

# **EL SIONISMO REFORMISTA Y KIBUTZ LOTAN**

**Material Introductorio**

Compaginado para Netzer Sudamerica  
por Lorena Roffe

## INDICE

- Introduccion..... 3
- El Judaismo Reformista y el Sionismo como respuestas judias a la edad moderna..... 4
- La autoconcrecion y la autorrealizacion.....19
- Nuestros kibutzim reformistas.....25
- Nuestro camino para la realizacion de nuestro ideal.....31
- Bienvenidos a Kibutz Lotan.....32

## INTRODUCCION

En este cuadernillo compaginamos tres articulos de Mijael Livni, pensador y activista del movimiento reformista desde hace 25 anos.

El articulo “El Judaismo Reformista y el Sionismo como respuestas judias a la edad moderna” presenta una base para la idea de la coneccion entre los dos movimientos.

“La autoconcrecion y la autorealizacion” expone la pregunta con la cual todo janiij/a de un movimiento juvenil sionista debe enfrentarse, es mas ,este cuestionamiento sobre el sionismo continuara todos los dias de su vida.

Los ultimos tres capitulos tratan especificamente sobre el kibutz Lotan. “Nuestros kibutzim reformistas” relaciona la idea del kibutz reformista segun aparece en el primer articulo, con la situacion actual.

“Bienvenidos a Kibutz Lotan” y “Nuestro camino para la realizacion de nuestro ideal” completan el cuadernillo. Cabe destacar que esta declaracion de principios es el resultado de un proceso de dos anos dentro del Kibutz Lotan, entre 1995 y 1997. No debe entenderse que esta declaracion se concreta en su totalidad, pero presenta un desafio y un objetivo para el kibutz, y es posible que tambien lo haga para los que activaran en el centro para el sionismo reformista que se levantara en un futuro.

Es nuestra esperanza que este cuadernillo sea de utilidad para el movimiento juvenil sionista reformista que se crea y fortalece en Latinoamerica.

Israel - Junio 2000

**PERSPECTIVAS PARA UN PLAN DE ACCIÓN:  
EL JUDAÍSMO REFORMISTA Y EL SIONISMO COMO RESPUESTAS JUDÍAS  
A LA EDAD MODERNA'  
Por Michael Livni (Langer)**

**La Edad Moderna y la evolución humana**

El judaísmo reformista y el sionismo han sido en el pasado y siguen siendo en el presente las respuestas del pueblo judío a un desafío que genéricamente puede ser descrito como la Edad Moderna. El advenimiento de la Edad Moderna constituye probablemente la mayor ruptura, no sólo en los 6.000 años registrados de la historia de la humanidad, sino también en los tres o cuatro millones de años de la historia evolutiva del género humano. Los desafíos que la Edad Moderna ha impuesto (e impone) al pueblo judío son realmente secundarios ante esta gran ruptura que la Edad Moderna representa para la humanidad toda.

Tal como lo señalara Rene Dubois en su libro "El Dios interior", durante los millones de años transcurridos desde que los primeros humanos hicieron su aparición, el medio social normativo era el grupo pequeño o el clan. Durante los últimos 5.000 a 10.000 años, a medida en que fuimos desarrollando hábitos sedentarios, la comunidad normativa se transformó en la aldea. En todo caso, la base social era un grupo relativamente pequeño, generalmente un grupo familiar ampliado o quizás un grupo de varias familias que formaban una comunidad. La ecología del grupo era rural. La cohesión social de estas comunidades era mantenida por un marco de obligaciones mutuas implícitas entre los miembros. En una etapa posterior (que corresponde a los comienzos de la historia escrita), dichas obligaciones mutuas pasaron a ser más explícitas. Esta evolución desde lo implícito hacia lo explícito es claramente rastreable en el desarrollo de las tradiciones judías. Ciento cincuenta mil generaciones se desarrollaron en un medio social de cierta calidad comunal compartida. Cabe suponer que ese lapso hizo posible alguna selección de especies en tal sentido. En otras palabras: en términos de aportes biológicos, el marco comunal de la familia ampliada con relaciones interpersonales basadas en las obligaciones mutuas es el marco normativo para el *homo sapiens*. Se puede llegar a esta generalización sin contradecir la enorme variedad de marcos que se fueron desarrollando.

**La destrucción del orden tradicional**

Las últimas cinco o diez generaciones han sido testigos de la ruptura del orden tradicional en sus diversas formas, lo que condujo a una discontinuidad aún mayor en

---

<sup>1</sup> Publicado parcialmente en: *CCAR Yearbok*, vol. 85, 1976; *Midstream*, abril de 1977. Publicado íntegramente en 1977 en: Langer, Michael, ed., *A reform Zionist Perspective*, División juvenil de la UAHC (Unión de Congregaciones Hebreas Norteamericanas), Nueva York 1977. Nota: La situación existencial del movimiento kibutziano hacia fines del milenio ha cambiado radicalmente desde 1977. En opinión del autor, esto no invalida el análisis histórico básico que constituye la tesis del presente artículo. Si bien el mismo fue escrito con referencia al movimiento reformista en los EE.UU., sus conclusiones son aplicables también a otras comunidades judías de la diáspora.

<sup>2</sup> Dubois, Rene, *The God Within*, Charles Scribner, 1972. Cf. en especial los capítulos 3 y 13.

nuestra historia evolutiva. Este período equivale aproximadamente a un veintemilésimo de nuestra existencia, o a un día en la vida de un adulto de cincuenta años de edad.

Se puede esquematizar brevemente la dinámica de la finalización del orden tradicional.

El Renacimiento y la Ilustración de los siglos XVI, XVII y XVIII dividieron la filosofía medieval en ciencias naturales, filosofía política (ciencias políticas), teología y metafísica.

La base religioso-filosófica de la existencia humana, que vincula al individuo con el cosmos a través de la comunidad, fue socavada por Copérnico y Galileo. Se inició una era de descubrimientos científicos y geográficos. Los cambios económicos y tecnológicos que provinieron de ellos condujeron a la Revolución Industrial.

El filósofo político John Locke propuso un estado político cuyo objeto consistiera en asegurar "los derechos del individuo", como contrapartida de las obligaciones del individuo con su comunidad. El resultado acumulativo de estos procesos fue la desintegración de la comunidad orgánica y de su visión de mundo. La Edad de los Descubrimientos brindó la oportunidad de crear nuevas comunidades, liberadas de los lazos tradicionales. Nuevas riquezas fluyeron a las manos de las nuevas clases que no tenían lugar en el orden tradicional. Lo más importante de todo fue que la ecología rural sobre la que se basaba la sociedad tradicional se fue desmoronando con el avance de la revolución industrial<sup>3</sup>.

La dislocación de la población rural en asentamientos urbanos se caracterizó por la transformación de la unidad aldeana de la familia ampliada en una familia nuclear urbana fragmentaria. Dentro de la ciudad, los nuevos modos de producción destruyeron la red de corporaciones y fraternidades que constituían el equivalente urbano medieval del marco socioeconómico de la aldea.

En síntesis, la Edad Moderna hizo que las formas tradicionales de ver y entender el mundo perdieran su significado y que los marcos sociales y las normas establecidas perdieran su relevancia. Es posible que el aspecto más perturbador de esta época de cambios haya sido (y sea) el hecho de que no constituyeron una discontinuidad única a la que los seres humanos pudieran adaptarse, sin más bien una discontinuidad permanente, continua y en permanente aceleración como factor "constante" en la vida del individuo.

### **Los efectos secundarios sobre la comunidad judía**

La erosión del orden orgánico de la comunidad medieval, tanto a nivel secular como espiritual, tuvo efectos sobre sus diversos componentes, incluida la comunidad judía. Para un correcto análisis de la respuesta judía a la Edad Moderna puede resultar de utilidad la distinción entre el impacto primario de la modernidad sobre la comunidad judía, en comparación con los efectos secundarios que tuvo sobre la comunidad judía la ruptura del orden tradicional en aquellos pueblos en cuyo seno vivían los judíos. Dos de estos efectos secundarios fueron la *emancipación* de los judíos y el surgimiento del antisemitismo moderno.

---

<sup>3</sup> Para esta perspectiva cf. Stanley Meron, *El individuo y la sociedad* (en hebreo), ed. Ihud hakvutzot vehakibutzim, 1966; traducido al inglés por Michael Langer, ed., *A Reform Zionist Perspective*, División juvenil de la UAHC, Nueva York, 1977, pp. 38-48.

Tal como lo señalara Arthur Hertzberg<sup>4</sup>, el Edicto de Emancipación no fue básicamente altruista, sino más bien una conclusión a la que arribaron de mala gana los racionalistas que identificaban la comunidad judía orgánica con el orden feudal. Para erradicar cualquier vestigio de comunidad medieval o de autoridad comunal, también los judíos deberían renunciar a su autonomía comunal y transformarse en ciudadanos individuales del estado nacional. La filosofía política de la Revolución Francesa no permitía la existencia de marcos comunales como intermediarios entre el ciudadano y el estado.

Otro efecto secundario aún más nefasto para el pueblo judío derivó de las reacciones compensatorias que se produjeron en algunas naciones ante la pérdida de la comunidad orgánica. La dislocación y las frustraciones generadas por esta ruptura de la sociedad tradicional resultaron en algunos casos en un proceso de sustitución de la nación como "comunidad orgánica". Para los judíos, el resultado final de este proceso fue el antisemitismo moderno, a consecuencia del cual la existencia judía se tornó gradualmente inviable en Europa central y del Este. De este modo se puede percibir el nacimiento del problema de los judíos. De aquí que "el problema de los judíos" fuera un efecto secundario del impacto de la Edad Moderna sobre ciertas sociedades-anfitrionas en las que vivían los judíos<sup>5</sup>.

### **LA MANIFESTACIÓN MODERNA DEL PROBLEMA DEL JUDAÍSMO**

El foco de nuestra discusión se centra en el efecto que tuvo el comienzo de la Ilustración sobre el judaísmo. Lo que nos preocupa es el impacto de la Edad Moderna sobre la comunidad judía tradicional, tal como se hallaba ligada por una red de obligaciones mutuas implícitas y explícitas, comunalmente aceptadas como normas vinculantes, y por su forma de vida, la *Halajá* (la ley rabínica).

Hacia fines del siglo XVIII, muchos judíos de Europa occidental empezaron a sentir que el judaísmo operativo, tal como era definido por la *Halajá* tradicional, y el judaísmo como forma de la comunidad y expresión de la nación, ya no resultaban relevantes en ese mundo moderno en surgimiento. La comunidad judía tradicional era considerada tan pasada de moda como la propia sociedad medieval. Éste pasó a ser el problema del judaísmo: la viabilidad contemporánea de una comunidad judía orgánica basada en las normas del judaísmo rabínico. Para nosotros como judíos, tanto el problema de los judíos (o el antisemitismo moderno, según qué lado de la moneda querramos ver) como el *problema del judaísmo* reflejan de diferentes maneras las consecuencias de la principal discontinuidad constante en la evolución y la historia de la humanidad, introducida por el advenimiento de la Edad Moderna.

#### **La respuesta del judaísmo reformista**

En Europa Occidental, la primera respuesta importante a este desafío fue el judaísmo reformista. Sus fundadores en la primera mitad del siglo XIX presintieron

---

<sup>4</sup> Hertzberg, Arthur, *The French Enlightenment and the Jews*, Jewish Publication Society, 1968.

<sup>5</sup> En Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, World Publishing Meridian Books, Cleveland, 2ª edición, 1958, se puede encontrar un incisivo análisis de la peculiar vulnerabilidad de los judíos ante el descontento de quienes se habían visto dislocados por la transición del orden medieval al estado nacional político.

acertadamente que los cambios políticos, sociales y económicos de vasto alcance que tuvieron lugar en Occidente pregonaban una nueva era histórica. Si el orden social que presagiaba una comunidad orgánica estaba siendo reemplazado por otra forma nueva, el estado nacional, el judaísmo debería reflejar a su propia manera (y ciertamente era su obligación hacerlo) las condiciones históricas radicalmente cambiantes.

En un principio, los primeros reformistas reaccionaron con un intento de formular nuevas normas, una nueva *Halajá*. Gunter Plaut señaló que el abandono que hizo el reformismo de la *Halajá* tradicional no implicaba necesariamente su negación como tal<sup>6</sup>. Esto reflejaba más bien la determinación de reformar la *Halajá* y de definir nuevas formas de observancia y compromiso basadas en lo que se entendía como las enseñanzas éticas y morales de la tradición judía. En todo caso, se consideraba que esta tradición examinada por la *Wissenschaft des Judentums* (la ciencia del judaísmo) había evolucionado considerablemente debido a las cambiantes circunstancias históricas a lo largo de los tres milenios que habían pasado desde la experiencia embrionaria de las tribus israelitas en el desierto de Sinaí. ¿El "cuerpo" judío (la comunidad-pueblo en particular) seguía siendo el vehículo necesario para la herencia espiritual del judaísmo? Abraham Geiger creía que no. Como las ciencias sociales y las ciencias del comportamiento fueron las últimas en desarrollarse, es posible que ésa haya sido la causa de la falencia básica en el análisis efectuado por la ciencia del judaísmo en esa etapa, en la que no logró ver (desde un punto de vista teórico) que *a raíz de la ruptura de la comunidad faltaba la base social para lograr el consenso acerca de las nuevas normas vinculantes del judaísmo (una nueva Halajá)*.

Esta incapacidad de percibir íntegramente la función de la comunidad y la función de la "comunidad de comunidades", o sea el pueblo, llevó a los fundadores del judaísmo reformista a renegar de los lazos del judaísmo con la tierra de Israel. La base de la anulación del pacto de Dios con Abraham se hallaba en la negación de lo particular en el judaísmo y de la afirmación de la misión universal de Israel: difundir una ética especial -en particular, los ideales de justicia social de los profetas- a toda la humanidad. El judaísmo había de ser una religión de significado universal, pero no una comunidad nacional particular intolerante con el estado nacional moderno.

La postura del reformismo clásico armonizaba con gran parte de la visión optimista de casi todo el siglo XIX, que interpretaba los acontecimientos contemporáneos como pregoneros de la evolución de la humanidad desde los marcos particularistas a otros universalistas. Cabe recordar que Abraham Geiger era moderado en su des-enfatización del particularismo en el seno del judaísmo en comparación con su contemporáneo, otro alemán nacido en la fe mosaica, que negaba toda religión, y el judaísmo en especial, en nombre de una visión universalista que instalaba a la clase económica como el verdadero y último determinante de la comunidad de intereses en la historia humana.

La Primera Guerra Mundial y el subsiguiente colapso de la Segunda Internacional pusieron al descubierto la falacia de la presunción marxista de que los intereses de clase debían preceder a la identificación con la comunidad nacional. La culminación patológica del concepto de una "nación-comunidad-raza" orgánica en el país de surgimiento del judaísmo reformista requirió una profunda reevaluación de la misión universal del

---

<sup>6</sup> Plaut, Gunter, "Is Reform Ambiguous?", *Reform Judaism*, octubre de 1974.

judaísmo y convirtió en insostenible la negación del particularismo nacional judío (el pueblo y el hogar nacional).

A pesar de sus grandes diferencias, tanto el marxismo socialista como el reformismo clásico pueden ser vistos en la actualidad como la quintaesencia del siglo XIX, como productos de las fuerzas sociales y políticas cuyo progenitor político inmediato fuera la Revolución Francesa. Pero en un sentido más amplio, estas fuerzas representan las respuestas iniciales del siglo XIX a la culminación de la sociedad tradicional y al problemático ingreso a una nueva época.

### **La respuesta del sionismo**

El sionismo moderno irrumpió a fines del siglo XIX, casi dos generaciones después que el judaísmo reformista y una generación después que la Ilustración en Europa del Este. Desde la ventajosa posición de la experiencia postemancipatoria acumulada por el pueblo judío durante el siglo XIX, el movimiento sionista extrajo dos conclusiones:

En la mayoría de los casos, el estado político moderno constituyó una nueva clase de hostilidad política particularista de diversos grados contra los judíos como tales. Sólo dentro de su propio estado soberano podrían los judíos hallar un lugar en el que pudieran ser totalmente libres e iguales. Ésa fue la solución política sugerida por el sionismo herzliano al problema judío.

Los dinámicos lazos históricos entre el pueblo judío, la tierra de Israel y su religión tornaron a Eretz Israel no sólo en el foco imperativo de sus aspiraciones nacionales, sino en el sitio más plausible para que una comunidad judía desarrollara normas de convivencia y una cultura hebrea contemporánea que finalmente pudiera ser relevante para los judíos dondequiera se hallaren. Por consiguiente, ésta fue la postura del sionismo cultural de Ajad-Haam ante el problema de los judíos.

### **La mirada del pionerismo sionista laborista**

La síntesis de una serie de socialismos -marxista, anarquista, social demócrata, populista y moral (religioso)- con el sionismo, en especial con el sionismo cultural, fue la que engendró la respuesta sionista más radical a la Edad Moderna: la del sionismo laborista, en particular de sus elementos pioneros (*jalutzim*).

La corriente del sionismo laborista aceptaba en principio la síntesis del sionismo político y cultural. En particular, el sionismo laborista abogó por el resurgimiento del hebreo. Pero el movimiento pionero dentro del sionismo laborista fue mucho más lejos en términos de su interpretación práctica y en sus demandas religiosas de la autorrealización y el compromiso personal.

El sionismo político fue percibido sólo como un medio de permitir que los pioneros asumieran el desafío total de la Edad Media. En este contexto, se otorgó prioridad absoluta a la reconstitución de la comunidad judía introduciendo reformas radicales en su ecología:

Al menos en parte, se trató del resurgimiento del marco comunal de la aldea (*shtetl*). Las relaciones personales debían definirse por las obligaciones mutuas de los miembros de la comunidad entre sí y con ella como totalidad. El concepto de familia ampliada

debía ser reinterpretado como la comuna igualitaria del kibutz (*javurá*)<sup>7</sup>; el trabajo físico y el "retorno a la tierra", como los principios básicos de los pioneros decididos a revivir la ecología rural del pueblo judío en su hogar nacional.

Las destrezas artesanales y los servicios profesionales debían organizarse en sus propias asociaciones gremiales. Ésas debían ser en alguna medida similares a las corporaciones medievales en su comprensión abarcativa y global de los aspectos sociales, culturales y aun religiosos (ahora trasladados a la política) de las vidas de sus integrantes.

Una organización-techo (*Histadrut*) de estos marcos para la responsabilidad mutua, tanto de las estructuras colectivas agrícolas en el campo como de las asociaciones gremiales en las ciudades, que habría de promover las iniciativas de desarrollo económico. Por consiguiente, la dicotomía entre la novedosa clase capitalista y la clase trabajadora explotada debía ser resuelta, al menos en parte, a través de la creación de un sector significativo de la economía en el hogar nacional judío en el que ambas funciones fueran moduladas por esa misma comunidad-techo de trabajadores (*jevrat haovdim*).

Cabe recalcar que este concepto era asumido como una red nacional para una comunidad basada en la aceptación de las obligaciones mutuas, no sólo entre los miembros de una comunidad dada sino también entre todas las comunidades entre sí.

La visión de una nueva sociedad hebrea, liberada de las restricciones de la *Halajá* rabínica más o menos aliada a la estructura de autoridad no democrática de la sociedad del *shtetl* (*parnasim*)<sup>8</sup>, brindaba la amalgama motivacional para la concepción del sionismo laborista. Ciertamente, el nivel de idealismo social expresado en la comunidad del *shtetl* era percibido como algo próximo a desplomarse, que con frecuencia pervertía los ideales proféticos de justicia social.

Por todo esto, el sionismo laborista fue la interpretación particular que el sionismo cultural elaboró con respecto a la nueva sociedad hebrea. El mismo se percibía como un sionismo cultural autorrealizado que enfatizaba el concepto de comunidad (una comunidad hebrea de miembros de la clase trabajadora) en el hogar nacional judío como requisito previo al renacimiento del pueblo judío. Para una comunidad de esas características, la *Halajá* debía adaptarse a las escuelas contemporáneas del pensamiento socialista que eran percibidas como poseedoras de un significado universal y que constituían las portadoras de los ideales judíos de justicia social. Como ya se ha señalado, el judaísmo rabínico y sus 613 *mitzvot* (preceptos) fueron posteriormente desacreditados por su asociación con el conservadurismo social de la elite del *shtetl*.

## PARALELO ENTRE EL REFORMISMO Y EL SIONISMO LABORISTA

Resulta interesante comparar el fascinante paralelo entre el reformismo clásico y el sionismo laborista clásico. El reformismo clásico (y el reformismo radical en sentido aún más amplio) creían con optimismo, y quizás con ingenuidad, que la era de ilustración universal habría de garantizar sus derechos civiles y su situación dondequiera que fuere. Los acontecimientos interpretados por los sionistas como precursores de otros aún peores

---

<sup>7</sup> *Javurá*: Confraternidad basada en ideales compartidos.

<sup>8</sup> *Parnasim*: Proveedores de fondos (los "grandes "dadores").

fueron vistos como aberraciones locales y pasajeras en la senda del progreso humano. Ciertamente, como portadores de los valores éticos y morales del judaísmo, como ciudadanos libres e iguales del estado político, los judíos reformistas se vieron como promotores activos, dondequiera estuvieren, de la ilustración universal que parecía tan congruente con los valores judíos universalistas. Ya no resultaba necesario que una forma de gobierno particular judía nutriera dichos valores.

Por otra parte, el sionismo laborista (en particular el ala de orientación marxista) se identificó tan fuertemente con los sistemas "socialistas progresistas" que en algunos casos concebía el hogar nacional judío sólo como un paso intermedio hacia la utopía socialista universal. La Unión Soviética como "madre del socialismo" estaba casi por encima de cualquier crítica, aun cuando el ala izquierda del sionismo laborista hubiera sido activamente perseguida. En definitiva, el sionismo laborista debía "demostrar" que todo había sido un error y que la emergente sociedad de trabajadores judíos habría finalmente de ser merecedora de la aprobación de la Rusia Soviética.

El rechazo que el nacionalismo alemán sintiera por la visión universalista del reformismo fue total. En los EE.UU., esta visión universalista se puso de manifiesto a través de la acción social. La ambigua actitud de los judíos ante la lucha de los negros por sus derechos civiles, la Guerra de Vietnam, la Guerra de los Seis Días y la Guerra de Yom Kipur ofrecieron una nueva perspectiva y un nuevo equilibrio entre el particularismo judío y el reformismo norteamericano.

Sólo hacia 1950, la actitud no comprometida de la Unión Soviética a nivel de política interior y exterior forzó aun a los sionistas laboristas del ala izquierda radical a despojarse de sus ilusiones con respecto a sus "mentores" socialistas. Las crisis ideológicas en el seno del sionismo laborista (y en el movimiento kibutziano) surgidas entre 1940 y 1960 con respecto a su orientación hacia el socialismo fueron ciertamente más agudas que la controversia con respecto al sionismo que se estaba produciendo en el seno del judaísmo reformista.

En resumen: el advenimiento de la Edad Moderna fue y sigue siendo percibido como el mayor desafío que el judaísmo debió asumir. La viabilidad de la comunidad judía fue y sigue siendo problemática. Sin un marco comunal en cuyo seno existan normas vinculantes y comunamente aceptadas, no puede existir la base para el desarrollo de la *Halajá* ni cimientos sólidos para un estilo de vida judío.

La respuesta clásica del reformismo fue la afirmación de la tradición con un cambio radical (reforma), a través de una nueva interpretación y una nueva legislación, en el respeto a las normas halájicas. La comunidad judía y la comunidad de comunidades fueron negadas en nombre de la integración (Ajad Haam la llamaba "autoanulación") en el seno de los estados nacionales recientemente formados y del cumplimiento de una misión universal en ellos. El particularismo judío debía expresarse solamente en la fraternidad del espíritu.

La respuesta del sionismo laborista y en particular del movimiento kibutziano fue la afirmación de la nación judía y la comunidad judía, con un cambio radical (reforma) en su estructura y ecología. Por otra parte, el sionismo laborista negaba la tradición particularista de la *halajá* judía y abogaba por la adaptación a diversas corrientes de la ideología socialista universalista.

Por todo esto, tanto la respuesta del sionismo laborista como la del judaísmo reformista fueron imágenes que se reflejaban mutuamente: ni una respuesta vinculada con el problema de "la carne y el espíritu" -el judaísmo en su totalidad- ni una respuesta relacionada con el doble desafío de crear una comunidad orgánica judía comprometida en virtud de su condición de comunidad judía, que evolucionó a un estilo de vida judío (*Halajá*) compatible con la Edad Moderna.

Tanto el judaísmo reformista como el sionismo laborista se sintieron motivados por la preocupación por la justicia social que provenía del impacto de la Edad Moderna. El sionismo laborista enfocó el problema desde una postura particularista, pero con una ideología universalista; el socialismo era su "religión". El punto de partida del judaísmo reformista era universalista y rechazaba el particularismo judío, pero su "ideología" era el judaísmo.

Cabe examinar, al menos brevemente, el proceso histórico por el cual se llega a la síntesis entre la respuesta del judaísmo reformista y la del sionismo, en especial el sionismo laborista.

### **La evolución en el seno del judaísmo reformista**

Por supuesto, es cierto que una minoría fuerte y articulada dentro del judaísmo reformista se identificó siempre con el sionismo. Stephen S. Wise, Judah Magnes, Abba Hillel Silver, Gustav y Richard Gottheil y James Heller (un sionista laborista) fueron figuras centrales del sionismo norteamericano. Indiscutiblemente, su visión del sionismo cultural constituyó un motivo central en su compromiso personal con el sionismo. Pero las circunstancias históricas determinaron que el foco de su actividad se centrara básicamente en la lucha política por la creación del estado judío. Para ellos, la cuestión de un judaísmo liberal que plasmara una nueva forma de vida en el surgiente hogar nacional judío no podía pasar a ser el foco central. Eran judíos reformistas que eran sionistas. La síntesis ideológica del judaísmo reformista con el sionismo se encontraba latente en mucho de lo que decían y hacían, pero no se los percibía como promotores de un "sionismo reformista" diferente.

El surgimiento de la Alemania nazi tornó al antisionismo (en su sentido político de movimiento que se oponía a la creación de un estado judío soberano en Palestina) en indefendible para la comunidad judía norteamericana, incluida el ala reformista. Dos factores adicionales prepararon al judaísmo reformista para su lanzamiento como futura síntesis con el sionismo. En primer lugar, el sionismo reformista se fue convirtiendo gradualmente en el movimiento de los descendientes de los judíos de Europa del Este menos ambivalentes en su relación con el pueblo judío que los miembros de "nuestra gente"<sup>9</sup>. En segundo término, la concepción del pueblo judío sugerida por el reconstruccionismo judío de Mordecai Kaplan como una civilización religiosa en evolución, había sido anticipada por un reformista clásico (Geiger) casi un siglo antes de la publicación de "El judaísmo como una civilización religiosa". Pero la tesis de Kaplan acerca de la reconstrucción de la comunidad judía fue expuesta sobre la base del vínculo indisoluble entre la religión y el pueblo, que el reformismo clásico negaba.

---

<sup>9</sup> Stephen Birmingham, *Our crowd*, Harper & Row, 1967 (la historia de varias familias judeoalemanas en Nueva York).

### **La maduración del sionismo israelí y del sionismo laborista**

No podemos olvidar que, si bien el sionismo nació en respuesta al problema de los judíos y del judaísmo, la presión de los acontecimientos históricos hacía hincapié en lo práctico e inmediato. El sionismo se comprometió con la creación de un marco político seguro que pudiera resolver el problema de los judíos. El sionismo de la diáspora se ocupó de la recaudación de fondos y de la tarea política. Hasta 1948, el sionismo israelí se ocupó básicamente de la lucha por la creación del Estado de Israel. En el período inmediatamente posterior al surgimiento del estado, la preocupación principal pasó a ser la defensa del estado y la absorción de cientos de miles de nuevos inmigrantes desaventajados.

Casi desde los comienzos de la confrontación inicial entre el sionismo político y el sionismo cultural a principios de siglo y hasta bastante después de la creación del Estado de Israel, las cuestiones de supervivencia simplemente desviaron la atención de cualquier discusión seria acerca del sionismo cultural, o sea, sobre el significado del estado como medio de asegurar una respuesta judía viable a la Edad Moderna.

El desarrollo de los acontecimientos en el seno del movimiento kibutziano y las relaciones entre la "elite del sionismo laborista" y el movimiento sionista en su totalidad ilustran el proceso que tuvo lugar.

El sionismo fue desde siempre una variante del sionismo cultural. Su visión socialista de la nueva sociedad futura no era compartida por el "aparato sionista" en su totalidad. Pero en la realidad práctica de la construcción del hogar nacional, el movimiento kibutziano fue un asociado útil y tal vez indispensable. Para el movimiento sionista, crónicamente escaso de recursos, los kibutzim representaban la forma más económica de poblar el país. El nivel intelectual relativamente alto de los miembros de los kibutzim y el principio de las grandes granjas colectivas convirtieron a los kibutzim en el vehículo lógico hacia una rápida introducción de una agricultura moderna para la población judía urbana en crecimiento. En los años 1920 y 1930, los kibutzim constituían un marco importante para la absorción y capacitación de los inmigrantes. Desde fines de la década de 1930 hasta principios de la de 1950, los kibutzim fueron la forma más práctica y flexible de crear poblaciones judías que hicieran frente a la creciente hostilidad árabe e inglesa. Resulta difícil imaginar cuáles podrían haber sido las líneas del armisticio de 1949 si no hubiera sido por la función directa e indirecta de los kibutzim en la lucha por la creación del estado.

Todo esto tiene poco que ver con la relación de los kibutzim con el sionismo cultural. Muchos de sus miembros comenzaron a percibirse como un medio destinado a lograr la creación del estado judío. En la década de 1950, el movimiento kibutziano atravesó una importante crisis de propósitos; muchos de sus integrantes sintieron que era poco relevante permanecer en los kibutzim; el clímax había llegado y había pasado.

La crisis de objetivos e identidad fue sublimada, institucionalmente, en una amarga y destructiva batalla ideológica sobre la naturaleza de la relación del kibutz (y del sionismo) con el socialismo. Fue la misma "madre del socialismo" la que puso fin a la lucha a través de una inequívoca y traumática negación de los sionistas socialistas que le habían jurado una fidelidad ciega.

No fue hasta la calma relativa de los años '60 que muchos miembros de kibutzim y numerosos israelíes pensantes empezaron a preguntarse qué hacer con ese estado judío que habían logrado. De especial interés resultó la evolución del pensamiento de los

israelíes más jóvenes acerca de su identidad judía. El impacto del juicio a Eichmann en 1961 y las excavaciones de Ygael Yadin en Masada en 1964 constituyeron manifestaciones tempranas y muy bien publicitadas de la preocupación de los israelíes más jóvenes por su propia identidad.

La proliferación de "círculos de búsqueda y reflexión", la creación de *Shdemot* (la revista intelectual y literaria creada y leída por jóvenes miembros de kibutzim), la creación de las primeras congregaciones judías progresistas y de la escuela Leo Baeck fueron signos menos evidentes del retorno a la concepción del sionismo cultural, una búsqueda del significado judío del estado judío. La Guerra de los Seis Días y la Guerra de Yom Kipur fueron decisivas para demostrar a la juventud israelí su identidad judía. Para ellos quedó claro que sólo el pueblo judío estaba realmente comprometido con la supervivencia de Israel. El vínculo judío empezó a ser percibido por muchos jóvenes israelíes como funcional para su supervivencia. El "espíritu sionista", un término antes despreciado, volvió a ser respetable.

Dentro del propio movimiento kibutziano se produjo un cambio definido en la imagen de sí mismo del kibutz. El kibutz empezó a verse cada vez más como una sociedad (si bien "secular") que vivía de acuerdo con los valores judíos. Más significativamente, el kibutz comenzó a ser percibido como una expresión posible del significado judío del estado judío, tanto por quienes vivían dentro de él como por muchos israelíes pensantes fuera de él<sup>10</sup>.

#### **La síntesis entre el reformismo y el sionismo laborista**

En el lapso que medió entre la Guerra de los Seis Días y la de Yom Kipur, el movimiento reformista empezó a pensar seriamente en términos de su impacto sobre el estado judío. A fin de hacer frente a la realidad política y religiosa, era evidente que se debía crear una presencia judía progresista. La Unión Mundial del Judaísmo Progresista trasladó su sede a Jerusalén. El *Hebrew Union College* construyó un campus en Jerusalén e impuso la obligación de cursar un año de estudios en él para obtener la ordenación de rabino reformista. Un grupo de rabinos de la Conferencia Central de Rabinos Norteamericanos entabló diálogo con dirigentes del movimiento kibutziano y así nació la idea de un kibutz reformista. No obstante, la misma debió aguardar para su concreción hasta que varios grupos de jóvenes del reducido movimiento reformista israelí maduraran lo suficiente como para intentar realizarse en él. Un movimiento kibutziano reformista real depende también de la evolución de un movimiento juvenil reformista pionero en los EE.UU.

En enero de 1976, la Unión Mundial del Judaísmo Progresista se afilió formalmente a la Organización Sionista Mundial y el rabino Richard G. Hirsch, su director afincado en Jerusalén, pasó a ser miembro del Ejecutivo de la OSM. En la reunión bienal de la Unión de Congregaciones Hebreas Norteamericanas realizada en noviembre de 1975, su

---

<sup>10</sup> En su tesis de doctorado en literatura hebrea presentada al Hebrew Union College, el rabino Shalom Lilker, actual miembro del kibutz Kfar Hamacabi, afirma que el kibutz debe ser un fenómeno religioso desde el comienzo. Su tesis *Kibbutz Judaism: A New Tradition in Making*, fue publicada por Herzl Press, Nueva York 1982. Su análisis se basa parcialmente (y fue anticipado en una generación) en el ensayo de Martin Buber "Otro experimento" en "Camino de utopía", Beacon Press, 1958.

presidente, el rabino Alexander Schindler, respondió al desafío planteado por la resolución de la ONU que equiparaba el sionismo con el racismo declarando lo siguiente:

"Todos somos judíos, e independientemente de que usemos la s minúscula o la S mayúscula, todos somos sionistas. La tierra de Israel, que es Sión; los hijos de Israel, que son el pueblo judío, y el Dios de Israel se vinculan mutuamente en una alianza triple. En ningún momento de nuestra historia, nadie dejó de rezar, añorar o trabajar por Sión".

Menuda declaración para un movimiento que se había amparado en el ente judío más antisionista: el Consejo Norteamericano para el Judaísmo. No se debe subestimar la ambivalencia sentida hacia el "aparato" israelí por vastos círculos del reformismo, a raíz de sus proclividades "palomas" con respecto a la política exterior de Israel y del avasallamiento ortodoxo en la expresión religiosa institucionalizada y, finalmente, por la demanda de crecientes fondos para el judaísmo norteamericano.

Sería incorrecto suponer que el sionismo reformista implica un apoyo acrítico al Estado de Israel. Es probable que su impulso central consista en un sionismo cultural con visión social y con un énfasis particular en el desarrollo del judaísmo progresista en Israel.

La síntesis entre el judaísmo reformista y el sionismo, en particular el sionismo laborista, implica una resolución de respuestas opuestas y contrapuestas, pero básicamente complementarias. Los catastróficos acontecimientos de los sesenta últimos años en la historia judía constituyeron la dinámica que a veces obstaculizó y finalmente abogó en favor de dicha síntesis.

Esta síntesis se basa en la aceptación por parte del reformismo de la "alianza triple", tal como fuera expuesta por el rabino Schindler. La tradición judía es inseparable de la nación judía. Además de eso, no puede haber una nación judía significativa sin una relación positiva con la "civilización religiosa" judía. La reforma en curso ("reconstrucción") es necesaria tanto para la tradición judía como para la nación judía como comunidad, dondequiera se encontrare.

Creo haber llegado a un punto en el que debemos asumir la síntesis reformista-sionista a fin de abordar eficazmente el problema del judaísmo. Por eso pasaremos a continuación del ámbito del análisis histórico a una declaración tentativa basada en esa síntesis sionista reformista o progresista, y a la subsiguiente propuesta de un programa de acción con respecto a la educación judía progresista y a la *aliá* sionista reformista.

## **TESIS BÁSICAS PARA UN SIONISMO REFORMISTA**

En mi opinión, nuestra preocupación principal hoy en día en nuestra confrontación con la Edad Moderna debe ser la supervivencia creativa continua del pueblo judío, ya fuere en la diáspora o en Israel. Esta definición no descarta en absoluto la importancia focal de Israel, inmanente o actual, como el hogar nacional y el centro del pueblo judío. Pero el concepto de "Eretz Israel" sólo es relevante en el contexto de *Am Israel*, y por consiguiente, aceptamos la afirmación de Elie Wiessel expresada en junio de 1974 en la asamblea general de la Agencia Judía: "Sean cuales fueren nuestras diferencias geográficas o económicas, estoy plenamente convencido de que la unidad de nuestro pueblo es de naturaleza ontológica. Quien opte por un aspecto u otro no puede ser definido como verdaderamente judío. Quien intente contraponer Israel a la diáspora o viceversa, inevitablemente habrá de traicionar a ambos".

### **El significado del compromiso sionista reformista**

Para comprender nuestro compromiso con la supervivencia continua del pueblo judío, debemos rechazar las visiones de aquellos israelíes o norteamericanos cuyo punto de partida radica en la dicotomía entre Israel y la diáspora. Si realmente afirmamos la unidad del pueblo judío y su destino histórico común, no puede haber una orden del día judía que no se base tanto en la diáspora como en Israel; el estado judío no puede ser percibido como un fin en sí mismo. No debemos menospreciar la importancia de la función que Israel ha desempeñado, sigue y seguirá cumpliendo como amparo físico para los judíos que lo necesiten. Pero finalmente, tal como lo previera Ajad Haam, el estado político de Israel es sólo un medio para tornar al judaísmo contemporáneo viable en todas las sociedades libres.

Esta orientación constituye un prerrequisito para el compromiso sionista de hoy en día, ya se trate de judíos israelíes o norteamericanos. La presencia de un judío en Israel no lo transforma automáticamente en sionista. Tampoco podemos aceptar el concepto de la *aliá* como un acto aislado que constituya la meta final del compromiso sionista. En realidad, la *aliá* siempre habrá de ser considerada como un acto valorable en la tradición judía, pero como acto ideal en el contexto sionista tiene significado sólo si expresa un compromiso permanente con la acción, un sentido continuo de *kavaná* (intencionalidad).

Se debe hallar una forma conveniente para que el sionismo de la diáspora exprese su preocupación por aquellos aspectos que afectan la naturaleza sionista del Estado de Israel. De manera similar, el interrogante de la orientación sionista en la diáspora debe ser visto por los sionistas israelíes como un tema legítimo.

El compromiso sionista reformista implica la disposición a innovar al utilizar e interpretar el legado judío y las instituciones comunales tanto en la diáspora como en Israel. Esta innovación creativa por parte de quienes se encuentran firmemente arraigados en su identificación con el grupo judío (la nación judía) deberá resultar en un judaísmo vital y dinámico, con una contribución propia y singular a un mundo en cambio perpetuo. Es de esperar que un judaísmo de estas características imparta gran significado y trascendencia a los individuos que se identifican con él y a través de él.

Para lograr la autorrealización máxima, el sionismo reformista presupone la interacción permanente entre un judaísmo progresista en Israel y las diversas comunidades judías liberales de la diáspora.

### **Un plan de acción educativa**

Éste es un momento propicio para que los educadores e instructores de jóvenes en los EE.UU. asuman coherentemente el interrogante de la motivación de la próxima generación para involucrarse e identificarse con el pueblo judío, en la diáspora y en Israel. La posición históricamente innovadora del judaísmo reformista lo convierte en candidato natural a un nuevo enfoque de la educación judía.

La motivación para una identificación con el pueblo judío implica una relación afectiva. En el pasado, la relación afectiva y la identificación con el judaísmo se ejercían por medio de la comunidad orgánica judía. La comunidad y la familia judía ampliada ofrecían el trasfondo social y la situación vivencial en cuyo seno tenía lugar la educación judía. Esta clase de comunidad orgánica no existe más.

Martin Buber fue quien abordó los problemas del quiebre de la comunidad en general, y de la comunidad judía en particular, como resultado del advenimiento de la Edad Moderna. Las ramificaciones son numerosas: la ausencia de la comunidad significa la ausencia del diálogo entre los individuos, lo que implica la alienación del individuo del grupo. Para Buber, el individuo puede ponerse en contacto con Dios sólo a través de la comunidad orgánica. Esto lo llevó a afirmar que *sin una comunidad judía auténtica no puede haber una vivencia judía auténtica*.

Por ello, el problema básico de la educación tanto en Israel como en la diáspora consiste en crear un contexto judío en el podemos educar a nuestros niños y jóvenes. Que nadie piense que no se trata de un problema real, inclusive en Israel; pero es mucho mayor en la diáspora.

### **La construcción de una secuencia en la educación vivencial**

El movimiento reformista ya ha comenzado a afrontar el problema de las escuelas judías cotidianas como comunidad educativa, pero aún no ha logrado resolverlo. La tendencia actual a una retracción étnica en los EE.UU. puede convertirse en un factor que incentive a los reformistas norteamericanos a reevaluar su postura tradicional al respecto. Sin duda alguna, el movimiento campamentista judío constituye el foco del panorama educativo juvenil. No todos los campamentos judíos agotan sus potencialidades, pero afortunadamente parecería que el movimiento reformista cuenta con rabinos y educadores comprometidos con el aprovechamiento de las instalaciones campamentistas para crear una comunidad, una *javurá*, para introducir a niños y jóvenes en ciertos valores, actitudes e identificaciones. La accesibilidad y utilización de los campamentos como recurso educativo para los jóvenes del movimiento reformista debería ocupar un lugar destacado en la orden del día del reformismo. La experiencia campamentista debería ser el estímulo para formar un grupo juvenil creativo en el templo. Parcialmente, el contenido del programa educativo del campamento constituye un ejemplo notorio de adaptación creativa de la epopeya fundacional del estado judío.

### **La función de Israel en la progresión educativa**

En el caso de los adolescentes mayores (no olvidemos que en esta sociedad, la adolescencia como fenómeno social y psicológico se extiende hacia bien entrados los veinte años), el problema de la identificación judía se agudiza. Sus capacidades emocionales e intelectuales más desarrolladas necesitan una dimensión adicional de experiencia y de *javaiá* (vivencia) para estimular y enriquecer el concepto de nación judía y para desarrollar una identificación madura con la historia judía. Una experiencia -o serie de experiencias- israelí adecuadamente estructurada constituye el mejor recurso educativo a nuestra disposición para asegurar que el compromiso sionista sea uno de los componentes en la cristalización de la personalidad de los adolescentes mayores. Obviamente, los programas israelíes del movimiento reformista deben ser planeados y administrados de manera tal que integren al judaísmo progresista como parte de la *javaiá*. Asimismo, debe haber planificaciones avanzadas a nivel congregacional (la escuela religiosa, los grupos juveniles menores y mayores) para integrar a los jóvenes a su regreso de la experiencia israelí. Parte de los contenidos programáticos de dicha experiencia debe estar dedicada a la función de los participantes en sus comunidades de origen.

Una experiencia israelí positiva debe motivar también a los jóvenes judíos para que continúen mejorando su nivel general de conocimientos judíos durante sus estudios superiores, y debe generar el deseo de vivir en una comunidad judía. Los egresados de las instituciones de UAHC y de los programas israelíes constituyen el futuro liderazgo rabínico y secular del reformismo norteamericano, tal vez más en virtud de los lazos y vivencias de *javurá*<sup>11</sup> que por las convicciones intelectuales.

### **Una identidad judía sionista reformista**

Dentro de esta perspectiva del desarrollo de una identidad judía positiva, es más que legítimo que el movimiento reformista se ocupe de la función particular de un judaísmo liberal y dinámico en la plasmación de dicha identidad.

Retomemos por un momento el análisis histórico:

La posición del reformismo clásico es que el judaísmo clásico considera que debe dedicarse a intentar una reforma de la *Halajá* que permita al judaísmo, según lo definiera Augsburg Synod, "desplegarse en el espíritu de la nueva era". No nos dejemos confundir por el hecho de que los acontecimientos del siglo pasado requieren una interpretación un poco más severa del espíritu de esta "nueva era". La tesis sionista sostiene que dicho "despliegue del judaísmo" es máximamente posible sólo si la experiencia y la existencia judías pueden expresarse autónomamente a todos los niveles de la organización social y política normativa para una edad determinada. Sólo en ese caso el judaísmo podrá eventualmente afrontar por un lapso de generaciones la posibilidad de reformar la escala de la *Halajá*, ya fuere por interpretación, por legislación o por ambas a la vez. Por consiguiente, la visión del sionismo reformista debe ocuparse del trascendente aspecto de la presencia judaísmo progresista en Israel. Se trata de una necesidad primaria para la causa de un desarrollo continuo y dinámico del reformismo en la diáspora.

El kibutz reformista (judío progresista) proyectado, a la espera de que sea el primero de muchos, es ciertamente el símbolo más concreto del acercamiento entre el judaísmo reformista y el sionismo en general, y de la síntesis entre el judaísmo progresista y el sionismo laborista en particular. El propósito confeso de dicho kibutz servirá para ofrecer al judaísmo progresista una base de sustentación dentro de una auténtica comunidad. Para un pequeño número de jóvenes, tanto en Israel como en la diáspora, que busquen una forma muy especial de compromiso personal con los ideales del judaísmo progresista, un kibutz de esas características puede ofrecerles la senda de la autorrealización.

Evidentemente, la existencia de comunidades judías progresistas en Israel es de decisiva importancia para la naturaleza del potencial educativo que representa Israel para la juventud judía reformista de la diáspora.

### **La necesidad de un movimiento de *aliá* reformista-sionista**

Pero no basta con esto. Si el judaísmo reformista percibe la entidad política del Estado de Israel como marco o medio para la evolución continua de la ley y la tradición judías, se encargará de tener un impacto mayor sobre la trama social y religiosa de la sociedad que se desarrolla aquí. La afiliación de la Unión Mundial del Judaísmo Progresista a la Organización Sionista Mundial es bastante lógica, pero la afiliación en sí

---

<sup>11</sup> *Javurá*: Orientación a la *Gemeinschaft* (cofradía).

no le garantiza la función que desea para sí. Ciertamente, sin un movimiento de *aliá* sionista reformista, esta afiliación carecerá de consumación práctica. Al decir *movimiento de aliá sionista reformista* no me refiero solamente a la *aliá* de individuos que sea judíos reformistas, aun cuando dicha *aliá* tenga sin duda gran significado para ellos mismos y para los lazos entre los EE.UU. e Israel.

Un movimiento de *aliá* sionista reformista debe organizarse de manera tal que ejerza un impacto específico e identificable por su orientación al judaísmo progresista. Esto implica una *aliá* grupal, por ejemplo, a la misma ciudad en desarrollo o al mismo barrio en un área urbana. Esto implica una *aliá* a una localidad en la que el sentido de comunidad y de *shlijut* (con respecto a la idea del judaísmo progresista) pueda ser mantenido más fácilmente ante las presiones de la vida cotidiana. Esto puede significar una *aliá* que se focalice en nuevos proyectos potenciales del reformismo en Israel, por ejemplo, educadores que puedan crear nuevas opciones educativas al estilo de la escuela Leo Baeck en Haifa y en otras partes del país.

### **UNA RELACIÓN COMPLEMENTARIA**

Para Israel y para la sociedad israelí será importante que los jóvenes judíos de los EE.UU. vivencien a Israel como una norma en su educación judía. En opinión de muchos israelíes, sería deseable una presencia judía progresista más significativa en Israel, a través de una *aliá* sionista reformista. *Pero la importancia decisiva de estos fenómenos radicarán en la retroalimentación revitalizadora del judaísmo reformista norteamericano y en la garantización de su capacidad de brindar respuestas al desafío de nuestros tiempos para un judaísmo viable.* Ésta es la naturaleza de la relación complementaria entre el sionismo y el judaísmo reformista, tal como la percibo en la actualidad.

# LA AUTOCONCRECIÓN Y LA AUTORREALIZACIÓN: ANÁLISIS Y DISCUSIÓN

Michael Livni (Langer)

## **La autoconcreción: el derecho a vivir el momento**

El ser humano en sí constituye la meta de la actividad humana. De ello se desprende su derecho a la vida, a la libertad y a la autoconcreción. Una persona tiene derecho a concretar sus aptitudes físicas, intelectuales y espirituales en este mundo y en este momento, a condición de que el logro de su felicidad no vulnere el derecho del prójimo a su propia concreción.

La concreción de la felicidad se pondrá de manifiesto a nivel laboral y afectivo. El trabajo no siempre coincide con la ocupación con fines de subsistencia. El trabajo responde a la necesidad espiritual del ser humano de expresarse a través del control, la configuración y la elaboración de su mundo físico-social-espiritual. Generalmente, la autoconcreción en el trabajo debe expresarse de una manera usualmente percibida como provechosa por la sociedad (o parte de ella) en la cual la persona vive.

En la vida afectiva, el ser humano expresa su necesidad de fusionar su entidad con otras. En este caso se trata no sólo de las relaciones entre un hombre y una mujer, sino de todo el espectro de vivencias humanas que despiertan la apertura afectiva para estar "con": la naturaleza, las artes, las relaciones íntimas. El trabajo se hace, el amor se siente.

El derecho del individuo a la autoconcreción es el legado del humanismo de los siglos XV y XVI. El humanismo vio al hombre como fin y no como medio para cumplir con la voluntad divina. Desde entonces, muchas de las polémicas en el seno del pensamiento social y político giran en torno del interrogante ¿cómo lograr una autoconcreción máxima en la vida del ser humano?

**¿Cómo realizar el humanismo?**

El pensamiento liberal abogaba -y aún lo hace- por la libre competencia y la máxima libertad del individuo en su autoconcreción. A través de sus capacidades y talentos, se impone al individuo la responsabilidad de su autoconcreción.

Los críticos del liberalismo sostienen que no existe la garantía de la igualdad de oportunidades para todos, en aras de la autoconcreción. Por consiguiente, el liberalismo vulnera necesariamente (de manera directa o indirecta) el derecho del prójimo a su autoconcreción. A partir de esta crítica, el socialismo afirma que la responsabilidad de garantizar la autoconcreción máxima es pública, es decir, social o política. Los críticos del socialismo sostienen que esta postura limita inevitablemente la libertad del individuo, y que por ello resulta inaceptable.

El socialismo centralista cree que la responsabilidad pública debe ponerse de manifiesto a través del gobierno central (éste es un elemento común al socialismo democrático y el socialismo totalitario). El socialismo descentralizado (anarquista) afirma que la responsabilidad pública debe ponerse de manifiesto a través de una comunidad voluntaria de cooperación. De ello se desprende que el estado debe basarse en un sistema de asociaciones comunitarias voluntarias. El socialismo centralista se opone al socialismo anarquista y afirma que esta aspiración es "utópica" e irrealizable en el complejo mundo moderno. A esto responde el socialismo descentralizado que sólo por medio de la existencia de la cooperación en el seno de la comunidad se generarán aquellas relaciones humanas que garanticen la libertad del individuo y la responsabilidad compartida en aras de la autoconcreción. En opinión de los anarquistas, el socialismo centralista inevitablemente somete al hombre al aparato.

A nivel nacional, la autoconcreción humanista condujo a la idea del derecho a la autodeterminación de los pueblos. En los últimos doscientos años surgieron numerosos movimientos nacionales inspirados en ella, incluido el movimiento nacional-político de los judíos, el sionismo.

**La autorrealización: la conexión con la vida eterna**

La esencia humana del hombre (creado a imagen) sólo puede realizarse a través de su integración con la finalidad de la existencia humana, que consiste en la infinita enmienda del mundo ("en el reino de Dios") que, en palabras de A. D. Gordon, confiere "vida eterna" al individuo. En la misma medida en que el valor del ser humano le confiere el derecho a la autoconcreción, le impone el deber de una vida con objetivos. La autoconcreción momentánea carece de auténtico significado y de sentido verdadero si no es un eslabón en la cadena de la eternidad. Por el contrario, en la autoconcreción sin autorrealización subyace siempre el peligro de divinizar la vida efímera, tal como lo hicieron determinadas corrientes de la filosofía griega que aún siguen configurando en gran medida los valores del mundo occidental. Por ello, la autorrealización requiere una dimensión de vida laboral y afectiva, más allá de la dimensión existencial de la vida pasajera; la autorrealización significa una existencia en la dimensión de la eternidad.

Sólo en la existencia social de un ente colectivo pleno -"una tierra compartida, un trabajo compartido, un estilo de vida compartido, una fe compartida" (Buber)- resultan posibles las relaciones interpersonales que ponen de manifiesto, aunque más no sea en breves destellos, la capacidad del ser humano de concretar en una sociedad terrenal la imagen y semejanza que preanuncian la vida eterna.

La misión del hombre consiste en crear aquí y ahora una sociedad que permita la autoconcreción junto con la autorrealización; ésta es la interpretación de la enmienda del mundo en el presente histórico. La fusión de la vida personal con la vida del pueblo en Israel fue no sólo la interpretación pionera de la tradición profética, sino también un intento práctico de renovar dicha tradición.

Cuando confrontamos la autoconcreción con la autorrealización en el presente, no se trata solamente de la contraposición de la vida transitoria con la vida eterna, tal como parecía una generación atrás. La joven generación de hoy en día tiene acceso a otras interpretaciones del concepto vida eterna. Las teorías del Oriente Lejano eximen al individuo de la tensión generada por la enmienda del mundo, y hacen hincapié en la autoconcreción por medio de la fusión con la vida eterna de su propio interior. Cabe recordar que también el cristianismo (en especial en su vertiente protestante) justificó la

autoconcreción en este mundo basada en la creencia de que la vida eterna sólo se realiza en el mundo por venir.

En el pasado, la gente consideraba que el cumplimiento de los preceptos para la enmienda de sí misma y del mundo era una imposición suprema. De esa manera se daba una obediencia ciega (y no a partir de la fe) a los preceptos (normas), que halló cauce de expresión en procedimientos que no se compadecen con la visión humanista del hombre como un ser libre y soberano; el valor de los preceptos superaba al del ser humano. A diferencia de ello, en la tradición pionero-sionista la autorrealización se genera a partir de la decisión voluntaria del individuo de integrarse al ente colectivo, con vistas a una vida eterna aquí y ahora como vía hacia la autorrealización. Esto requiere la aceptación de la obligación, que se expresa bajo la forma de los deberes con el individuo y con la comunidad. La comunidad que aspira a la autorrealización constituye no sólo una congregación dentro de la asociación de congregaciones, sino también la base de un movimiento que actúa conscientemente con la misión de realizar sus ideas en la sociedad circundante.

La idea de la autorrealización pone de manifiesto la integración del humanismo occidental, que considera al hombre como meta de la acción de enmienda del mundo, con la concepción tradicional, que considera a Dios como objetivo y a los derechos humanos como consecuencia directa del sistema de deberes para con Dios. Por ejemplo, nuestra redención de la esclavitud en Egipto no tuvo lugar por "nuestro derecho" a la autodeterminación sino por nuestro compromiso a cumplir los preceptos de Dios. El cumplimiento de los preceptos de Dios constituía la vía hacia la "autorrealización" del pueblo en aquellos tiempos.

El movimiento pionero asimiló los valores de Occidente -la autoconcreción y la democracia- en su forma realizadora; pero en nuestros tiempos la transmisión de la idea de autorrealización tropieza con dificultades.

Por la influencia de la cultura occidental hemos perdido a nivel conceptual el sentido de la distinción entre la autoconcreción y la autorrealización, que resultaba tan clara para la

generación de los pioneros. Debemos ahondar en las raíces de esta confusión de valores que impera en la actualidad.

### **La autorrealización y la identidad judía**

Una de las raíces de esta confusión de valores de la que somos testigos acompañó al Movimiento Sionista desde sus comienzos, y guarda relación con el hecho de que el Movimiento Sionista fue nuestro movimiento de liberación nacional, "como todos los pueblos". Los movimientos nacionales contemporáneos tomaron de nosotros el símbolo del Éxodo de Egipto ("Dejad salir a mi pueblo"), pero no lo hicieron precisamente por su adhesión al valor de cumplir con el precepto de enmienda del mundo, sino generalmente por el solo deseo de autodeterminación (autoconcreción nacional).

La autorrealización como interpretación moderna de la misión del pueblo judío en la enmienda del mundo constituyó el aporte espiritual peculiar de los pioneros. Este espíritu dejó su impronta sobre la empresa sionista en sus comienzos. Los pioneros absorbieron las ideas del Iluminismo y la redención nacional sobre la base de su identificación plena con el pueblo judío y de su estrecha vinculación, desde la más tierna infancia, con la tradición y los símbolos judíos. Ésa era la condición previa para su distinción instintiva entre la autoconcreción y la autorrealización. En términos generales (hubo algunas excepciones en el ala izquierda), esta identificación no se vio afectada por la deliberada desvinculación de los símbolos y de la tradición, a raíz de su rechazo de la senda emprendida por el mundo judío tradicional. Como dijera el poeta Shlonsky, "por el contrario, nos atrevimos a empezar desde el principio porque llegamos aquí para proseguir la senda"...

Por eso, el movimiento de autorrealización sionista debe hallar la vía educativa para impartir las ideas universales de la enmienda del mundo a través de los símbolos particulares del pueblo judío. De todas maneras, tenemos el derecho (y tal vez el deber) de interpretar estos símbolos. Se puede interpretar inclusive a Dios, como símbolo de la perfección y la unidad que caracterizara a la visión profética de la enmienda del hombre y del mundo. No podemos renunciar a la aplicación de una relación afectiva con los

símbolos, por el temor infundado de que ello implica necesariamente la aceptación de las normas halájicas tradicionales, inadmisibles para nosotros.

## **Conclusión**

Una congregación autorrealizadora se caracteriza por asignar recursos tanto al trabajo con fines de sustento como al trabajo espiritual, a fin de desarrollar la toma de conciencia y de alentar su misión en la enmienda del individuo, el pueblo y el mundo. Los pioneros se focalizaron en el intento de redimir la tierra a través de la empresa colonizadora y en la creación de una sociedad ejemplar, "un intento que no ha fracasado aún". Hoy en día parecería necesaria una revolución cultural y educativa. No podremos asegurar nuestra capacidad y nuestra misión de "proseguir la senda" sin el compromiso con el pueblo judío y con la cultura judía en la próxima generación; no lograremos cultivar la conciencia ideológica si no somos una sociedad que trabaja y estudia a un tiempo.

Según esta visión, la autorrealización refuta a las corrientes laicas "puras" y sostiene que sólo se puede impartir los valores eternos del pueblo judío a través de una educación en el espíritu de los símbolos consagrados desde hace generaciones. El abandono de estos símbolos expone al individuo y a la congregación al peligro de una crisis de identidad (que es también una crisis de objetivos), la que a su vez conduce a una autoconcreción existencial reducida.

Como ya hemos señalado, la idea de la autorrealización a nivel nacional es específica del pueblo judío y constituye la expresión del sionismo cultural, a diferencia de la "autoconcreción" del sionismo político que ve como fin a un estado "como todos los otros pueblos". El sionismo cultural considera que el hogar nacional es un medio para que el pueblo judío cumpla su misión de enmendarse a sí mismo y al mundo (véase al respecto "El sacerdote y el profeta" de Ajad Haam). Por lo tanto, se puede concluir que la renovación y la actualización de la idea de autorrealización y su consiguiente transmisión constituyen el cometido del sionismo cultural contemporáneo en general, y del movimiento pionero en particular.

## NUESTROS KIBUTZIM REFORMISTAS: 1995

*por Mijael Livni*

Han pasado 18 años desde que se realizara en 1977 el acto de inauguración del kibutz Yahel, el primero de nuestros dos kibutzim reformistas. No es casual que ése haya sido también el año de fundación de *ARTZA* (la Asociación de Sionistas Reformistas de los EE.UU.). El kibutz Lotan, uno de los últimos en ser fundados, se creó en 1983.

Yahel y Lotan nacieron en estos últimos años en los que parecería que el movimiento kibutziano aún constituye un verdadero baluarte de la ideología sionista pionera (la misma por la que sentían afecto tantos judíos reformistas que se consideraban sionistas). Los kibutzim reformistas constituyen la expresión simbólica de dos de los movimientos más originales y fructíferos de la historia judía moderna, hondamente comprometidos con la revivificación de la tradición profética del judaísmo: el judaísmo reformista y el movimiento sionista laborista. El denominador común a ambos consiste en el compromiso activo con la justicia social y con un sistema de relaciones humanas y morales.

El principio básico del sionismo reformista consiste en el desarrollo de comunidades que vivan en Israel y que integren la reforma religiosa con la reforma social. El sionismo reformista se nutre de la tradición cultural sionista de Ajad Haam, que considera al hogar nacional judío como una "prueba piloto" del judaísmo moderno y creativo de la comunidad judía. La tradición pluralista y democrática del judaísmo reformista excluye la posibilidad de una forma única y fijada de antemano para una comunidad de esas características, pero no cabe duda de que los kibutzim reformistas constituyen una de las posibilidades existentes, que asume el desafío cotidiano de concretar una opción determinada y específica en el marco sionista cultural: una comunidad sionista reformista.

**La imagen histórica de los kibutzim**

En el pasado, los kibutzim eran percibidos desde afuera (y también por sí mismos) como los generadores del estado en vías de concreción. Antes de la creación del estado y durante sus primeros y difíciles años, los kibutzim cumplieron voluntariamente con los objetivos concretos de poblar el país en condiciones precarias, organizar la principal resistencia clandestina contra el mandato británico, conducir la Guerra de la Independencia y asumir los primeros cometidos de construcción del estado.

Con sus logros concretos, los pioneros de los kibutzim dieron credibilidad a las demandas del sionismo político. En 1947, la Comisión Especial de las Naciones Unidas para Palestina (UNSCOP) visitó los primeros kibutzim en la parte norte del Neguev y observó los resultados de los primeros experimentos agrícolas en el desierto. Ése fue uno de los factores que contribuyeron a la decisión de conceder el Neguev, totalmente árido, al futuro estado judío. Yahel y Lotan han heredado esa tradición de pionerismo en el desierto.

Después de la creación del estado, muchos miembros de kibutzim arribaron a la conclusión de que a partir de ese momento su misión consistiría en ponerse al servicio del estado. El supuesto básico que sostenía que el kibutz debía constituir una sociedad modelo que representara determinado ideal social que arraigaba en los ideales proféticos con respecto al carácter del estado, fue hecho a un lado en nombre de las necesidades existenciales acuciantes.

Hoy en día, a casi cincuenta años de la creación del estado, los kibutzim ya no constituyen una necesidad "concreta" de Israel. Quienes encuentran en el kibutz una forma de vida significativa y suficiente siguen viviendo en él, pero el kibutz ya no ocupa el primer plano en lo que atañe a la sociedad israelí en general. Muchos kibutzim atraviesan una crisis con respecto a sus objetivos.

En el movimiento kibutziano se destacan hoy en día dos "islas" pequeñas, pero significativas. Una de ellas es una "isla cultural": el Movimiento Kibutziano Religioso, que cuenta con 15 kibutzim cuya ideología se basaba (y sigue haciéndolo) en el judaísmo ortodoxo. (Los kibutzim reformistas no son aceptados por los kibutzim ortodoxos, a pesar

de que algunos miembros de los kibutzim ortodoxos sienten gran simpatía por los kibutzim reformistas).

La segunda es una "isla geográfica", y cuenta con 10-15 kibutzim alejados del centro del país, en especial en el Neguev y la Arava.

El 95% de la población de Israel vive al norte de Beer Sheva; sólo un 5% habita en el Neguev y la Arava, que ocupan un 55% de la superficie del país.

De hecho, Yahel y Lotan son a un tiempo islas culturales y geográficas. La ideología trascendente y el desafío geográfico han fortalecido su sensación de misión a cumplir. No obstante, sería ingenuo suponer que nuestros kibutzim no se han visto influidos por los cambios tecnológicos, ideológicos, económicos y políticos sin parangón que se han producido en Israel y en el mundo en estos años.

### **Las fuerzas configuradoras de los kibutzim reformistas**

Para la mayor parte de quienes decidieron afincarse en Yahel y Lotan era evidente que su aporte a la construcción del estado sería marginal. Desde un comienzo, el principio rector de los kibutzim reformistas consistió en constituir una "prueba piloto" del sionismo reformista y cultural (a diferencia del sionismo político). Su intención era generar la integración entre el pionerismo sionista y la tradición reformista de readecuación de la tradición judía a la realidad del siglo XX.

A nivel personal, muchos de los fundadores de Yahel y Lotan sentían la alegría de crear algo a partir de la nada; todos asumieron el desafío de "hacer florecer el desierto". Se trataba de una aventura.

Con el paso del tiempo, su perseverancia se fue tornando menos romántica. Tal como sucediera en otros kibutzim del desierto, Yahel y Lotan descubrieron que las restricciones económicas, el relativo aislamiento y las dificultades climáticas generaron presiones selectivas peculiares. En particular, la mayor parte de los miembros de Yahel y Lotan no provienen de un medio caracterizado por la escasez económica, y por ello no estaban realmente dispuestos a sumar el desafío de crear una economía duradera en el desierto. En

ambos kibutzim, primero en Yahel y después en Lotan, eso dio motivo a una rotación de miembros, cuando los fundadores llegaron a los treinta años y empezaron a preguntarse si ése era realmente el lugar en el que querían establecerse definitivamente y crear una familia.

El núcleo que optó por quedarse son personas decididas y enérgicas. En el caso de gran parte de los miembros de los kibutzim reformistas, esta firmeza arraiga en el compromiso sionista reformista. La focalización más clara se pone también de manifiesto en una política de absorción más realista para cada kibutz. Se han extraído enseñanzas importantes. Los kibutzim reformistas no constituyen un refugio para quienes no logran "triunfar" fuera del kibutz.

### **El desafío de los kibutzim reformistas**

Con la excepción Yahel y Lotan, no existen en ningún lugar del mundo (fuera de Israel) comunidades reformistas que constituyan comunidades abarcativas de estas características. Si el judaísmo constituye una forma de vida, una "doctrina de vida", nuestros kibutzim reformistas son el marco específico en cuyo seno las ideas del judaísmo reformista pueden realmente ser puestas a prueba. En la vida comunitaria kibutziana existen ciertamente muy pocas barreras. Entre otras cosas, los kibutzim deben afrontar los problemas de la subsistencia económica, las relaciones laborales (incluido el trabajo remunerado), la educación judía religiosa en un contexto regional laico y el culto y la autoridad judía en la comunidad.

Por sus raíces liberales, el judaísmo reformista es democrático y pluralista en muchos ámbitos. Esto es válido también para Yahel y Lotan. En el marco general de la estructura kibutziana, tanto Yahel como Lotan se refieren de manera diferente a los distintos aspectos de la vida religiosa y laica (económico-social).

Por su misma condición de kibutzim sionistas reformistas, Yahel y Lotan plantean interrogantes esenciales para el judaísmo y el sionismo reformista.

¿Está el campo visual del judaísmo reformista, tanto en Israel como en la diáspora, limitado a la clase de marco comunitario que existe en la diáspora? ¿Qué ideas con respecto a la vida comunitaria puede proponer el judaísmo reformista al judaísmo?

¿El objetivo del sionismo al crear el Estado de Israel fue el de servir en primer término de refugio a los judíos perseguidos y sin hogar? ¿O acaso Israel fue y es también un marco para asumir creativamente el desafío de un judaísmo pluralista y significativo en el siglo XXI?

El sionismo reformista se basa en el supuesto de que el judaísmo reformista debe renovar los marcos de la comunidad judía para garantizar la continuidad judía. El sionismo reformista se basa también en el supuesto de que el sionismo del hogar nacional judío constituye la garantía de continuidad de la existencia creativa del pueblo judío, tanto en Israel como en la diáspora. No cabe duda de que los kibutzim reformistas son pioneros en este esfuerzo.

### **La misión de los kibutzim reformistas en la comunidad judía reformista**

Por encima de todo, fue la sensación de identidad judeo-sionista-reformista y el compromiso educativo con la juventud judía reformista del mundo entero (incluido Israel) lo que confirió a Yahel y Lotan el sentido de finalidad y de misión. Esta sensación diferencia a Yahel y Lotan de la mayor parte de los otros kibutzim.

Las proyecciones cotidianas de este compromiso son numerosas. En especial, esto significa también el compromiso de ofrecer orientación para el trabajo con los jóvenes y la "difusión" del kibutz entre los grupos juveniles. Aun cuando este marco cristalice como actividad económica (turismo educativo), sólo en algunos kibutzim existe la motivación interna necesaria para enfrentarse con cientos (y miles) de jóvenes que influyen sobre una comunidad cuya población adulta raramente supera las cien personas.

Sobre la base de la incertidumbre que impera en el judaísmo de la diáspora en todo lo que atañe a la educación, la identidad y el compromiso judíos, sólo cabe suponer que la experiencia de la vida en un kibutz reformista en Israel tendrá una importancia creciente en

el esfuerzo educativo del judaísmo reformista en la diáspora. Debemos confiar en que el movimiento reformista ayudará a los kibutzim reformistas en la obtención de los requeridos para el desarrollo de la infraestructura necesaria para la ampliación de este objetivo.

En esencia, los kibutzim reformistas son fuente de inspiración para muchos, pero en la práctica constituyen la forma de vida de unos pocos. No obstante, Yahel y Lotan añaden una dimensión peculiar al desafío del judaísmo reformista en la definición de una comunidad judía significativa.

## KIBUTZ LOTAN

( 1997 )

### Nuestro camino para la realizacion de nuestro ideal

Nosotros, los miembros de Kibutz Lotan, decidimos construir aqui nuestra casa y nuestro futuro. Con nuestro compromiso hacia el pueblo de Israel, Torat Israel, y el Estado de Israel, aprendemos y trabajamos juntos para realizar como comunidad los valores del judaismo sionista progresista.

#### **Renovacion del judaismo:**

Nosotros creamos una expresion judia, tanto en lo sagrado como en lo cotidiano, con las mitzvot (preceptos) del hombre y su projimo y del hombre y el lugar.

#### **Igualdad en el valor del hombre:**

Nuestra creencia en el valor del hombre se expresa en la igualdad en el trabajo, en la democracia directa, la igualdad entre sexos, en la colaboracion y en la responsabilidad mutua.

#### **Participacion colectiva en el trabajo y la economia:**

Nosotros compartimos la responsabilidad de nuestro sustento y repartimos nuestros recursos como demostracion de nuestra confianza en la fuerza que juntos tenemos.

#### **Cuidado del medio ambiente:**

Nosotros nos basamos en la mitzva para el trabajo y la preservacion , en nuestra casa, en la zona, en el estado y en el mundo. Buscamos diferentes caminos para lograr un equilibrio con nuestro entorno desertico.

#### **“ yo - tu ” :**

Nosotros aspiramos a un sistema de relaciones mejorado del uno con el otro, con apertura, comunicacion y respeto mutuo.

#### **Sustento:**

Nosotros estamos a favor de la independencia economica y aspiramos a mantenernos por medio de caminos que sean acordes a nuestros valores.

#### **Casa y comunidad:**

Nuestro compromiso con la casa y la comunidad se expresa en la actividad conjunta en el trabajo, la educacion, la cultura, la salud y la vida cotidiana.

#### **Tikun (reparacion):**

Trabajaremos para el tikun atzmi (propio), tikun am (del pueblo) y tikun olam (del mundo). Nuestra casa es una comunidad que tiene una mision. Nuestro camino establece un mensaje con el que buscamos motivar a los que vienen a nuestras puertas y a los circulos sociales en que nos encontramos.

Nosotros vemos en esta declaracion un documento vivo, que exige compromiso y una lucha constante

“No debes terminar la tarea, pero tampoco eres libre de abandonarla”