

Fernando Szlajen

Filo-Sofía del Judaísmo:
construyendo nuestro destino

Fernando Szlajen

Filo-Sofía del Judaísmo:
construyendo nuestro destino

Editorial Fundación Judaica, Buenos Aires, Argentina

Szlajen, Fernando

Filo-Sofía del Judaísmo: construyendo nuestro destino

1a. ed. - Buenos Aires: Fundación Judaica, 2006.

152 p.; 23x16 cm.

ISBN 987-21084-1-2

1. Filosofía Judaica. 2. Educación Religiosa Judía. I. Título
CDD 296.68

ISBN-10: 987-21084-1-2

ISBN-13: 978-987-21084-1-0

© 2006, Fernando Szlajen, Editorial Fundación Judaica

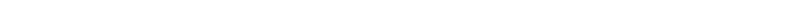
Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723

Libro de edición argentina

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su traducción, ni su incorporación a un sistema informático, ni su locación, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y escrito de los titulares del copyright. La violación de este derecho hará pasible a los infractores de persecución criminal por incursos en los delitos reprimidos en el artículo 172 del Código Penal argentino y disposiciones de la Ley de Propiedad Intelectual.

FOTOCOPIAR ES DELITO

A mis amados padres, esposa e hijos



אם אין אני לי, מי לי? וכשאני לעצמי, מה אני?

ואם לא עכשיו, אימתי?

פרקי אבות א, יד.

Si yo no estoy para mí, ¿quién lo estará? Y si yo estoy sólo para mí, ¿quién soy? Y si no ahora, ¿cuándo?

Pirkei Avot 1,14.

Nuestra forma de vida, aquello que hacemos y por lo cual somos conocidos, es la encargada de expresar quiénes somos. Los recuerdos y pensamientos, ideas y sentimientos, no son transferibles. Estas, son las dos condiciones fundamentales de libertad y responsabilidad en el hombre.

El autor

Índice

Agradecimientos	11
Prólogo	13
Introducción	17
Parte I: Bases	25
I.a. El Diálogo y los <i>Dialoghi d'amore</i> de Yehuda Abravanel	27
I.b. Diá-logo, Amor e Integración Cultural	39
I.c. Los <i>Dialoghi d'amore</i> y el Judaísmo	59
I.d. Los <i>Dialoghi d'amore</i> y la Educación	82
I.e. Sociología y Antropología	84
Parte II: Lineamiento de una Filo-Sofía del Judaísmo	103
II.a. Metodología	105
II.b. Metodología y Reglas para la Investigación	116
Parte III: Área de Estructuración de Contenidos	121
III.a. Estudios Generales e Interdisciplinarios	123
III.b. Estudios Filosóficos Pluridisciplinarios Judaicos	125
III.c. Filosofía Aplicada	126
Parte IV: Conclusión	129
Bibliografía	135

Agradecimientos

ב"ה

Deseo agradecer al Mandel Leadership Institute y su staff de prestigiosos investigadores académicos y profesionales, por haber ayudado a desarrollar y agudizar mi visión concerniente a la educación judía, durante los dos años de mi estadía en Israel como becario del Jerusalem Fellows Program.

Estoy especialmente agradecido a dos personas, por su inmensurable ayuda en este proyecto: al M.A. Sergio Herskovits, con quien comparto la práctica más generosa y *comprehensive* de las humanas, la amistad; y a mi tutor y consejero académico Dr. Zvi Bekerman, quien es una constante fuente de estímulo intelectual y un referente en la ética cotidiana.

Agradezco también al Rab. Sergio Bergman, quien prologa este trabajo, por su colaboración en la implementación de este proyecto en la Fundación Judaica.

Por último pero no menos importante, deseo expresar no sólo mi agradecimiento sino además el profundo honor que he recibido por parte de la Fundación Ashekor Internacional de España y su representación en Argentina, conjuntamente con el Seminario Rabínico Latinoamericano, por haber galardonado este trabajo con el Primer Premio en el concurso *Talmud Torá 5766* correspondiente al año 2005.

Todos estos mencionados agradecimientos no hacen sino aumentar mi compromiso y responsabilidad por el desarrollo y la continuidad de la cultura judía.

Prólogo

B"H

Prologar este libro, en el que Fernando Szlajen, mediante su calidad académica, ofrece un punto de inflexión en la aproximación comunitaria a los estudios judaicos, es un privilegio y una bendición.

Premiar el trabajo serio, responsable y erudito en el campo académico, otorgándole condiciones comunitarias para su implementación, permite establecer una red de actores que generan un nuevo sentido a la contemporánea búsqueda de relevancia y vitalidad judía en aquellos que aún buscan respuestas a su ser y hacer existencial.

Las diversas labores desarrolladas por la Fundación Judaica en la construcción comunitaria, durante la última década, encuentran en la propuesta educativa y académica de Szlajen un encuadre conceptual y práctico que permite un salto cualitativo para nuevos desafíos y progresos, en favor de una visión educativa judía funcional y contextualizada. Las raíces comunes de estos desarrollos, si bien están dando sus frutos en Buenos Aires, están nutridas desde Israel donde el entorno del Mandel Jerusalem Fellows y nuestro maestro y amigo el Dr. Zvi Bekerman, son las referencias concretas de una visión educativa y judía en el mundo, haciendo de lo judaico una praxis relevante e inmanente al común denominador que a todos nos hace humanos, la cultura.

En este libro se presentan las principales características del judaísmo: monoteísmo, amor, práctica, diálogo, comunidad y pluralismo, enfatizando la reflexión no sólo en términos metafísicos sino principalmente respondiendo a problemas vivenciales cotidianos que nacen de la praxis particular y diferencial que nos hace judíos, pero sin olvidar la relevancia universal y común de las preguntas últimas. Estas facetas son debidamente articuladas en acciones individuales y colectivas, con el fin de ser soberanos en lo singular y responsablemente normativos en la construcción comunitaria.

Basados en estos principios, Szlajen nos invita a una metodología que requiere pensamiento crítico y fundamentalmente, un compromiso existencial conducente a desplegar quiénes somos en nuestro hacer cotidiano.

En este aspecto, la propuesta del presente libro es una nueva práctica de estudio conducente a un compromiso con la propia "identidad" judía. El autor describe los objetivos concretos que persigue, estableciendo claramente, que el encuadre y saber filosófico están orientados a la reflexión en favor del desarrollo y prosecución de prácticas significativas y relevantes, a través de las cuales, se conforma el reconocimiento judaico en las dimensiones individuo-comunidad, comunidad-individuo, intra e inter-comunitaria, judía y no judía.

La filosofía que se ofrece en esta obra es una aproximación minuciosa y metodológicamente rigurosa para saber y actuar. Esta acción conjunta, como causa y consecuencia de las diversas manifestaciones culturales en lo general y un programa educativo en lo particular, es la construcción de lo que Szlajen llama destino y lo que en nuestra práctica comunitaria se propone como comunidad de vida. Para lograr este conjunto, Szlajen expone con claridad su visión respecto de la educación judía, definiéndola como *El proceso de conducción que ofrezca los más efectivos recursos y medios, con el fin de permitir a cada uno desarrollar y amar su propio judaísmo*. De esta forma, se destacan los elementos claves que hacen de la educación una práctica, la cual deberá facilitar el proceso de formación enfatizando el ofrecimiento de recursos efectivos y relevantes, con el fin de construir o re-significar contextualizada y funcionalmente determinadas prácticas, permitiendo re-conocerse y ser reconocido como judío.

Debido al diagnóstico crítico y reflexivo que Szlajen aporta en su introducción, más el correspondiente trabajo de construcción filosófica conducente a una visión educativa, esta obra se torna absolutamente relevante y vigente para con los desafíos de una formación judía contemporánea, no sólo para niños y jóvenes, sino fundamentalmente para adultos alienados de sus propias raíces y prácticas. Nada más

claro en cuanto a lo que necesitamos y proponemos como el núcleo de nuestra tarea comunitaria cotidiana, en la cual saber no construye por sí mismo sino que es un insumo para ser quienes somos de acuerdo a lo que hacemos.

Sin lugar a dudas, introducir a la práctica comunitaria el presente libro y los fundamentos de una nueva producción de nuestras biografías, en la búsqueda de nuestras propias narrativas, merece el reconocimiento para el autor por su contribución, celebrando el abrir una alternativa altamente necesaria para nuestro tiempo, circunstancia y necesidades espirituales de nuestra gente. En este sentido, la presente Filo-Sofía del Judaísmo tiene envergadura universal. Se trata nada más ni nada menos de cómo devenir lo que queremos ser, en las prácticas que nos revelan como tales.

La brillante propuesta de Szlajen es al mismo tiempo nuestra visión y misión educativa, formativa y comunitaria. Esta es la contribución convergente y simultánea que propone la Fundación Judaica, habiendo nacido prestando servicios, luego siendo una comunidad educativa y finalmente una comunidad de vida.

Este libro es para cada uno de nosotros una invitación a la reflexión que conduce a la acción y por ello, no tenemos dudas que representa la oportunidad de iniciar un diálogo en el contexto de lo judío, con vistas a la posibilidad cultural de dar respuestas responsables y creativas para expresar quiénes somos en aquello que hacemos. Encarna además una inmejorable ocasión para formar y conformar nuestro camino con mayor responsabilidad que la de considerarnos objetos pasivos de las circunstancias, transformándonos en activos sujetos constructores de nuestro destino.

Para aceptar este desafío, requerimos una educación que transfiera nuestro supuesto interior a la acción y praxis exterior. Así lo entendemos en nuestra tarea de conformar una comunidad y un sentido de vida en cada una de nuestras prácticas. Lo hacemos desde la

perspectiva de un judaísmo abierto a la interacción, plural y rico en diferencias, abriendo oportunidades a más vida. Es un producir mundos plenos de sentido alimentados en el amor y el diálogo, opuesto al monólogo.

Por último, lo que en realidad es un nuevo principio, los invitamos a transitar este camino de sabiduría que no es otro que la exquisita erudición académica al servicio de una práctica educativa significativa, permitiéndonos la construcción de sentido a nuestro ser. Con el mismo espíritu del salmista cuando dice *sea la gracia del Señor, nuestro D's, sobre nosotros y la obra de nuestras manos confirme sobre nosotros; has prosperar Tú la obra de nuestras manos*; nos sentimos privilegiados en poder hacer llegar esta obra a las vuestras, para erigir responsablemente nuestro destino, posibilitando enriquecer y continuar la experiencia judía.

Esta Filo-Soffa del Judaísmo es la particular expresión judía de otra universal, que extendiendo y trascendiendo el origen en las etnias y tribus, nos permite volver a la génesis de un mundo que es de D's y que nos fue dado para la experiencia de vivir vidas enaltecidas, constituyendo y construyendo en común-unidad la familia de lo humano.

De esta forma queda claramente establecida la propuesta, llamándonos a reflexionar para la acción y mostrándonos que la esencia del ser es un hacer.

Con mis mejores bendiciones
Bibrajá,
Rab. Sergio Bergman

Introducción



En la Argentina del presente, la gran parte de las escuelas de la red de educación judía que otrora eran mayoritariamente de tendencia laica-hebraísta y “heretizraeliana”,¹ así como los centros juveniles —comunitarios o pertenecientes a movimientos sionistas en cualquiera de sus versiones ideológicas—, han debilitado su relevancia en tanto instituciones que brinden un entorno generador de prácticas, ya sea en el lenguaje hebreo como en otros distintos aspectos de la vasta cultura judía. Estas instituciones, difícilmente conforman hoy un marco socializador donde los integrantes de la colectividad judía local puedan hacer de dicha cultura una viviente, permitiéndoles la construcción de su judaísmo en forma relevante, sustentándolo mediante un entorno de prácticas consistentes, que a la vez les sean significativas y los reconozcan en tanto judíos/as.

En la actualidad, lo manifiesto por los carriles de la educación judía se encuentra enmarcado en mayor o menor medida por dos aspectos fundamentales. Por un lado, la restringida senda conducente al proceso de caracterización de la identidad judía, por medio de la afiliación con alguno de los movimientos ideológicos judíos presentes, lo cual se manifiesta mayormente en la utilización de sus servicios más que en la adopción de sus prácticas y formas de vida. Por el otro, las escuelas laicas de la mencionada red de educación, que mayormente han dejado lo judío circunscrito a una inercial cáscara enquistada en ciertas festividades o conmemoraciones. Estas últimas, conformándose en consumos accidentales y esporádicos cuyos resultados, por lo general, son frívolos e insignificantes, a la hora de brindar recursos efectivos para desarrollar un compromiso judío significativo en el joven miembro de la colectividad.

¹ Uso aquí el término “heretizraeliana” para diferenciar la educación en el aspecto bíblico del pueblo o la tierra de Israel, incluso en algunas características del Estado de Israel moderno, de aquella otra orientada claramente a determinadas facciones políticas dentro de las distintas orientaciones ideológicas sionistas, ejemplificadas en los diversos movimientos sionistas juveniles.

De acuerdo a los últimos informes sociodemográficos sobre la población judía de Buenos Aires,² la percepción general en el “significado de ser judío”³ —tanto para aquellos que se auto-definen judíos como para quienes, si bien están al amparo del marco legal de la Ley de Retorno, no se autodefinen como tales—,⁴ se manifiesta mayoritariamente por una “herencia”.⁵ De forma similar, para aquellos primeros, lo percibido como los aspectos relevantes para “considerarse judío”⁶ es denotado, en su porcentaje más alto, por una “auto-consideración” de la persona en tanto judía y posteriormente por una “herencia” materna.⁷ Aún más, los aspectos prácticos vivenciales, que la mayoría de la gente autodefinida judía relaciona mejor en su percepción con la pertenencia al judaísmo, se plasman en celebraciones, lazos y recuerdos familiares, música, o comidas judías típicas (no *kasrhut*).⁸ Queda claro también, según dicho estudio, que las prácticas cotidianas, las acciones habituales constituyentes y a la vez productos de la cultura judía, las cuales no sólo denotan en qué se es judío/a sino que además son aquellas que “actualizan”⁹ o substancian, el conjunto de “creencias y valores” característicos, diferenciales y vertebrados del judaísmo —conformando históricamente su marco identitario—, quedan rezagadas a porcentajes menores a la hora de percibir las como relevantes para considerarse judío/a.¹⁰

Estos rasgos indican que la aparente condición suficiente percibida por el grueso de la población considerada judía, en el “significado de ser judío”, está determinada por un aspecto fundamentalmente pasivo o al menos meramente intelectual. Es manifiesto también que este ser, considerarse o sentirse judío/a, no se basa principalmente en una forma y expresión cotidiana de vida, constituida por la axiología propia y medular del judaísmo, sino que estaría vinculado a prácticas poco consistentes y carentes de vitalidad.

² Si bien este proyecto fue diseñado entre los años 2003-2005 y con anterioridad a la publicación de los actuales datos sociodemográficos de la población judía de Buenos Aires, estos últimos ratifican las circunstancias comunitarias que motivaron la propuesta que expongo en este trabajo. El estudio sociodemográfico mencionado es Adrián Jmelnizky y Ezequiel Erdei, *La población judía de Buenos Aires: estudio sociodemográfico* (Buenos Aires, 2005).

³ Adrián Jmelnizky y Ezequiel Erdei, *op.cit.*, 69.

⁴ *Op.cit.*, cap. IV.

⁵ *Op.cit.*, 69.

⁶ *Op.cit.*, 72.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Op.cit.*, 73-74. En la consideración por la identificación con el judaísmo, el 75% de la población autodefinida como judía lo es por “cultura”, cuyo significado es mayormente intelectual (leer) o está vinculado pasivamente a la memoria de las experiencias de sus antepasados. *Op.cit.*, 104-108.

⁹ Actualizar, en el sentido del acto aristotélico ο Ἐνέργεια (Enérgeia) en contraposición al concepto de Δύναμις (Dínamis) o potencia. Esto es, la existencia de algo en acto es la realización de algo que está en un estado latente, potencial, de pura capacidad. Esta existencia en acto es una πράξις (praxis), una acción. Ver Aristóteles, *Metafísica*, 1048a25-1048b35; Aristóteles, *Física* III, 201a10-15.

¹⁰ Adrián Jmelnizky y Ezequiel Erdei, *op.cit.*, cap. X y XI.

El desinterés de gran parte de los integrantes de la colectividad judía argentina por el idioma hebreo,¹¹ siendo este un agente cultural por medio del cual es posible pensar y vivenciar realidades judías; los exiguos currículums escolares respecto de la relevancia actual de las ideas y prácticas judaicas; la carencia de centros, donde el joven o adulto judío se contacte con distintos aspectos del acervo cultural de su pueblo, en pos de un marco de orientación y sentido a su presente, así como la paulatina deserción o la falta de concurrencia directa de los jóvenes judíos en las instituciones antes mencionadas, entre otras, son algunos de los mejores ejemplos de la ausencia de propuestas relevantes y atractivas, cuando no su inaccesibilidad, para la gran parte de la colectividad judía local.¹²

Este proyecto está pensado principalmente aunque no exclusivamente, para aquellos judíos diaspóricos, quienes se encuentran alejados o irrepresentados por los actuales movimientos ideológicos o comunitarios reconocidos como judíos. El principal objetivo de dicha propuesta es generar alternativas y respuestas, reflexionando sobre las problemáticas o inquietudes emergentes respecto de nuestras vidas en general y de nuestra judeidad en particular, de cara al constante devenir de las diversas realidades individuales y colectivas. Los participantes de esta comunidad de práctica aportarán, a partir de lo mencionado, sus alternativas y propuestas como resultado de sus investigaciones sobre las distintas soluciones y contribuciones, teóricas y pragmáticas, que nuestra cultura judía ha desarrollado a través de sus múltiples circunstancias históricas, con el fin de poder traducirlas a sus respectivos entornos. De esta forma, incursionaremos en el conjunto de ideas y prácticas reconocidas como judías, tanto filosóficas, históricas, literarias, sociológicas, psicológicas, litúrgicas, místicas, artísticas, bíblicas y exegéticas, conjuntamente con los distintos usos y costumbres

¹¹ *Op. cit.*, 62-63. Michael Rosenak enfatiza la importancia del lenguaje, en los siguientes términos: *By Language I referred to the canons, the way of thinking and imagining, the basic assumptions and procedures of a culture (or a field of study or realm of experience) that give it a specific identity.* Seymour Fox, Israel Scheffler y Daniel Marom. *Visions of Jewish Education* (New York, 2003), 180.

¹² Adrián Jmelnizky y Ezequiel Erdei, *op. cit.*, cap. VIII y IX.

de las diversas comunidades que conforman nuestro pueblo, explicándolas en sus respectivos marcos culturales desde nuestro presente y hasta la antigüedad. Así, estaremos en condiciones de generar soluciones relevantes, significativas y fundamentadas, a nuestras inquietudes existenciales.

Esto nos conducirá de forma paulatina pero constante a:

~ Lograr un conocimiento relevante, profundo e integral de nuestra extensa cultura judía en todos sus aspectos y desde sus fuentes. Hacer de nuestro acervo cultural algo útil para construirnos un presente judío con sentido.

~ Construir la alternativa del sentido y función en nuestras vidas en general y como judíos en particular. Experimentar la capacidad productiva de desarrollar, con fundamentos sólidos, nuestras propias perspectivas y formas de pertenencia judaicas a través de la praxis, así como nuestro aporte al enriquecimiento del judaísmo.

~ Descubrir los grados de contextualización en nuestra cotidianidad. Revelar nuestras vidas como producto parcial del contexto en el que nos encontramos, como también tomar conciencia de que dicho contexto es el producto del ambiente que creamos. Concretamente, me refiero a poder tener los recursos para entender nuestro contexto como un entretejido social, como una *textura*.¹³ Siendo esta confeccionada por la constante negociación y generación de sentido y significado que realizamos con nuestro prójimo y con lo que nos rodea. De esta forma, podremos lograr influir en nuestros entornos, modificándolos, para ayudarnos en el logro de nuestra realización personal y comunitaria.

¹³ *Textūra* es una palabra latina cuyo significado es "tejido". Contexto es una palabra que deriva del latín *contexo*, cuyo significado es entretejer, entrelazar, construir. Así, el contexto sería entonces un tejido que se hace en forma conjunta.

Lo que ofrezco en este trabajo es un *lenguaje* —una forma de expresión, de representación— que nos permita renovar nuestro pasado, hacer de él uno utilizable para tener un presente y así poder generar y re-generar nuestro *quién soy*, nuestras historias y narrativas personales, dentro de nuestras comunidades o colectividad.¹⁴ En conclusión, esta es una propuesta que intenta dar una dirección para conformar caminos de vida a través de la experiencia y la reflexión relevante. Consecuentemente, seremos los precursores de estos caminos de vida que todavía no están trazados. Incursionaremos, como adelantados, en una nueva visión que deviene clara y se corrige a través del diálogo y de la práctica consigo mismo y con otros.

Con este fin, he formulado en esta obra las bases filosóficas, sociológicas y metodológicas para constituir una comunidad de práctica y pensamiento judaico. De esta forma, creo colaborar en la posibilidad de desarrollar en cada uno de nosotros, la participación consciente y responsable en los destinos de nuestro judaísmo.

Esta introducción no estaría completa sin proponer, en forma clara y desde este mismo momento, mi visión respecto de la educación judía: *El proceso de conducción que ofrezca los más efectivos recursos y medios, con el fin de permitir a cada uno desarrollar y amar su propio judaísmo*. Si bien los significados conferidos a los términos claves en esta enunciación, *amar* y *judaísmo*, son exhaustivamente desarrollados y especificados durante el transcurso de esta obra, es importante poner de relieve que dicho proceso se constituye por la oferta de múltiples y diferentes ámbitos de formación en prácticas judaicas, como también por aquellos que promuevan un espacio de reflexión y productividad para la generación de praxis alternativas, orientado a quienes estén irrepresentados o desinteresados por los marcos existentes.

¹⁴ En el sentido que usa Wenger: *a way of talking about how learning changes who we are and creates personal histories of becoming in the context of our communities*. Etienne Wenger, *Communities of Practices: Learning, Meaning and Identity* (Cambridge, 1998), 5. También ver Edward Sampson, *Celebrating the Other: A Dialogic Account of Human Nature* (New York, 1993), 85-93.

Por consiguiente y en tanto judío y filósofo, desde mi amor por el judaísmo, creo contribuir con este libro a una alternativa para fortalecer y vivificar nuestra cultura, haciéndola relevante por medio del aporte de respuestas a nuestros problemas contemporáneos y locales. Intento lidiar con las graves dificultades que afrontan las comunidades judías diaspóricas, particularmente aquella común de la *asimilación*. En otras palabras, la constante tensión entre integración social y la desvinculación paulatina del conjunto de prácticas diferenciales de reconocimiento de una comunidad específica en favor de otras, por lo general las correspondientes a los grupos mayoritarios, las cuales son ajenas a la colectividad de dicha comunidad en su nominación específica.

Esta obra está dirigida al conjunto de nuestra colectividad judía, como una propuesta concreta e implementable en diversos ámbitos. Por ello, fue mi intención redactarla y presentarla al lector en un formato, tamaño y lenguaje amigable.

Parte I: Bases



I.a. El Diálogo y los *Dialoghi d'amore* de Yehuda Abravanel.

La etimología de la palabra *diálogo* (diálogos), proviene del griego *dialégomai*, poseyendo la misma raíz que el término *dialéctica*.¹⁵ Analizando dicha palabra, observamos sus dos componentes: *logos* —principio de conocimiento, de razón— y *diá* —a través de, por medio de.¹⁶ El *diá-logo* nos indica de esta forma un proceso discursivo y alternado por medio del cual surge o se construye una clase de conocimiento. Una comprensión, una verdad, que no está monopolizada por una de las partes en la conversación, sino que todos los interlocutores se involucran en la creación y el desarrollo de la misma. Vemos también que el *diá-logo* conlleva implícitamente el concepto de conocimiento, el logos. Así y para ser coherente respecto de la referencia al conocimiento que nos brinda la palabra *diá-logo*, la misma etimología de la palabra *conocer* nos determina también el aspecto mínimamente dual de dicho proceso —*cognōscēre*, gnosis conjunta, no en el sentido de integral sino de gnosis como acción que se realiza vinculadamente, de forma relacional.¹⁷ Paralelamente y según la tradición platónica, el *diá-logo* es la forma en que se manifiesta o se genera lo que los griegos llamaron *episteme*, conocimiento o saber, término conformado por las partículas *ístemi* —colocar, erigir— y *epi* —sobre ello, encima.¹⁸ En otras palabras, el significado de *episteme* es lo que se construye, lo que se coloca sobre algo, siendo esta construcción la razón del discurso.¹⁹ Observamos entonces cómo el *diá-logo*, desde su etimología, internándonos en su más profundo significado, y en el propio de las palabras que la componen y sus sinónimos latinos, nos remite a un proceso de construcción e intelección de la realidad no de forma individual, fija y objetiva sino conjunta, dinámica y subjetiva.

La narrativa dialógica, en su aspecto filosófico, es una estructura literaria usada desde el siglo V a.e.c. en la antigua Grecia, pudiendo considerar al

¹⁵ Dialéctica es un término proveniente del griego διάλεκτος (diálectos), que significa conversación, diálogo, discusión. Διαλέγω (diálégo) significa conversar, hablar con alguien.

¹⁶ Διά (diá) también tiene significaciones tales como: por, por entre. Λόγος (logos), si bien posee múltiples acepciones, sus significados más generalizados son: proposición, definición, razón de las cosas, argumentación y pensamiento.

¹⁷ *Cognōscēre* es una palabra latina cuyo significado es conocimiento. Está compuesta por el prefijo latino “co” y el término “noscere”, este último derivado del griego γνῶσις (gnosis), cuyo significado es conocimiento o facultad de conocer. El prefijo latino “co” designa la no singularidad causal en la consecución de la acción, denotada por el término que le es adjunto. Esto significa que hay también al menos otro agente que toma parte en la acción designada. Por ello el significado de “conocer” es, saber por lo menos de a dos.

¹⁸ Ἐπιστήμη (episteme), palabra conformada por ἐπί (epi) e ἵστημι (ístemi). Para el tema de la deliberación discursiva y sus aspectos, ver Platón, *Fedro*.

¹⁹ Para más información, ver Umberto Galimberti, *Gli equivoci dell'anima* (Milano, 1987).

filósofo Platón (428/7- 348/7 a.e.c.) como su mentor.²⁰ Este género fue usado también en distintas épocas y culturas, como la helenística y la romana, por filósofos políticos como Cicerón,²¹ pensadores como Plutarco,²² historiadores como Tácito²³ y filósofos como Plotino,²⁴ entre muchos otros.

Focalizándonos en el uso de dicha narrativa por parte de nuestros sabios judíos, podemos observar que esta no sólo ha sido la forma en que se llevó a cabo la confección escrita de uno de los pilares fundamentales que ha regido la conducta de nuestro pueblo, sino que además constituye el carácter con el que se construyeron las distintas interpretaciones de las leyes emanadas de la *Tōrāh* (Torá), para legislarlas en un código legal. Desde el siglo II e.c., en el que Yehuda HaNasi codificó el conjunto de tradiciones judías de corte mayormente legal aceptado como el oficial, la *Mišnah* (Mishná)²⁵ —*repetición*, debido al acto de su memorización por parte de los Tanaitas para su divulgación e implementación— y hasta el siglo VI e.c., se compuso uno de los pilares fundamentales que constituye el conjunto de ideas, prácticas y leyes del judaísmo rabínico, el Talmud —estudio o aprendizaje—, generalmente llamado Ley Oral. Históricamente, el Talmud es una obra básica y fundamental a la que se puede atribuir el mérito de haber sido, conjuntamente con el *Tanakh* (Tanaj) por supuesto,²⁶ la columna vertebral en la conformación y el sustento de la mayor parte del judaísmo. Es decir, el Talmud puede ser considerado el soporte en el

²⁰ D. Ross expone detalladamente cinco listas, confeccionadas por cinco de los investigadores más importantes en el tema, enumerando la cantidad de diálogos atribuidos a Platón. La lista correspondiente a Hans Raeder es la más larga conteniendo 28 diálogos, mientras que las demás omiten algunos de ellos por considerarlos espurios. David Ross, *Teoría de las ideas de Platón* (Madrid, 1993). Existen otros 7 diálogos y 13 cartas de dudosa pertenencia a Platón a excepción de la carta número VII, la cual no sólo es considerada genuina sino además de mayor contenido filosófico.

²¹ Marcus Tullius Ciceró (106-43 a.e.c.). Ejemplo de sus obras dialógicas son: *De Republica* (*La República*); *De Legibus* (*Las Leyes*) y *De Natura Deorum* (*Sobre la Naturaleza de los Dioses*).

²² Plutarco de Queronea (ca.45-125 e.c.). Pensador, historiador y activista político de tendencia platónica, cuyos diálogos más importantes son: *El Banquete de los Siete Sabios*; *De las Respuestas de la Pitonisa*; *Sobre el Genio de Sócrates*; *El Hombre Amoroso* y *El Grillo*.

²³ Publio Cornelio Tácito (ca.55-119 e.c.). En su obra *Dialogus de Oratoribus* (*El Diálogo de los Oradores*), si bien considerada de dudosa autenticidad, hasta ahora atribuida a este autor, realiza una comparación de los distintos métodos oratorios, indagando respecto del crepúsculo en la locuacidad.

²⁴ La obra de Plotino (ca.204-270 e.c.), *Enéadas*, fue confeccionada por Porfirio a partir de notas de aquél y publicada cerca del 301 e.c., está redactada en forma de diálogo que parecería ser consigo mismo.

²⁵ Colección de sentencias, primero orales y luego escritas. Más detalladamente, esta *מישנה* (*Mišnah*), la que reúne distintas *מישניות* (*Mišnayot* (*Mishnaiot*)) tales como la de la escuela de Hillel, Ben Gamliel, Shimón, Rabi Akiva y Mehir entre otras, está dividida en seis סדרים (*Sedarim*) u órdenes, cada una de las cuales está dividida en מסכתות (*Masseketot* (*Masejtot*)) o tratados, en los que se abordan temas específicos. Existen otras מישנה בריתה llamadas *מישניות* *

* (*Mišnah Barayta*) o *Mišnah* externa, expuestas en תוספתא (*Tosefta*) o suplemento, agregado, las cuales contienen principalmente aquellas de la escuela de Hiyya, Oshaya y Bar Kappara. Sobre las משיניות desarrollaron luego los rabinos sus reflexiones, dando origen a la גמרה *Gēmarah* (*Guemará*), la que conjuntamente con aquellas constituyen el תלמוד (*Talmud*). Por lo general se utiliza el nombre de גמרה para designar al Talmud.

²⁶ תורה, נביאים וכתובים (*Tanakh* (*Tanaj*)) es el acróstico de תורה, נביאים וכתובים (*Torá*, *Nevi'im* u *Ketuvim*), Pentateuco, Profetas y Crónicas. Comúnmente este conjunto de escrituras es llamado Biblia.

contenido teórico y práctico de la vida y del pensamiento judío rabínico, durante siglos²⁷ y hasta el presente.

Esta fundamental obra judía, como dije, está conformada por la Mishná y la Guemará —*finalización* o *conclusión*. La última, confeccionada por los Amoraítas, constituye el conjunto de discusiones e interpretaciones de la Mishná. En el Talmud, el punto de partida es la legislación bíblica, sobre la cual los rabinos se pronunciaron precisando su contenido y conformándola de acuerdo a la multiplicidad de circunstancias en la vida. Su estilo marca el neto carácter dialógico y fluido de una verdadera vivencia comprometida con las explicaciones, clasificaciones y aclaraciones de la Torá, a la hora de vivir de acuerdo a la práctica de sus preceptos, por medio de su legislación en códigos. Así, la narrativa legal del Talmud se conforma mediante un sistema discursivo en el cual los interlocutores, fertilizándose mutuamente, construyen reglas e interpretaciones de la Ley, a la vez que son construidos por las prácticas que aquellas establecen.

En otras palabras, nuestros sabios han entendido la vida y particularmente la judía, como la conjunción de la Ley y su lenguaje, con la práctica cotidiana que los hace tales. Dicha conjunción, llevada a cabo de forma enteramente dialógica, es un tejido compuesto por una constante negociación y generación de sentidos y significados, manifestando así la multiplicidad de las circunstancias encontradas en la vida real y cotidiana, en conjunción con el principio de la Ley. Luego, los desarrollos de tales preceptos rabínicos son siempre una metonimia, una trasnominación de práctica y dialéctica, que intenta armonizar las múltiples y diferentes experiencias de vida con el lenguaje de la Ley.

Con respecto al pensamiento filosófico judío, desde el Medioevo y hasta el Renacimiento, algunas de sus más importantes obras fueron escritas en forma dialógica, a saber, el *Meqor Hayyim* de Shlomo ibn Gabirol;²⁸ *El Kuzari* de Yehuda HaLevi;²⁹

²⁷ Algunos movimientos judíos han rechazado el estatus igualitario del Talmud o שבעל פה תורה (Torá shebe' al pe), Ley Oral, con respecto al de la Torá, para la legislación de preceptos. Ejemplos de estos son los צדוקים (Tsadukim) o Saduceos, aproximadamente desde el 200 a.e.c. hasta la segunda destrucción del Templo en el 70 e.c. y los קראים (Karaim) o Caraitas, también llamados בני מיקרה (Bnei Mikrah) o Hijos de la Biblia, desde el siglo VIII e.c. y hasta el presente.

²⁸ Shlomo ibn Gabirol (ca.1021-1058/1070 e.c.) conocido en occidente por su nombre latino Avencebrol, fue el primer filósofo en la España judía. Su obra más famosa fue רייב מיקר (Meqor Hayyim) o la *Fuente de la Vida*, cuyo original escrito en árabe, hoy perdido, fue traducido al latín por Abraham Ibn Daud (Iohanne Hispano) y Dominic Gundissalino, con el nombre de *Fons Vitae*.

²⁹ Yehuda HaLevi (ant. 1075- 1141 e.c.) fue uno de los más grandes poetas judíos, de quien se conocen alrededor de 800 poemas. Su pensamiento, manifestado principalmente en el ספר הכוזרי (Sēfer haKuzari) o el *Libro del Kuzari*, escrito originalmente en árabe, manifiesta un neto carácter antifilosófico y desarrolla una de las más originales, compactas e influyentes apologías dialógicas del judaísmo estudiadas hasta el día de hoy.

el *Hay ben Meqitz* de Abraham ibn Ezra;³⁰ el *Sēfer haMebaqqesh* de Shem Tov Falaquera;³¹ el *Ézer haDat* de Yitsjak Polgar³² y el *Hay ha'Olamim* de Yohanan Alemanno.³³ Resaltando sobre todo las figuras de Gabirol y HaLevi, quienes fueron los de mayor influencia, no sólo para la propia cultura judía sino también para el pensamiento de la humanidad en general.³⁴ El mismo Maimónides ha escrito epistolarios que son obras filosóficas de por sí, manteniendo un diálogo instructivo con otras comunidades y exponiendo puntos de vista o aplicaciones de sus doctrinas a temas específicos.³⁵

Otro ejemplo del carácter dialógico en las conductas de nuestro pueblo, reflejado en la literatura, es el compendio epistolar construido desde la época talmúdica y hasta el presente, conocido por *Sheilot v'Tshuvot* —preguntas y respuestas— o *Responsa*.³⁶ Este conjunto epistolar es el resultado de un intercambio comunicativo donde se consulta a los Dayanim (jueces) de los Betei Din (cortes rabínicas), a los Posekim (los que dictaminan *Hālakah* “Halajá”, ley judía)³⁷ o a los Roshei yeshiva³⁸ (jefes de centros superiores de estudios talmúdicos y bíblicos) respecto de temas Halájicos —legales— prácticos o explicaciones en temas ideológicos o teológicos. El fin de dicho epistolario es el de encontrar soluciones a situaciones problemáticas específicas del devenir cotidiano, que no están resueltas o figuran oscuras en las Halajot o leyes existentes.

³⁷ La palabra הלכה (halajá) proveniente de ללכת (Laleket “Laléjet”) cuyo significado es caminar o ir, designa el conjunto de leyes, estatutos y costumbres que rigen la conducta y obra de un judío de acuerdo a la convención del judaísmo rabínico.

³⁸ Las primeras ישיבות (Yeshivot) en Israel como en Babilonia fueron los מדרש ביתי (Betei Midraš “Midrash”) o centros de estudio, donde se conformó respectivamente el Talmud Jerosolimitano y el Babilónico. Las ישיבות, también llamadas academias, de mayor popularidad fueron las de Sura, Pumbedita y Basra. Las dos primeras ubicadas a orillas del bajo Éufrates y la última, cercana a su desembocadura en el Golfo Pérsico, corresponden a la época de los גאונים (Gaonim), las más altas y eminentes autoridades rabínicas, desde el siglo VIII hasta el XI e.c. En la actualidad existe gran variedad de estos centros de estudios dispersos por todo el mundo.

³⁰ חי בן מיקיץ (Hay ben Meqitz), importante obra poética de Abraham ibn Ezra (1089-1164 e.c.), en la cual intenta develar los misterios de la creación.

³¹ ספר המבקש (Sēfer haMebaqqesh) de Shem Tov Falaquera (ca.1225 -1295 e.c.), escrito en hebreo, contiene los diálogos de un joven estudiante con diversas clases de personas con el fin de clarificar la senda por la cual él debería examinarse.

³² עיר הדת (Ézer haDat), de Yitsjak (Isaac) Polgar (primera mitad de siglo XIV), es una obra filosófica apologética del judaísmo frente a las polémicas formulaciones anti-judías del apóstata Abner de Burgos, quien fuera su maestro.

³³ חי העולמים (Hay ha'Olamim) de Yohanan Alemanno (1434/5 - 1504/20 e.c.) es una obra compuesta en hebreo y trata respecto de la obtención de la vida eterna y la comunión con Dios. Es considerada como un ejemplo de adaptación entre la cultura judía tradicional y el interés por la cultura clásica en el Renacimiento italiano.

³⁴ Su influencia se hizo sentir mayormente en los escritos judíos teológicos y cabalísticos del Medioevo así como en los tardíos. La doctrina de la voluntad por sobre el intelecto, así como la existencia de la conjunción de un elemento material y otro formal en todas las cosas creadas, fueron tomadas de Gabirol por Duns Scotus, en contraposición a las perspectivas de Alberto Magno y Tomás de Aquino. *El Kuzari* es citado por autores tales como Yosef Albo, Yehuda Moscato, David Pinhas Nieto y Johann G. Herder, entre otros.

³⁵ Para la traducción al español de las epístolas de Maimónides (1135-1204 e.c.), ver Judit Targarona Borrás, *Sobre el Mesías: carta a los judíos de Yemen; Sobre astrología: carta a los judíos de Montpellier* (Barcelona, 1987); También ver María J. Cano y Dolores Ferre, *Cinco epístolas de Maimónides* (Barcelona, 1988).

³⁶ Conocido por שו"ת (Shut) el acróstico de תשובות ושאלות (Sheilot v'Tshuvot).

En el Renacimiento y el Iluminismo, es donde podemos percibir el gran apogeo y popularidad del género dialógico, el cual fue particularmente usado en los tratados filosóficos renacentistas del siglo XVI, si bien su gran auge fue en el siglo XV, cuando los humanistas comenzaron a adoptar un nuevo modelo en contraste al de la *Summa*³⁹ medieval. Entre los más celebrados, en el género dialógico de estas dos épocas, se encuentran Yehuda Abravanel,⁴⁰ Baldesar de Castiglione,⁴¹ Giordano Bruno,⁴² Patrizi Francesco⁴³ y Cristóforo Castelletti.⁴⁴ Más tarde y a partir del siglo XVII, podemos observar en el uso de este género a figuras de la talla de Galileo Galilei⁴⁵ y George Berkeley.⁴⁶

Podríamos seguir con la lista de los autores modernos y contemporáneos que, influenciados por los mencionados, han escrito usando este género o filosofando acerca del mismo, en el intento de concebir una forma de lo que se denominó existencialismo dialógico.⁴⁷ Este representa el intento por encontrar el modo de relacionarnos entre nosotros mismos y con nuestro entorno, con lo que nos rodea, de una forma activa, inmediata, subjetiva y emocional, sin auto-excluirnos por medio de la objetivación científica.

Respecto de esta tendencia filosófica moderna, el más destacado pensador que ha filosofado sobre el tema del diálogo en el siglo XX, es sin duda Martin Buber, sin soslayar figuras tales como Miguel de Unamuno, Eugenio d'Ors, Guido Calogero y Aldo Testa, entre otros.

En el desarrollo de esta obra, si bien hay puntos que nos resultarían familiares con dichos autores modernos, en particular con Martin Buber, veremos que sin hacer una explícita y detallada comparación, el concepto de diálogo que expongo en esta propuesta es significativamente diferente a lo propuesto por aquel. Brevemente y tan sólo a los fines aclaratorios, podría decir que la filosofía del diálogo en Buber

³⁹ Las *Summae* son compendios de teología, filosofía o cánones legislativos, usados como libros de texto y referencia en las instituciones educativas de la cristiandad durante la Edad Media. Estas *Summae* representan el intento medieval de ordenar el conjunto íntegro de nuestro conocimiento dándole un carácter último, completo y cerrado. El primer gran sumista fue Pedro Lombardo (ca. 1100-1160), llamado Magister Sententiarum (Maestro de las sentencias), autor de los *Libri Quattuor Sententiarum* (Cuatro Libros de las Sentencias). Algunas de las obras más importantes de este género son *Summa Philosophiae* de Roberto Grosseteste (1175-1253), *Summa contra Gentiles* y *Summa Theologica*, ambas de Tomás de Aquino (1225-1274).

⁴⁰ (ca.1465- ant.1535). Su mayor obra fue *Dialoghi d'amore*, compuesta entre 1501-1506.

⁴¹ (1478-1529). Su obra *Il Cortegiano* es considerada una de las más típicas del Renacimiento italiano.

⁴² (1548-1600). Sus obras fundamentales incluyen: *La Cena de la Ceneri*; *De la Causa, Principio e Uno*; *Del Infinito Universo e Mondi*; *Spaccio de la Bestia Trionfante*; *Cabala del Cavallo Pegaseo* y *De Gli Eroici Furori*.

⁴³ (1529-1597). Una de cuyas obras, *L'amorosa filosofia*, es un notable tratado sobre la perspectiva psicológica del amor.

⁴⁴ Siglo XVI. Su comedia, *Stravaganze d'amore*, es considerada una de las más importantes de la época.

⁴⁵ (1564-1642). Me refiero puntualmente a su *Dialogo sopra i due sistemi del mondo, tolemaico e copernicano*.

⁴⁶ (1685-1753). Especialmente su obra *Three Dialogues Between Hylas and Philonous in Opposition to Sceptics and Atheists*.

⁴⁷ El existencialismo es una corriente filosófica que propugna, contrariamente a la neta especulativa cartesiana, reflexionar sin la objetivación del que piensa. En otras palabras, el existencialismo es un entender la existencia no como algo objetivo sino como un existir humano, donde la realidad no es un objeto del cual me excluyo sino que soy parte constituida y a la vez constituyente de ella. Søren Kierkegaard (1813-1855) es considerado el fundador de esta corriente filosófica.

está dirigida a una sociedad que ya posee un fuerte sentido de unidad con altos valores de respeto por las diferencias étnicas, culturales o religiosas, así como por los distintos puntos de vista internos dentro de estos mismos grupos. Esta filosofía dialógica buberiana, por otro lado, carece de una forma objetiva para determinar si el diálogo que es mantenido entre dos personas es “auténtico” o no. Sólo y exclusivamente cada interlocutor, sabrá si él mismo se ha abierto a una relación viva, simétrica y absolutamente sincera con el otro en tanto persona, o bien ha mantenido un monólogo revestido de diálogo, o simplemente ha sostenido un diálogo técnico caracterizado por la mera transmisión objetiva de información.⁴⁸ En esta filosofía dialógica buberiana, tampoco es posible predecir cuándo, cómo y dónde se producirá este diálogo auténtico. En este sentido, el concepto de diálogo en la influyente propuesta filosófica buberiana, carece de utilidad significativa para este trabajo, dado que no sólo está dirigido a otro tipo de sociedad, sino que además no puede ser planeado o ideado, simplemente ocurre.

En contraste con M. Buber y de acuerdo con Yehuda Abravanel en su obra *Dialoghi d'amore*, tal como veremos más adelante, el diálogo auténtico está dado y asegurado por medio de la relevancia de un genuino interés de un enamorado, intentando conquistar a su amada. Aquí no hay esferas ontológicas ni metafísicas producidas entre los interlocutores, centrales de una determinada relación entre ellos. Muy por el contrario, lo que se observa en los *Dialoghi* son propósitos claros, intereses análogos en la búsqueda genuina de algo, sentimientos, afectos y pasiones básicas del ser humano, así como aproximaciones y realidades de carne y hueso. Dichas cualidades son las que hacen a la relevancia de la relación entre los dialogantes. Esta relevante relación es la característica fundamental que conforma a los *Dialoghi d'amore* de Yehuda Abravanel, no sólo en un diálogo que trata del amor sino también en un diálogo amoroso, en el cual Filón, uno de los

⁴⁸ La obra fundamental de M. Buber sobre su filosofía dialógica es *Ich und Du*, traducida al español como *Yo y Tú*. Para este tema y sobre el diálogo auténtico, ver también Martin Buber, *Diálogo. Elementos de lo interhumano. Distancia originaria y relación* (Barcelona, 1997).

dos protagonistas, desea conquistar el amor de Sofía, quien intenta constantemente escaparse velando su ímpetu amoroso con una discusión teórica. Esta obra patentiza una filosofía dialógica en el mismo diálogo expuesto, el cual está basado a su vez en la realidad más cotidiana de una persona, con sus deseos, sus temores, sus impulsos, sus pasiones, sus verdades y contradicciones, surgidas a partir de la propia existencia personal. Aquí no hay intenciones de reformar sociedades sino de satisfacer necesidades imperiosas de un amante intentando unirse en acto⁴⁹ con su amada, cambiando las prácticas de ella, intentando que lo ame, acción que a su vez redundará en el cambio de las de él.

Regresando a nuestro punto anterior y analizando brevemente el uso que se le ha dado a este género dialógico a través de la historia, podemos observar su devenir en diversas formas.

Un claro ejemplo es el cambio que este ha manifestado desde la antigüedad, con el marcado contraste en su implementación por los griegos y los romanos. El género dialógico fue utilizado por los primeros para oponer y hacer disputar doctrinas diferentes, estructurándolo mediante conversaciones casuales en lugares públicos o de asistencia asidua entre amigos. Sus interlocutores son extranjeros o personas conocidas, caracterizadas por sus modos de vida y conocimientos poseídos.⁵⁰ En el caso de los romanos, este género literario fue utilizado con el énfasis en la preocupación por lo individual, lo concreto e histórico, contrastando hombres y temperamentos más que doctrinas, ubicando la acción, por lo general, en ambientes más selectivos, exclusivistas y aristocráticos. Sus interlocutores son patricios o nobles, caracterizados por su linaje y ascendencia, como por su carrera y profesión.⁵¹

A los fines de este trabajo y bajo una perspectiva teleológica, analizando la finalidad con que fue usado este género dialógico, enfatizando su morfología y semántica, es posible diferenciar al menos dos clases de diálogos.

⁴⁹ Unirse de hecho, de facto. Ver nota 9.

⁵⁰ Ver Charles Griswold, "Style and Philosophy: The Case of Plato's *Dialogues*" *Monist* 63, 4 (1980): 530-546. También ver Charles Griswold, (Ed.), *Platonic Writings, Platonic Readings* (London, 1988).

⁵¹ Ver Pierre Grimal, "Les caractères généraux du dialogue romain de Lucilius à Cicéron" *Information littéraire*, 7 (1955): 192-198. También ver Joseph M. Levine, "Cicero and The Literary Dialogue" *The Classical Journal* 53, 4 (1958): 47.

Un tipo de diálogo es el que constituye tan sólo una estructura literaria para canalizar una disertación y argumentación apologética o contestataria, enmarcada en un rígido contenedor de disputas y contrastes internos o con otras doctrinas. En su esquema tradicional se pueden observar dos características fundamentales. La primera, basada en la búsqueda de la Verdad como objeto del diálogo, Verdad que generalmente ya está presupuesta en el protagonista. La segunda, basada en el filósofo como depositario de la sabiduría o de la razón. Él es el consignatario y custodio de la Verdad, poseyendo además el rol de desacordar y proponer dudas que refuten la opinión de su interlocutor, en favor de la consecución de esta Verdad, la que, como dije, está impuesta previamente en la figura del filósofo.

Hay en cambio otra clase de diálogos, aquellos que no sólo expresan una forma literaria sino además una radical concepción de vida que corporiza, de acuerdo al significado de *diá-logo*, tanto la formación de conocimiento como el mismo desarrollo filosófico y su comunicación. En esta última clase es donde el *diá-logo* representa un conversar, un preguntar y responder entre personas unidas con un empeño análogo de búsqueda de algo susceptible de ser conocido o producido, el cual no es necesariamente estable, unilateral, pero sí asequible o construible. Consecuentemente, los interlocutores de este *diá-logo* pueden erigir un conocimiento que, de forma concurrente, transforma al cognoscente y al objeto de conocimiento en el mismo acto de conocer. Esta metamorfosis del cognoscente o dialogante, resulta de un conocimiento relevante el cual es copartícipe de sus prácticas cotidianas. De forma análoga, la concepción diferente y relevante de determinado objeto de conocimiento produce una alteración en la relación con lo ya conocido, o con lo que no era tal hace unos instantes, influyendo muy probablemente en la perspectiva de nuestra realidad.

Si bien Platón puede ser considerado el padre de este género filosófico-literario, su filosofía

pretende ser el camino para la consecución de la sabiduría, *sofía*, la cual a su vez y en su opinión es supra-individual, absoluta, cuasi-divina y constituyente del fundamento del propio acto de saber y condición del sabio.⁵² Para Platón, como ejemplo de la primera clase de diálogo antes mencionada, no sólo el conocimiento es estático y preestablecido, sino también aquel diálogo, frecuentemente, se transforma en un monólogo por parte del que cree saber o del que posee la sabiduría. En los tempranos y aporéticos⁵³ escritos platónicos, Sócrates cumple el rol de ser su conductor y protagonista, siendo el que inicia la cuestión y la acción en el diálogo. Él es el vocero de la virtud. Sócrates, pretendiendo en el comienzo del diálogo ser ignorante, atrae y se enlaza a su oponente, quien supuestamente conoce el tema en discusión, para finalmente y a través de estrategias de manipulación entre lógica y retórica, acorralarlo y forzarlo a admitir su propia ignorancia. Este es el famoso método de conocimiento socrático, llamado *elenchos*,⁵⁴ reexaminación contra-interrogatoria o refutación, para complementarlo luego con la *mayéutica*⁵⁵ o desarrollo de un conocimiento inducido a través de preguntas, las cuales poseen de forma latente los mismos conceptos que más tarde el interlocutor ha de descubrir.

Por otra parte, como ejemplo de la segunda clase de diálogo mencionada, podemos observar, como dije anteriormente, que en el Renacimiento italiano y particularmente en el *Quattrocento*, el *diá-logo* es entendido como una forma más abierta y explícita de un proceso de concientización y reconocimiento de legitimidad de otras perspectivas. Este *diá-logo* se caracterizó por la renuncia a una tendencia centrípeta del conocimiento, cuyo fin era realizar compendios, epítomes o defender determinadas posiciones doctrinales por medio de una representación de puntos de vista opuestos, de dualidades. En este *diá-logo* es donde se indagan aspectos diferentes de los temas en cuestión otorgando importancia a la multiplicidad, enriqueciendo el saber a través de un entrecruzamiento de

⁵² Ver Platón, *Politeía*, 474b-478a. También ver Platón, *Menón*, donde se da una clara referencia al concepto de verdad y sabiduría en tanto Formas objetivas de carácter absoluto y trascendente, siendo nosotros capaces de participar en dicha sabiduría por medio de la reminiscencia. Esta última es el recuerdo que tenemos en nuestro mundo sensible de aquellas Formas o Ideas contempladas, de forma inmediata y pura, en nuestra estadia pre-sensible. Dicha reminiscencia es causada por el conocimiento de las imperfectas materializaciones de dichas Formas o Ideas en nuestro mundo sensible. Este es el concepto, entre otros, que Platón explica especialmente en el *Fedón* y el *Fedro*.

⁵³ Aporético deriva de *ἀπορία* cuyo significado es “sin (πόρος-poros)”, sin pasaje, sin salida. Así se les llama a las diversas paradojas o antinomias que figuran en los primeros *Diálogos* platónicos. Es allí donde Sócrates hace uso del ejercicio dialéctico, refutando el saber de su interlocutor respecto de un tema determinado, pero sin brindar solución a la contradicción en la que su interlocutor se ve envuelto. Estos diálogos son también llamados de juventud e incluyen otros tales como *Laques*, *Ion*, *Eutifrón*, *Hipias Menor*, *Hipias Mayor*, *Protágoras*, *Lisis* y *Apología*.

⁵⁴ ἑλέγχος (*elenchos* “elenjos”), prueba, argumento, examen, contradicción.

⁵⁵ ἡ μαευτική (la *mayéutica*) es el arte definido por Sócrates para ayudar al dialogante a descubrir las respuestas verdaderas o verdades en general, a partir de preguntas orientadas a deducir determinadas conclusiones. Para la definición de este método ver Platón, *Teeteto*, 148e-151e. Para su implementación metodológica ver especialmente Platón, *Menón*.

conocimientos, dando lugar a la multiculturalidad. Dicho *diá-logo* ítalo-renacentista, fue caracterizado por el consenso más que por la dualidad entre la opinión correcta e incorrecta. El género del diálogo fue, en este momento histórico y por sobre todo en la figura de Yehuda Abravanel, un modo de experimentar y discutir intereses, creencias u opiniones, con la compartida fe de alcanzar nuevas metas, interpretaciones, o verdades aplicables al colectivo humano a través de la disputa dialógica. Conformando esta última la base constituyente no sólo del acto de comunicación restaurador de la más humana de las prácticas sociales, sino también del proceso de formación de conocimiento según la matriz cultural donde aquella ha sido producida. En otras palabras, observamos aquí una práctica humana fundamental, como es el *diá-logo*, utilizada para una construcción de conocimiento relevante, funcional, subjetivo y contextualizado.

Antes de introducirnos a la obra más importante del mencionado filósofo judío renacentista, Yehuda Abravanel —con la que ejemplifico la segunda clase de diálogo previamente expuesta y sobre la cual construyo mi visión de la educación judía, desarrollando luego su implementación—, es importante, aunque en pocas palabras, establecer el entorno educativo del Renacimiento, una de cuyas características fundamentales fue la educación humanista. Esta última estuvo basada en el desarrollo de una personalidad cosmopolita con amplios conocimientos de diversas culturas e idiomas, estudiando de forma directa a los clásicos griegos y latinos, no por medio de traducciones, comentarios o “súper-comentarios”, de un modo centrípeto, realizando una *reductio artium ad theologiam*,⁵⁶ sino con el fin de cultivar una personalidad integradora de lo intelectual, lo religioso, lo artístico y la estética física, conjuntamente con el desarrollo técnico y científico. El fin de esta educación no era formar eruditos, sino considerar al conocimiento en tanto instrumento para el logro de fines, no valorándolo por sí mismo. A diferencia del criterio medieval de las *Summæ*, la tendencia humanista acordó en mayor medida con los ideales educativos enciclopédicos,⁵⁷

⁵⁶ La reducción de todas las artes a los designios y preceptos de la teología. En otras palabras, me refiero al criterio de *scientia ancilla theologiae* (la ciencia como sierva de la teología), por el cual se validaba la ciencia y sus conclusiones siempre que coincidieran con las proposiciones teológicas.

⁵⁷ Enciclopedia, del griego Ἐγκύκλιος Παιδεία, es justamente un neologismo del siglo XV correspondiente al Renacimiento. Es una palabra conformada por la conjunción de dos términos griegos: κύκλος (Cyclos)- ciclo y παιδεία (Paideia)- educación de los niños, instrucción. Así, su significado refiere a un ciclo educativo que abarca todas las áreas de conocimiento. Si bien las *Summæ* medievales (ver nota 39) podrían ser consideradas como enciclopedias, la connotación renacentista del término en cuestión no está referida a una mera erudición sino más bien a una enseñanza individualizada, integral y relevante, de acuerdo a los propios talentos individuales, fomentando la creatividad en el individuo así como la utilidad y la funcionalidad de dichos conocimientos.

en los que las doctrinas de Marcus T. Cícero,⁵⁸ Marcus T. Varro,⁵⁹ y por sobre todo el sistema educativo expuesto por Marcus F. Quintiliano en su *Institutio Oratoria*,⁶⁰ fueron de gran influencia. Es importante notar que esta nueva tendencia de educación humanista no se extendió a la gran masa de la población, más bien permaneció en los ambientes cortesanos o de clases económicamente acomodadas. Las Academias italianas,⁶¹ como entorno educativo en el cual los temas excluidos de las universidades podían ser estudiados, fueron instrumentos creados en el Renacimiento italiano para intentar popularizar los conocimientos científicos y filosóficos. Estas Academias se desarrollaron a través de toda Europa, sobre todo en países como Francia, Inglaterra y Alemania.

Dentro de este ámbito cultural, la educación judía, especialmente en Italia, se adhirió generalmente a su antigua tradición, tanto en contenidos como en metodología, con la institución de la Yeshiva⁶² como aquella donde se podía alcanzar el más alto nivel de estudios judaicos, especialmente talmúdicos. Por sobre todo y fundamentalmente, la educación básica del joven miembro de la comunidad judía, desde su infancia y hasta su adolescencia, ocurría a través de una absorción cotidiana de las prácticas judaicas manifiestas en el mismo ámbito en el que residía. La transmisión primera y fundamental de los conocimientos de hebreo, Torá y Mishná, entre otros, así como de las prácticas rituales y litúrgicas judías, era a través del hacer en el entorno cotidiano, familiar y comunitario, más allá de tutores privados.⁶³

Es en este entorno de la Italia del Renacimiento donde sobresalió la figura de Yehuda Abravanel, conocido por el occidente como Leone Ebreo o León Hebreo, nacido en Lisboa cerca de 1460 y fallecido en Italia antes de 1535. Yehuda, el pensador judío más importante de su época, fue hijo de Don Yitsjak

⁵⁸ Ver nota 21. El eclecticismo de su doctrina integra otras como la del epicureísmo, la moralidad del estoicismo, los ideales del platonismo y el racionalismo de Aristóteles. Algunos de sus más importantes trabajos tales como *Tusculanæ Disputationes*; *De Res Publica* y *De Natura Deorum*, nos muestran su influencia por la "paideia" platónica y su constante intento de amalgamar diferentes culturas, en orden a educar al ciudadano para ser un "vir bonus", poseyendo la más amplia cultura general posible.

⁵⁹ (116-27 a.e.c.) Muestra un concepto del conocimiento ecléctico y universalista. La doctrina educativa medieval de las siete artes liberales, "Trivium et Quadrivium", estuvo basada en sus nueve libros llamados *Disciplinæ*.

⁶⁰ (ca.35-ca.95 e.c) Su obra maestra, la *Institutio Oratoria*, fue la de mayor influencia tanto en su contemporaneidad como en el Renacimiento, además de ser considerada la primera obra que contiene un estudio de carácter psico-pedagógico del alumno.

⁶¹ Algunas de las más importantes fueron: La Accademia Platonica di Firenze (f. 1459) cuyos miembros más destacados fueron Plethón, Marsilio Ficino y Pico della Mirándola; La Accademia di Santa Cecilia en Roma (f. 1566); La Accademia della Crusca en Florencia (f. 1583); La Accademia Nazionale dei Lincei en Roma (f. 1603) de la que Galileo Galilei fue su máximo exponente y la Accademia degli Infiammati en Padua (f. 1599).

⁶² Ver nota 38.

⁶³ Robert Bonfil, *Jewish Life in Renaissance Italy* (Berkeley, 1994), 125-144. Respecto de la diferencia entre la educación cultural basada en la absorción de prácticas cotidianas y el actual sistema homogeneizador de escolarización, en relación con la continuidad identitaria de grupos minoritarios, ver Zvi Bekerman, "Paradigmatic Change: Towards The Social and The Cultural in Jewish Education" *Educational Deliberations: Studies in Education Dedicated to Shlomo Fox* (Jerusalem, 2005), 324-342.

(Isaac) Abravanel,⁶⁴ uno de los más grandes exégetas bíblicos. Para el mundo cristiano, Yehuda Abravanel no fue considerado un eximio filósofo judío sino más bien un talentoso médico y escritor cortesano (*letterato cortese*). En la comunidad judía fue considerado como un experto en filosofía, y así lo atestigua la carta que data entre (1506-1507) de Saúl haCohen de Gandia (Creta) a Yitsjak Abravanel, requiriendo de su hijo Yehuda respuestas filosóficas a ciertas cuestiones, habiendo oído que era experto en Aristóteles así como en toda la filosofía griega.⁶⁵

Respecto de la influencia de los *Dialoghi d'amore*, esta fue contundente según lo demuestra su uso por grandes autores tales como Tullia d'Aragona en *Dialogo della Infinità d'amore*, cuando no solamente recomienda los *Dialoghi* entre todas las obras antiguas y modernas sobre el amor, para quién quiera abordar el tema en cuestión, sino que además afirma que es la obra de la que más aprendió al respecto.⁶⁶ También su influencia se hizo sentir en *Raverta* de Giuseppe Bettusi, en el *Panegirico all'amore* de Francesco Diacceto y posiblemente en *Il Cortegiano* de Baldesar Castiglione⁶⁷ y en *Gli Asolani* de Pietro Bembo, quienes fueron, entre otros, los más destacados de la élite intelectual italiana y europea de entonces. El mismo Alessandro Piccolomini lo alaba en su *Institutione*. En la literatura universal, Miguel de Cervantes lo cita en el prólogo de su *Quijote*, así como en *La Galatea*, en la cual figurarían frases completas transcritas desde los *Dialoghi*.⁶⁸ Pistorius lo expone en su *Artis Cabalisticæ*. También Baruch Spinoza fue profundamente influenciado por los *Dialoghi* en su sistema filosófico, tanto en su *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata (Ética)* como en su *Korte Verhandeling (Tratado Breve)*, según lo ya demostrado por Carl Gebhardt.⁶⁹ En este sentido, recientemente Ettel Weingarten ha demostrado la influencia de los *Dialoghi* sobre el sistema ético de Spinoza desde una perspectiva psicológica y cosmológica.⁷⁰ El poeta alemán Frederich Schiller

⁶⁴ Para más información respecto de la biografía de Yehuda Abravanel, ver: Andrés Soria Olmedo, *Los Dialoghi d'amore de León Hebreo: aspectos literarios y culturales* (Granada, 1984), 11-16; Carl Gebhardt, "León Hebreo: su vida y su obra" *Revista de occidente* 44, (1934): 231-273; Joaquim de Carvalho, "Leão Hebreu, filósofo: para a história do platonismo no Renascimento" *Obra completa 1: filosofia e história da filosofia* (Lisboa, 1978), 149-297; Isaiah Sonne, *Intorno alla vita di Leone Ebreo* (Firenze, 1934); João J. Miranda Vila-Chã, *Amor Intellectualis: Leone Ebreo (Judah Abravanel) and The Intelligibility of Love* (Tesis doctoral, Boston College, 1999), 193-293; Leone Ebreo, *Sichot 'al'Ahavah* (Hebreo) ed. Menahem Dorman (Jerusalem, 1983), 13-86.

⁶⁵ Schaul Cohen von Gandia, שאילת שאלות - *Schealot Scha'ul* (Venecia, 1574). También ver Heinz Pflaum, *Die Idee der Liebe: Leone Ebreo, Zwei Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie in der Renaissance* (Tübingen, 1926), 150.

⁶⁶ Tullia d'Aragona, *Dialogue on The Infinity of Love* (London, 1997), 91-92.

⁶⁷ Menahem Dorman, "Leone Ebreo v' Baldasare Castiglione" (Hebreo) *Filosofiat ahavah shel Yehuda Abravanel: arba' hartsaot* (Tel-Aviv, 1985), 43-57.

⁶⁸ Ver Francisco Lopez Estrada, "La influencia italiana en *La Galatea* de Cervantes" *Comparative Literature* IV (1952): 161-169. También ver Geoffrey Stagg, "Plagiarism in *La Galatea*" *Filologia romanza* VI, 1 (1959): 255-276.

⁶⁹ Ver Carl Gebhardt, "Spinoza und der Platonismus" *Chronicon Spinozanum* I (1921).

⁷⁰ Ver Ettel Weingarten, "L'amour psychologique et cosmologique dans l'*Ethique* de Spinoza compte-tenu des *Dialogues d'amour* de Léon l'Hebreu" (Tesis doctoral, Universidad Hebrea de Jerusalem, 2000).

en una carta a Goethe, fechada el 7 de abril de 1797, enfatiza el carácter de los *Dialoghi* como una fuente ecléctica de conocimientos de toda clase.⁷¹ Giordano Bruno, como lo atestigua David Harari en su tesis doctoral, fue influenciado por los *Dialoghi* en sus *Eroici Furori* y en *Candelaio* hasta el punto que, posiblemente, escritos no conocidos de Yehuda se encuentren dentro de dichas obras de Bruno.⁷² Concretamente, según Harari, es posible ver en los *Eroici Furori* el cuarto diálogo que Yehuda Abravanel promete en sus *Dialoghi*, con el objeto de tratar el tema relativo a los efectos del amor, pero que no está presente, constando su obra de sólo tres diálogos, tal como expongo en el próximo capítulo.⁷³

Concluyendo, es importante notar que Yehuda Abravanel fue no sólo el más importante filósofo judío en la Italia del Renacimiento sino además, como lo afirma Ze'ev Levy,⁷⁴ el inaugurador de la reflexión estética dentro del pensamiento judío, como también probablemente el primer pensador judío, luego de la antigüedad, en tener acceso a los escritos de Platón y Plotino, en su original griego o a través de las excelentes traducciones latinas de Marsilio Ficino.⁷⁵

I.b. Diá-logo, Amor e Integración Cultural.

La obra de Yehuda Abravanel, *Dialoghi d'amore*, consta de tres diálogos, los cuales según el tema tratado se titulan: *D'amore e desiderio* (Sobre el amor y el deseo); *De la comunità d'amore* (De la universalidad del amor) y por último *De l'origine d'amore* (Sobre el origen del amor). El primer diálogo, el más corto, comienza con una discusión referente a la diferencia, semejanza, tipos y grados de amor y deseo, así como sus distintas manifestaciones en la realidad. Indaga también respecto de las virtudes éticas y los vicios del ser humano así como de la felicidad y su logro. El segundo trata del modo por el cual el amor, en tanto pilar constituyente y funcional de toda realidad, penetra y comanda toda actividad

⁷¹ *Der Briefwechsel Zwischen Schiller und Goethe* (Frankfurt, 1966), 366-368. Para más información respecto de la influencia de los *Dialoghi d'amore*, ver León Hebreo, *Diálogos de amor*, ed. por Reyes Cano (Barcelona, 1993), 11-59. Especialmente recomiendo Leone Ebreo, *Sichot 'al'Ahavah* (Hebreo) ed. Menahem Dorman (Jerusalem, 1983), 13-86, 156-171.

⁷² David Harari, "Some Lost Writings of Judah Abravanel Found in The Works of Giordano Bruno" *Shofar* 10, 3 (1992): 62-89. David Harari, "The Impact of Judah Abravanel's (1469?-1548?) *Dialogues on Love* on Giordano Bruno's (1548-1600) Italian Dialogues" (Hebreo) (Tesis doctoral, Universidad Hebrea de Jerusalem, 1998).

⁷³ David Harari, "La tracce del quarto dialogo smarrito di Leone Ebreo negli *Eroici Furori* di Giordano Bruno" (Hebreo) *Italia* 7, 1-2 (1988): 93-155.

⁷⁴ Ze'ev Levy, "On the Concept of Beauty in The Philosophy of Yehudah Abravanel" *New Horizons in Sephardic Studies* (Albany, 1993), 37-44.

⁷⁵ Para tener una mejor comprensión del Renacimiento y del gran impacto producido por el redescubrimiento de las obras de Platón, ver James Hanking, *Plato in The Italian Renaissance* (Leiden, 1991). También ver Paul Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources* (New York, 1979).

en el cosmos. Aquí se detalla la función del amor entre los seres insensibles (materiales), vivos (animales), racionales (humanos), cuerpos celestes (astros), como también su significado según los mitos antiguos, para luego tratar el fin último del amor. El tercero, el más largo, prosigue con la discusión del primero para luego ocuparse de la naturaleza del amor, del amor divino, del surgimiento del amor, si es eterno o novicio, cómo, de quién y dónde se manifestó el primer amor y cuál fue.

De acuerdo con Yehuda Abravanel, hay tres clases de relación amor-deseo, la provechosa o la utilitaria, dada en las cosas que se aman pero no se desean; la deleitable, dada en las cosas que se desean pero no se aman; y la honesta, dada en las cosas que se desean y aman simultáneamente.⁷⁶

Sobre la primera, Filón, uno de los dos protagonistas dice: *Lo útil como son las riquezas, bienes particulares de adquisición, nunca son amadas y deseadas a la vez. Por el contrario, cuando no se tienen, se desean y no se aman, porque son ajenas a uno, pero en cuanto se han conseguido, cesa el deseo de las mismas y entonces se aman como cosas propias, y se gozan con unión y propiedad.*⁷⁷

Sobre la segunda, Sofía, la segunda protagonista dice: *estoy de acuerdo con lo que me has dicho. Desearía entender cómo es el amor en las cosas deleitables, pues me parece que se adecua más a nuestro propósito. Filón:...porque todas las cosas deleitables que faltan, hasta que no se han logrado del todo o no se poseen con suficiencia, también se aman siempre que se desean o apetecen. El bebedor desea y ama el vino antes de beberlo, hasta que no se ha saciado[...].estas cosas deleitables tienen tal propiedad que, una vez que se han logrado, así como desaparece el deseo de las mismas, la mayoría de las veces también cesa el amor, y en muchas ocasiones se convierte en hastío y aborrecimiento;...*⁷⁸

⁷⁶ Tal como reflejan unánimemente los trabajos de investigación, Yehuda extrae estas tres categorías seguramente de Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1155b15-1159a10.

⁷⁷ *Dialoghi*, 10. *Diálogos*, 97. Todas las referencias y citas en el original italiano a los *Dialoghi d'amore*, en este libro, son de la versión italiana de Giacinto Manuppella, Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore* (Lisboa, 1983). Esta es la versión académica italiana más reciente y completa, la cual considera las dos ediciones italianas más importantes de referencia: la de Santino Caramella, Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore* (Bari, 1929) y la de Carl Gebhardt, Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore* (Heidelberg, 1929). Para la traducción española utilizo la correspondiente a Carlos Mazo del Castillo editada por José M. Reyes Cano. León Hebreo, *Diálogos de amor* (Barcelona, 1993).

⁷⁸ *Dialoghi*, 12-13. *Diálogos*, 101-102.

Sobre la tercera, *Filón*: *Amar y desear las cosas honestas es lo que en realidad hace al hombre ilustre, pues tales amores y deseos permiten que sea excelente la parte más importante del hombre en virtud de la cual lo es, o sea la que se halla más alejada de la materia y la oscuridad y más se aproxima a la claridad divina, que es el alma intelectualista.[...] El amor y el deseo de lo honesto consiste, pues, en dos ornamentos de nuestro entendimiento, es decir: virtud y sabiduría...*⁷⁹

Yehuda nos indica además las derivaciones por exceso o defecto de estas tres clasificaciones, conducentes a los vicios humanos. En el caso del amor a lo provechoso, los vicios serán avaricia y negligencia respectivamente. Para los correspondientes al deleitable, serán la inmoderación —o en un grado más leve, cuando se le antepone un mínimo de razón, la incontinencia— y la abstinencia, para cada caso. Por último, en el amor a lo honesto, el único vicio es el ocasionado por defecto ya que su exceso conduce a una mayor virtuosidad y sabiduría.

Con el fin de dominar estos diversos amores y deseos, Yehuda extrae del pensamiento aristotélico el método del “término medio”⁸⁰ por el cual, si bien este criterio es universal, el parámetro que establece la medida óptima para mantener un equilibrio entre los dos extremos viciosos, obteniendo así un estado armónico en la vida, es particular y no universal —i.e. es una medida subjetiva de acuerdo a la propia condición y circunstancia de cada individuo. Este criterio del “término medio” es una estrategia para evitar los vicios antes mencionados, con excepción del caso de lo honesto, ya que su vicio radica sólo en su defecto.

Respecto de la organización jerárquica de dichos amores o deseos, Yehuda plantea la siguiente: *Filón*: *...porque lo útil se busca para lo deleitable, ya que, mediante las riquezas y*

⁷⁹ *Dialoghi*, 16. *Diálogos*, 107.

⁸⁰ Esta doctrina del τὸ μέσον (el medio), es el criterio por el que Aristóteles determina la conducta virtuosa en el individuo en cualquiera de sus actividades. Este *medio* no es una medida geométrica de carácter absoluto, sino un punto para mantener una prudente moderación entre el exceso y el defecto, de acuerdo a la situación individual. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1103b25-1104b, 1106a15-1109b25; Aristóteles, *Ética Eudemia*, 1222a5-1222b15.

*bienes adquiridos, se puede gozar de los deleites de la naturaleza humana. Lo deleitable existe para el sustento del cuerpo; el cuerpo es el instrumento del que se sirve el alma intelectual en sus acciones de virtud y sabiduría. De suerte que el fin del hombre estriba en las acciones honestas, virtuosas y sabias, que preceden a las demás acciones humanas y a todo amor y deseo.*⁸¹

Luego, Filón, por medio de Sofía, logra llegar a la concepción del amor divino como el más excelso y el supremo existente, en tanto que contiene la totalidad de lo honesto. *Sofía: ... Pasemos al amor divino, pues deseo saber de él como el supremo y mayor que existe. Filón: El amor divino no sólo participa de lo honesto, sino que contiene en sí la honestidad de todas las cosas y de todo el amor de ellas, dado que la divinidad es principio, medio y fin de todos los actos honestos.*⁸²

Así, Dios es el principio de todo acto honesto en los humanos, debido a que *...Dios es pura y suma bondad, honestidad y virtud infinitas, es preciso que las demás bondades y virtudes dependan de Él como del verdadero principio y causa de todas las perfecciones.*⁸³ Además, Él es el medio por el cual el individuo consigue realizar actos honestos, dado que *Dios no sólo es nuestro padre porque nos ha engendrado, sino que además es maestro y maravilloso administrador que nos atrae a todas las cosas honestas mediante sus ejemplos claros y manifiestos.*⁸⁴ También Él es fin de todo acto honesto, debido a que dicho acto se basa en la virtud y la sabiduría, siendo el fin de estas, en su forma verdadera y más excelente, conocer a Dios. De esto se deduce que *Dicho conocimiento causa en nosotros inmenso amor, pleno de excelencia y honestidad, ya que las cosas se aman con mayor honradez cuando se sabe que son buenas, y el amor de Dios debe ser superior a cualquier otro amor honesto y acto virtuoso.*⁸⁵

⁸¹ *Dialoghi*, 16-17. *Diálogos*, 107.

⁸² *Dialoghi*, 24. *Diálogos*, 120.

⁸³ *Dialoghi*, 25. *Diálogos*, 121.

⁸⁴ *Dialoghi*, 26. *Diálogos*, 122.

⁸⁵ *Dialoghi*, 26. *Diálogos*, 123.

Un punto de importancia aquí es cómo el hombre puede acceder a Dios. Es justamente en este tópico donde Yehuda hace una excelente integración entre las tendencias intelectualistas de Maimónides, como el filósofo judío aristotélico medieval más importante, y aquellas más espirituales tradicionalistas de Hasdai Crescas, como el filósofo anti-aristotélico medieval que realizó la crítica más significativa e influyente de aquel, ponderando el cumplimiento de los preceptos y el amor y temor a Dios, por sobre el desarrollo especulativo filosófico, considerando que lo inmortal no es el intelecto adquirido (aristotélico-maimonideano), sino el alma.⁸⁶ Como resultado de esta integración, surge que no solamente es a través del conocimiento intelectual maimonideano, sino que resulta necesario además un acto volitivo amoroso, como propone Crescas, para que el hombre logre su unión con Dios, porque *Quienes consideran que la felicidad consiste en amar a Dios, aducen esta razón: la felicidad estriba en el último acto que nuestra alma opera hacia Dios, porque Él es el fin último del hombre; y como sea que primero hay que conocerlo y después amarlo, de ello se deriva que la felicidad consiste, no en el conocimiento, sino en el amor a Dios, que es el acto último. Se acompaña además del deleite, que es fundamental en la felicidad, y que también es de la voluntad. Por eso, dicen que el verdadero acto feliz es voluntario: es decir, el amor, en el que consiste el deleite y no en el acto intelectual, pues este no participa del deleite. Los otros aducen otra razón contraria y opinan que la felicidad consiste en el acto de la potencia principal y más espiritual de nuestra alma; y como sea que la potencia intelectiva es superior a la voluntad y más ajena a la materia, de ello se desprende que la felicidad no consiste en el acto de la voluntad, que es amarlo, sino que dicen que al conocimiento le siguen el amor y el deleite como accesorios, pero que no son el fin principal.*⁸⁷

Entre estas dos corrientes filosóficas opuestas, como mencioné con anterioridad, Yehuda realiza una armónica reciprocidad, afirmando que

⁸⁶ Maimónides (nota 35) es el filósofo judío al que Yehuda hace más referencia en sus *Dialoghi*, (ver nota 112 y 116). Hasdai Crescas (1340- ca. 1410) cuya obra más importante es אור אדוני (Or Adonai) o también (Or haShem) *La Luz del Señor*, pertenece al movimiento filosófico que provocó la caída del paradigma aristotélico medieval, asistiendo no sólo a una nueva filosofía sino además a una física diferente. Crescas ha influido en filósofos como G. P. della Mirándola, G. Bruno y B. Spinoza. Para más información sobre la crítica de Crescas a Maimónides y en general a la doctrina aristotélica ver Harry A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle* (Oxford, 1929); también ver Warren Harvey, "Hasdai Crescas' Critique of The Theory of The Acquired Intellect" (Tesis doctoral, Columbia University, 1973). Para una detallada información sobre la doctrina de H. Crescas, ver Warren Harvey, *Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas* (Amsterdam, 1998). En particular, las páginas 105-118 de este último, para la influencia de Hasdai Crescas en los *Dialoghi d'amore*.

⁸⁷ *Dialoghi*, 36. *Diálogos*, 139-140.

*En conclusión, te digo que la felicidad no estriba en el acto cognitivo de Dios que conduce al amor, ni en el amor que sucede a dicho conocimiento, sino que sólo consiste en el acto copulativo del íntimo y unitivo conocimiento divino, que es la suma perfección del entendimiento creado.*⁸⁸

Así, como resultado de esta integración, Yehuda define el amor como *deseo de gozar con unión la cosa conocida por buena*,⁸⁹ adicionando más tarde en el tercer diálogo, que dicha cosa deberá ser conocida como buena y además percibida bella, siendo la belleza *gracia formal que deleita e induce a amar a quien la percibe*.⁹⁰ En el concepto de lo bello, también entra en juego, al igual que en el amor y el deseo, la moderación, dado que la hermosura de la cosa amada puede ser aparente si se encuentra en los terrenos conducentes a lo superfluo, la codicia, la avaricia, la deshonestidad, la torpeza o la injusticia.⁹¹ Si la cosa es conocida como buena pero no percibida bella no podríamos estar hablando de amor sino de apetito, cuyo fin si bien también es el deleite, lo es de aquello bueno no bello. Respecto de este punto, Yehuda aclara que *Cada deleite es bueno en cuanto que deleita, y por eso se desea, pero no todo deleite es bello. Hay deleites buenos y bellos, que son fin del deseo que es amor, y deleites que son buenos pero no bellos, como los que has señalado, que son fin del deseo que no es amor, sino precisamente apetito, o sea, apetito carnal*.⁹² Luego, por medio de esta definición de amor, el conocimiento y la percepción se manifiestan necesarios para determinar si la cosa es reconocida por mí como buena y percibida por bella, para luego, en el siguiente paso, generar el acto voluntario de desear complacerme en la unión con aquella.

Este amor es el pilar funcional y unitivo del universo debido a que, como dice *Sofía: verdaderamente, en el mundo, el amor no sólo se encuentra en cada cosa común, sino que además es imprescindible porque nadie puede ser feliz sin amor. Filón: No sólo faltaría la felicidad si*

⁸⁸ *Dialoghi*, 38. *Diálogos*, 143.

⁸⁹ *Dialoghi*, 37. *Diálogos*, 142.

⁹⁰ *Dialoghi*, 279. *Diálogos*, 544.

⁹¹ *Dialoghi*, 312. *Diálogos*, 599-600.

⁹² *Dialoghi*, 310. *Diálogos*, 596.

*estuviese ausente el amor, sino que tampoco tendría existencia el mundo ni en él habría cosa alguna, si no hubiese amor. [...] Porque el mundo y sus cosas tienen existencia en cuanto que es un todo unido y enlazado con todas las partes a la manera de los miembros de un individuo. Si no fuese así, la división causaría su total desaparición, y, puesto que el amor es lo único que permite que el universo esté unido a sus diversas partes, de ello se desprende que dicho amor es la causa de la existencia del mundo y de todas las cosas que hay en él.*⁹³

Yehuda, de acuerdo a la definición de amor antedicha, desarrolla sus distintas manifestaciones en todo el espectro universal, desde aquella en la materia primera y más simple, luego en los seres vivos, en los planetas y hasta las correspondientes al dominio de lo divino.

Respecto de aquellas manifestaciones dice Sofía: *Sin embargo, tú has dicho que el amor no sólo es común a los animales, sino también a otros cuerpos insensibles, cosa que me parece extraña. [...] Porque no se puede amar nada si no se conoce antes, y los cuerpos insensibles no tienen en sí capacidad cognitiva. Es más, el amor procede de la voluntad o del apetito y se imprime en el sentimiento. Los cuerpos insensibles no tienen voluntad, ni apetito, ni sentimiento. Así pues, ¿cómo pueden tener amor? Filón: El conocimiento y el apetito y, por consiguiente, el amor, son de tres clases: natural, sensitivo y racional voluntario. [...] El conocimiento, el apetito o el amor natural se encuentran en los cuerpos no sensibles, como son [...] los metales y diferentes especies de piedras y también las plantas, hierbas o árboles. Todos ellos poseen un conocimiento natural de su fin y una inclinación natural al mismo que los mueve hacia ese fin. [...] El conocimiento y el apetito, o amor sensitivo, es el que se encuentra en los animales irracionales y les empuja a perseguir lo conveniente y a huir de lo que es perjudicial, como buscar alimento,*

⁹³ *Dialoghi*, 141. *Diálogos*, 318.

*agua, la templanza, el coito, [...] que primero es necesario conocer, luego apetecer o amar y, por último, conseguir. [...] Sin embargo, este conocimiento no es racional, ni este apetito o amor es voluntario, pues no existe la voluntad sin la razón; son manifestaciones de la facultad sensitiva. Por ello las denominamos conocimiento y amor sensitivo, o con mayor propiedad, apetito. El conocimiento y amor racional y voluntario se da solamente en los hombres porque proviene de la razón y es administrado por ella, de la cual sólo se ha hecho partícipe a los hombres entre todos los cuerpos generables y corruptibles.*⁹⁴

Cabe aclarar que, de acuerdo con Yehuda, los seres animados incluyen también el amor natural de las cosas insensibles, tal como la tendencia común a caer. Los seres humanos, a su vez, incluyen el amor sensitivo de los irracionales, tal como el hambre, la sed o el coito.

El hombre también posee la cualidad de la amistad, que si bien es sustentada por la concepción aristotélica, en tanto “el amigo como otro yo mismo” —un alter ego—,⁹⁵ Yehuda la define en términos de amor mediante la primera cita explícita a una fuente judía: *Filón: ...Por ello la Sagrada Escritura ordena la amistad honesta cuando dice: "Amarás al prójimo como a ti mismo ; quiere que la amistad sea de tal clase que ambos estén unidos por igual y que exista un mismo amor en el alma de cada uno de ellos.*⁹⁶

En la cúspide de la escala amorosa se encuentra el amor divino, el supremo y sin par, debido a que *No cabe duda, ya que la última perfección, fin y verdadera felicidad no reside en las propias almas, sino en la elevación y unión de las mismas con la divinidad. No quiere decir que, por el hecho de ser el sumo Dios fin y felicidad de todas las cosas intelectuales, se excluya que la propia perfección de estas no sea su último fin, pues, en el acto de la felicidad, el alma intelectual no se halla en sí misma, sino en Dios, el cual*

⁹⁴ *Dialoghi*, 58-59. *Diálogos*, 173-174.

⁹⁵ *Dialoghi*, 24, 190-191. *Diálogos*, 119, 396. Para Aristóteles, el fundamento de la verdadera amistad entre dos hombres, radica en el deseo de un mutuo bien al otro, por causa del otro y no de sí mismo, a la vez que el propio de compartir no sólo el mismo dolor sino además la misma alegría. De esta forma se produce un fenómeno de consolidación y unificación de los verdaderos amigos en una sola alma. Para el caso reflexivo, el hombre es el único animal con la capacidad de ser amigo de sí mismo, fenómeno que se manifiesta únicamente en el hombre bueno, debido a que él se considera objeto de deseo de un bien para sí mismo porque el sí mismo/otro es el otro/sí mismo a quien se desea lo bueno por él y no por uno. Ver Aristóteles, *Ética Eudemia*, 1240a10-1240b35; Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1156b5-30, 1168a30-1169b.

⁹⁶ *Dialoghi*, 24. *Diálogos*, 119.

*le da felicidad gracias a esa unión. En esto radica su fin último y felicidad, y no en sí misma en cuanto no posee esta feliz unión.*⁹⁷

En otras palabras, Dios, como fin último y conducente a la más excelsa felicidad del ser humano, es alcanzado por medio de una unión, un vínculo generado por el amor hacia Él. Los caminos para dicho amor están dados por los medios que el mismo Dios nos brinda, a causa de Su propio amor hacia nosotros y hacia todo el universo creado. *Filón: ...Nuestras almas, al ser espirituales e intelectivas, ningún bien podrían obtener de su asociación con el cuerpo, como para que no estuviesen mucho mejor en su acto intelectual intrínseco y puro. Si se adaptan a nuestro cuerpo, sólo lo hacen por amor y servicio al supremo Creador del mundo, trasladando la vida, el conocimiento intelectual y la luz divina desde el mundo superior eterno hasta el inferior corruptible, al objeto de que la zona más inferior del mundo no se vea privada de la gracia divina ni de la vida eterna[...] Nuestra alma, al intervenir en la unión de todo el universo según el orden divino, que es fin común y primordial en la producción de las cosas, goza con rectitud del amor divino y llega a unirse con el sumo Dios una vez ocurrida la separación del cuerpo, acto en el que estriba su felicidad última.[...] la iniquidad le constriñe a permanecer en el ínfimo infierno, desterrada por toda la eternidad de la unión divina y de su propia felicidad, a no ser por la mucha piedad divina, que le ofrece el modo de poder remediarlo.[...] Pero ya sabes, Sofía, que no puede lograrse sin amor.*⁹⁸

Como vimos, el amor en la concepción de Yehuda, es el principio que domina todos los seres, el principio de unión, el cual infunde vida en toda la realidad. El amor es la condición de todo movimiento, de cualquier actividad física o intelectual en el cosmos.

No obstante, si bien este amor es aquel que da constitución y funcionamiento al universo,

⁹⁷ *Dialoghi*, 139. *Diálogos*, 314.

⁹⁸ *Dialoghi*, 140-141. *Diálogos*, 317-318.

es divino en origen, *Puesto que me has oído decir antes que el primer amor que nació fue el amor extrínseco divino, gracias al cual el mundo fue creado por Dios creador, te resultará evidente que el amor nació en Dios.*⁹⁹ De forma concurrente y como describí anteriormente, Dios es también el amor último.

Hemos observado cómo en la filosofía del amor de Yehuda Abravanel el amor y el deseo se entrecruzan en el estado de complacencia, interrelacionándose, siendo mutuamente dependientes. Las diferentes clasificaciones de amor se involucran mutuamente, coexistiendo en los seres humanos sus tres clases, el natural, el sensitivo y el racional. Respecto de la interrelación amorosa, lo propio sucede con el amor divino, el cual no es unidireccional en escala descendente o ascendente, sino bi-direccional. El hombre ama a Dios como el amor más excelso, pero Dios también ama al hombre y al universo creado, con la salvedad de que el amor de Dios no es equiparable al del hombre. En otras palabras, no hay simetría amorosa en la relación Creador-criatura. El Creador ama por la voluntad de beneficio en la perfección de su criatura deficiente, mientras que la criatura ama por falta de complacencia, cuya satisfacción es lograda en la unión con lo que reconoce como bueno y percibe bello. *Filón: De un hombre puede decirse que es uno, bueno y sabio, cosas que también se dicen de Dios. Pero la unidad, bondad y sabiduría divinas son tan diferentes de la humana cuanto Dios es más excelente que el hombre. Así pues, el amor que siente Dios hacia la criatura no es de la clase del nuestro, ni tampoco lo es el deseo, porque en nosotros ambos son pasión y presuponen carencia de algo, mientras que en Él es perfección de todas las cosas.[...] Es verdad que Dios ama y desea, pero no lo que le falta a Él (porque no le falta nada), sino que desea lo que le falta a quien ama. Él desea que todas las cosas que ha producido lleguen a ser perfectas,¹⁰⁰ [...] Sin embargo, en Dios, el amor no significa pasión, inclinación*

⁹⁹ *Dialoghi*, 223. *Diálogos*, 452.

¹⁰⁰ *Dialoghi*, 184. *Diálogos*, 385-386.

*natural ni carencia alguna, ya que es libre, impasible y sumamente perfecto y no puede faltarle ninguna cosa.[...] Indica voluntad de beneficiar a sus criaturas y a todo el universo, y de aumentar su perfección cuanto sea capaz la naturaleza de estos. Como ya te dije, el amor que existe en Dios presupone carencia en los amados, pero no en el amante, mientras que en el amor de las criaturas es al contrario.*¹⁰¹

Este amor divino, pero el de Dios hacia sí mismo, intrínseco, es el primero. Luego, se desprende que Dios es el mismo amante y amado, a la vez que el amor producido por Él mismo. Así, este amor no sólo es el primero sino también eterno como el mismo Dios. Esta reflexión de Yehuda podría implicar la falta de unicidad de Dios, ya sea por la inferioridad de sí mismo como amante frente a sí mismo como amado —de acuerdo al amor humano—, o por la inferioridad del amado frente al amante —de acuerdo al amor divino extrínseco. Filón es el encargado de aclarar este dilema, afirmando que este se produce debido a que nosotros conocemos a Dios no por lo que es, sino de acuerdo a nuestro limitado entendimiento, describiéndolo erróneamente por medio de nuestra limitada y deficiente aptitud para ese fin. De esta forma, es posible concebir el primer amor como el de Dios por sí mismo, sin que ello implique ninguna falta en Su unidad sino como resultado de nuestras deficiencias cognitivas. Así, cuando se habla de la divinidad, se habla de lo que no se comprende o se conoce muy limitadamente por la propia restricción del intelecto humano, cometiendo el error de asociar terminologías, conceptos, modos y atributos de origen antropomórfico, impropios para la divinidad. En otros términos, esto sucede *porque nuestro entendimiento no puede comprender la divinidad, que lo supera infinitamente en su propia naturaleza intelectual. [...] Debido a que no puede captar la pura unidad del objeto divino, la multiplica, relativa y reflexivamente, en tres.[...]*

¹⁰¹ *Dialoghi*, 201. *Diálogos*, 413-414.

*El hecho de que reciba esa amorosa unidad bajo la forma trina de amado, amante y amor, los tres en uno, sólo se debe a la bajeza e incapacidad del entendimiento receptor.*¹⁰²

La creación del mundo con todos sus componentes, concebida como las sucesivas manifestaciones del amor divino extrínseco, conjuntamente y en forma complementaria al amor de lo creado hacia su Creador, hace del devenir uno circular y dinámico, dado que *Siendo el principio y el fin de la circunferencia el supremo productor, la mitad de esa circunferencia se forma descendiendo desde Él hasta lo más distante e ínfimo de su perfección suma. Pues de Él se desprende en primer lugar la naturaleza angélica,[...] a continuación, la celeste,[...] hasta nuestro globo ínfimo, es decir, hasta la primera materia,[...] A partir de ella, la circunferencia recorre su segunda mitad, ascendiendo de menor a mayor —como te he dicho más arriba—, o sea, desde la primera materia hasta las plantas y a continuación hasta los animales,[...] hasta llegar al acto intelectual del supremo inteligible divino, que es el último acto unitivo, no sólo con la naturaleza angélica, sino mediante esta con la suprema divinidad.*¹⁰³

Como podemos apreciar, Yehuda Abravanel nos presenta una filosofía que intenta entender al mundo en términos de un factor básico, el amor. Este amor, con el consecuente deleite del amante en la cosa amada, es entendido en términos racionales teniendo su origen y fin en Dios. El amor, para Yehuda, es la más acertada propiedad de todas aquellas que puedan predicarse de Dios,¹⁰⁴ siendo este el primer amante que por amor ha creado y mantiene su creación. Dios es el fin del amor hacia el cual el hombre debería orientarse en pos de su completa realización.¹⁰⁵ De esta forma, Yehuda hace del amor la causa fundamental de toda existencia, y al mismo tiempo, el factor determinante del universo íntegro.

¹⁰² *Dialoghi*, 218-219. *Diálogos*, 444-446.

¹⁰³ *Dialoghi*, 324. *Diálogos*, 618-619.

¹⁰⁴ Dios no es la suprema Belleza, tampoco un demiurgo (arquitecto) ni la Idea del Bien, ni carece de amor como lo propone Platón. Tampoco es un intelecto en puro acto o primer motor, como lo es para Aristóteles. Para Yehuda, la belleza, la bondad, la justicia, el conocimiento supremo y la primera causa, son todas cualidades o atributos de acción otorgados a Dios, pero no son Él. *Dialoghi*, 137-139, 185-190, 299-302. *Diálogos*, 310-314, 386-394, 578-583.

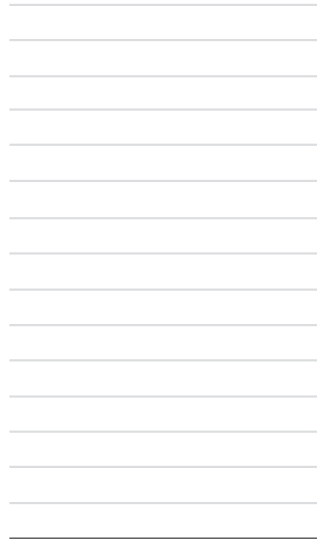
¹⁰⁵ Suzanne Damien, *Amour et intellect chez Léon l'Hébreu* (Toulouse, 1971), 59-77, 174.

Esta proposición filosófica muestra al universo como un conjunto de elementos materiales y espirituales relacionados entre sí, funcionalmente, a través del amor. Dicha cosmovisión propuesta por Yehuda Abravanel da lugar a un sistema de relaciones y valorizaciones, entre las cosas mismas; entre los individuos y las cosas; entre los individuos mismos, entre las cosas y Dios; entre los individuos y Dios; así como nuestra concepción de la relación de Dios consigo mismo.

Aquí es donde el amor se manifiesta como la fuente de la existencia y dirección del universo, del mismo modo que establece y ordena la jerarquía en las conductas de los individuos. El mundo entero, sin exclusiones, está conformado, ordenado y organizado en el molde del amor, el que por intrínseca necesidad es amor a Dios. Este último es la fuente de toda vida y la explicación final del misterio de la existencia. En consecuencia, el amor a Dios es la fuente de toda vida plena, la condición de la suprema felicidad humana, la más encumbrada situación a la que puede aspirar el ser humano, su finalidad.

El amor para Yehuda Abravanel, según lo que demuestra su obra, es principio de unión, vivificación y causa de todo movimiento de lo existente. Este amor a las cosas útiles, placenteras y honestas, incluyendo el interhumano, son simulacros, escalas ponderadas de un ulterior amor más refinado hacia Dios.¹⁰⁶ En este sentido, en el segundo diálogo titulado *De la comunità d'amore* (De la universalidad del amor), Yehuda hace exhaustivas referencias a distintos mitos de la cultura griega, fábulas y representaciones astrológicas zodiacales, exponiendo sus distintas simbolizaciones y alegorías eróticas, esotéricas y teosóficas, conducentes al concepto de la universalidad del amor por parte de las culturas antiguas y clásicas.¹⁰⁷

Si bien durante los tres diálogos que conforman la obra se establece una relación que incluye



¹⁰⁶ *Dialoghi*, 306-308. *Diálogos*, 591-593.

¹⁰⁷ Para más información sobre el uso de la alegoría y los símbolos en los *Dialoghi d'amore*, ver Marco Ariani, *Imago fabulosa: mito e allegoria nei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo* (Roma, 1984). También ver João J. Miranda Vila-Chã, *op.cit.*, 343-399. Completando dicha información y para un estudio de las alegorías desde un punto de vista psicológico, ver Sergius Kodera, *Filone und Sofia in Leone Ebreos Dialoghi d'amore: Platonische Liebesphilosophie der Renaissance und Judentum* (Frankfurt, 1995), 114-128. También ver Sergius Kodera, "Masculine /Feminine: The Concept of Matter in Leone Ebreo's *Dialoghi d'amore* or The Difficult Question: Who's on Top?" *Zeitsprünge* 7, 2003.

preguntas y dudas por parte de Sofía, siendo Filón el encargado de satisfacerlas, no es esta una típica relación entre alumno y maestro, o sabio e ignorante, sino una que se construye conjuntamente entre los dos interlocutores por medio de un *diálogo*. Este último no sólo constituye el instrumento narrativo en los *Dialoghi*, sino que además comporta un *modus vivendi* mediante el cual Filón, intentando ser correspondido en su amor por Sofía y ella, evadiendo sus acometidas pero deseando ser satisfecha en el conocimiento teórico de este fenómeno, erigen conjuntamente la llamada filosofía del amor. Luego, el sentido que Yehuda da al diálogo es el de una mutua fertilización en donde cada uno de sus participantes es influenciado por el otro, construyéndose y modelándose recíprocamente, implementando una visión del mundo basada en el amor.

En estos *Dialoghi d'amore*, el rol del sabio es el actuado por la calmada y casi pasiva Sofía, mientras que Filón es el representante de la refinada relación amor-deseo y el amante no correspondido. Los temas relevantes en esta obra no comienzan con la intención de una búsqueda por la Verdad, Filón le comunica a Sofía que *el concerte, Sofía, causa en mí amor y deseo*¹⁰⁸ para luego explicitarle su intención de suscitar, de despertar en ella su amor por él. Esta emoción emergente de Filón y la atracción de Sofía por desentrañarla, es el punto de partida para el desarrollo de una discusión constructiva, que determina no sólo la relación entre amor y deseo, sus diferentes tipos y grados manifiestos en la realidad, sino también, como dije, la complejidad de esta última basada en el amor, como su centro y pilar constitutivo.

En los *Dialoghi*, contrastando con la primera clase de diálogo antes mencionada, Filón, el hombre, el experto en la materia, el hermeneuta, es al mismo tiempo el que busca el conocimiento, atraído y capturado por Sofía, la sabiduría, quien es la menos experta en la materia y que a

¹⁰⁸ *Dialoghi*, 3. *Diálogos*, 85.

través de sus preguntas, con el objeto de saber, propone la problemática, no dejándose seducir por las palabras de Filón.

Contrariamente a las dualidades opuestas en el diálogo platónico, podemos observar en los roles de los interlocutores de los *Dialoghi* ciertas ambigüedades, complementaciones y simetrías, en búsquedas y necesidades análogas. Aquí es donde se propone un espacio de construcción debido a que el amor, como tema de relevancia existencial para los interlocutores, otorga la dinámica principal que mueve al *diá-logo*, fertilizando sus caracteres y construyendo el tema en cuestión. Es precisamente en esta forma como se manifiesta el aspecto sensual y transformador del conocimiento relevante, por medio del cual, el acto de conocer transmuta no sólo al cognoscente sino también al objeto de conocimiento.

Los *Dialoghi d'amore* de Yehuda Abravanel respetan el más prístino de los significados del *diá-logo*, mencionado a principios del capítulo I.a. de este trabajo. Esta obra es un espacio donde los conocimientos y las construcciones —intelectuales y prácticas— son mucho más extensas y no restringidas a su clasificación en dualidades ciertas, fijas y absolutas, como verdadero o falso, correcto o incorrecto. Yehuda entiende todo conocimiento humano como una construcción dinámica a través de los interlocutores, no para una inservible y estéril intelectualidad sino para una experiencia relevante. Esta dinámica, este carácter sensual, erótico y atractivo de la realidad, la cual es construida por nosotros y que a la vez nos construye, es el resultado de tener al amor como su pilar constitutivo. Los *Dialoghi*, precisamente, manifiestan el aspecto sensual e influyente del conocimiento en las prácticas de los dialogantes, cuando este es pertinente a nuestros intereses o hacemos que sea tal.

Por medio del amor intrínseco de Dios y la deficiencia humana para conocer Su unicidad, Yehuda ilustra de forma contundente nuestra

aprehensión de la realidad como multiplicidad.¹⁰⁹ Más allá de cómo sea la misma realidad —si es que hay algo así— lo relevante es nuestra realidad, la que construimos a partir de la multiplicidad y no de la individualidad. Luego, en nuestra capacidad de diferenciar dicha multiplicidad reside el poder observar y determinar los diversos componentes de dicha realidad. En otras palabras, para nosotros, lo individual surge como consecuencia del establecimiento de diferencias y contrastes dentro de la multiplicidad.

En los *Dialoghi*, a diferencia de Platón, el ser, el ente individual, autónomo, auto-definido y auto-sostenido, no es el centro de la existencia, más bien este es una pura ilusión egocéntrica sin otra existencia más que una aparente. Para Yehuda, lo existente es un presupuesto para el amor, *De modo que no hay ninguna cosa que pueda ser amada, si antes no tiene existencia real.*¹¹⁰ Llegado el caso de que la cosa deseada no posea existencia en uno, deberá tenerla en otros, como por ejemplo, la salud. De modo contrario y en términos generales, si la existencia de aquello no estuviera en relación mutuamente dependiente con la propia de lo otro, en su reconocimiento, aquello será incógnito para el sujeto, por lo que no podría surgírle nunca el deseo, y mucho menos el amor por aquel. La existencia para Yehuda en términos de amor es relacional —amo lo que en primera instancia puedo conocer y si lo reconozco como bueno y percibo bello, comienzo a desear mi unión “actual” con aquello. Lo que es susceptible de conocer o percibir, tiene que existir, y lo que existe, tiene esa propiedad, en cuanto existe para alguien, tal que alguna de las múltiples cualidades del sujeto puedan captarlo. Luego y bajo estos términos, el amor es la relación *par excellence* y el pilar central de aquella existencia, donde el amor a Dios como relación última, logra otorgarle al hombre su más exaltada característica existencial.

En los *Dialoghi*, el *logos*, el conocimiento, no está necesariamente dado, puede ser

¹⁰⁹ Ver nota 100, 101, 102 y texto referido.

¹¹⁰ *Dialoghi*, 5. *Diálogos*, 90.

construido o buscado. La obra se presenta como una verdadera entidad dialógica que desea llevar a cabo la Filo-Sofía, que no es otra cosa que el amor a Sofía, amor a la sabiduría. Esta última, la cual es reconocida como algo bueno y percibida bella, es además el marco general para la consecución de la felicidad, la cual es alcanzada sólo a través de nuestra unión “actual” con dicha sabiduría, en su consumación, provocándonos placer y deleite. En este proceso, Dios, siendo el poseedor de la más alta sabiduría, es el fin último al cual debería unirme en acto, logrando así la felicidad suprema. El conocimiento, en este sentido, es el requisito necesario para determinar si lo que conocemos lo consideramos como bueno, en la misma medida que la percepción para lo bello, y así poder desarrollar el deseo voluntario de unirme en acto con aquello considerado tal para su fruición y deleite. En otras palabras, el amor al saber no sólo como actividad intelectual sino llevándola a cabo en su implementación, su utilización, su práctica. Así, en la filosofía del amor de Yehuda, hay un componente intrínseco de acción y práctica para la consecución final de la felicidad. En primera instancia hay un conocimiento y percepción, luego, y no por consecuencia directa sino como esfuerzo adicional, el acto volitivo conducente a la unión, mediante acciones y prácticas, con aquello considerado bueno y percibido como bello, logrando así lo que Yehuda llama conocimiento unitivo. La última instancia de dicha unión “actual” es con Dios, en tanto origen del amor y relación última del hombre para lograr su más excelsa felicidad.¹¹¹

Esta filosofía del amor, esta senda que Yehuda Abravanel propone para entender al mundo, para producir y ser producidos, está presentada como un sistema dinámico y mutante, al menos circular, en donde su principio y fin se fusionan, dando origen a una realidad con las mismas características. Por este mismo motivo, el uso del género dialógico para discutir un tema, el cual es cardinal a los intereses existenciales de los protagonistas, deviene en la forma pertinente de expresión literaria de los *Dialoghi d'amore* a la vez que los conforma.

¹¹¹ *Dialoghi*, 36-38. *Diálogos*, 141-143.

El amor, en tanto centro de irradiación del *diá-logo*, en su exposición teórica como pilar funcional del universo y en su faz interhumana, para los fines del amante Filón, manifiesta nuevamente la sensualidad y funcionalidad práctica del conocimiento relevante. Este concepto de conocer para actuar, para determinar si lo conocido es bueno — amén de percibirlo también como bello— y por lo tanto amable, se condice con un aspecto pragmático por el cual la sapiencia es adquirida en su “actualización”. La virtud, asequible por el hábito de prácticas honestas, no por su mero conocimiento. Este saber es justamente el complemento de la noción del conocimiento netamente intelectual y por sí mismo —con el solo fin de conocer—, si es que esta finalidad verdaderamente existe.¹¹²

Esta circularidad, entre conocimiento y existencia, amor y deseo, con sus mutuas interrelaciones, es un elemento típico en los *Dialoghi*, en los que hay una constante exploración de conceptos y cosmovisiones en el abordaje de un tema específico, con el fin de brindar una mutua fertilización en ambos dialogantes, construyéndose y modelándose conjuntamente.

Esta mutua construcción y circularidad es la consecuencia y manifestación de la gran integración que realizó Yehuda Abravanel en su obra maestra, los *Dialoghi d’amore*. Dicha integración incluye temas de origen mitológico y filosófico, griego¹¹³ y greco-romano,¹¹⁴ filosófico árabe y judío,¹¹⁵ algunas líneas del pensamiento místico de este último¹¹⁶ —la tendencia cabalista fue muy popular en los círculos filosóficos judíos y no

¹¹² Podría verse aquí la integración de la formación judaica de Yehuda, respecto del culto a Dios a través del cumplimiento efectivo de preceptos prácticos, con la virtud en tanto hábito tomada de Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1103a15-1103b25. Ver nota 196. Respecto del concepto de virtud como hábito y de forma anticipada a Aristóteles, su maestro Platón, en sus *Leyes*, VII, 792e, hace referencia a la costumbre como medio para formar el carácter. Para el concepto de los Mandamientos bíblicos, en tanto exigencia práctica para lograr la virtud en todos sus aspectos, ver Maimónides, *Guía de los perplejos*, III, XXXIII-XLIX.

¹¹³ Yehuda Abravanel, a través de sus *Dialoghi d’amore*, alude a Homero, Eurípides, Pitágoras, Anaxágoras, Empédocles, Platón, Aristóteles, Epicúreos y Estoicos, como también a Plotino y Temistio, demostrando un integral y profundo conocimiento de la cultura griega.

¹¹⁴ Yehuda Abravanel si bien toma las definiciones de los conceptos de amigo y amistad, de aquellas aristotélicas, cita expresamente a Cicerón (nota 19) con respecto a dicho tema, razón por la que seguramente pudo haber estado influido por la obra de dicho autor *De Amicitia*. *Dialoghi*, 249. *Diálogos*, 495. También parecería referirse a la obra de Cicerón, *Quæstione Tusculanæ*, I, 78 en el uso del concepto “antíctonos”. *Dialoghi*, 76. *Diálogos*, 203. Yehuda parece tomar el concepto de “Caos” de la *Metamorfosis* de Publio Ovidio (43a.e.c.-17e.c.) a quien cita explícitamente. *Dialoghi*, 94. *Diálogos*, 236.

¹¹⁵ Al-Farabi, Avicena, Averroes y Al-Ghazali, son mencionados como transmisores de la doctrina aristotélica de las *esferas inteligentes* y el *primer motor* quien da movimiento a todo el cosmos. *Dialoghi*, 136-138, 242-246. *Diálogos*, 310-313, 484-489.

¹¹⁶ El *Meqor Hayyim* de Gabirol (ver nota 28) es citado en orden a explicar la relación entre materia y forma en las sustancias simples. *Dialoghi*, 212. *Diálogos*, 432. De acuerdo con David Romano, Yehuda toma a través de la *Guía de los perplejos* de Maimónides, conceptos de Aristóteles y posiblemente de algunos *

* filósofos islámicos citados en la nota anterior. León Hebreo, *Diálogos de amor* (Madrid, 2002), 161. Al respecto, uno de los más grandes investigadores en filosofía judía, Prof. Shlomo Pines, aporta la posibilidad del conocimiento, por parte de Yehuda Abravanel, de las traducciones hebreas o latinas de los textos filosóficos árabes, por sobre todo el *al-Risāla fī ‘l-‘Ishq* (La epístola del amor) de Avicena para al tema de las esferas e inteligencias en el cosmos. Shlomo Pines, “Medieval Doctrines in Renaissance Garb: Some Jewish and Arabic Sources of Leone Ebreo’s Doctrines” *Jewish Thought in The Sixteenth Century* (Cambridge, 1983), 365-398.

judíos del Renacimiento italiano—,¹¹⁷ ciertos ribetes del cristianismo, como también diversos conceptos tomados del escritor latino Giovanni Boccaccio.¹¹⁸ Esta integración no es una *Summa*¹¹⁹ escolástica medieval, sino más bien un *diá-logo* abierto cuyo desarrollo está ordenado a intentar universalizar el lenguaje judío a otras culturas.

Al respecto, podríamos señalar que en los *Dialoghi* —ejemplo de la segunda clase de diálogos mencionada—, Yehuda trata con las dimensiones horizontales y verticales de la condición humana. La dimensión horizontal está focalizada en los aspectos universales del conocimiento, a través del encuentro y diálogo fundamentalmente entre las culturas de Jerusalem en sus aspectos bíblicos, racionalistas y místicos, Atenas y Roma. La dimensión vertical tratada por Yehuda Abravanel refleja una exhaustiva y profunda visión enriquecedora del judaísmo como cultura, habiendo sido esta traducida a lo largo del tiempo a diferentes lenguajes y civilizaciones, las cuales bebieron de su sabiduría. En este sentido, Yehuda afirma no sólo que las filosofías de Platón y Aristóteles son complementarias más que contrapuestas,¹²⁰ sino que son el producto de las sucesivas traducciones en prosa y en lenguaje científico de sabidurías antiguas encerradas en versos, poemas y fábulas.¹²¹ De esta forma, la filosofía gradualmente ha destrabado y vulgarizado, cuando no corrompido, en lenguajes paulatinamente más accesibles, la antigua y semi-velada sabiduría. Así, la sabiduría de Platón es más fiel que la de Aristóteles, respecto de la original Mosaica, debido a que, según Yehuda, sólo el primero fue discípulo de los ancianos judíos, mientras que el último fue incapaz de ver más allá de la fuerza de la razón, aunque más refinado que aquel, su maestro, en su análisis y lenguaje científico.¹²² Podríamos

¹¹⁷ קבלה *Qabbālāh* (Cabalá) cuya traducción es recepción, proveniente del verbo לקבל (lekabbel), recibir, denomina al conjunto de diferentes movimientos y concepciones místicas judías. Inicialmente desde la época talmúdica ha tenido varios significados, denotando aspectos de la hagiografía profética, o más comúnmente en referencia a la tradición oral transmitida a través de los maestros a sus discípulos. Así, una de las acepciones en su significado es la de transmisión. Las obras fundantes de dicho misticismo son, הזוהר (haZohar), *El Resplandor*; ספר בהיר (Sēfer haBahir), *El Libro de la Claridad* y ספר יצירה (Sēfer Yetsirāh), *El Libro de la Creación*. A través de los *Dialoghi d'amore* se encuentran múltiples y constantes referencias a la doctrina mística judía y por supuesto a la Biblia. En general, para el tema de la Cabalá en el Renacimiento, ver Moshe Idel, "Italy in Safed, Safed in Italy: Toward an Interactive History of Sixteenth-Century Kabbalah" *Cultural Intermediaries; Jewish Intellectuals in Early Modern Italy* (Philadelphia, 2004), 239-269. También ver Moshe Idel, "The Magic and Neoplatonic Interpretation of The Kabbalah" *Jewish Thought in The Sixteenth Century* (Cambridge, 1983), 186-242.

¹¹⁸ Yehuda también hace referencia a la *Genealogía de los dioses paganos*, de Boccaccio (1313-1375) de donde toma numerosas citas. Respecto de la influencia de Boccaccio en las alegorías mitológicas de los *Dialoghi d'amore*, ver Shulamit Forstenberg Levi, "Halegoriot hamitologiot v'Sichot 'al'Ahavah shel Yehuda Abravanel" (Hebreo) (Tesis M.A., Universidad Hebrea de Jerusalem, 1990).

¹¹⁹ Ver nota 39.

¹²⁰ *Dialoghi*, 282-284, 289-292. *Diálogos*, 550-553, 562-567. Respecto del eclecticismo platónico-aristotélico en los *Dialoghi*, ver Andrés Soria Olmedo, "León Hebreo: el amor entre dos mundos" *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí* (La Mancha, 2001), 213-221; Suzanne Damiens, *op.cit.*, 23-49; William Melczer, "Platonisme et aristotélisme dans la pensée de Léon l'Hebreu" *XVIIe Colloque International de Tours: Platon et Aristote à la Renaissance* (Paris, 1976), 293-306.

¹²¹ *Dialoghi*, 85-89. *Diálogos*, 218-225.

¹²² *Dialoghi*, 291-292. *Diálogos*, 565-567; *Dialoghi*, 302. *Diálogos*, 582-583.

concluir entonces, que debido a su antigüedad, la prístina sabiduría a la que se refiere Yehuda es la revelada en las Sagradas Escrituras a Moisés.¹²³

Respecto de la relación entre dominios teóricos y prácticos, Yehuda Abravanel logra claramente, a través de sus *Dialoghi*, una integración de la relación y estructura de las pasiones y la vida psíquica del individuo, con la singularidad y estética del amor y su teoría. En otras palabras, el amor está integrado a la fenomenología de los sentimientos, de las pasiones, y al poder intelectual de la mente humana,¹²⁴ surgiendo como resultado y a la vez dando lugar a la propia experiencia vivida en la cotidianeidad. Así, el amor ejemplifica la dualidad intelecto-praxis, como mera clasificación, debido a que aquel contiene una dinámica en la cual es imposible escindir de facto dichas categorías.¹²⁵

De esta forma, Yehuda realiza en sus *Dialoghi d'amore* una *integración* pero no una *síntesis* de experiencias y conocimientos, particulares y entre diferentes culturas, en sus aspectos filosóficos, míticos y poéticos, con el fin de dar una universalidad al judaísmo nunca antes vista, sin perder, como veremos más adelante, lo característico y propio que lo hace tal, su monoteísmo. Yehuda hace extensivo e implementable este monoteísmo mediante una cosmovisión en la cual el amor es la columna vertebral de toda realidad, y el amor a Dios, la última finalidad humana.

Con el objeto de precisar estos últimos conceptos, convendría decir que por *integración* signifique el proceso de incorporación de componentes externos dentro de un entorno intelectual, cultural o social determinado, el que a su vez es reprocesado pero manteniendo características diferenciales, que le permitan el vínculo de reconocimiento, como parte de aquella colectividad contextual a la que pertenece el entorno de origen.

Por *síntesis*, entiendo al proceso de incorporación de componentes externos dentro de un

¹²³ *Dialoghi*, 302-305. *Diálogos*, 583-587.

¹²⁴ Respecto de esta tendencia integradora, ver Anthony T. Perry, *Erotic Spirituality: The Integrative Tradition from Leone Ebreo to John Donne* (Alabama, 1980).

¹²⁵ Para más información sobre las diferencias en el concepto de amor, entre el más pragmático e integral de Yehuda Abravanel y el más teórico y dual (cuerpo-alma) de Marsilio Ficino, ver Martín Ciordia, *Amar en el Renacimiento* (Buenos Aires, 2004).

entorno determinado, pero resultando en una nueva entidad, fusionándose y obliterando los vínculos que distinguen entre los componentes externos y la colectividad contextual a la que pertenece el entorno de origen, desvinculándose en el devenir común de aquella.

Ejemplo de integración intelectual y cultural pueden ser los diferentes movimientos comunitarios judíos, los cuales si bien han incorporado influencias y han desarrollado interpretaciones bíblicas y prácticas diferentes, se encuentran dentro del reconocimiento en tanto tendencias judías (Reconstruccionismo, Ortodoxia, Reformismo, Hasidismo, Conservadurismo, etc.). De forma diferente, la cristiandad, como movimiento religioso derivado del judaísmo¹²⁶ con la conjunción de diferentes componentes de otras culturas, ha desarrollado una síntesis entre estas, la cual ha resultado en una nueva entidad religiosa no considerándose ni siendo reconocida como judía, desvinculándose del judaísmo como la colectividad contextual a la que pertenece su entorno de origen. Cabe aclarar que esta diferencia entre los procesos de integración y síntesis, con sus gradientes, no es una resultante de formulaciones objetivas sino más bien de un proceso interrelacional, donde hay una constante negociación de sentidos y significados entre las partes, además de una tensión entre la integración a un devenir en común y la síntesis en un devenir escindido.

I.c. Los *Dialoghi d'amore* y el Judaísmo.

Habiendo caracterizado las principales diferencias del género dialógico de los *Dialoghi d'amore* respecto de los propios y fundantes platónicos, así como sus principales líneas de contenido, veremos cuál es la relación de esta obra con el judaísmo.

En los *Dialoghi*, podemos apreciar la explícita pertenencia de Yehuda Abravanel al pueblo judío, cuando literalmente expresa en relación a la discusión de las cosmogonías bíblica, platónica y

¹²⁶ Aquí sigo la tesis, con respecto al origen del cristianismo, brindada por David Flusser quien desarrolla su emergencia a partir del judaísmo, asimilando elementos paganos. David Flusser, *El cristianismo, una religión judía* (Barcelona, 1995); David Flusser, *Jewish Sources in Early Christianity* (New York, 1987); David Flusser, *Judaism and The Origins of Christianity* (Jerusalem, 1988). El Prof. Yeshayahu Leibowitz opina que el cristianismo no tiene raíces judaicas sino que es una religión emergida del paganismo helénico, que ha tomado conceptos, términos y elementos del judaísmo. Para más información ver el epistolario entre Prof. Flusser y Prof. Leibowitz respecto del tema, parte del cual está en Mira Ophran, Ishay Ophran y otros, (Eds.), *Ratsiti lishol otchah, Prof. Leibowitz* (Hebreo) (Jerusalem, 1999), 381-384.