

# Reflejos

Revista del Departamento de Estudios Españoles y Latinoamericanos.

Facultad de Humanidades, Universidad Hebrea de Jerusalén

Número 5, Diciembre 1996

Una mirada a Israel. Sionismo y fundamentalismo

Yehoyada Amir

pp. 111-122

# Una mirada a Israel

## Sionismo y fundamentalismo

Yehoyada Amir

A.

**E**L pensamiento iluminista judío de los siglos XVII y XIX mantiene una relación dialéctica y compleja con el pensamiento sionista. Por una parte, el sionismo considera al Iluminismo como un movimiento que tiende a la asimilación y al empobrecimiento de la identidad judía, aspectos ante los que intenta rebelarse totalmente, estimándose —en todas sus tendencias—, como una antítesis del pensamiento y la creación de los judíos “asimilados” del siglo XX. Por otra parte, esa misma relación antitética es problematizada por el hecho de que el sionismo —y reitero, en todas sus tendencias—, se nutre profundamente de las ideas del Iluminismo, lo continúa en una serie de ámbitos centrales y adopta posiciones sumamente similares. Este estudio analiza la influencia de esa compleja relación en el desarrollo del fundamentalismo religioso dentro de la experiencia sionista, así como la no menos compleja relación que el fundamentalismo mantiene con el sionismo.

La aspiración judía a la emancipación no se fundamentó solamente —y quizás, ni siquiera principal-

mente— en objetivos materiales. La admisión a la sociedad europea estaba destinada a constituir para los judíos un “billete de admisión” a un mundo cultural completo y superior, y a un orden social más progresivo. Los pensadores alemanes y franceses de la generación que allanó el camino de la revolución francesa y apoyó la “reforma de la posición civil de los judíos” no eran los únicos en suponer que dicha reforma conduciría a un cambio básico en el modo de vida y las normas judías, en su relación a la sociedad cristiana y en su estratificación social; también los filósofos del Iluminismo judío consideraron que dichos cambios eran un aspecto esencial y favorable en el proceso de integración a la sociedad general. Los lemas sobre la “productivización” de los judíos, la ampliación de su educación general y la transmisión de un sentimiento de participación basado en la igualdad de derechos y obligaciones dentro de una sociedad religiosamente “neutral”, constituían el fundamento de la actividad de los iluministas judíos y de su lucha contra la ortodoxia que se consolidaba en esa época (Katz, 1972). Moses Mendelssohn (1729-1786), el más prominente de los filósofos iluministas judíos, estimaba que la cooperación cultural y filosófica de judíos y cristianos era una

*Investigador israelí. Dicta Filosofía Judía Moderna en el Departamento de Pensamiento Judío de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Sus investigaciones están dedicadas en su mayor parte a las teorías de Franz Rosenzweig y a las de algunos de sus continuadores.*

empresa humana de sumo valor y, por tanto, también valiosa desde el punto de vista judío. En su opinión, aunque la especificidad del judaísmo reside en la ley religiosa particular, él se fundamenta en la demanda universal de moralidad y perfeccionamiento humano.<sup>1</sup> Su actividad filosófica y su estrecha amistad con el dramaturgo y filósofo Ephraim Gotthold Lessing<sup>2</sup> constituyeron un aspecto central de su vivencia judía ilustrada, especialmente porque en estos campos actuó como “hombre” y no como judío.

Similares aserciones pueden emitirse respecto de su discípulo, Naftali Hertz Weisel, quien, en aras del espíritu del Edicto de Tolerancia publicado en 1781 por el emperador austro-húngaro Franz Josef II (Katz, 1973, pp. 14 y 151), se dedicó a promover un cambio esencial en la concepción educativa judía. Ello implicaba un cambio en la concepción del modelo del “hombre judío instruido”, vale decir, el lugar adjudicado a la tradición judía en el entorno cultural en el que el judío vivía y actuaba (Wiesel, 1972). La piedra fundacional de dicha concepción era el proceso de secularización moderna. Desde principios de la época moderna, la posición de la religión en los países europeos cristianos y, consecuentemente, en la mayoría de los países en que residían los judíos, fue modificándose paulatinamente. La religión perdió su posición singular como constituyente que organizaba todos los dominios de la vida; esto ocurrió aun en los lugares en que continuó siendo uno de los factores centrales de la vida, la sociedad e inclusive de la política. Surgieron, paralelas a la religión, áreas de cultura, creación científica y actividad económica, cuya legitimación no provenía de la religión, y que, frecuentemente, incluso se enfrentaron a ella y a las instituciones que presumían representarla. Es indudable que la evolución espiritual que condujo al establecimiento de la “sociedad civil” moderna, en la que los judíos debían encontrar gradualmente su lugar, no puede ser concebida sin el avenimiento de ese proceso.

Sin embargo, la influencia del proceso de secularización en la comunidad y el pensamiento judíos debía, necesariamente, diferir del papel que cumplió en la sociedad cristiana. La diferencia deriva principalmente de dos fundamentos: Por una parte, el judaísmo, en tanto que religión de un pueblo, constituía la base de la identidad nacional del judío, y ello no en menor grado que su identidad religiosa. El judío tradicionalista no hubiera concebido la posibilidad de disociar entre su pertenencia a la “comunidad de fe judía” y su pertenencia al “pueblo de Israel”, e incluso no hubiera comprendido la diferencia entre ambos términos que, a su ver, simbolizaban una unidad orgánica sobreentendida. La secularización, al reducir la posición de la religión a uno más de los componen-

tes de la identidad y la cultura, enfrentó al judío con difíciles interrogantes respecto de su identidad nacional y religiosa. Esta problematicidad se agudizó a partir del primer tercio del siglo XIX, con el surgimiento de la concepción nacionalista moderna. Para los otros pueblos, la identidad nacional podía ser un complemento o, inclusive, una alternativa de la identidad religiosa; para el judío, ella implicaba una gran problematización respecto del espacio que ocupaba la religión en su identidad, inevitablemente reducido por el proceso de secularización, y su nueva conciencia nacional. ¿Debía separar totalmente ambos planos, o sea, adoptar una conciencia nacional no judía y considerar su pertenencia religiosa como asunto exclusivamente “religioso”? ¿Hasta qué punto podía adoptar una identidad nacional doble o, necesariamente, debía desarrollar una identidad nacional secular dentro de su cultura religiosa-nacional? Es evidente que los interrogantes sobre la socavada posición de la religión, la identificación nacional-cultural y la identidad personal, constituían para el judío, elementos de la misma y única problemática (Katz, 1972).

Otro aspecto de las dificultades que enfrentó el judío ante el proceso de secularización, se centró en la carencia virtual, en el judaísmo tradicional, de un ámbito secular que estuviera exento de sacralidad. El mundo cristiano supo, desde sus orígenes, trazar una separación virtual entre lo “terreno y secular”, y lo ‘sacro’, investido en la iglesia, entre “lo que es de Dios” y “lo que es de César”.<sup>3</sup> Pese a que en la Edad Media este ámbito secular era captado como inferior—y frecuentemente como negativo y peligroso— y finalizó por ser conquistado por la Iglesia, su existencia, aunque independiente y amenazadora, nunca fue puesta en duda. Más aún, uno de los fundamentos del *ethos* religioso cristiano era el constante esfuerzo por superar el mundo terrenal; o sea, lograr que el espíritu sagrado de la iglesia se impusiera a él.

No cabe duda de que la secularización iniciada en el arte, la literatura y la ciencia del Renacimiento modificó la relación entre lo profano y lo sagrado al representar a lo terrenal, instintivo y secular como aspectos que poseían un valor intrínseco, cuya legitimación no dependía de la religión. Sin embargo, pese a la importancia decisiva del proceso, éste no incluía la creación de un ámbito nuevo. La secularización judía, en cambio, tuvo prácticamente que hacerse de un espacio propio y determinar que una serie de aspectos de la vida y la creación, hasta entonces sobreentendidos como parte de la religión, estaban, desde ese momento, fuera de su dominio.

Característica de este proceso es la actitud que tuvo el movimiento iluminista ante el problema idio-

mático. Los pensadores y escritores del Iluminismo quisieron modificar radicalmente la relación al hebreo, a la par que otorgaron suma importancia al estudio de idiomas de la cultura general. Para ellos, el hebreo no era simplemente la “lengua sagrada”, sino un producto cultural que era necesario investigar, especificar y desarrollar. La creación en hebreo de esa época –literatura, periodismo y ensayística– constituye una manifestación inherente al valor terrenal laico que se concedió al hebreo y a su desvinculación del ámbito sagrado.<sup>4</sup>

Similar resultado tuvo la relación que los judíos modernos desarrollaron respecto de la Biblia. No es fortuito que el primer pensador judío que asentó las bases de una lectura crítica de la Biblia, lo haya hecho con la evidente intención de combatir la generalizada institucionalización de la religión y los parámetros específicos de la existencia religiosa judía. Para Baruch Spinoza (1632-1677), la investigación de la Biblia fue un instrumento de importancia capital en su lucha por la liberación de la hegemonía religiosa, tanto en el campo filosófico como en el social. La evidente continuación de esta tendencia, aunque no siempre con la misma agresividad, tuvo lugar desde la época de Mendelssohn. Su traducción con la Biblia al alemán y, más importante aún, el *Biur* (Comentario) de ésta que escribió con sus discípulos, situaron la nueva relación con la Biblia en el centro del combate por la modernización del judaísmo.<sup>5</sup> En las generaciones siguientes, la Biblia se convirtió en material de creación de obras totalmente seculares, tanto en narrativa y poesía como en las artes plásticas, el ensayo filosófico y la investigación. Este intensivo uso de la Biblia en contextos no sacros, la emancipó considerablemente del dominio religioso y generó –a menudo con ayuda de los nuevos instrumentos que elaboró la investigación bíblica moderna– la relación secular al texto más fundamental de la religiosidad judía.<sup>6</sup>

Estos dos ejemplos –el idioma y la Biblia– evidencian que, por lo que a ellos respecta, no se trataba simplemente de una inversión de valores, sino de crear de la nada un dominio de orden secular, que podría gozar de una consideración y valorización similares a las recibidas en la sociedad cristiana. Además, es necesario tener en cuenta que este proceso de secularización implicaba también una definición renovada y reductora del dominio religioso. El judaísmo tradicional se consideraba un factor que afectaba

a todos los aspectos de la vida; deseaba modelar, mediante los mismos instrumentos y criterios, la vida religiosa y personal, el comercio y la economía, la moral y la estética. En cambio, los pensadores de las corrientes religiosas modernas definieron el área de la religión judía a partir de criterios pertenecientes al ámbito secular cristiano.

Así, el pensamiento judío secular debía encarar dos tareas básicas, surgidas de la reducción del lugar que ocupaba la religión, tareas que el pensamiento europeo no judío no enfrentó de igual manera e intensidad: la concepción judía tradicional se vio obligada a confrontar criterios europeos, de esencia cristiana, tanto en lo pertinente a la definición del ámbito religioso que se contraponen al “terrenal”, como en lo referente a la fundamental separación entre identidad nacional-cultural e identidad religiosa. La estrategia escogida por la mayoría de los pensadores judíos y las corrientes religiosas judías fue adoptar, total o parcialmente, dichos criterios. No obstante la importancia de la cuestión de la lealtad religiosa, ésta fue alineada con los otros componentes de la identidad, tomados en préstamo de la cultura “general” para que configurasen gran parte del mundo cultural del judío moderno. Cabe señalar que esta estrategia no fue adoptada sólo en la época iluminista o durante la lucha por la emancipación; hasta el presente ella constituye un fundamento implícito en la existencia de la mayoría de las comunidades judías.



Es indudable que el proceso de secularización representa para el pensamiento y la sociedad religiosos uno de los desafíos más arduos. Por su idiosincrasia, la religión no puede sino considerarse como aquello que confronta al hombre, en todo su ser, con Dios; aquello que concede valor –positivo o negativo– a todos los aspectos de la vida. Por ende, una posición religiosa secularizada se caracteriza siempre por una gran tensión interna. Dicha posición, por un lado, percibirá la vida religiosa en su acepción corriente, como una parte en el todo de vida, el cual es dominado por fuerzas externas a la religión. Por otro lado, ella aspirará a adjudicar a ese todo –secular en su mayoría– significación y valor religiosos. Así por ejemplo, el filósofo judío Franz Rosenzweig (1886-1929) interpreta la época moderna secularizada como “la Iglesia de Juan”; es decir, como el complemento supremo de la cristiandad, en tanto ya es posible prescindir de la Iglesia porque ella reina en todo el mundo. La emancipación y la integración de los judíos en la sociedad

general, esencialmente no judía, es otra manifestación del desarrollo y progreso que tuvieron lugar en la cristiandad (Rosenzweig, 1970, pp. 284-286).

Al parecer, también en este contexto los aspectos particulares de la secularización judía presentan desafíos especiales al pensamiento judío religioso secularizado, el reformista y el neo-ortodoxo. En el siglo XIX, parecía más fácil romper el vínculo entre el nivel religioso y el nacional; tanto el pensamiento reformista como la neo-ortodoxia judía alemana que estableciera Simshón Rafael Hirsch (1808-1888), apoyaron la concreta separación de estos dos niveles. Su identificación cultural nacional era abiertamente alemana y mantenían, paralelo a ella, el significado de su pertenencia a la religión judía. Pese a que la reforma y la neo-ortodoxia estaban apartadas por profundas diferencias respecto de una serie de temas, y pese a que los modos de expresar sus concepciones religiosas eran sumamente dispares, en este punto ambas son muy semejantes.

Más compleja era la relación de principio que manifestaban respecto de la existencia de un ámbito "laico", situado fuera de la influencia de la religión. En la práctica, no cabe duda de que la concepción religiosa de ambos bandos sostenía que la religión debía ser la encargada del dominio litúrgico comunitario, el cual incluía la práctica del culto y la vida familiar, determinados elementos de la educación y, por supuesto, el "ciclo vital", que comprende desde el nacimiento hasta la sepultura. Fuera de estos ámbitos se sitúa otro, significativo y de gran importancia, desvinculado de aquéllos y cuyo valor no deriva de ellos. Este ámbito fue definido por los ortodoxos mediante la fórmula *Torá im derej erez* (enseñanza religiosa judía con cultura general), según la cual, "la cultura general", es decir, los aspectos centrales de la creación cultural y la actividad social y económica, se encuentran fuera del ámbito de la enseñanza religiosa y posee un valor intrínseco, desvinculado de antemano de ésta y de los medios en que ésta influye en la vida del individuo y la comunidad. El requisito ínsito en el término "con", empleado en la fórmula, es especificar la especial tendencia de la neo-ortodoxia, ya que debe ser entendido como la síntesis del reconocimiento tanto de la existencia de ambos ámbitos como de la compleja relación que mantienen entre sí, puesto que nunca se fusionarán y siempre existirán en tensión. No obstante, es evidente que dicho requisito es finalmente captado como de una profunda naturaleza religiosa, por lo que es expresión de la tensión que señalé, la cual caracteriza en esencia a la tendencia religiosa secularizada.<sup>7</sup>

La confrontación de los reformistas con dicha tensión fue más complicada. Por una parte, de acuer-

do a la concepción del "progreso" y "evolución" de la historia, profundamente influida por la historiosofía de Hegel, el mundo de los valores culturales y estéticos era captado por sus coetáneos como término de comparación del examen crítico del ritual judío. Los reformistas representaban el espíritu de la época *Zeitgeist* y desafiaban la vida religiosa judía al exigir su renovación y modificación. En este sentido, es totalmente comprensible que aspectos centrales de la religión hayan sido sometidos a criterios totalmente seculares. Por otra parte, todo ello se sustentaba en una teórica diferenciación de niveles dentro del mundo religioso. La reforma apoyó, de modo consciente y manifiesto, la reducción del ámbito ritual y comunitario, que veía como suplemento del mensaje universal de "humanismo ético", aspecto fundamental de la religión judía. El progreso social-humano, nivel laico que acabo de señalar, tuvo, ciertamente, una gran influencia sobre el ritual y todas las manifestaciones externas de la religión, pero, de hecho, éstos son expresión de la esencia profunda de la misma y constituyen su gran victoria.

## B.

El movimiento sionista y el pensamiento sionista en todas sus corrientes se desarrollaron en gran medida como una antítesis de la Iluminación y la emancipación. Ciertamente, el sionismo también utilizó elementos tradicionales, como el vínculo a Eretz Israel y la esperanza de redención; pero era, fundamentalmente, un pensamiento moderno.<sup>8</sup> Típico de ello es el lema que acuñó uno de los primeros portavoces del movimiento "Jibat Tzión", León Pinsker (1821-1891); a raíz de los pogroms perpetrados contra los judíos en el sur de Rusia, Pinsker comenzó a publicar su conocida apelación a abandonar el sueño de la emancipación y luchar por la "auto-emancipación" (Zipperstein, 1996, pp. 191-209). Sin profundizar en el contenido específico de la revista que llevó ese nombre, es evidente que el lema acuñado por Pinsker era expresión de su decepción, compartida por muchos ideólogos sionistas, no de la idea de la emancipación, sino del hecho de que el progreso de ésta no condujo a la materialización de las esperanzas que suscitó. Retrospectivamente, hasta es posible decir que el éxito de la emancipación promovió el desarrollo del antisemitismo moderno. Pinsker, al igual que Herzl y una larga lista de ideólogos sionistas, expresa con ese lema la necesidad de buscar un nuevo camino para solucionar "el problema de los judíos" (*das Judenproblem*).

Sin embargo, la relación entre el nuevo camino y el que decepcionó no es, de ningún modo, unívoca. Por una parte, estos pensadores sionistas criticaron

acerbamente el precio que los judíos de la emancipación estaban dispuestos a pagar por ella; consideraban una especie de traición la exclusión del elemento nacional de la identidad judía y veían como un proceso de asimilación la adopción de elementos centrales de la cultura del entorno. Desde esta perspectiva, la crítica sionista del judaísmo de la emancipación tiene mucho en común con la crítica religiosa ortodoxa del Iluminismo. Sin embargo, un examen de los logros a que aspiraban los ideólogos de la "auto-emancipación" revela que éstos no abandonaron los lemas y objetivos característicos del judaísmo de la emancipación. Al contrario, ellos deseaban la emancipación del pueblo, pero por otros medios y en base a otros parámetros.

Señalé anteriormente que la emancipación nunca fue un asunto de carácter legal o puramente externo; ciertamente no lo fue para aquellos judíos que deseaban conservar y desarrollar su identidad judía. La emancipación fundamentó la aspiración totalizadora de crear una cultura judía moderna por medio de la integración de elementos tradicionales preservados por la religión, con elementos judíos y 'generales' secularizados. Este es también el significado otorgado a la "auto-emancipación", dado que su objetivo es, igualmente, el establecimiento de una sociedad judía moderna y laica, basada en valores culturales seculares que no derivan de la religión ni dependen de ella, y se constituyen en elementos de la identidad social y cultural. En efecto, es evidente que una serie de características de la época iluminista fue retomada, aun con mayor ímpetu, por la ideología sionista y sus corrientes: "el renacimiento del hebreo", y con él la lucha contra el ídish, fue una divisa central de todo el movimiento sionista; la aproximación laica a la Biblia se convirtió en uno de los fundamentos más importantes de la creación de la renovada conciencia de asentamiento en Eretz Israel; y la aspiración a la productividad fue uno de los pilares de numerosas corrientes sionistas.<sup>9</sup> Más aún, el desarrollo de un movimiento nacional judío es incomprensible si no se lo capta como uno de las variantes de la participación judía en uno de los fenómenos capitales de los siglos XIX y XX. Sólo quien fuera capacitado por los procesos de secularización y el gradual ingreso a la sociedad europea, o, al menos, por la lucha por la emancipación, podía adoptar nuevas ideas nacionalistas respecto de la soberanía del pueblo y del significado autónomo del concepto de cultura nacional. Sólo una sociedad judía influida por los valores y las acciones de la emancipación era capaz de adoptar los modos de comportamiento culturales, políticos y concientizados que caracterizaban a los movimientos nacionalistas del entorno.

Este trasfondo permite comprender la manera en que los pensadores de las diversas corrientes del sionismo se enfrentaron al problema de la posición de la religión judía. Herzl opinaba que el estatuto de los rabinos debía ser idéntico al de los oficiantes de culto del país laico moderno, en el que existe la separación entre el estado y la religión (Herzl, 1960, p. 168). Otros tendían a observar con ojos respetuosos el histórico rol que cumplió la religión judía en la preservación del pueblo, pero no tenían intención alguna de asignarle un espacio concreto en la vivencia sionista en vías de consolidación. Cabe destacar que los dos componentes de esta actitud manifiestan fidedignamente la perspectiva laica y su especial configuración en el judaísmo. El respeto otorgado a la religión por haber preservado la continuidad del pueblo durante dos mil años de diáspora, se basa en el supuesto de que el verdadero criterio para examinar el fenómeno cultural no es la religión sino la existencia nacional. La religión es apreciada como instrumento y no como un valor en sí misma. Por el mismo motivo, no existe contradicción alguna entre esta relación histórica y la intención de disociar la continuidad nacional de la religión; el instrumento que era eficiente en el pasado ya no lo es en el presente y, por tanto, no es deseado.

De especial importancia para nuestro tema es la posición que adoptó la ortodoxia sionista en sus comienzos. Contrariamente a algunos "visionarios del sionismo" religiosos, el rabino Itzjak Jacob Reines (1839-1915), fundador del movimiento Hamizraji, se preocupó de trazar las diferencias de principio que existían entre el sionismo como movimiento político terrenal y los anhelos religiosos mesiánicos de Sión (Schweid, 1986; 1992, Nehorai, 1991). Desde su punto de vista, el sionismo no proclamaba la "redención", ni tampoco "el retorno a Sión"; era un simple instrumento político destinado a solucionar la angustiante condición existencial de los judíos y a eliminar los peligros que los amenazaban. Así definido, el papel del sionismo era positivo e indispensable y, por tanto, adquiriría también significado religioso. Más aún, el despertar nacionalista del círculo laico y asimilado, al contradecir toda lógica histórica inmanente, era manifestación de la providencia divina. Además, dicho despertar acrecentaba la posibilidad de que cesara el proceso de alejamiento de los judíos de la religión.

Por todas estas razones, Reines, contrariamente a la opinión de la mayoría de los rabinos y casuistas de la Ley, creyó que el judío religioso debía cooperar con los sionistas laicos. Pero dicha cooperación no debía influir en el mundo interno del judaísmo religioso; por el contrario, su condición era que el movimiento sionista se abstuviera de ocuparse de la educación y se

dedicara solamente al establecimiento de un “refugio seguro” para el pueblo judío, en todas sus tendencias, actuando mediante la creación de instituciones estatales y financieras, la representación del pueblo ante las potencias, la adquisición de tierras, etc. En otras palabras, el rabino Reines podía cooperar con el sionismo laico siempre y cuando éste se cuidara de preservar su carácter laico, además de cuidar la estricta “separación de entidades” en aquellos planos en podría producirse un enfrentamiento con la religión.<sup>10</sup>

La posición sionista religiosa del rabino Reines era evidentemente una posición secularizada, fundamentada en la diferenciación entre el plano político-terrenal, en el que hay que actuar con el máximo vigor y sagacidad, y el plano mesiánico-redentorio, el cual es conservado en su totalidad, paralelamente al primero. Como en todas las posiciones religiosas secularizadas, es notoria la tensión interna que reina en ésta, puesto que ella adjudica significado religioso al ámbito inherentemente laico de la actividad sionista y, más aún, por tratarse de la actividad sionista del judío religioso. Aun así, ese carácter secularizado que, paradójicamente, fue una de las armas principales en la lucha contra la oposición ortodoxa, no logra ser ocultado. En otros términos, era ésta una posición claramente neo-ortodoxa, aun cuando difiriera de la neo-ortodoxia de mediados del siglo XIX que, durante la generación que precedió a Hirsch, evolucionó a una postura abiertamente anti-sionista. Al igual que en la neo-ortodoxia de Hirsch, también Reines promovió, a sabiendas o no, una gran reducción y un claro confinamiento del dominio religioso; también en este caso, un gran espacio es cedido a la actividad laica terrenal y a los valores que la guían.

A medida que el movimiento sionista y, esencialmente, la realidad que éste creó en Eretz Israel, fueron desarrollándose y tomando cuerpo, este carácter neo-ortodoxo fue convirtiéndose en marca de identidad del grupo religioso sionista – como señal diferenciadora del ortodoxo. No se trataba solamente de la relación directa con el estado y la colonización y la participación en los deberes de seguridad, sino de la intervención en todos los aspectos de la vida laica en que el judío neo-ortodoxo toma parte: cultura y arte, economía y política, investigación y deporte. Debido a que Israel fue planificado desde sus fundamentos como un país democrático moderno, con instituciones laicas modernas, el carácter neo-ortodoxo constituía una condición indispensable para posibilitar la vida en común de laicos y religiosos.

### C.

116 Señalé anteriormente que la relación del sionismo en general, y del pensamiento sionista en parti-

cular, hacia el “judaísmo de la emancipación” fue siempre ambivalente. Por un lado, el sionismo se nutrió de numerosos modos de operación y de principios de concepción de mundo propios del judaísmo emancipatorio secularizado. Muchos de los ideólogos del sionismo adoptaron extensas porciones de la crítica iluminista a la sociedad judía tradicional, así como numerosos lemas que expresaban el anhelo de provocar un cambio radical en la vida de los judíos. Sin embargo, esto no logra invalidar el hecho de que el sionismo se consideró, en primer lugar, una antítesis del judaísmo de la emancipación. En este contexto, los sionistas estaban muy cerca precisamente de la crítica ortodoxa contra “las distorsiones” realizadas por el judaísmo moderno, al que ésta acusaba de causante de “asimilación” y disolución de la identidad judía.

Esta antítesis del sionismo se fundamentaba en dos elementos complementarios: Por un lado, el sionismo desarrolló una reevaluación del componente nacional en la identidad judía. Los sionistas estimaban que dicho componente constituía el núcleo de la vivencia judía y deseaban promoverlo y reforzarlo luego de las grietas que le infligieran las presiones de la modernidad y la aquiescencia de los partidarios de la emancipación a las mismas. El segundo elemento, menos manifiesto, era la oposición a que la identidad judía constituyera sólo una parte de la vivencia total del judío moderno, cuya vida ya transcurría en una atmósfera esencialmente no judía. Los sionistas, cuya mayoría compartía los ideales de secularización, no estaban dispuestos a ser equitativos respecto de la reducida y confinada situación de la religión judía, y la posición que deseaban adjudicar a la totalidad de la identidad judía. Es así que la restitución del componente nacional al concepto de identidad se manifestó en la demanda de la “totalización” de dicho componente, en el sentido de que fuera el factor cohesivo de todos los aspectos de la vida del judío: político, cultural, religioso, social y geográfico.

El requerimiento de restituir la totalidad a la vida judía fue emitido por numerosos grupos sionistas y era expresión de la fundamental diferencia de principio que existía entre la vida de los judíos en la diáspora –inclusive cuando éstos se definían como sionistas y pertenecían a organizaciones sionistas– y la vida que se estaba construyendo en Eretz Israel. Aquí, la identificación judía-sionista poseía un significado inherente y éste abarcaba todos los parámetros de la vida: social, político, cultural y económico; de ahí que la pertenencia al colectivo judío ya no era un asunto “comunitario”, de “afiliación a un movimiento”. También la relación del judío israelí al mundo no judío –tanto al cercano como al lejano– fue influida por

su pertenencia a una sociedad íntegramente judía, a diferencia de la comunidad judía que vive inserta en la sociedad no judía.<sup>11</sup>

La exigencia de totalización de la identidad judía y la concepción del sionismo como intérprete y adjudicador de un significado renovado y abarcador del judaísmo moderno, se hizo oír principalmente en los círculos del sionismo “espiritual”, fundado por Ajad Ha’am (1856-1927), así como en las diversas corrientes religiosas. La tendencia a una concepción abarcadora y totalizante del sionismo sobresale especialmente en uno de los más prominentes ideólogos del Movimiento Laborista israelí, Aharón David Gordon (1856-1922). Gordon consideraba al sionismo como un movimiento de renovación total de la vida del pueblo, en todos sus niveles, y como una cura de sus “males galúuticos”. A su juicio, el significado de dicha renovación se manifestaría en la creación de una sociedad nueva y sana, en la restitución de la vinculación con la naturaleza y al trabajo, en la agudización de la sensibilidad religiosa y moral, y en la construcción de un “pueblo humanista”, que participaría en la rehabilitación de la humanidad. Su lucha sionista se convirtió en la lucha por una nueva totalidad, de significado metafísico y ampliamente humanista (Schweid, 1992, pp. 116-122; 162-171).

De modo muy similar interpretó el sionismo Martin Buber (1883-1965). También en su opinión el sionismo no era un movimiento político o colonizador, ni siquiera un movimiento “nacionalista” como los demás movimientos nacionalistas. Buber apoyó el sionismo porque creyó que en él radicaba la posibilidad de renovar el mensaje de universalidad del judaísmo. El, que no era un judío practicante, vio en el sionismo el “camino sagrado” por el que debía marchar el judío (Buber, 1969, pp. 108-148), residiendo la sacralidad en la renovación de la vida del pueblo mediante la institución de una sociedad del “yo y tú”, que sitúa al judío en el centro de los esfuerzos de la gran revolución humanista, cuya acepción adquiere rasgos inmanentemente religiosos.

Desde la perspectiva de Buber, el gran pecado de la asimilación residía en la sumisión de los judíos a la dicotomía “sagrado-secular”, característica de la cultura cristiana. El renovado alistamiento al precepto profético bíblico, implicaba intentar establecer todos los aspectos de la vida –particulares y públicos, intra-

sociales e internacionales– como una unidad que funciona de acuerdo a una única escala de valores morales y religiosos. En su opinión, sólo una sociedad judía que intentase modelar todos los aspectos de vida según el “humanismo hebreo”, podría considerarse la continuadora y rehabilitadora del judaísmo religioso profético.

Aun así, es necesario destacar que las posiciones religiosas sionistas de Kaufmann y Buber, de manifiesto carácter no ortodoxo, preservaron escrupulosamente la tensión interna que caracteriza a las posturas religiosas secularizadas, debido a que otorgaron valor de “sagrado” a la vida laica, precisamente por el hecho de conservarse ésta como tal. Su aspiración a la “renovación del espíritu profético” no implicaba la preponderancia de los marcos religiosos –ante los cuales ambas posiciones tenían reservas–, sino el relacionarse “de modo religioso” a la vida laica. Tampoco quisieron ver en el sionismo laico una “etapa de transición” hacia algo que lo transcendía, ni interpretaron la aspiración nacionalista sionista como expresión latente de la intensificación de la identidad judía religiosa en su formato tradicional. Ciertamente, ninguna de esas doctrinas filosóficas logró concretizarse, lo cual fue una

gran decepción para sus creadores. Aun así, ellas constituyeron la expresión de la esencia del sionismo como movimiento laico, y no una desvinculación del sionismo ni de la búsqueda de algo que lo trascienda.<sup>12</sup>

#### D.

La situación del sionismo religioso era especialmente problemática. Su original posición neo-ortodoxa le imponía obligaciones mucho más complicadas que las que encaró la neo-ortodoxia clásica, puesto que, en el sionismo, el proceso de secularización judía se manifestó en dos dimensiones principales, cuya integración constituyó un arduo desafío para el pensamiento sionista ortodoxo. En primer lugar, el sionismo representaba la exigencia de actuar en el plano terreno-laico y de otorgar valor a dicha actuación. En este sentido, la participación del ortodoxo en el sionismo se asemejaba, a primera vista, a la del neo-ortodoxo en la sociedad, cultura y economía “general” de los países de la diáspora. Sin embargo, el contexto sionista situó esta participación ante pruebas más difíciles,



debido a que ella se llevó a cabo —en su totalidad o en gran parte— dentro de la sociedad judía que optó por no observar los preceptos religiosos, tanto en el plano personal como en el público. Sólo la profunda convicción en la justicia de los objetivos sionistas y sólo la total separación entre el ámbito de vida religioso y el laico pudieron posibilitar esa frágil coexistencia entre la sociedad judía ortodoxa y la laica.

Más difícil fue la confrontación con el plano en el que el sionismo otorgaba al proceso de secularización un sentido inherentemente judío, puesto que en este proceso el pensamiento sionista actuó consciente y manifiestamente en base a los fundamentos más íntimos de la concepción tradicionalista: habló de “redención” y se refirió al acto político terrenal y no al proceso mesiánico; habló del “retorno a Sión” y se refirió a una inmigración promovida y organizada por las instituciones sionistas y no al proceso determinado por la intervención divina en la historia; habló de *avodá* (trabajo) y se refirió a la labor del campo y del arado, y no a *avodat ha-El* (servicio del culto). Señalé antes que la secularización judía debió, desde sus comienzos, esculpir un ámbito laico con las rocas de la sacralidad de la tradición. El sionismo lo hizo apropiándose de los lugares más íntimos del territorio de la tradición, y con ello enfrentó a la ortodoxia sionista con dificultades aun más graves (Ravitzky, 1991).

Es así que la concepción secularizada neo-ortodoxa del rabino Reines no persistió por mucho tiempo. A medida que el sionismo iba creando en Eretz Israel una realidad concreta y sólida, se hacía más patente su deseo de reinterpretar su significación, y esta vez de modo total, la cual ya no podía corresponder a la acepción que tenía la neo-ortodoxia de la secularización. Esta interpretación fue dada por uno de los grandes pensadores del sionismo religioso, contemporáneo de Buber y Gordon, el rabino Itzjak Ha-Kohen Kook (1865-1935). Me detendré en algunos puntos principales de su doctrina y en la problemática que éstos representan en lo concerniente a nuestro tema.<sup>13</sup>

La posición sionista religiosa del rabino Kook se fundamentaba en dos elementos complementarios. Primeramente, el rabino Kook, debido a que vivía en Eretz Israel y conocía de cerca la realidad que los inmigrantes de la segunda y tercera ola inmigratoria estaban creando, debió enfrentarse de un modo más profundo que sus predecesores a la presencia de la “herejía” laica. Kook comprendía muy bien que dicha herejía constituía un elemento central de la vivencia de los pioneros y del *ethos* que desarrollaron. Asimismo, fue testigo de la ruptura que tuvo lugar entre dichos pioneros y el grupo ortodoxo de Eretz Israel, el cual estaba completamente enajenado de la actividad

sionista y la colonización del país. La posición que adoptó Kook respecto de esta cuestión fue sumamente compleja y se basaba en diversos fundamentos. Por una parte, es posible hallar en sus escritos el supuesto, que ya expusiera Reines, según el cual el despertar de la aspiración nacionalista en los laicos era una etapa en el proceso de retorno a la religión y un válido testimonio de la identidad judía. Sin embargo, un examen de la totalidad de sus escritos evidencia que estas ideas no representan la totalidad de su concepción, puesto que en otros lugares Kook expresa otra opinión, según la cual la religión, por su misma idiosincrasia, se encuentra amenazada por graves peligros. El temor divino puede, frecuentemente, transformarse en impotencia y degeneración del hombre; de ahí que la herejía cumple la positiva función de conmocionar la vida religiosa y desafiarla. De la lucha entre los dos frentes surgirá, al modo dialéctico-místico, una nueva síntesis que sacará provecho de lo positivo de ambas. El significado de esta aseveración es que la herejía no es solamente expresión del poder del remanente de fe en los judíos asimilados, fe que en el futuro podrá acrecentarse y provocar el regreso a la religión; en la herejía, en el acto pionero secular que se rebela contra la religión, se oculta un enorme valor positivo porque sólo él puede prevenir la contaminación que acecha a las puertas de la religión.

Esta audaz posición se combinaba con la firme opinión de que el acto sionista poseía un evidente significado mesiánico. Kook estimaba que su generación era responsable del advenimiento del Mesías —*veakavta damshija* (las vísperas del advenimiento del Mesías)— y que la construcción del país por los pioneros era una valiosa participación humana en ese proceso. Por lo tanto, Kook no interpretó el sionismo como lo hiciera Reines, como una mera actividad política terrenal; para él el sionismo era expresión de la contribución política-terrenal a los esfuerzos por acercar la era del Mesías, de la participación en el proceso universal y cósmico del advenimiento de la redención. La nueva síntesis que surgirá de la confrontación entre la fe y el ateísmo será una síntesis mesiánica; ella señalará el fin de la era galútica y transformará básicamente al judaísmo; desaparecerá la “doctrina galútica” y en su lugar surgirá en el judaísmo una doctrina mesiánica profética, “la doctrina de Eretz Israel”.

Cuando examinamos esta posición desde la perspectiva de su relación con la secularización, es posible identificar en ella elementos opuestos, que podrían conducir a direcciones contrarias. Por una parte, ella manifiesta una actitud completamente positiva hacia el sionismo, una aceptación sumamente audaz de la herejía y la total legitimación religiosa de la participa-

ción del judío ortodoxo en la acción sionista y en el tejido de la básicamente laica vida israelí. Quien sostiene esa posición no puede menos que adjudicarle un sentido netamente religioso e interpretar las dificultades que surgen de ella como deberes religiosos. Por otra parte, dicho sentido religioso se fundamenta en una interpretación que trasciende el significado otorgado al sionismo y a la secularización por sus promotores: el sionismo ya no es un movimiento político y sus objetivos no son los designados por sus ideólogos y dirigentes. Asimismo, la herejía laica no es en absoluto herejía, puesto que ya no es concebida, según lo hiciera Reines, como índice de una fe latente en los laicos, que mantiene viva la esperanza de que éstos retomen a la religión, sino como una posición religiosa en sí misma, cuya importancia reside en su actividad religiosa. Esto puede ser comprendido y valorado sólo desde una perspectiva religiosa. Kook legitima el sionismo y la secularización a costa de la negación de la auto-conciencia de éstos. Su posición, preñada de tensiones internas, está, sin embargo, exenta de la tensión característica del pensamiento religioso secularizado, producto de la reducción del lugar que ocupaba la religión juntamente con la atribución de valor religioso a la totalidad de la vida laica. En otras palabras, en la aceptación del sionismo y en la audaz actitud hacia la secularización se oculta la total negación de todos los supuestos del proceso de secularización. La concepción de la religión del rabino Kook, como dominio que incluye todos los aspectos y estratos de la vida, es holística. El rabino Kook desea utilizar los logros propios del proceso de secularización —como el sionismo y la herejía— para configurar una antítesis religiosa mesiánica que anule todo lo que dicho proceso creó.

Como ya he señalado, la concepción del rabino Kook se destaca por su profundidad dialéctica y por la profusión de sus tensiones internas. Asimismo, cabe recordar que Kook no tuvo la posibilidad de referirse a la concreta realidad del Estado de Israel, porque éste fue establecido 13 años después de su muerte. Para nuestro tema, es relevante examinar la trayectoria que siguieron dichos fundamentos hasta convertirse en la doctrina de los discípulos de su hijo, el rabino Tzvi Iehudá Ha-Kohen Kook (1891-1982), quien trazara la dirección política-espiritual de “Gush Emunim” y del amplio círculo que se concentró alrededor de la Academia Rabínica (*Ieshivá*) “Mercatz Harav”, especialmente en los años posteriores a la Guerra de los Seis Días (Hoch, 1994; Ravitzky, 1990; Ross, 1995).

Es indudable que el rabino Tzvi Iehudá y sus discípulos intensificaron la interpretación mesiánica que el rabino Kook realizara del sionismo. Ellos presenta-

ron al sionismo religioso la alternativa de una concepción totalizante, que considera al Estado de Israel —fruto de la actividad del sionismo— como una etapa, de transición, cuyo significado verdadero reside en su ser un medio de conducción a la redención. Esta atribución actual de significación mesiánica posee una doble acepción: en primer lugar, ella substraer a la realidad terrenal concreta de su dominio y la convierte en algo totalmente diferente. En segundo lugar, ella presenta nuevos criterios para examinar los actos y decisiones estatales: lo que conduce, inclusive por vías dialécticas y contorsionadas, a la redención, es correcto desde el punto de vista moral y religioso; lo que contradice ese curso o trata de obstaculizarlo, es esencialmente impropio y se opone al plan divino y a las obligaciones religiosas del hombre, por lo que debe ser combatido con todo el vigor posible. También la valoración moral de los actos y decisiones puede recibir una nueva significación a la luz de la actual interpretación mesiánica. Lo que comúnmente es considerado como una injusticia y un atentado contra los derechos humanos —especialmente los del “Otro” no judío—, ya no será condenado; al constituir un aspecto del proceso mesiánico que redimirá a la humanidad, actúa dialécticamente también en beneficio del no judío que lucha contra nosotros y no puede valorar nuestras acciones.

Más aún, si durante una o dos generaciones se pensó que el abandono de la concepción neo-ortodoxa no provocó consecuencias concretas en lo que respecta al modo de vida del sionismo religioso y a su integración en la sociedad general, como creativos participantes de ella, en la presente generación esta idea sufrió un cambio radical. El sistema educativo religioso, fruto de las actividades de los discípulos del rabino Tzvi Iehudá, instruye a alumnos en la concepción de mundo y el comportamiento ortodoxo-nacionalista. A su juicio, la neo-ortodoxia del antiguo Mizraji carecía de valores y constituía un signo de debilidad y laxitud, era una interpretación inadecuada. En vez de la fórmula que fomenta la cooperación entre religiosos y laicos en un marco social único, se está definiendo una fórmula que otorga al sionista religioso un sentimiento de vanguardia y el carácter de determinante de una trayectoria, que la mayoría laica aún no está en condiciones de comprender ni en la cual puede participar plenamente. Esta fórmula combina el sentido de responsabilidad hacia el estado y su rumbo, con la concreta focalización en los aspectos centrales de la existencia y el aislamiento del resto de la población.

Especialmente grave es el conflicto que se está creando entre esta visión sionista religiosa y las básicamente laicas instituciones gubernamentales y lega-

les del Estado de Israel. En este punto, el abandono de la posición neo-ortodoxa ha tenido gran influencia. Por una parte, el reconocimiento del Estado de Israel, en su carácter de expresión suprema del proceso mesiánico y de la providencia divina, es parte integral de esta posición ortodoxa-nacionalista. En este sentido, ello implica el mismo compromiso de protección, progreso y éxito terrenal del estado que de su trayectoria espiritual-religiosa. Sin embargo, si la legitimación virtual del Estado de Israel depende de su meta religiosa, y ésta, por principio, trasciende su fase presente, ello significa que también la legitimación de las instituciones gubernamentales y legales es sólo relativa; puesto que si la básica concepción de mundo religiosa no reconoce la separación entre las entidades, tal como la concibió el proceso de secularización, se infiere que la obediencia a la ley del estado no es en absoluto automática sino depende totalmente de la decisión legislativa religiosa. Si la dirección asumida por el estado es determinada por la visión mesiánica que lo fundamenta, las decisiones democráticas capaces de contradecir dicha dirección pueden ser interpretadas como no legítimas, al punto que exijan una intervención extrema y hasta violenta. El conflicto característico de toda democracia, originado por el deber de respetar las leyes y el deseo de seguir la voz de la conciencia, reviste en este caso un carácter religioso extremo; pasa a ser un conflicto entre la legislación rabínica —el precepto religioso obligatorio— y el estado. Más específicamente, según la interpretación religioso-mesiánica antiseccular de este sector, se produce una confrontación entre lo que el estado “debería ser” y lo que el estado “es” bajo el liderazgo de la sociedad israelí, la cual aún no está pronta para seguir la trayectoria de la “vanguardia” sionista-religiosa. Una concepción de este tipo puede tender a considerar la democracia no como un valor en sí, sino como un mero instrumento, y aun como un instrumento problemático, que pone en peligro la misma definición de estado ‘judío’, así como la realización de su meta mesiánica.

Hay que destacar que el sionismo religioso desarrolló otras corrientes de pensamiento y que las tendencias señaladas no debían imperiosamente intensificarse y obstaculizar el camino del público que se identifica con el sionismo religioso. El pensamiento del rabino Soloveitchik manifiesta una fidelidad mayor a la original tendencia de la neo-ortodoxia de integrarse a la participación en el acto sionista. No parece casual que entre los voceros de la tendencia mesiánica y la ortodoxa-nacionalista no se hallen disci-

pulos de este rabino. Desde el punto de vista conceptual, más importante aún son las casi olvidadas reflexiones del rabino Jaim Hirschenson sobre la legislación religiosa, en las que expuso la necesidad de enfrentarse a todos los aspectos del problema que presenta, ante la legislación rabínica, la existencia del estado judío moderno, en el que la mayoría de sus habitantes no observa los preceptos religiosos (Schweid, 1978).

Aun así, dudo que el cambio introducido por el rabino Kook en el pensamiento ortodoxo sionista pueda considerarse casual, especialmente si se tiene en cuenta el sentido fundamentalista que otorgaron a su doctrina su hijo y los discípulos de éste. Señalé anteriormente que también en otras ramas del pensamiento sionista, tanto el religioso como el laico, existió la misma tendencia “totalizante”, según la cual el sionismo era visto como un sentido renovado del judaísmo. Dicha tendencia era captada como un derivado natural del vigor existencial adjudicado al acto sionista, y ello dificultaba extremadamente la conservación de la posición neo-ortodoxa original. Sin embargo, es necesario destacar que, si estas definiciones totalizadoras constituyeron en otras ocasiones un desafío considerablemente moderado para el sionismo, la interpretación ortodoxa lo enfrenta con un desafío excesivamente arduo. Primeramente, porque dicha interpretación es la única que logró acumular verdadera fuerza concreta por un largo período de tiempo y convertirse en líder de las concepciones políticas, religiosas y culturales de todo un sector de la población. Esta fuerza descuella especialmente a la luz del debilitamiento de la posición ideológica del sionismo en otros sectores de la sociedad israelí, así como a la luz de la frágil identidad judía que poseen numerosos israelíes. Pero lo primordial de la problemática reside en que la totalidad de la realidad israelí, que substrajo al ámbito secular de manos del entorno “general” no judío para entregarlo íntegramente a manos de la sociedad esencialmente judía, constituyó terreno fértil para que un gran sector derogara —parcialmente, por lo menos— la noción de confinamiento del ámbito religioso impuesta por el proceso de secularización. Sólo el futuro determinará si el sionismo, el producto más inherente de dicho proceso dentro del pueblo judío, podrá enfrentarse con éxito a la demanda de dejar de lado la secularización y todo aquello que la misma representó para la historia judía, así como para el pensamiento que trató de interpretar dicha historia.

## NOTAS

- 1 De acuerdo a la concepción de Mendelssohn, toda religión está compuesta por dos estratos. El estrato básico es el universal y racional y trata de la fe en Dios y de la implementación de la moral de acuerdo a esa fe. El otro estrato es particular y deriva de la creencia que cada religión adjudica al relato diferente de la revelación. Desde el punto de vista práctico, ese estrato se ocupa de las leyes religiosas peculiares a cada religión. Ver Rotenstreich, 1968, pp. 6-29.
- 2 Lessing (1729-1781) dedicó a la figura de Mendelssohn su drama *Natán el sabio*. Luego de su muerte surgió una amarga polémica entre Mendelssohn y el teólogo protestante Heinrich-Frederich Jacobi, concierne a si la verdadera posición filosófica de Lessing derivaba o no de la de Spinoza.
- 3 Mateo 22:21. La diferencia de principio que existe entre el judaísmo y el cristianismo fue tratada por numerosos pensadores judíos modernos. Ver también, por ejemplo, las alusiones de Mendelssohn sobre este tema (1969, pp. 103-104).
- 4 Ejemplos en Kurtzziel, 1960, pp. 31-32, y Shalom, 1986. Al parecer, la guerra de boicot conducida ya entonces contra el idish, no era más que un derivado de la decisión de considerar el hebreo como el idioma laico judío. No obstante, cabe señalar que el significado del fenómeno de desarrollo de la cultura idish laica moderna es muy similar.
- 5 La adquisición de bonos de suscripción a los fascículos de *Biur*, gradualmente editados por Mendelssohn y sus discípulos, constituyó una indudable marca de identificación de los "ilustrados" de las ciudades de Europa oriental. Incluso se sabe de intentos de excomulgar a los abonados al *Biur*.
- 6 La actitud de los judíos hacia la investigación de la Biblia, desarrollada en el siglo XIX, requiere de un análisis exhaustivo. Es evidente que todos los teólogos reformistas se basaron en la Biblia y en la comprensión científica de ésta, así como es igualmente evidente que las concepciones judías laicas partieron de la monumental empresa de Graetz y otras investigaciones, para proponer una historia "terrenal" del pueblo judío.
- 7 Respecto de Hirsch y el movimiento *Torá im derej erez*, ver Breuer, 1987, y Elleson, 1992.
- 8 Es interesante notar que esto es también cierto respecto del desarrollo del movimiento sionista en países como Irak y Marruecos. Este se relaciona, indudablemente, con el grado en que los judíos estuvieron expuestos a la cultura occidental moderna y al nacionalismo moderno, importado de Europa.
- 9 Es innecesario explayarse en la función que cumplió este lema en la ideología sionista socialista. Sólo cabe enfatizar que en esta rama del sionismo se destaca la intensa ambivalencia demostrada hacia el Iluminismo. Por una parte, los ideólogos socialistas, especialmente los sionistas de tendencia marxista, criticaron acerbamente la realidad judía tradicional y lucharon irreconciliablemente contra el "judaísmo galítico" religioso, principalmente el de Europa oriental. Desde esta perspectiva, ellos se encuentran muy cerca, temática y terminológicamente, de la crítica iluminista. Por otra parte, el sionismo vio en la sociedad burguesa emancipatoria y en sus tendencias sociales y anti-nacionalistas, una manifestación más grave aún del "mal galítico" y de la decadencia de la que el sionismo debía redimir al pueblo.
- 10 Cabe señalar que las opciones religiosas no ortodoxas fueron desde el principio confinadas a los márgenes de la sociedad israelí en proceso de consolidación, y no gozaron del reconocimiento de las entidades estatales. Esto podría ser interpretado como una especie de "pago" que realizó el estado laico en virtud del carácter inherentemente neo-ortodoxo del sector "religioso-nacionalista" y su plena participación en la vida del estado, posibilitada por dicho carácter.
- 11 Hay que señalar que la fuerza existencial del efecto de totalización afectó también a corrientes anti-sionistas en la comunidad judía de Eretz Israel, tales como los ortodoxos, el comunismo israelí en la mayoría de sus transformaciones y la corriente canaanista. Estos no pudieron sentir la influencia del espacio totalizador que configuró la sociedad judía israelí. Inclusive su oposición al sionismo o su enajenamiento de la identidad judía, se invistieron de un carácter total y abarcador, lo cual difiere en esencia de concepciones paralelas sostenidas por los judíos de la diáspora.
- 12 Es interesante notar que Franz Rosenzweig identificó también en Herzl el mismo anhelo de algo más que un mero marco nacional. No siendo sionista, eso manifestaba, en su opinión, la grandeza de Herzl y la profundidad de su intuición judía.
- 13 Respecto de las concepciones del rabino Kook, ver, por ejemplo: Kaplan y Schatz, 1995, y Schweid, 1986, pp. 59-65, 132-135, 264-270 y 381-386.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Breuer, Moderchai, ed. (1987). *Tora Im Derej Eretz – Hatnuá Isheia Verraionoteia*. Ramat Gan: Bar Ilan University Press.
- Buber, Martin (1967). "The Holy Way: A Word to the Jews and the Nations", en Nahum E. Glatzer ed. *On Judaism*, New York: Schocken Books, pp. 108-148
- Elleson, David (1992) "German Jewish Orthodoxy", en *The Use of Tradition*, New York and Jerusalem: The Jewish Theological Seminary in America, pp. 5-22.
- Herzl, Theodor (1960). *El Estado Judío*. Buenos Aires: Editorial Israel.
- Hoch, Richard (1994). "Sovereignty Sanctity and Salvation – The Theology of Rabbi Tzvi Yehuda Ha-Kohen Kook and the action of Gush Emunim", *Shofar*, 13-1, pp. 90-118.
- Kaplan, Lawrence and Shatz, David, eds. (1995). *Rabbi Abraham Issac Kook and Jewish Spirituality*. New York: New York University Press.
- Katz, Jacob (1972). *Emancipation and Assimilation*, Famborough: Gregg International Publishers.
- (1973). *Out of the Ghetto*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kurtweil, Baruch (1960). *Sifreteinu Hjadashá – Hemshej o Mahapejá*. Ierushalaim-Tel Aviv: Schocken.
- Mendelssohn, Moses (1969). *Jerusalem*. New York: Schocken Books
- Nehorai, Michael Zvi (1991). "Reines and Rav Kook – Two Approaches to Zionism", en Benjamin Ish-Shalom and Shalom Rosenberg, eds. *The World of Rav Kook's Thought*, pp. 255-267. New York: Avi-Chai.
- Ravitzky, Aviezer (1990). "Religious Radicalism and Political Messianism in Israel", en Emmanuel Sivan and Menachem Friedman eds. *Religious Radicalism and Politics in the Middle East*. Albany: University of York State Press; pp. 11-38
- (1991). "Forcing the End – Zionism and the State of Israel as Antimesianic Undertaking", *Studies in Contemporary Jewry*, pp. 34-67.
- Rosenzweig, Franz (1970). *Star of Redemption*. New York: Holt Reinhart and Willson.
- Ross, Tamar (1995). "What Would Rav Kook Have to Say About the State of Israel Today", en Kapland Schatz, pp. 301-307.
- Rotenstreich, Nathan (1968). *Jewish Philosophy in Modern Times*. New York: Holt Reinhart and Winston.
- Schweid, Eliezer (1978). *Democratia Ve Halajá. Pirkei Iun Bemishnato shel Harav Haim Hirschenson*. Jerusalem: Magnes.
- (1986). "Teologia leumit-tzionit vereshitá – Al mishnato shel harav Itzjak Iaacov Reines", en *Mejcarim bacabalá, bafilosofia haiehudit ubasifrut hamosar vehahagut*. Ierushalaim: Hotzaat Magnes.
- (1992). *Jewish Thought in 20th Century*. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Shalom, Gershom (1986). *Hatzarat Emunim Lasafá Shelanu, Od Davar*. Avraham Shapira ed. Tel Aviv: Am Oved.
- Wiesel, Naftali H. (1982). *Divrei Shalom ve-Emet*. Berlín.
- Zipperstein, Steven (1996) "Representation of Leadership (and failure) in Russian Zionism – Picturing Leon Pinsker", en Yehuda Reinharz and Anita Shapira eds., *Essential Papers on Zionism*, pp. 191-209.

