

Bokser Misses-Liwerant, Judit. "Identidad y alteridad. Los dilemas del judaísmo en la modernidad", en Benjamín Meyer Foulkes (ed.), *Ateologías*. México, CNCyA y Fractal, 2006, pp.93-126.

ISBN 970—35-1064-7 (Conaculta)

ISBN 970—92226-9-4 (Fractal)

ORCID: orcid.org/0000-0003-4766-1335 (Judit Bokser Liwerant)

RESUMEN / ABSTRACT:

El capítulo analiza las respuestas del judaísmo al impacto crítico y contradictorio de la modernidad sobre su condición colectiva a partir del estudio de las diferentes formulaciones, tanto ideológicas como filosóficas, originadas por las nuevas condiciones surgidas de procesos tales como: la individualización, la ciudadanización, la construcción del espacio público y la secularización. Se abordan las diversas corrientes que enfatizan la condición individual de los judíos en el mundo moderno así como aquéllas que buscan dar una respuesta colectiva a la condición del judaísmo.

This article analyzes Judaism responses to the critical and contradictory impact of Modernity on its collective condition, through the study of different ideological as well as philosophical corpus that sought to address the new conditions of Jews and Judaism. Among the diverse transformations, singular attention is devoted to several processes that defined the Modern challenges: individualization processes and collective identity; pluralization of identity referents; religious reforms and secularization; emancipation and citizenship building; community and the public space. It thus addresses the various approaches that alternatively emphasize the individual condition of Jews in the modern world and the dilemmas posed by the collective nature of Judaism and Jewry.

BENJAMÍN MAYER FOULKES
(Coordinador)

Ateologías

México, 2006
FRACTAL / CONACULTA

ÍNDICE

PRESENTACIÓN, 7

EL LAICISMO EN MÉXICO: NOTAS SOBRE EL DESTINO (A FIN DE
CUENTAS VENTUROSO) DE LAS LIBERTADES EXPRESIVAS

Carlos Monsiváis, 19

DESCONSTRUIR A JUÁREZ

Ilán Semo, 49

LA RELIGIÓN DEL CONSUELO PRIVADO A LA JAULA PÚBLICA
(O, LA RELIGIOSIDAD NO ES UN INVENTO DE LAS FUERZAS
MALÉFICAS DEL IMPERIALISMO)

Ugo Pipitone, 65

¿DÓNDE ESTÁ DIOS?

Sandra Lorenzano, 81

IDENTIDAD Y ALTERIDAD: LOS DILEMAS DEL JUDAÍSMO
EN LA MODERNIDAD

Judit Bokser Liwerant, 93

DE NADIE A ALGUIEN

Silvana Rabinovich, 127

LA RELIGIÓN DE LOS MODERNOS

Bolívar Echeverría, 141

LAICIDAD Y ACTUALIDAD

María Inés García Canal, 161

LAZO O ANGUSTIA SOCIAL, CREENCIA Y LAICIDAD

Roberto Castro Rodríguez, 175

ESPECTROS DE LA TOLERANCIA

Raymundo Mier, 189

MÁS ALLÁ DE LA MILITANCIA CONTRA LAS CREENCIAS:
SECULARIZACIÓN, LAICIDAD Y PSICOANÁLISIS

Fernando M. González, 205

PRIMERO LAS DIOSAS

Benjamín Mayer Foulkes, 239

LA PÉRDIDA DEL REFERENTE PATERNO

Alberto Sladogna, 255

HAY EL SENTIDO PERO NO EL SENTIDO
DEL SENTIDO EN EL QUE EL SENTIDO NOS HACE CREER

Néstor A. Braunstein, 287

NOTAS, 327

Identidad y alteridad:
los dilemas del judaísmo
en la modernidad
JUDIT BOKSER LIWERANT

El encuentro del judaísmo con la modernidad confrontó patrones y tendencias construidos a través de un largo proceso de supervivencia histórica, religiosa, étnica y cultural con novedosas condiciones de cambio. Este encuentro derivó en una diversificación de las condiciones de existencia que implicó ejes de ruptura así como de permanencia y continuidad, que dan cuenta de la especificidad de la modernidad judía en su conjunción de nuevas formulaciones, viejas prácticas y significados cambiantes.

El impacto crítico de la modernidad sobre la condición judía se manifestó en la redefinición de las interacciones entre el individuo y la comunidad, entre los referentes de identificación tradicionales y la construcción de nuevos, entre la identidad personal y la colectiva y, de un modo más genérico, entre las comunidades judías y las sociedades

circundantes. Las múltiples expresiones que este impacto tuvo se dieron tanto en la formulación de nuevas respuestas culturales e ideológicas, como en la permanencia de prácticas de observancia que, si bien expuestas a los procesos de secularización, mantuvieron su centralidad a través de significados cambiantes. Estos procesos estuvieron acompañados, a su vez, por profundas modificaciones en la geografía judía de la dispersión.

Ciertas precisiones iniciales de índole conceptual se exigen para una mejor comprensión de la naturaleza contradictoria del encuentro entre judaísmo y modernidad. El judaísmo ha implicado lazos de pertenencia y de identificación que incorporan y rebasan el horizonte religioso y configuran el cumplimiento de preceptos que se entrecruzan con dimensiones que recogen la memoria de una trayectoria histórica. Esto se ha manifestado en un bagaje común étnico cultural y en una existencia grupal que se expresan en la experiencia de una vida colectiva, por lo que el judaísmo puede mejor comprenderse desde el concepto y la realidad de una religión-comunidad histórica, al tiempo que lo distancian de su conceptualización como Iglesia. Esta dimensión colectiva y comunitaria puede rastrearse hasta sus orígenes fundacionales en los cuales una familia de tribus deviene un pueblo al asumir y consentir la Alianza con Dios, misma que tiene una doble dimensión constitutiva: es a la vez religiosa y social y, por tanto, fundadora del judaísmo como religión y como colectivo humano, convirtiéndolo en un fenómeno singular, particular y autónomo.¹ Su condición de diáspora y dispersión tanto sociológica como teológica –conceptualizada esta última en términos

del binomio Exilio-Redención– le imprimieron características que reforzaron su singularidad. En este sentido, hablar de judaísmo nos remite, a su vez, a la concepción de una pertenencia histórica cuyos referentes se ubican más allá de la dimensión física o territorial y se articulan en un vasto ámbito de etnicidad: comunidad de orígenes –míticos o reales–, lengua común, religión, experiencias y sentimientos que le confieren un carácter distintivo y que son valorados y auto-definidos como fuente de identidad.² Esta conciencia de pertenencia a un mundo propio rebasó la existencia de una vida estatal independiente y se perfiló, en la condición diaspórica, como una cultura del tiempo más que del espacio.

Desde esta perspectiva histórica, junto a la novedad de las respuestas teóricas a la modernidad, resulta necesario dar cuenta de la permanencia de prácticas grupales y rearticulaciones entre el individuo y la comunidad, invisibles desde cierta autodefinición de la modernidad según la cual el proceso de secularización de Occidente es observado a través de los lentes que han dominado los estudios de la religión en este siglo y que tienen como modelos al cristianismo y al protestantismo. A partir del énfasis en la racionalidad como sustituto de la religión en la construcción de la modernidad, la sociología de la religión excluyó de su atención la dimensión de las prácticas colectivas, tan centrales al judaísmo. Así, tanto Durkheim como Weber pudieron dar cuenta más fácilmente del Israel histórico, del viejo Israel, y guardar silencio en torno al judaísmo en la modernidad o bien no comprender las profundas transformaciones que aquél estaba experimentando en la diversidad de

respuestas que generó, en la interacción entre lo público y lo privado y en los límites de los procesos de secularización.³

Si este es el caso en el judaísmo, en el que la continuidad y cambio en las prácticas colectivas resultaban invisibles desde la óptica pública y la particularidad era cuestionada desde una supuesta universalidad abstracta, los enfoques teóricos dominantes también exhibieron limitaciones para cuenta de la complejidad del proceso de secularización. Ello ha sido puesto de relieve por la crítica que destaca la superposición de por lo menos tres diferentes argumentaciones en la teoría de la secularización que han impedido atender diferencialmente los múltiples aspectos de este proceso. Así, junto a la conceptualización de la secularización como proceso de creciente diferenciación estructural y emancipación de las esferas seculares de las normas e instituciones religiosas, cuya validez como teoría de la modernidad resulta evidente, se desarrolló la concepción del declive de la religión, emanada y nutrida por el pensamiento de la Ilustración y la de la secularización como privatización, derivada de la ubicación de la religión exclusivamente en la esfera privada.⁴ Esta última dimensión sumó complejidad a la dimensión colectiva de la condición judía.

La modernidad a la vez incluyente y excluyente, revolucionaria y conservadora, confrontó al judaísmo con el permanente dilema de incorporarse y pertenecer a ella o bien huir de su impacto desintegrador. Esta dicotomía fue de tal magnitud que condujo a situaciones de crisis entre el judaísmo –entendido como entidad histórica, étnica, religiosa o nacional– y los judíos –considerados ya sea como miembros declarados de un colectivo con un pasado, presente y

futuro comunes o bien como integrantes de una organización exclusivamente religiosa. Si, como afirma Marshall Berman, "ser modernos es vivir una vida de paradojas y contradicciones",⁵ el panorama de la modernidad resultó aún más complejo para el judaísmo, marcado, a su vez, por la coexistencia de tiempos históricos diversos, según atendamos los diferentes horizontes geopolíticos y culturales derivados de su condición diaspórica.

En su seno, los judíos se enfrentaron a la necesidad de transformarse para continuar siendo; en otros términos, tuvieron que asumir el duro aprendizaje de cómo ser otros sin dejar de ser ellos mismos. Al igual que otros grupos minoritarios, pero marcados por el peso de la historia milenaria, los judíos fueron sujetos de la *doble conciencia* impuesta por la modernidad, la sensación, descrita por W.E.B. Dubois, "de siempre mirarse a sí mismos a través de los ojos de otros", y han desarrollado un panorama transformado de lo que puede significar alcanzar el lugar de uno en el mundo, ser uno y no el otro. En el proceso de internalización y apropiación de los nuevos códigos y de adecuación a las circunstancias cambiantes se abrieron diversos abanicos de respuestas teóricas y prácticas, encaminadas a incorporarse a la siempre compleja dialéctica de continuidad y cambio.

2.

La modernidad significó un trastocamiento que alteró formas de organización social, política, económica, religiosa y cultural, y confrontó al judaísmo con otra doble dimensión

existencial: la individual y la colectiva. Mientras que los procesos de individualización de las relaciones sociales, la emergencia conceptual y real del individuo, su autonomía moral y libertad encontrarían su expresión en el acceso a la igualdad jurídica y política que traería la Emancipación, la compleja dinámica derivada de los proyectos que pugnaron por definir la modernidad condujeron a una recomposición de la identidad colectiva y a la emergencia de respuestas religiosas, seculares, ideologías y movimientos que asumieron el desafío de crear nuevas formas de articular la existencia grupal.

Junto a las modificaciones que los cambios históricos le imprimieron, de un modo genérico podemos afirmar que la modalidad de la existencia judía hasta el siglo XIX puede caracterizarse esencialmente como tradicional, en la que la normatividad del pasado definía los estilos de vida del presente. Concebida jurídicamente como una comunidad separada en el marco de la jerarquía premoderna de órdenes y estamentos, con funciones económicas asignadas específicamente, poseía su propia dinámica socio-cultural y su propio ordenamiento interno comunitario —la *kehilá*— en el que la ley rabínica, las costumbres religiosas y las tradiciones reforzaban su carácter distintivo de entidad social vuelta hacia sí misma y altamente conservadora, a pesar de los cambios internos que en ella se generaron.⁶ A lo largo de la Edad Media, los judíos habían sido una corporación más dentro de una sociedad corporativa y fragmentada; su permanencia socio-religiosa particular fue factible en el contexto de una sociedad desigual y jerarquizada, igualmente tradicional. Sin embargo, la centralidad del cristianismo en

la definición de la identidad religiosa, cultural y étnica del medioevo le confirió al judaísmo un estatuto de alteridad y exclusión, heredando así su condición de otredad por an-tonomasia perfilada desde la antigüedad.

La modernidad trajo consigo la nivelación de las dife-rencias corporativas y estamentales como una necesidad concomitante a las transformaciones económicas, políticas e ideológicas que la caracterizaron; la intensidad de éstas en el siglo XIX europeo ha llevado a que sean definidas en términos de un proceso emancipatorio general.⁷ Las gran-des revoluciones burguesas en la economía y la política, en la sociedad y la cultura condujeron a cambios profundos y radicales que necesariamente impactaron la condición judía.⁸ Su otredad le imprimiría un rasgo distintivo a su propio proceso de emancipación que culminaría creando la llamada "cuestión judía", expresión que reflejó tanto la compleja condición del judaísmo en la modernidad como las dificultades de ésta para incorporarlo en su seno. En otros términos, mientras que el judaísmo debió confrontar el aprendizaje de cómo ser otro sin dejar de ser él mismo, la modernidad, por su parte, se enfrentó al desafío de sus propias limitaciones al no poder incorporar en su seno al otro sin exi-girle, al mismo tiempo, renunciar a su identidad originaria.

El acceso a la igualdad jurídica y política, y la incorpora-ción de los judíos a la sociedades modernas se dio en el marco de la compleja y tensa oscilación que acompañó a la teoría y a la práctica política, entre las expectativas diversas, con-tradictorias y finalmente antagónicas de los proyectos de fundamentación de la modernidad frente a ellos. Estas pug-nas, que parten del siglo XVIII y se continuaron a lo largo del

XIX y XX, se darían entre dos propuestas fundamentales iniciales: la de la Ilustración, universalizante, secular, liberal y emancipatoria, y la del Historicismo romántico, particularista, culturalista, nacional y excluyente.

La Emancipación que arribó con la modernidad definió a los judíos como ciudadanos.⁹ A partir del proyecto de la Ilustración, el Estado moderno encontró su fundamentación en la naturaleza humana y sus atributos y derechos. Los derechos de la naturaleza humana –objeto de conocimiento de la razón y verdad de la razón– se convirtieron en el nuevo principio de institucionalización de lo público y lo privado. A partir del proyecto de la Ilustración y de las elaboraciones teóricas de la compleja línea de pensamiento que va de Locke y Hobbes a Rousseau y Kant, de los fisiócratas a Adam Smith y David Ricardo, el naciente Estado moderno encontró su fundamentación teórico-práctica en la naturaleza humana y en sus atributos y prerrogativas.¹⁰ Los derechos de la naturaleza humana, que se convirtieron en objeto de conocimiento de la razón y de su verdad, adquirieron el *status* de nuevo principio de institucionalización de lo privado y lo público. El contenido del nuevo concepto de derecho no se funda ya en la esfera del mero poder y voluntad, sino en el de la pura razón.¹¹ De este modo, “...la nueva sociedad nacida de la revolución del orden feudal aparece, entonces, como un producto de la razón, misma que al emanciparse de la fe, de la cultura religiosa tradicional, emancipa a la sociedad en su conjunto y produce (proyecta) una nueva sociedad cuya sustancia y forma, es decir, cuya institucionalización, se basa y se centra en el valor supremo de la libertad: del hecho de la emancipación

lograda al valor de la libertad institucionalizada jurídicamente.”¹²

La sociedad civil fue así concebida como un ámbito de relaciones sociales de producción y de mercado de carácter libre, a la que correspondía un orden estatal y jurídico racional, laico, democrático y liberal.¹³ De ahí que los principios del universalismo, liberalismo, igualdad, racionalidad y laicismo tendieron a configurar, desde la óptica de este proyecto, una sociedad de individuos libres e iguales, ciudadanos del Estado moderno. La Emancipación judía puede ser vista, entonces, como un aspecto del proyecto global de ilustrar, racionalizar y emancipar a la sociedad.

Sin embargo, desde la perspectiva del proyecto historicista romántico,¹⁴ el proyecto de la Ilustración fue sometido a una ardua crítica por considerar que estaba basado en una razón universal, ahistórica y abstracta, por lo que en nombre de la historicidad y de los particularismos buscó reivindicar las esencias compartidas que hacían de cada pueblo un fenómeno único, sólo comprensible a partir de dicho pasado. Este configuraba, simultáneamente, el concepto concreto e histórico del espíritu y la cultura nacional.

Las contradicciones en la percepción del judaísmo y en las expectativas frente a él de ambos proyectos se expresarían, fundamentalmente, en su doble desafío de mantener una identidad particular y distintiva en el marco de la igualdad ciudadana y de encontrar nuevas formas de identidad y pertenencia colectivas frente al exclusivismo historicista de gran parte del nacionalismo moderno.¹⁵

En efecto, por sus propios fundamentos ideológicos e institucionales y su concepción individualista y estatal

racionalista, la Ilustración se convirtió, desde un principio, en la promotora de la emancipación judía, pero con la expectativa de debilitamiento y disolución del judaísmo como nexo histórico del colectivo judío. Por el optimismo del pensamiento ilustrado, así como por su vocación universalista, el judío podía ser emancipado, “regenerado”, liberado no sólo de los obstáculos legales y políticos que le imponía la sociedad sino también de aquellos que se derivaban de su existencia histórica particularista. Esta línea de pensamiento se expresó en las palabras del ábate Gregoire al explicitar que el plan emancipatorio implicaba la disolución de las comunidades judías, ya que “uno de los medios más efectivos de llevarlos a nuestra fe es acercarlos a nosotros, concediéndoles los derechos ciudadanos”.¹⁶

La igualdad jurídica y política de los judíos estaba asociada a la expectativa de que su estatuto de ciudadanía individual acabaría con todo resabio de su existencia comunal distintiva, descalificada desde una visión universalista de la naturaleza humana y de las exigencias políticas del nuevo Estado. Esta visión de los pensadores y legisladores franceses estaba esencialmente conectada con la idea de que cuanto más uniforme fuera la ciudadanía, más conveniente sería ello para el Estado.¹⁷ A su vez, esta visión se ligaba a una concepción filosófico-política que, en su discurso, reivindicaba al judío ideal y negaba al judío real, calificándolo como un ser deficiente. Desde esta lógica, la lucha por los derechos cívicos de los judíos se dio a partir de los derechos naturales del hombre, de ahí que la defensa que se hacía era de su dimensión como “hombre” y no como judío.¹⁸ Precisamente esta última, desde la óptica emancipatoria

estatal, quedaría ausente de su nueva condición de ciudadanía y pasaría a formar parte de la interioridad individual. Esta compleja dialéctica entre su afirmación humana-estatal y su negación particular-histórica estuvo presente tras las propuestas del "mejoramiento" de los judíos con las que se pretendió condicionar la concesión de los derechos políticos. Se pensó que su incorporación cívica llevaría a la superación de los modos tradicionales de vida separatista, lo que necesariamente conduciría a un proceso gradual de incorporación, integración y asimilación individual de los judíos a las sociedades circundantes.

Así, desde este punto de vista emancipatorio, el judaísmo pasó a ser definido como religión negando, consecuentemente, sus características y nexos étnicos y toda forma de cohesión grupal basada en estos rasgos históricos. Destaquemos, sin embargo, que mientras la secularización implicaba para el cristianismo la pérdida de la dimensión de dominación institucional de la Iglesia, el cuestionamiento a las características histórico-grupales del judaísmo afectaba cabalmente su vigencia y autoridad derivada precisamente de la misma.

Una parte sustantiva del pensamiento filosófico ilustrado y revolucionario manifestó posturas que no fueron unívocas frente al judaísmo. Más allá de que para los defensores de la Razón Universal, la crítica al judaísmo era consecuente con su desaprobación de las religiones como superstición, la importancia que concedían a la lucha en este frente podía ser infinitamente variable.¹⁹ El extremo tal vez más connotado de una postura específicamente antijudía, difícil de asimilar por su racionalismo, es el de

Voltaire. Junto a su propósito esencial de atacar a la religión imperante y los cimientos del edificio eclesiástico basados en la idea de la revelación bíblica, se dio el cometido paralelo de negar el valor de la cultura del pueblo judío, condenar su carácter y ridiculizar su condición.²⁰ Si bien su obra precedió la polémica en torno a la emancipación, al sustituir el argumento teológico antijudío por uno de tipo caracterológico-histórico que nutriera su método histórico-racionalista, retuvo y reforzó la valoración negativa del judío.²¹

Cabe destacar, a su vez, la compleja actitud del propio Kant hacia el judaísmo.²² En el marco de su distinción esencial entre legalidad y moralidad, Kant caracterizó al judaísmo a partir de la primera. Toda vez que la moralidad reflejaba la dimensión de convicción y, por tanto, su superioridad sobre la primera, su evaluación fue difícil. En términos de lo estatuido, *statutorisch*, vio al judaísmo como la suma total de mandamientos basados en una autoridad divina, externa. Concibió a la legislación del viejo testamento como coercitiva ya que atentaba contra la libertad individual y de este mundo, porque el cumplimiento de la normatividad se daba al margen de la promesa del más allá, de la recompensa futura, aspecto central, a su entender, de toda religión. Consecuentemente, el judaísmo no era para Kant una verdadera religión. A su vez, vio a dicha legislación como exclusiva, e incapaz por tanto de satisfacer las demandas universales y de ciudadanía. Así, el judaísmo aparecía como diametralmente opuesto a un sistema ético autónomo y consecuentemente, no podía ser visto en línea de continuidad con el cristianismo, ya que las obligaciones autónomas no podían derivarse de los estatutos impuestos externamente.

Más aún, por su carácter estatutario, el judaísmo siempre estaría asociado a una organización ya sea política o eclesiástica, por lo que no podría transformarse en la iglesia invisible que Kant propagaba. Por estas características, Kant hablaba de la "eutanasia" del judaísmo, su disolución en la religión moral que habría de ser establecida. Mientras que el cristianismo se benefició de una interpretación ética y simbólica, el judaísmo fue juzgado sobre la base de sus manifestaciones externas y de acuerdo a los prejuicios asociados a éstas que, paradójicamente si se quiere, el racionalismo había exacerbado.²³

Desde la perspectiva del proyecto historicista romántico, la Ilustración fue sometida a una ardua crítica por considerar que estaba basada en una razón ahistórica y abstracta (universal). Le cuestionó el haber reducido la persona, los pueblos particulares y las sociedades históricas a un concepto puro de naturaleza humana que cancelaba los particularismos y reivindicó la historia y la cultura que habían creado el *ethos* particular y el espíritu nacional de los pueblos. Para el romanticismo, que buscó las raíces del *Volksgeist* en la historia, en la leyenda y el mito y que intentó encontrar lo particular en todo fenómeno social, en "el idioma, la región, la nación, la raza, el clan, el Estado, la ley y la costumbre", el judaísmo resultaba no sólo ajeno, sino incompatible.²⁴ La extranjería del judío se convirtió en un argumento central de la polémica anti-judía y anti-emancipatoria.²⁵ El carácter particularmente reactivo de la Contra-Ilustración y del nacionalismo alemán y sus esfuerzos por delinear los límites políticos en consonancia con su perfil étnico reforzó el recurso al pasado a partir del cual el

alma histórica podía conducir a una misión a aquella nación que pugnaba por ser.²⁶ De este modo, su potencial excluyente así como su incapacidad para confrontarse con la alteridad –signo y símbolo de los nuevos tiempos– se concatenó con las nuevas manifestaciones de intolerancia de la modernidad.²⁷

Ambos proyectos nutrieron de diversas formas el nuevo principio homogeneizador de la modernidad y le plantearían al judaísmo expectativas diversas y contradictorias, lo que habría de profundizar en el judío el dilema de su pertenencia. Desde la perspectiva judía, la nueva condición que se iniciaba con su proceso de liberación e igualación apuntaba a nuevos desafíos, el principal de los cuales puede, en efecto, ser definido como el desafío de mantener su identidad distintiva en el marco de la igualdad ciudadana. Una de las grandes paradojas de su incorporación a la modernidad estaría dada, entonces, por el hecho de que mientras que la emancipación “derribó los muros del *ghetto*” y permitió a los judíos abandonar su tradicional marginalidad para transitar de la periferia al centro de sus respectivas sociedades, la doble naturaleza revolucionaria y conservadora del fenómeno moderno los enfrentó a la necesidad de mantenerse y afirmar la dualidad derivada de la doble conciencia que le imponía. Esta se manifestaba en los cambios de significado de sus prácticas rituales y en los nuevos focos a partir de los cuales buscaba articular su identidad individual y colectiva.

El judaísmo respondió a los nuevos desafíos con una diversidad de redefiniciones y nuevas formulaciones. Es precisamente la continuidad constitutiva de la tradición judía la que habría de confrontarse con el discurso filosófico de la modernidad en clave de ruptura con el pasado y habría de generar respuestas tanto dentro de los parámetros religiosos, confiriéndole nuevos significados a viejas prácticas, como en la elaboración de nuevas propuestas teóricas e ideológicas.

Un papel destacado le tocó jugar al propio movimiento de la Ilustración judía, la *Haskalá*, cuyo doble propósito de contemporizar los contenidos culturales judaicos con las tendencias más universales y reformar al pueblo judío debe ser interpretado, precisamente, como un intento por conservar la identidad distintiva judía en el marco de una sociedad orientada hacia la abolición de las corporaciones. En respuesta directa a los planteamientos de Kant, la Ilustración judía hizo suya la novedosa visión del judaísmo como religión. Así, su figura paradigmática, Moisés Mendelsohn, aceptó la concepción de Kant de individuos obligados por lealtades contractuales en la esfera política pero con la libre elección de sus lealtades religiosas en la esfera privada, negando de este modo que el judaísmo fuese “una nación dentro de una nación”. Sin embargo, cuestionó el pretendido carácter universal de la propuesta emancipatoria en la que vio contenidos particulares-nacionales y bases cristianas. En su defensa del judaísmo, reivindicó la centralidad del cumplimiento de los preceptos; las

creencias judías no alejaban al hombre de la libre elección porque estaban en concordancia con la razón pura. La observancia lejos de procurar coercionar la razón, constituía un lenguaje simbólico dirigido a recordar la verdad racional. Consecuentemente, el judaísmo no se oponía ni se alejaba de la religión de la razón.

La recuperación de las particularidades en el seno de la "universalidad" la encontró Mendelsohn en el seno de la tradición: los judíos no eran nada sin su narrativa histórica. Más aún, como individuos autónomos en el seno de cultura secular en el marco del Estado moderno no serían capaces de construir una "comunidad ética".²⁸

En los círculos de la *Haskalá* del siglo XVIII "la prueba del entendimiento y la valoración era suministrada por los cánones espirituales de la cultura gentil",²⁹ por la creación del otro, por lo que el movimiento se identificó con la dimensión más universal de las manifestaciones culturales y espirituales que asumían, por otra parte, un nuevo carácter individual. En otras palabras, habría que vivir de acuerdo con el célebre verso de Yehuda Leib Gordon "como judío en casa y hombre en la plaza". Necesariamente estos esfuerzos habrían de debilitar a la religión y su carácter histórico colectivo, su autoridad y las formas de organización comunitarias prevalecientes y, de un modo más global, la autopercepción grupal judía tal como se manifestaba tanto religiosa como filosóficamente. Ciertamente, diluyó "el mito histórico escatológico del exilio y la redención de los judíos, cultivado por sucesivas generaciones... y que los unió en una unión autoconsciente de fe y destino..." afectando la dimensión colectiva-nacional de la existencia judía.³⁰

La *Haskalá* tuvo un efecto modernizador sobre el judaísmo, al que dotó de nuevos bríos. Consecuentemente, el impacto global del Iluminismo judío y de la incipiente *intelligentsia* modernizadora que lo propagó fue a la vez ambiguo y complejo, tanto desintegrador como integrador: disolvió un modo de ser y, a la vez, lo restauró, ya que al tiempo que difundió la concepción Ilustrada que facilitó la asimilación, fue un vehículo de modernización de la cultura judía.

El pensamiento judío alemán manifestó en la variedad de sus formulaciones teóricas los replanteamientos del judaísmo, en un permanente diálogo con el entorno y a partir de la matriz conceptual del propio entorno. Así, por ejemplo, Hermann Cohen se acercó al judaísmo a través de la búsqueda de sus dimensiones racionales y éticas, recuperando la profecía bíblica como eje constitutivo. La Revelación ya no es interpretada como un evento histórico único –asociado a la legislación– sino como un concepto espiritual que inició antes de Sinaí y continuaba hasta el presente. Era la fuente de una moralidad única que se manifestaba en el corazón y en el espíritu de toda la humanidad. En esta línea, el *Shabat* fue visto como institución social original, la quintaesencia del monoteísmo ético y el Día del Perdón era rescatado desde una liturgia que enfatiza las transgresiones éticas y la necesidad de encontrar el perdón del otro aún antes de buscar el perdón divino.³¹ De este modo, el judaísmo, al ser releído desde la profecía bíblica, asume la dimensión de una religión social que se concentra no solamente en Dios sino en las interacciones entre Dios y el ser humano.

En esta misma línea podemos ubicar a Leo Baeck, exponente del judaísmo liberal alemán, que acentuó la supremacía

de la acción por sobre el dogma. A su entender, la esencia del judaísmo radicaba en sus planteamientos éticos, en el precepto divino de redimir a la humanidad del mal y en su optimismo esencial. Para este rabino liberal, Dios no era una idea filosófica sino un Dios viviente, un factor vital para la experiencia personal. La “conciencia de ser creado” sería así la que proyectaba su contenido ético. Para Baeck las ceremonias y rituales, la *Halajá*, constituían sólo “una persiana alrededor de la ley”, una protección a la idea religiosa.³²

Acotemos que Franz Rosenzweig, por su parte, en su llamado a una renovación del judaísmo destacó su comprensión de quienes siendo marginales buscaban el retorno al judaísmo. En contraste con Buber, la importancia de la ley era fundamental. Paralelamente, no aceptaba la definición marcada entre lo permitido y lo prohibido por la ortodoxia ni la renuncia total liberal. La observancia de los preceptos era una cuestión de decisión interna, de elección y responsabilidad.

Paralelamente a estas nuevas formulaciones del judaísmo en su encuentro con los valores de la modernidad, la dimensión colectiva-nacional también se vio afectada cuando el movimiento reformista buscó replantear la religión para despojarla de su carácter étnico y particular y conferirle junto a su misión universal un carácter individual-privado.³³ A partir de los principios bíblicos básicos –la creación del mundo por Dios y la responsabilidad del hombre por sus actos– el judaísmo rabínico había desarrollado a lo largo de siete siglos un sistema de legislación cotidiana cuya centralidad y relevancia colectiva eran indiscutibles. Esta codificación puede ser vista como el marco normativo que

orientó y ordenó al grupo, como acumulativo histórico. Sin embargo, la dimensión profética bíblica a la que se adhirió gran parte del pensamiento alemán y el reformismo resultaba más importante que toda la legislación pues se consideró que el principio judaico era el principio ético y por tanto universal.

Si bien el movimiento reformista modificó el mismo ritual sinagoga, la doctrina del mesianismo y del retorno a Zion así como la doctrina del exilio y la redención, la Reforma en el judaísmo no obedeció, sin embargo, sólo a cuestiones esencialmente teológicas sino que respondió a las nuevas necesidades sociales. Inserta en el antagonismo entre una identidad histórica que se deseaba perder y una nueva a la que se aspiraba acceder, puede ser vista como una respuesta moderada de distanciamiento del carácter étnico-grupal de la existencia judía, un intento por ser como el otro redefiniendo el modo de ser de uno mismo en lo que al carácter colectivo del judaísmo se refiere, para poder acceder a la igualdad de condiciones con su vecino cristiano.³⁴

Por su parte, dentro de la religión tradicional también hubo otro tipo de esfuerzos y respuestas para dar cuenta de los nuevos dilemas de la modernidad. Así, la Nueva Ortodoxia de S. R. Hirsh asumió el desafío de explicar a un mundo emancipado e ilustrado, en su marco conceptual, la importancia del cumplimiento de los preceptos: la devoción a una práctica eterna y la importancia de la observancia por sobre la doctrina. Disociando los tiempos entre el mundo judío de la *Torá* y el mundo externo era factible participar en el último sin violentar los requisitos y ordenamientos del primero. La reglamentación, el ritual y el cumplimiento

de los preceptos era el recurso para el mantenimiento de identidad distintiva y el establecimiento de fronteras. A diferencia de Mendelsohn, que dejó abierta la puerta a una pluralidad de interpretaciones individuales y colectivas de los preceptos, la nueva ortodoxia construyó una simbólica definida y detallada que dejaba poco lugar a las elaboraciones personales de sentido.

La modernidad alteró, indiscutiblemente, la uniformidad de la existencia judía. De las respuestas formuladas entre aquellos que operaron el tránsito hacia afuera de la comunidad judía se ubicó, a su vez, de un modo significativo, la negación y el rechazo de los nexos étnico-culturales del judaísmo. El propio judío internalizó las expectativas de la sociedad circundante y consideró que debía dejar de ser él mismo, renunciando a su identidad originaria en cualquier forma de su expresión. Este proceso de asimilación, que significó la negación de su identidad incluso a través de la conversión, gestó aquella figura trágica del judío como un ser condenado a deambular entre la no aceptación de una sociedad mayoritaria, que no lograba verlo como uno de los suyos, y el rechazo de su grupo, que no le perdonaba su abandono.³⁵ En el seno de un mundo que se abría pero que guardaba reticencia, desconfianza y hostilidad hacia el grupo judío, las respuestas asimilatorias ponían de manifiesto los límites de una solución individual ajena al destino grupal y, simultáneamente, evidenciaban los límites del judaísmo tradicional. Resulta pertinente recordar la línea de análisis de Hannah Arendt, para quien la sociedad, al confrontarse con la igualdad política, económica y legal de los judíos, dejó en claro que ninguna de sus clases estaba preparada

para concederles la igualdad social y que sólo casos excepcionales del pueblo judío serían recibidos.³⁶

La modernidad trajo consigo ulteriores desafíos. Tanto la incorporación social y la asimilación por una parte, como la persistencia de la cohesión social judía y el mantenimiento de sus patrones culturales por la otra, estuvieron en la génesis de un nuevo movimiento de la modernidad, el antisemitismo.³⁷ Los logros y éxitos del nuevo ciudadano judío fueron cuestionados en términos de la permanencia de su identidad y solidaridad grupal así como de competencia económica y política. Si los logros alimentaron la concepción de que los judíos constituían un grupo poderoso que dominaba a la sociedad, el mantenimiento de su identidad condujo a que dicho poder fuese atribuido a un grupo considerado extranjero.³⁸ Resentido por la lentitud del proceso asimilatorio y por los progresos alcanzados por los judíos en el marco de la igualdad, el nuevo antisemitismo enfatizó la incapacidad de integración judía como fundamento para revocar su igualdad ciudadana.³⁹ A través de la compleja conjunción de viejos argumentos teológicos con nuevas imputaciones socio-económicas primero, y raciales después, el antisemitismo devino un movimiento sociopolítico que, al deslindar su objetivo de combatir el supuesto poder de los judíos de otras consideraciones políticas, logró aglutinar el más amplio espectro de posiciones y agrupaciones políticas.

De este modo, la "cuestión judía", planteada a la luz de la Ilustración del siglo XVIII como una cuestión que requería una solución racional, mantuvo su vigencia por la irracionalidad del antisemitismo del siglo XIX. El antisemitismo

político creció como un movimiento contrarrevolucionario, hostil al *status quo*, especialmente con respecto a la posición judía, pero también en relación a la estructura democrática y a las actitudes liberales de la sociedad contemporánea como un todo.⁴⁰ Las interacciones entre el nacionalismo y el antisemitismo no deben ocultar las diferencias entre ellos: mientras que para el nacionalismo la opción de vida judía tenía cabida, aún con ambivalencias y con altos costos personales, el antisemitismo no sólo reforzó la exclusión sino que alentó también la persecución del grupo. Si el primero canceló la posibilidad del judío de ser como el otro dejándolo ser como era, el antisemitismo no contempló ni siquiera esta segunda posibilidad.

Los defensores del liberalismo y del racionalismo, así como del pensamiento socialista parecieron ignorar por igual al nacionalismo extremo y al antisemitismo. Estos procesos aparecían a sus ojos como regresiones históricas momentáneas.⁴¹ La confianza en el carácter pasajero del nacionalismo agresivo y del antisemitismo caracterizó por igual a la mayoría del judaísmo europeo beneficiario de la emancipación.

Precisamente, basado en el supuesto contrario, en el carácter irreversible, renovadamente moderno y permanente del antisemitismo, emergería el nacionalismo judío. Su desarrollo habría de nutrirse de la fuerza de este diagnóstico, de las contradicciones abiertas por la modernidad en Occidente, de su ausencia para el vasto judaísmo de Europa oriental, así como de las modalidades que asumirían las reivindicaciones particularistas de las nacionalidades antagónicas.⁴²

En efecto, la expectativa de que la tendencia emancipatoria sería un fenómeno universal que habría de alcanzar a todos los Estados y la confianza en el liberalismo, el individualismo, la secularización, la democratización y el progreso económico, en otros términos, la fe en el modelo de Occidente, permeó al judaísmo de Europa oriental. Su ausencia pondría en evidencia, por otra parte, los límites de la respuesta del Iluminismo judío en esta parte de Europa.⁴³ A diferencia de su expresión en Occidente, en el que se destacó la dimensión individual del proceso de integración, en Europa oriental la Ilustración –*Haskalá*– adquirió un carácter esencialmente grupal. Si bien por el perfil eminentemente tradicional de la sociedad general, así como el de la comunidad judía, los portavoces de la Ilustración fueron un grupo reducido cuyas demandas resultaban ajenas a la realidad en la que se encontraban las masas judías, esta *intelligentsia* modernizadora tuvo un profundo impacto cultural que le confirió a la comunidad judía una nueva dimensión colectiva, ya no a través de la pertenencia religiosa sino a través de una identidad cultural. En perspectiva histórica, al impulsar en el judaísmo la identidad de sujeto creador de una cultura específica e irreductible, la *Haskalá* fomentó un creciente sentimiento de pueblo, primero, y de nación, después.

La persistencia de regímenes autocráticos; la marginación y las persecuciones; el surgimiento de movimientos revolucionarios; y la emigración masiva exigían la elaboración de novedosas conceptualizaciones que permitieran comprender y actuar sobre la realidad. Ante las limitaciones del sistema simbólico tradicional para dotar

de significado y orientar la acción, el judaísmo europeo oriental asistió a un gradual proceso de emergencia de ideologías, movimientos sociales y partidos políticos que buscaron nuevas formas de organización para la acción colectiva y autónoma.⁴⁴ Entre éstas destacan el movimiento nacional en sus diferentes manifestaciones, de las cuales fue el sionismo el que entre los márgenes de la Ilustración judía y la emancipación frustrada y los límites de la liberalización dio curso a la demanda de auto-emancipación.⁴⁵ El sionismo aspiró a generar un diagnóstico válido, según sus pretensiones, tanto para la realidad socio-política post-liberal rusa como para la europeo central y occidental. Pretendió, a través de una novedosa rebelión frente a la normatividad tradicional judía, ser una amplia alternativa a las diversas situaciones generadas por la modernidad o su ausencia: así, se visualizó como una fase complementaria de los logros de la emancipación, para evitar la desintegración grupal en el contexto de un nacionalismo liberal y, simultáneamente, como un movimiento alternativo ante los retrocesos de la emancipación en el contexto del nacionalismo conservador y reaccionario.

De este modo, el sionismo buscó dar respuesta, de acuerdo a los paradigmas conceptuales e ideológicos de la modernidad, esto es, en términos nacionales, a los dilemas por ella planteados. Fue al mismo tiempo una estrategia de incorporación –la definición del judaísmo como nacionalidad, su normalización estatal como el resto de las naciones; un amplio *aggiornamento* cultural y nacional–⁴⁶ y un recurso de huida del impacto desintegrador de la modernidad sobre la existencia judía colectiva y del escenario

histórico que lo generó. Modernidad y sionismo compartieron, cada uno a su modo, un carácter ambiguo y contradictorio de inclusión y exclusión.

El sionismo construyó un proyecto que ubicó en el centro de sus planteamientos al pueblo judío como actor de su propia historia y, paralelamente, como actor de la historia universal. Entendida la modernidad como un *continuum*, "un tiempo de transición en el que se opera la instalación en el imaginario colectivo de la representación de lo social como fundado en sí mismo"⁴⁷, consideró que sólo asumiendo su identidad nacional particular podría el judío modernizarse y redefinir sus relaciones con los otros pueblos. En un escenario de consolidación del Estado nacional y de eferescencia de los nacionalismos, esta propuesta puede ser leída como un complejo intento de construir la existencia colectiva a partir de los recursos conceptuales y políticos dominantes; en otros términos: el aprendizaje de ser como el otro para ser uno mismo.

Sus amplios propósitos oscilarían teórica e históricamente entre la meta de una soberanía estatal y la aspiración a una reconstitución global del judaísmo. El sionismo debió deslindar, con diversos grados de precisión y ambivalencia, entre la existencia judía en un territorio nacional y la permanencia de la existencia judía diaspórica. El renacimiento espiritual y cultural como requisito *sine qua non* del judaísmo y de su renovada existencia nacional implicó recuperar el momento de la ruptura con el pasado como elemento central y autoconstitutivo de la modernidad.⁴⁸ De este modo, la historia judía fue vista ya no como resultado de una voluntad divina sino como expresión de su espíritu

nacional. A partir de un panteísmo nacional, desarrolló también la concepción de una cultura judía producto del encuentro entre el judaísmo y la cultura europea, núcleo de una normatividad secular y nacional.⁴⁹ La amplitud de propósitos de configurar renovadamente a una nación y ser su portavoz, sus variados propósitos de reforma social, económica y cultural y de liberación nacional así como las diferentes necesidades de las poblaciones judías, convirtieron al sionismo en una arena de debates de protagonistas de las más variadas tendencias.⁵⁰

Su carácter ambivalente, a la vez revolucionario y conservador, hicieron del sionismo una opción minoritaria que debió contender con los nacionalismos diaspóricos –el bundismo, el autonomismo, el integralismo cultural e inclusive el territorialismo– así como con el atractivo que ejercieron sobre los judíos los movimientos socialistas y revolucionarios de la época. Dos desarrollos fundamentales revertirían su carácter minoritario y aún marginal: la construcción de una nueva sociedad en Palestina y la destrucción del judaísmo europeo con el Holocausto. El primer aspecto revela los esfuerzos por llevar a cabo el carácter idealista de su objetivo, en el cual el sionismo socialista jugó un papel determinante, a través de la construcción de un nuevo hombre judío y una nueva sociedad judía de acuerdo a los patrones de la modernidad en una vieja tierra ancestral y mítica.⁵¹ El segundo, por su parte, puso fin a la viabilidad de las propuestas alternativas del judaísmo, dejando al sionismo prácticamente como única respuesta a la modernidad de mantenimiento y renovación de la identidad judía colectiva. Desde esta óptica, puede ser visto como resultado de una

compleja dialéctica entre continuidad y cambio del judaísmo, que estaría representada del modo más dramático por el hecho de que a pesar de que surgió como una rebelión frente a la normatividad del pasado y a la ortodoxia tradicional, aún el sector más activo que se pronunció por la renovación —el sionismo socialista que orientó la construcción de la nueva sociedad en la Tierra de Israel—⁵² debió enfrentarse al hecho de que, después del Holocausto, se erigía como el continuador del judaísmo.⁵³ De este modo, la nueva sociedad así como la interacción entre ideología y necesidad de dar refugio a los remanentes del otrora vital judaísmo europeo, conducirían a conferirle al movimiento nacional judío un carácter hegemónico en el mundo judío. Dicha hegemonía debe ser entendida como el referente por antonomasia de la identidad del judío y de lo judío pues, ciertamente, el sionismo no logró reflejar, en el campo de lo pragmático, el momento de incorporación y síntesis de otras ideologías ya que el diálogo y las pugnas entre ellas se vieron abruptamente interrumpidos y no logró tampoco, como siempre deseó, convocar un desplazamiento poblacional masivo hacia la Tierra de Israel.

Por el contrario, las tendencias migratorias condujeron hacia Occidente, hacia América, a los sucesivos flujos de emigrantes que abandonaron el viejo continente a partir de la segunda mitad del siglo XIX, en busca de nuevas tierras de promisión. También los movimientos migratorios judíos deben ser interpretados como respuestas prácticas a la modernidad, ya sea en clave de búsqueda de sus beneficios, ya sea como huida de sus efectos desintegradores, según atendamos los diferentes contextos a partir de los cuales se generó.

En el marco de una geografía judía radicalmente transformada –que confrontó a los nuevos centros de vida judía con un nuevo aprendizaje de la otredad–, esta doble dimensión de hegemonía por un lado, y la necesidad de reconciliarse con la permanencia de la existencia judía en la dispersión, por el otro, generó una novedosa relación entre las diversas comunidades que, a partir de la creación del Estado, asisten a una dinámica cambiante en términos de una relación centro-periferia donde el primero reclama para sí la capacidad de ser referencia y núcleo de identificación, al tiempo que enfatiza la necesidad de mantener los vínculos que garanticen su concepción global de la existencia judía. De este modo, en esta singular respuesta nacional a la modernidad conviven el proceso de normalización –“como todos los pueblos es la Casa de Israel”– con la especificidad –“no como todos los pueblos es la Casa de Israel”.⁵⁴ El otro emerge así como parte de lo propio y, simultáneamente, como referente a partir del cual se reconstituye una identidad diversa.⁵⁵

Desde una lectura opuesta, esta respuesta a y desde la modernidad ha sido definida como un movimiento que ha pretendido el regreso a un *status quo* previo a la gran revolución histórica que habría operado el judaísmo a partir de la tradición profética y la dispersión, tras la destrucción del Segundo Templo, singular evento que lo convirtió en un pueblo espiritual. Esta espiritualidad –expresión de la condición diaspórica y contraparte de su renuncia al poder– es la que precisamente le habría conferido al pueblo judío disperso entre las naciones su misión histórica y universal. De allí que se considere que la pretensión de recuperar en el propio lenguaje de la modernidad estatal la dimensión

política de la existencia judía lo haya conducido justamente a renunciar a su especificidad socio-cultural.⁵⁶ En esta línea –que acentúa, aunque en un código diferente, la visión del judaísmo como el otro radical– se insertan aquellas lecturas de la normalización de la condición judía como amenaza de “erradicar la certidumbre del desarraigo, del sólo arraigo de la palabra, que es el legado de los Profetas y los custodios de los libros”.⁵⁷ Visto el Texto como la tierra natal del pueblo judío, la dispersión y el exilio habrían hecho de él y del tiempo el pasaporte de la verdad y su patria, por lo que el judaísmo puede entenderse, aún en la modernidad, como una visa de entrada a la “otra tierra”, la mesiánica.⁵⁸

También desde una lectura que ha enfatizado la dimensión universal de las respuestas a la modernidad y las ha valorado a partir de su distanciamiento de las identidades particulares y las pertenencias grupales, la alianza histórica entre el socialismo y el sionismo devino la justificación exclusiva, si no única, de este último; éstas visiones han enfatizado la dispersión y la misión mesiánica como los rasgos universales del judaísmo.⁵⁹

En esta línea, resulta interesante destacar también las lecturas del sionismo como un mesianismo secularizado. Ya sea rescatando el potencial liberador del mesianismo –conversión del contenido mesiánico judaico en voluntad secular de transformación radical del presente y de construcción de un futuro libertario–,⁶⁰ ya sea a través de su contextualización en el proceso de conformación de una conciencia histórica como sustrato de una conciencia nacional,⁶¹ el sionismo habría operado una secularización del mesianismo, su modernización. Operación que a la vez que significó la

reformulación de la idea mesiánica, misma que, como vimos, fue diluida en otras respuestas, le habría permitido beneficiarse de la fuerza movilizadora del mito histórico.

En la concatenación de las contradicciones inherentes a la modernidad, para la cual la alteridad ha sido consustancial, la construcción, desarrollo y defensa de un Estado nacional judío han generado su propio referente de otredad, resultante de un nacionalismo que reivindica la misma tierra y la existencia soberana como referentes de identidad: el árabe palestino. En los esfuerzos por dar cuenta de estos desarrollos, han emergido voces que plantean la necesidad de dejar de ser uno mismo para reconocer al otro.⁶²

Ciertamente la experiencia de la modernidad significó el despliegue de una amplia gama de respuestas que buscaron conciliar las líneas de continuidad de la trayectoria histórica con la novedad de los postulados de una realidad cambiante. La diversificación de caminos y de referentes de articulación de la identidad colectiva confronta a su vez al judaísmo con nuevas incógnitas derivadas no sólo de la permanencia de los desafíos de la modernidad sino de los nuevos dilemas que ésta plantea hoy, en su fase actual, definida alternativamente como de posmodernidad o modernidad radicalizada. La creciente fragmentación, explosión y redefinición de pertenencias colectivas le confieren nuevas dimensiones a la alteridad que necesariamente impactan las interacciones individuales y grupales. Si en el apretado recorrido que hicimos pudimos ver las dificultades que desde su inicio debió enfrentar la modernidad *vis-á-vis* el reconocimiento y la incorporación del otro, no deja de sorprender que el tópico de la diferencia humana ocupe un

lugar central en la agenda del nuevo milenio. Inserto en la polémica entre un proyecto que ha buscado subsumir los particularismos étnicos o culturales en categorías universales e incluyentes que los trasciendan y su cuestionamiento a partir del reconocimiento y la afirmación de las especificidades como elementos constitutivos de lo general (y de la esfera pública), este tópico parece reflejar las disyuntivas teóricas y prácticas de una modernidad que debe enfrentar nuevos problemas asociados a los espacios que ella misma ha abierto. Pugna que al tiempo que recoge la búsqueda de una nueva síntesis entre el individuo y la comunidad, entre lo universal y los particularismos, da cuenta de las transformaciones históricas en la permanencia y emergencia –real y simbólica– de los depositarios de la otredad.

La especificidad que estos procesos han asumido dentro del judaísmo competen a las profundas redefiniciones de las interacciones entre el individuo y la comunidad, y a las nuevas formas de articular las tendencias de individualización con la pertenencia colectiva. A la luz de estas modificaciones y por la imbricación entre religión, etnicidad y conciencia histórica, las tendencias de secularización han oscilado entre nuevas formulaciones teóricas y la permanencia de prácticas que definen la pertenencia y son referentes de identidad. De este modo, en clave de continuidad y ruptura interactúan de un modo difícil aquellos ejes que definen de modos variados las fronteras de la existencia colectiva.

Sumado a la especificidad que la cuestión de las identidades colectiva asume dentro del judaísmo, hoy adquiere una nueva visibilidad la distinción entre la diferenciación estructural de la religión de otros ámbitos de la actividad

social y la no tan necesaria privatización ni inmediato debilitamiento del fenómeno religioso. Desde la óptica global de los procesos de secularización emergen al menos dos acepciones de la laicidad. Por una parte, la constitución moderna de la laicidad, entendida, siguiendo a Blancarte, como un régimen social de la convivencia cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y ya no por elementos religiosos. La segunda acepción es la de la laicidad convertida en un régimen complejo que se ha constituido en el marco institucional preferido por la mayoría para la gestión en la tolerancia y la demanda creciente de libertades religiosas ligadas a los derechos humanos o a la diversidad y particularismos culturales.⁶³

Mientras que el primer momento aparece vinculado a la formulación misma y a la construcción del proyecto de la modernidad, el segundo –que ciertamente replantea las relaciones que se establecen entre Estado y religión– compete a procesos que cuestionan la modernidad y en los que se da la recuperación de los espacios públicos por parte de las religiones y de renovadas formas de identidades colectivas particulares. Ello ha ampliado la necesidad de revisar con profundidad los ámbitos diferenciales e interactuantes de lo privado y lo público; los complejos nexos entre lo universal y lo particular; las nuevas formas de expresión y organización identitarias y su manifestación en la esfera pública como ámbito de afirmación de las diferencias.

Como resultado de los propios desarrollos contradictorios de la modernidad, tanto del cuestionamiento a sus contenidos racionalistas como de la consolidación de los derechos humanos es que han surgido demandas de reconocimiento de

las diferencias en el ámbito de lo público. Si bien se asume el papel que el ideal mismo de una ciudadanía universal tuvo en el desarrollo de la emancipación en la vida política moderna, este ideal es interrogado en sus propias premisas y presupuestos. Fundamentalmente, en la supuesta contradicción que habría entre la expectativa de extensión de la ciudadanía y sus presupuestos de la universalidad y la consecuente negación de las particularidades que la componen. Ciertamente el rescate de lo público en términos de las diferencias y de la heterogeneidad genera fuertes tensiones en la construcción de un espacio a la vez común y diferenciado. Recordemos que este tipo de crítica recrimina la distinción entre lo privado y lo público llevada a cabo por la Ilustración y la configuración de dos éticas, la privada y la pública. Mientras que la ética pública, según sus críticos, habría asumido importancia en las teorías morales universalistas en términos de su compromiso con la justicia, la cuestión del bien, y con ella la de la diferencias, se habría visto desatendida y confinada al ámbito de lo privado. De allí que se señale que a la dicotomía de la Ilustración le correspondió una concepción del individuo moral autónomo ajena a la comprensión de aquél como sujeto a la vez individual y colectivo.⁶⁴

Sin embargo, cabe destacar que es precisamente el carácter general, formal y abstracto de las reglas que gobiernan las relaciones el que permitió conferirle a lo particular (individuo) su estatuto universal (público o social), aun afectando los términos de la relación entre justicia y solidaridad. Los referentes teóricos e históricos de la laicidad deben ser ponderados, consecuentemente, a la luz de los interrogantes

que giran en torno a la interacción y conjunción entre unidad y diversidad, convergencias y diferencias. Ello implica atender la definición valorativa que se deriva de las tradiciones de un grupo humano particular (religioso, étnico o nacional) sin renunciar a la idea universal de los derechos y la justicia. Implica, simultáneamente, la defensa de un profundo y amplio pluralismo de “mucho fines, valores últimos, algunos incompatibles con otros, buscados por diferentes sociedades en tiempos diferentes o por diferentes grupos (etnias, iglesias) en una sociedad o por una persona particular en ellos”.⁶⁵ Simultáneamente significa la toma de distancia de un relativismo que conduce al hombre a ser cautivo de la historia sin la capacidad de ponderar, evaluar y juzgar. Con Isaiah Berlín, quien rechazó las jerarquías culturales impuestas por la fuerza y estaba preocupado por la posibilidad de una igualdad cultural que podía derivar en una barbarie consentida, no hay que confundir el pluralismo con el relativismo. Mientras que sólo la inmersión en culturas específicas puede darle a los hombres acceso a lo universal, sólo estándares universales pueden proveer los medios para evaluar aspectos específicos de las culturas desde fuera del marco de su propia exclusividad.

De allí que si la modernidad implicó para el judaísmo la tensa oscilación entre el reconocimiento de la alteridad y su negación, dilema frente al cual generó una amplia gama de respuestas, las condiciones de una modernidad radicalizada lo confrontan con el desafío de conciliar su especificidad con los sustratos comunes de la universalidad, en una nueva y no por ello menos tensa oscilación entre la afirmación de la diferencia y la lucha histórica por la igualdad.

•