los babilonios desviaron su esfuerzo bélico contra el egipcio Hophra. Cuando el profeta fue arrestado, el rey Sedequías lo rescató de la prisión para confinarlo en el palacio real, acaso por temor a que influyera en los soldados que venían custodiándolo.

Un extenso poema de Yehuda Leib Gordon escrito en hebreo bíblico se titula *Sedequías en la custodia* (1879) y cuestiona a Jeremías desde el punto de vista del rey. Gordon, el máximo literato del iluminismo ruso, rechazó en su juventud el mundo “excesivamente espiritual y poco práctico” en el que había sido educado. Expresó su visión materialista en obras en que se identifica con los "villanos" bíblicos habituales. En el mentado poema, el énfasis de Jeremías en la espiritualidad resulta poco realista para un período de crisis nacional.

La crisis llevó a la caída de Jerusalén, después de la cual los babilonios entregaron a Jeremías bajo protección del nuevo gobernador Guedaliá, con quien residió en Mizpe. Pero Guedaliá fue asesinado y Jeremías termina huyendo nuevamente. Durante una estadía en Belén, se le pregunta si Dios consentiría en que los judíos huyeran hacia Egipto de la invasión babilónica. La respuesta divina fue que debían permanecer en el país, pero la advertencia fue desoída.

La derrota que Nabucodonosor impuso a los judíos fue catastrófica. Esclavizó a miles de ellos, ejecutó al rey y destruyó el Templo de Jerusalén. La tragedia sigue siendo rememorada anualmente en cuatro ayunos del calendario hebreo hasta el presente: el sitio de Jerusalén; la brecha en sus muros; la destrucción del Templo y el asesinato del mentado Guedaliá, hecho que obligó a muchos a huir despavoridos a Egipto.

Jeremías se retiró a Mizpe y luego también él fue arrastrado hacia el Egipto de donde durante toda su vida había deseado distanciarse, lugar en que murió, según alguna versión, apedreado en Dafne (o Tanjaspás, en el Nilo

oriental).

De la estadía del viejo y desdichado profeta en Egipto se han registrado dos eventos: un hecho simbólico en Dafne que marcó la caída de Egipto en manos de los babilonios (43:8-13) y su reprimenda a los judíos de Egipto que habían caído en la idolatría, especialmente en el culto femenino de la reina del mar.

Los judíos responden airadamente ante la queja y el profeta les anuncia que muy pocos de ellos retornarán a su tierra (44).

Entre la historia y el pensamiento

Las profecías iniciales de Jeremías son contra Judea y Jerusalén. Pronunciadas durante los reinados de los tres mentados reyes (Josías, Joaquín y Sedequías) se formularon en primera persona, no eluden confesiones personales, y constituyen la primera de las tres secciones en que puede dividirse su libro (capítulos 1 al 25).

La segunda sección (26-29; 32-45) es el texto de Baruj Ben Nería y por ello relata en tercera persona los juicios y persecuciones contra el profeta (desde el 608 aec hasta su muerte en el 585 aec). Dentro de esta sección los capítulos 30 y 31 conforman el *Pequeño Libro del Consuelo* que predice la restauración de Israel y de Judea, y su reunificación. Emociona aquí la descripción de la matriarca Raquel quien llora por sus hijos ausentes, ante lo que el profeta la consuela con la promesa del retorno final (31).

Su estilo de complementar las profecías de la destrucción de Jerusalén con las de la esperanza en su reconstrucción, inspiraron a Louis Jacobs para denominar a Jeremías "el profeta del juicio y la esperanza".

En ese sentido el diccionario es injusto con el profeta. La definición de "jeremiada" es lamento excesivo, y se llama "jeremías" a quien se excede en sus quejas. En efecto, la liturgia hebrea abunda en textos de Jeremías durante las semanas previas al ayuno de Tishá Be'av: dos de las tres secciones proféticas de "reprimenda" son de Jeremías, así como se le atribuyen al profeta las Lamentaciones que se leen el día en el que se conmemora la destrucción.

Pero hay en el profeta una nota de esperanza y aliento. Para él, Dios habrá de recordar la lealtad de los patriarcas y restaurará a su tierra al pueblo hebreo: "Jerusalén, te recuerdo por el afecto de cuando eras mi doncella, el amor de cuando eras mi esposa, por cómo me seguiste a través del desierto, a la tierra infecunda" (2:1-2).

La más optimista de sus acciones se da cuando, a pesar de la destrucción que acechaba, adquiere una parcela en tierra de Israel (32), presagio feliz para Judea. Era el año 587 aec, durante el sitio, mientras Jeremías estaba en

prisión por haber vaticinado la caída de la ciudad.

En ese momento redimió una parcela para mantenerla en su familia, como evidencia de fe en que vendrían días más felices en los que el pueblo recobraría la soberanía. El versículo final de este capítulo expresa la doctrina de la omnipotencia divina: "¿Hay acaso algo arduo para el Señor de toda carne?" En su visión, Dios haría un nuevo pacto que le permitiría al pueblo judío renovar su compromiso con la Torá.

La tercera y última sección (46-51) es una colección de invectivas contra las naciones foráneas: Egipto, Filistea, Moab, Ammón, Edom, Damasco, Elam, y especialmente Babilonia. Cierra con un capítulo (52) que es apéndice histórico (paralelo al de II Reyes 24-25) con estadísticas acerca de los judíos llevados al cautiverio.

Los eventos más importantes de la vida del profeta fueron el descubrimiento del libro que puso en movimiento la Gran Reforma religiosa (621 aec); la derrota de los asirios a manos de los babilonios (612 aec); la invasión de Judea (608 aec); la batalla de Karkemish (605) y la caída de Jerusalén (586 aec).

En la literatura rabínica Jeremías y Moisés son mencionados juntos, con vida y mensajes paralelos: "Ambos profetizaron durante cuarenta años, enfrentaron a Judea y Benjamín, y su propia gente se rebeló contra ellos. Moisés fue arrojado a las aguas y Jeremías a un pozo; los dos fueron rescatados por esclavos, ambos reconvinieron a su pueblo."

Existe una tradición que filosofa a partir de imaginar diálogos improbables. Dos expresiones de la misma se refieren a Jeremías: una es del siglo XX y otra del XVI. Los supuestos interlocutores fueron Tales y Platón, respectivamente.

Bertrand Russell, a quien nos hemos referido en nuestro capítulo sobre Wittgenstein¹, descubrió mientras escribía su *Historia de la filosofía occidental*, el interesante dato de que Jeremías y el padre de la filosofía, Tales de Mileto, coincidieron en un momento en Egipto. A Russell se le ocurrió² imaginar una conversación entre ambos.

El otro diálogo imaginado es del talmudista italiano Gedaliah ibn Yihia ben Joseph (1515–1587) cuya principal obra resultado de cuatro décadas de trabajo, *Sefer Shalshet ha-cabalá* (1587), traza una genealogía de casi tres milenios de los judíos y de los pueblos entre los que éstos residieron. En ella se narra una conversación entre Jeremías y Platón³, quien habría visitado Jerusalén después de la destrucción del Templo y vio a Jeremías en amargo llanto. Cuando lo interpeló "porque lloraba por piedras" Jeremías le preguntó si, como filósofo, Platón aún albergaba preguntas. A todas pudo responder Jeremías y, señalando las piedras, aseveró que ellas eran justamente la fuente de su sabiduría.

Recordemos que la *Guía de los Perplejos* (1190) de Maimónides concluye justamente con un versículo de Jeremías (9:22-23) según el cual no deben vanagloriarse el sabio, el poderoso y el rico, sino la persona que entiende a Dios.

Para la mente helénica, la razón humana marcaba el límite de la sabiduría, y a Platón no podía ocurrírsele que de la Santidad del Templo emergieran respuestas. Jeremías le informa de los límites del intelecto humano y que la sabiduría yacía en ruinas. Por ello sus lágrimas y desconsuelo.

Dijimos que Jeremías fue reacio a cumplir con su misión. En su libro *Los profetas: quiénes eran y qué son* (2002), Norman Podhoretz lo denomina "el profeta renuente" y rescata, además de la belleza del mensaje profético y su contexto histórico, la relevancia que tienen para el hombre de hoy. En ese sentido, retoma la idea que hemos comentado a partir de Erich Fromm acerca de la vigencia que tiene la lucha contra la idolatría en nuestra época.

1 Notables Pensadores, *Universidad ORT Uruguay, Montevideo, 2006, capítulo 12.*

2 *Aparentemente se lo sugirió a su sobrino, quien acababa de publicar un diálogo filosófico, a fin de que lo considerara como su tema siguiente.*

3 *No es correcta la suposición de Yihia de que la noticia fue mencionada por el célebre talmudista Moisés Isserles.*

Capítulo 2

HILEL Y EL NEOFARISEÍSMO

Transcurrieron seis siglos desde los profetas y Judea continuaba siendo víctima de vaivenes políticos, resultantes de las contiendas entre imperios. Egipto no combate ahora contra Babilonia sino contra la nueva potencia: el imperio romano.

La batalla crucial se produce el 2 de septiembre del año 31, cuando se enfrentan en Actium dos flotas de más de doscientos barcos cada una: la romana de Octavio bajo el mando de Marco Vespasiano, frente a la egipcia-romana de Cleopatra y Marco Antonio. La victoria de la primera señala el triunfo definitivo de Roma, de la que Egipto pasa a ser una provincia más. En Judea, el poder romano se personificaba en la figura de Herodes hijo de Antípater, un hijo de la nación idumea que había sido convertido al judaísmo un siglo antes (por ello con frecuencia se lo considera judío).

Leal a Roma, Herodes quebró la resistencia beduina al Este del Jordán, y también esa zona pasó a ser una provincia imperial. En compensación, Octavio (quien con el nombre de Augusto ya era emperador) le otorgó poder sobre Yafo, Gaza y Jericó. En estas localidades Herodes aplicó su abarcador programa edilicio, gracias al que reconstruyó aldeas como Samaria, erigió la ciudad portuaria de Cesárea, fortificó Masada, y reconstruyó nada menos que el Templo de Jerusalén.

Su biografía, pletórica de arquitectura, fue oscurecida por violentos conflictos con la familia de su esposa Marianne (Miriam), nieta del jefe hasmoneo y Gran Sacerdote, Hircano II.

Cuando en medio de tumultos Antígono Matatías, el último de los príncipes hasmoneos ascendía al trono en Jerusalén, arribaba desde Babilonia para estudiar el joven Hilel (60 aec-10 ec).

Hilel fue discípulo de los principales sabios fariseos, Shemaíá y Avtalión,

hasta que el alumno se transformó en el principal erudito de la época del Segundo Templo. Enfatizó el carácter de la Torá como guía ética de piedad y humildad. De su vida personal, sabemos que era leñador y que desechó la ayuda económica de su hermano Shebna para escoger libremente la pobreza. Se lo ha supuesto uno de los maestros de Jesús de Nazaret.

En la biografía de Hilel el Sabio no hay rastros de las facetas convulsionadas de aquella época, y recién reaparece cerca del año 30 aec, una vez que sus mentados maestros ya habían muerto y los nuevos jefes religiosos en Jerusalén eran los Benei Betera.

Hay ciertos paralelismos entre la época del Primer Templo que visitamos al recordar a Jeremías, y la del Segundo Templo que abordamos ahora.

En ellas florecieron sendos movimientos espirituales: el profetismo y el rabinismo. Nahum Glatzer, en su libro sobre Hilel, elige el término “neofariseísmo” para denominar la corriente que veía en la Torá un registro perenne de toda sabiduría e instrucción, y que procuraba aplicarle criterios lógicos de hermenéutica a fin de extraer de ella toda respuesta.

El neofariseísmo salvaguardaba, a un tiempo, tanto la continuidad histórica rabínica como la libertad de razonamiento.

A la sazón el Gran Sanedrín era liderado por duplas de sabios o *zugot*¹; Hilel fue parte de la última de ellas. La era de las duplas coincidió en términos talmúdicos con dos períodos: el del gobierno griego en Eretz Israel (332-140 aec), y el de la subsiguiente dinastía hasmonea (140-37 aec).

Recordemos que hasta la época del Segundo Templo la erudición rabínica había sido colectiva y anónima; sólo unos pocos maestros sobresalían del contexto general.

Entre ellos, Rabí Iehuda Hanasí supo aprovechar la época de relativa paz que le permitieron sus cordiales relaciones con los romanos, para llevar a cabo un gran emprendimiento que permitiría ulteriormente el continuo estudio de la Torá.

La iniciativa consistió en registrar por escrito los puntos más importantes de la Tradición Oral, para que ésta no pudiera ser eventualmente olvidada. El resultado fue una obra a la que sólo la Torá superaba en importancia, la Mishná compilada.

A partir de la Mishná, los sabios que la redactaron (los tanaítas) se conocen por sus enseñanzas individuales. El término "tanaítas" deriva del hebreo *taná*, que indica alguien que estudia, repite y transmite lo que ha aprendido de sus maestros. Se han descrito sus personalidades, contribuciones individuales, e incluso sus semblantes.

Los tanaítas actuaron a partir del mentado reinado de Herodes sobre Judea. A la sazón los padres de las dos escuelas talmúdicas fueron Hilel y Shamai. Nos hemos extendido sobre sus diferencias en el capítulo acerca de Rabí

Akiva en *Grandes Pensadores*.

Llama la atención que se sepa mucho acerca de los judíos, pero muy poco sobre su libro fundamental. La columna literaria central de la tradición judaica es el Talmud, una colección de más de cuatro mil páginas, que constituye la obra más importante de los judíos, su epicentro creativo y nacional, a lo largo de siglos.

Ninguna otra obra influyó más en su vida a lo largo de la historia, tanto en la forma de pensar de su gente como en su praxis. Inspiró contenidos espirituales y fue guía de conducta. Nada ha moldeado la idiosincrasia de los judíos como el estudio del Talmud, al que por casi dos milenios volcaron sus energías intelectuales.

Hasta el momento de redacción de la Mishná, la Ley Oral judía se transmitía de maestro a discípulo, lo que demandaba un gran esfuerzo de memorización. La ley escrita era una especie de ayuda mnemotécnica a fin de recordarle a quien estudiaba la ley religiosa (*halajá*) de qué versículo bíblico derivaba cada norma.

Esta cita de versículos bíblicos, típica de la literatura judía en general y de la talmúdica en particular, fue incorporándose a la Ley Oral, ya que era el modo de fundamentarla y también servía de recurso dispositivo didáctico, para tener presente la estructura de la ley.

El método se generalizó tanto que, en algunos casos, no era posible distinguir el versículo de su comentario.

La cantidad del material oral fue ampliándose; llegó a ser tan inmensa que ya no podía apelarse exclusivamente a la repetición y al estudio intenso. El esfuerzo memorizador no era suficiente, y tarde o temprano iba a ponerse en evidencia la imperiosa necesidad de ordenar y editar el material. Esa necesidad fue satisfecha por la Mishná.

Para citar ejemplos de su función, digamos que desde épocas tempranas hubo nombres de animales o plantas que a los sabios judíos les resultaba imposible identificar. Cuando el texto de la Torá menciona las "ramas de árboles frondosos" (Levítico 23:30), el maestro debía explicar al alumno que se trataba del mirto. En general, la tradición oral era el instrumento necesario para descifrar términos cuyo contexto no alcanza para comprenderlos.

Sólo gracias a la tradición oral pudo entenderse que cuando el texto bíblico habla de *totafot*, se refiere a los *tefilín* o filacterias. La tarea de la Ley Oral consistía por ende en conservar el significado de las palabras, en aclararlas a las generaciones jóvenes, en facilitar de este modo la continuidad y supervivencia cultural.

La Ley Oral proveyó también de una ayuda un poco más compleja: definir conceptos registrados por la Torá cuya explicación no se desprende del texto. Cuando por ejemplo en los Diez Mandamientos la Torá afirma que "el día séptimo es día de descanso para el Eterno, tu Dios; no harás en él ningún trabajo" (Éxodo 20:10) ¿cómo debe definirse el "trabajo"? ¿Qué tareas taxativas se incluyen en esa definición?

La Ley Oral acude para responder que la definición de "trabajo" en la Torá se relaciona a las treinta y nueve tareas que los judíos efectuaron en la construcción del tabernáculo en el desierto. Por lo tanto lo prohibido en Shabat es: sembrar, arar, segar, engavillar, majar, bieldar, limpiar, moler, cribar, amasar, cocer, esquivar, lavar la lana, mullirla, teñirla; hilar, tejer, hacer dos cordoncillos, cazar un ciervo, matarlo o despellejarlo, ensalarlo, curar la piel, pulirla, cortarla; escribir dos letras, borrar; edificar, demoler, apagar, encender; martillar, transportar (Mishná Shabat 7:2). Los pormenores de los trabajos prohibidos en sábado habrían sido imposibles sin la tradición oral.

La relación del Talmud para con la ley es paradójal. A pesar de que hasta el día de hoy el Talmud es la fuente principal de la ley judía, no cabe basarse en él cuando se ha de dictaminar. El Talmud vendría a ser al derecho hebreo lo que las matemáticas son a las ciencias. Les proporciona el lenguaje, la *sinéresis*, el estilo, pero no forma parte de ellas.

La obra de Hilel

Hilel fue el sabio más grande de la época del Segundo Templo, y la revolución espiritual que generó abarcó varios aspectos. En principio, según hemos dicho, concluyó con las duplas, y su linaje familiar quedó establecido por cuatro siglos. Además, fue el primero que sistematizó la interpretación de la ley Escrita: siete reglas hermenéuticas.

La tercera área tiene que ver con el involucramiento comunitario. En este sentido, cabe la comparación entre Hilel y Séneca, el filósofo romano nacido en Córdoba cuando Hilel era anciano, y que comparte con éste varias máximas.

Con todo, Glatzer muestra en el penúltimo capítulo de su mentada obra, que "los estoicos y los epicúreos enseñaron la *apatheia*, la actitud de indiferencia e independencia ante todo aquello que pudiera perturbar la quietud de la vida interior del hombre sabio, y la *ataraxia*, mirar todas las cosas con ecuanimidad".

En el caso de Hilel, no había tal imperturbabilidad ante la sociedad. Al buscar mejorar las condiciones de la comunidad, Hilel notó la necesidad de reinterpretar un precepto bíblico: el que cancelaba las deudas durante el

año sabático, con el objetivo de proteger al pequeño agricultor. La norma era beneficiosa en una sociedad agrícola simple, pero en una economía más avanzada como la post-bíblica, el crédito no se limitaba al hombre pobre: el comercio dependía de él.

Por ello Hilel promovió la ley del *prosbul* (del griego *prosbolē*: "ante el consejo"), que vino a proteger a prestatarios y acreedores durante el año sabático. El *prosbul* permitía que el acreedor entregara los títulos de deuda a un tribunal, junto con una declaración que estipulaba que el acreedor podría cobrar sus deudas después del año sabático.

Dos enseñanzas de Hilel han perdurado firmemente: que el valor de la paz priva por sobre el de la verdad (se basa en el Talmud, Betza 20^a) y que la Torá puede sintetizarse en no hacer al prójimo lo que a nuestros ojos sea odioso, y "...zil guemár", vé y estudia. Otras de sus máximas fueron:

- No te separes de la comunidad,
- ¿Si no estoy yo para mí, quién lo estará?, ¿Si soy para mí solo, qué soy? ¿Y si no ahora, cuándo?
- Sé discípulo de Aharón: ama a tu semejante y atráelo a la Torá
- No juzgues a tu semejante hasta no hallarte en su situación
- Cuantas más posesiones, más preocupaciones
- Cuanta más caridad, más paz.

El legado de los macabeos había dejado a los judíos divididos en dos grupos: los saduceos, que derivaban de la aristocracia sacerdotal, y los fariseos, que se habían desarrollado a partir de los "jasidim rishonim" que habían florecido en Judea desde poco antes de Alejandro el Grande.

De los saduceos y sus orígenes, no se sabe mucho. No se destacaban por ser numerosos, pero sí por su influencia social. Rechazaban la Ley Oral con sus tradiciones y reglas, y bregaban por circunscribir la observancia a sólo la Ley Escrita.

Hilel fue portavoz de la filosofía farisea. Su discípulo Iojanán Ben Zakai se opuso a la rebelión contra el imperio romano, por considerarla condenada al fracaso y, ante la inminente caída de Jerusalén, se escabulló de la ciudad. Solicitó del general romano Vespasiano que, a cambio de su renuncia a la lucha, se le concediera permiso para establecer una escuela en la ciudad de Yavne desde donde continuar con la obra de Hilel. Sobre sus hombros recayó la reconstrucción de la vida judía después de la destrucción del Segundo Templo. La posición apolítica de Iojanán ante Vespasiano, recuerda la actitud de Hilel hacia Herodes.

Una vez que el Segundo Templo fue destruido y que finalizó la jefatura provisional de Iojanan Ben Zakai, los descendientes de Hilel ocuparon el patriarcado que reemplazó al Gran Sanedrín hasta comienzos del siglo V. Un fenómeno nuevo en la vida judía fue el surgimiento de las escuelas Bet Hilel y Bet Shamai, lo que expresa la pluralidad de la vida judaica en esa época.

El hecho de que ambas escuelas fueron aceptadas por la tradición judía como legítimas, muestra que la diversidad es parte integrante de ella.

Las disputas entre Bet Hilel y Bet Shamai en materia de halajá y de pensamiento, perduraron por varias generaciones, hasta que finalmente prevaleció el punto de vista de Bet Hilel, más flexible.

El Talmud, en su singular estilo, debate la ley divina partiendo de la base de que ella debe ser dirimida por sus estudiosos. Una polémica que lo ilustra se denomina "el horno de Aknai", referida al grado de pureza ritual de un horno. Rabí Eliezer propuso demostrar su verdad por medio de concitar milagros que, al quebrar las leyes de la naturaleza, evidenciaran que Dios estaba de su parte en el veredicto. En ese momento lo contradijo su rival y amigo, Rabí Joshua Ben Hananiá, quien para ello formuló la célebre afirmación de que "la Torá ya no habita en el cielo" sino que su interpretación había sido depositada en el buen criterio de los sabios terrenales que la estudiaban y observaban.

En su análisis de ciertas vetas legales el Talmud parece a veces rebuscado, aun cómico. En el tratado de Pesajim (10b) se recuerda que la noche previa a Pésaj hay que revisar la casa para que no queden despojos de jametz, de pan y afines. A partir de esa premisa, se formula una serie de preguntas de creciente improbabilidad:

Un ratón entra a una casa que ha sido limpiada... tiene un pedazo de pan en su boca. Luego vemos que un ratón deja la casa con un pedazo de pan en su boca. Deducimos que es el mismo ratón. Pero ¿qué ocurre si ingresa un ratón blanco con un pedazo de pan y sale un ratón *negro* con un pedazo de pan? ¿Podríamos deducir que el segundo ratón arrancó del primero la migaja?

Si dijeras que no es hábito de los ratones robarse pan de la boca ¿qué sucedería si un ratón entra a una casa con un pedazo de pan y una comadreja sale con un pedazo de pan? ¿La comadreja sin duda ha tomado el pan del ratón? En ese caso, no deberíamos limpiar la casa nuevamente. ¿O se trata de otro pedazo de pan? Porque si fuera el mismo, no sólo el pan debería estar en la boca de la comadreja sino también el ratón. ¿Y si la comadreja sale con un pedazo de pan y *un ratón*? En ese caso, es el mismo pan.

Pero si fuera el mismo pedazo de pan ¿el pan no debería estar todavía en la boca del ratón? Acaso, por miedo, el ratón dejó caer el pan de su boca. La cuestión no fue resuelta.

Estos desafíos a la mente motivan la creatividad. Para entender si la impureza ritual de ciertos lugares afectaría sólo a los que caminan sobre ellos (y en ese caso el problema sería la tierra) o si la impureza también afecta el aire que está sobre esa tierra, la pregunta es “¿qué ocurre con una torre que vuela en el aire?” (Jaguigá 15b). La posibilidad de un avión surge en el siglo II, de una mente que está afilándose por medio de recorrer todos los vericuetos de la ley divina.

Judaísmo y cristianismo

La escisión entre judaísmo y cristianismo fue gradual y ocurrió en cada lugar de distinto modo. No hay unanimidad sobre la fecha de bifurcación, entre los siglos primero y cuarto. El punto final de la escisión fue el Concilio de Nicea (325) que reunió a trescientos obispos convocados por el emperador Constantino, para limar las diferencias teológicas que dividían a su cristiano imperio. Su primer acto fue fijar una fecha de Pascua cristiana separada de la judía, a fin de distanciarse del judaísmo.

Lo que resulta claro es que, para entender el cristianismo, debemos conocer la religión de Israel que le dio lugar y que fue su marco. En su seno nació Saúl de Tarso, Pablo, fundador de la nueva religión a partir de sus viajes por el mundo grecorromano. Pablo envía epístolas a las primeras congregaciones cristianas, llega a Atenas, y aquí predica la doctrina cristiana de la salvación. En algo más de tres siglos, todo el mundo helenista sería cristiano.

Desde la Edad de Piedra la Acrópolis había estado poblada. Después de una larga guerra, el rey persa Xerxes I destruyó los edificios de la Acrópolis en el 480 aec. Un año después, con la derrota de los persas, comienza la Edad de Oro de Atenas. La Acrópolis fue reconstruida con grandeza, pero sólo como altar sagrado, y a sus pies, en la colina Aerópagos, la corte de justicia ateniense dictaba penas en juicios de asesinato. Allí se paró Pablo varios siglos después para predicar el cristianismo a los atenienses, recreando un concepto judaico: la venida del Mesías.

La idea mesiánica respondió a una paulatina evolución conceptual. Comienza siendo una noción muy material y nacional, que va espiritualizándose a lo largo de los siglos, hasta llegar a la idea de la redención escatológica (del final de los días). Las etapas de dicha evolución son:

Primer Templo y profetismo (s. XI-VI aec)

1) En el clímax del reino de David, extenso, estable y próspero, nace la idea de que Dios lo ha elegido para que su descendencia reine eternamente, o como lo expresara él mismo: "Dios otorga a Su rey grandes victorias y es misericordioso para con su Ungido (mashíaj) y su simiente, para siempre".

2) Con el colapso del reino, la doctrina requiere una reformulación. Aparece al final del libro del profeta Amós: "En aquel día levantaré el tabernáculo de David, ya caído, y volveré a edificarlo como en la antigüedad". La Casa de David volverá a reinar algún día sobre Israel.

3) Isaías cambia el énfasis. Importa menos la perpetuidad de la dinastía restaurada que las cualidades del futuro rey: "Para paz sin fin se sentará en el trono de David, para sustentarlo con juicio y justicia, desde ahora y para siempre".

Segundo Templo y rabinismo (s. VI aec - s. V ec).

4) Consolidándose la rebelión macabea, Aristóbulo se hace coronar rey y así fortalece las esperanzas de un real retorno al trono davídico. Su descendiente se perfila como un agente divino, cuyos actos extraordinarios probarían su ascendencia. La idea de la salvación escatológica comienza a tener preeminencia.

5) Una vez destruido el Templo por los romanos, el Mesías es el rey que redimirá a Israel en el clímax de la historia humana. Se separan claramente las dos ideas (la nacional y la escatológica) apareciendo una figura mesiánica secundaria, el pre-Mesías de la tribu de Efraim (Mashiaj ben Iosef). Este morirá en combate contra los enemigos de Israel antes de la redención universal anunciada por el Mashiaj ben David.

6) Cuando fracasa la rebelión de Bar Kojba (última esperanza de liberación contra los romanos) la idea mesiánica comienza a espiritualizarse más y, según lo señala Iosef Klausner, va reemplazando a la idea nacionalista. Esta espiritualización llegará a su cúspide en el medioevo.

Cuando la bifurcación entre judaísmo y cristianismo estaba en marcha, la obra de Hilel hizo posible la reconstrucción del judaísmo, después de la caída de Jerusalén en el 70 ec. Durante su época fue establecida la línea central del judaísmo. En Hilel alcanzó su cúspide el judaísmo bíblico y profético. Curiosamente, nunca fue llamado rabí.

I Iosi Ben Ioezer y Iosi Ben Iojanan, Iehoshua Ben Perajjá y Nitai Haarbéli, Iehuda Ben Tabai y Shimon Ben Shetaj, Shemaíá y Avatalión, Hilel y Shamai.

Capítulo 3

NAJMÁNIDES Y LA TRADICIÓN

Al mismo tiempo que en Babilonia eclipsaban las academias de estudio, comenzaron a florecer en el resto de la Diáspora judía centros de Torá independientes, cuyas autoridades rabínicas se denominaron *Rishonim* (“primeros”) y se ubicaron, cronológicamente, entre los siglos XI y XV. El más influyente de ellos fue el rabí Moshé Ben Najmán Gerondi (1194-1270), a veces llamado en catalán Bonastruc da Porta, y más conocido tanto por el patronímico Najmánides como por el acróstico Rambán. En Gerona nació y residió la mayor parte de su vida. Prolífico escritor y exegeta, eventualmente hizo de la medicina su medio de vida. Sus maestros talmúdicos (en Barcelona Yehuda Ben Yakar y en Trinquetaille Meir Ben Itsjak) lo pusieron en contacto con el método dialéctico para el estudio del Talmud, que los tosafistas habían instalado en el norte de Francia. Vivió en una época signada por tres convulsiones:

- las últimas cruzadas (desde la Cuarta en adelante),
- el establecimiento de la Inquisición por parte de Gregorio IX, y
- la expulsión de los judíos de Francia.

También en la vida interna judía había grandes sacudidas, debido a la controversia antimaimonídea que duró varios siglos.

Vivas polémicas acompañaron a Najmánides desde su juventud: a los dieciséis años de edad, ya erudito talmúdico, escribió *Miljamot Hashem* ("Las guerras de Dios") en defensa del rabino Isaac Alfasi ante las críticas del gerundense Zerajia Halevi, autor del *Sefer Ha'Maór*. Otro adversario de Alfasi fue el Raabad y también en este caso Najmánides redactó un libro en apoyo del primero: *Sefer Hazejut*.

De Alfasi cabe añadir que fue uno de los tres rabinos medievales que escribieron los códigos en los que se basó la ley religiosa judía (halajá): Isaac Alfasi (*Talmud Katán* ó *Hiljot Ha'Rif*, Noráfrica, siglo XI); Moisés Maimónides (*Mishné Torá*, España, siglo XII), y Jacob Ben Asher (*Arbaá Turim*, España, siglo XIV). La halajá deriva del Talmud y se basó en la mentada tríada de códigos que derivaron finalmente en el *Shulján Aruj* de José Caro (siglo XVI).

En suma: el *Shulján Aruj* de 1550 se asienta en tres pilares: de 1100 (Rif), de 1200 (Rambam) y de 1300 (Rosh).

Alfasi era el legislador confiable a los ojos de Najmánides: "Defendí muy celosamente a nuestro gran maestro al ver que sus contradictores no legaron argumentos válidos" admite en su prólogo al libro del primero, para agregar luego que, como en materia de halajá no son posibles las demostraciones exactas que caracterizan a las matemáticas, debería tender a adoptarse las leyes que resulten más simples de cumplimiento.

Una segunda e interesante polémica surge de la interpretación de la Tojejá - o sección de la reprimenda en la Torá - en la que Dios advierte de los males que sobrevendrían al pueblo judío si éste se desviara de Su camino. Hay dos versiones de la Tojejá en la Torá: una en el Levítico (Bejukotai) y una en el Deuteronomio (Ki Tavó).

El Jizkuni en el Norte de Francia, y Najmánides representan las dos escuelas fundamentales de la exégesis medieval: la primera más proclive a la literalidad, la gramática y el lenguaje; y la segunda, más tendiente a la filosofía y la mística.

Adoptaron posturas distintas acerca de qué presagia la Tojejá. Para Najmánides un texto se refiere al exilio babilónico y otro al exilio romano, por lo que la destrucción vaticinada en la Torá ya se ha cumplido con la destrucción de los dos Templos, respectivamente en los años 586 aec y 70 ec.

En su explicación Najmánides incluye que "el águila" aludida en Deuteronomio 28:49 es el símbolo del imperio romano.

Jizkúni cree, por el contrario, que ambos presagios se refieren al Primer Templo y por lo tanto son emblemáticos de toda calamidad que pudiera acontecer en el futuro.

La tercera apología que Najmánides elaboró fue del babilonio Simón Kaiara, autor del código *Halajot Guedolot* (840) que fuera cuestionado por Maimónides, con quien Najmánides disintió en numerosas cuestiones.

Algunas de éstas derivan de la exégesis de ciertos versículos, como los tres siguientes casos:

- 1) Sobre la naturaleza del idioma hebreo, mientras Maimónides sostiene que hay una condición intrínsecamente sagrada en esta lengua (Guía 3:8), Najmánides opina que la santidad del hebreo radica en que éste produjo los conceptos religiosos más sublimes (Éxodo 30:13).
- 2) Sobre la índole del "árbol del conocimiento", mientras Maimónides cree que representa la pérdida de la inteligencia pura, para Najmánides el árbol es un simple modelo de la indisciplina.
- 3) Sobre cuál fue la trasgresión de Moisés que le impidió ingresar a la Tierra Prometida, Maimónides opina que fue el enojo, Najmánides que fue la soberbia. Ambas opiniones se fundamentan en sendos versículos bíblicos.

Otra importante diferencia de criterio entre los dos grandes gira en torno de los sacrificios de animales, tema central en el libro de Levítico. Maimónides sugiere en la *Guía de los Perplejos* que la influencia de otras culturas sobre los judíos los llevó a esa dependencia ritual. En lugar de permitir ritos paganos, la Torá promovió algunos cambios básicos, y requirió del hombre que ofrendara. En ningún caso, empero, las ofrendas responden a una necesidad de Dios.

Najmánides rechaza de plano el argumento. Si los sacrificios fueran simplemente una adaptación al nivel relativamente bajo de la comunidad en ese tiempo, ¿por qué la Torá trata este tema con tantos detalles? Más aún ¿por qué estas leyes continuaron en el período del Segundo Templo, cuando los judíos no estaban ya afectados por la influencia pagana? Para Najmánides, el motivo de los sacrificios no puede hurgarse en causas *históricas* sino en causas atemporales que abonen la eternidad de la Torá. Una de sus pruebas es que el sacrificio *antecede* a la influencia pagana, tal como se ve en las ofrendas de Caín y de Noé. En estos casos el sacrificio es descrito como "placentero para Dios", una característica que sería innecesaria si se tratara de una mera concesión para la frágil espiritualidad humana.

La posición de Najmánides es que el sacrificio exonera al ser humano por sus faltas. La sangre del animal se derrama para recordar simbólicamente que el hombre ha pecado y por ello de alguna manera perdió su propia vida. Dios no "necesita" de las ofrendas, pero el hombre necesita ser rehabilitado. La sangre del animal sirve como un recuerdo vívido de su vulnerabilidad y mortalidad.

Esta experiencia de "casi muerte" impulsa el crecimiento espiritual: el hombre es convocado a sacrificar a lo animal dentro de él, la fuente de sus trasgresiones.

Ergo para Najmánides el sustrato del sacrificio es psicológico y no

sociológico. Así complementa su explicación: "De acuerdo con el camino de la mística hay en los sacrificios un gran secreto... el único nombre de Dios que se usa en su contexto no es *Elohim*... sino el tetragrámaton, el nombre único... el sacrificio no es para alimentar a Dios" (Levítico 1:9). El tetragrámaton alude al aspecto trascendente de Dios; son las cuatro letras que indican que Dios está más allá del entendimiento humano. Al emplearse este epíteto en el contexto de los sacrificios, se enfatiza la trascendencia divina para que nadie supusiera que los sacrificios son "para Dios". Así lo había expresado en el Talmud el rabí Simón Ben Azai: "...no está escrito *Elohim* sino sólo Hashem –el tetragrámaton-... para evitar la rebeldía de los herejes" (Menajot 110a). La rehabilitación del hombre que deriva de los sacrificios, se expresa en el nombre que alude a trascender el tiempo. Los sacrificios eran el medio para que el hombre se reencauzara, y no un ritual mágico para aplacar a una deidad enojada.

La polémica antimaimonídea y la barcelonesa

La aparición del *Moré Nebujim* o *Guía de los Perplejos* de Maimónides (1190) dio un impulso mayor a la filosofía greco-árabe que venía avanzando entre los judíos de España y Provenza. Eventualmente, los estimuló a una lectura alegórica de los relatos bíblicos distante de los comentarios talmúdicos tradicionales.

Resuelto a revertir esa tendencia, Najmánides impugnó todo cuestionamiento a las fuentes rabínicas, incluidas las más tardías. En la lucha entre maimonídeos y antimaimonídeos, sus simpatías estaban claramente del lado de estos últimos, aun cuando su admiración por Maimónides atenuó su crítica.

En 1232 algunos rabinos antirracionalistas de Provenza, al norte de Francia, prohibieron el estudio de dos obras maimonídeas: la *Guía* y la primera parte del *Mishné Torá*. Los maimonídeos reaccionaron excomulgando a los provenzales y uno de éstos, Salomón de Montpellier, convocó en 1238 a Najmánides para que saliera en su defensa.

Rambán recogió el desafío y envió una misiva conciliadora a las comunidades de Aragón, Navarra y Castilla. Su carta, por un lado, era una reprimenda a los enemigos de Salomón, pero por el otro, menciona las virtudes de Maimónides y desestima que su código hubiera sido indulgente en cuanto a las prohibiciones bíblicas. Sobre la *Guía*, Najmánides explica que ésta no había sido pensada para los creyentes, sino para los que habían sido sacudidos en su fe debido a lecturas aristotélicas.

Como conciliación, Najmánides propuso básicamente que se mantuviera vigente la prohibición contra el estudio público de la *Guía*, pero que se

revocara la misma contra el Mishné Torá, código que debía continuar siendo concienzudamente estudiado. Al mismo tiempo, alentaba la interpretación talmúdica de la Biblia.

Es notable que ambas partes en pugna rechazaran la propuesta mediadora. Un estudioso de la *Guía*, el rabino Yom Tov Ben Abraham de Sevilla (conocido como Ritbá, 1250-1330), elogia tanto a Maimónides como a Najmánides, pero desliza contra este último, la opinión de que carecía de la suficiente formación filosófica como para entender la *Guía*.

Con todo, hay una polémica protagonizada por Najmánides que superó en su importancia a las mencionadas: la Disputa de Barcelona, que tuvo lugar en cuatro días entre el 20 y el 31 de julio 1263, e impuso a Rambán la defensa del judaísmo ante los ataques del apóstata Pablo Cristiani. Éste era apoyado por intervenciones del rey Jaime I de Aragón, y de los frailes Ramón de Peñaforte (dominico y confesor real), Pere de Génova, Arnal de Segura, Giles de Saragón, y Pere Verga.

El tema fundamental de la disputa fue el concepto de Mesías.

En la primera jornada, el 20 de julio, en el palacio real, Cristiani arremete cinco veces, a saber:

- 1) En la primera, pretende curiosamente demostrar que "según el Talmud" el Mesías ya había llegado. Najmánides se asombra ante esta posibilidad señalando que precisamente fueron los rabíes talmúdicos quienes descreyeron de dicha posibilidad.
- 2) La segunda acometida de Cristiani es bíblica: la debilidad de la nación judía era evidencia del arribo mesiánico, ya que hasta que éste se produjera "no habría de apartarse el cetro de Judea" (Génesis 49:10). Najmánides responde que la intención del versículo era simplemente aseverar que la monarquía sobre Israel le corresponde al pueblo hebreo.
- 3) Ahora Cristiani embiste personalmente: "siempre, a pesar de que no había reyes, hubo reinado. Hoy no: *nadie* puede ser denominado rabí", ergo Najmánides era un embustero. Además de corregir el verdadero significado del término "rabí", el agredido eludió la autojustificación: sus méritos no eran el tema de la disputa.
- 4) Cristiani vuelve entonces a las fuentes rabínicas y cita un relato en el que se habla de un "mesías que ha nacido". Najmánides aclara que se habla de "haber nacido" y no de "haber arribado" y, fundamentalmente, que no todos las alegorías rabínicas constituyen un texto con autoridad de dogma.
- 5) Un acápite especial ocupa el capítulo "del siervo sufriente"

(Isaías 52) que en la exégesis cristiana es Jesús, y que Najmánides atribuye al pueblo judío como nación.

El segundo día, 27 de julio, la disputa tiene lugar en un claustro, con la presencia del cardenal, sacerdotes franciscanos y una gran audiencia. Además de los temas señalados se discuten cuatro más, a saber:

- 1) El significado del pecado original de Adán.
- 2) El abierto cuestionamiento de Najmánides de que Dios se encarne en un hombre o que esta idea fuera enseñada en las fuentes bíblicas.
- 3) La cita de Cristiani de los versículos escatológicos de las "Setenta semanas..." (Daniel 9:24-25) que sumarían 490 años, es decir toda la época del Segundo Templo más los setenta años del exilio en Babilonia. Mientras que para el apóstata la referencia era a Jesús, para Najmánides se refiere a Zerubabel, quien vino 49 años después de la destrucción del primer Templo.
- 4) Si la palabra hebrea "día" puede referirse a "año".

Los días tercero y cuarto (30 y 31 de julio) la disputa retorna al palacio real. Durante el tercero Cristiani intenta citar a Maimónides, pero no logra encontrar la cita, traspíe aprovechado por Najmánides para leer el siguiente párrafo del libro consultado: "El rey Mashiaj en el futuro se levantará para Israel, construirá el Templo y reunirá a los desterrados de Israel" (Hiljot Melajim 18).

En el cuarto y último día asisten el cardenal y ministros, además de un nutrido público. Najmánides declara que no desea discutir más porque los predicadores "infunden miedo sobre todos nosotros". Cristiani no se amedrenta y vuelve a espetar que el Mesías no es un hombre, sino Dios, para lo que se basa en el salmo (110:1) en el que David llama "Mi señor" al Eterno.

Najmánides responde que David es un poeta y como tal utiliza alegorías. Como corolario de la disputa, ese sábado el fray Ramón de Peñaforte predicó en la sinagoga acerca de la trinidad, e incluyó en su sermón la supuesta adhesión de Najmánides a sus palabras.

Para dejar aclarado que ello no era cierto, Najmánides publicó una crónica de la disputa en la que se basa la síntesis antedicha.

Al día siguiente Najmánides se presentó ante el rey quien lo despidió amistosamente y le obsequió trescientos dinares (el obsequio al "maestro de Gerona" está documentado en una nota real).

Legitimación de la mística

La obra fundamental de Najmánides es su polifacético comentario al Pentateuco (1268), que concluyó en la Tierra de Israel, y que fuera ulteriormente uno de los primeros libros hebreos en ser impresos.

Después de la Disputa de Barcelona, Najmánides fue acusado de blasfemia y condenado a emigrar; se asentó en Acre donde concluyó su célebre comentario y murió a los 75 años. Su tumba está en Haifa.

Cabe recordar que la Edad Media produjo tres grandes comentarios judíos a la Torá. El de Abraham Ibn Ezra fue base del entendimiento bíblico científico y crítico. Los otros dos son los máximos, en los que se basó toda la exégesis tradicional hasta nuestros días: Rashi y Rambán, uno francés ashkenazí y otro catalán sefardí.

Charles B. Chavel publicó en 1960 una notable biografía de Najmánides, y en 1976 la primera traducción del comentario de Najmánides a la Torá, en inglés y en cinco tomos.

De los dos comentarios precedentes, Najmánides es crítico de Abraham Ibn Ezra -por su insuficiente consideración de la exégesis rabínica y por su desprecio de la tradición mística - y disiente reiteradamente con Rashi.

Al comentario de Najmánides se atribuye un rol fundamental: ser eslabón en la transmisión de la sabiduría mística a la era moderna. Rambán incorpora fuentes esotéricas que, aunque son breves y elusivas, por primera vez ponen a la cábala de relieve por parte de un exegeta mayor.

Se destaca la del comentario a Job, en donde la metempsicosis pareciera transformarse en la solución satisfactoria al problema del mal, después de tanto sufrimiento sin explicaciones por parte de los judíos de su tiempo.

El método de Najmánides se basaba en que hay un significado más profundo en la palabra escrita, implícito en el sentido literal. Era la primera vez que la doctrina esotérica se promulgaba abiertamente, sostenida por una de las personalidades de avanzada. La *jojmá nistará* (sabiduría oculta) se formuló originalmente en Gerona, la ciudad de Najmánides, y conectaba con los remanentes de un misticismo más temprano. Incluía entre sus principios la doctrina neo-platónica de la emanación.

El mero hecho de que una autoridad de la talla de Najmánides tuviera una predisposición mística, fue un factor determinante en el progreso que iba teniendo la cábala en el medioevo tardío judío. En rigor, fueron muy infrecuentes los cabalistas que también escribieran literatura estrictamente rabínica.

Otro aspecto de su exégesis es que Eretz Israel siempre jugó un rol significativo en ella. En su enumeración de los 613 preceptos bíblicos, Najmánides incluyó el deber de todo judío de radicarse en la Tierra de Israel, que de acuerdo con él se aplicaba también en sus días.

Sostuvo asimismo que los preceptos que eran obligatorios fuera de la Tierra

de Israel, no llegaban al nivel de plenitud si no se cumplían en ella. Interpretó el Levítico 26:32 en el sentido de que nunca prosperaría el dominio de los no-judíos sobre Israel.

Además de los textos deliberadamente polémicos, y de su célebre exégesis, Najmánides escribió sobre leyes de duelo: *Torat Ha'Adam*, que incluye una sección filosófica sobre la llamada *Shaar Ha'Gmul*, "portal de la recompensa".

Asimismo, *Iggeret Hakodesh* es una carta sobre cuestiones de intimidad que Najmánides le escribe a su hijo como obsequio de casamiento, con recomendaciones de cómo satisfacer a la esposa. *Kosher Sex* (1998) del rabino Shmuel Boteach la cita profusamente.

Otras dos obras que cabe mencionar son *Sefer Ha-Gueulá* (Libro de la redención) generado por algunos signos de escepticismo mesiánico entre los judíos españoles. Aun cuando Najmánides no veía en el tema mesiánico la primera prioridad de la fe judía, insistió en la relevancia de los versículos escatológicos de la Biblia, que estaban incumplidos. Terminó por sumarse a la hueste de los calculadores de la era mesiánica, sosteniendo que una lectura directa del libro de Daniel indica la llegada del redentor para el año 1403.

Cuando Najmánides llegó a Jerusalén apenas había un minián, por lo que se dedicó a erigir una sinagoga. Revivió la comunidad judía de Jerusalén, que había sido diezmada por los mamelucos en 1244. (Los mamelucos eran una dinastía egipcia que gobernó la Ciudad de David por un cuarto de milenio. Aprovechando la lucha de éstos con los Aiubidas de Damasco, los mongoles invadieron el Medio Oriente y penetraron en Eretz Israel a principios de 1260. Los habitantes de Jerusalén huyeron despavoridos cuando supieron de la destrucción de aldeas por las hordas mongolas, las que fueron finalmente derrotadas por los mamelucos en septiembre de 1260 en En-Harod).

Su radicación en Jerusalén marcó el comienzo de siete siglos de presencia judía ininterrumpida en la Ciudad Vieja, hasta la Guerra de Independencia de Israel (1948).

Más tarde fue líder de la comunidad de Acre y es aquí, como dijimos, donde concluyó su comentario al Pentateuco. *La Epístola del Rambán*, enviada desde Acre a su hijo que residía en Cataluña, incluye la recomendación de que debía ser leída una vez por semana y estudiada con sus hijos, para inculcarles reverencia al Todopoderoso.

Impresa por primera vez en Mantua, Italia, en 1623, como parte del libro *Tapujei Zahav* del rabino Iejiel Mili, la *Epístola* se extiende sobre cómo obrar con modestia: "Hijo mío, escucha el consejo de tu padre y no abandones la enseñanza de tu madre. Exprésate con calma, aparta la cólera y, cuando la apartes, introducirás en tu corazón la modestia, la mejor cualidad que puede poseer una persona".

Capítulo 4

RABÍ NAJMÁN Y EL MISTICISMO

Acaso el rabí Najmán (1772-1810) fuera el último gran místico judío, quizás el punto culminante de una tradición ininterrumpida de nebulosos orígenes, urdidos por fuentes persas, luego griegas tardías y después albigenses. Como vimos en el capítulo anterior, la misteriosa cadena tuvo en Najmánides a su "canonizador".

El libro de Martín Buber *Los cuentos del Rabí Najmán* (1956) porta dos prólogos: uno sobre el misticismo judío en general y otro sobre el rabí Najmán en particular. En el primero, se admite que el misticismo que surgió en el seno del judaísmo puede parecer trivial o confuso si lo comparamos con el gentil, háyase expresado éste en Meister Eckhart, Plotino o Lao-Tzé. Con todo, la cábala judaica es una genuina expresión de sabiduría extática que trascendió la mera reacción contra el racionalismo.

De los textos básicos del misticismo judío, los dos más antiguos son el pitagórico *Libro de la Creación* (cerca del siglo VIII) y el Zohar (siglo XIII), una generación después de Najmánides. En el medio milenio transcurrido entre esas dos célebres obras, la cábala penetró entre los judíos, aunque siempre llegara sólo a una pequeña parte de ellos. Fue extendiéndose desde Francia, España, Italia y Alemania hasta Egipto y Eretz Israel, y aquí terminó por reformularse enteramente. Por ello la historia de la cábala puede dividirse en dos períodos claramente diferenciados.

El primero de ellos, desde aproximadamente el siglo VIII, el misticismo judío se reduce a una contemplación en éxtasis, alejada de la vida, carente de exigencias de acción.

El segundo comienza con un evento histórico de primera magnitud: la expulsión de los judíos de España, es decir la destrucción de la judería más creativa, más grande y activa, cuyo derrumbe generó una sensación

apocalíptica matriz de un impulso mesiánico. La cábala se transformaba: ya no bastaba la contemplación extática. Ésta empezaba a ser reemplazada por una exhortación al reinado de Dios en la Tierra, al "mundo de la restauración".

Esta segunda etapa del misticismo judío fue inaugurada a mediados del siglo XVI por el rabí Isaac Luria Ashkenazi (1534–1572), apodado "el santo Arí" o "Arizal", y proclamaba que, a fin de llegar a la redención, se requería la mancomunidad entre lo pequeño y lo más sublime: el acto extático individual y la inconmensurabilidad de Dios.

Arizal llevó una vida ascética; sus escritos se circunscriben a algunos poemas. Se lo recuerda, empero, gracias a su acción didáctica, que canalizó una corriente mística novedosa. Su principal divulgador fue Jaim Vital de Calabria, cuyo trabajo más importante fue *Etz Jaím* ("Árbol de Vida") en ocho volúmenes.

Vital advierte de la debilidad conceptual en la que se basaban los cabalistas previos a él, incluido Najmánides. Dicha supuesta fragilidad se debía a que los escritos de los cabalistas previos estaban basados puramente en percepciones humanas e inteligencia, y no en la "verdadera cábala", desde que a ninguno de ellos se les hubiera aparecido un profeta (en su caso el profeta Elías) para dictarles el camino.

Nacido en Jerusalén y educado en El Cairo, Arizal retornó a Israel a los 35 años y se asentó en Safed, donde residió y estableció un círculo de ilustres discípulos, cada uno de ellos con obras dignas de estudio. Entre ellos: los rabinos Moisés Cordovero, Shlomo Alkabetz, José Caro, Moisés Alshej, Eliahu Vidas y Moisés Bassola. Se reunían los viernes para confesarse mutuamente sus trasgresiones. Arizal y Vital visitaban además la tumba del tanaíta rabí Shimon Bar Iojai, a quien la tradición le atribuye haber escrito el Zohar en el siglo II y por ende ser pionero de la cábala.

Los rabinos de Safed crearon una ceremonia para recibir al sábado como si fuera una novia, de la que el himno *Lejá Dodí* ha permanecido para formar parte de la liturgia judía actual.

La característica fundamental del sistema de Arizal fue la cabala teórica. Definió las "Sefirot": las esferas o agentes de mediación divina. Antes de la Creación, el espacio infinito estaba inundado del *Ein Sof* (sinfín), que eventualmente se contrajo ("tzimtzum") para permitir la Creación. La conexión entre lo finito y lo infinito es el alma humana, caótica y multifacética.

La confusión de las almas, que impulsa al mal, cesará con la llegada del Mesías y el establecimiento en el mundo entero de un sistema moral. Hasta ese momento el alma humana se ve imposibilitada de retornar a su fuente y debe deambular entre cuerpos humanos, animales, vegetales y minerales,

pedras y ríos.

A esta doctrina del *guilgúl* o reencarnación (a la que nos hemos referidos en el capítulo anterior, y más en el capítulo sobre jasidismo en *Notables Pensadores*) Arizal le añadió la del *ibúr*: si un alma purificada no ha cumplido con sus obligaciones religiosas, debe regresar a la vida terrenal y, adherida al alma de un ser humano vivo, se une a él para corregir el error.

Aunque la figura de Arizal es en general reverenciada como la de un sabio en el mundo judío religioso, es menos aceptado por la ortodoxia moderna o por el mundo del mitnagedismo ("lituano"). En rigor, la cábala luriánica perdió ulteriormente su influencia debido a su acercamiento al pseudomesianismo sabtaísta, y en muchos círculos se la considera en buena medida responsable del ulterior colapso que ese movimiento trajo aparejado. En general, el lector racional tiende a descreer de la cábala, y aun a considerarla un acopio de vaguedades y simplezas poéticamente ordenadas. Es de recordar que en la década del cuarenta, cuando el investigador del Talmud Saúl Lieberman presentó a Gershom Scholem, padre de la cabalología o estudio científico de la cábala, lo hizo cáusticamente: "El disparate es eso: un disparate. Pero la *historia* del disparate, bueno, eso es erudición".

De Arizal a Najmán

Gershom Scholem (1897-1982) fue filólogo, historiador, teólogo, y teórico sionista, considerado la máxima autoridad mundial en cábala. Su extenso y abarcador análisis terminó por explicar el misticismo judío y su relación con fenómenos adyacentes como el gnosticismo o el sufismo.

Su tesis doctoral (1922) fue una traducción y comentario del *Sefer ha-Bahir* (el texto cabalístico existente más antiguo y uno de los más oscuros y difíciles). A éste siguieron vastos estudios cuyo resultado fue que la historia de la cábala se estableciera como disciplina académica, con sólida base filológica. Scholem logró revertir siglos de prejuicio racionalista y de entusiasmo romántico ante la cábala.

Influido en sus inicios por Martin Buber, Scholem emigró a Palestina en 1923 y formó parte de la Universidad Hebrea de Jerusalén, a la sazón constituida. Fue bibliotecario en dicha universidad y en la Biblioteca Nacional, y por más de tres décadas profesor de misticismo judío; también fue presidente de la Academia de Ciencias y Humanidades de Israel.

Uno de los grandes estudiados por Scholem fue justamente Arizal, quien vislumbró el proceso de depuración por el que debía atravesar el alma humana para lograr influir en el Creador.

Arizal reconocía este proceso en la acción de algunos hombres que

purificarían su alma en la tormenta y acercarían el reino mesiánico. Sus pequeños actos incluían inmersiones rituales, vigiliias nocturnas, contemplación extática y un tratamiento amoroso hacia todas las criaturas divinas. En el pueblo comienza a penetrar la creencia en que es factible influir en el mundo superior por medio de ejercicios místicos.

La consumación de dicho credo se produjo en el 1700 con la llamada *Marcha de los Mil Quinientos*, que concluyó catastróficamente. La lideraba Yehuda He-Jasid (1650-1700), un predicador sabtaísta que lideró el grupo organizado de judíos más numeroso en siglos, en su camino a la Tierra de Israel.

(No debe confundirse con su homónimo de medio milenio antes, quien durante el siglo XIII lideró desde Regensburg a los *Jasidei Ashkenaz* y fue autor del *Sefer Jasidim*).

El Yehuda He-Jasid polaco a quien nos referimos aquí, recorrió las comunidades judías de Polonia urgiendo al arrepentimiento, el ascetismo, y la emigración a Eretz Israel. En 1697 partió hacia el Oeste con treinta y una familias de sus seguidores. Durante el año del viaje por Moravia y Alemania se les unieron muchos judíos, hasta que en Italia se aproximaban a ser mil quinientos.

Después de que casi la tercera parte pereciera por enfermedades y arduidades, arribaron el 14 de octubre del año 1700 a Jerusalén, donde residían más de mil judíos que se mantenían de la caridad de las comunidades de la Diáspora. La tensión entre los mil que llegaban y los locales fue inevitable. Los últimos recelaban del sabtaísmo de los advenedizos, y la situación se agravó con la muerte de Yehuda He-Jasid en los primeros días.

Los inmigrantes crearon para ellos una pequeña sinagoga que fue la más importante de las ahkenazíes en la ciudad. Sería eventualmente incendiada por árabes en 1720, después de lo cual las autoridades otomanas vetaron la presencia de judíos en la zona. Los restos de la sinagoga (Jurvát Yehuda He-Jasid, o *sinagoga de los escombros*) que fue reconstruida en 1810, aún se yerguen en el Barrio Judío de la Ciudad Vieja.

Los Mil fueron precursores del jasidismo, el último desarrollo del misticismo judío. Su declive se debió a que el jasidismo le pedía al pueblo una elevación espiritual que éste no podía ofrecer. Y por ello lentamente los zadikim fueron los portadores de esa posibilidad, transformando al jasidismo en un movimiento de élite de unos pocos iluminados.

El período de la decadencia del jasidismo fue trágico, a pesar de que prohombres intentaron detenerla. Uno de ellos fue Shneur Zalman de Liadi, quien incluyó en la cosmovisión jasídica un componente panteísta formidable fuerza y unidad.

Hubo quienes trataron de anular el desvío ínsito en la institución del zadik, por medio de transformar al milagrero en un devoto mediador. Entre los

rehabilitadores se destacó Najmán Ben Simja, quien se había propuesto "restaurar la corona a su esplendor".

Najmán de Bratzlav creía en la posibilidad de que el zadik encarnara el alma de su pueblo, por lo que se dispuso a sacrificar su vida personal, ergo vivió hasta sus últimos días en la pobreza y rodeado de hostilidad.

Su obra se conoce gracias a las notas fragmentarias que sus discípulos registraron de sus clases, charlas y narraciones, en las que también refirieron su vida.

Najmán era bisnieto del iniciador del jasidismo, el Baal Shem Tov, y nació en la misma ciudad que éste, Medziboz, en Podolia. Renuente al principio jasídico de "servir en alegría", Najmán optó por una vida ascética de ayunos y autocastigos.

En ese aspecto de austeridad hubo varios maestros jasídicos que lo emularon, como el Kotzker Rebe (Menajem Mendel Morgensztern de Kotzk, 1787-1859), quien vivió ermitañosamente los últimos veinte años de su vida. Había nacido en el seno de una familia opositora al jasidismo pero desde su juventud se sintió atraído hacia el movimiento. Cuando murió su maestro Bunem de Prshischa, atrajo a muchos de sus alumnos, y fue célebre por su incisiva filosofía. Es considerado el fundador espiritual de la dinastía Ger en Polonia. Aunque nunca publicó, la colección *Emet Ve'emuná* ("verdad y fe") recoge las ingeniosas máximas del Kotzker. Solía señalar que el mes judaico en el que habían sobrevenido más tragedias al pueblo de Israel es el mes de Av, y esta palabra significa también "padre". La desdicha y la desventura permitían reconocer a un Padre que intentaba corregir nuestro camino y darnos consuelo.

El filósofo Abraham Joshua Heschel había sido educado en Varsovia por su tío, seguidor del Kotzker, y absorbió la educación rigurosa y exigente.

El ensayo de Abraham Heschel *Una pasión por la verdad* (1973) contrasta al Kotzker con el filósofo danés Soren Kierkegaard. En la primera parte de esta obra, titulada *Dos maestros*, Heschel contrasta al creador del jasidismo, el Baal Shem Tov, con el Kotzker, y entiende que mientras el primero planteaba el ser judío como una bendita aventura, el Kotzker había desafiado el principio de la alegría jasídica.

Las enseñanzas del Rabí Najmán

En 1798 Najmán viajó a Eretz Israel, en donde fue recibido con honores por los jasidim, y aquí puso su empeño en reconciliar a los lituanos con los jasidim. De regreso en Polonia se estableció en Bratzlav, y desde aquí diseminó sus enseñanzas.

Sostenía el principio básico del jasidismo, que era una especie del llamado

panenteísmo: el universo está incluido en Dios, quien es a un tiempo immanente y trascendente. Dios es la fuerza que crea y que también le da su vida interna.

De pensamiento independiente, Najmán introdujo varios énfasis importantes en las prácticas jasídicas, tales como:

- Que el Zaddik era padre confesor y medio de comunicación con la divinidad;
- Que la vía del ayuno y el autocastigo facilitaban el arrepentimiento;
- Que debe cultivarse la plegaria extática en soledad (*Hitbodedut*);
- Que la mala inclinación del hombre (*yetzer ha-ra*) es necesaria para su perfección y su devoción a Dios.

Mientras Najmán lograba cada vez más seguidores entre los jasidim, crecía el recelo que le deparaban los zadikim, que comenzaron a acusarlo de shabtaísta y frankista. En la batalla intelectual que siguió, los adherentes de Najmán fueron excomulgados, y él mismo debió mudarse a Uman, donde residió hasta su muerte en 1811, y adonde su tumba es hasta el día de hoy motivo del peregrinaje constante de sus devotos.

Su doctrina fue publicada y diseminada mayormente después de su muerte por su discípulo Natán ben Naftali Herz de Nemirov, quien construyó en Uman una sinagoga en honor de su maestro, y publicó su obra bajo el título de "Likute Maharan" (1808, 1811, 1815).

Se trata de una serie de interpretaciones jasídicas de la Torá. También escribió *Sefer ha-Middot* (1821), tratados sobre moral; *Sipurei Ma'asiot* (1815), cuentos fantásticos en hebreo y en ídish, y *Maaguelei Zedek* (1847) sobre la buena conducta.

Rabí Najmán contrajo matrimonio a la edad de catorce años y se estableció en la aldea de su suegro, donde lo conmovía el contacto con la naturaleza. Tuvo un sueño memorable cuando dormía en una casa construida de madera joven: se imaginó en medio de los muertos y dedujo que "talar un árbol prematuramente equivale a asesinar". Solía pronunciar la siguiente plegaria:

Señor del Universo, otórgame la posibilidad de estar solo, para hacerme del hábito de salir cada día a la naturaleza, entre árboles y pastos, entre lo que crece y florece... para expresar allí todo lo que dicta mi corazón, para que el follaje, los árboles, las plantas, se despierten con mi llegada y envíen el poder de su vida a mi plegaria, para que mi oración sea un todo, por medio de todas las cosas que crecen, que son como una por su Fuente trascendente.

Cuando Najmán regresó a la ciudad, se enfrentó al triste fenómeno de la declinación del jasidismo. Antes de empezar a predicar a las masas, viajó a la Tierra de Israel: "Adonde quiera que vaya, voy a Eretz Israel".

Partió sin su familia en 1798: "Todo lo que supe antes de Eretz Israel, no es nada..." Así, prohibió Najmán la preservación escrita de sus previas enseñanzas.

A su retorno, se asentó en Bratzlav. Pero allí habían venido varios de sus enemigos, y la lucha lo acompañó hasta sus últimos días. Najmán veía a sus enemigos como al sordo que contempla un baile sin comprenderlo.

Lo importante del diálogo es el oidor: "Cuando comienzo a hablar con alguien, espero recibir de él la palabra más elevada".

Cuando sintió que la muerte se le acercaba, se mudó a Uman para morir. Allí habían masacrado a toda la comunidad judía en 1768 y arrojado sus cuerpos debajo de las murallas. Sus almas bregaban por ascender a las alturas, pero no lograrían hacerlo hasta que alguien no llegara ahí para ayudarlas. Se hospedó en la casa de una viuda, lindera al cementerio. No logró detener la decadencia del jasidismo.

El mensaje del Rabí Najmán ha refrescado su vigencia en el Israel actual. El rabino Simón Guershon Rozenberg ("Shagar") lo utiliza como respuesta al post-modernismo en su reciente libro *Vasijas rotas (Kelím Shevurím, 2004)*.

Entre las máximas de Najmán se destacan: "No hay nada más entero que un corazón quebrado" y "El ser humano nace a la aflicción (Job 5:7); en la tierra enfrenta tribulaciones y penas -y será confortado en el refugio de Dios".

Capítulo 5

HIRSCH Y LA NEOORTODOXIA

Entre los más destacados seguidores de Emanuel Kant hubo notables judíos. Dos de ellos fueron sus coetáneos. Uno, Salomón Maimón, era hijo de rabino y escribió una interpretación del sistema kantiano que satisfizo al filósofo. Otro, Lazarus Bendavid, fue un educador y matemático que vio en el judaísmo reformista el único método para detener la apostasía al cristianismo. Después de la muerte de Kant, sus continuadores judíos se expresaron dentro del neokantismo, la corriente que revitalizó la filosofía después del retroceso en el que ésta cayera en las universidades a partir del deceso de Hegel (1831).

El neokantismo fue una familia de escuelas que durante medio siglo (1870-1920) sostuvieron que la filosofía volvería a ser una ciencia si retornaba a Kant. Su portavoz más explícito fue el judío Otto Liebmann, autor del clásico libro *Kant y los epígonos* (1865).

Hermann Cohen¹ es usualmente considerado el fundador de la corriente, debido a que inició la escuela de Marburgo. El neokantismo fue clausurado por otro judío, Ernst Cassirer, quien lo impulsó también en la lingüística. Además de la de los antedichos hay otra rama de la corriente que es usualmente menos tenida en cuenta: la personificada por el rabino Shimshon Raphael Hirsch, padre de la Neo-Ortodoxia judía. Hirsch rescataba de Kant la apoteosis del deber, la insistencia en que la conciencia es el tribunal en el hombre. Como muchos, fue seducido por el majestuoso final con el que Kant concluye su *Crítica de la razón práctica*: "Dos cosas llenan la mente con creciente y renovada admiración y reverencia, cuanto más reflexionamos en ellas: el firmamento estrellado arriba y la ley moral adentro".

Se cita del nieto y exponente de Hirsch, Isaac Breuer: "Bendito sea Dios Quien ha dado de Su sabiduría a Kant. Debería pronunciarse *amén* ante la

Crítica de la Razón Pura... toda la teoría kantiana de la percepción es el comentario más apropiado para el precepto de la Torá de *No ir en pos de tu propio corazón y tus propios ojos*".

Los límites que Kant reconoce en la mente humana para percibir la existencia, tienen bíblica expresión en el relato de Adán cuando pone nombres a los seres vivientes (Génesis 2:19). En su comentario al versículo, Hirsch muestra que la palabra hebrea por "nombre", "shem", proviene de "sham" ("allí") indicando la "allí-dad" de los animales con respecto del ser humano. El conocimiento de todas las cosas es subjetivo, resultado de nuestras percepciones. El intelecto humano puede reconocer solamente los fenómenos pero no las esencias.

Hubo quienes no fueron tan positivos con respecto a las supuestas raíces kantianas de la cosmovisión de Hirsch. Entre ellos brilla con luz propia Isidor Grunfeld, traductor de la obra hirschiana al inglés bajo el subtítulo de *Una filosofía de las leyes y observancias judías*. En su extensa introducción (1962) Grunfeld opina que "si bien la filosofía crítica de Kant mostró los límites de la mente humana y fue una gran ayuda para la religión positiva -incluyendo el judaísmo tradicional-, su filosofía moral, y especialmente su teoría de la autonomía, en el sentido de autolegislación moral, probó ser un obstáculo a la continua sumisión de muchos judíos a su ley tradicional como guía diaria de su existencia". Isaac Breuer también puso límites a la influencia kantiana: "Kant está de pie en el umbral del judaísmo, pero no procede más allá".

La biografía de Hirsch está poblada por múltiples y agrias controversias ideológicas, también del breve período durante el cual fue parlamentario en el Parlamento de Moravia.

Acerca del principio de *Austrit* (cuán separada debía mantenerse la ortodoxia organizada del resto de la comunidad) polemizó tanto con el rabino Hildesheimer, quien simpatizaba con el sionismo, como con el rabino Bamberger, quien aceptaba los estudios seculares.

Polemizó asimismo con los forjadores de la Ciencias Judaicas (*Jojmat Israel*) Zvi Graetz y Zacarías Frankel, sobre la frontera entre pertenecer a nuestra única raza, la humana ('Menschentum') y nuestra fidelidad a Israel ('Isroeltum').

De los estudios de Frankel (*Los caminos de la Mishná*, 1859) perturbó a Hirsch la noción de que el lenguaje de la Mishná fuera un reflejo de su tiempo, y por ello arremetió contra "la escuela histórica" iniciada por Frankel, que fue la progenitora del judaísmo conservador.

Dice Hirsch al respecto: "Si fuera que la ciencia excluye al judaísmo, no tendríamos más alternativa que dejar la ciencia; porque es mejor tener el

judaísmo sin la ciencia que viceversa. Pero gracias a Dios, no hay necesidad de esta alternativa".

Acerca del concepto de "pueblo judío" polemizó con el vocero del reformismo, su antiguo amigo y compañero universitario Abraham Geiger, con quien se había conocido en la Universidad de Bonn.

Geiger terminó siendo uno de los precursores ideológicos del judaísmo reformista, al que Hirsch combatió toda su vida. De Geiger lo escandalizó particularmente la definición de la aceptación ortodoxa del ritual como "Hundegehorsam" (obediencia canina).

El contexto intelectual en el que Hirsch se opuso al movimiento reformista que ascendía fue analizado por Isidor Grunfeld en una introducción de más de cien páginas al libro *Jorev* de Hirsch. Grunfeld señala tres etapas del reformismo: la década de 1810, cuando Israel Jacobson inaugura un templo con cambios drásticos en la religión pero sin aspirar a justificarlos; la década de 1830, en la que Michael Creizenach escribió la justificación para los cambios aunque reconociendo el origen divino de la Torá; y la década de 1840 cuando Geiger y Samuel Holdheim transformaron las fuentes judías en una inspiración moral desprovista de todo carácter legal. El ensayo de Holdheim *Inutilidad y malas consecuencias del formalismo religioso* (1839) llegaba a opinar que los judíos ortodoxos no eran merecedores de la Emancipación.

Estas polémicas son eficaces para encarar el pensamiento de Hirsch, sobre todo si paralelamente recorremos su ensayística.

Igrot Tzafón y Jorev

Frankfurt fue la ciudad desde la que se hiciera célebre el nombre de Hirsch. Allí lideró a la comunidad judía por más de tres décadas. Allí publicó el mensuario *Jeschurun* durante catorce años. A su deceso, su hijo Naftali Hirsch compiló en seis volúmenes los ensayos de aquella publicación bajo el título de *Gesammelte Schriften* (Escritos Recopilados).

También en Frankfurt escribió Hirsch su obra exegética –la traducción y el comentario de la Torá, del salterio y del Sidur o ritual de oraciones. El comentario a la Torá (1867-78) es singular. Históricamente se ubica en el centro de cinco exégesis posteriores al *Biur* de Moisés Mendelssohn, que fueron escritas con el objeto de reivindicar la interrelación entre la Torá Oral y la Escrita².

El de Hirsch se destaca del quinteto por su incursión en semántica y etimología hebraicas, su uniformidad, su rastreo de terminología, y especialmente por lo que el autor denominaba la comprensión del texto '*aus sich selber*', desde el texto mismo. El comentario de Hirsch a la Torá

sigue siendo leído y estudiado por amplios sectores del judaísmo contemporáneo.

Con todo, los dos principales ensayos de Hirsch fueron los que redactó al comienzo de su carrera, no en la Frankfurt de su fama y madurez, sino en la Oldenburg de su juventud. Al igual que Maimónides, quien plasmó lo central de su obra maestra en un libro filosófico y uno legal, Hirsch hizo lo propio en *Igrot Tzafon* (1836) y *Jorev* (1837).

El primero es una serie de diecinueve cartas. En la primera un joven, Benjamín, plantea a su maestro el rabino Naftalí su desconcierto por las ventajas de la modernidad sobre el judaísmo. En las dieciocho restantes recibe las respuestas sobre por qué vale el esfuerzo demandado por el judaísmo, y sobre cómo podemos compatibilizarlo con el mundo moderno. Naftalí es el alter ego de Hirsch (*Naftali* es la tribu del antiguo Israel simbolizada por el ciervo, en alemán *Hirsch*). Explica en sus cartas que se han dado al hombre "dos revelaciones: la naturaleza y la Torá", y cada una de ellas debe ser entendida y corroborada de acuerdo con sus propias leyes. Maimónides también había escrito su *Moré Hanebujim* o *Guía de los Perplejos* (1190) en forma de una carta a su discípulo Iosé ben Iehudá, en quien veía al judío "perplejo" que por estudiar filosofía necesita reubicarse con respecto a la tradición³.

Donde Maimónides decía filosofía, Hirsch, en la carta 18, dice cultura moderna. En esa epístola es crítico de Maimónides porque éste intenta demostrar el judaísmo "desde afuera" contrastándolo con Aristóteles.

Hirsch propone "elevar" la cultura exterior al judaísmo por medio de la Torá (carta 17). Sobre estos principios volvió en su ensayo *La religión aliada al progreso* (1854) y finalmente fueron el núcleo de su esquema ideológico *Torá Im Derej Eretz*: "la Torá y lo mundano", o que el cumplimiento de las Mitzvot o preceptos no debe alejarnos de los grandes logros culturales de la humanidad.

El único modo de evidenciar que la forma de vida de la Torá supera esos logros es conocerlos y apreciarlos. Lejos de ser enemiga de los avances culturales humanos, la religión judía es su sostén. De este modo nacía la llamada neo-ortodoxia judía, que se distanció tanto de las "corrientes liberales" (el Reformismo y el Conservadorismo) como de la ultraortodoxia. Eventualmente Hirsch utilizaría el concepto de *Mensch-Jissroel* (hombre-judío) al esgrimir que no existe contradicción entre el judaísmo y el humanismo, y aceptar ambos.

La supuesta intención de Hirsch de escribir un paralelo a la obra maimonídea es recogida por Noah H. Rosenbloom, quien sostiene que las cartas llevan el título de *Igrot Tzafón* (que puede traducirse por "Cartas del norte") como contrapartida del maimonídeo *Igueret Teimán* ("Cartas del sur", o del Yemen).

Lo refuta Joseph Elias, rector de la academia talmúdica *Shimshom Raphael Hirsch*, y cuyo padre dirigiera por treinta años la escuela homónima. Elias publicó una edición de las *Diecinueve cartas en inglés* (1995), que prologa y comenta profusamente. Allí opina que en realidad, el título del libro era *Igueret Tsafún* ("Cartas ocultas") debido a que el texto aparecía anónimamente.

El segundo gran libro de Hirsch es *Jorev*, cuyo manuscrito fue enviado por Hirsch a su primo y amigo, Zvi Hirsch May, el 17 de abril de 1835. *Jorev* (nombre alternativo del monte Sinaí en el que se reveló la Torá) es una amplia clasificación de todas los preceptos bíblicos en seis categorías: doctrinales (*Torot*), o justicieras (*mishpatim*), ecológicas (*jukim*), afectivas (*mitzvot*), simbólicas (*edot*), y rituales (*avodot*).

La categorización de Hirsch sigue la línea de otras como la de Saadia, Iehuda Halevi, Abraham Ibn Ezra⁴, Ibn Daud, Josef Albo, y Maimónides⁵. Pero Hirsch es el primero en nominar las categorías exclusivamente con términos de la Torá (si bien allí no responden necesariamente a los significados que Hirsch les otorga).

Sobre las tareas prohibidas en Shabat (enumeradas en el capítulo dos de este libro) se ha intentado develar cuál es el principio fundamental que las sostiene. En *Jorev* sostiene Hirsch que las restricciones sabáticas como el medio para que el hombre deje de lado su capacidad de dominio sobre lo creado y logre así, una vez por semana, reafirmar la supremacía del Eterno en el universo.

Erich Fromm formula apreciaciones similares; "el trabajo es una ingerencia del hombre en el mundo físico... el descanso es un estado de paz entre el hombre y la naturaleza. Las normas del Shabat son entonces, nuestra gran oportunidad para no interferir en la naturaleza y así testimoniar la presencia del Creador en nuestras vidas".

En *Jorev*, Hirsch expone el original "Método simbólico" para las razones de los preceptos (o *Taamei Hamitzvot*). Los motivos para cumplir con las normas bíblicas incluyen el símbolo: algunas de esas normas simbolizan un ideal que penetrará en nuestra conciencia al ser cumplidas. Uno de los símbolos que Hirsch interpreta son los valores numéricos de la creación:

- El 6 es la corporalidad sensible, el mundo creado y visible.
- Del 7 deriva el hálito libre y divino, y
- El 8 es el pueblo judío: Israel y su elección.

Somos seres, somos humanos, somos judíos.

En su comentario al Salmo 119, Hirsch resume su visión de la ley. El versículo "Hazme aprender de mi intelecto porque creo en tus preceptos" es interpretado como que la explicación racional de los preceptos debe ser precedida por la fe en su origen divino.

El mentado Joseph Elias sostiene que el autor de *Jorev* no tuvo como modelo para esta obra el código "Mishné Torá" de Maimónides, precisamente porque el *Jórev* no es un código sino una explicación de las leyes de la Torá. Su paralelo en la literatura judaica clásica sería el *Sefer Hajinuj* de Arón Levi de Barcelona (1310).

También Isidor Grunfeld discrepa con la citada tesis de Rosenbloom, y plantea a Hirsch como discípulo de Iehuda Halevi y no de Maimónides.

Hirsch tenía pensado complementar el *Jorev* con un ensayo teológico titulado *Moriá*, que expusiera los "deberes de Israel en la Diáspora". Esta obra no llegó a ser escrita.

Maestros y antagonistas

Entre los precursores gentiles de Hirsch se destaca el filósofo Friedrich von Schlegel, de quien abrevó la conciencia estética y la etimología especulativa. Sus maestros fueron los rabinos Jacob Ettlinger (en la universidad de Wurzburg) y el Jajám Isaac Bernays (1792-1849). Éste fue abuelo de la esposa de Sigmund Freud, y discípulo de Schelling. Era Gran Rabino de Hamburgo (1921) y el primer rabino ortodoxo en predicar en alemán, idioma en el que también comenzó a enseñar el texto bíblico, lo que de por sí constituía una innovación.

Tumultuosa fue la relación de Hirsch con el historiador Heinrich Graetz, quien pasó de ser de discípulo y amigo a adversario.

Graetz escribió en su diario que en las *Diecinueve Cartas* "el judaísmo es presentado como la mejor religión y como indispensable para la salvación de la humanidad. Devoré cada palabra con avidez... Este libro me reconcilió con el Talmud". A partir de esa mancomunidad de ideas, Graetz se trasladó a Oldenburg y residió en la casa de Hirsch durante tres años. El historiador dedicó su libro *Gnosticismo y judaísmo* (1846) "A Shimshom Raphael Hirsch, el espirituoso máximo exponente del judaísmo histórico, el inolvidable maestro, el amigo paternal, con amor y gratitud".

Ese vínculo afectuoso se quebró irreversiblemente cuando sale a la luz el primer volumen (que ulteriormente sería el cuarto) de la monumental *Historia de los Judíos* de Graetz. Hirsch critica acremente la obra en un extenso artículo en su periódico *Jeshurín* (1856 y 1857) a lo largo de casi doscientas páginas en las que sostiene que Graetz contradice la tradición, y carece tanto de objetividad histórica como de confiabilidad académica.

Al poco tiempo, en el prólogo al quinto volumen de su obra, Graetz llama a Hirsch "ermita cazador de herejías" y finalmente en el conjunto de los once tomos de su *Historia* sólo en apenas unos renglones menciona a "Ben Uziel, autor de las *Diecinueve cartas sobre judaísmo*".

Durante el siglo que va desde Moisés Mendelssohn⁶ hasta el renacimiento nacional de los judíos, el problema de la judería occidental fue cómo traducir la compleja red de enseñanzas y costumbres judaicas al nivel de las verdades racionales de Europa. En otras palabras, cómo europeizar el judaísmo.

La primera generación de los europeizadores, nacida por 1790, estaba conformada por reformistas radicales, quienes en general provenían de la actividad comercial: David Friedländer, Israel Jacobson, y Jacob Beer.

La segunda generación, los nacidos entre 1790 y 1820, se dedicaba a la *Wissenschaft des Judentums*, la ciencia del judaísmo, y eran mayormente rabinos: Leopold Zunz, Abraham Geiger, y Samuel David Luzzatto, entre otros. Los de la tercera generación, nacida entre 1820 y 1850, eran profesores de filosofía que intentaban consolidar sus lazos con el judaísmo: Haymann Steinthal y Moritz Lazarus (autor de *La ética del judaísmo*, 1898) y Hermann Cohen, quien presentó al judaísmo como un postulado de la razón.

Shimshon Raphael Hirsch bregaba por superar esa europeización. Veía en el pueblo judío a "la nación sacerdotal de la humanidad" que, lejos de traer la cultura europea a su seno, debía elevar la cultura humana desde la Palabra del Eterno en la tierra de Sión. El medio para ello era la Ley de Dios. En su ensayo sobre el profeta Isaías sostiene que "El futuro no encontrará a Israel disperso sobre la faz de la Tierra, sino reunido en torno de la cúspide del Santuario de la Ley en la Tierra de Israel, en donde se reunirá para consumir completamente la moral humana y las normas ciudadanas de acuerdo con la enseñanza divina".

Jacob Breuer editó una antología de los escritos de Hirsch titulada *Torá Eterna* (1957).

1 Ver nuestro Hermann Cohen y el neokantismo, el octavo capítulo de Notables Pensadores, Universidad ORT Uruguay, Montevideo, 2006.

2 Las otros cuatro son los de Iaakov Meklenburg, Malbim, Baruj Epstein, y Samuel Luzzatto.

3 Ver nuestro Maimónides y el racionalismo, el octavo capítulo de Grandes Pensadores, Universidad ORT Uruguay, Montevideo, 2005.

4 En Yesod Mora Vesod Hatorah (1158).

5 Las 14 categorías que enumera en el Mishné Torá.

6 Ver nuestro Mendelssohn y el iluminismo, el décimo capítulo de Grandes Pensadores, Universidad ORT Uruguay, Montevideo, 2005.

Capítulo 6

AJAD HAAM Y LA EDUCACIÓN

La *Belle Époque* no fue tan bella para el pueblo judío. El período entre 1890 y 1914, que para los europeos significó expansión y fe en el progreso, deparó a los israelitas decenas de pogromos que no podían generar el optimismo que, en las capitales europeas, irradiaban conciertos, cafés, teatros y salones. No obstante, sí registraron los hebreos una virtud: su proverbial entusiasmo por la palabra escrita.

En efecto, en la historia sionista fue central el rol que desempeñaron los textos, los libros, el vehemente debate de ideas. Cada diagnóstico o exhortación publicada por los grandes pensadores de marras generaba no sólo debate y sana efervescencia, sino pasos concretos hacia la restauración de Israel. Uno de los más grandes forjadores de aquella fertilidad intelectual fue Asher Guinsberg (1856-1927), conocido por el seudónimo con el que firmó el controversial ensayo que lo lanzó a la fama: Ajad Haam.

Algunos sostienen que la elección del seudónimo revela su erudición rabínica. Aunque significa literalmente "uno del pueblo", la exégesis aclara que se trata del "especial entre el pueblo: el rey" (Rashi al Génesis 26:10). Sin embargo, la versión de Ajad Haam mismo indica que "la intención del seudónimo era aclarar que no era un escritor, y no pretendía convertirme en tal".

Pero lo hizo y, según sus palabras, con ése, su primer artículo, "se convirtió repentina y accidentalmente en escritor hebreo". Publicado el 15 de marzo de 1889 en el periódico *Hamelitz*, su texto *No es éste el camino* constituyó el puntapié inicial de uno de los tres métodos del sionismo moderno: el cultural.

Cabe adelantar que los otros dos métodos fueron el diplomático y el práctico. Deliberadamente no los definimos como *corrientes* sino como métodos,

porque no respondían como las primeras a la pregunta de *para qué* había que crear un Estado judío, sino que planteaban *cómo* crearlo, ofreciendo tres respuestas alternativas: la colonización (sionismo práctico), la política (sionismo diplomático), o la educación (sionismo cultural).

Este último tuvo a Ajad Haam como mentor y líder. Criticaba al sionismo práctico y se oponía a que jóvenes inexpertos y sin capacitación emigraran a Eretz Israel, para eventualmente sucumbir allí ante la malaria y la esterilidad de la tierra.

No todos los judíos harían aliáh (inmigrarían a Israel), pero los que lo hicieran crearían allí el centro espiritual para todo el pueblo judío.

Los sionistas culturales consideraban que la migración debía ser el corolario de una sólida conciencia judía que se lograría por medio de la educación hebrea. Opinaban que los judíos no se hallaban ni intelectual ni espiritualmente dotados para la vida del pionero. Por ello, sólo apoyaron la radicación en el yermo país cuando ésta se concretaba con el objeto de intensificar la cultura de los judíos eretzisraelitas y transmitirla al extranjero. Una de sus advertencias favoritas era: "No forcéis la meta mientras no hayan sido creadas las circunstancias sin las cuales no puede ser alcanzada".

Esa postura le generó a Ajad Haam, en Eretz Israel, tanto amigos como antagonistas. Los primeros eran los devotos de la obra cultural, como Eliezer Ben Yehuda, el renovador del idioma hebreo por antonomasia. Entre sus adversarios se destacaba el rabino Iehiel Mijael Pines, quien se había radicado en 1878 y priorizaba la obra colonizadora y la labor política. Pines pertenecía a aquellos sionistas que evitaban dotar al movimiento funciones educativo-culturales, porque sentían que las mismas no eran prioritarias y podrían llevar a controversias y divisiones innecesarias.

Ajad Haam nació en hogar jasídico bien acomodado. Sin embargo, sus recuerdos infantiles fueron de penas y rigor, y constantemente se refugiaba en sus estudios. Cuando Asher cumplía doce años, la familia se mudó al villorrio de Guptschise; a los dieciséis ya era maestro de Talmud.

Además de los libros rabínicos, de ética y de jasidismo, comenzó a leer la *Guía de los Perplejos* de Maimónides, y las obras de uno de los primeros iluministas Kalman Shulman. Ajad Haam recuerda que en una ocasión su padre ingresó en la biblioteca familiar y lo sorprendió leyendo el libro *Gan Naiúl* (Jardín Clausurado) miscelánea filológica-filosófica de Naftali Herz Wessely, uno de los grandes discípulos de Mendelssohn. El padre le pidió que le prometiera que no leería más libros heréticos.

A los diecisiete años Ajad Haam contrajo enlace, y en 1884 se mudó con su esposa y su hija a la gran ciudad, Odessa. Aquí termina Asher Guinsberg y comienza Ajad Haam, quien asistía a las reuniones sionistas en el hogar de León Pinsker.

Cuando las circunstancias apremiaron, Ajad Haam se dedicó a escribir como medio de vida.

Cabe destacar que Ajad Haam publicó su célebre ensayo antes de viajar a la Tierra de Israel. Sus primeros viajes se concretaron recién en 1891 y 1893, y en ellos confirmó su escepticismo acerca del sionismo práctico. Una vez conocida la realidad in situ, Ajad Haam escribió *La verdad desde Eretz Israel*, artículo en el que hizo un balance socioeconómico y cultural de los débiles asentamientos judíos en Palestina.

La inmensa repercusión de *No es este el camino* impulsó a su autor a dedicarse a escribir, y a crear una asociación que defendiera sus principios. Así nació dos meses después, en Odessa, la *Benei Moshé* ("hijos de Moisés") que perduró ocho años hasta 1896.

Frente al sionismo político

En 1896 Ajad Haam publicó el primer volumen de sus ensayos, bajo el título de *En la encrucijada*. Al año siguiente fundó el periódico *Hashilóaj*, desde el cual se desataron casi de inmediato dos sucesivas polémicas acerca del renacer judío.

La primera tuvo como tema el principio nietzschiano de la "transmutación de valores", que había recogido seguidores entre los sionistas. Ajad Haam disintió con "los jóvenes", Mija Iosef Berdyczewski y el rabino Marcus Ehrenpreis, entre otros, que querían ensanchar el uso del idioma hebreo a todas las facetas de la vida, iniciativa que según Ajad Haam resultaba prematura y ponía en riesgo la continuidad judía.

Después de esta controversia Ehrenpreis abandonó todo interés en el sionismo, y eventualmente adhirió a una suerte de "nacionalismo espiritual". En su artículo referido al tema, *Transmutación de valores*, Ajad Haam, aunque sin mencionarlo por el nombre, disiente con el filósofo Hermann Cohen, al que hemos dedicado el octavo capítulo de *Notables Pensadores*. Para Ajad Haam no era genuina la universalización del concepto de elección de Israel, que transformaba la idea de corporizar el reclamo de justicia en una misión universal de los judíos.

La segunda crítica de los sionistas culturales se dirigía ya no a los sionistas prácticos sino al tercero de los métodos referidos, el diplomático, cuyos portavoces más destacados fueron Teodoro Herzl y Max Nordau.

En su artículo *Sionismo político* Ajad Haam no avizora frutos concretos para las negociaciones de Herzl, y expresa su disgusto por la alienación de Nordau para con la tradición judía.

El Primer Congreso Sionista Mundial (Basilea, 1897) fue el único en el que participó Ajad Haam, quien según sus propias palabras se sintió allí como

"un enlutado en medio de la alegría de los novios".

Cuando se produjo el caso Uganda (que hemos analizado en el capítulo doce de *Grandes Pensadores*) Ajad Haam entendió que la idea de suponer que otro país podría atraer la concentración territorial de los judíos, era el triste corolario esperable del hecho de que los sionistas políticos se hubiesen alejado de la cultura judía.

En sus artículos *El Estado judío y el problema judío* (1897) y *Carne y espíritu* (1904) expresa su insatisfacción del sionismo herzliano. La diferencia entre Ajad Haam y Herzl era clara: mientras a éste preocupaba la desdicha de los judíos, el primero se abocó a superar la postración del *judaísmo*: "La condición previa para concentrar la nacionalidad en *Sión* es concentrar el espíritu de la nacionalidad en el amor de *Sión*".

La mera creación de un Estado para los judíos no solucionaría el problema de los judíos, el cual radicaba en su falta de unidad cultural y conciencia nacional. La función del sionismo era precisamente inspirar tal unidad, creando un centro espiritual en Eretz Israel destinado a cultivar el liderazgo y la renovación judaicos. Paralelamente, el sionismo debía dedicarse a una tarea educativa sistemática que profundizara el proceso de concentración de diásporas.

A pesar de su escepticismo acerca del accionar político, los seguidores de Ajad Haam sí se unieron en una fracción dentro del sionismo diplomático, que se denominó *Fracción democrática*. Tuvo como portavoces a Jaim Weitzmann y Martín Buber, quienes bregaban por colocar como pilar del sionismo la tarea cultural-educativa. Paradójicamente, fue un logro del sionismo cultural que el Segundo Congreso Sionista Mundial, de 1898, adoptara la idea de diseminar la cultura judía en la Diáspora como medio de hacer avanzar sus ideales y el renacer del pueblo en su conjunto.

Ajad Haam diferenció entre el malestar físico del judaísmo en Europa oriental y el malestar espiritual de la judería occidental, que también debía ser curado.

A esta curación se refiere en su artículo *Servidumbre en la libertad* (1891), colocándose firmemente frente a los intelectuales asimilacionistas que "en lugar de criticar a fondo nuestras ideas y demostrarnos nuestro error con pruebas tomadas de la lógica y de la realidad, se proponen aplastarnos citando nombres famosos, sin tomar en cuenta que dicen a veces necedades".

De esos judíos ajudaicos Ajad Haam señala su "servidumbre interior oculta bajo la libertad exterior" y en un párrafo muy vivaz describe la reacción de quienes desjudaizaban hasta la misma judeofobia para sumarse a la humanidad:

bandidos armados me rodean y yo grito: ¡Socorro, un hombre está en peligro! ¿No es una horrible vergüenza que deba empezar por demostrar que mi peligro lo es también para los demás, para el género humano, como si mi sangre no fuese roja a menos que se mezcle con sangre ajena?

Su labor educativa y ensayística

En muchos aspectos el mensaje de Ajad Haam sigue vigente y no es aventurado suponer que la mayoría de los judíos son ajadhaamistas sin saberlo: esperan del Estado judío de Israel eminentemente un centro cultural que inspire judaicamente a la Diáspora entera.

A veces su lenguaje polémico podría ser un instrumento actual como cuando como ejemplo de "servidumbre moral" cita a Adolfo Franck. Éste, en un artículo de la antología *La Gerbe* (La gavilla, París, 1890) sostenía que todo judío debería considerar a Francia su primera patria ya que a ésta se deben los frutos de la Emancipación en todos los países. Por lo tanto, arguye Franck, Francia permite al judío, indirectamente, cumplir con su misión entre las naciones.

A ello replica Ajad Haam: si es así, debería ser mucho mayor nuestro agradecimiento para con Jerusalén, que nos confirió la misión que es motivo de nuestra existencia, y causa final de nuestra meta. La apasionada conclusión de Ajad Haam es:

"¿Debo envidiar los derechos de mis correligionarios occidentales, que son profesores, académicos y altos funcionarios? No y mil veces no. Yo carezco de sus derechos, pero no he abjurado de mi alma. Yo puedo decir en alta voz que me son queridos los hermanos, hijos de mi pueblo, sea cual fuere el lugar donde se encuentran, sin que tenga que pedir disculpas. A mí me está permitido mencionar a Jerusalén y no sólo en la liturgia, sin que nadie me lo cuestione. Yo no tengo necesidad de exaltar a mi pueblo a fin de "disculpar" su existencia. Yo sé por qué tengo que seguir siendo judío, o, mejor dicho, no comprendo el sentido de semejante pregunta, como no comprendería que me preguntasen por qué soy hijo de mi padre. Yo puedo emitir el juicio que mi corazón me dicta sobre las creencias y convicciones que me han transmitido mis antepasados, sin temor a que se rompa por eso el lazo que me une a mi pueblo. ... En suma, yo me pertenezco, y mis ideas y sentimientos me pertenecen, y no hay motivo alguno para que yo

deba contradecirlas o negarlas, y engañarme a mí mismo o a los demás... Y ésta, mi libertad espiritual –ríase quien quiera- no la cambiaré por todos los derechos del mundo".

La mayoría de los miembros de la orden ajadhaamista *B'nei Moshé* pertenecían a 'Jovevei Sión', los *Amantes de Sión* que terminaron organizando la primera inmigración a Eretz Israel. Un grupo de miembros de *B'nei Moshé* oriundos de Bialistok, bajo la guía del rabino Shmuel Mohilever, fundaron en 1890 la colonia de Rejovot (veinte kilómetros al Sur de Tel Aviv).

La afiliación exigía de sus miembros un alto nivel de moral y activismo por el renacimiento nacional. La orden inauguró la primera escuela para niñas en Iafó, y muchas otras escuelas en las nuevas colonias. En Rusia, creó las dos primeras editoriales públicas: *Ajiasaf* y *Tushiá* para publicar obras ejemplares de literatura hebrea.

Por problemas personales y enfrentamientos internos, la orden se disolvió en 1896. Ese año Ajad Haam fundó el mensuario literario *Hashilóaj* que él mismo editó hasta 1902.

En 1900, después de un nuevo viaje a Palestina, revela la cruda realidad de los sufrimientos de los pioneros y concluye que el ideal nacional se había desbarrancado. En su óptica, los *Amantes de Sión* habían sido convertidos escuetamente en una agencia de filantropía.

La decadencia de valores entre los colonos hebreos era en parte consecuencia de la actitud dictatorial que habían asumido los delegados del Barón Edmond de Rothschild que administraban las colonias en Israel. A fin de hacer oír su crítica, Ajad Haam se suma a la delegación que visita al barón en París. Eventualmente él se estableció en Israel en 1922.

Uno de sus artículos más profundos se refiere a la figura de Moisés, a la que rescata en toda su grandeza más allá de las conclusiones, a su juicio irrelevantes, que pudiera ofrecer la arqueología sobre la persona de Moisés. Moisés personifica el motivo de la justicia absoluta, que se ha encarnado en el pueblo hebreo. Y el relato legendario de todo héroe responde a las necesidades del pueblo que lo engendra. Esta verdad revela las fuerzas activas en la vida de la sociedad.

Moisés no es héroe militar, ni político, ni legislador. Es el prototipo ideal de los profetas: hombre que esgrime la verdad sin ninguna reserva, y que quiere someter la vida a ella, hasta el último extremo. Por ser un hombre de la verdad, es imposible que deje de ser al mismo tiempo portavoz de justicia. Moisés es el prototipo de quien no puede hacer las paces con la vida de la hora presente, porque tiene en mente el ideal. Por eso la sociedad presente

no puede hacer caso de él. El pedido de Dios es justicia y a ese pedido consagra su existencia.

La actitud de Ajad Haam hacia la religión era que ésta no debía ser objeto de cambio, sino de desarrollo. Es decir, que en ningún caso los cambios en ella debían introducirse deliberadamente.

Su artículo *Heridas de amor* comienza con una apología de los sabios de Yavne que, cuando en el siglo I el pueblo hebreo guerreaba contra el imperio romano, se dedicaron a estudiar y mantener encendida la llama de la cultura judaica. Eligieron los problemas eternos en vez de los problemas urgentes, y así salvaron el destino del judaísmo.

La segunda parte del ensayo distingue entre el amor por el pueblo de Israel y el amor por *los hijos* de Israel. El uno por ciento que se estableciera en Israel salvaría la existencia colectiva del resto. En el centro del círculo está el alma que da vida a los demás.

Otro artículo especialmente elocuente es el dedicado a León Pinsker, a quien describe como un "hombre formado desde su juventud en la literatura europea, le era extraño el profundo amor por la tierra de nuestros antepasados que nosotros, discípulos de la Biblia y del Talmud, sentimos desde los primeros días de nuestra infancia".

A los ojos de Ajad Haam, en un solo aspecto se distinguía Pinsker de los demás judíos de su condición y de su época: no despreció la Tierra de Israel. En su libro *Autoemancipación* (1882) Pinsker se había propuesto "destruir la fe de nuestros correligionarios occidentales en la emancipación, y su esperanza de que se extienda por todos los países... ya que el odio a los judíos tiene su origen en un profundo sentimiento natural, una enfermedad del alma que pasa de padres a hijos, mientras que la emancipación no es obra sino del entendimiento y la lógica".

La brillante pregunta de Ajad Haam al respecto fue: ¿cuál es la ventaja de la idea de la autoemancipación sobre la esperanza en la emancipación, si ninguna de las dos brota de lo hondo de nuestro pecho, y toda la diferencia entre ambas consiste en que la una carece de fundamento en el corazón de los demás, y la otra en el nuestro?

Pinsker había visto el problema: la hostilidad contra el judío era emocional, y el otorgamiento de derechos era racional. Ajad Haam agrega: el sufrimiento del judío también era emocional, ergo su autoemancipación tampoco podría ser meramente física.

Según Ajad Haam, Pinsker no se había ocupado suficientemente del problema porque no atinaba a encontrarle solución adecuada. ¿De dónde tomaremos el sentimiento que se nos ha extraviado, y sin el cual la propuesta autoemancipatoria carece de base sólida?

A pesar de esa diferencia con Pinsker, Ajad Haam pide en 1892 que sean

escritas en letras de oro las palabras de aquel pensador:
"Lejos, muy lejos de nosotros está el puerto que nuestra alma ansía. Pero para un pueblo que deambula hace miles de años, ningún camino ha de parecerle demasiado largo".

Capítulo 7

MAX NORDAU Y EL SIONISMO

En *Grandes Pensadores* el capítulo dedicado a Teodoro Herzl lo describe como el primer estadista de los judíos. Como tal, sufrió la mofa e incompreensión de muchos de sus contemporáneos, por lo que Herzl solicitó el consejo de un psiquiatra: Max Nordau (1849-1923).

Éste reconoció la lucidez y valentía de la nueva vocación de su interlocutor, y se convirtió a la causa sionista, transformándose en el más fiel seguidor de Herzl.

La relación entre ellos consolidó ambos trayectos. Para el padre del sionismo político, significó la confirmación del camino que se había trazado; para Nordau, resultó la adquisición de un ideal que llenaría su vida.

El padre de Nordau había sido el rabino Gabriel Suedfeld. Cuando éste murió, Max tenía 23 años y debió asumir la jefatura de su familia. Lo absorbían las letras y el periodismo; durante un cuarto de siglo fue uno de los colaboradores ilustres de *La Nación* de Buenos Aires.

En 1873 se trasladó a Viena como corresponsal del *Pester Lloyd* y viajó en gira periodística por varias ciudades. Al graduarse de médico se radicó en París con su anciana madre y única hermana.

Durante la Gran Guerra, fue expulsado de Francia por su ciudadanía húngara y, con su esposa Anna y su única hija Maxa, Nordau se refugia en Madrid, donde vive en una buhardilla y prosigue su obra literaria. En septiembre de 1920 regresa a París, donde fallece.

Su primera obra exitosa le ganó fama de pensador social: *Las mentiras convencionales de la civilización* (1883), traducido a quince idiomas incluidos el chino y el japonés. En castellano, la edición de Editorial Tor salió en Buenos Aires en 1940.

El libro sale a la luz apenas estallados los pogromos en Rusia y su primer capítulo menciona la barbarie de los zares: "la masa se entrega al pillaje y la matanza de los judíos..." Desde el segundo párrafo propone Nordau una caracterización de la judeofobia: "es sólo una máscara, un pretexto cómodo para la manifestación de pasiones sin valor".

Una experiencia personal confirmó su sensación de que el odio antijudío no tendría remedio, cuando en 1893 fue invitado a pasar unos días a una playa del Mar del Norte, en Borkum. En el hotel, alguien se había ocupado de colocar en su mesa un cartel en el que se le sugería que se retirara: "Aquí no queremos judíos".

Al respecto escribirá Nordau que las leyes liberales serían impotentes para contrarrestar la judeofobia, porque ésta era emocional y los decretos apelaban al intelecto: "Los hombres de 1791 nos emanciparon por dogmatismo".

Hacia esa época se había despertado su interés por temas judíos, debido a su amistad con Wilhelm Loewenthal, que también le forja un vínculo afectivo con la Argentina. Loewenthal, inspirador de la colonización judía en ese país, arribó a Buenos Aires a fines de agosto de 1889. Cuando un año después el barón de Hirsch lo desplaza debido a maliciosas intrigas, Nordau sale en viva defensa de su amigo.

Nordau encabeza su exitoso libro con el notorio apotegma mene, *mene tekél u'pistim*, que es la profecía de destrucción descubierta misteriosamente por el bíblico Daniel. Sobre la sociedad decimonónica pendía la misma amenaza porque, según Nordau, la carcomía un "desacuerdo entre las mentiras convencionales reinantes y la concepción científica que se rebela contra ellas".

Contra esas convenciones arremete, en capítulos que van dirimiendo las diversas mentiras: religiosa, monárquica, aristocrática, política, económica, conyugal, y otras varias como la prensa, la justicia, y la opinión pública. A pesar de su dureza, la obra concluye con un mensaje optimista acerca del futuro, contrapuesto al "pesimismo, el egoísmo y la mentira característicos de la civilización de hoy".

Casi todas "las mentiras convencionales" que enumera Nordau derivan de la discordancia entre nuestra concepción del mundo y las normas que rigen la vida intelectual, social y política. Hay un abismo entre lo que creemos y el modo en que las instituciones nos obligan a actuar. Nordau se planta como un adversario del nihilismo, del egoísmo y de la irracionalidad.

Coincidió con Marx en que "son las necesidades de los hombres las causantes de sus actos", pero juzgó que éste cercenaba el concepto de *necesidad*: "el hombre no tiene sólo hambre y sed... tiene necesidades intelectuales y morales..."

Algunas semanas después de que apareciera *Las mentiras*, el gobierno

austriaco prohibió su circulación y dispuso que los ejemplares requisados fuesen quemados en plaza pública. También, como era previsible, fue proscrito en la Rusia zarista.

Nordau arremetía contra el establishment religioso y formulaba una "filosofía de solidaridad humana" o "solidarismo". Pero su postura en contra de la religión establecida no impidió que, en 1916, se cubriera con su taled y acompañara los rollos de la Torá durante el acto de fundación del oratorio de Madrid, que en atención a la ascendencia de Nordau, se bautizó como *Midrash Abrabanel*.

De todas las enfermedades sociales que aquejaban a su época, señaló la peor en la cobardía. Ese mismo 1916 reprochaba a Romain Rolland su falta de conciencia nacional, porque éste vivía en Suiza durante la Gran Guerra: "No ha sentido en su corazón el ardor del fuego sagrado que abrasaba a todas las almas francesas en agosto de 1914". La Primera Guerra Mundial empujó a Nordau a Madrid, donde vivía en la miseria pero sin que interrumpiera su creación literaria: publicó *La Biología de la Ética*, *La Esencia de la Civilización*, *Impresiones de España*, y *Los Grandes del Arte Español*.

Entre el sionismo y las letras

Como su amigo Herzl, Nordau dio el salto de las letras al sionismo. Así se comprometió por un ideal, superando sus frecuentes meditaciones acerca de los aspectos más sombríos de la vida.

Nordau fue el más puro exponente del sionismo político, y por ello defendió el proyecto "Uganda". Durante el tormentoso Sexto Congreso Sionista Mundial (Basilea, 1903) Herzl había puesto a consideración la oferta británica para la colonización judía de un territorio africano. El incipiente movimiento sionista caía al borde del cisma y Max Nordau, mano derecha de Herzl, manifestó su lealtad incondicional. Para defender la idea acuñó la expresión *Nachtasyl*, "asilo nocturno" que aludía a la transitoriedad del plan.

Un joven ruso antiugandista que le adjudicaba el proyecto, Chaim Selig Luban, intentó asesinar a Nordau disparándole a quemarropa; el profesor Marmórek logró desviar el arma y, eventualmente Nordau intervendría en el juicio resultante... para defender a Luban.

Se opuso a los sionistas culturales, a quienes llamaba despectivamente "espiritistas": se dedicaban a lo espiritual cuando era urgente una labor política concentrada.

Como era de esperarse en un notable hombre de letras, los discursos de Nordau en los Congresos Sionistas fueron memorables. Creó expresiones que se incorporaron como clásicas al léxico sionista. Él redactó el Programa

de Basilea, la plataforma del sionismo político, utilizando la voz *Heimstate* ("hogar nacional") en lugar de "Estado", con la que evitaba provocar al imperio otomano que gobernaba Eretz Israel.

En el Cuarto Congreso Sionista (Londres, 1900) planteó la exhortación a forjar un *Muskeljudentum* ("judaísmo del músculo") impulsando la cultura física, el deporte, y la consecuente creación de la organización deportiva "Macabi".

En 1915 redactó el *Programa Judío para la Conferencia de Paz* que iba a concretarse una vez concluida la Gran Guerra. En dicha conferencia el Emir Faisal de Hejaz, en nombre de los árabes, aceptó la convivencia con el sionismo.

Herzl lo quería como sucesor. En su última conversación con Nissan Katzenelson, Herzl aseveró: "Puedo asegurarte que él liderará la causa por lo menos tan bien como yo, si no mejor".

Cuando propuso el programa de evacuación de 600.000 judíos, fue rechazado su "sionismo catastrófico", porque Nordau sostenía que "seis millones de judíos perecerían". Cuando la dirigencia sionista rechazó su plan, Nordau sintió que se retrasaba "en cien años, si no para siempre" la redención del pueblo judío. Jaim Weizmann se opuso al programa porque "ni los israelitas estaban preparados para la dislocación, ni Palestina para absorberlos". Nordau se retiró para siempre de la arena sionista.

Más tarde Zeev Jabotinsky¹ bautizó a su propio programa de evacuación de la judería europea *Programa Max Nordau*.

Con todo, como en el caso de Herzl, en Nordau el pensador precedía al sionista, y cuando se incorporó al movimiento ya era una figura célebre de la intelectualidad europea. Repasaremos lo fundamental de su obra, a través de tres ensayos, una novela y algunos dramas.

Impresiones Españolas incluye descripciones de la Alhambra, del Panteón de los Reyes, de Semana Santa en Sevilla.

En *El Sentido de la Historia* analiza las raíces psicológicas de la religión negándole todo mérito: ha retrasado la civilización, y aunque ha insinuado la moral, no la ha creado ni profundizado. Nordau recuerda que una experiencia traumática de adolescente lo había llevado de adulto a anatémizar la "mentira religiosa": había mirado de frente hacia los Cohanim en la sinagoga (aunque se le había dicho que de hacerlo "quedaría ciego").

En *Biología de la Ética* (1916) propone que la acción heroica eleva al individuo por encima de la estrechez de su existencia. Admite que la inmortalidad es producto de la imaginación, una sombra de la propia individualidad proyectada en el porvenir. Pero si se dedujera de ello que la moral es una ilusión, el libro concluye: "bendita sea la ilusión".

Nordau escribió asimismo varias novelas: *El Mal del Siglo* (1888), *La Comedia del Sentimiento* (1891), y comedias: *El Derecho de Amar* (1892) y *Matrimonios Morganáticos*.

El Mal del Siglo era el nombre que se dio después de las guerras napoleónicas a un estado de conciencia colectivo que consistía en una neurosis proveniente de contrastar, la realidad que se había soñado, con la que en efecto se vivía. El mejor testimonio de esa enfermedad fue Alfred de Musset en su *Confesión de un hijo del siglo*. En su novela, Nordau contrasta dos tipos de personalidad. Una es la de Guillermo Éynhardt, enamorado de Loulou, heredera de los Élbrich, a través de los cuales Nordau describe la pompa y el boato de la burguesía alemana.

Éynhardt es el tipo de la juventud que en sus tiempos en Alemania era pesimista y "nirvanista", en Francia simbolista y neocatólica, y en Inglaterra budista o estetista. Hombre culto, generoso, reflexivo, despreciaba la opinión social, pero era incapaz de acción, abúlico, descreído.

Frente a él, Pablo Háber, no tiene la cultura ni tampoco el desinterés de Éynhardt. Es vulgar, prudente, práctico, dinámico. En el párrafo final de la novela se pregunta Sahib Schroetter "si es posible juntar en una misma persona el estrecho horizonte y la actividad emprendedora de uno, con el entendimiento del otro". La respuesta es negativa. Siempre hubo y siempre habrá Éynhardts y Háberes.

Roberto F. Giusti adoptó el seudónimo *Roberto Eynhardt* para muchos cuentos y artículos de su juventud.

En noviembre de 1904 el diario *La Nación* hizo un referéndum para conocer las preferencias de la época. Como *El Mal del Siglo* fue una de las diez elegidas por los lectores, fue editada por la biblioteca de ese diario.

El Derecho de Amar fue una especie de réplica al drama de Ibsen *Casa de Muñecas*. Gira en torno de la lucha interior de una mujer, Berta Wáhrmund, que no sabe sobreponer su dignidad de madre a sus devaneos de esposa, y de la tragedia del hombre sencillo y bueno que se ve envuelto en tinieblas al perder el amor de su mujer. El argumento consiste en que Berta engaña a su marido con su amigo íntimo, el magistrado Otto Bårdenholm, quien sostiene que el amor está por encima de la amistad.

Cuando en el segundo acto Berta pregunta a su madre por qué la ha obligado a casarse, ésta responde que el matrimonio es un deber. Pero Berta replica que en la vida también hay derechos, mientras su madre insiste en que no hay felicidad fuera del deber.

El marido de Berta, para facilitar el divorcio y por sus hijos, aparece ante la justicia como culpable. Predica con el ejemplo: se sacrifica por sus hijos.

En *Matrimonios Morganáticos* Nordau arremete contra la mentira monárquica que había anatemizado. Rafael Cansinos-Assens la tradujo al castellano y alega en su prólogo que es "un libro de combate y de propaganda".

Los personajes son una princesa desventurada (se niega a dejar de ser princesa después de la muerte de su marido el príncipe Löwenstein-Franka); príncipes maníacos; altezas que si no lo fueran morirían en su inutilidad; dignatarios eclesiásticos corrompidos y avarientos; estúpidos contertulios de la baronesa; casinistas fanfarrones -en fin-, *la mentira monárquica y aristocrática*. Y la familia Bloch, judíos ruines y ricos que terminan por no querer emparentarse con la princesa.

En su obra de ficción hay poco contenido judaico, fundamentalmente en *El Doctor Kohn* (1896), una comedia dramática que plantea el problema de la judeofobia y la asimilación. El protagonista es el judío culto, desengañado de ser "tolerado", y de la farsa de la igualdad ante la ley. Enfrenta al hermano de la muchacha que lo enamora, un oficial del ejército alemán, quien termina matándolo en un duelo (el duelo es otra de las *mentiras convencionales* estigmatizadas por Nordau).

En boca del Doctor Kohn se refleja Nordau mismo: "para ser verdaderamente hombre es indispensable un sentimiento nacional reconocido por uno mismo y por los demás". O las últimas palabras de Kohn: "El judío no entiende con claridad que el odio de los enemigos le concede el honroso título de representante de un pueblo".

Este drama coincide con *El Nuevo Ghetto* de Teodoro Herzl. El protagonista es un abogado cuya carrera se ve frustrada por su condición judía. También lo mata en un duelo un judeófobo, y sus últimas palabras son "¡Fuera del ghetto!".

Otro cuento judaico es *La parte en el otro mundo*, que Nordau presenta como "historia verídica". Dos judíos ancianos (Reb Moshé y Reb Hirsch) juegan en Shabat una taberna. El último se juega su parte en el mundo venidero, y la broma pasa a siniestra cuando muere esa misma noche. Moshé siente gran culpa (su amigo murió sin confesarse) hasta que el rabino lo tranquiliza: el mundo por venir no puede venderse.

Rahab es un drama inspirado en la conquista de Jericó, pero aquí Rahab es una sacerdotisa del templo de Venus, que se enamora de uno de los dos israelitas. Nordau personifica en Rahab el espíritu helénico. Termina apedreada por las turbas lascivas de los guerreros judíos. Aparentemente se le advirtió a Nordau que la obra podría ser mal utilizada por judeófobos e intentó hacer desaparecer el manuscrito.

Degeneración

Finalmente, la más importante de todas sus obras, por el impacto que produjo, fue *Entartung o Degeneración* (1895), una acérrima crítica contra el arte moderno. Refiriéndose a esta obra, escribe Cecil Roth: "Es notable que el rol de los judíos en el nacimiento del arte moderno a fines del siglo XIX fue pequeño, pero un judío fue su máximo detractor".

En su primer hemistiquio, Cecil Roth exagera: grandes precursores impresionistas fueron judíos, como Camille Pissarro en Francia, Max Liebermann en Alemania, y Jozef Israels en Holanda.

Nordau contrasta el arte con la ciencia, para terminar despreciando al primero: "después de tres mil años el arte y la poesía no han encontrado nuevas formas de expresión". *Degeneración* es precisamente una especie de aproximación científicista al arte.

Su inspirador fue el criminólogo Cesare Lombroso, autor de *El hombre criminal* (1876), en quien Nordau se basa para criticar a los artistas modernos: sufrían supuestamente de un desorden mental y corrupción, resultado de la fatiga y la excitación nerviosa. Arremete contra Schopenhauer y su pesimismo filosófico, y contra numerosos artistas: Ruskin, Swinburne, Mallarmé, Verlaine, Lautreamont, Maeterlinck, Walt Whitman, Wagner, Baudelaire, Huysmans, Oscar Wilde, Ibsen, Nietzsche (de éste, Nordau habría sido uno de los críticos más tempranos) y especialmente Emile Zola. Zola y el naturalismo en Francia no veía en el mundo sino brutalidad, infamia, fealdad y corrupción. Para Nordau "las novelas de Zola no prueban que las cosas de este mundo son malas, sino simplemente que el sistema nervioso de Zola está descompuesto".

La neurastenia que afectaba a su sociedad se manifestaba, para Nordau, en tres formas artísticas: el misticismo, la egomanía y el falso realismo. Pero anunciaba que "la histeria de estos días no perdurará. La gente se recobrará de la actual fatiga, y los degenerados fenecerán... Las aberraciones del arte no tienen futuro".

Como virtud, digamos que *Degeneración* desenmascaró el falso ídolo del snobismo y la ruindad de los pornógrafos, y puso de relieve los estragos del escepticismo moral. Pero no fueron pocos los que discreparon con el enfoque. Se destaca entre ellos George Bernard Shaw, quien escribió *La cordura del arte* (Londres, 1907) para refutar a Nordau. Shaw escribe su breve ensayo en forma de carta abierta a Benjamin Tucker, filósofo anarquista quien solicita de Shaw una respuesta debido al éxito que venía teniendo *Degeneración*.

El subtítulo del libro de Shaw es *Una exposición sobre la actual necesidad de que los artistas sean degenerados*. En su opúsculo Shaw define a Nordau

como "un judío cosmopolita" y entre otras refutaciones cita ingeniosamente párrafos de Nordau mismo para concluir con ironía que "cuando Ibsen critica al mundo, es porque el mundo es demasiado bueno para él; pero cuando Nordau lo hace, es porque él es demasiado bueno para el mundo".

Otro crítico fue Benedetto Croce, quien sentencia en su *Breviario de Estética* (1912): "con Lombroso y su escuela y con sociólogos al estilo de Nordau, se llega al límite extremo que separa el error decoroso del grosero, que se llama despropósito".

Escritores argentinos también se refirieron a su obra. Así, José Ingenieros en sus *Crónicas de Viaje* considera que "el sionismo de Nordau no fue más que una simple actitud, una coquetería antiburguesa". Y Jorge Luis Borges es más contundente: "Nordau no pretendió ser original o asombroso. Procuró algo menos visible y más esencial: tener razón... era un hombre ingenioso que renunció quizá muchas veces al ingenio y prefirió razonablemente, suicidamente, tener razón".

1 Ver el capítulo sobre Jabotinsky en Notables Pensadores, Universidad ORT Uruguay, Montevideo, 2006.

Capítulo 8

MELANIE KLEIN Y LA PAIDOTERAPIA

Es bien conocido el aporte de judíos al psicoanálisis, tanto en la generación de sus fundadores como en la que les siguió, con la excepción de Carl Jung: entre otros Alfred Adler, Erik Erikson, Sándor Ferenczi, Erich Fromm, Otto Rank, y Theodor Reik.

En el caso de Melanie Klein, fue pionera en un campo de investigación sumamente controversial desde el comienzo: el psicoanálisis de niños.

Su disputa principal fue con la Escuela de Viena (Klein personificó la Escuela de Londres), representada eminentemente en Anna Freud, quien consideraba que los niños carecen de un yo suficientemente desarrollado para el psicoanálisis. El primer libro de Anna Freud, *Introducción a la técnica del análisis del niño* (1927) es un ataque contra Klein: sostiene que los niños no pueden asociar libremente, ergo no pueden ser analizados y habría que circunscribirse a enseñarles.

Sin embargo, la técnica del juego de Klein estaba abriendo los mundos internos de niños con impresionantes resultados para el psicoanálisis. Anna Freud también trabajaba con niños, a quienes veía como seres mucho más amables que la imagen que surgía de los estudios de Melanie Klein, para quien el mundo interno del niño es una masa de fantasías destructivas y angustiosas. Si para Freud el niño es un salvaje egoísta, para Klein es un caníbal asesino.

Bob Hinshelwood, quien en 1984 fundó la *Revista Británica de Psicoterapia*, publicó un lustro después un *Diccionario de Pensamiento Kleiniano* de más de 500 páginas.

Las complejas ideas de Klein se fundamentan en su creación de técnicas terapéuticas para las psicopatologías infantiles. Para ella los niños revelan fantasías y ansiedades por medio del juego y en los juguetes, a una edad en

que la aproximación verbal del psicoanálisis tradicional era imposible. En su obra *El psicoanálisis de niños* (1932) Klein expuso cómo estas ansiedades podían causar eventualmente trastornos emocionales. Fue la obra más importante publicada por un miembro de la Sociedad Británica hasta ese momento.

Nacida en Viena, Melanie Reizes (1882-1960), más tarde Klein, se formó bajo la influencia de dos consumados freudianos: Sándor Ferenczi y Karl Abraham, a quienes Sigmund Freud consideraba los mejores clínicos del movimiento psicoanalítico. El primero urgió a Klein a dedicarse al trabajo con los más jóvenes.

Un acontecimiento trágico en 1924 generó mala predisposición en la opinión pública para con la psicoterapia de niños: la primera terapeuta y eminente directora del *Centro de Orientación Infantil* de Viena, Hermine von Hug-Hellmuth, murió estrangulada por un joven de 18 años que había sido su paciente. Lejos de desanimarse, Melanie Klein, la paidoterapeuta en ciernes, decidió dedicar su vida a legitimar la disciplina.

La historia del psicoanálisis infantil comienza en 1909 con la publicación de uno de los casos de Sigmund Freud, quien había tratado a un niño de cinco años llamado Hans.

Un año después Klein se mudó a Budapest donde conoció a Freud y donde trabajó con Ferenczi; tres años más tarde Ernest Jones fundaba la *Sociedad Psicoanalítica de Londres* en la que Klein se destacaría.

Desde 1920, Jones se había interesado en revisar las posibilidades de aplicación de la terapia a los niños, disciplina que tuvo a Klein como protagonista.

Su técnica del juego despertó admiración, ya que frecuentemente era el único modo de analizar a los niños a fin de hacer emerger fantasías para su interpretación.

Cuando en 1927 Anna Freud disertó en Berlín sobre la técnica del análisis infantil, las diferencias entre ambas se ensanchaban. La contribución escrita que Klein envió ni siquiera se hizo circular.

En mayo de ese año, Ernst Jones organizó un simposio donde se expusieron las tesis "viena" y "británica". El evento resultó fundacional respecto para la disciplina.

El desarrollo de la técnica clínica de Klein tuvo una sólida base metapsicológica: postuló la aparición del complejo de Edipo y del superyó en una etapa muy anterior a la propuesta por Freud.

Los trabajos de Klein se centran en las emociones del bebé, y del niño que conforma su superyó a partir de la imagen materna y de su relación con el pecho. Su escuela, la Escuela Inglesa, sostiene que en su fantasía el niño ataca el cuerpo materno y teme por esto una retaliación.

La posición freudiana se caracteriza por atribuir a los dos sexos una misma evolución psicosexual hasta la entrada en la fase fálica. La superación del complejo de Edipo es más lenta en la mujer que en el varón, por lo que el superyó de las mujeres es considerado más frágil. Klein, por el contrario, opina que el conflicto edípico se desencadena como consecuencia de la frustración del destete. Luego de éste, se produce en ambos sexos un período de sadismo máximo cuyo objeto pasa del pecho al cuerpo de la madre. Por ello para Klein el mundo interno del niño es una masa de fantasías destructivas y angustiosas.

En marzo de 1938 Alemania invadió Austria; en junio Freud llegó a Londres y Klein le hizo llegar una carta de bienvenida. Aunque ambos expresaron el deseo de encontrarse, la cita no tuvo lugar por la muerte de Freud veinte días después del estallido de la guerra.

La psicóloga del ello

El cuadro que traza Klein de la naturaleza humana es más intenso que el de otros psicoanalistas, más problemático: la vida es más dura y más dolorosa, menos racional.

Mientras Freud se dedicó a la estructura del inconsciente, Klein puso el énfasis en las ansiedades psicopáticas. Sostenía que la vida no es una realidad objetiva sino una fantasmagoría poblada de nuestros propios miedos y deseos.

Lo primitivo en nosotros nunca se supera, nunca llegamos a una maduración permanente. Nuestro equilibrio es permanentemente jaqueado, interna y externamente, obligándonos a comenzar de nuevo una y otra vez. Para Klein los mecanismos y procesos psicopáticos permanecen a lo largo de toda la vida.

Una diferencia teórica adicional era que para Klein, el superego no se lograba a los cinco o seis años de edad como preludio de la solución del complejo de Edipo. Para ella el superego estaba presente desde el mismo nacimiento: el mundo interior de la mente estaba más oscuramente estructurado de lo que suponían Freud y su hija Anna. Ésta había supuesto que la envidia y la destructividad eran menos visibles en el inconsciente de lo que planteaba Klein.

Mientras Anna Freud enumeraba los mecanismos de defensa inconscientes disponibles para mantener la irracionalidad a raya, para Melanie Klein las fantasías inconscientes más primitivas continuaban emergiendo sin pausa. Así lo plantea en *Envidia y gratitud* (1957), en el que se expone la vida como una mezcla de emociones extremas, y los objetos de nuestros sentimientos como un todo, no como partes.

La deslumbrante originalidad de Klein no la eximió de antagonistas. Sus conclusiones sobre la agresión, el sadismo y otros sentimientos intensos en la mente del niño muy joven, alejaron a muchos de sus colegas.

El mundo de Freud es un mundo de animales, objetos científicos que reaccionan a los estímulos. El de Klein es más el de sujetos humanos acechados por demonios. El primero destaca las relaciones con el medio circundante; el de Klein, las relaciones con el mundo interno de fantasía.

Las diferencias se proyectan también en lo que concierne a la tarea del analista. A Klein no le perturbaba ser apodada *la psicóloga del ello*. Concebía que la labor del analista era confrontar al paciente con el contenido de lo inconsciente, entender su mente y transmitírsela sin procurar experiencias emocionales correctivas, ni regresiones, ni explicitar influencias educativas o morales.

A esta altura resultará útil relatar la vida de Klein, ya que acaso su biografía dictó su lúgubre visión del ser humano.

Los padres de Melanie no escogieron tenerla ni le expresaron afecto. Su hermana mayor Sidonie, quien la había iniciado en la lectura y la matemática, falleció cuando Melanie tenía cuatro años.

De mayor, su analista murió, su matrimonio fracasó, y un hijo falleció en un accidente de alpinismo que hizo sospechar un suicidio. Su hija, Melitta Schmideberg, fue una conocida psicoanalista que luchó públicamente contra su madre, a cuyo entierro no asistió. El funeral no fue religioso, como lo había pedido Melanie Klein. Aunque siempre se autodefinió como atea, asumía sus raíces judías y despreciaba a quienes renegaban de ellas.

Su padre, Moriz Reizes, pertenecía a una sencilla familia judía ortodoxa, residente en Lvov, en esa época parte del imperio austro-húngaro. Destinado a ser rabino, estudió medicina y, al finalizar la carrera, rompió con la tradición.

Hombre culto, hablaba diez idiomas. De su segundo matrimonio, con Libussa Deutsch, de una familia religiosa y culta, nació Melanie en 1882.

Moriz se dedicó a la odontología y su esposa a la venta de plantas. El hermano de Melanie, Emanuel (quien moriría también muy joven) fue quien la apoyó cuando, a los catorce años, ella decidió estudiar psiquiatría.

Un amigo de Emanuel era Arthur Stevan Klein, un químico industrial de 21 años, con quien Melanie se comprometió a la edad de 17 años y se casó unos años después, estableciéndose en Hungría. Al año siguiente nació su hija Melitta, en 1906 Hans y en 1914 Erich.

Melanie Klein fue afectada por un prolongado estado depresivo, frente al cual su esposo consiguió que lo trasladaran a Budapest. Melanie requería por momentos hospitalización.

Se psicoanalizó con el mentado Ferenczi, y tanto éste como su esposo Arthur

Klein se incorporan al ejército austro-húngaro. En 1916 Arthur regresó herido como inválido de guerra y el matrimonio tambalea.

En 1918, antes de finalizar la guerra, Melanie Klein asiste al Quinto Congreso Psicoanalítico Internacional, con la presidencia de Ferenczi, en el que oye con arrobada atención la exposición de Sigmund Freud.

Durante su análisis con Ferenczi, éste llamó su atención acerca de sus dotes para comprender a los niños, y alentó su idea de dedicarse a la paidoterapia. Ferenczi la designó asistente de Anton von Freund en la tarea de organizar la enseñanza del psicoanálisis en la Sociedad de Investigación Infantil.

En 1919 Ernst Jones reorganizó la Sociedad Británica de Psicoanálisis y en julio de ese año Klein expuso su primer trabajo.

Fue aceptada como miembro en la activa Sociedad Psicoanalítica Húngara, presidida por Ferenczi. Al poco tiempo Miklós Horthy establecía el "Reino de Hungría" con tendencias judeofóbicas, y los profesionales judíos debieron emigrar de Budapest. Recordemos que en esa época, llamativamente, un sesenta por ciento de los médicos y abogados húngaros eran judíos.

Arthur Klein se trasladó a Suecia, donde obtendría su nueva ciudadanía. Melanie Klein opta por ir con sus hijos a Eslovaquia, donde permanece un año en casa de sus suegros. Melanie y Arthur se divorciaron en 1921.

En 1920 asistió en La Haya al Sexto Congreso Psicoanalítico Internacional, donde conoció a Karl Abraham, presidente de la Sociedad Psicoanalítica de Berlín, quien la invita a trabajar allí. Llegó a Berlín a la edad de 38 y allí permaneció un lustro, siendo miembro de la Sociedad de Berlín y analizándose con Karl Abraham que murió catorce meses después.

Abraham y Ferenczi habían quedado fascinados con los descubrimientos de Klein, que en muchos casos se concretaron a partir del análisis de sus propios hijos.

Las dos escuelas enfrentadas

Aunque era muy controvertida adonde fuese, en general se admiraba su técnica del juego, que presentaba como el mejor modo, si no el único, de hacer emerger las fantasías del niño para poder interpretarlas.

En la disputa entre Melanie y Anna, a Sigmund Freud le fue imposible ser neutral, y se mostró escéptico desde el comienzo. En 1927 sentenció en carta a Jones: "La concepción de Frau Klein sobre la conducta del yo ideal en los niños me parece totalmente imposible y está en contradicción con todos mis supuestos". Los aportes de la psicoanalista eran vistos como incomprensibles o desvíos.

Un ejemplo de su trabajo criticado fue el caso del análisis de Richard, un niño de 10 años que fue traído a Londres durante la Segunda Guerra Mundial

para ser tratado por Klein. El análisis se centró únicamente en la realidad psíquica del niño, mientras que la realidad externa bajo la que vivía, el bombardeo alemán a Londres, fue metódicamente ignorada.

1924 fue de los años más fértiles de Klein. Expuso por primera vez ante una audiencia *La técnica del análisis de niños pequeños*, en el Octavo Congreso de Psicoanálisis Internacional, en Salzburgo.

Ante la Sociedad de Viena presentó el trabajo *Principios psicológicos del análisis infantil* y a fin de ese año una neurosis obsesiva en una niña de 6 años (Erna) en la Primera Conferencia de Psicoanalistas Alemanes, en Wurzburg.

Gracias a James Strachey los trabajos de Klein llegaron a la Sociedad Británica, en la que la posibilidad del análisis de niños era debatida con mucho interés. En julio de 1925 Klein da seis conferencias en Londres durante tres meses, invitada por Ernest Jones.

Luego de la muerte de su mentor Abraham, la oposición a las teorías kleinianas en la Sociedad de Berlín se intensificó notoriamente. Y el referido asesinato de Hug-Hellmuth por un paciente se agregó para desalentar la indagación profunda del inconsciente del niño. Klein decide dejar Berlín y en septiembre de 1926 llegó a Inglaterra, invitada por Jones, quien organizó un simposio sobre análisis infantil entre los miembros de la Sociedad Británica, en mayo de 1927. Se expusieron allí los principales temas de la polémica entre el grupo británico y el vienés.

La última contribución de Klein a las llamadas "Controversias" fue el 1 de marzo de 1944 y se tituló *La vida emocional del niño*.

Al 16º Congreso Psicoanalítico Internacional, en Zurich, 1949, viajaron muchos latinoamericanos que habían ido a formarse a Londres, y allí tuvieron más peso los analistas norteamericanos. Jones, que había ocupado por diecisiete años la presidencia de la Asociación Psicoanalítica Internacional, fue reemplazado por el psiquiatra Leo Bartemeier.

Klein vive el cambio como un triunfo del annafreudismo.

Un número especial de la *Revista Internacional de Psicoanálisis* fue dedicado a los 70 años de Klein, y en 1955 se estableció la *Asociación Melanie Klein*.

A menos de un año de fundada, Paula Heimann toma distancia de la teoría kleiniana de envidia primaria, y Klein le solicita que deje la asociación.

Los opositores de Klein crecían en fuerza.

En 1956 Donald Winnicott fue elegido presidente de la Sociedad Psicoanalítica Británica y rechazó tres principios kleinianos: además del de la envidia innata, el del instinto de muerte, y el de la posición paranoico-esquizoide. A pesar de ello, consideraba a la noción kleiniana de "posición depresiva" la más importante del psicoanálisis después del descubrimiento

del inconsciente.

Winnicott había formado parte del llamado "grupo independiente" de los tres segmentos en los que se fragmentó la Sociedad Psicoanalítica Británica. Los otros dos eran los kleinianos y los annafreudianos. Fue supervisado en su trabajo por Melanie Klein.

Más allá de los tormentosos debates que ésta despertó en el ámbito psicoanalítico, es claro que la técnica de la terapia por medio del juego hoy es aplicada en todo el mundo. Su pionera se sumó a una judaica preocupación: conocer el alma del niño.

Capítulo 9

DERRIDA Y EL POSTESTRUCTURALISMO

En clausuras de congresos, puede ocurrir que la última presentación eclipse a todas las demás. No es habitual empero, que el eclipse abarque a *toda la filosofía* que la precedió, o por lo menos que así se lo haya propuesto el disertante.

Así ocurrió el 21 de octubre de 1966 con la última disertación en el *Coloquio Internacional sobre Lenguajes Críticos y las Ciencias del Hombre* de la Universidad Johns Hopkins. La presentación de cierre cuestionó lo expresado en el coloquio en su conjunto... y a todo el pensamiento occidental. Con esa conferencia nacía el *postestructuralismo* como corriente y la *deconstrucción* como método.

Su título fue: *Estructura, Signo y Juego en el Discurso de las Humanidades*; su expositor: Jacques Derrida, quien desde allí se catapultaba a la celebridad como profundo pensador e iconoclasta.

Sus tres libros publicados al año siguiente, en los que delinea su método, confirmaron dicha reputación: *De la gramatología*, *La voz y el fenómeno*, y *La escritura y la diferencia*.

El estilo de Derrida es reconocible, en forma y en fondo.

En la forma, sus textos son densos e indirectos. Por ese motivo recibió numerosas críticas, e incluso motivó la protesta de varios filósofos cuando la Universidad de Cambridge le otorgó un premio en 1992. Se le reprochaba "su inadecuación a los estándares de claridad y de rigor".

En cuanto a su temática, Derrida se ubica entre los intelectuales de los cafés parisinos que cuestionaron todo, hasta que en mayo de 1968 sintieron que se producía la anunciada revolución y a partir de entonces mudaron su atención hacia los juegos de palabras y la esencia del lenguaje. Perteneció en efecto al movimiento filosófico denominado "del 68" y, debido a que la

mayoría de sus estudios exhibían rebeldía e inconformismo, se llegó a calificarlo de pensador de extrema izquierda.

El aporte más importante de su pensamiento es la deconstrucción, un tipo de pensamiento que empieza por criticar minuciosamente las palabras y los conceptos que hay detrás de ellas, y termina por identificar la incapacidad de la filosofía para establecerse en bases estables.

La tesis de Derrida es que en todas las estructuras filosóficas, políticas y éticas, se confiere poder arbitrariamente a ciertos centros, que no son naturales sino construcciones sociales, ergo pueden ser socavados por el análisis.

Para él, todo el pensamiento occidental funciona así: se forman pares de opuestos binarios en los que uno es el privilegiado; luego se margina al otro componente. Marginado uno, el otro deviene en un centro, que es el que provee el significado. Un centro es una esencia, una Presencia que garantiza la significación de un discurso. Como los centros intentan excluir, marginan a los otros.

El primer centro que Derrida analiza es el habla, que ha marginado a la palabra escrita. Su libro *De la Gramatología* historia cómo en Occidente el habla siempre fue central y natural, y en contrapartida la escritura fue marginal y artificial. La tradición occidental desde Platón es *logocéntrica*, favorece el habla.

El planteamiento de Derrida es que, para los pensadores occidentales, como la presencia es el habla, la escritura está asediada por la ausencia. Muy judaicamente, Derrida emprende el rescate de la palabra escrita.

Con ese objeto, muestra que el sentido de las palabras no está conformado por la correspondencia íntima (vertical) entre el sonido y el significado, sino por la diferencia (horizontal) entre los sonidos. Un lenguaje nunca llega al concepto; lo único que hay es una cadena sin fin de sonidos.

De este modo, Derrida cuestiona la teoría que el suizo Ferdinand de Saussure había expuesto en su *Curso de Lingüística General* (1916). En esta obra parece haber un vínculo natural entre el sonido y el significado, y se postulan ideas sobre el lenguaje tales como la división del signo en significante y significado, y la índole arbitraria del signo lingüístico. Saussure había inaugurado el *estructuralismo*; Derrida venía a desestructurar.

La diseminación (1972) es una colección de tres ensayos que comienza negándose la condición de ser un libro, y que analiza la ilusión de la presencia en la escritura, a partir de las novelas tempranas de Philip Sollers, especialmente *Números* (1968). El primer ensayo de la trilogía, *La farmacia de Platón*, critica los fundamentos de la filosofía occidental, a partir del mito del chivo expiatorio o *fármacos* en la antigua Grecia.

Derrida (1930-2004) había nacido en Argelia en el seno de una familia sefardita. En 1941 fue expulsado de la escuela debido a que rebasaba la cuota para los judíos establecida por el gobierno de Vichy, una experiencia que le enseñaba en carne propia la omnipresencia de la dicotomía *central/marginal*.

Cursó tres años de clases preparatorias de literatura en el liceo *Luis el Grande* de París, para en 1952 ingresar (después de fallar dos veces) en la Escuela Normal Superior.

Desde el primer día de clases trabó amistad con otro rebelde, Louis Althusser, una relación que sobrevivió a las diferencias conceptuales entre ambos. Juntos obtuvieron en 1965 el cargo de directores de estudios de la Escuela Normal Superior, en el departamento de Filosofía.

Derrida fue profesor en La Sorbona; y luego en Harvard, y otras universidades estadounidenses. En 1957 contrajo enlace con la psicoanalista Marguerite Aucouturier, y meses después volvió a Argelia, ahora para cumplir con su servicio militar, en el marco del que solicitó el cargo de maestro en una escuela para hijos de soldados cerca de Argel, donde durante más de dos años enseñó francés e inglés.

En 1983 fundó el *Colegio Internacional de Filosofía* y al poco tiempo se fundó la *Editorial Galileo* que fue portavoz de la deconstrucción.

Su viuda es la psicoanalista Marguerite Aucouturier; tuvieron tres hijos.

La deconstrucción

El término para denominar el método sistema derridiano, "deconstrucción", tiene sus raíces en la obra seminal de Martín Heidegger *Ser y tiempo* (1926) que define la "Destruktion" de la historia de la filosofía para rastrear el ser. Pero ni siquiera ese término suyo fue definido sucintamente por Derrida, ya que paradójicamente la deconstrucción rechaza el énfasis que la filosofía occidental ha puesto en la definición inmediata y la claridad del significado. Más que una teoría rígida, la deconstrucción constituye una actividad perpetua. Debe utilizar sus herramientas para investigar y subvertir sus propios procesos y creencias. Permite develar la arbitrariedad ínsita en tres prioridades occidentales: el habla por sobre la escritura, el contenido por sobre la forma, y la naturaleza por sobre la civilización –esta última oposición basada fundamentalmente en la obra de Rousseau.

El estructuralismo de Saussure había ofrecido bases científicas para la antropología, la crítica literaria, y otras disciplinas. El postestructuralismo de Derrida venía a denunciar los centros establecidos artificialmente, y cómo los centros marginan y producen opuestos binarios.

Al sistematizar el concepto de deconstrucción, la obra derridiana generó

una teoría cabal. Los conceptos que surgen de un texto se han construido a partir de procesos históricos y acumulaciones metafóricas, por lo que lo que parece claro y evidente no lo es. Lo verdadero en sí se da en la conciencia, en datos históricos, que son relativos y que están sometidos a las paradojas de la metáfora.

El autor de un texto se esfuerza en colocar en él ciertas creencias, pero el lenguaje se resiste a ello. Para descubrir la significación de un texto se debe descomponer la estructura del lenguaje dentro del cual está redactado. Al someterlos a la deconstrucción, los textos ya no pueden referirse a "objetos" y "conceptos", sino a otros textos y referencias: "No hay nada fuera del texto".

La deconstrucción es tanto un método de análisis de texto y de debate filosófico, como una táctica para descentrar. En su primera función, permite que un texto sea releído en procura de incompatibilidades lógicas o retóricas entre los planos explícito e implícito del discurso.

En su segunda función, como táctica descentralizadora, la deconstrucción continúa eternamente debido a nuestra ansiedad por construir nuevos centros que son una constante necesidad humana.

Uno de los procedimientos típicos de la deconstrucción es enfocar en el texto oposiciones binarias. Primeramente, se hace a fin de revelar la jerarquía en que están colocadas. En segundo lugar, para revertirlas y hacerles decir lo opuesto de lo que están diciendo. En tercer lugar, para reubicar y reaseverar ambos términos de la oposición en la relación no jerárquica de la "diferencia". Para Derrida el significado de un texto resulta de la diferencia entre las palabras empleadas, y no de la referencia a las cosas que esas palabras representan. Lo llamará "différance", algo así como "diferencia", la combinación de dos términos: diferenciarse y diferir significados.

En francés no hay discrepancia fonética entre *différence* y *différance*; diferir en el sentido de diferenciar, y en su sentido de postergar. Así se revela en la escritura algo de lo que el habla carece. El estudio de la escritura, la gramatología, es la ciencia del diferimiento (*différance*) en la que cada término adquiere valor sólo por su contraste con otros términos.

No es éste el único neologismo de Derrida, quien abunda en juegos de palabras y metáforas que intentan precisamente revelar la ausencia de "esencia" detrás del lenguaje. Así, llamará *arquescritura* a la posibilidad pura del contraste (la "deferencia") sin objeto, y *diseminación* a la dispersión inútil de un significado (a partir de los términos semántica/semén).

Es sabido que muchas reacciones contra la filosofía durante el siglo XX se concentraron en un desafío al lenguaje. Los conceptos en los que nos expresamos no alcanzan para reflejar la realidad, o no la reflejan fielmente. Dos de los primeros en hacerlo fueron judíos coetáneos: el alemán Edmund

Husserl (1859-1938) y el francés Henri Bergson (1859-1941).

El primero fundó la *fenomenología*, que describe las estructuras de la experiencia tal y como se presentan en la conciencia. Para explicar la experiencia no debe recurrirse a otras disciplinas como las ciencias naturales ni tomar de ellas teorías, deducciones o suposiciones. Hay que analizar la experiencia como un fenómeno completo. La fenomenología fue el linaje filosófico de Derrida, quien halló en el tratado de Husserl *El origen de la geometría* un abordaje similar a otro tipo de realidad, la idealidad de la ciencia. La traducción de ese libro al francés (1964) le valió a Derrida el premio *Jean-Cavanillès* de epistemología.

Así como Husserl ubica en el lenguaje las condiciones que hacen posibles los objetos ideales, Derrida hurgará en el lenguaje las condiciones que hacen posible la literatura.

La corriente de Bergson, por su parte, fue el irracionalismo. También él fue perseguido por judío en la Francia de Vichy, y en su sistema también Bergson pone el énfasis en el flujo vivaz de las experiencias; no en la razón y las formas rígidas que ésta impone a la imagen del mundo.

Para Bergson la lógica misma es una influencia nefasta que hay que vencer. Aun los cambios evolutivos de la naturaleza no deben ser entendidos de acuerdo con Darwin y su lenta y gris evolución científicista, sino como una evolución "artística" llevada a cabo por impulsos creadores a la manera de un artista que quiere fabricar características nuevas inexistentes. Así lo explica en su obra *La evolución creadora* (1907). La desgracia es que el hombre ha llegado a una etapa donde el intelecto ha sobrepasado al instinto. Al eliminar el instinto del hombre, se elimina su libertad vital. La forma más elevada de instinto es la intuición, que es una especie de actividad mental que le proporciona una verdad directamente acorde con el mundo. La intuición capta la experiencia tal y como es; el intelecto no: deforma la realidad.

Bergson influyó en pensadores judíos posteriores como Emanuel Levinas o como Gilles Deleuze, quien en su libro *Bergsonismo* (1966) marcó el retorno del interés por Bergson. Otro digno de sus influjos fue el Rabino Abraham Isaac Hacoheh Kuk (1864- 1935), a quien hemos dedicado el capítulo nueve de *Notables Pensadores*.

En este contexto de asedio al lenguaje, cabe añadir la mención de Ludwig Wittgenstein (1889-1951)¹, quien a partir de su análisis del lenguaje revolucionó la filosofía.

Influencia de Derrida

Derrida refiere la deconstrucción a ciertos recorridos de la tradición filosófica occidental, y también a las llamadas en Francia "ciencias humanas" - la lingüística y la antropología. Así, niega que haya estructuras subyacentes en las lenguas (como aseveraba Ferdinand de Saussure) o en los mitos (como sostuvo Claude Lévi-Strauss).

Por ello, el examen conceptual e histórico de las fundaciones filosóficas de la antropología es un aspecto importante del pensamiento de Derrida, así como su uso constante, consciente o no, de argumentos filosóficos. El estructuralismo prometía ofrecer las bases científicas a la antropología, la crítica literaria, y otras disciplinas. Y otra vez, Derrida venía a desestructurar. El cuestionamiento más habitual al deconstruccionismo es que impide cualquier compromiso sincero con la ética o la política. Todos los juicios morales deben privarse de certeza y basarse en la especulación. Todo es reconstruido.

Si el lenguaje, la metafísica y la conciencia están realmente estructurados por la "diferencia/diferimiento", que es un contraste entre términos internos al discurso, no puede haber pues punto de referencia externo. Se pierde la solidez de todo fundamento, se desvanecen la certeza y la autoridad, tanto ontológica como interpretativa. Todo pasa a ser cuestionado, visto como arbitrario, como un conjunto de elementos que navegan solos en un sistema discursivo cerrado. Los supuestos de estabilidad y de coherencia de las palabras son radicalmente sacudidos hasta el nihilismo.

Muchos derridianos recogerán ese guante argumentando que la deconstrucción no destruye el significado de las cosas, sino que desnuda ese significado como lo que es: el arbitrario resultado de la escritura. Esa desnudez se hace visible cuando la aseveración explícita de un texto es incompatible con sus principios implícitos de lógica o de retórica. Señalarán que el método no es disolvente ni destructivo, sino que plantea preguntas acerca de la esencia, la presencia, y el esquema de interior/exterior y fenómeno/apariencia.

En términos prácticos, la amoralidad del postestructuralismo fue puesta a prueba con el resonante caso de Paul de Man, el filósofo de Yale mentor de la escuela, fallecido en 1983. Cuatro años después de su muerte, el *New York Times* reveló que durante la Segunda Guerra Mundial Paul de Man había colaborado con la publicación nazi *Le Soir*. Los colegas de de Man en la cátedra deconstruccionista procedieron ciegamente a defenderlo. En lugar de reconocer que un filósofo con simpatías nazis, además de avergonzar a la filosofía, no debería ser escuchado en ningún área que no sea la

específicamente académica, optaron por deconstruir las evidencias que inculpaban a de Man.

Derrida mismo consideró imperdonables las expresiones filonazis de de Man, que incluyeron su aquiescencia para con la deportación de los judíos. En una ponencia presentada en el Coloquio de Intelectuales Judíos de Lengua Francesa celebrado en París, en diciembre de 1998, Jacques Derrida comentó como siendo niño en Argelia vivió la contradicción de enfrentar por un lado a los judeófobos y por el otro el encierro del comunitarismo judío exclusivista, de lo que concluye que: "Mientras creía que empezaba a comprender lo que podía querer decir *vivir juntos*, el niño del que hablo tuvo que romper entonces, de forma tanto irreflexiva como reflexiva, por los dos lados, con esos dos modos de pertenencia exclusivos, y en consecuencia excluyentes".

La actividad política de Derrida fue polifacética. Inicialmente apoyó a los estudiantes durante las protestas del Mayo francés en 1968, pero más tarde atenuó ese apoyo. Se opuso a la guerra de Vietnam y a la represión soviética. En 1981 fundó la asociación *Jean-Huss* de ayuda a los intelectuales checos disidentes. Tras la realización de un seminario clandestino en Praga las autoridades comunistas checas lo apresaron, y el presidente François Mitterrand debió intervenir para obtener su liberación. Desde 1983 participó asimismo en actividades culturales a favor de Nelson Mandela y contra el gobierno sudafricano de marras. En 2001 manifestó simpatía por el gobierno de Estados Unidos tras los ataques del 11 de septiembre, pero se opuso a la invasión a Irak en el 2003.

El trabajo de Derrida es decididamente postestructuralista, pero no necesariamente posmodernista. Hay quienes asumieron la primera corriente pero no la segunda. El puente entre Derrida y el posmodernismo fue Jean-François Lyotard (1924-1998), probablemente el vocero más representativo del movimiento. Lyotard escribió abundantemente sobre el rol del judío en la cultura occidental, como "el Otro radical" que difunde un mensaje universal. Su construcción de "los judíos" se basa, entre otras, en lecturas de Derrida y de Levinas.

1 Ver nuestro Wittgenstein y el lenguaje en el capítulo doce de Notables Pensadores, Universidad ORT Uruguay, Montevideo, 2006.

Capítulo 10

ROSENZWEIG Y EL NUEVO PENSAR

El crítico Walter Benjamin consideró a Franz Rosenzweig una de las lumbreras de la erudición alemana, y en efecto lo fue por lo menos en un sentido: su dificultad. La obra magna de Rosenzweig, *La Estrella de la Redención* (1921), es elusiva, acaso innecesariamente complicada. De algún modo, sólo puede entenderse si se conoce desde el comienzo el sistema del autor... y hay quienes arguyen que el autor carece de sistema.

Pero como un sistema presenta Rosenzweig su "Nuevo Pensar", audazmente como lo hiciera Hegel pero en completo desacuerdo con éste. Acaso Rosenzweig propone una especie de "anti-sistema", un intento de sustituir enteramente los valores de la filosofía elaborada desde Parménides a Hegel, porque ésta ya habría arribado a su final en el siglo XIX.

Para Rosenzweig el viejo pensamiento cumplió su tarea al pensar en la Totalidad. Consumada la filosofía, se inaugura necesariamente un Nuevo Pensar.

Cabe señalar que, como el *Tratado* de Ludwig Wittgenstein, también el libro de Rosenzweig fue escrito bajo el acecho de la muerte: los autores los preparaban mientras combatían en la Primera Guerra Mundial -Wittgenstein en el frente austriaco-italiano y Rosenzweig en el macedonio.

Antes de analizar en qué consistía la novedad de Rosenzweig, cabe la pregunta de por qué un pensador tan difícil pudo resultar tan atrayente. Empecemos por recordar que los últimos años de su vida estuvieron signados por una parálisis casi total. En 1930, en su oración en memoria de Rosenzweig, confesaba Gershom Scholem que lo consideraba "una de las más sublimes manifestaciones de grandeza y de genio religioso de nuestro pueblo", agregando con misericordia que "el sonido vivo había sido arrebatado de su voz, pero... desde el fuego de su silencio oíamos el sonido

del Dios viviente. Quien quiera haya estado en ese cuarto de Frankfurt y oyó sus preguntas siendo respondidas, y oyó la elocuencia de ese santo mudo, sabe del milagro que nos ha ocurrido aquí".

Con todo, la fascinación que ejerció Rosenzweig en muchos pensadores trascendió en mucho una empatía por la lobreguez con la que terminó su vida.

A pesar de su complejidad, su libro gozó de un resurgimiento después de la Shoá. En 1966 Milton Himmelfarb lo consideró "el más influyente" de los pensadores judíos, y en 1988 Paul Mendes-Flohr lo denominó "quizás el más creativo de los pensadores religiosos judíos del siglo XX".

Su obra intenta reflejar todas las facetas de la experiencia humana, y para ello sitúa en el centro de la interpretación a la Biblia hebrea. Rosenzweig inició una nueva traducción al alemán de la Biblia, en conjunción con su amigo Martin Buber, quien eventualmente concluyó la obra después de la muerte de Rosenzweig.

Una de las más tempranas críticas de Rosenzweig fue Margarete Susman, quien arguyó en 1923 en *Der Jude* (el diario de Martin Buber) que *La estrella de la redención* apareció durante la "degeneración final del idealismo". Para la autora, las primeras décadas del siglo XX significaron una decadencia irreversible de la "filosofía del pensamiento puro que había dominado Occidente... Rosenzweig sostiene que la tradición filosófica, a pesar de su aparente variedad, no fue mucho más que una repetición compulsiva del idealismo... Esta tradición había hechizado a todos los filósofos con la falsa identificación entre el Ser y el Pensamiento". El propósito de la obra de Rosenzweig era precisamente sacudir esta unidad.

La originalidad de Rosenzweig no consiste sólo en la naturaleza de su pensamiento sino también en las circunstancias que lo llevaron al mismo. El 7 de julio de 1913 Rosenzweig conversó largamente con el teólogo protestante Eugen Rosenstock-Huessy, quien lo intimó convincentemente a abrazar el cristianismo. Antes de convertirse, Rosenzweig asiste, a modo de despedida, a los servicios de las Altas Fiestas en una pequeña sinagoga berlinesa. La pasión que descubrió en el lugar fue la muestra elocuente de que el judaísmo podía ser un encuentro de la divinidad y no un ritualismo anquilosado. Franz Rosenzweig inicia así su retorno al judaísmo en un camino que lo llevaría a ser uno de los máximos teólogos contemporáneos. En sus encuentros con Rosenstock, éste defendía la posición de la fe absoluta, de la religiosidad profunda, mientras que Rosenzweig jugaba el rol del filósofo relativista que no se sustenta en el judaísmo sino en la razón. Alexander Altmann escribe que "en 1913, se oponían uno con otro, no como un judío y un cristiano, sino como la fe en la filosofía contra la fe basada en la revelación".

En diciembre de ese mismo año, Rosenzweig escribe dos cartas a Hans Ehrenberg que eventualmente pasaron a ser la base de su obra cumbre: "Lo que sucede en la historia no es una lucha entre la fe del hombre y su razón, sino una lucha entre Dios y el hombre. La revelación irrumpe en el mundo y transforma a la creación -que es el alfa de la historia- en redención, -que es la omega -... Al ingresar la revelación en el mundo, gradualmente absorbe a la filosofía, la despoja de sus elementos paganos, y la ilumina con su propia luz".

En efecto, Rosenzweig entiende que la idea de revelación es central: una doctrina de revelación aceptable puede transformarse en el fundamento de todo el pensamiento judío. Sólo si hay revelación, el Dios de los filósofos se convierte en el Dios de Abraham, Isaac y Iakob.

Desde la muerte

El punto de partida de la obra máxima de Rosenzweig es la muerte. La experiencia del temor a la muerte es completamente particular y no puede ser conceptualizada. Así abre su obra:

Todo conocimiento del Todo se origina en la muerte, en el temor a la muerte... Todo lo que es mortal vive en este miedo a la muerte... Permite que el hombre se arrastre como un gusano dentro de los pliegues de tierra árida ante la veloz aproximación de una muerte ciega de la que no hay escapatoria; deja que así sienta, forzosa e inexorablemente, lo que de otro modo nunca siente: que su Yo sería un eso si muriera...; deja que exteriorice su Yo en cada grito que hay aún en su garganta en contra de El desde el Cual no hay más instancias...

Este es el verdadero desafío para el hombre, quien no encuentra en la filosofía ninguna respuesta a su temor básico. Para la amenaza de la muerte, la filosofía "posee sólo una vacua sonrisa... el hombre no desea realmente eludir ningún tipo de grilletes; quiere permanecer, quiere vivir. La filosofía, que le recomienda al hombre la muerte como si ésta fuera su protegido especial... le parece estar sólo burlándose".

La filosofía que Rosenzweig conoce no puede contener al impulso humano más básico (el miedo a la muerte); por ello, para recuperar validez, esa filosofía debe reconstruirse.

El marco del pensamiento de Rosenzweig es la decadencia, durante las primeras décadas del siglo XX, de la filosofía del pensamiento puro. La

consecuencia del positivismo fue que la filosofía había ingresado en una especie de letargo. Después de la muerte de Hegel en 1831, en las universidades alemanas sólo florecían las ciencias naturales y su reflejo en el materialismo y el positivismo.

Rosenzweig se propone quebrar la tradición filosófica que identificaba el ser con el pensar. Su propósito es desandar al idealismo que había totalizado las nociones de Dios, el hombre y el mundo.

Sólo una vez que cada uno de dichos conceptos cobrara independencia, podrían volver a interrelacionarse. Y esa nueva interrelación se da en Rosenzweig por medio de tres ideas vinculadas: Creación, Revelación y Redención.

"El nuevo pensar" (Das Neue Denken) es el nombre que acuña para caracterizar su filosofía en contraposición a la tradición previa. Así tituló uno de sus ensayos posteriores, en el que sostiene que los tres mentados entes (Dios, hombre, mundo) deben ser considerados como absolutamente separados.

La antigüedad pagana tendía a reducir todo a términos de la naturaleza. La filosofía medieval redujo todo al principio de Dios. El idealismo moderno redujo todo al pensar del hombre. El común denominador de las tres es su monismo, que Rosenzweig rechaza: no debe considerarse al universo una sola realidad que podía ser derivada de un solo principio.

En contra de tal concepción, "el nuevo pensar" asume la realidad tripartita sin reducciones de ninguna índole. Niega vehementemente las suposiciones monistas de la filosofía tradicional al establecer los tres fundamentos.

Había dos caminos para entender los *tres* entes: el pagano, que los considera desconectados, y el bíblico, para el cual actúan recíprocamente a través de la Creación, la Revelación y la Redención. Esas tres interacciones conforman "el Maguén David" de Franz Rosenzweig, su *Estrella de la Redención*, que puede plantearse de dos modos: bien como historia progresiva -como en el cristianismo -, o bien como repetición eterna -como en el judaísmo-.

Para Rosenzweig la debilidad de la filosofía idealista se detecta al confrontarla con el temor a la muerte. En rigor, es posible acotar el ataque al idealismo que hace Rosenzweig: no arremetía contra la filosofía como tal. A lo que él se oponía era al cognotivismo, la teoría que plantea nuestra relación primaria con el mundo es más mental, y menos de compromiso y apego. Su intento de refutar el idealismo constituía un alerta de que el ser mental no puede ser el fundamento del mundo como lo percibimos.

En un anticipo a Martin Heidegger, Rosenzweig arguye que entre el pensamiento y el mundo real hay "das Nichts" o "la nada". Uno y otro filósofo son parecidos en su dificultad: si se entienden bien resultan un aporte indispensable; si no, pueden parecer un galimatías sin sentido.

La revelación no es para Rosenzweig un evento histórico sino el continuo acceso a la relación con el hombre por parte de Dios. Dios redime al hombre de su aislamiento y lo eleva por encima de los conflictos de su existencia, y así se le revela. Este acto de Dios no está dirigido a la humanidad en general sino al individuo. Y lo especialmente privativo de Rosenzweig es que dicho acto *no tiene contenido alguno*.

La casi vacuidad de la revelación puede leerse en su traducción al alemán de la poesía de Iehuda Haleví, que Rosenzweig complementa con comentarios filosóficos. En una nota sobre uno de los poemas, asevera: “Dios no revela nada al hombre... sino Sí mismo. La relación entre acusativo y dativo es el único contenido de la revelación”. No se revela una doctrina, ni una ética, ni una ley. Escribe Rosenzweig a Martin Buber: “...para mí, Dios no es un legislador... la revelación no es ciertamente una legislación. Es sólo esto: revelación. Su contenido fundamental es la revelación misma”. Estamos creados por Dios, dirá Rosenzweig, puesto que de Él depende nuestra existencia; somos amados por Él, puesto que Se nos revela. La primera revelación en la creación requiere una “segunda” que no es más que revelación “en el más estrecho sentido”.

El individuo como punto de partida

Das Neue Denken, como doctrina, basa el valor de la vida del individuo en su *vida particular*, y no en un principio general que la trascienda. Como método, postula que el punto de partida de la filosofía es la experiencia personal del filósofo, y no el sistema que creare.

El temor a la muerte lleva al filósofo-persona a sentirse eventualmente creado-amado. Descubre así la revelación, a la que responde, en su naturaleza universal, amando a las otras criaturas; y desde lo judío, en el marco de la ley religiosa.

El hombre puede sentir este amor de Dios. Llegará a ese sentimiento y entonces tomará conocimiento de su dependencia de Él. De allí surge el mandamiento divino, basado en la *experiencia personal* y no en la evidencia histórica.

Para Rosenzweig, el judío tiene una respuesta al amor divino: la franqueza hacia la halajá como potencial de los mandamientos de amor. La revelación es un amor preliminar tomado de Dios, al cual el judío puede responder por medio de la acción concreta. Él es amado como individuo, y siente esa experiencia en algún instante de su vida. Encuentra de este modo al Padre Todopoderoso creador del universo, en un encuentro directo y existencial. Para Rosenzweig, todos lo experimentamos alguna vez.

Las leyes divinas son la respuesta humana al acto experimentado del amor

de Dios. "Gracias al amor de Dios por el hombre, se hace posible a su vez el amor del hombre al prójimo... se transforma el amor de Dios por el hombre en amor del hombre por el mundo".

En segundo lugar, y como complemento judaico de esa visión, el judío genera una respuesta adicional que le es propia: va aceptando de la halajá lo que se vuelve posible y por lo tanto obligatorio para él.

La Biblia hebrea es más que un mero libro. Si los antiguos hebreos hubieran desaparecido, en el presente denotarían idea de Pueblo, así como Sión representaría la idea del Centro del Mundo, del mismo modo en que Jesús denota la idea del Hombre.

Pero la tenaz, incontestable vitalidad del pueblo judío, confirmada aún por el odio a los judíos, resiste una "idealización" semejante.

No hay cristiano que pueda saber si Cristo es más que idea. Pero Israel es más que una idea. Porque nosotros vivimos. Somos eternos, no como puede ser eterna una idea: si nosotros somos eternos, lo somos en plena realidad. Para el cristiano somos entonces lo realmente indubitable.

El pastor al que Federico el Grande pidió una prueba de la cristiandad, argumentó contundentemente al responder: "¡Los judíos. Su Majestad! Los cristianos no pueden tener dudas respecto a nosotros. Nuestra existencia es garantía de su verdad".

La disertación doctoral de Franz Rosenzweig fue sobre *Hegel y el Estado*. En Frankfurt fundó el Instituto de Estudios Judíos, en el cual enseñaron, entre otros, los mentados Buber, Scholem y Erich Fromm. En su discurso inaugural del Instituto, decía Rosenzweig:

Nuestra supervivencia se la debemos a un libro, al Libro, el que no casualmente seguimos utilizando de la misma forma por milenios: el único libro de la antigüedad que sigue siendo leído desde un rollo.

Y vino la Emancipación: de un golpe ensanchó los horizontes intelectuales del pensamiento, e inmediatamente el estudio judaico no pudo mantener el ritmo de este rápido ensanche.

Lo nuevo hoy no es que las piernas del judío puedan llevarlo más lejos que nunca, sino que el caminante ya no retorna a casa al anochecer. Ya no se cierran detrás de él las puertas del ghetto para permitirle pasar la noche en estudio solitario. Él encuentra su hogar espiritual e intelectual fuera del mundo judío...

El viejo estilo de estudio no puede ayudar ante esta emigración espiritual.

No hay nadie hoy que no esté alienado o que no contenga una

pequeña fracción de alienación.

Todos nosotros, para quienes ser judío ha vuelto a ser el pivote de nuestras vidas... debemos conducir todo hacia el retorno al judaísmo. Desde la periferia hasta el centro. No es una cuestión de apologética, sino de encontrar el camino de regreso hasta el corazón de nuestra vida. Porque somos judíos.

El sistema filosófico de Rosenzweig resurgió notablemente en los últimos lustros. Sirve de ayuda para comprender a grandes pensadores como los idealistas alemanes, y también para acercarse a autores judíos como Walter Benjamin y Emmanuel Levinas, sobre los que ciertamente influyó.

La estrella de la redención culmina de este modo: "Andar con tu Dios en la sencillez: estas palabras están sobre la puerta; sobre la puerta que lleva fuera el resplandor milagroso y lleno de misterio del santuario divino. ¿Hacia dónde se abre esta puerta? ¿No lo sabes? A la vida".

Capítulo 11

LEWIN Y LA GESTALT

Abrimos el capítulo de Melanie Klein con la mención de aportes de judíos al psicoanálisis. Digamos ahora que ellos son visibles asimismo en otras ramas de la psicología, incluidas las que surgieron como contrapartida de la freudiana.

En la década a partir de 1960 en EEUU, el malestar que creaban las concepciones mecanicistas dio lugar al nacimiento de dos escuelas de psicología: la humanística y la cognoscitiva, ambas impulsadas por judíos, Abraham Maslow y Ulrich Neisser respectivamente.

Dichas escuelas se presentaron como respuesta a dos corrientes que, aunque opuestas entre sí, tenían en común cierta deshumanización de las personas, o un énfasis puesto en los aspectos más sórdidos de la personalidad: el conductismo y el psicoanálisis.

Por ello, el pionero de la psicología humanística, Abraham Maslow, denominó "tercera fuerza" a la que pretende la consideración global de la persona acentuando sus aspectos existenciales: la libertad, el conocimiento, la responsabilidad y la historicidad. En ese sentido se suma al aporte de figuras disidentes de la ortodoxia freudiana como Erich Fromm o Erik Erikson, de quienes hemos hablado. El primero se focalizó en la búsqueda existencial, el segundo en el desarrollo sociocultural.

La característica general de las teorías no ortodoxas de la personalidad, es que exaltan la autonomía humana. Por sobre las patologías o los factores determinantes, destacan las motivaciones y necesidades. Critican que la psicología se hubiera visto a sí misma hasta ese momento exclusivamente como una ciencia natural, ergo reduciendo al ser humano a variables cuantificables. En el caso del psicoanálisis, la crítica se dirige a que se había centrado en los aspectos negativos de las motivaciones.

En contrapartida, la "tercera fuerza" puso el acento en que el ser humano es único e irreplicable, y en lo fundamental para desarrollar nuestro ser único y especial: la creatividad.

La psicología humanística ve al hombre como parte de una naturaleza sabia y por lo tanto confiable: podemos rescatar lo positivo de lo que nos ocurre sin intentar controlar nuestro entorno. No somos marionetas a merced de nuestro inconsciente ni de nuestro ambiente, y podemos autodeterminarnos. La índole humana es, para esta escuela, intrínsecamente buena, con tendencia innata a la autorrealización. Por ello procura lo natural en el ser humano. Además la caracterizan dos premisas: que debe ampliarse el concepto de conciencia, y que debe revalorarse lo emocional.

Sobre nuestra conciencia de nosotros mismos, la corriente plantea que la forma en que habitualmente nos identificamos con nuestro yo, no es el único estado de conciencia posible.

En cuanto a lo emocional, la cultura occidental ha tendido a desvalorarlo por debajo de lo racional, y ha priorizado la acción frente a la contemplación. Ello produce un desequilibrio en nuestro organismo, ya que desconoce o subestima aspectos valiosos del ser. La psicología humanista intenta reestablecer ese equilibrio entre polaridades, por medio del cultivo de lo emocional, lo intuitivo, y lo contemplativo.

Se ha criticado a la corriente por su aparente falta de rigor teórico.

Por su parte, la expresión "psicología cognoscitiva" comenzó a usarse con la publicación del libro *Psicología cognoscitiva* (1967) de Ulrich Neisser. También ésta se distancia tanto de Freud como del conductismo. Del primero, porque como método rechaza el de la introspección y acepta el científico. Del segundo, porque supone la existencia de estados mentales internos como la creencia, el deseo o la motivación.

Para los conductistas la mente es una especie de "caja negra" que no puede ser abordada desde el método científico. Para los cognitivistas sí: plantean que el estudio de la conducta debe abordarse a través de los procesos mentales, que se diferencian en mucho de las meras asociaciones entre estímulo y respuesta.

El cognitivismo se ocupa de una faceta positiva del ser humano: su cognición, es decir los procesos mentales involucrados en el comportamiento. Su objeto de estudio son los mecanismos básicos y profundos por los que se elabora el conocimiento, desde la percepción, la memoria y el aprendizaje, hasta la formación de conceptos y razonamiento lógico.

Recibimos información por medio de los sentidos y lo cognitivo es el acto de conocer esa información: localizarla, almacenarla, recuperarla, reconocerla, comprenderla, organizarla y utilizarla.

La Gestalt

La raíz de la psicología cognoscitiva está en la Gestalt, cuyos pioneros fueron: Max Wertheimer, Kurt Goldstein, Kurt Koffka, y Kurt Lewin. Estos dos últimos fueron los máximos exponentes de la corriente psicológica dentro de la Gestalt, en contraste con la vertiente física y neurológica representada por Wertheimer y Wolfgang Köhler (éste es el único no judío del célebre grupo).

Los padres de la psicología opinaban que nuestra conducta estaba dictada por motivaciones inconscientes o por características de personalidad. Kurt Lewin revolucionó el estudio de la disciplina al mostrar la gran influencia del entorno dinámico con el que el individuo interactúa.

Lewin (1890-1947) nació en Prusia y se doctoró en la Universidad de Berlín, donde enseñó hasta que el nazismo lo empujó a los Estados Unidos. Allí, después de pasar por varias universidades, pasó a dirigir en 1944 el *Centro de Investigación de Dinámica de Grupos*, en el MIT de Massachussets.

Lewin estudió el tema de la motivación en individuos y grupos. Entre sus obras se destacan: *Una teoría dinámica de la personalidad* (1935), *La representación conceptual y la medición de las fuerzas psicológicas* (1938), *Teoría del campo y experimentación en psicología social* (1939), *Fronteras en la dinámica de grupos* (1946), y *Teoría de campo en las ciencias sociales* (1951).

La Gestalt¹ (del alemán: *forma, figura*) es una escuela de psicología que trata del proceso de la percepción. Un simple resumen de su tesis es que "el todo es más que la suma de las partes".

Percibimos las imágenes como una totalidad y no como la adición de fragmentos. La mente configura lo que llega a ella a través de los canales sensoriales o de la memoria, y lo hace de un modo que trasciende los elementos: la suma de éstos no alcanza para comprender el funcionamiento mental.

Dos universidades alemanas debatían la cuestión: desde la de Graz se sostenía que el todo (la Gestalt) resultaba de un acto perceptivo. En la de Berlín, por el contrario, se mantenía que la Gestalt viene dada de inmediato: la percepción *resulta de una configuración previa*, no la genera.

La Gestalt establece las leyes que definen cómo opera nuestra mente, a saber:

- percibe las formas más simples posibles (ley de pregnancia),
- agrupa elementos similares (ley de semejanza) o cercanos (ley de proximidad),
- continúa un patrón (ley de continuidad),

- une en un solo elemento a los que se mueven en una misma dirección (ley de comunidad),
- une en un elemento las imágenes simétricas (ley de simetría), y
- añade los elementos faltantes para completar una figura (ley de cierre).

En 1910 Max Wertheimer comenzó a indagar la naturaleza de la percepción. Secundado por Köhler y Koffka, experimentó con simples kinescopios y descubrió la ilusión del movimiento aparente, o fenómeno *phi*, que empezaba por mostrar que si dos líneas cercanas entre sí se exponen de forma instantánea y sucesiva a una velocidad determinada, el observador no verá dos líneas sino una sola que se desplaza de la primera a la segunda.

Ésta y otras conclusiones de los experimentos fueron publicadas en 1912, y constituyeron las primeras obras de la Gestalt.

La idea esencial es que la percepción humana nunca es la suma de datos sensoriales, sino que resulta de un proceso de reestructuración que configura una forma, una Gestalt, que se destruye cuando se intenta analizar. La escuela ve en esta dificultad un problema crucial de la psicología.

La Gestalt nació como un rechazo del "asociacionismo" que dominaba a la psicología a comienzos del siglo XX, y que sostenía que los estímulos son percibidos como partes, y *luego* son construidos como imágenes. Ese proceso expresaba una especie de atomismo mecanicista que impedía el desarrollo de conceptos humanos como el significado y el valor.

La Gestalt empieza planteando, por el contrario, que la percepción es influida por el contexto, o la configuración de los elementos percibidos. Después se extiende hacia la investigación del pensamiento, la memoria, y la naturaleza de la estética. En su trabajo sobre dinámica de grupos, Kurt Lewin aplicó la Gestalt también a la psicología social.

A pesar de la diversidad de áreas a las que fue aplicándose la visión Gestáltica, su mayor influencia continuó siendo en el terreno de la percepción.

Las psicoterapias basadas en la Gestalt parten de la base de que los seres humanos responden a la experiencia holísticamente. Por ello tratan de fortalecer la conciencia, para restaurar en la persona un natural y armonioso equilibrio que no separe mente y cuerpo, poniendo énfasis en la experiencia presente, y no por ejemplo en los recuerdos de la infancia, como prefiere el psicoanálisis.

Tesis lewinianas

Una de las innovaciones que dieran celebridad a Lewin fue su teoría de campo, sintetizable en tres definiciones:

- la conducta deriva de la totalidad de todos los hechos coexistentes;
- esos hechos constituyen un campo dinámico en el que toda parte depende de cada una de las otras;
- la conducta depende del campo presente, no del pasado o futuro.

De este modo Lewin tomaba el concepto "campo" de la física y con él analizaba la conducta humana. Los individuos existen en un campo psicológico de fuerzas, y este campo determina su conducta. El grupo al que una persona pertenece es el campo de sus percepciones, sentimientos y acciones. El campo psicológico está conformado por una totalidad de hechos coexistentes e interdependientes.

Adicionalmente, hay un componente psicológico llamado "espacio vital" que circunda a cada individuo. Se trata de un espacio referido a la forma en que cada individuo percibe el mundo: sus metas, esperanzas, miedos. Además de esos componentes subjetivos, el espacio vital tiene aspectos objetivos: condiciones ambientales físicas y sociales que limitan al campo psicológico. El comportamiento es encauzado por la percepción social, es decir la forma en que cada individuo interpreta las acciones e intenciones de los otros. Cuando no hay cambios en el campo psicológico, no los habrá en la conducta de las personas. En suma, el comportamiento humano no puede ser analizado por partes sino en una totalidad.

Asimismo, en 1946 Lewin acuñó el término *investigación-acción*. Sostuvo que el proceso de investigación de la conducta requiere la aplicación de hipótesis con personas reales en situaciones reales, que pueden consecuentemente ser evaluadas matemáticamente, respetando el enfoque experimental de la ciencia.

La investigación-acción une la teoría y la práctica por medio de tratar simultáneamente los conocimientos y los cambios sociales.

A partir de esta tesis los problemas significativos de la vida cotidiana pueden abordarse teórica y metodológicamente involucrando al investigador como agente de cambio social. La investigación lewiniana se llevó a cabo eminentemente en el campo educativo, y en su época era considerada como un enfoque radical, y resurgió en la década de 1970.

También la educación judía fue objeto de su estudio, cuyo resultado fue la obra de Lewin *Problemas psicológicos en la educación judía* (1946).

Sensible al interés que se había despertado por los fenómenos sociales, Lewin trató de poner la investigación al servicio de la acción, a fin de mejorar las condiciones sociales. Para Lewin la investigación-acción es "una forma de cuestionamiento autorreflexivo, llevada a cabo por los propios

participantes para mejorar la racionalidad y la justicia de ciertas situaciones en la práctica social educativa. Su objetivo es mejorar el conocimiento de dicha práctica sobre las situaciones en las que la acción se lleva a cabo". Se analiza la práctica a medida que se va llevando a cabo. Las tres fases que proponía Lewin eran: la observación (diagnóstico y reconocimiento de la situación inicial), la planificación (el desarrollo de un plan de acción para mejorar lo que ocurre), y la acción (puesta en práctica del plan y observación de sus efectos in situ). Su innovación reside fundamentalmente en la tercera fase.

La fijación de metas dependerá de las normas de un grupo determinado. Así, de sus experiencias en la reeducación de alcohólicos y delincuentes, Lewin concluye que era más fácil modificar los hábitos sociales en un pequeño grupo si éste era tratado como un todo y no como individuos aislados. La conducta, para Lewin, resultaba de los procesos grupales.

Los trece ensayos que conforman su libro *Resolviendo conflictos sociales* (1948) fueron escritos durante la Segunda Guerra y abordan la cultura alemana y la persecución de los judíos. Lewin discurre sobre las condiciones que permitieron el ascenso del nazismo y cómo se podía promover la democratización de la cultura alemana.

Lewin explora el proceso del conflicto desde una perspectiva psicosocial. En los últimos capítulos elabora estrategias de minorías, especialmente la judía, tomando en cuenta tanto la presión externa y el peligro, como el autodio resultante.

En la segunda parte del libro Lewin describe una visión experimental de la psicología social, de la que se lo ha considerado el fundador. Sus pioneros también fueron judíos: Salomon Asch y Jacob Levi Moreno.

El psicodrama

Podríamos ubicar el nacimiento del psicodrama a comienzos de 1906 cuando un jovencito, estudiante de filosofía de la Universidad de Viena, convocaba a niños en los parques de la ciudad, les contaba cuentos y los alentaba a representar sus fantasías. En aquellas tardes los niños, sentados en torno de Jacob Levi Moreno (1889-1974) en círculos concéntricos, iban actuando lo que sentían, permitiéndole a Moreno esbozar las ideas que, eventualmente, se transformarían en un método terapéutico: el psicodrama.

Nacido en Bucarest en el seno de una familia sefardita que se mudó a Viena cuando el futuro psiquiatra tenía apenas cuatro años. Al principio, se veía a sí mismo como una especie de filósofo. En 1908 reunió a un grupo de amigos para fundar la denominada *religión del encuentro*.

Años después, en 1921, Moreno organizaba en Viena el *Teatro de la*

Espontaneidad y fundaba un mensuario literario y filosófico llamado *Daimon*, en el que escribió Martin Buber.

En esa época y hasta 1925, ejerció la psiquiatría en Viena. Su orientación había dejado de encaminarse a una especie de religiosidad y se había tornado más científica. Mientras integraba el personal de investigación de la clínica psiquiátrica de la Universidad de Viena, tuvo contacto personal con Freud, cuyas teorías vino, en cierto modo, a cuestionar. Así lo expresó en su libro *¿Quién sobrevivirá?* (1953): "Un hombre puede ser bastante sano y bien controlado y en verdad, más productivo cuando 'actúa' sus síntomas en vez de intentar restringirlos y resolverlos. Puede representar todos los signos de la paranoia y la megalomanía, el exhibicionismo y la inadaptación social". Como psiquiatra, Jacob Levi Moreno es considerado fundador del Psicodrama y de la Sociometría y pionero de la Psicoterapia Grupal (término que acuñó en 1931).

Entre 1921 y 1925 dirigió una compañía de actores que experimentaban el teatro improvisado con participación del público. El descubrimiento de las potencialidades terapéuticas del teatro (*efecto catártico*) desembocó en el desarrollo posterior del psicodrama.

En 1925, llegó a los EE.UU. y se radicó en Nueva York donde practicó la medicina. Comenzó su trabajo psicodramático con niños en el instituto *Plymouth* de Brooklyn y en el Hospital Monte Sinaí. Una década después se fundó el sanatorio de Beacon Hill, que fue transformándose en sede de la *Academia Moreno* y del *Centro Mundial para el Psicodrama, la Sociometría y la Psicoterapia de Grupo*. Su viuda, Zerka Moreno, continuó dirigiéndolo hasta su cierre en 1984.

El psicodrama se inspiró en el teatro de improvisación y fue concebido como psicoterapia grupal. Marca un quiebre con la línea tradicional de tratar al individuo aislado. Estimula al paciente a resolver sus problemas por medio de poner éstos en el escenario. Su modo de terapia lleva a los pacientes a actuar los eventos más importantes de su vida en vez de simplemente hablar sobre ellos. Se explora en la actuación los pensamientos que, hasta ese momento, no habían sido verbalizados, el futuro imaginado, los encuentros con quienes están ausentes o las fantasías sobre lo que otros pueden sentir o pensar.

A veces puede usarse el método con familias o aun con varios terapeutas entrenados y un solo paciente.

Los objetivos del psicodrama son: liberar sentimientos reprimidos para concienciar al paciente de la dinámica de los conflictos y adaptarlo a la interacción social. A un mismo tiempo, entrenar al paciente en la espontaneidad en sus relaciones interpersonales y en sus posibles formas de comunicación. Se fundamenta en la idea de que el hombre es una especie

de animal gregario, en constante interrelación con otros seres.

La sociometría, por su parte, mide las relaciones sociales entre los miembros de un grupo a través del recuento de aprobaciones y rechazos que un sujeto recibe. Su objetivo es conocer el nivel de aceptación que una persona tiene en su grupo y el grado de cohesión entre sus miembros.

Las obras fundamentales de Levi Moreno son *Psicoterapia de Grupo y Psicodrama* (1966), *Las Bases de la Psicoterapia* (1967) y *Psicodrama* (1978). Para Levi Moreno, la patología consiste en la inadaptación por falta de espontaneidad y la inadecuación de los roles. Por ello, el psicodrama es muy versátil. Se aplica en grupos heterogéneos y en distintos contextos sociales, laborales, clínicos, educativos y comunitarios. El *role-playing* pedagógico se ha usado para el perfeccionamiento de roles profesionales, aprendizaje de idiomas y otras materias escolares; habilidades de búsqueda de empleo, dotes de liderazgo, relaciones de equipo y demás.

Hay métodos paralelos como el hipnodrama (hipnoterapia con psicodrama), narcodrama (psicodrama con fármacos) y métodos afines como la expresión corporal, musicoterapia o danzaterapia.

1 Debe distinguirse la escuela de la Gestalt de la "Terapia Gestalt", fundada por Fritz Perls en la década de 1960.

Capítulo 12

NIELS BOHR Y LA FÍSICA CUÁNTICA

Hace una década se estrenaba en Londres el drama *Copenhagen* de Michael Frayn. Fue un éxito fulminante, se llevó a la pantalla, y ya se han escrito varios ensayos debatiendo su mensaje.

La obra tiene tres personajes: el danés Niels Bohr, su esposa Margrethe, y el físico alemán Werner Heisenberg. Trata de la visita de éste al primero, en septiembre de 1941. El misterio del drama gira en torno de las motivaciones de Heisenberg para cruzar desde Berlín a Copenhague, a la sazón ocupada por Alemania, a fin de conversar con su ex profesor (habían trabajado juntos por varios años desde 1924).

El tema de la enigmática charla fue el programa nuclear nazi, que Weisenberg condujo. Después del encuentro, Bohr, cuya madre era judía, debió escapar del nazismo, llegó a los EEUU en 1943 y se unió al programa nuclear norteamericano.

Una virtud del drama es que juega implícitamente con los dos principios científicos que esbozaron los protagonistas: el de incertidumbre de Heisenberg (cuanto más se sabe de la posición de una partícula, menos se sabe de su velocidad), y el de complementariedad de Bohr (un fotón puede ser entendido como una onda o como una partícula). En la obra hay, justamente, complementariedad en el lenguaje ambiguo que utilizan los protagonistas, e incertidumbre acerca de las verdaderas motivaciones del visitante.

Según el principio de Bohr, para el que halló aplicaciones filosóficas que le sirvieron de justificación, los fenómenos pueden analizarse de forma separada cuando presentan propiedades contradictorias.

En la capital danesa nació, se doctoró, enseñó y murió Niels Bohr (mejor Böhr, 1885-1962), hijo de Christian Bohr y de Ellen Adler. En la universidad

de esa ciudad dirigió desde 1920 el recientemente creado Instituto de Física Teórica.

Ya en 1939 Bohr había informado a Einstein que otra exilada judía, Lise Meitner, estaba al tanto de un experimento de separación del átomo de uranio por Hahn y Strassman. La pérdida de masa se convertía en energía con un potencial destructivo inigualable. Ante la inminencia de la guerra, a Einstein lo embargó el temor de que la bomba pudiera ser construida por Alemania, y por ello se apresuró a escribirle al presidente Roosevelt urgiéndolo a actuar en el campo de la investigación atómica. La consecuencia de esta advertencia en el llamado Proyecto Manhattan es bien conocida.

Bohr, después de escapar para evitar su arresto, llegó finalmente a Los Álamos, Nuevo México, en donde trabajó para dicho proyecto y ayudó a los norteamericanos a adelantarse al plan nuclear alemán.

Después de la guerra abogó por los usos pacíficos de la energía nuclear, y retornó a su país.

El hombre de ciencia

En 1913 Bohr publicó su modelo atómico, introduciendo la teoría de las órbitas cuantificadas: en torno del núcleo atómico, el número de electrones en cada órbita aumenta desde el interior hacia el exterior. En su modelo, además, los electrones podían caer (pasar de una órbita a otra) desde un orbital exterior a otro interior, emitiendo un fotón de energía discreta, dato sobre el que se sustenta la mecánica cuántica. En 1922 Bohr recibió el Premio Nobel (fue el beneficiario más joven) de Física por sus trabajos sobre la estructura atómica y la radiación.

En diciembre de 1925 Bohr y Einstein debatieron en casa de Paul Ehrenfest, en Leiden, las virtudes de la teoría cuántica. Einstein rechazaba las teorías de Bohr y de Max Planck, y se ceñía a la claridad de las formulaciones clásicas.

Niels Bohr hizo un análisis de la interpretación probabilística de la física cuántica, que no convenció a Einstein, y la polémica entre ellos siguió hasta la muerte del último en 1955.

Los tres Premios Nobel estuvieron entre los veintinueve asistentes a la Quinta Conferencia Solvay¹ celebrada en Bruselas a fin de octubre de 1927. De ella se ha dicho que "nunca ha existido una reunión de tantas y tan grandes mentes en la historia de la humanidad". Lo cierto es que si hubiera que hurgar la fecha de nacimiento de la física cuántica, sería buena candidata ese 30 de octubre que convocó a los máximos físicos del momento. La convención señaló el comienzo del fin de la "guerra de los treinta años" entre la física clásica y la cuántica.

A la física cuántica le sirvieron de marco cuatro teorías, tres provenientes de la termodinámica y una de la estadística.

Las primeras tres son: la ley de conservación de la energía (1847), la entropía (1850) y la teoría cinética de los gases (1859). Las posiciones y velocidades de las moléculas son inicialmente azarosas, y su incesante y arbitrario movimiento causa el calor.

La última es la llamada *Distribución de Maxwell* (1870), que resulta del uso de la estadística para calcular la distribución de las velocidades de las moléculas.

Como resultado de lo antedicho, en 1870 Ludwig Boltzmann estableció la mecánica estadística, que consistía en aplicar el cálculo de probabilidades para predecir las propiedades microscópicas. La base de la teoría cuántica estaba establecida.

La historia de Ludwig Boltzmann fue trágica: el rechazo de sus teorías lo llevó al suicidio, inmediatamente después del cual se probó que ellas eran correctas.

La física clásica había comenzado a tambalearse cuando no pudo explicar tres experimentos: la catástrofe ultravioleta, el efecto fotoeléctrico, y el átomo. Los resolvieron Planck, Einstein y Bohr respectivamente en 1900, 1905 y 1912, despejando con las soluciones el camino hacia la física cuántica.

1) El problema de la catástrofe ultravioleta indica que si la intensidad del calor aumentara hasta el infinito, al mirar un horno nos quemaríamos.

La solución pasa por el hecho de que la energía es discontinua. La materia puede absorber y emitir radiación electromagnética (es decir luz) sólo en paquetes de energía ("cuantos") cuyo tamaño es proporcional a la frecuencia de la radiación.

2) La cuestión del efecto fotoeléctrico proviene de un experimento de Philipp Lenard, según el cual la luz, aplicada a láminas de metal, despidió electrones. La solución resulta de que la radiación se comporta como partículas de luz.

3) El problema del átomo era que los espectros de luz emiten líneas brillantes. La solución fue una redefinición de la estructura del átomo por analogía a un sistema solar. La conclusión es que el electrón está rotando.

En 1923 se da un paso más cuando Louis de Broglie nota que la materia tiene propiedades ondulatorias, y por ende la dualidad onda/partícula de Einstein, debía extenderse a todo el mundo físico. Un año después Bohr aplicó la teoría de Broglie al electrón, y con ello hizo, de la condición

cuántica, una realidad.

Entre junio 1925 y junio 1926, se llevaron a cabo tres desarrollos paralelos de la física cuántica. El primero fue el mentado principio de incertidumbre de Heisenberg.

El segundo, la mecánica ondulatoria de Edwin Schrödinger. "El gato de Schrödinger" alude a que apenas abrimos una caja para ver si una paradoja existe o no, ésta desaparece. Como lo definió Eugene Wigner: cuando tomamos conciencia de algo, se desvanece la función onda. No hay separación entre observador y objeto observado: son parte de un mismo sistema.

El tercero, fue la definición final de Paul Dirac: la luz puede ser tratada como ondas o como partículas.

La "lucha" ondas/partículas viene desde los padres de la Revolución Científica, Newton y Huygens. La física clásica siempre planteó ondas, mientras que para Einstein, se trataba de *corpúsculos*.

Bohr lo resolvió con el mencionado principio de complementariedad: onda y partícula se complementan.

Hacia 1820 Simón de Laplace demostró el determinismo de la ley de causa y efecto: podemos mirar el estado presente del universo como el efecto del pasado y la causa de su futuro. Se podría condensar un intelecto que en cualquier momento dado sepa todas las fuerzas que animan la naturaleza y las posiciones de los seres que la componen; para él, el futuro no tendría nada de incierto.

El *principio de incertidumbre* de Heisenberg vino a sacudir ese determinismo. Niels Bohr lo desarrolló en la *Interpretación de Copenhague*: todas las posibilidades de existencia dentro de la incertidumbre, están ahí. Sólo cuando hacemos una observación en un punto específico se desvanecen las otras posibilidades.

Feynman y Sagan

En su disertación del 29 de diciembre de 1959 en el Instituto Tecnológico de California (Caltech), Richard Feynman (1918-1988) dejó inaugurada la nanociencia. Tituló a su presentación *Abajo hay espacio de sobra*. Seis años después recibía el Premio Nobel de Física.

El efecto cuántico indica que las propiedades de la materia se transforman cuando ésta se revisa a escala nanométrica (un nanómetro es un millón de veces más pequeño que un milímetro). A estas escalas, los comportamientos físico y químico son diferentes: en la conductividad eléctrica, el calor, la resistencia, la elasticidad, y la reactividad. La nanociencia de hoy va sentando las bases para la futura manipulación de las estructuras moleculares, y la

nanotecnología sirve a la medicina y a la ecología.

Hay dos desarrollos adicionales de la física cuántica que tuvieron a Feynman como protagonista:

- 1) Herramientas pictóricas para entender el comportamiento de partículas subatómicas, que se conocen como “diagramas de Feynman”, y
- 2) La computación cuántica. Aunque las computadoras de hoy en día pueden procesar miles de millones de cálculos por segundo, siguen siendo lineales, y conservan la misma potencia computacional de “la máquina de Alan Turing” de 1936. Una computadora cuántica exhibiría un paradigma distinto, con derivaciones insospechadas. Se basa en el uso de qubits en lugar de bits: mientras un bit clásico tiene dos estados (0 y 1), el qubit también puede estar en un tercer estado de superposición (0 + 1). Para traducir ello a números, recordemos que con 250 qubits, la computadora podría realizar simultáneamente 10^{75} cálculos en un segundo, que es una cantidad mayor a los átomos que hay en el universo. Un físico judío, Rolf Landauer creó en 1961 la teoría de computación reversible, base de la computación cuántica.

Feynman había nacido en Queens, New York, y tuvo una formación sinagoga activa. Su ingreso a la Universidad de Columbia se vio limitado por el hecho de que había en esa época restricciones al ingreso de judíos, y por ello finalmente estudió en el MIT.

Su colega israelí Yuval Neeman recordó su encuentro con Feynman después de la Guerra de los Seis Días, durante un congreso de física en Rochester en septiembre de 1967. Feynman habría vaticinado que la imposibilidad de los enemigos de Israel de destruirlo en una Guerra clásica, los llevaría a concentrarse en medios terroristas, para lo que el Estado hebreo debía prepararse consecuentemente.

Su doctorado fue de la Universidad de Princeton en 1942 con una tesis sobre la aplicación del principio de la acción mínima a la mecánica cuántica (originalmente formulado como "la naturaleza es económica en todas sus acciones").

Richard Feynman fue un espíritu libre, que se dedicó también a descifrar jeroglíficos mayas, tocar el bongó, pintar, y escribir exitosos libros de anécdotas humorísticas. También tuvo activa participación en el Proyecto Manhattan en Los Álamos, en el intento de adelantarse a Alemania en armas nucleares.

Junto con Einstein y Hawking, se lo considera uno de los únicos físicos en

lograr valoración masiva, fuera del mundo académico. Fue uno de los grandes divulgadores de la ciencia, lo que incluye su presentación televisiva de la teoría paralela de Murray Gell-Mann y el israelí Yuval Neeman, llamada "del óctuple camino" (1961). Se lo conoció como "el gran explicador". *Las Lecciones de Feynman sobre Física* vendieron millones de ejemplares.

Muchos otros judíos pueden ser considerados divulgadores de la ciencia, tal vez según el modelo excepcionalmente prolífico de Isaac Asimov (1920-1992), quien escribió o editó cerca de quinientas obras. Su primera novela de ciencia-ficción trata del sastre Joseph Schwarz, accidentalmente transportado desde Chicago hasta a como 50.000 años hacia el futuro. El título original de la novela era *Envejece conmigo* (cita del poema *Rabí Ben Ezra* de 1864) pero se llamó finalmente *Un guijarro en el cielo* (1950), que alude al desprecio que habitantes de la galaxia sienten por la Tierra.

Risueñamente, Isaac Asimov admitió haber conocido a dos personas más brillantes que él: Marvin Minsky, investigador de inteligencia artificial, y Carl Sagan.

Sagan (1934-1996), astrónomo y astrobiólogo, fue otro de los grandes divulgadores del siglo XX. Promotor de SETI, la búsqueda de inteligencia extraterrestre, Sagan concibió la idea de enviar al espacio un mensaje universal e inalterable que eventualmente pudiera ser entendido por una inteligencia extraterrestre. El primero se envió en 1972 en el *Pioneer 10* y siguió enviándose en viajes subsecuentes.

Nacido en un ambiente judío de Brooklyn, Sagan fue uno de los líderes del programa espacial norteamericano, contribuyendo a la mayoría de las expediciones no tripuladas que exploraron el sistema solar. Fue central en el descubrimiento de las temperaturas de las superficies de Venus, la atmósfera de Júpiter y los cambios estacionales de Marte.

En 1982 se publicó en *Science* una exhortación a favor de SETI firmada por setenta científicos de primera línea. En 2006 quedó inaugurado el *Centro Carl Sagan para el Estudio de la Vida en el Cosmos*.

La mentalidad científica

Albert Einstein escribió que apreciaba su pertenencia judía gracias a la triple tradición hebraica de afán por el conocimiento, amor por la justicia, y deseo de independencia personal. La primera característica, la pasión por el aprendizaje, podría explicar la abundante presencia de judíos en las ciencias modernas.

Un libro muy interesante acerca de la relación entre la mentalidad talmúdica y la científica es el de Menahem Fisch *Ladaat Hochma, Saber ciencia, La*

racionalidad y el estudio de la Torá, publicado en 1994 por el Instituto Van Leer de Jerusalén.

Fisch desarrolla una tesis de Karl Popper que asomaba en la postura talmúdica de Rabí Eleazar Ben Azariá.

Hasta Einstein, los filósofos de la ciencia vieron la física newtoniana como verdad insuperable. Una vez superada, científicos y filósofos debieron admitir que la única certidumbre acerca de las teorías científicas era que tarde o temprano serían derrumbadas.

La pregunta es: si por principio nunca sabremos la verdad absoluta, cómo es posible asumir que nos encaminamos hacia ella. Popper descubrió una forma elegante de convivir con dicha radical incertidumbre, que consiste en dos postulados: 1) Aunque no podemos probar que una teoría es verdadera, sí podemos probar que es falsa; 2) cada vez podemos desarrollar teorías que sean de más difícil refutación.

En ese contexto, Fisch presenta el conflicto entre dos escuelas acerca de la naturaleza de la Ley Oral. Para Rabí Eliezer Ben Hyrcanus el cuerpo entero de la Ley Oral fue entregado a Moisés en el Monte Sinaí y la función de los sabios fue pasarla intacta de generación en generación. Para Eleazar Ben Azariá, por el contrario, la Ley Oral es un sistema racional en constante corrección de sus propias premisas. Avanza hacia la verdad que, en un sentido absoluto, es incognoscible.

Como los sabios no emitieron premisas acerca de su propia teoría del conocimiento, Fisch recurre al Eclesiastés (libro canonizado debido a Rabí Eleazar) para encontrar la aseveración epistemológica que está ausente en el Talmud. El autor del Eclesiastés sería un hombre religioso lleno de duda que desarrolla una filosofía acorde con la concepción popperiana, y que Fisch rastrea al Rabí Eleazar.

1 La financiaba un filántropo de nombre Ernest Solvay.

Capítulo 13

LEVINAS Y EL EXISTENCIALISMO

A cada siglo, su corriente filosófica representativa: el Renacimiento en el XVI, el idealismo en XVII, el racionalismo en el XVIII, y el romanticismo en el XIX. El siglo XX engendró una corriente que sostiene que no existe la naturaleza humana: la existencia precede a la esencia. Vamos aprendiendo nuestro ser mientras vivimos.

Así el existencialismo reaccionaba contra las escuelas dieciochescas. No había orden último, ni en las premisas de la filosofía ni en la estructura del mundo observable. No había significado universal. Los hombres existimos primero, y luego adquirimos sustancia.

Para el existencialismo la realidad inmediata no es la conciencia racional, sino el "ser en el mundo". Porque la conciencia racional es consciente de *algo*, recibe un contexto previo. Pero en realidad el hombre surge en el mundo, y después se define. Es sólo lo que él se hace. El existencialismo terminó por encuadrarse dentro de los irracionismos filosóficos, como el de Henri Bergson (1859-1941).

La notoriedad de la escuela se acrecentó a partir del dilema moral del Holocausto, y permitió a su gran portavoz, Jean Paul Sartre, popularizar las nociones de náusea, alienación, absurdo, nada.

La idea de Sartre de que "la existencia precede a la esencia" es también de Heidegger; de éste es asimismo el concepto de "ser en el mundo". Pero para cada uno significaba algo diferente. Para Sartre: que los seres humanos no tienen naturaleza precedente, es decir que nuestras acciones no provienen de un yo, sino el yo de las acciones. Para Heidegger: que el individuo era una mera parte de su entorno, parte del Uno.

En rigor, Sartre arribó a la conclusión opuesta: cada individuo es un ser autónomo, noción fundamental en la vertiente existencialista que abordamos

en este capítulo. Su característica principal es la atención que presta a la existencia concreta, individual y única del hombre, en rechazo de la mera especulación abstracta y universal.

Podríamos señalar cuatro variantes del existencialismo, en términos de la presencia de Dios para el hombre del siglo XX: la atea (Sartre), la cristiana (Gabriel Marcel), la agnóstica (Albert Camus), y la judía (Martin Buber). Esta última fue influida por el jasidismo, visto en el cuarto capítulo, donde mencionamos el paralelo entre sendos precursores de los existencialismos cristiano y judío durante el siglo XIX: Søren Kierkegaard y Menajem Mendel Morgensztern (el "Kotzker Rebbe").

Un hijo dilecto de la corriente es Emanuel Levinas (1905-1995). Después de estudiar en Estrasburgo, pasó en 1928-29 a Freiburg. Aquí se acercó al pensamiento de Edmund Husserl (1859-1938), sobre cuya teoría de la intuición completó su tesis doctoral. Levinas introdujo a Heidegger en Francia, y nunca perdonó la simpatía de éste por el nazismo. Su actitud es un derivado del sistema de Levinas, según el cual la moral define al filósofo, y al hombre.

Judío observante, dirigió en París la escuela de la *Alliance Israélite Universelle*, y enseñó en las universidades de París y de Nanterre. Su obra se centra en el significado que el *otro*, el prójimo, tiene, para la indagación metafísica.

Levinas empieza por rechazar la insistencia de Heidegger en que el hombre recupere el significado del Ser, que a lo largo de la historia del pensamiento había terminado por oscurecerse. Para Levinas, por el contrario, el hombre debe trascender la ontología por medio de establecer una relación singular con otras personas. La metafísica tradicional seguía distinguiendo entre yo y el otro, pero se trataba de una distinción ejercida desde un solo punto de vista. El otro es meramente incluido en una totalidad, y así se pierde la radical exterioridad que lo caracteriza.

Después de sobrevivir una guerra mundial que lo había mantenido la mayor parte del tiempo cautivo en un campo de trabajos forzados, a su esposa e hija refugiadas en un monasterio, y a parte de su familia asesinada, Levinas se dedicó en los años cincuenta a elaborar su original sistema.

En él se impuso superar la tradición de la ontología éticamente neutral, e hizo de la responsabilidad ética por el Otro el fundamento de su filosofía. La verdadera alteridad, para Levinas, puede ser experimentada sólo en relación con un ser más allá de la totalidad. La subjetividad de la otra persona siempre está más allá de la totalidad, y abre una dimensión que nunca puede ser incorporada dentro del pensamiento.

Así, el sistema levinasiano se caracteriza por considerar a la ética la primera filosofía. Todo pensamiento de lo que significa ser humano, debe comenzar

por una ética. Y una ética *que no tenga fundamentos*, es decir que no se base en ningún principio del que terminaría dependiendo.

Ahora bien, más allá de la totalidad está el infinito. Y la metafísica es la aspiración hacia el infinito: ésa es su dimensión escatológica. La escatología quiebra la totalidad por medio de la experiencia moral. Ésta es una experiencia de la alteridad, del otro humano.

Una obra judaica

Decíamos que la filosofía de Levinas se enmarca en las respuestas existencialistas a la pesadilla moral que significó la Shoá. Levinas contempla el odio, y escribe hacia 1961 que la judeofobia "que culminó en el exterminio de seis millones de judíos europeos, significó para los judíos la crisis de un mundo que el cristianismo había modelado durante veinte siglos. Que la monstruosidad del hitlerismo haya podido producirse en una Europa evangelizada, quebró en el espíritu judío aquello que la metafísica cristiana podía tener de plausible para un judío habituado a una vecindad de larga data con el cristianismo: la primacía de la salvación sobrenatural sobre la justicia terrestre".

El fervor judaico por la justicia es exaltado por Levinas en el momento de entender la Shoá. En términos generales, podemos decir que todo el debate de Levinas sobre el rol del judaísmo en el mundo actual, es parte de su crítica a la civilización moderna.

Mientras Heidegger explicó que podemos comenzar a vivir en armonía al darnos cuenta de que la humanidad es un ser entre muchos, el judaísmo no descubre al hombre en el Ser, ni en los paisajes: el hombre judío descubre al hombre cuando encuentra la cara desnuda de su prójimo frente a él. El judaísmo constituye un desafío al anti-humanismo contemporáneo.

Después de la Shoá, el hombre ha buscado libertad en todo lugar, hasta que llegó aun a liberarse de su responsabilidad hacia otros. Esa responsabilidad debe ser recuperada para sacudirnos el anti-humanismo egoísta que acecha, y aquí el judaísmo cumple un rol esencial por la centralidad que en él tiene la justicia.

La primacía de otros valores por sobre éste, tal como el de la salvación del alma, hizo posible la confusión moral que llevó al extremo del abandono de la condición humana.

La cristiandad veía a los judíos como incapaces de comprender la salvación sobrenatural. Levinas encomia esa incompreensión "célebre" de los pretendidamente mundanos, que "apareció bruscamente no como una testarudez, sino como una suprema lucidez". Señala Levinas que "los judíos comenzaron a creer que su rigidez medular era la parte más metafísica de

su anatomía", mientras los más asimilados aceptaban el reproche del entorno y comenzaban a autoacusarse.

Su énfasis en lo ético y en lo social llevó a Levinas a una cabal comprensión de la nación judía. El judaísmo no es un "idealismo sin riesgos", no es un espiritualizado "humanismo sin nación". Su destino es la responsabilidad de un grupo: el pueblo judío.

En ese sentido, Levinas ve al Estado de Israel construido en la pasión de recomenzar cuando todo ha sido destruido; por ello testimonia la voluntad de los judíos de exponerse a peligros y a sacrificarse, para confrontar su responsabilidad y obligación.

El sionismo y la creación del estado de Israel significan para el pensamiento judío un retorno a sí mismo en todos los sentidos del término y el fin de una milenaria alienación.

En el año 2000 el *Instituto de Estudios Levinasianos* fue fundado en Jerusalén por Bernard-Henri Lévy, Benny Lévy (ex secretario de Sartre) y Alain Finkielkraut.

El Estado de Israel se convirtió en un lugar donde el hombre se sacrifica, se separa de su pasado reciente para privilegiar un pasado antiguo y profético, busca su autenticidad. La más noble esencia del sionismo ha sido traducir la sabiduría talmúdica al pensamiento moderno.

Desde sus primeros escritos Levinas se dedica a esa traducción: *Existencialismo y antisemitismo* (1947), *Ser judío* (1947) *Judaísmo y altruismo* (1957).

En este terreno, su obra más influyente fue el ensayo *Difícil Libertad* (1963) que alude a la libertad grabada en las Tablas de la Ley. Sobre ellas el tratado talmúdico Pirké Avot (6:2) incluye el apotegma de Rabí Iehoshúa Ben Leví: la palabra "grabada" debe leerse como su parónimo "libertad". La libertad de la Ley.

Una buena parte de la obra de Levinas es un análisis directo de las fuentes judaicas: *Cuatro lecturas talmúdicas* (1968), complementadas después con *Cinco Nuevas lecturas Talmúdicas* (1977) -*De Lo Sagrado a Lo Santo*. En éstas el filósofo difunde la literatura rabínica en los términos de la filosofía occidental.

Uno de las lecturas se basa en un párrafo talmúdico al finalizar el tratado de Makot, sobre el castigo bíblico de las flagelaciones (Deut.: 24:2-5).

La pregunta que formulan los rabíes es si esta pena, que era suministrada por una corte terrena, puede reemplazar al castigo del *karet* ("ser extirpado de su pueblo"), que era impuesto privativamente por Dios.

El *karet* era la más grave de las penas divinas: la imposibilidad de una persona de tener acceso al mundo por venir. Por ello, en principio debería haber sido inadmisibile para el Talmud que un procedimiento humano como

el azote pudiera tomar el lugar de la inaprehensible justicia divina.

En el debate glosado por Levinas, Rabí Hananiá Ben Gamliel opina que los culpables de ciertas trasgresiones punibles por *karet* divino, podían evitar esa condena si se sometían a la flagelación humana. Notablemente, el tribunal se equiparaba a la gracia de Dios. Rabí Hananiá establece que "puede aplicársele hasta cuarenta latigazos, pero ni uno más, para evitar que tu hermano fuere más golpeado y así escarnecido ante tus ojos" (Deut. 25:3). La lectura que Levinas hace de este texto, coloca a la palabra "hermano" en el centro de la discusión. En ningún caso el castigo venía a escarnecer. El uso de la fuerza está permitido, pero sin espíritu de venganza, de desprecio o de odio.

Se trata de una acción desapasionada, entre hermanos, que surge de la responsabilidad que hay entre ellos. El ser se define por la fraternidad.

Rabí Hananiá anuncia así que no hay falta cometida contra Dios que no pudiera ser expiada dentro de la comunidad humana. No hay fatalismo ni tiranía religiosa. La justicia administrada por los justos puede devenir en misericordia, pero ésta se da sólo por vía de administrar la primera. El tribunal está conformado por jueces que son hermanos del reo, y por ello pueden restaurar la confraternidad a quienes han sido excluidos.

Influencias sobre Levinas

Las reacciones contra la filosofía en el siglo XX, se concentraron en desafiar a la forma en que la realidad era representada. Hemos mencionado a dos de los pioneros, judíos coetáneos que confluyen en la filosofía de Levinas.

El primero, alemán, Edmund Husserl, fundó un movimiento primordial del siglo XX que describe las estructuras de la experiencia tal y como se presentan en la conciencia. Para explicar la experiencia no debe recurrirse a otras disciplinas como las ciencias naturales y tomar de ellas teorías, deducciones o suposiciones. Hay que analizar la experiencia como un fenómeno completo. Su movimiento se llamó la *fenomenología*.

El segundo, francés, Henri Bergson, fue perseguido por judío en la Francia de Vichy. También él pone el énfasis en el flujo vivaz de las experiencias; no en la razón y las formas rígidas que ésta impone a la imagen del mundo. Para Bergson, la lógica misma es una influencia nefasta que hay que vencer. La desgracia que señala Bergson es que el hombre ha llegado a una etapa en la que el intelecto ha sobrepasado al instinto. Al eliminar el instinto del hombre, se elimina su libertad vital. La forma más elevada del instinto es la intuición, una especie de actividad mental que le proporciona una verdad directamente acorde con el mundo. La intuición capta la experiencia tal y como es. El intelecto no lo hace: por el contrario, deforma la realidad.

La otra influencia reconocible en Levinas es la filosofía dialogal de Rosenzweig¹ y de Buber, rescatada en su obra *La totalidad y el infinito* (1961), que ve en esa filosofía la posibilidad de una relación cara a cara con el Otro. Éste no es cognoscible, pero su presencia quiebra nuestro conformismo por medio del deseo, del lenguaje, de la vocación de justicia. El desafío de la alteridad se refleja en la composición de las palabras hebraicas que, con la adición sucesiva de una letra, van pasando de *hermano a Otro*, y luego a *responsabilidad* (los términos hebreos son: *aj, ajer, ajraiut*). La responsabilidad levinasiana complementa el diálogo buberiano. Siguiendo la tradición de este diálogo Levinas puso en la base de su filosofía la cara humana, el encuentro con el Otro, con la alteridad. El rostro humano es un misterio, y el encuentro con el del Otro es para Levinas "una epifanía".

Esta posición fue desarrollada en su segundo libro cúspide, *De otro modo que ser, O más allá de la esencia* (1974). Como en este ensayo se da por clausurado el discurso filosófico tradicional, fue analizados por Jacques Derrida², cuyo interés en la obra levinasiana aumentó su popularidad.

Vemos que la filosofía de Levinas se inicia con la responsabilidad ética; no con preguntas metafísicas sobre el ser ni epistemológicas sobre cómo sabemos. La ética precede a la ontología. Y las fuentes de esa responsabilidad las revela en el judaísmo. Levinas notaba que la judería de Occidente empezaba a sentir nostalgia por sus propias raíces, retornaba a la literatura rabínica como auténtico acceso a la Biblia, lo que se ve entre otras en *Más allá del versículo* (1982).

Al hablar de las influencias sobre Levinas no podemos soslayar a un personaje misterioso que respondía al nombre de Shoshani. Este maestro habría llegado a Montevideo como jurado del Certamen Bíblico con el que se conmemoraba el decimotercer aniversario de Israel, y se radicó en Uruguay por algo más de una década, hasta su deceso en 1973 en la ciudad de Durazno.

Su enigmática identidad asomó a la luz cuando fuera mencionado como un gran sabio tanto por Levinas como por otros dos pensadores judíos: Shalom Rosenberg y Elie Wiesel.

A Levinas se lo había presentado Henri Nerson mientras el primero dirigía el seminario de maestros de la Alliance. El "señor Shoshani" se reveló en breve como un gran talmudista que memorizaba largos textos con precisión. Según Shalom Rosenberg el nombre del reservado personaje era Hilel; otros dicen que se llamaba Iosef Perlman.

Shoshani había nacido en Europa Oriental en el seno de una familia judía religiosa. Fue considerado un genio desde su más tierna infancia, y era exhibido en ferias de la vieja Europa para que sorprendiera a los paseantes con sus conocimientos talmúdicos. Sobrevivió a la Shoá y después de la

guerra comenzó a vivir en Francia vestido de mendigo y manteniéndose con su clases de Talmud.

Levinas solía citar un principio de exégesis talmúdica que había aprendido de Shoshani: cuando los rabíes ejemplifican sus enseñanzas con versículos bíblicos, no los eligen al azar. Por ello es indispensable estudiar el contexto en el que se citan dichos versículos a fin de entender a qué se referían los sabios.

El apego de Levinas a las fuentes rabínicas resulta de la fascinante inspiración que ejercían sobre él. Para el filósofo, el lenguaje que contiene más de lo que evidencia, será el elemento natural de la inspiración, aun antes (o a pesar de) ser reducido a su simple utilidad de transmitir pensamientos o información.

Levinas ve en el ser humano el animal dotado del lenguaje, el animal capaz de la inspiración: el animal profético. Paralelamente el libro, antes de ser un documento, es el modo en el que lo que se dice se ofrece a la exégesis. En sus palabras, la pregunta es: "¿Qué hace que un libro sea el Libro de los Libros? ¿Por qué un libro es convertido en La Biblia? ¿Cómo se hace notar el origen divino de la Palabra, cómo está rubricado en la Escritura? Y acaso esta rúbrica, más importante para un contemporáneo que los 'truenos y relámpagos' del Sinaí, no revela la fe del lector común?"

La respuesta es: la inspiración, que consiste en un nuevo significado, que socava el significado inmediato de la "intención de decir". Otro significado que ofrece un signo para un entendimiento que escucha más de lo que se oye, una conciencia despierta.

Es una voz distinta, que reviste la apariencia de mensaje, debido a su resonancia. Pero la pureza lo engalana en su carácter de mensaje: no es meramente un modo de hablar. Controla el contenido. El mensaje como mensaje despierta a la audiencia ante lo inteligible que es incuestionable, ante el significado de significados... ante el rostro del Otro. El despertar es un despertar precisamente a la proximidad del Otro.

1 Ver el capítulo diez.

2 Ver el capítulo nueve.

Capítulo 14

ISAÍAS BERLIN Y EL PLURALISMO

Reconocido como uno de los grandes pensadores liberales del siglo XX, Isaías Berlin (1909-1997) fue primero un filósofo de la política, y en su segunda etapa un historiador de las ideas.

Dos mentores, ambos judíos, definieron el cambio en su carrera. Un ignoto menchevique lo introdujo a las grandes luchas ideológicas de la historia rusa: Salomón Rachmilevich. Su abarcadora biografía de Marx (1939) es fruto de aquel período.

Durante la Segunda Guerra, Berlin sirvió en en la embajada británica en EEUU y en los servicios de información. Después de la Segunda Guerra Mundial Berlin fue expuesto a la política, y perdió confianza en que su contribución filosófica pudiera ser original. Un profesor de lógica de Harvard, Henry Sheffer, lo orientó en el paso de la filosofía pura al campo de las ideas.

Por ese entonces Berlin visitó la Unión Soviética, y su contacto con los intelectuales perseguidos, como Anna Akhmatova y Boris Pasternak, lo hizo regresar a Oxford convencidamente anticomunista.

Fue durante toda su vida fiel al ideario sionista que había absorbido en su hogar. Ya en 1934 realizó su primer viaje de solidaridad a la Palestina hebrea, y en 1951 publicó una apología sionista en el *Jewish Chronicle* de Londres, observando que hasta la fundación de Israel los judíos no habían podido vivir libremente una vida judía pura, prescindente del escrutinio exterior y la represión.

Berlin nació en Riga cuando ésta formaba parte del imperio ruso. Hijo de Mendel Berlin y de Marie Volshonok, en 1915 su familia se mudó a Rusia donde fueron testigos de la revolución. En 1921 emigraron a Inglaterra.

En 1932 fue profesor en el New College, y tuvo el honor de ser el primer

judío en recibir la beca del Instituto *All Souls*, una de las más altas distinciones académicas inglesas, que le permitió dedicarse de lleno a la investigación sobre las ideas, especialmente las de la historia intelectual de Rusia y del marxismo.

Berlin fue Profesor de Teoría Social y Política en la Universidad de Oxford durante una década, hasta que en 1967 ayudó a fundar allí el Wolfson College y fue su primer presidente. Fue uno de los primeros "filósofos de Oxford" en hacer visitas regulares a las universidades norteamericanas. Se retiró de Oxford en 1975 y, hasta 1978 presidió la Academia Británica.

En 1979 recibió el Premio Jerusalén por sus escritos sobre la libertad. También su sionismo podría entenderse como un derivado de su individualismo y su énfasis en la libertad, que le hizo valorar la necesidad humana de los judíos de pertenecer a una comunidad libre.

En una célebre serie de conferencias radiales (1952) Berlin identificó a los "enemigos de la libertad humana" en seis pensadores cuya elección podía sorprender por entonces: Helvétius, Rousseau, Fichte, Hegel, Saint-Simon y Maestre.

Según Berlin, ese sexteto había otorgado al concepto de libertad una connotación que en la práctica llevó a disminuir las libertades individuales. Particularmente peligrosa era la equiparación, realizada por Rousseau, entre libertad y autogobierno, asociado éste a la "voluntad general".

Estas conferencias fueron la base para la disertación magistral de Berlin cuando inauguró la cátedra que asumía en Oxford (1957). Berlin distingue aquí la libertad positiva de la negativa, siendo la primera una cortina para esconder abusos. El resultado de su trabajo fue el famoso libro *Dos conceptos de libertad* (1958), que sigue siendo material de estudio y debate académico. En palabras de Berlin, la libertad en sentido negativo es la remoción de la represión. Responde a la pregunta de cuáles son las áreas en las que debe permitirse al sujeto actuar sin interferencias. Se trata de la libertad del individuo frente a la autoridad, y en este caso las restricciones que deben removerse son impuestas por alguien: no por causas naturales ni por incapacidad.

En contraste, la noción de libertad positiva ha sido usada por grandes doctrinas políticas (como el socialismo y el comunismo) para definir las oportunidades y habilidades que tiene un individuo de consumir su potencial. Mientras la libertad negativa se aplica a los individuos, la positiva se refiere a sectores de la sociedad. Por ejemplo, uno puede gozar de la libertad negativa de "libertad de prensa" pero si no tiene acceso a imprentas o editoriales, carece de la libertad positiva necesaria de aprovecharla.

Berlin asocia a la libertad negativa con filósofos británicos (Locke, Hobbes, Adam Smith), y a la positiva con pensadores continentales (Rousseau, Hegel,

Marx).

El antideterminismo

Podría sintetizarse en dos puntos el pensamiento de Berlin:

- que la certidumbre absoluta es un ideal imposible, y
- que no todo puede ser reducido a una teoría o modelo únicos.

Basándose en ellos, Berlin rechazó la asunción positivista de que las ciencias naturales son el paradigma del conocimiento, y que consecuentemente las ciencias humanas deberían emular a las primeras, ya que las sociales sólo podrían evaluarse según los parámetros de las naturales.

Berlin insistió en la diferencia fundamental entre ambos tipos de ciencias. Las ciencias humanas estudian el mundo que los hombres habitan y crean, mientras que las ciencias naturales estudian el mundo físico de la naturaleza. Esos dos mundos deben ser estudiados diferentemente, debido a la relación entre el observador y el objeto de estudio. Estudiamos la naturaleza desde afuera, y la cultura desde adentro. En las ciencias humanas, los caminos del estudio y cada faceta de su experiencia, son partes del objeto de estudio. Entre las ciencias humanas Berlin incluyó a la filosofía, aunque en un estatus singular. Insistió en la utilidad social de la filosofía, que ocupa un área naturalmente subversiva y liberadora. Su objetivo es ayudar al hombre a entenderse y evitar su acción en la oscuridad.

Para todas las ciencias las respuestas empiezan siendo desconocidas, pero para las preguntas filosóficas, además, también el camino para responder es una incógnita. En las demás disciplinas no: el camino es conocido aunque la respuesta no lo sea.

Berlin traza una singular filosofía de la historia, definida por dos ramas: la epistemología y la ética.

La primera, porque para entender la historia se debe comprender a la humanidad, comprensión que resulta no de la mera introspección, sino de la experiencia directa, de la interacción con otros.

Cuando en aras de estudiar la historia reconstruimos el pasado, debemos hacerlo, no en términos de nuestros propios conceptos y categorías, sino sobre la base de cómo los eventos pretéritos deben de haber sido percibidos por sus protagonistas.

Por ello el historiador debe entender cómo era la conciencia de la gente del pasado, en una especie de proyección imaginativa de nosotros hacia atrás en el tiempo, a fin de aprehender conceptos y categorías que difieren de los del investigador. La reconstrucción histórica implica ingresar en las

motivaciones de otros, en sus principios, pensamientos y sentimientos.

En cuanto a la ética como definitoria de su filosofía de la historia, ésta resulta de sus escritos sobre el libre albedrío y el determinismo, especialmente su ensayo sobre el enfoque histórico de Tolstoi (1953), y su libro *Inevitabilidad histórica* (1954).

Quizás la faceta más controversial de ellos sea su evaluación del vínculo entre la historia y las ciencias naturales.

Berlin ataca el determinismo. Rechaza la visión de que las acciones de los seres humanos y sus pensamientos están predeterminados por fuerzas más allá de su control. Por ello objeta la inevitabilidad histórica, la visión de que lo que ocurre así debe ser, de que el destino no puede ser alterado, y de que el sendero de los eventos puede ser descubierto y descrito por leyes que regulan el desarrollo histórico.

Berlin no llega a afirmar que el determinismo es *falso*, sino que aceptarlo demandaría una transformación radical del lenguaje y de los conceptos en los que pensamos sobre la vida, especialmente la idea de responsabilidad moral individual. Por ello da a su postura un original cariz ético.

Culpar o elogiar a los individuos, suponerlos responsables, implica asumir que tienen cierto control sobre sus acciones, y podrían haber elegido de otro modo).

Si las personas están determinadas por fuerzas inalterables, responsabilizarla por sus malas acciones no tendría más sentido que echarles la culpa por sufrir un accidente.

La aceptación del determinismo, para Berlin, significa el colapso de toda actividad racional.

También insistió en que la creencia en la inevitabilidad histórica estaba inspirada por necesidades psicológicas, y no por los hechos conocidos, y que sus consecuencias morales y políticas eran peligrosas, ya que podría justificar el sufrimiento de los perjudicados por los hechos históricos.

La creencia en el determinismo era para Berlin una coartada para evadir la culpabilidad y la responsabilidad, y permitía cometer enormidades en el nombre de la necesidad histórica o la razón. Constituía también una excusa para actuar incorrectamente, o para no actuar del todo.

Berlin insiste en la idea del libre albedrío, y en la incompatibilidad entre el determinismo y nuestro sentimiento básico de lo que somos y nuestra experiencia humana. Su posición se relacionaba íntimamente con su filosofía política de liberalismo y de pluralismo, y con su énfasis en la importancia de la elección individual, su necesidad y su dignidad.

Berlin narra la historia de las ideas especialmente a partir de la Ilustración, y se concentró en la rebelión inicial contra las suposiciones dominantes de

la época. Se asume como un hombre de la Ilustración, aunque se identifica con las críticas correctivas hacia la misma.

Los pensadores de la Ilustración consideraban que los seres humanos eran naturalmente benévolos o por lo menos maleables. Esta suposición creó una tensión dentro del pensamiento iluminista: por un lado la naturaleza dicta los objetivos humanos y, por el otro lado, la naturaleza se limita a proveer el material a ser moldeado por el hombre a través de sus esfuerzos conscientes: educación, legislación, premio y castigo, entorno social.

Berlin atribuía a la Ilustración una doble creencia:

- que todos los problemas humanos, tanto epistemológicos como éticos, pueden ser resueltos por medio del descubrimiento y aplicación del método racional, y
- que todos los intereses humanos son básicamente compatibles, por lo que la malignidad era resultado de la ignorancia o de la opresión de una autoridad corrupta.

La escuela que surgía en Alemania previamente a la Revolución Francesa y durante la misma fue, según Berlin, peligrosamente antagonista del Iluminismo. Por ello Berlin se distanció de sus creencias casi místicas, especialmente la filosofía de la historia de Hegel y sus sucesores. En ese sentido, Berlin plantea que la influencia romántica en la idea de la libertad fue un desvío nocivo.

De los opositores a la Ilustración rescató el valor inherente que atribuían a las virtudes personales, como integridad y sinceridad, y también la preeminencia que daban a la capacidad de elegir, como constitutiva de la naturaleza humana. Berlin reconocía que el romanticismo se había rebelado contra el orden impuesto por la razón, y fue campeón del libre albedrío. Pero opinaba que a los románticos se les había ido la mano en su embate contra la Ilustración.

Pluralismo de valores

En términos de escuelas filosóficas, Berlin rechazó tanto el idealismo como el positivismo lógico, y combinó una suerte de empiricismo escéptico con el neokantismo¹. Rechazaba la pretensión de ofrecer una *concepción sistemática de la política*, y por ello no se consideraba como un "teórico de la política" sino como un historiador de las ideas.

El deliberado carácter asistemático de su pensamiento político, surge de la distancia que Berlin tomaba de los presupuestos metafísicos con que la tradición racionalista había erigido a la política en una "ciencia".

Por ello la crítica a las utopías modernas, en especial a las formas más radicales de nacionalismo, fue una de las dos áreas de reflexión que tipifican la contribución berliniana. La otra es el pluralismo.

La defensa del liberalismo adoptó en Berlin la forma de defensa del pluralismo, central en sus trabajos en las décadas del sesenta y setenta. El pluralismo es su propuesta ético-política, que consiste en:

- 1) Reconocer que en algunas situaciones concretas debemos elegir entre cursos de acción incompatibles o incluso entre valores inconmensurables que no podemos realizar simultáneamente.
- 2) Admitir que dichos valores colisionan, por lo que es preciso deliberar y optar, aun sabiendo que la elección implicará pérdida o lamentación.
- 3) Concluir que las razones que apoyan nuestra decisión no *anulan* aquellas que sostienen la alternativa rival como una opción valiosa en sí misma.

Para Berlin no existe una jerarquía *a priori* de valores que nos ahorre la deliberación y toma de decisiones. Por ello encuentra en el liberalismo una sensibilidad mayor frente a los conflictos de valores, en contraste con las propuestas utópicas del comunismo o los nacionalismos que suscriben a una única escala de valores. Ésta no comprende la complejidad de la vida social y reprime el disenso y la crítica.

Al respecto, se nota en Berlin la influencia del ruso Alexander Herzen, quien condenaba el sacrificio de seres humanos en el altar de las abstracciones; rechazaba la subordinación de la realidad de la felicidad o infelicidad humana presentes, a los gloriosos sueños del futuro. Berlin también, veía esa subordinación como la esencia del fanatismo y una receta para la inhumanidad.

Creía que el objetivo de la vida es la vida en sí, y que cada vida y época debían ser considerados por lo que eran y no como un medio para un objetivo futuro.

Por todo ello, el pluralismo de Berlin requiere una ética del juicio antes que una ética de procedimientos. Desde 1990 el pluralismo de valores ha sido considerado la idea maestra de Berlin, quien consideraba que negar la libertad humana significa desnaturalizar a los hombres, e imponerles una frustración que no pueden sobrellevar.

En este sentido, Berlin adopta la visión romántica que rastrea hasta Kant: los valores no son "descubiertos" como ingredientes del universo, ni derivan de la naturaleza. Son creaciones humanas. Pero los valores creados por los seres humanos tienen su raíz en la naturaleza de los seres que los procuran.

No queda claro de esa postura si la naturaleza humana es fija, o algo que va modificándose con el tiempo a través de la acción humana. Tampoco si los valores son objetivos o subjetivos aunque, sorprendentemente, Berlin llama a su posición "pluralismo objetivo".

La oposición al pluralismo, que requiere la reducción de todo a una sola materialidad, recibe de Berlin varios nombres: monismo, la falacia jónica o "el ideal platónico". Así la resume:

- 1) Todas las preguntas genuinas deben tener una respuesta verdadera, y las demás son erradas.
- 2) Debe haber un camino confiable para descubrir esas respuestas verdaderas, y ese camino es cognoscible, incluso si por el momento no es conocido.
- 3) Cuando se llegue a las respuestas verdaderas, serán compatibles unas con otras.
- 4) Lo antedicho se basa en la asunción metafísica de que el universo es armonioso y coherente.

Para Berlin, las dos primeras premisas no caracterizaban al conocimiento humano. Pero además, como hemos visto, negaba que valores genuinos no pudieran chocar unos con otros: lo hacen, y no sólo porque uno sea más importante u otro se haya malentendido. Chocan porque hay pluralismo de valores.

Así, el valor de la libertad contradice el de la igualdad y el del orden público; la misericordia, a la justicia; el amor a la imparcialidad; el conocimiento a la felicidad; la espontaneidad, a la responsabilidad.

Los conflictos de valores son una parte intrínseca, inevitable de la vida humana. Por lo tanto, es quimérica la idea de una satisfacción humana total, porque la esencia de lo que somos es que nuestros valores se contradigan. Para colmo nuestros valores, además de ser incompatibles, son también inconmensurables, es decir que sus medidas no pueden compararse. Consecuentemente, evitar conflictos de valores significa abandonarlos.

Con todo, Berlin siempre quiso distanciar su compromiso con el pluralismo, del relativismo. El primero acepta un núcleo de valores humanos, y un horizonte humano común. Este horizonte pone límites a lo que es moralmente permitido y deseable, mientras que el núcleo de valores universales compartidos nos permite llegar a un acuerdo sobre por lo menos algunas cuestiones morales básicas.

Su visión descansa en la admisión de una naturaleza humana básica debajo de las diversas formas que la vida ha adquirido. También podría involucrar la creencia en la existencia de una facultad específicamente moral o un

sentido inherente a los seres humanos.

Basado en su proclamada impredecibilidad del futuro, Berlin planteaba una ética de humildad política: la aceptación de la incertidumbre era un llamado a cultivar la humildad y a promover la libertad.

1 Ver el octavo capítulo de Notables Pensadores, Hermann Cohen y el neokantismo, Universidad ORT Uruguay, Montevideo, 2006.

Capítulo 15

KELSEN Y EL DERECHO

Nos aproximamos al final de nuestra trilogía sobre pensadores judíos que forjaron la civilización. De la mano de medio centenar de ellos, hemos recorrido las áreas más diversas: filosofía, física, psicología, sociología, y aun ajedrez y literatura. Lo hicimos en todos los casos (también en los dos últimos) desde la perspectiva del pensador, es decir sólo cuando podía filosofarse acerca de la disciplina en cuestión.

Acercándonos al fin de la serie, resultaría inadmisibles que no incluyéramos un capítulo referido al Derecho, considerando el rol central que éste desempeña tanto en el judaísmo como en la relación de los judíos con su entorno.

El vínculo del hebraísmo con el Derecho Occidental fue esquematizado allá por el año 300, en el texto *Lex Dei*¹ que compara la legislación judaica con la romana, especialmente en Derecho Penal. Sus dieciséis capítulos muestran la prioridad de las leyes mosaicas por sobre las imperiales.

El ensayo *La influencia del judaísmo en el Derecho de Occidente* (1927), del abogado Nathan Isaacs, profesor en la universidad de Harvard, pone de relieve la impronta que el Derecho hebraico dejó en el romano. En rigor, cuando hablamos de Derecho romano solemos saltar que frecuentemente la referencia es al Derecho romano de *Oriente*, que por medio de la ley siríaca fue influido por el Derecho talmúdico.

Los códigos bizantinos, y luego el Derecho romano, absorbieron conceptos que provienen del Talmud tales como la noción del "agente". En el Derecho romano se conoció como *Qui facit per alium, facit per se* y en el talmúdico como *Shelujó shel adam kemotó*. Consiste en la responsabilidad que tiene el representado sobre los actos de su representante.

Más allá de principios específicos, hay una doctrina abarcadora que penetró

en el Derecho romano desde el rabinismo: *jus naturale et gentium*, la idea de un Derecho natural universal. En la literatura rabínica, dicha premisa se expresa en "los siete preceptos noaicos", normas que tienen validez para toda la humanidad, y que hemos detallado en *Grandes Pensadores*, página 68. En suma, el Derecho de Occidente se ha nutrido de su par hebraico en más de lo que generalmente se tiene en cuenta.

Amén de todo ello, el Dios de Israel es el eminente Dios de la justicia, por lo que no es extraño que la profesión legal atrajera a los judíos, sobre todo desde que la Emancipación les permitiera ejercerla.

Hasta entrado el siglo XIX los judíos habían tenido restringida la práctica de la profesión de abogados, bien porque se entendía que la misma requería un conocimiento profundo de la ley eclesiástica, o bien porque se la veía como una distinción inapropiada para quienes aún no habían logrado igualdad de derechos.

Apenas pudieron ejercer dicha profesión, un área convocó especialmente a judíos: el Derecho internacional. Entre sus más notables cabe recordar al holandés Tobías Asser, quien en 1911 recibiera el Premio Nobel de la Paz gracias a sus frecuentes arbitrajes en disputas internacionales.

Otro ejemplo, más reciente, es Julius Stone, autor de una trilogía considerada cardinal en la historia de la jurisprudencia², en la que Stone analiza la ley en términos de lógica, justicia y sociedad, correspondientes a la jurisprudencia analítica, ética y sociológica. Fue un activo sionista y entre 1968 y 1970 rigió un departamento de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Entre los judíos que fueron a un tiempo juristas y filósofos, brilla singularmente Hans Kelsen (1881-1973), quien nos permite asomarnos al Derecho, como dijimos, desde el pensador, paralelamente a las demás disciplinas que hemos tratado.

Sin embargo, aun cuando Kelsen sea un arquetipo apropiado para presentar el pensamiento sobre el Derecho, resulta paradójal que su escuela, el iuspositivismo, intente deslindar la ley de la moral, ligazón que había caracterizado al Derecho hebreo desde los comienzos.

En la Torá no se distingue la ley de la moral, ni en el modo en que se presentan ni en la autoridad que debe imponerlas: ambas se entremezclan como expresión de la revelación profética. La indistinguibilidad entre la ley y la moral es una columna central de la civilización hebraica.

En el período de la Mishná (siglo II) la moral empieza a ser la base explícita de la ley. Dos fundamentos de la ley son concretamente mencionados: "mipnei darké shalom" y "mipnei tikún ha'olám", el objeto de las leyes es mantener la paz y mejorar la sociedad.

El pensamiento kelseniano independizó al Derecho y para ello debió justamente quebrar su aislamiento del resto de las demás ciencias. Oscar

Sarlo, profesor uruguayo de Filosofía del Derecho, sostiene que allí radica la importancia de Kelsen. Por un lado, porque construyó un punto de vista teórico acerca del Derecho, y propuso un método para observar los sistemas jurídicos más allá de la óptica del mero abogado.

Por el otro lado, porque las demás ciencias reciprocaron a Kelsen dicho aporte, y lo transformaron en el primer jurista objeto de estudio por diversas ramas: se interesaron en su teoría, entre otros, Sigmund Freud (psicología), Friedrich Hayek (economía), Otto Neurath (filosofía), Jean Piaget (epistemología), Alfred Schutz (sociología), y Eric Voegelin (politología).

El hombre, el judío y el ensayista

La biografía de Kelsen está signada por la judeofobia que se ensañó con él. Nació en Praga, y cuando tenía tres años de edad su familia se trasladó a Viena, en la que las mejores escuelas secundarias albergaban un altísimo porcentaje de judíos, lo que luego se reflejó en la cultura moderna de la ciudad. En ésta se doctoró en leyes en 1906.

El profesor que más lo influyó mientras estudiaba en Viena también era judío: Leo Strisower, cuyo curso fue el único al que Kelsen asistió con regularidad.

Aunque fue agnóstico toda su vida, debió hacerse bautizar para poder enseñar Filosofía del Derecho en la universidad y ejercer como juez de la Suprema Corte de Austria.

Allí publicó en 1911 su primera obra monumental: *Problemas principales del Derecho Público*, que lo calificó para enseñar. En 1914 estableció la *Revista Austriaca de Derecho Público* y editó sus tres volúmenes.

Durante la Primera Guerra Mundial fue asesor legal del Ministerio de Guerra, y al término de la contienda se reubicó como profesor en la Universidad de Viena, donde fundó el *Journal of Public Law* del que editó 23 volúmenes hasta 1924.

Entre sus obras tempranas se destacan: *La teoría del Estado en Dante Alighieri* (1905), *De la esencia y valor de la democracia* (1920) y *Teoría general del Estado* (1925).

Las inquietudes de Kelsen fueron amplias: filosofía, letras, lógica, y particularmente la psicología. Kelsen participaba de reuniones semanales con Sigmund Freud y en 1911 fue miembro de la Sociedad Psicoanalítica de Viena, donde una década después disertó sobre *La noción del Estado y la psicología freudiana de masas*, texto que fuera publicado en la revista de Freud *Imago*. Intentó aplicar la idea freudiana del tótem a la teoría legal.

Desintegrado el Imperio Austrohúngaro, Kelsen fue convocado para redactar la constitución republicana de Austria (1920). Eventualmente sus estudiantes

conformaron la Escuela Vienesa de Derecho.

En 1921 fue designado miembro de la Corte Constitucional Austriaca, en la cual su bautizo no le alcanzó como protección. El Partido Social Cristiano logró que lo despidieran en 1930 por haber sostenido la legalidad de las segundas nupcias. La vehemencia de la hostilidad contra él lo obligó a mudarse a la ciudad alemana de Colonia, en cuya universidad enseñó Derecho Internacional. Su campo de investigación era el concepto de soberanía, y la relación entre la ley del Estado y la ley internacional.

Aquí su gran antagonista fue el jurista nazi Carl Schmitt, quien desestimaba al Estado liberal. En *Teoría de la Constitución* (1928) Schmitt defendía que la comunidad del pueblo, más que a las leyes, debe atenerse a las directrices de un jefe político supremo, que encarnaría y mejor interpretaría el espíritu de dicha comunidad.

Según Schmitt, los conflictos internos debían evitarse mediante la instauración de un poder de decisión concentrado. El Estado debía ser la comunidad suprema y más intensa, por lo que Schmitt era partidario de la dictadura como sistema, que determinaría el sacrificio de la vida en favor de la unidad política. Simplificó la definición de enemigo como “quien está en contra de mi posición”.

En 1931 Kelsen publicó una respuesta a Schmitt bajo el título de *¿Quién debe salvaguardar la Constitución?*

La doctrina de Kelsen aceptaba el dilema entre formalismo y barbarie, optando por el primero. No es casual que el triunfo de la barbarie en Europa se hiciera, en el campo jurídico, bajo la agresión contra Kelsen y el formalismo jurídico.

Hace unos diez años la Universidad de Tel Aviv publicó las presentaciones expuestas en una conferencia internacional llevada a cabo en Israel, para contraponer las teorías legales de Kelsen y de Shmitt (1999). Este mismo año tenía lugar en Montevideo un encuentro para conmemorar medio siglo de la visita de Kelsen.

En 1933, cuando fue expulsado de la universidad, Kelsen se trasladó a Ginebra con su esposa y sus dos hijas. Aquí, además de enseñar, publicó en 1934 un estudio bilingüe (alemán/francés) sobre la técnica legal y procesal en la ley internacional.

Kelsen combinaba sus cursos en Ginebra con la cátedra de Derecho Internacional en la Universidad de Praga hasta que, nuevamente debido a la judeofobia reinante entre los estudiantes, se vio obligado a emigrar a los EEUU en 1940. Tenía sesenta años de edad y, aunque su inglés no era fluido, debió emprender una nueva vida sin la certeza de qué le depararía su nuevo destino profesional.

Desde que llegó a los EEUU, disertó durante dos años en Harvard, y en

1942 fue designado profesor por la Universidad de California, donde finalmente encontró la atmósfera propicia para desenvolverse sin restricciones.

En 1945 fue asesor legal de la Comisión de Crímenes de Guerra de las Naciones Unidas. Además de redactar la Carta de las Naciones Unidas, su tarea fue preparar los aspectos legales y técnicos de los Juicios de Núrenberg. En 1950 publicó *La ley de las Naciones Unidas*, una obra de casi mil páginas que fue muchas veces reimpressa. Cuando murió a los 92 años, dejó tras de sí casi cuatrocientos trabajos publicados, que fueron parcialmente traducidos a una veintena de idiomas.

En 1969 su discípulo y asistente Rudolf Aladar Métall publicó una completa biografía de Kelsen. Dos años después el gobierno austriaco fundó en Viena el *Instituto Hans Kelsen*.

El pasado 11 de octubre de 2006, con motivo del 125º aniversario de su nacimiento, se anunció oficialmente el proyecto de edición de sus Obras Completas, un emprendimiento que no es habitual en el caso de juristas. La ceremonia de lanzamiento se llevó a cabo en el Parlamento austriaco, con la palabra del presidente Heinz Fischer, y el auspicio del *Instituto Hans Kelsen* y de la *Fundación Alemana para la Investigación*.

Las obras completas se publicarán en el idioma en que aparecieron originalmente: alemán (1905-1933), francés (1933-1940) e inglés (1940-1973). El plan editorial supone la edición de treinta y cinco volúmenes de unas 20.000 páginas.

La Teoría Pura del Derecho

Kelsen describe al Derecho como un método social para imponer conductas a los seres humanos. El sistema legal es una estructura de normas, no de hechos. Por ello desestima las doctrinas del Derecho natural, que ven en la ley el reflejo de la razón o de la voluntad divina.

Al explorar las condiciones que posibilitan los sistemas jurídicos, concluyó que toda norma emana de otra, y por lo tanto su origen último se remite a una norma hipotética fundamental, una presuposición trascendental, necesaria para legitimar el Derecho. La norma fundamental es un acto de voluntad y no de conocimiento, por lo que no sería susceptible de considerarse verdadera o falsa.

Kelsen situó dicha norma en el Derecho Internacional, por lo que sostuvo la primacía de éste por sobre los ordenamientos nacionales. Así lo expresa en su obra *Principios del Derecho Internacional*, que postula una unidad jurídica mundial que se reflejaría en las leyes específicas de cada país.

La teoría pura del Derecho (acaso debería denominarse teoría del Derecho

puro) fue expuesta por primera vez en 1911. El Derecho no debía tener otro fundamento de validez y ordenación que la propia teoría. No existe un Derecho natural: toda norma se basa en otra previa, aceptada por una proposición sustantiva de la comunidad.

Al separar el Derecho de la moral, consagra una concepción eminentemente científica del primero, que lo aleja de cuestiones como el bien y el mal. Pero la obra de Kelsen contiene también una filosofía política. A partir de una ética relativista desemboca, paradójicamente, en la fundamentación de la democracia. Fue uno de los grandes teóricos de la democracia, a la que concibió como una técnica participativa en la elaboración del Derecho. Su libro *De la esencia y valor de la democracia* (1920) constituye una defensa de la democracia parlamentaria ante la amenaza de las corrientes totalitarias. Kelsen establece la validez de la norma en su modo de producción y no en el contenido de la misma: "una norma jurídica no vale por tener un contenido determinado... sino por haber sido producida de determinada manera".

El libro *La Teoría Pura del Derecho* (1935) fue escrito apresuradamente en momentos en que arreciaba la persecución contra Kelsen (entre fines de 1932 y principios de 1933). Por ello la primera edición fue publicada en España, con la traducción de uno de sus discípulos, Luis Legaz y Lacambra. Es paradójico que tras la Shoá fuera objeto de crítica, precisamente porque podrían entenderse los abusos nazis como jurídicamente correctos.

En el pensamiento kelseniano una norma jurídica está estructurada como una hipótesis que implica un *deber ser*. Kelsen separa el deber ser del ser, y ubica al Derecho en la segunda y por ende rechaza las doctrinas que derivan la validez de una ley de su efectividad.

Si el Derecho no se fundamenta en la razón, ni en la moral, ni la efectividad de una ley, significa que es totalmente independiente, puro.

En esta obra Kelsen desarrolla un método jurídico estricto, mediante el cual quiere eliminar toda influencia psicológica, sociológica y teológica en la construcción jurídica, y acotar la misión de la ciencia del Derecho al estudio exclusivo de las formas normativas posibles y a las conexiones esenciales entre las mismas.

Para Kelsen una norma no se aplica aisladamente, sino en el marco de un complejo ordenamiento jurídico. Todas las normas derivan de una única norma suprema.

Al separar los terrenos de la ley y de la moral, Kelsen aporta una visión iuspositivista: analiza el Derecho como un fenómeno autónomo, independiente de toda consideración ideológica.

Por ejemplo, la justicia es una característica posible pero no necesaria del orden social. Para que haya orden social no es imprescindible la justicia. Además no puede existir un orden social que garantice la felicidad de

todos, ya que con frecuencia la felicidad de uno modificará la de otro. Generalmente la felicidad individual depende de necesidades que no llegan a ser satisfechas por ningún orden social. La naturaleza no es justa y no existe orden social que pueda reparar por completo esta injusticia.

Varios ordenamientos coexisten y hay un orden jerárquico entre ellos. El ordenamiento inferior es autorizado por el superior hasta llegar al ordenamiento internacional.

Gran parte de las teorías que desarrolla en Europa luego se fueron matizando en EEUU: Kelsen abandona sus posturas excesivamente formalistas. Cuando en su última etapa, ya en Berkeley, Kelsen escribe *Teoría General de las Normas* (póstuma, 1979) empieza a vislumbrarse una cierta valoración por la moral. Kelsen ve que no es posible la imparcialidad de la ciencia jurídica, ni su independencia del poder y de las ideologías.

Kelsen ha sido llamado el científico del Derecho, el experto legal del siglo XX, el jurista del siglo, y el promotor de la justicia constitucional en el mundo.

1 Su título completo es Collatio Legum Mosaicarum et Romanorum.

2 Los tres libros son La ley humana y la justicia humana (1965), Sistemas legales y abogados razonando (1966) y Las dimensiones sociales de la ley y la justicia (1967).

Capítulo 16

WIENER Y LA CIBERNÉTICA

El hombre moderno puede ser considerado como el resultado de seis revoluciones: una cultural en el siglo XV, una religiosa en el siglo XVI, una científica en el siglo XVII, una política en el siglo XVIII, una económica en el siglo XIX, y una cibernética en el siglo XX. En todas ellas el rol de judíos ha sido notable y por ende cabe asignarles un papel crucial como promotores de la modernidad. Concluiremos nuestra trilogía con un pensador que bien puede encarnar la última de dichas revoluciones.

Según el tratado talmúdico de *Kidushín*, el padre debe educar a su hijo en tres áreas: la Torá, un oficio y la natación. También los filósofos griegos valoraron saber nadar. Sócrates enfatizó su importancia en el diálogo que mantuvo con su contrapartida moral, Calicles. En aquel discurso se filtra un término que veintitrés siglos después revolucionó las ciencias de la conducta; el texto reza: "Más importante que la natación es el arte del timonel (*kybernetes*) ya que salva de los mayores peligros, no sólo a las almas sino también a los cuerpos y las fortunas". Como el párrafo está incluido en el diálogo dramático sobre la retórica, Sócrates equipara la *cibernética* con el arte de persuadir y conmover.

En 1834 un físico francés utilizó el término en su aspecto de control político. Un siglo después un matemático lo recogió para denominar con él una nueva ciencia, que estudia acerca de los sistemas de control y comunicación. Cuando Norbert Wiener publicó *Cibernética* en 1948, nacía una disciplina que empezó siendo una rama de la matemática binaria, continuó por identificarse con la informática... y terminó por invadirlo todo. Wiener (1894-1964) pasará a la historia como uno de los célebres pensadores sobre un tema central del día de hoy: la automatización y las comunicaciones. No sorprende la abundante presencia de judíos entre los grandes

matemáticos. Sin embargo, a diferencia de la moral o la ley, las matemáticas como disciplina no podrían rastrearse a la fuente bíblica: no hay en el Libro de los Libros párrafos significativos desde el punto de vista aritmético.

En contraste, el Talmud frecuentemente razona en términos matemáticos, en el contexto de discusiones halájicas (de la ley judía). Pero el asunto tampoco es abordado independientemente. Las matemáticas carecen en el Talmud de la sofisticación que tuvieron entre los griegos, y constituyen más que nada recomendaciones prácticas para resolver cuestiones legales. Por ejemplo, el valor π (δ, la relación de una circunferencia con respecto a su diámetro) fue valuado por los rabinos en 3, cuando Arquímedes había llegado en el siglo III aec a un valor más preciso. Cabe recordar que el Talmud no basa su cálculo en la aritmética sino en la Biblia (I Reyes 7:23): el palacio que construye Salomón requirió un "mar de fundición" de diez codos de un borde al otro "redondo de diez codos de alto y rodeado de un cordón de treinta codos". Al respecto comenta la Mishná (Eruvín 1:5) que "Todo entablamento que tenga tres palmos de circunferencia tiene un palmo de anchura". En su comentario al texto, Maimónides corrige levemente la definición.

Una categoría matemática más moderna que vale mencionar es el *Número de Motzkin* (la cantidad de maneras de dibujar cuerdas que no se intersectan en un círculo), de variadas aplicaciones en geometría. Es poco conocido que Leo Motzkin (1867-1933) abandonó las matemáticas para dedicar su vida al movimiento sionista, y que su hijo Theodor continuó su obra académica y descubrió los números homónimos.

En cuanto a la no menos interesante biografía de Wiener, sus memorias se titulan *Ex-prodigio*: a los tres años leía de corrido, a los cuatro años se adentraba en la literatura científica, a los siete desgranaba las teorías de Darwin y de Charcot, a los once ingresó en la universidad, a los dieciocho recibió su doctorado de Harvard.

Después de sus estudios filosóficos y matemáticos en EEUU, siguió el consejo de su padre y viajó a Europa para continuar su formación. Bertrand Russell fue su maestro en Cambridge, y David Hilbert en Gotinga, donde se conoció con John Von Neumann (1903-1957), otro matemático judío que en cierto modo fue la némesis de Wiener en temas ideológicos.

Von Neumann desarrolló la teoría de los juegos, de la que cabe mencionar que uno de sus exponentes hoy en día es un israelí, religioso ortodoxo y Premio Nobel de Economía (2005): Robert Aumann aplicó la teoría también para dilucidar problemas talmúdicos, por ejemplo el que deriva de la distribución de la herencia en tres partes (tratado talmúdico Ketubot 93a). Steve Heims publicó en 1980 una biografía en dos volúmenes que entremezcla las vidas de Von Neumann y de Wiener, a pesar de que éstos

nunca trabajaron juntos. El propósito de la amalgama es contrastar las actitudes de ambos con respecto a la Guerra Fría –asertivo el primero, pacifista el segundo.

Von Neumann analizó las analogías y diferencias entre el cerebro y la computadora y fue uno de los creadores de las computadoras digitales con memoria interna, capaces de almacenar programas. Durante sus últimos días en el hospital, a la espera de la muerte por un cáncer incurable, escribió reflexiones tituladas *El cerebro y la computadora*.

John von Neumann fue el diseñador de lógica arquitectónica de la computadora moderna. Su ensayo *Debate Preliminar del Diseño Lógico de una Computadora Electrónica* (1946) es considerado el más influyente en la historia de la computación. Las ideas allí expresadas, comúnmente llamadas "la máquina de Von Neumann", constituyen el fundamento de todo sistema de computación.

Digamos que la computación científica, nacida a mediados del siglo XX, fue obra de matemáticos e ingenieros electrónicos.

Entre los primeros cabe remontar el aporte judío a Georg Cantor (1845-1918) quien además de la Teoría de Conjuntos, columna vertebral de las matemáticas, creó la *diagonalización de Cantor*, una demostración matemática de que los números reales no son contables. Ésta fue recogida por Gödel, Turing y los que fundamentaron la computación científica.

Entre los segundos, recordemos a Max Newman, matemático de Bletchley Park, a 80 kilómetros al norte de Londres: la instalación militar en la que se logró descifrar los códigos alemanes durante la Segunda Guerra Mundial, y con ello se aseguró el triunfo aliado.

En la sección "Newmanry", liderada por Max Newman, se desarrollaron los *Colossus*, dispositivos pioneros en calculadores y computadores digitales. Su gran novedad era que eran programables. Se llegó a construir unos diez hasta el final de la guerra, y fueron destruidos apenas ésta concluyó, junto con sus planos: no quedó rastro de la primera computadora.

Complejos y sensibilidad

Wiener se encontraba entre los matemáticos. Concluyó siendo profesor de Lógica Matemática en el *Instituto Tecnológico de Massachusetts* (MIT), en donde ejerció por más de cuatro décadas, y murió en Estocolmo.

Su padre, al igual que el de Mozart, le impuso a su hijo desafíos intelectuales desde tierna edad. De uno solo de ellos lo privó deliberadamente: su identidad judía, que Norbert descubrió cuando era adolescente.

Aparentemente, los problemas de identidad que Norbert Wiener tuvo con su judeidad habían sido creados por su madre, Berta Kahn, quien compartía

los prejuicios judeofóbicos del medio, sentía rechazo por sus raíces y había insistido en ocultarlas. La autobiografía de Norbert está superpoblada de referencias a su padre, y una ausencia elocuente de su madre. Escribe: "Si el mantenimiento de mi identidad como judío no me hubiese sido impuesta a la fuerza como acto de integridad, y si mi origen judío me hubiese sido dado a conocer sin estar rodeado de una atmósfera de conflicto emocional impuesto por la familia, yo podría haberlo aceptado y asumido como hecho normal de mi existencia, sin ninguna importancia excesiva ni para mí ni para nadie más".

En alguna medida, Norbert sintió que el odio hacia lo judío lo era contra la familia, contra él mismo. Cuando descubrió tardíamente su ser judío, se acentuó su sensación de extrañamiento, inevitable en un niño genial que cumplía once años en la ceremonia de graduación secundaria en la que sus padres ya tenían dieciocho.

Para colmo, el mismo año en que Wiener ingresó a Harvard, asumía como rector Lawrence Lowell, quien tenía un plan explícito de limitar a los judíos en su universidad. Después de haber pasado un trimestre en Harvard, Norbert descubre con azoramiento sus raíces, y decide ir a Cornell a estudiar filosofía. Aunque siempre se mantuvo alejado de la comunidad judía, Wiener confesaba que no podía contener sus lágrimas al recitar versos de las *Melodías Hebreas* de Heinrich Heine, *La princesa Shabat*, en donde se expresa la exaltación religiosa del judío. En su poemario Heine satiriza a los judíos asimilados, y en el mentado poema habla de un judío llamado Israel que asumía la forma de un perro excepto cuando se acercaba el Shabat:

*Mi canto es para un príncipe / por el destino maltratado /
Su nombre es Israel / y lo transformó un hado / en un perro.
Pero el viernes por la noche / repentinamente / llega la oscuridad
y cede el encantamiento, / y el perro vuelve a ser hombre.*

El padre de Norbert, Leo Wiener había sido profesor de lenguas germánicas, escribió una historia de la literatura ídich, y concluyó su carrera en el departamento de lenguas eslavas de Harvard, desde donde tradujo a Tolstoi al inglés en veinticuatro volúmenes (1904). Leo Wiener tuvo desde su niñez una habilidad excepcional para las lenguas. Difundió la poesía ídich, y es de notar que uno de los poemas que tradujo, *En el taller de la explotación* (1897) de Morris Rosenfeld, anticipa un tema que interesaría a Norbert: la maquinización del hombre. La cibernética es, después de todo, el estudio del control de mecanismos paralelos: los sistemas animales y los electrónicos. Wiener teorizó que toda conducta inteligente es el resultado de mecanismos

de retroalimentación, que podían perfectamente ser estimulados por máquinas. La misma estructura de un órgano que pertenece a un ser vivo, se encuentra en una máquina. Por ello, toda teoría que explique a esa máquina puede aplicarse a un ser vivo. El sistema nervioso es ergo entendido como un *mecanismo de control*, igual que el de computadoras de avanzada.

Esa perspectiva tenía precedentes. Durante el siglo XVII la física mecanicista mostró al cuerpo como un reloj y al corazón como una bomba. Pero Norbert Wiener dio pasos más audaces y explicó al cerebro como una computadora. La psicología fue sacudida por la innovación, ya que la conducta humana podía modelarse en base de *software*. La informática pasaba a ser una rama de la psicología.

Como todo estímulo contiene información, la conducta de los organismos puede tratarse como el procesamiento de datos. Más aún: puede *cuantificarse* nuestro comportamiento, porque toda información puede convertirse en bits, sin importar la forma original del estímulo.

Las computadoras permitieron que emergiera la tecnología necesaria para la Inteligencia Artificial, pero fue Norbert Wiener quien señaló desde el comienzo la posibilidad de retroalimentación entre máquinas y hombres. El ejemplo más conocido es el del termostato: controla la temperatura de un entorno por medio de reconocer la verdadera temperatura de una casa, comparándola con la deseada, y respondiendo por medio de subirla o bajarla. El primer alarmado por los avances de Wiener fue él mismo, quien escribió *El uso humano de los seres humanos- Cibernética y sociedad* (1950), dedicado a "la memoria de mi padre, mi más íntimo mentor y más amado antagonista".

En su autobiografía, Wiener describe cómo utilizaba la investigación matemática para alcanzar la armonía, o para resolver tensiones internas que podían derivar de su educación. Los casos en los que un problema matemático quedaba sin resolverse, se convertían en metáfora de un problema personal. Sus colegas lo describían como "lanzado a las alturas celestiales o deprimido hasta la muerte... su humor podía variar rápidamente desde un estado de euforia a las profundidades de la desesperación más oscura".

Cibernética humana

Wiener era matemático, pero de aquéllos para quienes el contacto con los fenómenos reales de la física o de la biología fueron cruciales a fin de que las matemáticas no pecaran de vacuidad. Por ello en 1967 el MIT estableció el *Premio Norbert Wiener para Matemáticas Aplicadas*.

Una de sus contribuciones se denomina "la medida de Wiener" para apreciar

el movimiento browniano. Éste es el movimiento aleatorio que se observa en partículas nanoscópicas en un medio fluido (lo describió Robert Brown en 1827). En 1923 Wiener le dio su primera definición matemática rigurosa, cuando elaboró un modelo (con Paul Lévy): una partícula se desplaza a cada instante independientemente de su pasado, "olvida" de dónde viene y decide por azar a dónde dirigirse. A pesar de ser continuo, este movimiento cambia en todo punto de dirección y de velocidad.

Wiener sostiene que la física de Isaac Newton había reinado entre los siglos XVII y XIX, describiendo un cosmos compacto, que se derrumbó cuando Ludwig Boltzmann y Williard Gibbs introdujeron la estadística para su estudio. La física ya no podía dejar de considerar la incertidumbre y la contingencia de los fenómenos. Para Wiener, "reconocer la existencia de un determinismo incompleto, casi irracional, en el universo, es similar a admitir con Freud el componente profundamente irracional en la conducta del hombre".

Su mentada obra *Cibernética y sociedad* tiene dos objetos: mostrar que sólo puede entenderse la sociedad mediante el estudio de sus mensajes y de las condiciones de comunicación de las que dispone, y que en el futuro los mensajes predominantes se darán entre el hombre y la máquina.

Su obsesión fue diferenciar ambos entes. Sus estudiantes del MIT no podían ser robots. Entre sus diferencias radicales, Wiener destacó que la computadora puede en algún momento volver a ser *tabula rasa*. Los seres humanos no podemos. La experiencia queda grabada en nuestra inteligencia emocional. Maimónides coincidiría. Para el máximo filósofo, lo que el hombre perdió al ingerir del árbol del conocimiento fue precisamente la inteligencia pura, objetiva. Gracias a esa pérdida fuimos humanos. También lo somos gracias a nuestra imposibilidad de borrar nuestra memoria. Y nuestra humanidad: lo que Wiener siempre trató de rescatar. Escribió: "La ciencia es un modo de vida que puede florecer cuando los hombres son libres para tener fe".

Wiener es considerado el pionero de la ética de la computación, la rama de la filosofía que debate los límites morales en el uso de las computadoras.

Ya en *Cibernética* advierte de que la computadora ultrarrápida es el comienzo de máquinas que se autocontrolen. La integración de la tecnología de computadoras en la sociedad era "la segunda revolución industrial".

Al poco tiempo inventó el "Filtro Wiener", que tamiza los ruidos en la información, y se usa en la teoría de la comunicación en general y en el procesamiento de señales en particular.

Unos años después Wiener quiso plantear los dilemas con los que la cibernética podría desafiar a la religión. Llamó a su obra *Dios y Golem S.A.* (1964) tomado de la creación legendaria del Maharal, el máximo rabino de

Praga¹, quien fuera un científico de vanguardia en el siglo XVI.

En su obra, Wiener compara a la máquina con un Golem, creado por el hombre que vendría a ser un nuevo dios. Jorge Luis Borges construyó un paralelo parecido en uno de sus mejores poemas.

Wiener explica cómo las máquinas aprenden y su rol social, con referencias a la religión. Las inquietudes del autor se suceden: la relación del hombre con la tecnología; la insuficiencia de la economía como ciencia; los límites de las máquinas en marcos como el ajedrez, y las grandes teorías deterministas como el darwinismo y el marxismo.

La computación científica siguió nutriéndose con aportes de judíos, como la criptografía cuántica obra de Stephen Wiesner, o aplicaciones más actuales desde Internet, en cuya creación descollaron Leonard Kleinrock, Paul Baran, y Robert Kahn, hasta el buscador Google con Sergey Brin y Larry Page a la cabeza. Nuevamente, la lista sería interminable.

En retrospectiva Wiener sobresale no solamente por sus creaciones aún vigentes, sino por su insistencia en vincular el estudio con su aplicación práctica y su dimensión ética. Ha persistido en destacar el propósito fundamental que atribuye a la vida: florecer fiel a la naturaleza humana, la de un ser que procesa información.

En un sentido, la contribución ética que Wiener impuso a la nueva ciencia, es heredera del profetismo. Y el ciclo se cierra una vez más retomando lo que distinguió a la civilización judaica en sus albores. En cada tomo de esta trilogía hemos personificado la corriente del profetismo: Isaías, Jeremías y Ezequiel. Ellos tradujeron el mensaje hebraico fundamental: las raíces éticas que tiene la religión, y que se extendieron durante la modernidad para abarcar los aspectos más creadores de la aventura humana. Una aventura en la que el pueblo judío ha estado vibrantemente comprometido.

1 Ver nuestro Maharál y el Renacimiento, en el capítulo cuatro de Notables Pensadores, Universidad ORT Uruguay, Montevideo, 2006.

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*
- Gustavo Daniel Perednik: Notables pensadores, Universidad ORT Uruguay, Montevideo, 2006*

BIBLIOGRAFÍA CITADA (en orden cronológico)

Fuentes antiguas, medievales y renacentistas:

La Biblia Hebrea, especialmente el Pequeño Libro del Consuelo (*capítulos 30 y 31 de Jeremías*)

Platón: Calicles, *Diálogo de Sócrates* (s. IV aec)

La Mishná, *compilada por Rabí Iehuda Hanasí* (s. II)

Lex Dei (c. 300) *comparación de la legislación judaica con la romana*

El Talmud de Babilonia, *especialmente los Tratados de Kidushín y Pesajim* (s. IV)

Libro de la Creación (c. s. VIII)

Simón Kaiara: Halajot Guedolot (840)

Yehuda He-Jasid: Sefer Jasidim, (s. XIII)

Isaac Alfasi: Talmud Katán ó Hiljot Ha'Rif (s. XI)

Abraham Ibn Ezra: comentario al Pentateuco (c. 1150)

Moisés Maimónides: Mishné Torá (1180)

Zerajia Halevi: Sefer Ha'Maór (c. 1185)

Moisés Maimónides: Guía de los Perplejos o Moré Nebujim (1190)

Jizkuni: comentario al Pentateuco (s. XIII)

Obras de Najmánides:

Disputa de Barcelona (1267)

Comentario al Pentateuco (1268)

Otras:

Torat Ha'Adam, Sefer Ha-Gueulá (Libro de la redención),

Miljamot Hashem ("Las guerras de Dios"), Sefer Hazejut, Epístola del Rambán

Moisés De León (redactor): El Zohar (1280)

Arón Levi de Barcelona: Sefer Hajinuj (1310)

Jacob Ben Asher: Arbaá Turim (s. XIV)

Jaim Vital de Calabria: Etz Jaím ("Árbol de Vida", 1585)

Shlomo Alkabetz: Himno Lejá Dolí (1540)

José Caro: Shulján Aruj (1570)

Gedaliah ben Joseph: Libro de la tradición cabalística, Sefer Shalshet ha-cabalá (1587)

Jeziel Mili: Tapujei Zahav (1623)

Fuentes modernas:

Moisés Mendelssohn: Biur (1783)

Solomon Maimon: Tratado sobre Filosofía trascendental (1786)

Emanuel Kant: La Crítica de la Razón Práctica (1788)

Obras de Najmán de Bratzlav:

Likute Moharan (1808)

Sipurei Ma'asiot (1815)

Sefer ha-Middot (1821)

Maaguelei Zedek (1847)

Heinrich Heine: Melodías Hebreas (incluida La princesa Shabat, 1824)

Alfred de Musset: Confesión de un hijo del siglo (1836)

Samuel Holdheim: Inutilidad y malas consecuencias del formalismo religioso (1839)

Heinrich Graetz: Gnosticismo y judaísmo (1846)

*Menajem Mendel Morgensztern (el "Kotzker"): Máximas (c.1850)
publicadas por Simcha Raz (1995)*

Zacarías Frankel: Los caminos de la Mishná (1859)

Otto Liebmann: Kant y los epígonos (1865)

Cesare Lombroso: El hombre criminal (1876)

Yehuda Leib Gordon: Sedequías en la custodia (1879)

Henrik Ibsen: Casa de Muñecas (1879)

León Pinsker: Autoemancipación (1882)

*Adolfo Franck, artículo de la antología La Gerbe (La gavilla, París,
1890)*

Teodoro Herzl: El Nuevo Ghetto (1894)

Morris Rosenfeld: El taller de la explotación (1897)

Moritz Lazarus: La ética del judaísmo (1898)

Obras de Shimshon R. Hirsch:

Igrot Tzafon (1836) y Jorev (1837)

La religión aliada al progreso (1854)

Mensuario Jeschurun (1854-1870)

Comentario al Pentateuco (1867-78)

Artículos de Ajad Haam (entre 1893 y 1904):

La verdad desde Eretz Israel, En la encrucijada, Transmutación de valores, Sionismo político, El Estado judío y el problema judío, Carne y espíritu, Servidumbre en la libertad, Heridas de amor

Obras de Max Nordau:

Las mentiras convencionales de la civilización (1883)

El Mal del Siglo (1888)

La Comedia del Sentimiento (1891)

El Derecho de Amar (1892)

Entartung o Degeneración (1895)

El Doctor Kohn (1896)

Programa Judío para la Conferencia de Paz (1915)

Biología de la Ética (1916)

Otras:

La Esencia de la Civilización, Impresiones de España, Los Grandes del Arte Español, El Sentido de la Historia, Matrimonios Morganáticos

Leo Wiener: traducción de Tolstoi al inglés en 24 volúmenes (1904)

Henri Bergson: La evolución creadora (1907)

George Bernard Shaw: La cordura del arte (1907)

Naftali Hirsch: Gesammelte Schriften, *compilación de los ensayos de S.R.Hirsch en Jeschurun* (1908)

Franz Rosenzweig: Hegel y el Estado (1911)

Benedetto Croce: Breviario de Estética (1912)

José Ingenieros: Crónicas de Viaje

Ferdinand de Saussure: Curso de Lingüística General (1916)

Hermann Cohen: La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo (1919)

Franz Rosenzweig: La Estrella de la Redención (1921)

Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus (1921)

Gershom Scholem: Traducción y comentario del Sefer ha-Bahir (1922)

Margarete Susman: Crítica a La estrella de la redención (1923)

Martín Heidegger: Ser y tiempo (1926)

Nathan Isaacs: La influencia del judaísmo en el Derecho de Occidente (1927)

Anna Freud: Introducción a la técnica del análisis del niño (1927)
Carl Schmitt: Teoría de la Constitución (1928)
Gershom Scholem: Oración en memoria de Rosenzweig (1930)
Edmund Husserl: El origen de la geometría (1936), interpretado por Derrida (1962)

Obras de Hans Kelsen:

- La teoría del Estado en Dante Alighieri (1905)*
- Problemas principales del Derecho Público (1911)*
- De la esencia y valor de la democracia (1920)*
- La noción del Estado y la psicología freudiana de masas (1921)*
- Teoría general del Estado (1925)*
- ¿Quién debe salvaguardar la Constitución? (1931)*
- La Teoría Pura del Derecho (1935)*
- La ley de las Naciones Unidas (1950)*
- Teoría General de las Normas (póstuma, 1979)*

Obras de Kurt Lewin:

- Una teoría dinámica de la personalidad (1935)*
- La representación conceptual y la medición de las fuerzas psicológicas (1938)*
- Teoría del campo y experimentación en psicología social (1939)*
- Fronteras en la dinámica de grupos (1946)*
- Problemas psicológicos en la educación judía (1946)*
- Resolviendo conflictos sociales (1948)*
- Teoría de campo en las ciencias sociales (1951)*

Obras de Jacob Levi Moreno:

- ¿Quién sobrevivirá? (1953)*
- Psicoterapia de Grupo y Psicodrama (1966)*
- Las Bases de la Psicoterapia (1967)*
- Psicodrama (1978)*

Bertrand Russell: Historia de la filosofía occidental (1945)
John von Neumann: Debate preliminar sobre el diseño lógico de una computadora electrónica (1946)
Norbert Wiener: Cibernética (1948)
Isaac Asimov: Un guijarro en el cielo (1950)
Norbert Wiener: El uso humano de los seres humanos- Cibernética y sociedad (1950)

Isaías Berlin: Tolstoi (1953)
Norbert Wiener: Ex-prodigio (1953)
John Von Neumann: El cerebro y la computadora (1954)
Isaías Berlin: Inevitabilidad histórica (1954)
Nahum Glatzer: Hillel el Sabio (1956)
Isaías Berlin: Dos conceptos de libertad (1958)
Martin Buber: Los cuentos del Rabí Najmán (1956)
Jacob Breuer: Antología de los escritos de Hirsch, Torá Eterna (1957)
Richard Feynman: Lecciones de Feynman sobre física (1959)
Richard Feynman: Abajo hay espacio de sobra (1959)
Charles B. Chavel: Najmánides (1960)
Isidor Grunfeld: Horev, traducido y con extensa introducción bajo el subtítulo de Una filosofía de las leyes y observancias judías (1962)
Norbert Wiener: Dios y Golem S.A. (1964)
Gilles Deleuze, Bergsonismo (1966)

Obras de Melanie Klein:

- La técnica del análisis de niños pequeños (1924)*
- Principios psicológicos del análisis infantil (1924)*
- Una neurosis obsesiva en una niña de 6 años (1924)*
- El psicoanálisis de niños (1932)*
- La vida emocional del niño (1944)*
- Envidia y gratitud (1957)*

Obras de Emanuel Levinas:

- Existencialismo y antisemitismo (1947)*
- Ser judío (1947)*
- Judaísmo y altruismo (1957)*
- La totalidad y el infinito (1961)*
- Difícil Libertad (1963)*
- Cuatro lecturas talmúdicas (1968)*
- De otro modo que ser, O más allá de la esencia (1974)*
- Cinco Nuevas lecturas Talmúdicas -De Lo Sagrado a Lo Santo (1977)*
- Más allá del versículo (1982)*

Jacques Derrida: Estructura, Signo y Juego en el Discurso de las Humanidades (1966)

Jacques Derrida: De la gramatología La voz y el fenómeno, y La escritura y la diferencia (1967)

Jacques Derrida: La diseminación (1972), colección que incluye La farmacia de Platón

Julius Stone: La ley humana y la justicia humana (1965), Sistemas legales y abogados razonando (1966), Las dimensiones sociales de la ley y la justicia (1967)

Ulrich Neisser: Psicología cognoscitiva (1967)

Philip Sollers: Números (1968)

Julián Marías: Israel: una resurrección (1968)

Abraham Heschel: Una pasión por la verdad (1973)

Charles B. Chavel: Traducción al inglés del comentario de Najmánides a la Torá (1976)

Steve Heims: John Von Newmann y Norbert Wiener (1980)

Bob Hinshelwood: Diccionario de Pensamiento Kleiniano (1989)

Menahem Fisch: Ladaat Hochma, Saber ciencia, La racionalidad y el estudio de la Torá (1994)

Joseph Elias: Prólogo y comentarios a las Diecinueve cartas de Hirsch (1995)

Michael Frayn: Copenhague (1997)

Shmuel Boteach: Kosher Sex (1998)

Thomas Cahill: Los dones de los judíos (1998)

Norman Podhoretz: Los profetas: quiénes eran y qué son (2002)

Autores varios: El sionismo a cien años de Herzl (2004)

Simón Guershon Rozenberg (“Shagar”): Vasijas rotas (Kelím Shevurím, 2004)

Juan Raúl Ferreira: Vadearás la Sangre (2005)

ÍNDICE ONOMÁSTICO

GP: Grandes Pensadores NP: Notables Pensadores
CP: Célebres Pensadores

A

- Aarón Ben Meír NP: 27
 Abbahu, rabí GP: 56
 Abdías, profeta GP: 74
 Abdul Hamid II GP: 124
 Abel, personaje bíblico NP: 75
 Abolays NP: 34
 Abraham ben Ha-Rambam GP: 81
 Abraham, patriarca GP: 15, 18, 19, 20, 22, 40,
 45, 50, 55, 107 CP: 13, 95 NP: 7, 16, 59, 65,
 75
 Abraham, Karl CP: 78, 81, 82
 Abrahams, Gerald GP: 155
 Abrahamsen, Karla NP: 125
 Abravanel, Iehudá NP: 36-37
 Abravanel, Isaac GP: 74 NP: 11, 31-32, 35, 36,
 117
 Adán, personaje bíblico NP: 74, 79 CP: 42, 54
 Aderet, Gaón NP: 77
 Adler, Alfred NP: 123, 124 CP: 77
 Adorno, Theodor GP: 119 NP: 129
 Agus, Jacob GP: 76
 Agustín de Hippo NP: 23, 32, 118
 Ahad Haam CP: 61-68
 Ahimeir, Aba NP: 98
 Ahmes, faraón GP: 30
 Ajaz, rey GP: 48
 Akenatón, faraón GP: 27, 28
 Akhmatova, Anna CP: 125
 Akiva ben Iosef, rabí GP: 12, 61, 67, 68, 71, 154
 NP: 7, 23, 25 CP: 29-30
 Aknai CP: 34
 Al Fadil GP: 81
 Albo, Iosef GP: 74 NP: 58 CP: 57
 Albright, William GP: 23
 Alejandro Magno GP: 34, 35, 56 CP: 33
 Alfasi, Isaac GP: 75 CP: 37, 38
 Alfonso V, rey NP: 31-32
 Alfonso VI el Bravo NP: 33
 Alfonso X el Sabio NP: 34
 Alighieri, Dante GP: 37 NP: 34, 95, 98
 Alkabetz, Shlomo CP: 46
 Al-Mamún, califa NP: 26
 Alshej, Moisés CP: 46
 Altmann, Alexander GP: 103 NP: 25 CP: 94
 Amatlai, madre de Abraham GP: 15
 Amatzíá, rey GP: 47
 Amenofis III, faraón GP: 27
 Amenofis IV, faraón GP: 26, 27
 Amón, rey NP: 17
 Amós, profeta GP: 21, 45, 46, 47 NP: 16 CP:
 21, 36
 Amotz, personaje bíblico GP: 47, 17
 Anan Ben David NP: 25
 Anatoli, Jacob NP: 34
 Aníbal, el cartaginés GP: 59
 Antígono Matatías CP: 29
 Antíoco IV Epifanes GP: 59
 Antípater CP: 29
 Arama, Isaac NP: 31
 Arendt, Hannah GP: 119, 122 NP: 12, 117-121,
 126
 Ariosto, Ludovico NP: 43
 Aristetas GP: 36
 Aristóbulo CP: 36
 Aristóbulo de Paneas GP: 53
 Aristóteles GP: 34, 39, 52, 56, 58, 77, 82, 84, 111,
 149, 150 NP: 33, 39, 66, 79 CP: 56
 Arizal CP: 46, 47-48
 Arnal de Segura CP: 41
 Arnold, Matthew GP: 51
 Arón Levi de Barcelona CP: 58
 Aron, Raymond GP: 119 NP: 119
 Arquímedes CP: 141
 Arquímedes GP: 149, 150
 Asch, Salomon NP: 12, 127 CP: 106
 Ashkenazi, Zvi ben Yaakov GP: 98
 Ashurbanipal, emperador CP: 21
 Asimov, Isaac CP: 114
 Asser, Tobías CP: 134
 Aucouturier, Marguerite CP: 87
 Augusto, emperador CP: 29
 Aumann, Israel (Robert) NP: 111 CP: 142
 Austerberg, Max GP: 125
 Ava Arija, rabino NP: 27
 Averroes, Abu Walid NP: 34
 Avineri, Shlomo GP: 114
 Avtalión CP: 29, 36 n1
 Azariah de Rossi GP: 56 NP: 11, 36, 42, 43

B

- Baal Shem Tov, Israel NP: 47-48, 49, 50 CP: 49
 Bach, Johann S. GP: 43 NP: 62
 Bahar, Jacques GP: 125
 Baile, Pierre GP: 92
 Bajia Ibn Pakuda GP: 74, 79 NP: 58

-
- Bakhunin, Mikhail NP: 87
 Balin, Albert GP: 144
 Bamberger, Isaac Dov CP: 54
 Bar Kojba, Simón GP: 67 NP: 42, 65 CP: 36
 Baran, Paul CP: 147
 Baron, Jeannette NP: 120
 Baron, Salo NP: 119, 120
 Bartemeier, Leo CP: 82
 Baruj Ben Neriá CP: 22, 23, 26
 Bashán, Ishaiá NP: 56, 59
 Bassola, Moisés CP: 46
 Batsheva, personaje bíblico GP: 33
 Baudelaire, Charles CP: 75
 Bauer, Felicia GP: 134
 Baumgardt, David NP: 70
 Beer, Jacob CP: 59
 Beethoven, Ludwig NP: 62
 Beilis, Mendel NP: 88
 Bein, Alexander GP: 121
 Bejor-Shor, Iosef NP: 29
 Bella, Moshe NP: 98
 Bellini, Giovanni NP: 40
 Ben Gurión, David GP: 94, 98, 99, 118, 126
 Ben Iosef, Shlomó NP: 96
 Ben Shlomo, Iosef NP: 79 CP: 18
 Benaíá Ben Yehoiadá GP: 153
 Benardete, José GP: 156
 Bendavid, Lazarus NP: 63 CP: 53
 Benei Betera CP: 30
 Benjamín, personaje bíblico GP: 56
 Benjamin, Walter GP: 119 NP: 72 CP: 93, 99
 Berdyczewski, Mija Iosef NP: 53 CP: 63
 Bergman, Shmuel H. GP: 130 CP: 18
 Bergson, Henri GP: 146, 156 NP: 79 CP: 89, 117, 121
 Berlin, Isafas CP: 125-132
 Berlin, Mendel CP: 125
 Berlín, Naftalí Zvi Iehuda GP: 25 NP: 52, 77
 Bernays, Isaac CP: 58
 Bernays, Martha GP: 139 CP: 58
 Bertier, príncipe NP: 44
 Bialik, Jaim Najman NP: 53, 93
 Bibago, Abraham GP: 56
 Bildad, personaje bíblico NP: 26
 Bindman, Yirmeyahu NP: 60
 Birnbaum, Natán GP: 106
 Blanco Amor, José GP: 74
 Bloch, Marc GP: 118
 Blücher, Heinrich NP: 119
 Blumenfeld, Kurt GP: 139 NP: 119
 Blunt, Antony NP: 106
 Boccaccio, Giovanni NP: 34, 35
 Bochart, Samuel GP: 74
 Böhm-Bawerk, Eugen GP: 114 NP: 110
 Bohr, Margrethe CP: 109
 Bohr, Niels GP: 111, 148 NP: 120 CP: 109-112
 Boman, Thorlief GP: 56, 57, 119
 Bonaparte, Napoleón GP: 122 NP: 51
 Bonastruc da Porta CP: 37
 Bonilla de San Martín, Adolfo NP: 36
 Borges, Jorge Luis GP: 39 NP: 44 CP: 76, 147
 Borgia, Cesare GP: 112
 Boteach, Shmuel CP: 44
 Botzmann, Ludwig NP: 101 CP: 111, 146
 Braganza, duque de NP: 32
 Brahe, Tycho NP: 45
 Brahms, Johannes NP: 101
 Breasted, James GP: 27
 Breuer, Isaac CP: 53-54
 Breuer, Jacob CP: 59
 Brin, Sergej CP: 147
 Brod, Max GP: 39, 130, 132
 Broder, Myriam GP: 12 NP: 12
 Broeck, Crispin van de NP: 21
 Broglie, Louis de CP: 111
 Bronstein, Lev (Trotsky) NP: 86, 88
 Brown, Robert CP: 146
 Buber, Martin GP: 29, 107, 119 NP: 11, 43, 72-73, 130 CP: 45, 47, 64, 94, 97, 98, 107, 118, 122
 Bulan, rey jázaro GP: 75, 77
 Bulow, Bernhard von GP: 124
 Buonarrotti, Miguel Ángel NP: 40
 Burgess, Guy NP: 106
 Burke, Edmund NP: 61
 Busone da Gubbio NP: 34
 Buzi, sacerdote NP: 17
 Byron, Lord George NP: 62
- ## C
- Cahill, Thomas GP: 19, 20 NP: 16
 Caín, personaje bíblico NP: 75
 Calderón de la Barca GP: 90
 Calicles el sofista CP: 141
 Calígula, emperador GP: 54
 Calva-Shavua GP: 67
 Camus, Albert CP: 118
 Cansinos-Asséns, Rafael CP: 74
 Cantarini, Isaac NP: 56
 Cantor, Georg CP: 143
 Carlomagno, emperador NP: 32
 Carlyle, Thomas GP: 121
 Caro, José CP: 38, 46
 Caro, Josef NP: 42
 Carter, Jimmy CP: 14
 Cassel, Ernest GP: 144
 Cassirer, Ernst NP: 67 CP: 53
 Castro, Cristina de NP: 12
 Católicos, Reyes NP: 32
 Cerfberr, Herz GP: 102

CÉLEBRES PENSADORES

Cervantes, Miguel de NP: 36
Chajes, Oscar GP: 155
Chamberlain, Joseph GP: 128
Charcot, Jean-Martin CP: 142
Chavel, Charles B. CP: 43
Chelm, Elijah de NP: 44
Chestov, Lev GP: 51
Chmielnicki, Bogdan GP: 101 NP: 47, 65
Chomsky, William GP: 59
Chrysoloras, Manuel NP: 35
Ciaxares, rey CP: 21
Clearco de Soli GP: 56,58
Cleopatra, reina CP: 29
Cohen, Arthur NP: 120-121
Cohen, David NP: 11, 81-82
Cohen, Hermann GP: 12, 26, 84, 97 NP: 11, 12, 22, 55, 67, 69-75, 81, 130-131 CP: 53, 59, 63
Cohen, Isaac NP: 44
Cohen, Martha NP: 69
Cohn, Martha GP: 153
Coleridge, Samuel GP: 57, 151
Colón, Cristóbal NP: 41
Comte, Auguste GP: 112 NP: 66
Copérnico, Nicolás GP: 149, 150 NP: 40, 41
Corday, Marie Ann NP: 94
Cordobero, Moisés CP: 46
Cornish, Kimberley NP: 107
Cotton, John GP: 93
Creizenach, Michael CP: 55
Crémieux, Isaac GP: 121
Crescas, Abraham NP: 41
Cristiani, Pablo CP: 41, 42
Croce, Benedetto CP: 76
Cromwell, Oliver GP: 108

D

Damon, William NP: 128
Daniel, personaje bíblico CP: 42, 44, 70
Dante Alighieri GP: 37 NP: 34, 95, 98
Darwin, Charles CP: 142
David ben Maimón GP: 81
David Ben Zakai NP: 27, 28
David, rey GP: 22, 33, 49 NP: 19 CP: 36, 42
De Man, Paul CP: 90-91
Delmedigo, Elijah NP: 35
Demetrio de Falero GP: 35, 36
Derby, Lord NP: 95
Derrida, Jacques GP: 119 NP: 12 CP: 85-91, 122
Descartes, René GP: 90, 91, 92, 95 NP: 33, 61
Deutsch, Libussa CP: 80
Deutscher, Isaac NP: 11, 90-91
Dewey, John NP: 66
Diderot, Denis NP: 63

Dina, personaje bíblico GP: 40
Dirac, Paul CP: 112
Disraeli, Benjamín GP: 121
Dohm, Christian GP: 102, 103
Dosa ben Saadia NP: 27
Dostoievski, Fiodor GP: 130
Dov Ber de Mezritch NP: 48-49
Dreisis, Enrique GP: 12
Dreyfus, Alfred GP: 122 NP: 88
Dujovne, León GP: 82
Dumézil, Georges GP: 143
Durkheim, Emile GP: 112, 114, 116,118
Dymant, Dora GP: 130, 134

E

Eckhart, Johannes CP: 45
Eduardo VII GP: 144
Efraim de Luntshitz NP: 79
Efros, Israel GP: 53 NP: 15
Ehrenberg, Hans CP: 94
Ehrenfest, Paul CP: 110
Ehrenpreis, Marcus CP: 63
Eichmann, Adolf NP: 120, 121
Einstein, Albert GP: 7, 8, 12, 105, 139, 140, 143, 145, 146,147, 153, 157 NP: 7 CP: 110, 111, 113, 114, 115
Eisler, Edmund GP: 125
Eldad, Israel CP: 18
Eleazar Ben Azariá, Rabí CP: 115
Eleazar Ben Judah de Worms NP: 44
Eleazar Ha-Cohén GP: 36
Elías, profeta NP: 17
Eliezer Ben Hyrcanus, Rabí CP: 115
Eliezer, Rabí GP: 67 CP: 34
Emden, Jacob NP: 50
Engels, Friedrich GP: 113
Epstein, Baruj CP: 59 n2
Erikson, Erik NP: 124-125, 127 CP: 77, 101
Esav, personaje bíblico NP: 25, 75
Esquilo GP: 37
Ettlinger, Jacob CP: 58
Euclides GP: 97
Eugenio IV, Papa NP: 41
Eurípides GP: 37
Eusebio de Cesárea GP: 56
Ever, personaje bíblico NP: 51
Exequias, rey GP: 43, 48, 49
Eybeschütz, Jonathan NP: 50
Ezequiel, profeta GP: 45 NP: 11, 15-22, 31 CP: 21, 22, 24, 147
Ezra, escriba GP: 63 NP: 24

F

- Fackenheim, Emil CP: 18
Faisal de Hejaz, Emir CP: 72
Falk, rabino NP: 95
Federico de Baden GP: 124
Federico el Grande CP: 98
Federico II de Hohenstausen GP: 102 NP: 34
Ferenczi, Sándor CP: 77, 78, 80, 81
Ferguson, Adam NP: 61
Fernhof, Isaac GP: 125
Ferreira Aldunate, Wilson CP: 14
Ferreira, Juan Raúl CP: 11
Feuer, Lewis GP: 159
Feynman, Richard CP: 112-114
Fichte, Johann G. NP: 64, 66 CP: 126
Ficino, Marcilio NP: 35
Filócrates GP: 36
Filón de Alejandría GP: 8, 12, 25, 52, 53, 54, 55, 56, 89 NP: 25, 32, 42
Finkelkraut, Alain CP: 120
Finzi, David NP: 57
Finzi, Isaac NP: 42
Finzi, Zipora NP: 57
Fisch, Menahem CP: 114-115
Fischer, Heinz CP: 137
Flaccus GP: 54
Flavio Josefo GP: 35
Fohrer, Georg GP: 40
Foster, Michael GP: 151
Fowler, James NP: 128
Franck, Adolfo CP: 65
Frankel, David GP: 102
Frankel, Zacarias CP: 54
Frankl, Viktor NP: 123, 124, 125-126
Frayn, Michael CP: 109
Freud, Anna CP: 77, 81
Freud, Sigmund GP: 8, 12, 27, 28, 29, 119, 139, 140, 141, 142, 143 NP: 7, 72, 123, 127, 129, 132, 133 CP: 58, 78, 79, 81, 107, 135
Friedländer, David CP: 59
Friedman, Israel NP: 48
Fromm, Erich GP: 12 NP: 129-133 CP: 28, 57, 77, 98, 101
Fromm, Naftalí NP: 129
Froude, Richard GP: 37
- Gans, David NP: 45
Gaón de Vilna (Eliahu Kremer) GP: 101, 110 NP: 49-53
Garibaldi, Giuseppe NP: 97
Gatto, Heber NP: 11
Gedeón, juez NP: 17
Geiger, Abraham CP: 55, 59
Gelber, Ioav GP: 108
Gell-Mann, Murray CP: 113
Gellner, Ernst NP: 11, 106-107
Gibbs, Williard CP: 146
Gibson, Mel CP: 12
Gilbert, Martin NP: 93
Giles de Saragón CP: 41
Giorgione, Giorgio Barbarelli NP: 40
Giusti, Roberto CP: 73
Glatzer, Nahum CP: 30, 32
Glotzer, Albert NP: 88
Glueck, Nelson GP: 23
Goethe, Wolfgang GP: 37, 57 NP: 119, 130
Gog, rey de Magog NP: 21
Goldschtücker, Edward GP: 133
Goldstein, Kurt CP: 103
Gómez Pereira GP: 91
Gordis, Robert GP: 40
Gordon, Cyrus GP: 56
Gordon, Iekutiél NP: 56
Gordon, Yehuda Leib NP: 64, NP: 93 CP: 25
Gorki, Máximo NP: 93
Gradenwitz, Peter GP: 158
Graetz, Zvi CP: 54, 58
Greenberg, Moshé GP: 18, 27
Greenspan, Alan NP: 115
Gregorio IX CP: 37
Grimm, hermanos Jacob y Wilhelm NP: 64
Grinberg, Uri Tzvi NP: 90
Grünberg, Charlotte de GP: 12 NP: 11 CP: 11, 17, 19
Grunfeld, Isidor CP: 54, 55, 58
Guedaliá Ben Ajikam CP: 25
Guedaliah ibn Yihia CP: 27
Guillermo II GP: 124, 144
Guinsberg, Asher CP: 61
Guinzburg, Louis NP: 27
Gumpłowicz, Ludwig GP: 118, 119 CP: 3
Gutenberg, Johannes NP: 40, 41
Guttman, Itzjak (Julius) NP: 55

G

- Gaarder, Jostein GP: 51
Galilei, Galileo GP: 150, 151 NP: 40
Gallico, Elisha NP: 42
Gama, Vasco da NP: 41-42
Gandhi, Mahatma NP: 125

H

- Haberler, Gottfried von NP: 111
Ha-Cohen, Jacob NP: 56
Haddad, Gérard GP: 139
Hagiz, Moisés NP: 56
Hahn, Otto CP: 110
Hai Gaón NP: 26

CÉLEBRES PENSADORES

- Haim, Natalia GP: 12
Halberachs, Maurice GP: 119
Halevi, Iehuda GP: 8, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 154
NP: 58, 65 CP: 57, 58, 97
Halevi, Zerajia CP: 37
Hamman, Johann GP: 104
Hammurabi, rey GP: 44 NP: 71
Hananel Ben Kushiel NP: 26
Hananiá Ben Gamliel, Rabí CP: 121
Hananías CP: 24
Handel, Georg GP: 43 NP: 62
Haramhab, general GP: 29
Hartston (y Watson) GP: 155
Hawking, Stephan CP: 113
Hayek, Friedrich NP: 61, 113 CP: 135
Hebreo, León NP: 36-37
Hegel, Georg GP: 56, 98 NP: 64, 65, 67, 80 CP:
53, 93, 96, 126, 129
Heidegger, Martin NP: 119, 121 CP: 87, 96, 117,
118, 119
Heimann, Paula CP: 82
Heine, Heinrich NP: 66 CP: 144
Heisenberg, Werner CP: 109, 112
Heller, Yomtov Lipmann NP: 45
Helms, Steve CP: 142
Helvétius, Claude CP: 125
Henry, coronel y madame GP: 123
Hequías, sacerdote CP: 21
Herder, Johann von GP: 57 NP: 63
Herodes CP: 29, 30, 33
Hertzberg, Arthur NP: 94
Herz, Marcus NP: 63
Herz, Natán Ben Naftali CP: 50
Herzl, Teodoro GP: 107, 109, 121, 122, 123, 124,
125, 128 NP: 22n, 80, 86, 94 CP: 63, 69-76
Herzog, Isaac GP: 99
Heschel, Abraham CP: 49
Hess, Moisés GP: 52, 94, 114
Hezekiá Ben Manóaj, rabí NP: 29
Hilbert, David CP: 142
Hilbert, David GP: 155
Hildesheimer, Azriel CP: 54
Hilel el Sabio GP: 65 NP: 12, 23 CP: 29-36
Himmelfarb, Milton CP: 94
Hinshelwood, Bob CP: 77
Hipócrates de Cos NP: 33
Hiram, rey GP: 33
Hircano II CP: 29
Hirsch May, Zvi CP: 57
Hirsch, Mendel NP: 87
Hirsch, Naftali CP: 55
Hirsch, Shimshon R. NP: 12 CP: 53-59
Hitler, Adolf GP: 147 NP: 96, 106, 118, 135
Hivi Al-Balji NP: 25
Hizkúni, exégeta NP: 29
Hobbes, Thomas GP: 90, 91, 92, 105, 111 NP:
63 CP: 126
Holbein, Hans NP: 21
Holdheim, Samuel CP: 55
Hombberger, Theodor NP: 125
Homero GP: 37 NP: 35
Honig, Bonnie NP: 121
Hophra, rey CP: 25
Horkheimer, Max NP: 129
Horthy, Miklós CP: 81
Hubble, Edwin GP: 145
Hug-Hellmuth, Hermine von CP: 78, 82
Huldá, profetisa CP: 21
Humboldt, Alexander von NP: 119
Hume, David NP: 61
Husserls, Edmund CP: 88-89, 118, 121
Huygens, Christiaan CP: 112
Huysmans, Joris CP: 75
- ## I
- Jaakov, patriarca CP: 95
Ianai, rabí GP: 40
Ibn Daud, Abraham NP: 58 CP: 57
Ibn Ezra, Abraham GP: 97 NP: 24, 29 CP: 43,
57
Ibn Ezra, Moisés NP: 31
Ibn Gabirol, Shlomó GP: 73, 97
Ibn Pakuda, Bajia GP: 74, 79 NP: 58
Ibn Shaprut, Jasdai GP: 75
Ibn Tibon, Jacob Ben Majir NP: 41
Ibn Yehya, Guedalia GP: 56 CP: 27
Ibsen, Henrik CP: 73, 75, 76
Iehoshua Ben Gamlá NP: 40
Iehoshúa Ben Leví, Rabí CP: 120
Iehoshua Ben Perajia CP: 36 n1
Iehuda Ben Tabai CP: 36 n1
Iehuda Haleví GP: 8, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 154
NP: 58, 65 CP: 57, 58, 97
Iehuda Hanasí CP: 30
Immanuel de Roma NP: 11, 34
Ingenieros, José CP: 76
Iojanán Ben Zakai CP: 33, 34
Iosé Ben Iehudá GP: 82 CP: 56
Iose ben Jananiá NP: 22
Iosef, personaje bíblico GP: 26, 30 NP: 36
Iosi Ben Ioezer CP: 36 n1
Iosi Ben Iojanán CP: 36 n1
Isaac ben Jaim (Itzele) NP: 52
Isaac, patriarca NP: 75 CP: 95
Isaacs, Nathan CP: 133
Isaías, profeta GP: 12, 40, 45, 46, 47, 48, 49 NP:
7, 17, 29 CP: 21, 23, 24, 36, 42, 59, 147
Ishmael, rabí NP: 25
Isidoro de Alejandría GP: 54
Ismael, personaje bíblico NP: 75
Israeli, Isaac (astrónomo) NP: 41
Israeli, Isaac (filósofo) NP: 26

Israels, Jozef CP: 75
Isserles, Moisés CP: 28 n3
Itró, personaje bíblico GP: 26, 40

J

Jabotinsky, Eri NP: 98
Jabotinsky, Zeev GP: 126 NP: 12, 93-99 CP: 72
Jacob Ben Asher NP: 41
Jacob Ben Majir NP: 41
Jacob Josef de Polnoye NP: 48
Jacob, patriarca NP: 25, 51
Jacobi, Friedrich GP: 105
Jacobs, Josef GP: 158, 159
Jacobs, Louis CP: 26
Jacobson, Israel CP: 55, 59
Jaim Ben Itzjak NP: 51
Jaim Brisker NP: 52, 53
Jaim Volozhiner NP: 51
Jaime I de Aragón CP: 41, 42
James, William NP: 66
Jefferson, Thomas GP: 69
Jeremías, profeta GP: 35, 45 NP: 11, 18 CP: 21-28, 147
Jesenska, Milena GP: 130, 134
Jesús de Nazaret GP: 30 CP: 30, 42
Jizkiáhu Ben Manóaj CP: 38
Jizkuni, exegeta CP: 38
Joaquim, rey CP: 23, 24, 26
Job, personaje bíblico GP: 56 NP: 15, 59 CP: 43, 51
Joffe, Adolf NP: 87
Johnson, Paul GP: 20
Jonatan ben Uziel NP: 19
Jones, Ernest NP: 3, 123 CP: 78, 81
Jones, Jim NP: 135
José, personaje bíblico GP: 26, 30 NP: 36
Josef II GP: 110
Josefo Flavio GP: 56 NP: 42
Joseph, Elias CP: 57, 58
Joshua Ben Hananiá, Rabí CP: 34
Joshua, rabí GP: 67
Josías, rey NP: 17 CP: 23, 26
Jospe, Alfred GP: 110
Juan de Aragón NP: 41
Juan el Damasceno NP: 26
Juan II NP: 36
Juan Pablo II CP: 12
Juana de Arco NP: 32
Juda ben Batira NP: 21
Judá Ben Moisés NP: 34
Judah Ibn Alfajar NP: 29
Judah Romano NP: 34
Jung, Carl GP: 159
Jurieux, Pierre GP: 108
Justiniano, emperador NP: 23

K

Kafka, Elli GP: 134
Kafka, Franz GP: 8, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135 NP: 7, 72
Kafka, Hermann GP: 129
Kafka, Ota GP: 134
Kafka, Valli GP: 134
Kahlo, Frida NP: 87
Kahn, Berta CP: 143-144
Kahn, Robert CP: 147
Kahneman, Daniel NP: 112, 124
Kaiara, Simón CP: 38
Kalmus, Leopoldine NP: 101
Kana, Enrique GP: 119
Kant, Emanuel GP: 84 NP: 62-64, 67, 69, 70, 79 CP: 53, 54, 130
Kaplan, Jorge GP: 12
Kaplan, Mordejai NP: 58
Kariv, Abraham GP: 94, 108
Kasparov, Garry GP: 154
Katz, Jacob GP: 103
Katz, Shmuel NP: 98
Katzenelson, Nissan CP: 72
Kaufman, Edy CP: 14
Kaufmann, Felix NP: 111
Kaufmann, Iejezkel GP: 18, 21
Kautzky, Karl NP: 88
Kelsen, Hans CP: 133-139
Kennedy, Robert CP: 14
Kepler, Johannes GP: 152 NP: 40, 41
Kierkegaard, Søren GP: 134 NP: 78 CP: 49, 118
Kimji, David NP: 22n, 29
Kimji, Iosef NP: 29
Kimji, Moisés NP: 29
Kirzner, Israel NP: 11, 113
Klatzkin, Jacob NP: 72
Klausner, Iosef GP: 29, 98 NP: 94 CP: 36
Klein, Arthur S. CP: 80-81
Klein, Erich CP: 80
Klein, Hans CP: 80
Klein, Melanie GP: 119 CP: 77-83, 101
Klein, Sidonie CP: 80
Kleinrock, Leonard CP: 147
Kli Yakar, exégeta NP: 79
Klimt, Gustav NP: 101
Koch, Eduard CP: 14
Koestler, Arthur NP: 97
Koffka, Kurt CP: 103, 104
Kohlberg, Lawrence NP: 12, 127-128
Köhler, Wolfgang CP: 103, 104
Kohn, Eduardo CP: 11
Koltchak, Alexander NP: 85
Kotzker Rebbe CP: 49, 118
Kraus, Karl GP: 123
Krause, Rosa NP: 129

CÉLEBRES PENSADORES

Kremer, Eliahu (el Gaón de Vilna) GP: 101, 110
NP: 49-53
Krojmal, Abraham NP: 65
Krojmal, Najman "Ranak" GP: 98 NP: 65-67
Kuhn, Hans GP: 141
Kuk, Abraham GP: 79 NP: 11, 77-83 CP: 89
Kuk, Shlomo Zalman NP: 77

L

La Mettrie, Julien GP: 91 NP: 63
La Pereyre, Isaac de GP: 93
Labori, Fernand GP: 122
Labreux, Philipe CP: 14
Lacalle Herrera, Luis CP: 18
Lacan, Jacques GP: 142, 143
Lagarde, Paul NP: 69-70
Lajover, Pinjas NP: 59-60
Lampón de Alejandría GP: 54
Landau, Iejezekel GP: 110
Landauer, Gustav NP: 72
Landauer, Rolf CP: 113
Lange, Friedrich NP: 69
Lange, Oskar GP: 115
Lao-Tzé CP: 45
Laplace, Simón de CP: 112
Laqueur, Walter GP: 108
Lasalle, Ferdinando GP: 121
Lasker, Emanuel GP: 12, 153, 154, 155, 157 NP:
11
Lautreamont, Isidor Ducasse CP: 75
Lavater, John Caspar GP: 102, 104, 106, 108
Lazarus, Moritz CP: 59
Lebensohn, Mija Iosef, "Mijal" NP: 64
Lederman, León NP: 80
Legaz y Lacambra, Luis CP: 138
Leibniz, Gottfried GP: 105, 147
Leibovitz, Yeshayahu CP: 18
Lenard, Philipp CP: 111
Lenin, Vladimir GP: 43 NP: 85, 86
Lenz, Fritz GP: 159
Lenzi, Mariano NP: 36
León, Moshé de NP: 44
Leonardo da Vinci NP: 21, 33
Lessing, Gothold GP: 102, 104, 105
Levi Ben Guershom GP: 74
Levi Isaac de Berditshev NP: 49
Levi Moreno, Jacob CP: 106-108
Levi, Arón de Barcelona CP: 58
Levinas, Emanuel GP: 12 NP: 12, 119 CP: 91,
99, 117-123
Levinsky, Elhanan GP: 125
Lévi-Strauss, Claude CP: 90
Levita, Elijah NP: 35
Lévy Bruehl, Henri GP: 119

Lévy Bruehl, Lucien GP: 119
Lévy, Benny CP: 120
Lévy, Bernard-Henri CP: 120
Lévy, Paul CP: 146
Lewin, Kurt CP: 101-106
Lieberman, Saúl CP: 47
Liebermann, Max CP: 75
Liebmann, Otto NP: 67 CP: 53
Lipmann Heller, Yomtov NP: 45
Lissauer, Ernst NP: 72
Locke, John CP: 126
Loew, Iehudá (el Maharal) GP: 107 NP: 11, 42-
45, 80 CP: 146-147
Loewenthal, Wilhelm CP: 70
Loewy, Isaac GP: 134
Lombroso, Cesare CP: 75
Lonsano, Menahem NP: 36
Lorje, Jaim GP: 126
Lowell, Lawrence CP: 144
Lowenthal, Leo NP: 129
Luban, Chaim Selig CP: 70
Lueger, Karl GP: 124
Lukacs, Georg GP: 119
Luria Ashkenazi, Isaac CP: 46
Luria, Isaac NP: 57
Lutero, Martin NP: 72, 125
Luxemburgo, Rosa NP: 119
Luzzatto, Moshé Jaim GP: 12 NP: 55-60
Luzzatto, Samuel D. CP: 59, 59 n2
Luzzatto, Samuel David GP: 52 NP: 55, 66
Lyotard, Jean-François CP: 91

M

Machlup, Fritz NP: 111
Macpherson, James NP: 61
Maeterlinck, Maurice CP: 75
Maharal de Praga, Judah Loew GP: 107, 151 NP:
11, 42-45, 80 CP: 146-147
Mahler, Gustav NP: 101
Mahoma NP: 24
Maimon, Judah Leib GP: 107
Maimon, Salomon GP: 83, 156 NP: 63 CP: 53
Maimónides, Moisés GP: 7, 11, 36, 40, 41, 52,
73, 74, 80, 82, 83, 84, 154 NP: 19, 20, 31, 32,
58 CP: 28, 38, 39, 40, 42, 56, 57, 58, 62, 142,
146
Maitner, Lise GP: 148
Makhno, Néstor NP: 85
Malaquías, profeta GP: 45, 46 NP: 16
Malbim, exegeta CP: 59 n2
Mallarmé, Stéphane CP: 75
Manasés ben Israel GP: 103, 108
Manasés, rey GP: 48
Mandela, Nelson CP: 91
Mandeville, Bernard NP: 61

-
- Mann, Thomas GP: 43
Manson, Charles NP: 135
Manuzio, Aldo NP: 37
Mapu, Abraham GP: 47 NP: 64
Maquiavelo, Nicolás GP: 112 NP: 33, 117
Marat, Jean-Paul NP: 94
Marcel, Gabriel CP: 118
Marcelo, Claudio, general GP: 149
Marco Antonio CP: 29
Marco Vespasiano CP: 29, 33
Marcus, Jacob GP: 40
Marcuse, Herbert GP: 119 NP: 129, 134-135
Margalit, Moshé NP: 50
Marianne de Herodes CP: 29
Marías, Julián CP: 27
Markish, Péretz NP: 93
Markish, Simón NP: 93
Marmorek, Oskar CP: 70
Martínez Estrada, Ezequiel GP: 40
Marx, Karl GP: 111, 113, 114, 116, 118, 154
NP: 7, 80, 87, 109, 110, 112, 129, 134, 142 CP:
125, 127
Maslow, Abraham CP: 101
Mattos, Tomás de NP: 7
Maulnier, Thierry GP: 3
Mauss, Marcel GP: 119
Maze, Jacob NP: 86
Mazzini, Giuseppe NP: 97
McCarthy, Mary NP: 120
Medem, Vladimir NP: 86
Médicis, casa de los NP: 35
Megástenes GP: 56
Meir Ben Itzjak CP: 37
Meir, Iakov GP: 56 NP: 82
Meklenburg, Iakov CP: 59 n2
Menahem Mendel de Kotzk NP: 49
Menajem Mendel de Schklov NP: 50
Menajem Mendel de Vitebsk NP: 50
Mendelssohn, hijas de Moisés NP: 118
Mendelssohn, Moisés GP: 12, 57, 101-110 NP:
53, 63 CP: 55, 59
Mendes-Flohr, Paul CP: 94
Menger, Karl NP: 111
Mercier, general GP: 123
Mernefta, faraón GP: 26, 27
Métall, Rudolf CP: 137
Meyer, Eduard GP: 27
Miguel Ángel GP: 43 NP: 33, 40
Mijal, Mija Iosef Lebensohn NP: 64
Milgram, Stanley P: 12, 126-127
Mili, Iejiel CP: 44
Mill, John Stuart NP: 66
Milton, John GP: 43
Miqueas, profeta GP: 47 CP: 21, 24
Mirandola, Juan Pico della NP: 35
Miriam de Herodes CP: 29
Mises, Ludwig von GP: 111 NP: 7, 11, 109-113,
115
Mitterrand, François CP: 91
Modena, Leone NP: 37, 42-43
Mohilever, Shmuel CP: 66
Moisés Ben Najmán NP: 12, 44, 59 CP: 37-44,
45
Moisés GP: 7, 12, 18, 25-31, 37, 40, 45-47, 50,
52, 54, 55, 93, 149 NP: 7, 15, 29, 66, 131 CP:
27, 66-67
Montand, Yves NP: 127
Moore, George NP: 104, 107n
Moreno, Zerka CP: 107
Morgenstern, Oskar NP: 111
Morgensztern, Menajem Mendel CP: 49, 118
Motzkin, Leo CP: 142
Motzkin, Theodor CP: 142
Mozart, Wolfgang CP: 143
- ## N
- Nabopolassar CP: 21
Nabucodonosor, rey NP: 18 CP: 21, 24, 25
Nahum, profeta NP: 18
Najman de Bratzlav NP: 49 CP: 45, 49-51
Najmánides, Moisés NP: 12, 44, 59 CP: 37-44,
45
Napoleón Bonaparte NP: 51
Nasí, Josef GP: 126
Natán de Gaza NP: 56
Nazir, David Cohen el NP: 81-82
Neco II CP: 21, 23
Nedavá, Iosef NP: 85
Neeman, Yuval CP: 113, 114
Nefertiti GP: 28
Neisser, Ulrich CP: 101, 102
Netanyahu, Benzion NP: 31
Netziv, Naftalí Zvi Iehuda Berlín GP: 25 NP: 52,
77
Neurath, Otto CP: 135
Newman, Max CP: 143
Newton, Isaac GP: 145, 152 NP: 40 CP: 112,
146
Nietzsche, Friedrich NP: 78 : 75
Nimrod, personaje bíblico NP: 75
Nimzovitch, Arón GP: 155
Nitai Haarbéli CP: 36 n1
Nobel, Nehemiah NP: 130
Noé, personaje bíblico NP: 79
Nordau, Max GP: 12, 123, 126 NP: 12 CP: 69-
76
Norzi, Solomon NP: 36
Nostradamus, Michel de NP: 42
Nowomeisky, Moshé NP: 86
Nozick, Robert NP: 11, 113

O

Octavio, emperador CP: 29
 Odoacro el hérulo NP: 32
 Og, rey GP: 45
 Oinomeo GP: 56
 Oliveri, Daniel GP: 12
 Omar Inb-el-As GP: 36
 Onkelos, traductor bíblico NP: 25
 Oseas, profeta CP: 21, 24
 Oseas, profeta GP: 45, 47 NP: 16
 Ottoline, Lady NP: 102

P

Pablo de Tarso GP: 142 CP: 35
 Page, Larry CP: 147
 Pakhuru, general GP: 19
 Pakuda, Bajia Ibn GP: 74, 79 NP: 58
 Paracelso, Felipe NP: 44
 Parménides CP: 93
 Parsons, Talcote GP: 117
 Pascal, Blas GP: 152 NP: 78
 Pashá, Djemal NP: 94
 Pashjor, sacerdote CP: 23
 Pasternak, Boris CP: 125
 Patai, Raphael GP: 61, 159
 Paulli, Holger GP: 108
 Pawel, Ernst GP: 134
 Peikoff, Leonard NP: 115
 Peirce, Charles NP: 66
 Pere de Génova CP: 41
 Perednik, Gustavo GP: 7, 8 NP: 7, 8 CP: 11-15
 Perednik, Ruth NP: 12 CP: 19
 Perlman, Iosef CP: 122-123
 Perls, Fritz CP: 108 n1
 Petlioura, Simón NP: 85
 Petrarca, Francesco NP: 35
 Pfefferkorn, Johannes NP: 40
 Philby, Kim NP: 106
 Piaget, Jean NP: 127 CP: 135
 Pines, Iehiel CP: 62
 Pines, Shlomo NP: 15
 Pinjas de Horowitz NP: 53
 Pinsker, León GP: 124, 125 CP: 62, 67
 Pirenne, Henri GP: 117
 Pissarro, Camille CP: 75
 Planck, Max CP: 110, 111
 Platón GP: 39, 54, 55, 56, 80, 81, 111, 114 NP: 32, 39, 79 CP: 27
 Plotino CP: 45
 Plutarco GP: 74
 Podhoretz, Norman CP: 28
 Poe, Edgar Allan NP: 98
 Poirer, Pierre GP: 92

Popkin, Louise CP: 14
 Popper, Karl GP: 114, 119 CP: 114
 Portaleone, Abraham de NP: 36
 Potifar, personaje bíblico NP: 36
 Provençal, David NP: 42
 Provençal, Moisés NP: 42
 Ptolomeo Filadelfos GP: 36
 Ptolomeo Lagos Soter GP: 35, 36
 Ptolomeo, Claudio NP: 33

Q

Quevedo, Francisco de GP: 37, 39

R

Raabad CP: 37
 Rabelais, François NP: 33
 Rabenu Nisim ben Iaakov NP: 26
 Rabinkow, Zalman Baruj NP: 130
 Rachmilevich, Salomón CP: 125
 Rafael NP: 21
 Rambán NP: 12, 44, 59 CP: 37-44, 45
 Ramjal, Moisés Jaim Luzzatto GP: 12 NP: 55-60
 Ramón de Peñaforte CP: 41, 42
 Ramsés II GP: 26, 30
 Ranak, Najman Krojmal NP: 65-67
 Rand, Ayn NP: 11, 113-115
 Rank, Otto CP: 77
 Rápaort, Shlomo Iehuda NP: 27, 65
 Raphael, Raffaello Santi NP: 40
 Raquel, esposa de Akiva GP: 67
 Raquel, matriarca CP: 26
 Rashbam, Shmuel Ben Meir NP: 29
 Rashi, exegeta NP: 28 CP: 43, 61
 Ravel, Maurice NP: 101
 Rawls, John NP: 113
 Reichmann, Frieda NP: 129
 Reik, Theodor CP: 77
 Reisman, George NP: 115
 Reizes, Emanuel CP: 80
 Reizes, Melanie CP: 78
 Reizes, Moriz CP: 80
 Rembrandt van Rijn GP: 43
 Renan, Ernest GP: 159
 Reshevsky, Samuel GP: 155
 Rest, James NP: 128
 Reuchlin, Johannes NP: 36
 Ricardo, David GP: 112 NP: 109, 110
 Richard, niño CP: 81-82
 Richardson, Alan GP: 151
 Rivera, Diego NP: 87
 Robespierre, Maximilien NP: 61
 Rodolfo II de Habsburgo NP: 44

-
- Roland, Romaní GP: 147 CP: 71
 Rómulo Augústulo NP: 32
 Roosevelt, Franklin CP: 110
 Rosenberg, Shalom CP: 122
 Rosebloom, Noah CP: 56
 Rosenbaum, Alissa NP: 113-114
 Rosenberg, Alfred NP: 85
 Rosenberg, Judah NP: 44
 Rosenfeld, Morris CP: 144
 Rosenstock-Huessy, Eugen CP: 94
 Rosenthal, Morton CP: 14
 Rosenzweig, Franz GP: 57, 79 NP: 81, 130 CP: 93-99, 122
 Ross, Tamar CP: 18
 Rossi, Azariah de GP: 56 NP: 11, 36, 42, 43
 Rotenstreich, Natan CP: 18
 Roth, Cecil CP: 75
 Rothbard, Murray GP: 115 NP: 110
 Rothschild, Edmond de CP: 66
 Rousseau, Jean-Jacques GP: 125 NP: 62 CP: 87, 126
 Rozenberg, Simón Gershon CP: 51
 Rubinstein, Akiva GP: 155
 Ruskin, John CP: 75
 Russell, Bertrand NP: 96, 101, 102, 106-107, 120 CP: 27, 142
 Rutenberg, Pinjas NP: 95
- S**
- Saadia Gaón GP: 12, 75, 79 NP: 7, 23-29, 41, 58 CP: 57
 Saba, Abraham NP: 31
 Sadi, Abu Omar ibn NP: 26
 Sagan, Carl CP: 114
 Saint-Simon, Henri de CP: 126
 Saladino GP: 81
 Salomón Ben Abraham de Montpellier NP: 29 CP: 40
 Salomón, rey GP: 12, 33, 43, 153 NP: 7, 17, 69 CP: 141
 Samuel, amoraíta GP: 69
 Samuel, juez NP: 17, 117
 Santi, Raffaello NP: 40
 Sartre, Jean Paul GP: 133 CP: 117, 118, 120
 Saruco, rey CP: 21
 Saúl de Tarso GP: 142 CP: 35
 Saúl, rey NP: 17
 Saussure, Ferdinand de CP: 86, 87, 90
 Scharansky, Natán NP: 93
 Schechter, Salomon NP: 27
 Schechtman, Joseph NP: 98
 Schelling, Friedrich NP: 64, 66 119 CP: 58
 Schelovitov, ministro NP: 88
 Schiller, Friedrich GP: 57
 Schlegel, Friedrich NP: 119 CP: 58
 Schleiermacher, Friedrich NP: 119
 Schmitt, Carl CP: 136
 Schneider, Mark CP: 14
 Schneur Zalman de Lyady GP: 98
 Schnitzler, Arthur GP: 123
 Schoenberg, Arnold GP: 43
 Scholem, Gershon GP: 133 NP: 47, 72 CP: 17, 93-98
 Schopenhauer, Arthur GP: 155 C P: 75
 Schrödinger, Edwin CP: 112
 Schutz, Alfred CP: 135
 Schwarz, Karl GP: 159
 Schweid, Eliezer CP: 18
 Schweitzer, Albert NP: 120
 Sedequías, rey CP: 24, 25, 26
 Sefanías, profeta CP: 21
 Senajerib GP: 48, 49
 Séneca CP: 32
 Sforno, Ovadia NP: 36
 Shadal, Samuel David Luzzatto GP: 52, 53, 79 NP: 55, 66
 Shagar, rabino CP: 51
 Shakespeare, William GP: 37 NP: 33
 Shamai CP: 30, 34, 36 n1
 Shapur I GP: 69
 Shaw, George Bernard CP: 75
 Shebna CP: 30
 Sheerit ben Saadia NP: 27
 Sheffer, Henry CP: 125
 Shem, personaje bíblico NP: 51
 Shemaíá CP: 29, 36 n1
 Shikmoni, Herz GP: 99
 Shimon Bar Iojai CP: 46
 Shimon Ben Lakish GP: 84
 Shimon Ben Shetaj GP: 65 CP: 36 n1
 Shimon Hatzadik GP: 65
 Shir, rabino y filósofo NP: 64, 65
 Shlomo Itsjaki, Rabí NP: 28 CP: 43, 61
 Shmideberg, Melitta CP: 80
 Shmuel ben Jofni NP: 26
 Shmuel Ben Shilat NP: 40
 Shneur Zalman de Liadi NP: 49, 51 CP: 48
 Sholal, Israel NP: 42
 Shoshani CP: 122-123
 Shulman, Kalman CP: 62
 Simmel, Georg GP: 116, 117, 118
 Simón Ben Azai CP: 40
 Simón el Justo GP: 56
 Simon, Akiva CP: 18
 Sinai de Habsburgo NP: 44
 Smith, Adam GP: 112 NP: 61, 109 CP: 126
 Smolenskin, Peretz GP: 37, 127 NP: 64
 Sócrates CP: 141
 Sokolow, Nahum GP: 108 NP: 21n
 Sollers, Philip CP: 86
 Soloveitchik, Jaim NP: 52

CÉLEBRES PENSADORES

Soloveitchik, Josef Dov NP: 53
Soloveitchik, Josef NP: 52
Solvay, Ernest CP: 115 n1
Sombart, Werner GP: 117, 118
Sonnenfels, Josef von GP: 103,104, 106
Spann, Meno GP: 134
Spencer, Herbert GP: 112,113 NP: 66
Spengler, Oswald NP: 106
Spinoza, Baruj GP: 8, 12, 89, 91, 92, 94, 95, 96,
97, 98, 99, 101,104,105,106,108, 147, 157 NP:
37
Stalin, José NP: 87, 118
Steinhal, Hayman CP: 59
Steinig, León GP: 143
Steinitz, Wilhelm GP: 155
Steinitz, Yuval CP: 18
Stern, Günther NP: 119
Stone, Julius CP: 134
Strachey, James CP: 82
Strassman, Fritz CP: 110
Strauss, Leo NP: 15
Strigl, Richard von NP: 111
Strisower, Leo CP: 135
Sturluson, Snorri NP: 32
Suedfeld, Gabriel CP: 69
Susman, Margarete CP: 94
Swinburne, Algernon CP: 75

T

Tagore, Rabindranath GP: 146
Tales de Mileto CP: 27
Tam, Jacob NP: 29
Tarrash, Siegbert GP: 157
Tartakower, Savielli GP: 156
Telias, David GP: 7-9, 12 NP: 12
Teofrastró de Eresos GP: 56
Tibón, Jacob Ben Majir Ibn NP: 41
Tintoretto, Jacopo Robusti NP: 21
Tito, Flavio Sabino NP: 42
Tiziano, Vecellio NP: 21
Tolstoi, León GP: 121 CP: 128, 144
Tomás de Aquino GP: 83 NP: 32
Torczyner, Harry GP: 134
Toynbee, Arnold GP: 151
Treitschke, Heinrich von NP: 70
Trepp, Leo GP: 75, 110
Trotsky, León NP: 11, 12, 85-91, 93
Trumpeldor, Iosef NP: 95
Tsevat, Matitiahú GP: 40
Tsofar, personaje bíblico NP: 26
Tuccille, Jerome NP: 114
Tucídides, GP: 111
Tucker, Benjamin CP: 75
Tucker, Joshiah NP: 61
Turing, Alan CP: 113

Tutankamón GP: 26, 27
Tutmosis III GP: 26
Tzvi, Shabetai NP: 47

U

Urbino, Joseph Baruj de NP: 36-37

V

Valéry, Paul GP: 123
Valle, Moisés David NP: 55, 57
Varnhagen, Raquel NP: 119
Veblen, Thorstein GP: 158
Vega, Gracilaso de la NP: 36
Verdi, Giuseppe GP: 43 NP: 62
Verga, Pere CP: 41
Verlaine, Paul CP: 75
Vidas, Eliahu CP: 46
Virgilio, poeta GP: 37 NP: 34
Vital, Jaim CP: 46
Vivaldi, Antonio NP: 57
Voegelin, Eric CP: 135
Volshonok, Marie CP: 125
Voltaire, François-Marie Arouet NP: 62
Von Newmann, John CP: 142-143

W

Wagner, Richard CP: 75
Weber, Max GP: 116
Weininger, Otto NP: 106
Weitzmann, Jaim GP: 148, 158 CP: 64, 72
Wellhausen, Julius GP: 21
Wells, Herbert GP: 39
Wertheimer, Max CP: 103, 104
Wessely, Naftali Herz CP: 62
Whitehead, Alfred GP: 151
Whitman, Walt NP: 97 CP: 75
Wiener, Leo CP: 143-144
Wiener, Norbert CP: 141-145
Wiesel, Elie CP: 122
Wigner, Eugene CP: 112
Wilde, Oscar CP: 75
Winnicott, Donald CP: 82-83
Wistrich, Robert GP: 125
Wittgenstein, Hans NP: 101
Wittgenstein, Karl NP: 101
Wittgenstein, Ludwig GP: 12, 156 NP: 7, 11, 12,
101-107 CP: 27, 89, 93
Wittgenstein, Paul NP: 101
Wolfson, Harry GP: 53, 73, 89 NP: 15

X

Xerxes I CP: 35

Y

Yac, Erica GP: 12
Yarblum, Mark NP: 86
Yehuda ben Yakar CP: 37
Yehuda Hacoheh GP: 81
Yehuda He-Jasid CP: 48
Yehuda Ibn Tibon GP: 77
Yom Tov de Sevilla CP: 41

Z

Zacarías, profeta NP: 82
Zacuto, Abraham NP: 41
Zadok, familia sacerdotal NP: 17
Zerubabel CP: 42
Zipora Bat Itró NP: 57
Zohar, Haim NP: 57
Zola, Émile CP: 75
Zu Lynar, Rocus GP: 108
Zunz, Leopold CP: 59
Zvi, Shabetai GP: 101 NP: 56
Zweig, Stephan GP: 122

OTRAS OBRAS DEL AUTOR

ENSAYO

Hebreo Soy (1989) dos tomos de ensayos sobre el judaísmo en la modernidad, publicados por la comunidad judeoargentina.

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, en Brasil, y en Israel, 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 Lasker.

Notables Pensadores (2006), publicado por la Universidad ORT-Uruguay, continúa el esquema del anterior, desde los profetas hasta los grandes psicólogos.

El innovador y su entorno (2007), publicado en Buenos Aires para la exposición homónima que tuvo lugar en el Jardín Botánico.

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, en *Conversación*, Montevideo, 2006.

The Chinese of Jewish Descent, en *Alternative Orientalisms*, Cambridge Scholars Press, 2007.

La compleja identidad sinojudaica, en *Historia y Grafía 28*, Universidad Iberoamericana de México, 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 Jenó 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.

Para Gustavo Perednik todo tema de inquietud judaica es de interés, en cualquier parte del mapa humano. Sabe que la identidad judía puede realizarse, y la vida enriquecerse, por obra de la sabiduría. Por eso no ve a la apertura como una alternativa contrapuesta a una pertenencia judía responsable, e incluso apasionada.

Michael Rosenak



Educando para la vida