

# Identidad e ideología en el pensamiento judío contemporáneo

*Shalom Rosenberg*

## a. La definición de identidad

El cometido de este trabajo es la investigación de los problemas de la identidad judía. Se diferencia de otras investigaciones en la definición de su punto de partida, que no es la investigación, la observación empírica de uno u otro grupo, sino el estudio de los distintos sistemas ideológicos del pensamiento judío, el religioso y el nacional, en las últimas generaciones. La multiplicidad de los sentidos o significados en el concepto de identidad, exige a mi entender un enfoque metodológico de tales características.

En el campo de la psicología social, el término "identidad" tiene una significación técnica precisa aunque no unívoca. Siguiendo a D. R. Miller, Shimon Herman diferencia entre los distintos aspectos de la identidad.<sup>1</sup> Según su concepto, deben ser distinguidas una de la otra, la identidad colectiva objetiva (la visión del hombre a los ojos del otro), la identidad colectiva subjetiva (la forma como el individuo capta su imagen a través de los ojos de los otros) y la autoidentidad o, en otra terminología, el autoconcepto (la representación del hombre a sus propios ojos).

Además del concepto de identidad, debe ser explicado también el concepto de identificación. La identificación se refiere a la forma en la cual, por ejemplo, el judío de una determinada comunidad o los judíos de una determinada comunidad, están dispuestos a ser considerados ju-

1. Véase al respecto los importantes trabajos de Shimon Herman: *American Students in Israel*, Cornell University Press, 1970. Véanse asimismo: *Israelis and Jews*, Random House, Nueva York, 1970; D. R. Miller, "The Study of Social Relationships, Situation, Identity and social Interaction", *Psychology: A Study of a Science*, S. Koch (ed.), Nueva York, 1963.

díos, y no como pertenecientes a otro grupo —el grupo mayoritario que los rodea— como es el caso de los judíos de la diáspora.

La identidad colectiva tampoco tiene un significado unívoco. Ella puede provenir de la relación de un hombre con distintos grupos de presión externos (de no judíos) o de grupos internos (de judíos).

Con la ayuda de estas clarificaciones, podemos tratar de referirnos a los distintos conceptos y tratar de ubicarlos en una especie de red de coordenadas generales. Así, por ejemplo, la definición *halájica* del judío es parte de su identidad colectiva objetiva.

Al lado del uso del término “identidad” con un término técnico en la psicología, nos encontramos con un uso adicional que está unido a distintas doctrinas filosóficas. La “identidad” del hombre es captada aquí como una esencia especial que existe dentro del hombre y que puede ser ocultada, reprimida, redescubierta y estar sujeta a un conflicto continuo entre la alineación y la autenticidad. Este uso se hace en los marcos de un sistema mucho más amplio, ya sea psicoanalítico o existencialista. En este concepto, la parte psicológica se convierte en base de un concepto del mundo y de una posición filosófica. En el marco de estas concepciones se agrega al uso descriptivo del término “identidad” una connotación valorativa y un uso prescriptivo. Usando el lenguaje de esta tendencia, se puede definir, por ejemplo, a la esencia del sionismo como el redescubrimiento de la identidad verdadera del judío, y tratar de sacar conclusiones prácticas que se deducen de esta definición. Esta comprensión de la identidad permite el uso del término “alienación” como un término correlativo, es decir, de la alienación de su auto-identidad. Acorde con esta terminología, la asimilación es una posición negativa, no auténtica, no solamente desde el punto de vista de la fidelidad del judío a su pueblo sino también desde el punto de vista de su fidelidad al sionismo, ya que en la asimilación el judío no expresa lo que tiene dentro de sí, no expresa su situación, que es para él un dato que no puede cambiar.

Creo no equivocarme cuando aplico esta interpretación al pensamiento de Eliezer Schweid. El concepto de identidad es, de esta forma, una clave para la comprensión de los argumentos en su concepción. Tal enfoque es particularmente negativo, si confrontamos el uso del término identidad con el uso que Albert Memmi hace del término “condición”. Si analizamos esta diferencia del lenguaje con la di-

ferenciación conceptual anteriormente citada de Miller y de Herman, podemos afirmar que mientras el concepto de "condición" trata de destacar la identidad colectiva objetiva, el concepto de "identidad" destaca la identidad colectiva subjetiva, y es indudable que concepciones sociológicas e ideológicas están detrás de la preferencia de un término que expresa más bien las relaciones exteriores objetivas entre el judío y el medio ambiente en donde vive, en lugar de un término que exprese el mundo íntimo del hombre, dicotomía esta que Eliezer Schweid expresa a través de su propósito de definir el judaísmo como una vivencia cultural en lugar de una situación determinada por el destino.

El enfoque de la identidad en los marcos de una teoría psicológica o de una concepción filosófica es esencial para el estudio del tema. Empero, el análisis del uso del término "identidad", tal como aparece en el pensamiento judío, muestra que nos encontramos frente a un término vago y oscuro, y este hecho acumula dificultades e incomprendimientos ante todo estudio dedicado al tema. Con todo, creo que el uso tan extensivo y amplio de un término técnico, fuera de los límites estrechos de la psicología, nos enseña que cumple una función muy importante, función cuyo sentido, debemos dilucidar. Esta función está unida, creo, a la gran diferenciación entre las ideologías judías y las posiciones políticas a ellas vinculadas. La diferenciación de estas ideologías no se reduce a detalles secundarios, a líneas de acción o a debates relativos a los medios a emplear. Ella se expresa a veces en debates sobre la esencia misma del judaísmo, hasta tal punto que vivimos hoy una situación paradójica —que nos dejó de importar debido al hecho de que nos acostumbramos a ello—, en la cual diferentes corrientes coinciden en las acciones concretas y pragmáticas sin que exista identidad o aun cercanía entre ellas respecto de los motivos ideológicos que deberían servir de base para este consenso práctico.

Ante tal situación, el uso de un término determinado para la definición del judaísmo es muy problemático. Esto es cierto en lo que se refiere al uso de un término como "religión" o algún término étnico cualquiera como "nación", "pueblo", etc. A los debates ideológicos internos se suman en muchos casos controversias e imprecisiones en el uso de estos términos en los marcos de corrientes ideológicas, políticas y económicas que se oponen entre sí. Así, por ejemplo, en los paí-

ses latinoamericanos existe una impresión, en lo que se refiere a la delimitación de las diferencias, entre los términos tales como “Nación” y “Estado”, en su uso en constituciones y en documentos oficiales. Este fenómeno está lógicamente unido a una política de inmigración y al hecho de que la ley local establece que la ciudadanía y la nacionalidad están unidas con el lugar de nacimiento y no con el origen étnico de los padres. Esta es una situación de los países de inmigración, pero una situación totalmente distinta ocurre en muchos países europeos que permiten definiciones nacionales distintas dentro de los límites de un solo Estado, o que están interesados en preservar los lazos nacionales con los hijos que emigraron de él.

Las teorías políticas imperantes en distintos países y las semánticas que de estas se desprenden ejercieron gran influencia sobre la terminología y su uso en los escritos ideológicos judíos en estos países. A más de esta relación hacia las teorías y las ideologías, debemos tomar en cuenta en todo estudio, consideraciones obviamente políticas, como por ejemplo el deseo de evitar los problemas de doble lealtad o, por el contrario, el deseo de destacar la necesidad de cambios marxistas de carácter sionista, como por ejemplo la *aliá*.

Estos hechos destacan, a mi entender, los complejos problemas que suscita el uso de cualquier concepto referente a una autodefinición en el pensamiento y las publicaciones judías modernas. Aquí debemos tener en cuenta la relación hacia las teorías y las situaciones exteriores y asimismo hacia el policroísmo ideológico interior. En este sentido el concepto de la identidad judía es diferente al de todos los otros conceptos “comprometidos” en concepciones o corrientes ideológicas.

Hemos hecho notar anteriormente la falta de claridad, la oscuridad de ese término. Esa oscuridad es la que le confiere a la “identidad” su valor, y su vínculo con la psicología le asegura una honorable neutralidad ideológica. Mas, a pesar de todos los problemas involucrados en un uso tal del concepto “identidad”, nos parece que esta situación es deseable. No nos encontramos simplemente frente a un hecho pragmático. La neutralidad del concepto de “identidad” nos permite la creación de una especie de metalenguaje, en el cual se puede hablar de ideologías que se diferencian una de la otra no solamente en la tesis que de estas se pueden deducir sino también en sus lenguajes. Un metalenguaje puede permitir aun la construcción de teorías más amplias y quizá la posibilidad de un debate racional sobre ellas. Es necesario re-

calcar por último que un uso tal de términos como “identidad” e “identificación”, distinto del uso estándar en la psicología social permite, a pesar de todo, una comparación y una confrontación con el uso técnico, y por eso puede ser provechoso, a mi entender, aun para la investigación empírica en el campo psicológico y sociológico.

## **b. El contenido de la identidad judía**

A través del análisis de los contenidos de los escritos del pensamiento judío en la época moderna, se puede establecer que existen tres categorías principales en todo lo que se refiere a la identidad judía tal como la hemos definido. A pesar de la gran diferencia entre las distintas respuestas dadas, comparando los escritos de los representantes de cada uno de estos grupos, se puede encontrar en ellos un común denominador, posibilitando así el enfoque de la respuesta a través de tres polos. Por un lado, existen características, cualidades, que permiten definir al judaísmo como una fe y un sistema de mandamientos religiosos: un sistema de *mitzvot*, que permiten centrarlo en un polo al que definiremos brevemente como el polo religioso. En un segundo plano se encuentran reunidos atributos que definen al judaísmo como un grupo étnico, como un pueblo, como una nación, siendo la diferencia de estos términos la resultante, como hemos recalado anteriormente, de posiciones ideológicas más específicas.

La existencia judía a través de sus generaciones se puede situar en derredor de estos dos polos y el vínculo entre estos ubica las ideologías que trataron de explicar esta existencia y, más aun, fijar su evolución futura en la diáspora.

Frente a estos dos polos que caracterizan al judaísmo de la diáspora, podemos situar el tercer polo, el polo estatal, imprescindible para la comprensión de la existencia judía en nuestros días. Más aun, en la diáspora, la existencia estatal judía constituyó siempre un polo de identificación, si no actual, por lo menos potencial. Este hecho es real indudablemente en lo que se refiere al judaísmo de las últimas generaciones, mas también lo fue con el judaísmo antiguo, cuando toda meta en el futuro incidió en forma inequívoca sobre la situación en el presente, ya sea a través del ideal sionista, ya sea a través de las esperanzas mesiá-

nicas a través de las generaciones. Un simple diagrama nos permitirá clasificar estos tres polos:



Un análisis del primer eje que une el polo nacional con el polo religioso nos permite profundizar en la comprensión de los conflictos ideológicos entre las distintas corrientes del pensamiento judío desde la época de la emancipación. A través de las generaciones el judaísmo fue considerado como una unidad nacional-religiosa. Es indudable que en todo estudio de épocas anteriores debemos hacernos la pregunta de si esta concepción perteneció subjetivamente a los judíos de distintas épocas. En otras palabras, ¿eran ellos conscientes de esta dualidad? Esta es una pregunta interesante pero es irrelevante para nuestro estudio. Es un hecho, y este hecho me parece indiscutible, y por lo tanto creo que está de más el tratar de probarlo, porque sea cual fuere el criterio que apliquemos siempre nos encontraremos con que el judaísmo clásico fue una unidad religiosa y étnica a la vez, sea cual fuese la característica específica que debemos asignar a la singularidad étnica. Tal como escribe Martin Buber, "Israel es un pueblo sin igual, por ser el único pueblo en el mundo que desde sus comienzos fue una nación y un grupo religioso a la vez". Muchos rechazaron esta concepción y dieron en llamarla "concepción teológica"... Mas lo cierto es que nos hallamos frente a una concepción histórica básica sin la cual es imposible comprender la realidad, el hecho histórico denominado "Israel".<sup>2</sup>

La visión del judaísmo como una unidad nacional-religiosa fue aceptada indudablemente por muchas corrientes dentro del pensamiento judío moderno. Las diferencias entre estas distintas corrientes son simplemente semánticas. Puede decirse que la idiosincrasia del pueblo

2. Humanismo hebreo, Edición Am OLAM, pág 130.

judío no permite el uso de términos como nacionalidad o religión, términos que son producto de evoluciones que caracterizan al mundo occidental solamente y no al pueblo judío. Creo que esta formulación, a pesar de que puede o no ser verdadera, es problemática, ya que las necesidades de intercomunicación con concepciones del pensamiento generales de aquel mundo occidental del cual se separó el judaísmo, nos obligan a usar la versión que he definido antes. Versión para la cual el judaísmo no es una entidad *sui generis* sino una nación y una religión a la vez. Esta me parece una razón suficiente para usar una formulación que habla de la existencia pluridimensional judía en lugar de hablar de una esencia singular que le es específica. En una forma gráfica, creo que podemos hablar de mapas distintos, mapas de religiones, mapas de naciones y de estados, en todos los cuales existe una representación de la identidad judía. El uso de una terminología aceptada es algo más que simple convención semántica, es un medio imprescindible en las luchas ideológicas y políticas.

La expresión legal y constitucional de la relación que existe entre la identidad nacional y religiosa se encuentra en su forma clásica en la Resolución de la Suprema Corte de Justicia israelí, en el juicio de Oswald Rufeisen contra el Ministro del Interior.<sup>3</sup> A pesar de que no estoy de acuerdo con algunos de los argumentos, sobre la base de los cuales el alto tribunal determinó su veredicto, me parece que esta sentencia expresa la unión entre la definición religiosa y la definición nacional en el caso judío, es decir, que no pueden existir judíos no identificados de alguna forma con la religión judía.

A pesar de lo dificultoso que es encontrar una definición pura en la historia del pensamiento judío, surgieron en las últimas generaciones intentos de polarizar al judaísmo sólo en uno de estos polos. La ideología en la cual se apoyó la lucha por la emancipación judía en la Europa occidental y central puede verse como un intento de polarización en dirección al primer polo. De acuerdo con ella, el judaísmo es simplemente religión y los judíos son "alemanes de fe mosaica", "franceses de fe mosaica", etc. Una posición complementaria puede hallarse en los distintos movimientos nacionales judíos a fines del siglo XIX y el siglo XX, especialmente en aquellos movimientos con notorias tenden-

3. Sentencias (*Piskei Din*), tomo 16, 1962, pág. 2492.

cias izquierdistas, desde el “Bund”, hasta las fracciones judías del Partido Comunista Soviético. Aquí nos hallamos frente a un intento de definir el judaísmo por medio de criterios nacionales puros, especialmente el lenguaje, sin tomar en cuenta los aspectos religiosos generales vinculados a la esencia judía. Jaim Zhtlovsky define esta concepción en una forma clara y unívoca: “Así como la fe religiosa judía es completamente independiente de un ente nacional cualquiera, así también la entidad nacional judía es completamente independiente de una fe religiosa cualquiera”. Zhtlovsky trató de reunir en una forma artificial el desarrollo de una identidad judía con el esquema de las tres etapas dialécticas. La primera situación fue aquella que identificó la religión con la nacionalidad que es la tesis. La ideología de la asimilación nacional es la antítesis y el nacionalismo laico constituye la síntesis. La posibilidad de un “judío de la fe cristiana” se convierte así de una desenfrenada especulación a una posibilidad real.<sup>4</sup>

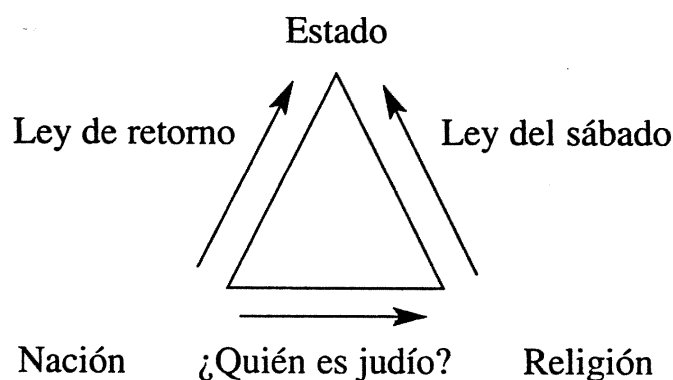
El sionismo, por su parte, es aquel movimiento que trató de destacar la significación política del tercer polo, el polo estatal. El punto de partida del sionismo fueron los otros dos polos, y hablamos de un punto de partida y no de un acto de negación. De ahí la existencia de dos sionismos o de dos principales corrientes sionistas, la religiosa y la nacional. Pero el estudio del sionismo nos enseña que no existe identidad entre nacional y el polo estatal. Esta no-identidad puede ser ilustrada a través de los ejemplos de posiciones no sionistas que, sin embargo, fueron nacionales. Un ejemplo de esta posición son, a mi juicio, paradójicamente, los *Neturei Karta*, que expresan no una posición asimilacionista, sino una posición anti-estatal que se opone al Estado de Israel existente, al Estado de Israel forjado por manos humanas, sin aniquilar su conciencia, que puede ser vista como una autoconciencia nacional-religiosa, por cierto que bastante problemática.

Los vértices del triángulo señalan los distintos polos de identidad judía. Las aristas se refieren a las relaciones entre los polos. Estas aris-

4. Zhtlovsky cita como ejemplo al importante dirigente budita, Vladimir Medem (1879-1923). Medem fue bautizado por su padre en su juventud como cristiano ortodoxo y Zhtlovsky lo consideró como un modelo de un nuevo judío totalmente emancipado de su religión. Es indudable que este ejemplo es completamente arbitrario y absurdo, tanto una definición *halájica*, como de acuerdo al concepto popular de lo que es la esencia judía.



tas pueden ser destacadas si recalcamos, paradójicamente, los tres problemas centrales que por un lado tienen expresión legal, y por el otro se encuentran enclavados en la problemática de identidad judía. Nos referimos concretamente a tres leyes o grupos de leyes que los ejemplifican: la ley de retorno, las leyes del sábado y los reglamentos para la inscripción en el rubro “nación” en la cédula de identidad. La ley de retorno representa la característica judía del Estado, es decir las relaciones entre Estado y nación. Las leyes del sábado recalcan el plano significativo y problemático de las relaciones entre la religión y el Estado en Israel. Los reglamentos que rigen la inscripción en el rubro nación están relacionados con el problema de la existencia de una nacionalidad judía desconectada de una fe religiosa y aun en oposición a ella, es decir se refiere a las relaciones entre religión y nación.



Generalmente nos encontramos confrontados con estos problemas en bloque y no nos damos cuenta de la importancia de diferenciar entre estos tres grupos de problemas.

La concepción aceptada, que ve en estos problemas meros apéndices de las difíciles relaciones entre religiosos y laicos en Israel, cuya expresión más básica es el famoso “statu quo”, es no sólo superficial, sino que implica además una flagrante injusticia para la complejidad de los problemas de la identidad y la identificación judías. El estudio de los problemas concretos minimiza la plena significación del “peligro” al cual está expuesto el pensamiento judío desde el establecimiento del Estado. Y con la palabra “peligro” trato de expresar un concepto neutral desde el punto de vista metodológico, pero que a mí, personalmente, me llena de ansiedad. Me refiero a la posibilidad de la ruptura entre la identidad judía y la identidad israelí, es decir, la creación de una auto-identificación israelí sobre la base de la entidad política o de sus

atributos, el idioma y el territorio. Es posible que esta situación sea normal en muchos estados en el mundo, ejemplos clásicos son, indudablemente, los países latinoamericanos. Un Estado en esta situación, cuando trata de forjar la conciencia y la memoria nacional de su pueblo, cuando busca sus orígenes, no educa hacia una identificación con los padres de los inmigrantes españoles sino con los indios, habitantes del lugar antes de la conquista. Según esta analogía, el israelí tendría que identificarse con el antiguo hebreo, más aun con el canaanita y no con el judío galítico, el padre de la colonización sionista. Es así como leemos, por ejemplo, en uno de los manifiestos del ya clásico grupo canaanita: "El pueblo hebreo, hijo de Eretz Israel, es una unidad nueva y separada, los hebreos originarios de la dispersión judía están unidos a ella con lazos espirituales y personales, la consideran como fuente de inspiración para el crecimiento del pueblo hebreo, pero junto con ello este pueblo pondrá fin a la sujeción del Estado y los judíos del mundo al régimen sionista". En otra fuente canaanita leemos la siguiente pregunta: "¿Es acaso el judaísmo una entidad colectiva o un grupo étnico? No y no. Cada grupo judío en cada uno de los países de su dispersión es en realidad un grupo étnico específico... que se parece mucho aun cuando no en forma absoluta al pueblo en cuyo seno vive... el judaísmo nunca fue una nación y no es una nación hoy, el judaísmo es una mera comunidad religiosa..."<sup>5</sup>

Es indudable que en esta nueva polarización, podemos llamarla hebrea o canaanita, nos encontramos frente a una de las amargas ironías de la historia. El significado verdadero de esta polarización es que el sionismo causaría autodestrucción. El sionismo que significó la creación de una entidad política y su construcción, se encuentra ante el peligro de convertirse en un factor destructivo de la identidad judía, que sería reemplazada por una identidad política territorial nueva.

Más que otro atributo, el lenguaje explica la verdadera significación de las diferencias entre estas tres distintas opciones ideológicas. Aquellas posiciones que vieron en el judaísmo una mera religión, no confirmaron ningún significado al vínculo singular hacia el idioma hebreo, que les pareció un mero fósil de una existencia nacional ya existente. Esta actitud los llevó a la conclusión de que la liturgia religiosa

5. S. E. Avner, "Nacionalismo hebreo", *Alef*, noviembre-diciembre de 1950.

debía ser transformada, y vertida a los distintos idiomas nacionales de los miembros de la fe mosaica, y esto los llevó a exigir el cambio del idioma del libro de las oraciones. Por otro lado, aquellas concepciones que se basan en la definición nacional "purificada" de componentes religiosos no pudieron de dejar de ver en el idioma idish el lenguaje nacional único del pueblo judío. Para quienes sustentaban este enfoque no era un mero instrumento de expresión nacional, sino que era considerado el principal criterio de la definición de la esencia de la nacionalidad. Como señalé más arriba, lo que se deduce de estas premisas es que no existe un único pueblo judío sino muchos pueblos judíos que se diferencian uno del otro de acuerdo con el criterio de la lengua. Esta ideología se expresó a través de su relación hacia el lenguaje y también por un enfoque selectivo de la cultura judía y la herencia de las generaciones. En una última fase se transformó en selectiva en su relación hacia el propio idioma idish. El intento de construir una estructura fonética del idish no fue un mero cambio de lenguaje hecho para simplificar el idioma, fue una revolución en contra de lo que parecía a aquellos ideólogos restos de los elementos religiosos que sobrevivieron en el lenguaje, y que tuvieron su expresión en aquellas palabras y expresiones provenientes del hebreo que cuidaron sus características originales, por ejemplo, su estructura no genética. Así, nos hallamos frente a una situación paradójica en la cual la definición religiosa por sí sola y la definición nacional por sí sola no condujeron a la conservación del hebreo como idioma del pueblo. La conversión del hebreo en el idioma oficial del Estado de Israel fue la creación conjunta de la unidad nacional-religiosa del pueblo judío.

También los problemas de la identidad judía renaciente en el Estado de Israel tienen su expresión en la relación hacia el lenguaje. Un lenguaje que es expresión y atributo de una identidad nacional se convirtió, junto con el territorio, en un componente esencial de esta identidad. Este cambio de expresión en esencia refleja el proceso de laicización, y en determinada forma se expresa en la destrucción de mucha de la connotación religiosa judía unida al lenguaje, y constituye por lo tanto uno de los problemas y de los peligros básicos a los cuales la cultura hebrea renaciente se halla sujeta.

### c. Identidad a través del tiempo

Diversos fenómenos pueden esclarecer el significado y las funciones de la identidad judía en un contexto ideológico. Entre esos fenómenos sobresale por su importancia el tiempo, y esto debido a las importantes relaciones existentes entre el concepto de tiempo y el concepto de identidad que estamos analizando. Si en el contexto individual el concepto de identidad no se encuentra libre de problemas y de contradicciones en lo que se refiere a sus constituyentes cronológicos, estas dificultades se acrecientan cuando pasamos a hablar de la identidad de un grupo. Así, nos encontramos frente a la diferenciación muy importante que tuvo su origen en Kurt Levin y que pasó luego a ser utilizada ampliamente por los filósofos contemporáneos: la diferencia entre realidad y lo que puede ser llamado gen-identidad, es decir identidad a través del tiempo. Tomemos un objeto cualquiera situado en un determinado instante del tiempo: podemos preguntarnos a cuál de los objetos existentes en un instante anterior es aquel objeto idéntico. ¿El objeto A en  $T_1$  es idéntico al objeto B o al objeto C en  $T_2$ ? Hay muchos problemas y paradojas que se basan en la problemática a la que las posibles respuestas nos llevan. En el contexto nacional, el problema es mucho más grave ya que la continuidad temporal, espacial-temporal no permite una respuesta satisfactoria. Por otra parte, en el contexto social tampoco existe aquel criterio que puede ser suficiente para responder a las paradojas en el campo individual: me refiero a la memoria. La memoria es obviamente de una trascendencia indiscutible en lo que se refiere al establecimiento de nuestra identidad individual, pero esta memoria no es ninguna forma unívoca en lo que se refiere a los entes colectivos. Y la explicación de este problema se suele hacer de dos formas distintas.

Podemos investigar la situación bajo un aspecto empírico, investigación que establecerá en qué medida existe identidad a través del tiempo, es decir, en qué medida un individuo perteneciente al grupo está dispuesto a identificarse con otro grupo en el pasado. La segunda posición o el segundo camino es el camino ideológico que fija o establece la identidad de los distintos entes a través del tiempo en una forma *a priori*, en una forma programática. La posición empírica me parece insuficiente debido al hecho de que la educación, indudablemente problemática, es el factor más importante en la creación de una identi-

dad determinada. La identidad con el pasado es por lo tanto dinámica, función de los cambios en la educación y se encuentra en un continuo estado de recreación, se ubica siempre frente a un interrogante.

Esta dinámica debe ser entendida no solamente sobre la base de una situación concreta en el pasado, sino también con relación a las posibilidades de realidades alternativas en el futuro. Existe no solamente la identificación con un pasado sino también la identificación teológica con una utopía que puede ser realizada, corporizada en el futuro. En este campo nos encontramos nuevamente frente a la influencia decisiva de las distintas concepciones ideológicas sobre la identidad.

En el presente estudio nos detendremos en el problema de la identidad a través del tiempo, a la luz de la polarización de la identidad judía en la época moderna. En principio, las ideologías sionistas estaban de acuerdo con el esquema clásico de la continuidad de la historia judía, pero las distintas épocas fueron valoradas en forma selectiva. El sionismo estaba caracterizado básicamente por una actitud negativa hacia el exilio, en contraposición a una actitud positiva hacia la época del Segundo Templo y especialmente a la del Primer Templo. Esta diferencia valorativa creó, a mi entender, también una identificación selectiva. En la conciencia histórica sionista todo pasaba como si la conciencia histórica del pasado se hubiera extendido en dos planos. El primero se refería al territorio, a Eretz Israel, el segundo al exilio. El renacimiento sionista se vio como una vuelta hacia el pasado remoto hecho sobre la base de una revolución y rebelión en contra del espacio diaspórico. Dos puntos clave expresaron la problemática de este esquema histórico: a) la falta de continuidad y la crisis, motivada por la reanudación del vínculo con la tierra; b) la creación inicial de este vínculo con la tierra, es decir la colonización inicial de las tribus en la época de Josué, que constituía algo así como una especie de mito de transformación de un primer período diaspórico simbolizado en la Torá, en el primer período idílico del Primer Templo. La preocupación literaria en esta época antigua se convirtió, a mi entender, en un símbolo de la nueva problemática. La ideología sionista clásica, especialmente la laica, educó esencialmente hacia una ruptura con el pasado cercano y un retorno hacia un espacio nuevo que no fuera meramente geográfico, sino también ideológico y existencialista. Esta actitud positiva tuvo su expresión en excavaciones arqueológicas y en concursos bíblicos. Junto con la actitud afirmativa había una negación de todo lo que se refería a la diáspora, y como resul-

tado, la creación de una especie de nueva actitud estereotipada hacia los continuadores de esa diáspora de hoy en día, las comunidades judías en el mundo y los que les parecía ser una creación de la diáspora: la religión judía.

El capítulo de lo que se denomina en Israel "la conciencia judía" es un índice de la complejidad conflictual de ese esquema sionista de la historia y, como consecuencia de ello, de la profunda crisis que atraviesa la educación judía en nuestro país.

La necesidad de fomentar la conciencia judía surgió cuando los educadores israelíes se apercebieron de que basar la educación solamente sobre el polo nacional-estatal, implicaba una nueva y poderosa polarización. La conversión del polo territorial-geográfico en la base de la identidad judía renaciente tuvo consecuencias inmediatas en la forma de concebir la historia. La resultante de una educación basada en una definición territorial fue mucho más allá de lo que había propuesto la concepción histórica sionista. En lugar de aquella concepción que hablaba de dos planos en sus relaciones dialécticas, la resultante de una educación sionista fue una concepción histórica totalmente lineal, que cortaba completamente los lazos de unión étnica con el judaísmo de la diáspora. Como hemos visto, este esquema representa específicamente las ideologías nacionales de muchos países nuevos, como los de América Latina, que fueron estructurados sobre la base de migraciones distintas que debieron amalgamar. Cuando uno de los historiadores oficiales en alguno de esos países tiene que definir su prehistoria, tiene que optar entre dos alternativas; la de recurrir a las fuentes de localización, es decir a la historia española, antes del descubrimiento de América, o la de los indios, la población autóctona del lugar.

La determinación de una línea histórica entre las dos alternativas es fundamental para la creación de una conciencia nacional en el futuro y una a través del tiempo. Aquí la decisión no es empírica sino ideológica, y si traducimos el dilema al que esta decisión se enfrenta a las categorías israelíes, podemos decir que nos encontramos frente a la obligación de decidir quiénes fueron nuestros antepasados, si los canaanitas o el judío diaspórico que se dirigió a Israel para transformar su vida.

El propósito de un estudio metodológico como el nuestro no es hacer pronósticos. Esta abstención es una de las diferencias esenciales

entre los estudios metodológicos y los estudios encuadrados en el marco de una teoría; mas creo que es necesario resumir este párrafo con un análisis histórico basado en el estudio de las distintas teorías. Uno de los sistemas más aceptados es ver la transformación de la identidad judía como un proceso inevitable, histórico, que pasa polo a polo, comenzando por el polo religioso y llegando al polo estatal a través del polo nacional. En esta concepción las polarizaciones se suceden unas a otras y se crean a través de la destrucción de las otras. Si esta construcción es verídica cabe pronosticar una creación final de una identidad judía estatal basada únicamente en la lengua y el territorio. Tal explicación y semejante pronóstico no son los objetivos y se encuentran basados en una posición ideológica comprometida. La posibilidad de ver la situación final de esta evolución histórica indudablemente está aún abierta, y la creación de una nueva identidad judía no es la única posibilidad. Leo Strauss, el famoso estudioso de la filosofía judía propone en el prefacio de su libro sobre la crítica spinozista de la religión una posibilidad opuesta. Según él, el Estado judío soberano sin una cultura profundamente enraizada en tradiciones ancestrales, se convertiría en una mera cáscara. De ahí en más la dinámica que se basa en el mero instinto de supervivencia lo llevará a recurrir nuevamente al sionismo cultural y a las fuentes judías. Pero las fuentes judías basan su autoridad en la revelación divina, por lo tanto en una segunda etapa nos encontraremos, de acuerdo con Strauss, con la renovada unión, con la tradición pero esta vez provista nuevamente de una autoridad religiosa, tal como existió antes de la transformación y la secularización de la que fuera objeto en la escuela del sionismo cultural Ajad Ha'amico. Es así como nos encontraremos en alguna etapa de nuestro desarrollo frente a un resurgimiento de un nuevo sionismo religioso, sin que su contenido implique de alguna manera un vínculo con lo que actualmente definimos con este término.

Nos hemos referido en este estudio, en una forma explícita o implícita, al pensamiento de Eliezer Schweid, quien representa, a mi entender, el cambio anticipado por Strauss. Aun cuando este pensamiento se nutre en las fuentes de Ajad Haam y el sionismo cultural, se diferencia básicamente de ellos en la comprensión de la función del sionismo luego del establecimiento del Estado, y especialmente en la interpretación de los elementos religiosos de la tradición judía que son aceptados, aunque selectivamente, pero en forma tal que conservan su

significado religioso original y esencial. La diferencia entre el sionismo cultural nuevo y la posición original de Ajad Haam me parece fundamental, y por lo tanto la crítica concluyente y demoledora de Kurzweil a Ajad Haam, tal como fuera expresada en su colección de artículos "Nuestra nueva literatura, continuidad o revolución", no puede ser aplicada al pensamiento de Schweid. La vivencia religiosa, la fe religiosa no son consideradas ya como una mera transformación de otras fuerzas sino que pueden ser comprendidas en sí mismas. Leo Strauss ve el paso a este nuevo sionismo como el retorno de la fidelidad ideológica hacia una nueva fe judía. Usando el nuevo lenguaje de Strauss, el significado del Estado es parcial y limitado, finito, mientras que el cometido infinito de la redención nuevamente llegará a revivir como la corporización de la búsqueda de la solución a los problemas infinitos y absolutos a los cuales el hombre está sujeto. El redescubrimiento de este cometido como parte de nuestra identidad judía es indudablemente el redescubrimiento de la religión judía y es una de las opciones aún posibles a las cuales nuestra pensamiento se encuentra enfrentado.

#### **d. El polo social**

El esquema que hemos esbozado hasta ahora está muy lejos de expresar la pluridimensionalidad del problema de la identidad y de las ideologías de nuestro tiempo. Falta en él, especialmente, un polo adicional que tuvo gran importancia en el desarrollo del pensamiento nacional judío en la última centuria. Me refiero al polo social. Si agregamos este polo, nuestro triángulo se convierte en una pirámide, pero la mecánica general del tratamiento del problema no debe por ello cambiar. Nos encontramos frente a nuevas confrontaciones, esta vez alrededor de una nueva posibilidad de una nueva polarización de la reducción de la esencia judía a meras categorías sociales.

El ejemplo clásico de esta polarización puede verse en la tesis según la cual los judíos no constituyen un pueblo sino una mera clase dentro de la sociedad. Esta tesis tuvo una importancia decisiva debido a las conclusiones políticas que se dedujeron de ella, una de las cuales fue la suposición de que en una sociedad sin clases y aun en una sociedad con cambios muy rápidos de clases, la existencia judía se con-



vertiría en un simple vestigio del pasado. Cuando una tesis tal se expresa en los marcos de una teoría histórica determinista, ella implica que la asimilación es un hecho inevitable y necesario. La asimilación no es, por lo tanto, sino tomar conciencia de un nuevo Estado en el cual la entidad judía específica no existe más. Por ella la autoridad judía se convierte en una mera ilusión sin una condición real que la sustente. Creo que es innecesario agregar que nos encontramos frente a una de aquellas profecías que tienen la característica de llevar a su propio incumplimiento, en el sentido de que los discípulos de los profetas son aquellos que las imponen generalmente por medio de la fuerza y la coerción.

El pensamiento nacional tuvo que medirse con el cúmulo de estos problemas e insistir en la existencia autónoma de la entidad nacional al margen de las posibles entidades sociales. Un ejemplo clásico de este enfrentamiento se encuentra en los trabajos de Ber Borjov, que trata de explicar la existencia de una unidad nacional basándose en las categorías ideológicas del materialismo histórico.

El trabajo de Borjov nos lleva a la necesidad de distinguir entre dos conceptos distintos que a pesar de ser muy parecidos no son idénticos: la anulación y la reducción. La anulación niega la existencia de un determinado fenómeno, mientras que en la reducción se niega su existencia autónoma y se lo trata de explicar sobre la base de categorías distintas. Un fenómeno que pertenece a un determinado campo está siendo reducido cuando es explicado a través del uso de términos y reglas que pertenecen a otro campo, y en este sentido Borjov, entre otros, luchó en contra de la anulación de la existencia judía a través de su reducción a categorías sociales y económicas en el marco de otras ideologías.

Desde la revolución soviética la cuestión de las relaciones entre los problemas sociales y los políticos está a la orden del día de la situación política internacional. En esencia nos encontraríamos frente a la necesidad de estudiar la otra arista de la nueva pirámide, la relación entre sociedad y Estado. Es indudable que también aquí nos encontramos frente a contradicciones importantes, muchas de las cuales están relacionadas con la actitud de movimientos y estados identificados con la izquierda frente al Estado de Israel. Indudablemente existe una contradicción obvia entre la predilección política de estos movimientos por determinados estados cuyo régimen social no está muy de

acuerdo con las concepciones sociales que ellos consideran positivas. En esencia, hemos visto dos problemas que se refieren a las relaciones generales entre problemas sociales por un lado, y los problemas nacionales y políticos por el otro. Pero esta pirámide puede ser considerada no solamente en su forma general, sino también en su forma concreta, en lo que se refiere a la identidad judía, tal como lo hemos señalado en los párrafos anteriores. Uno de los problemas básicos a los cuales se encuentra sujeta la educación ideológica israelí es la posible contradicción entre los problemas sociales y los problemas nacionales dentro de Israel. La posibilidad de contradicciones entre la estructura social y los intereses nacionales son producto de los cambios fundamentales originados por el sionismo que ha conducido al pueblo judío al establecimiento del Estado de Israel. Daré un solo ejemplo para que nos demos cuenta de en qué forma la introducción de un cuarto polo cambia totalmente la estructura de nuestros problemas. El ejemplo es simple: la actitud frente a los *olim*. La existencia de correlaciones entre las diferencias étnicas y diferencias sociales económicas, nos llevan a nuevos problemas ideológicos y a la posibilidad de una polarización social, que se expresa en el hecho de que puedan encontrarse israelíes que consideran la *aliá* como problemática para ellos en un sentido social, a pesar de ser positiva e imprescindible para el Estado desde un aspecto nacional.

Una última observación sobre el nuevo diagrama ampliado. Entre todos los problemas quiero señalar el hecho trágico que se observa, especialmente en el pensamiento judío moderno, de la existencia de contradicciones entre el pensamiento social y el pensamiento religioso. El hecho de que el mejoramiento social haya sido unido en el siglo XIX a doctrinas del materialismo dialéctico es simplemente producto de lo que podemos llamar una casualidad histórica. La continuidad entre estos lazos trajo como consecuencia múltiples problemas que tuvieron su expresión en la identidad judía y erradas ideas sobre la imposibilidad de un pensamiento religioso que a la vez traiga soluciones a los problemas sociales. En este pensamiento, en esta unión y relación entre las teorías metafísicas materialistas y teorías sociales, nos encontramos nuevamente frente a una nueva clase de problemas, representada por la arista sociedad y religión.

### e. Programas y argumentos

Nos hemos detenido anteriormente sobre la necesidad de la creación de un metalenguaje que permita la existencia de un campo neutral en el que se puedan estudiar las distintas concepciones ideológicas. Pero la creación de una terminología y de una sintaxis no es suficiente. En el mejor de los casos podemos reformular las distintas posiciones, pero no podremos argumentar en favor de alguna de estas posiciones.

Esencialmente, la pregunta debe formularse sobre la mera posibilidad de un estudio racional tal. ¿Existe acaso la posibilidad de argumentos racionales, de discusión racional en nuestro caso, especialmente tomando en consideración que es imposible, a mi entender, deducir normas sobre la base de premisas que describen la situación actual del mundo? Según la expresión favorita de los filósofos, es imposible deducir el *Ought* (debe ser) del *Is* (es). Es por ello que aun cuando aceptemos que alguna determinada teoría se encuentra más cercana a la verdad, es difícil ver en qué sentido son relevantes las metas que esta teoría pretende proponer. Cuando se deducen programas sobre la base de teorías es casi siempre debido al hecho de que estas teorías no son sino planes de acción pragmáticos encubiertos en una forma pseudoteórica y pseudocientífica. Creo que es imposible establecer cuáles son las condiciones suficientes para aceptar un determinado programa. Lo que creo es que, a pesar de todo, podemos hablar de dos condiciones necesarias para su aceptación, condiciones que son relevantes para nuestro estudio aquí.

Una de ellos es la posibilidad de su realización, es decir, un programa debe tener la posibilidad de ser llevado a cabo. De aquí que podemos exigir de un programa que sea consistente, es decir, que esté libre de contradicciones internas. La segunda condición es la exigencia de que el programa sea adecuado, es decir que haya una adecuación entre los caminos y las metas que se ha propuesto.

Estos criterios son solamente teóricos, pero en general es indudable que es muy difícil ponerse de acuerdo frente a las conclusiones reales de posibles caminos a tomar o de posibles acciones que se puedan realizar. Estos criterios son indudablemente buenos para analizar *post factum* la situación. Mucho más difícil es estudiarlos de antemano, a pesar de lo cual es indudable que existen debates ideológicos y no nos podemos desentender de ellos.

Estos hechos me parecen relevantes en lo que se refiere al estudio de las distintas concepciones o posiciones relativas a la identidad judía. La mayoría de las concepciones que estudian la identidad judía no son meras teorías que describen situaciones. Ellas contienen programas que explican metas y caminos, de aquí no se puede reducir la discusión de estos problemas a una discusión sobre hechos y su comprensión depende también de la comprensión de las distintas metas. Esto aumenta las dificultades en la comunicación entre las distintas posiciones, ya que el debate es posible solamente si logramos un acuerdo aunque sea parcial. Podemos, a pesar de todo, debatir tomando en cuenta los dos criterios que hemos señalado antes. El primero de ellos es el de que podemos acusar a una determinada ideología de falta de consistencia o de ser completamente irreal en la posibilidad de su aplicación. Por el otro lado, podemos discutir tomando como punto de partida alguna meta en común y preguntándonos si aquella teoría nos lleva a la posibilidad de realizar esta meta.

Trataremos de explicar, de ilustrar este debate de los criterios a través del análisis de los ensayos de polarización de los siglos anteriores. Así, por ejemplo, la posibilidad que trata de definir al pueblo judío como perteneciente a la fe mosaica. Esa posición negaba totalmente la existencia de la unión cualquiera entre la religión y la nacionalidad.

¿Es esta posición verdadera? Este es un problema histórico. Desde un punto de vista ideológico, ella significó algo mucho más importante, ya que no trató de formular una teoría sobre la historia pasada sino fijar cánones para una evolución y cambios posteriores, actuales y futuros del pueblo judío; es decir, que el debate actual sobre la realidad histórica del judaísmo como pueblo, como religión, en esencia era impropio pues nos encontramos frente a una revolución, más exactamente frente a una reforma.

Una respuesta teórica debía destacar el hecho de que los argumentos reales o teóricos no pueden ser relevantes respecto del programa. Aun cuando existiese de hecho una unión entre nacionalidad y religión, esta podría ser eliminada, por medio de una reforma, como efectivamente sucedió a través de las citas relativas a la creencia en el Mesías o a Sión. Esto también se expresó gracias a una exégesis consistente de los textos. De lo único que podríamos acusar a una ideología tal es de la falta de adecuación a sus propias metas o de alguna inconsistencia en estas. El argumento más importante que puede ser

empleado en un debate ideológico en nuestro caso, creo que es la actitud de la posibilidad de conservación de la identidad judía cuando las *mitzvot* son cambiadas en forma tal que pierden todo sentido de identidad nacional. La falta de adecuación surgió como consecuencia del hecho de que la forma fracasó en la selección de los preceptos religiosos y debió llegar, al fin de su evolución, a la eliminación total de este cuerpo de preceptos. Este hecho probaría que la identidad religiosa y nacional no es una simple unión mecánica entre distintas partes, y el mejor de los modelos que lo podría explicar sería el modelo de distintas dimensiones de los elementos.

Una cosa parecida, creo, ocurre cuando hablamos de los atributos nacionales, como por ejemplo el territorio. Es una amarga ironía que en nombre de atributos territoriales y lingüísticos se escuchen argumentos en favor de la tercera polarización que trata de cambiar la esencia de la identidad judía. Nuevamente aquí podemos utilizar el concepto de adecuación que exige un consenso mínimo en lo que se refiere a las metas. ¿Cuál es ese consenso? Creo que es doble. Por un lado, asegurar el carácter judío del Estado y por el otro el conservar la unión de la entidad judía aun por encima de las diferencias geográficas e históricas. Si estos dos criterios son aceptados, nos permitirán poner un freno ante la posibilidad del surgimiento de una identidad israelí no-sionista y no-judía. Estas metas no pueden ser demostradas. Son condiciones previas a todo debate racional.

El problema relevante central en las discusiones ideológicas que estamos dilucidando es el de la relación entre la identidad político-territorial y la identidad religiosa-nacional. Esta última identidad es importante como un componente de la existencia judía en el Estado de Israel, pero en lo que a la diáspora se refiere es un componente exclusivo. ¿Es acaso posible considerar a esta identidad religiosa-nacional no estatal como una posible *breira* (alternativa) frente a la realidad estatal? La mera formulación de este interrogante causa angustia, pero esta no nos libera del deber de abordar el problema. La identidad política fue durante generaciones una utopía. La identidad complementaria en la diáspora es hoy, lamentablemente, un mito. Esto es un hecho. El considerar este mito como una alternativa real, significa renunciar a la inmensa mayoría del pueblo, peligro real contra el cual debemos luchar.

## f. La separación de los rostros

Nuestra problemática encuentra una de sus más hermosas expresiones en las ideas del Rabino Abraham Itzjak Kuk, quien utiliza la *agadá* de la creación de la mujer tratando de iluminar a través de ella nuestra realidad actual. De acuerdo con el Talmud, motivo que luego fue muy utilizado en la Cábala, el Adam Harishon, el primer hombre, el arquetipo, antes de que fuera creada Eva, era bisexual, tenía dos *pat-zufim*, dos rostros. Estos dos rostros fueron separados, creándose así el hombre y la mujer. Esto fue, indudablemente —comenta el Rabino Kuk—, una tragedia desde el punto de vista biológico, pero esta tragedia fue la fuente de una nueva creación, por encima de la mera unión biológica, la creación del amor. La separación de los rostros es la lucha entre lo que podemos llamar nuestras dos sub-identidades, la identidad religiosa por un lado y la nacional por el otro. Nos encontramos frente a una especie de un nuevo trauma original semejante a la separación del Adam Harishon, el hombre-mujer, separación que causa conflictos y discusiones en nuestra identidad. Mas, al lado de nuestros problemas nos encontramos frente a una nueva posibilidad, la de un diálogo entre identidades que se base esta vez no en una mera unión empírica, sino en una nueva integración, consciente producto del amor entre identidades, problema con el cual debe medirse el pensamiento judío en nuestros días.