



UN MUNDO DE VALORES: RELIGIÓN E HISTORIA  
EN EL JUDAÍSMO

*Judit Bokser Liwerant\**<sup>1</sup>

El mundo contemporáneo asiste a profundas transformaciones. Política y sociedad, economía y cultura experimentan cambios que con inusitada intensidad manifiestan la especificidad de cada dimensión así como sus interacciones y traslapes. De la amplia gama de novedosos procesos que se dan en escenarios locales, regionales y globales, ciertamente aquellos que acompañan al fenómeno religioso han adquirido una creciente centralidad.

La sorprendente visibilidad y relevancia que la religión asume hoy contrasta con lo esperado en las previsiones sobre su desarrollo. La teoría clásica de la secularización no sólo llamó la atención sobre la diferenciación estructural y la emancipación de las esferas seculares de las normas e instituciones religiosas en el mundo moderno, sino también predijo la inevitable privatización y desaparición de las religiones. Sin embargo, relevancia y visibilidad parecen hoy desafiar estos diagnósticos.

\* Es doctora en ciencias políticas y sociales por la UNAM, catedrática de la UNAM y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Entre sus distinciones se encuentra el Premio Internacional Max Fisher en el área de educación 2008 otorgado por Israel.

<sup>1</sup> Agradezco a Felipe Pozo Block su invaluable apoyo en un diálogo y colaboración que confronta perspectivas y estilos al tiempo que enfatiza convergencias.

El resurgimiento religioso tiene diversas manifestaciones que pasan por el reclamo de una nueva interacción entre la moralidad pública y la privada, entre la emergencia de nuevos movimientos y experiencias religiosas que ofrecen certezas individuales y pertenencias colectivas, y el extremo cuestionamiento de los ordenamientos institucionales vigentes. Planteado en otros términos, la vuelta de siglo, enmarcada por el carácter multidimensional y contradictorio de los procesos de globalización, asiste a una revivificación de la religión en clave de diferenciación interna. Los cambios en el mundo religioso y su proyección a las otras dimensiones de la convivencia social son a la vez convergentes y divergentes y se encuentran insertos dentro de los nuevos procesos de reconstitución de identidades y actores que rebasan el ámbito privado y buscan un reconocido lugar en la esfera pública, ámbito en el que se expresan, rearticulan y reclaman su derecho de expresión y acción.

Ello somete a un serio cuestionamiento la visión de las identidades colectivas como efectos laterales o marginales de los procesos estructurales, fundamentalmente aquellos conectados con procesos económicos y de poder y con la transformación estructural de la sociedad por el impacto de la modernización. Estas identidades fueron conceptualizadas como elementos primordialistas que habrían de diluirse o disolverse en el camino a la modernidad bajo las presiones universalistas, la convergencia social y la época moderna. Sin embargo, contrario a este supuesto, las identidades colectivas organizadas alrededor de ejes primordiales —sean religiosos o étnicos— devienen en núcleo de articulación grupal y se expresan también en movimientos sociales que persiguen su lugar en el espacio público. Desde esta óptica, la visibilidad de la religión debe también ser entendida a la luz de las transformaciones por las que atraviesa la cultura. Ésta ya no es principalmente ámbito de articulación de la convivencia social sino espacio de diferenciación (Ben Habib, 2002; Wieviorka, 2006). La cultura y dentro de ella las expresiones religiosas muestran el amplio significado que conlleva su organización. Por una parte, como terreno de cuestionamiento en el que indivi-

duos y grupos reclaman su reconocimiento en clave de especificidad; por el otro, en la medida en que se construye como significado que confiere relevancia a las relaciones, a los mecanismos y a los arreglos de la convivencia social; la cultura, al igual que la religión, expresa otras transformaciones. Se evidencia así el renovado y cambiante papel de la religión también en términos de *performance*, como recurso para otros sistemas, para resolver problemas generados en otros ámbitos (Luhmann, 1990), específicamente en su interacción con la política y como fuente de discurso ético (Voyé, 2000). Instituciones y organizaciones religiosas plantean cuestionamientos en torno a la interconexión entre la moralidad pública y la privada, desafiando las demandas de los subsistemas, particularmente los mercados y los estados, de estar exentos de consideraciones normativas externas. Una de las consecuencias de estos movimientos entre fronteras es el proceso dual de “repolitización de la religión y la moral privada” y de “renormativización de la esfera pública” de la economía y la política (Casanova, 1994).

Ello necesariamente conduce a repensar la secularización, a explorar sus límites y novedosas dinámicas, su “desprivatización”, su abandono del lugar asignado en la esfera privada para pasar a poblar la esfera pública de la sociedad civil y ser parte de la propia discusión pública en torno a su lugar, sus límites, su papel. Así, la diversificación y pluralización de las expresiones religiosas y las diversas modalidades de su expresión conducen a repensar los modos en que la religión se reubica entre los márgenes de arreglos institucionales modernos y diferenciados.

El alcance cambiante del fenómeno religioso en sus diferentes expresiones apunta hacia transformaciones internas así como hacia sus interacciones con otros referentes espirituales, culturales e identitarios. Permítasenos un rodeo conceptual que nos acerca a nuestra temática específica para llamar la atención sobre el hecho de que la teoría de la secularización operó traslapes entre procesos históricos

(hoy reversibles) y conclusiones sociológicas cuestionables. Me refiero al discurso de la modernidad no sólo frente a su reacomodo institucional sino también en su comprensión cultural. Mientras que los aportes de Max Weber resultan fundamentales para dar cuenta de los procesos de cambio de la religiosidad en la construcción de dicha modernidad, su análisis de los procesos de creciente racionalización exhibe serias limitaciones frente a las interacciones entre práctica y fe, y entre individuo y comunidad. Tal es el caso frente al judaísmo, del cual celebra la contribución de los profetas de Israel a la secularización del cosmos y a la racionalización ética del mundo. A su entender, los profetas del Viejo Testamento desnudaron al mundo de sus deidades y dirigieron el culto hacia un solo Dios. Ese Dios, el creador, instruyó a los judíos a trabajar sobre la realidad en lugar de aceptarla y venerarla tal cual era. Sin embargo, paralelamente, Weber recupera una lectura cristiana y hegeliana del judaísmo, por lo que considera que desde entonces el judaísmo se ha petrificado en ritual. La cita de Isaías en *La ciencia como vocación*, "Watchman, what of the night", con la que refiere a los judíos contemporáneos refuerza la imagen-prejuicio de que nada se consigue con lamentar y recordar, sino que hay que actuar de modo diferente.

De este modo, la sociología de la religión de Weber en adelante cuestiona el ritual y la ética judíos en su especificidad, mismas que considera que son la causa que los mantiene separados, como pueblo "paria". Así, precisamente los valores se habrían retirado de la vida pública (donde se ubica la racionalidad) y localizado ya sea en la vida mística (el modo más irracional de comportamiento) o en las relaciones de hermandad, directas y personales (ajenas al cálculo racional) (Eisen, 1998). Esta percepción, a su vez, limitó el entendimiento del carácter colectivo, identitario y de pertenencia que el judaísmo implicó y, por tanto, las dificultades y desafíos que la modernidad planteó ante él, tanto en términos de individuación como de culto privado (Bokser Liwerant, 2006).

La intersección de elementos comunitarios y étnicos, históricos y religiosos, de normatividad, prácticas y rituales rebasa la óptica de

esta mirada moderna que define al judaísmo exclusivamente como religión y niega sus imbricaciones con toda forma de cohesión grupal. El judaísmo ha implicado lazos de pertenencia y de identificación que incorporan y rebasan el horizonte religioso y configuran preceptos y normas que se entrecruzan con dimensiones que recogen la memoria de una trayectoria histórica de exilio. 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 comprenderse mejor 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 en 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.

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 autodefinidos como fuente de identidad (Smith, 1996). Esta conciencia de pertenecer a un mundo propio rebasó la vida estatal independiente y se perfiló, en la condición diaspórica, como una cultura del tiempo más que del espacio.

Exilio y diáspora han operado como código y fronteras. Como valores, normatividad y práctica. La experiencia de exilio y la etnicidad fecundaron normas que orientan la vida colectiva, por lo que en el judaísmo ha tenido un mayor peso la ortopraxis que la

ortodoxia, y de allí los límites explicativos de la teoría de la racionalización.

El judaísmo implica lo universal y lo particular en un doble sentido: por una parte, en los intentos de convertir en universales prácticas que, aunque mayoritarias, son particulares a una tradición religiosa; por la otra, en excluir de ese entorno universal a los otros particulares. Ello no excluye la centralidad ni el sentido último de los valores en su vaivén entre lo universal y lo particular de esta religión fundacional del monoteísmo ético: Dios es incorporado en la historia y en ella actúa sin violar la historia humana. El hombre asume los atributos del libre albedrío, guiado por los principios éticos que competen al individuo y al colectivo.

Por ello también la redención se da en la historia, a diferencia de tendencias apocalípticas más deterministas que no dependen de la acción humana.

La Alianza constitutiva abre ya la relación entre lo particular y lo universal. Las leyes mosaicas —a través de sus tres grandes códigos: el de la Alianza (Ex. 21: 22 a 23: 19), el Deuteronomico (Dt. 12 a 26) y el de Santidad o Sacerdotal (Lv. 17 a 26)— oscilan entre lo particular y lo universal; entre mi deber para con lo mío y mi sentir para con lo ajeno. El mejor ejemplo es ese doble momento particular-universal que son los Diez Mandamientos (Ex. 20: 2-17, Deut. 5: 6-21). Es más que conocida la división que de ellos se ha hecho: los primeros cuatro se refieren a la relación Dios-hombre, hombre-Dios (aceptación del monoteísmo, prohibición del politeísmo y la idolatría, proscripción de usar el nombre de Dios en vano y la celebración del *shabat*). Aunque válidos para las religiones abrahámicas, estos mandamientos son totalmente improcedentes para otro tipo de expresiones religiosas, ateas o laicas. El no seguirlos no desmejora la naturaleza humana de nadie. Son ejemplo clásico de mandatos particulares para un pueblo en particular. No son universales.

Pero el segundo grupo es sustancialmente distinto. Atañen a la relación hombre-hombre y en ella se sancionan estatutos universales: la piedad filial (“Honra a tu padre y a tu madre”), el respeto a la vida (“No asesinarás”), la fidelidad conyugal (“No cometerás adulterio”), la honradez (“No hurtarás”), la veracidad (“No darás contra tu prójimo falso testimonio”) y el respeto al derecho ajeno (“No codiciarás la casa de tu prójimo, no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su criada, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna de tu prójimo”) no pueden negarse, excluirse ni obviarse por nadie, sean religiosos, ateos o laicos. Son válidos tanto entonces como ahora; no tienen prescripción. Todos los códigos legales modernos los incluyen, sancionan, avalan defienden, impulsan, y castigan su violación. Son el espíritu universal de la ley que conjunta a Dios y al hombre: es lo mío-tuyo, lo nuestro-de ustedes. El espíritu de las leyes de la Torá vence cualquier “pensamiento elemental” que hace del mundo un nosotros *versus* un ellos. Le apuesta más bien al “pensamiento social y político depurado” que expulsa de sí cualquier cuadratura que encierre a la naturaleza humana en los marcos del maniqueísmo.

Este continuo confluir entre la identidad particular y la identidad universal es uno de los más revolucionarios mensajes de la ética judía. Tengo, como ser humano, siempre, un doble compromiso: para con mi “colectivo” y para con el *outside*. Ninguno es más importante que el otro: son expresiones de una misma voluntad: saber vivir en comunidad con lo mío y con lo tuyo.

La dimensión teológica y sociológica fundacional del judaísmo nos ubica en la historia y por ende en las transformaciones en el tiempo. Los valores se abren así a su vigencia e interpretación en la historia. Las generaciones han dado lecturas diferentes al mundo de los valores y de la ética. Unas han enfatizado más su dimensión de fe y otras sus prácticas, ortodoxia u ortopraxia; unas más lo universal y otras lo particular; unas lo individual, otras lo colectivo. De allí la

diversificación de las corrientes en el seno del propio judaísmo de frente a un núcleo duro, el monoteísmo ético. Si la figura, esencia o naturaleza de la(s) deidad(es) ha sido el meollo central de las religiones, la definición más básica de ética es la diferencia cognitiva entre hombre de bien y hombre de mal, entre lo justo y lo injusto, entre lo necesario y lo superfluo, entre el querer y el deber.

Si para la teoría iusnaturalista (de Hobbes a Locke) los hombres en estado de naturaleza debieron renunciar a su libertinaje para decantar su poder egoísta de acción en otro cuerpo soberano que los sojuzgara y canalizara para la convivencia (y, de esta manera, evitar una guerra de todos contra todos), podríamos decir que de la misma manera opera la ética judía. Dicho en otras palabras: la ética es al judaísmo lo que el contrato social al hombre natural.

La historia es humana a través de la polifonía de voces en la Biblia.

Las voces reclaman el imperio de lo sagrado en la construcción de un modelo *utópico-virtuoso* mediante la aparición de algunos de los pilares que sostienen la vida organizada en sociedad: razón (libre albedrío), actitud (responsabilidad ante los actos cometidos) y ley (el deber ser) (Quesnel y Gruson, 2004).

Los relatos 1 y 2 del Génesis no sólo dan cuenta desde luego de la gran obra cósmica, sino también de la delegación que de ella hace al hombre.

Existimos para procrear (sistema natural), sí, pero también vivimos para crear (sistema ético). La lección de la creación *ex nihilo* de Dios deviene en la gran razón existencial del hombre: la creación que él pueda hacer de sí mismo. Éste es, a fin de cuentas, responsable de su propio proceso creacionista: de él mismo, de su familia, de su sociedad, de su ambiente... de su destino. Para lograrlo, Dios le insufló un alma, la razón, virtud, el libre albedrío, responsabilidad.

La alegoría del Edén no es sino uno de los más hermosos testimonios de la libertad de actuar, a pesar incluso de la voluntad de Dios. La expulsión del paraíso —interpretada durante centurias de manera negativa (pecado de desobediencia, arrogancia y sober-

bia humanas)— es en realidad el primer acto de independencia de la voluntad y razón humanas. La prohibición del Árbol de la Ciencia del Bien y del Mal puede ser entendido como un truco psicológico de Dios para “obligar” a la pareja a dar el primer paso hacia su concreción como auténticos seres humanos: la puesta en práctica de su libre albedrío, de su poder de decisión (para el bien o para el mal), de su razón. De allí que la mal llamada caída del hombre no es sino el inicio de su primer gran ascenso: el poder de decidir su propio destino. Ante la encrucijada de ser eterno pero ignorante o sapiente pero mortal, escoge esto último. El primer conocimiento no fue el darse cuenta de estar desnudos, no, el primer conocimiento es el de la libertad de actuar. De aquí que la alegoría de jardín del Edén esté profundamente atravesada por la libertad y el conocimiento.

Cierto que hay también un *modelo radical que es el imperio de la querencia*, radicalmente antagónico al virtuoso que, por utópico, resulta impracticable. En aquél, la paz, la igualdad y la libertad son trocados por la discordia, la inequidad y el libertinaje: ¿qué es mejor para mí como persona: guiarme por mi querer ser (egoísmo, libertinaje, uso de la fuerza para imponer la voluntad personal) o por mi deber ser (colaboración, libertad —la conciencia de los límites que toda acción tiene—, uso de la ley para imponer la voluntad social)? En un estado de naturaleza tipo hobessiano, es obvio que la primera elección es la atinada. Es la anarquía como poder (Quesnel y Gruson, 2004).

Pero en este modelo totalmente disfuncional podemos encontrar núcleos de ética sin igual. La primera de ellas es que no existe un mal tan grande que pueda tragarse a Dios. Traducido a un lenguaje ético-secular, no hay sociedad tan enferma de sí misma que no pueda salir adelante. Lo único capaz de detener la vorágine de la disfuncionalidad es el acatamiento de mínimas reglas de convivencia social. De aquí que después del diluvio se instituye el primer *corpus* legal: el derecho a la procreación (“Bendijo Dios a Noé y a sus hijos, y les dijo: Fructificad y multiplicaos, y llenad la tierra”,

Gen. 9: 1); el derecho a la alimentación (“Todo lo que se mueve y vive, os será para mantenimiento: así como las legumbres y plantas verdes, os lo he dado todo. Pero carne con su vida, que es su sangre, no comeréis”, Gen. 9: 3,4) y el derecho a la justicia (“El que derramare sangre de hombre, por el hombre su sangre será derramada; porque a imagen de Dios es hecho el hombre”, Gen. 9: 6). Si todos los seres humanos son concebidos como criaturas de Dios, todos ellos tienen estos mismos derechos de manera inalienable e imprescriptible. Son los primeros derechos humanos sancionados por el texto bíblico (el primer *brit*), al que pronto se sumará un cuarto: el derecho a ser diferente. Si bien la Torre de Babel (Gen. 11: 1-9) es un minúsculo cuento que interrumpe la narración entre el diluvio y la saga de la familia noájida, su mensaje es grandioso: mucho más allá de la construcción del zigurat mismo para llegar a Dios (que simboliza desde luego la necedad del hombre de llegar a ser Dios así como una ambición humana desmesurada), la pluralidad de lenguas con la que Dios “castiga” a los constructores, a decir de algunos estudiosos, no debe leerse como tal, sino como un grito de alerta en contra de todo autoritarismo y de toda política de unificación cultural, típica de no pocos regímenes dictatoriales en la historia: hablar una “lengua única” (“Tenía entonces toda la tierra una sola lengua y unas mismas palabras”, Gen. 11 :1).

Por último, el tercer modelo es el histórico (Quesnel y Gruson, 2004). Las sagas patriarcales, desde Abraham hasta José, denotan la insistente conveniencia de regular (a través del Pacto o la Alianza con Dios) el comportamiento humano en sociedad a pesar del irrefrenable deseo de los hombres de ir en pos del puro querer ser: hay que, a la manera de Rousseau, “obligar” al hombre a ser libre, es decir, dotarlo del conocimiento para que se dé cuenta de los límites que toda vida en sociedad impone... y respetarlos. En este marco entra en juego, a la par de la razón y de la responsabilidad ante los actos cometidos, la ley, el deber ser.

Si suponemos que la ciencia política aspira a construir sociedades funcionales, entonces la ética judía es eminentemente política.

Ello queda más que demostrado con la exaltación que del tercer modelo hiciera el profetismo hebreo. El mundo del profeta estaba plagado de males sociales (privilegios para unos pocos; injusta concentración de la riqueza; opresión económica y social). El profeta advierte: o se ordena la vida social instaurando la justicia, o advendrá la destrucción. Por ello su discurso es eminentemente político, pues señala:

- 1) Que el futuro de un pueblo depende, en gran medida, de la justicia de su orden social: “No oprimirás al jornalero pobre y menesteroso, ya sea de tus hermanos o de los extranjeros que habitan en tu tierra dentro de tus ciudades. En su día le darás su jornal, y no se pondrá el sol sin dárselo; pues es pobre, y con él sustenta su vida; para que no clame contra ti a Jehová, y sea en ti pecado. Los padres no morirán por los hijos, ni los hijos por los padres; cada uno morirá por su pecado. No torcerás el derecho del extranjero ni del huérfano, ni tomarás en prenda la ropa de la viuda” (Deut. 24: 14-17).
- 2) Que los individuos son los responsables de las estructuras sociales de sus comunidades: “Y el hombre que fuere justo, e hiciere según el derecho y la justicia; que no [...] violare la mujer de su prójimo, [...] ni oprimiere a ninguno; que al deudor devolviere su prenda, que no cometiere robo, y que diere de su pan al hambriento y cubriere al desnudo con vestido, que no prestare a interés ni tomare usura; que de la maldad retrajere su mano, e hiciere juicio verdadero entre hombre y hombre, que en mis ordenanzas caminaré y guardaré mis decretos para hacer rectamente, éste es justo; éste vivirá” (Ez. 18: 5-9).
- 3) Que el poder autoritario de un individuo sobre los demás es dañino para la salud pública: “Dijo, pues: Así hará el rey que reinará sobre vosotros: tomará vuestros hijos y los pondrá en sus carros y en su gente de a caballo para que corran de-

lante de su carro; y nombrará para sí jefes de miles y jefes de cincuentenas; los pondrá asimismo a que aren sus campos y sieguen sus mieses y a que hagan sus armas de guerra y los pertrechos de sus carros. Tomará también a vuestras hijas para que sean perfumadoras, cocineras y amasadoras. Asimismo tomará lo mejor de vuestras tierras, de vuestras viñas y de vuestros olivares, y los dará a sus siervos. Diezmará vuestro grano y vuestras viñas, para dar a sus oficiales y a sus siervos. Tomará vuestros siervos y vuestras siervas, vuestros mejores jóvenes y vuestros asnos, y con ellos hará sus obras. Diezmará también vuestros rebaños y seréis sus siervos” (1 Sam. 8: 11-17).

- 4) Que una sociedad sin política social se perfila hacia al fracaso: “Pero si mejorareis cumplidamente vuestros caminos y vuestras obras; si con verdad hiciereis justicia entre el hombre y su prójimo, y no oprimiereis al extranjero, al huérfano y a la viuda, ni en este lugar derramareis la sangre inocente, ni anduviereis en pos de dioses ajenos para mal vuestro, os haré morar en este lugar, en la tierra que di a vuestros padres para siempre” (Jer. 7: 5-7).

---

- 5) Que el género humano es por su propia naturaleza uno y plural, es decir, universal: “Y el Señor será conocido en Egipto, y los de Egipto conocerán al Señor en aquel día, y harán sacrificio y oblación; y harán votos al Señor, y los cumplirán. Y herirá el Señor a Egipto; herirá y sanará, y se convertirán al Señor, y les será clemente y los sanará. En aquel tiempo habrá una calzada de Egipto a Asiria, y asirios entrarán en Egipto, y egipcios en Asiria; y los egipcios servirán con los asirios al Señor. En aquel tiempo Israel será tercero con Egipto y con Asiria para bendición en medio de la tierra” (Is. 19: 21-24).

- 6) Que la ética de comportamiento debe prevalecer inclusive sobre rituales, ceremonias o cultos: “¿Para qué me sirve, dice Jehová, la multitud de vuestros sacrificios? Hastiado estoy de holocaustos de carneros y de sebo de animales gordos; no quiero sangre de bueyes, ni de ovejas, ni de machos cabríos” (Is. 1: 11). “Porque misericordia quiero, y no sacrificio, y conocimiento de Dios más que holocaustos.” (Os. 6: 6)
  
- 7) Que no hay fuerza más abajo (los pobres) ni más arriba (el rey) que la de la ley. Nadie está por encima de ella; hasta un monarca transgresor debe ser castigado y la impunidad aniquilada: “¿Por qué, [David], tuviste en poco la palabra de Jehová, haciendo lo malo delante de sus ojos? A Urías heteo heriste a espada, y tomaste por mujer a su mujer, y a él lo mataste con la espada de los hijos de Amón. Por lo cual ahora no se apartará jamás de tu casa la espada, por cuanto me menospreciaste, y tomaste la mujer de Urías heteo para que fuese tu mujer. Así ha dicho Jehová: He aquí que yo haré levantar el mal sobre ti de tu misma casa, y tomaré tus mujeres delante de tus ojos, y las daré a tu prójimo, el cual yacerá con tus mujeres a la vista del sol” (2 Sam. 12: 9-11).

La profecía es tal vez el territorio fundamental de *la* ética en la historia y la experiencia del exilio le imprimió su sello. A medida que la vida judía afirmaba la primacía de la Tora por sobre el Templo, el liderazgo de los sacerdotes cedió su lugar al de los rabinos. La destrucción del Templo (586 a. C.) fue un momento decisivo para la religión bíblica. Ninguna otra cultura de la Antigüedad sobrevivió a la destrucción de su templo, al arrasamiento de su capital y al exilio de sus líderes.

Al carecer de potestad para ofrecer sacrificios en tierra extraña, los sacerdotes no pudieron impedir que su autoridad se debilitara; la alternativa principal fueron los profetas y los maestros. La búsqueda de expiación y compensación condujo al estudio de las enseñan-

zas sagradas como actividad religiosa indispensable. A medida que la autoridad religiosa se relacionaba con el conocimiento, los libros tendieron a desplazar al culto como origen de lo sagrado.

La experiencia del exilio permitió al judaísmo convertirse en religión centrada en el libro y, por tanto, en el maestro, en la comunidad, en los preceptos que cuidan y guardan fronteras.

A partir de los principios bíblicos básicos —la creación del mundo por Dios y la responsabilidad del hombre por sus actos— el judaísmo rabínico desarrolló 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. Preceptos, prácticas y leyes que el pensamiento ilustrado y racional no pudo entender: de Voltaire a Kant.

En el encuentro del judaísmo con la modernidad —con su carácter a la vez revolucionario y conservador, de inclusión y exclusión—, el judaísmo se enfrentó a redefiniciones y relecturas de su legado ancestral. Así, debió pensar las relaciones individuo-grupo a la luz del complejo proceso de incorporación individual que planteó la Emancipación y la concesión de igualdad jurídica y política como ciudadanos individuales, con la expectativa de la disolución grupal (Bokser Liwerant, 2006).

El judaísmo debió confrontarse con los procesos de individualización y de secularización en el rescate de su legado ético. 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 fue interpretada como un evento histórico único —asociado a la legislación— sino como un concepto espiritual que empezó antes de Sinaí y continúa 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* —tiempo sagrado y espacio— fue visto como institución social original, la quintaesencia del monoteísmo ético.

De este modo, el judaísmo, al ser releído desde la profecía bíblica, enfatiza la dimensión de una religión social que se concentra no solamente en Dios sino en las interacciones entre Dios y el ser humano.

La esencia del judaísmo radicaría en sus planteamientos éticos, en el precepto divino de redimir a la humanidad del mal y en su optimismo esencial.

Leo Baeck, Franz Rosenzweig, Martin Buber son pensadores que buscan contemporizar el legado histórico con los tiempos promisorios que marcaba la modernidad.

También se gestó aquel movimiento reformista que pretendía replantear la religión para despojarla de su carácter étnico y particular y conferirle, junto a su misión universal, un carácter individual-privado, inserta en el antagonismo entre una identidad histórica que se deseaba desechar y una nueva a la que se aspiraba acceder.

Por otra parte, dentro de la religión tradicional también hubo 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 preponderancia 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 constituían el recurso para mantener una identidad distintiva y establecer fronteras. A diferencia de quienes dejaron abierta la puerta a una pluralidad de interpretaciones individuales y colectivas de los preceptos, la nueva ortodoxia construyó una interpretación simbólica definida y detallada que dejaba poco lugar a las elaboraciones personales de sentido.

Un mundo de valores. Un mundo en la historia. Códigos éticos y su resignificación en presentes cambiantes. Procesos de secularización y de revigorización religiosa. Tendencias contradictorias. Lecturas que enfatizan la dimensión profética y la ética universal. Así, lo universal estaría dado por el reconocimiento de y en la otredad. Lecturas que recuperan la dimensión ética ya desde su contenido valorativo, ya desde las prácticas que la normatividad regula. Ambas apuestan por la identidad y reflejan la continuidad e historicidad del mundo de los valores. Entre ambos extremos, la necesidad de la ética se afirma en la historia.

### *Referencias bibliográficas*

- Benhabib, Seyla, "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy", en *Democracy and Difference*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1996.
- , *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2002.
- Bokser Liwerant, Judit, "Identidad y alteridad. Los dilemas del judaísmo en la Modernidad", en Benjamín Mayer Foulkes (coord.), *Ateologías*, México, Fractal, 2006.
- , "La religión en el espacio público: los procesos de desecularización", en Roberto Blancarte (ed.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008.
- Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- Eisen, Arnold, *Rethinking Modern Judaism. Ritual, Commandment, Community*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.
- Luhmann, Niklas, *Essays on Self-Reference*, Nueva York, Columbia University Press, 1990.
- Quesnel, Michel, y Philippe Gruson (dirs.), *La Biblia y su cultura*, trads. Ramón Alfonso Díez Aragón y Gregorio de Pablos Otero, Ma-

- liaño, Santander, Sal Terrae Editorial, 2004 (Presencia Teológica, 115).
- Smith, Anthony, y D. Smith, "Chosen People", en John Hutchinson y Anthont D. Smith (eds.), *Ethnicity*, Oxford, Oxford Univesity Press, 1996.
- Voyé, Liliane, "Secularization in a Context of Advanced Modernity", en William Swatos y Daniel V. A. Olson (eds.), *The Secularization Debate*, Nueva York, Rowman & Littlefield, 2000.
- Wieviorka, Michel, "Is Multiculturalism the Solution?", in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, núm. 5.
- , "Cultura, sociedad y democracia", en Daniel Gutiérrez (ed.), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, México, Siglo XXI Editores, El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.