

Torá y Revolución: Entre “Tikun Adam” y “Tikun Olam”

*Rabina Dra. Silvana Kandel Lamdan**

En un conocido ensayo de 1893, analiza , el intelectual judío y fundador del Sionismo Cultural Asher Ginzberg (1856-1927), mejor conocido como Hajad Haam, la diferencia entre el Cohen-sacerdote y el Nabí-profeta. Para él, lo que diferencia a estos dos modelos de liderazgo judío es su actitud frente a la realidad existente. El profeta está inmerso en una idea moral que lo llena y que activa todos sus sentidos y emociones. Mira al mundo a través del prisma de su idea y dedica su vida entera a su plena realización. Lucha por ello con todas sus fuerzas, sin cálculo y sin considerar las condiciones dadas, "Él siempre observa sólo lo que debe ser según el escrutinio de su propio corazón, no lo que *puede* ser según la situación general."¹ Ajad Haam describe al profeta como un hombre impulsado por elevados principios morales, que guían todos sus pasos, una persona que solo tiene el ideal frente a sus ojos y no está dispuesta a transigir frente a las limitaciones de la realidad.

Frente al profeta pone Ajad Haam la figura del sacerdote. El Cohen también está motivado por una elevada idea moral, y también trabaja para cumplirla. Sin embargo, "al faltarle en su corazón el coraje necesario para declarar una guerra mundial contra los límites de la realidad, el sacerdote es más propenso a bajar la cabeza ante la eventualidad y hacer una alianza con la realidad... No pide 'lo que *debería ser*', sino sólo 'lo que puede ser'".² O sea, el sacerdote de Ajad Haam negocia entre su ideal y la realidad, y trata de llegar a una armonía entre ellos. Pienso que estos dos modelos son imprescindibles para cualquier persona en general, y para todo líder religioso en particular. Todo líder debe tener una pizca de "sacerdote" y una pizca de "profeta": soñar con cambiar la realidad "en la medida de lo posible," y al mismo tiempo no renunciar a la lucha por conseguir lo "imposible."

¹ Hajad Haam, "Sacerdote y Profeta," en *El Sendero de Retorno, Ensayos sobre la nacionalidad judía* (Buenos Aires: Editorial Israel, 1942), 133.

² *Ibid*, 134.

La Torá también tiene su versión de estas dos formas de ver la vida: la encontramos en el capítulo 15 del Deuteronomio. Por un lado, tenemos ahí una de las tantas veces en las que la Escritura nos ordena ser generosos con los pobres y menesterosos: "Cuando hubiere en ti menesteroso, de uno de tus hermanos, en una de tus ciudades, en tu tierra, la que Adonai tu Dios te concede a ti, no habrás de endurecer tu corazón ni habrás de cerrar tu mano, a tu hermano, el menesteroso." (v. 7). Este precepto se ha convertido en uno de los más cumplidos por los judíos durante la historia. Y también ha sido asumido con entusiasmo como uno de los pilares del cristianismo y del islam. La mayoría de las congregaciones religiosas de todos los credos tuvieron siempre y tienen hoy departamentos de actividades caritativas y acción social que prestan -en la medida de lo posible- servicios y ayuda a cientos de miles de personas. Esta actitud representa el modelo sacerdotal propuesto por Ajad Haam, **modelo digno y lleno de mérito**. Pero en definitiva, no deja de ser un modelo de preocupación y solidaridad de la persona individual (o la congregación) pudiente hacia la persona individual necesitada. Según estos versículos, lo único que se interpone entre la persona vulnerable y la posibilidad de mejorar su situación financiera es la voluntad del donante. Sin embargo, tres versículos antes, la Torá nos dice otra cosa, tal vez hasta opuesta: "¡Nada! Ya que no habrá en ti menesteroso." (v. 4). Este imperativo categórico no nos indica cómo ayudar a los pobres que nos rodean, sino que nos exige imaginar lo aparentemente imposible: un mundo sin menesterosos. El propósito de esta visión del mundo es básicamente disminuir las posibilidades de subsistencia de la pobreza, creando un mundo en el que las carencias materiales no se acepten como un fenómeno natural, sino que se vean como una enfermedad social que puede y debe erradicarse. En otras palabras, parafraseando a Ajad Haam, la Torá nos pide aquí que seamos profetas.

Suena utópico, pero no imposible. Como escribió Walter Benjamin, "en cada generación debe intentarse nuevamente rescatar a la tradición del conformismo que está a punto de prevalecer sobre ella."³ Y este "rescate" puede lograrse de dos maneras complementarias: creando simultáneamente ambos, una nueva teología y un nuevo plan de acción. Ambos ya comenzaron a hacerse hace unos cuarenta años, en una Torá que no salió de Tzión ni de Nueva York sino de Améri-

³ *Walter Benjamin, Thesis on the Philosophy of History, Illuminations (NY: Schocken, 1968), 255*

ca Latina, una Torá que no fue desarrollada por judíos sino por sacerdotes y teólogos católicos. Me refiero a la teología de la liberación. Yo veo en este intento de hacer teología “desde abajo” un potencial puente, no solo de acción conjunta, como sugirió reiteradas veces el Papa Francisco, y antes de él varios intelectuales judíos y cristianos,⁴ sino también para el intercambio teológico de ideas. Porque, como dicen sus protagonistas, el énfasis en la teología de la liberación no está necesariamente en su contenido sino en la metodología que adopta.⁵

Esta teología tiene dos fuentes de inspiración: 1. Las experiencias cotidianas de la persona común que fue empujada a los márgenes de la sociedad. 2. El texto bíblico, interpretado a la luz de estas experiencias. Y eso es exactamente lo que tiene de especial. La palabra “teología” a menudo nos envía a bibliotecas universitarias y seminarios, pero la teología de la liberación es una teoría que crece desde la base misma. Todo teólogo y teóloga deben, además de ser estudiosos de las Sagradas Escrituras, estar comprometidos e implicados efectivamente en la lucha contra las injusticias sociales que se producen en su entorno. Su religiosidad se nutre de su contacto con la marginalidad. Comprensión teológica significa aquí apertura a un cambio de perspectiva, es decir dejar de ver a los marginados como necesitados y verlos como interlocutores, ciudadanos de iguales derechos que han sido históricamente agraviados económica, social y políticamente. Como explica el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, uno de los principales pensadores y activistas de esta teología, es el paso de “hablar en nombre de” a “hablar con” los pobres y marginados, conectándose con ellos a través de estudio y acción conjuntas.⁶

Uno de los principales aportes de la teología de la liberación fue la introducción del concepto de “situación de pecado” o “estructuras injustas que caracterizan la situación de América Latina” como dice el documento final de la Conferencia Episcopal de Medellín de 1968,⁷ una lectura de la realidad -y por tanto del relato

⁴ Otto Maduro, ed., *Judaism, Christianity and Liberation, An Agenda for dialogue*, (New York, 1991); Marc Ellis, *Towards a Jewish Theology of Liberation*, (Waco, 2004).

⁵ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación, Perspectivas* (Salamanca: Sígueme, 1972), introducción.

⁶ Gerald West, “The Bible and the Poor: A New Way of Doing Theology,” in *Cambridge Companion to Liberation Theology*, ed. Christopher Rowland (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 166.

⁷ Documentos de Medellín, https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf

bíblico- que se suma al ángulo personal de la pequeña tragedia del pobre o marginado, la perspectiva sistémica que indaga en las razones por las cuales esta persona llegó a su difícil situación material. Y la respuesta es que donde hay un oprimido hay también un opresor, sea este una persona individual o la sociedad entera. En este espíritu, la teología de la liberación intenta ampliar el espectro de preguntas que se hace la teología a la hora de estudiar los textos.

¿Cómo sería en la práctica? Por ejemplo, al estudiar el pasaje donde se demanda devolverle la ropa al deudor moroso antes de que caiga la noche ya que esa es su única prenda (Deuteronomio 24, 13), podríamos preguntar: ¿cómo es que esta persona tiene una sola prenda de vestir? ¿Se preserva su dignidad en tal situación? ¿Y por qué la renuncia del prestador se considera un acto de caridad? ¿Cuál es el papel de la sociedad en tal situación? Lecturas bíblicas como ésta pueden hacer una contribución real al avance de las luchas sociales, como fue el caso por ejemplo en Sudáfrica, donde el despertar popular de la gente que descubrió e interiorizó el concepto de "estructuras de pecado," estudiado en grupos de Biblia el que impulsó el levantamiento popular contribuyó a desatar el proceso de derrocamiento del régimen del apartheid.⁸

Sin embargo, esta actitud de exégesis revolucionaria no es exclusiva del cristianismo: El siglo XX vio a muchos pensadores judíos de diversos contextos y posiciones, que tenían en común: 1. una visión de crítica sistémica hacia los órdenes sociales y económicos existentes, es decir, no estaban dispuestos a aceptar las disparidades sociales y las injusticias causadas por el sistema político; 2. una visión y un sentido de misión para corregir la realidad social y llevar al pueblo judío o a la humanidad a una situación social en algún punto del continuo entre "mejor" e "ideal" (una pregunta central en este contexto es qué es el fin último de la lucha social); 3. Su percepción de la tradición y las fuentes judías como fuente de autoridad y/o inspiración para su impulso por reformar el mundo. La incapacidad de los judíos de conformarse con un consuelo espiritual frente a las injusticias que atraviesan a las sociedades de forma cotidiana, era, para estos judíos comprometidos, una fuente de orgullo y no de desprecio, como predicaban muchos teólogos cristianos en la Europa de entreguerras.

⁸ West, *The Bible and the Poor*, 168.

Este impulso por el reclamo de justicia en este mundo y no en el venidero es parte de la esencia judía y sus raíces llegan hasta el llamado de Dios a Abraham en el Génesis. Como escribió el rabino Moshe Avigdor Amiel (1882-1945), uno de los líderes del Sionismo Religioso:

De dónde surge este fenómeno que muchos revolucionarios de la época moderna sean precisamente judíos, sino del sentimiento de justicia que palpita en ellos por herencia desde nuestro patriarca Abraham, de quien dijo Dios: "Pues yo le he escogido para que prescriba a sus hijos y a su descendencia en pos de él para que observen la senda de Adonai al practicar justicia y derecho" (Génesis 18, 19). Y aunque esos judíos estén hoy lejos de la senda de Adonai [del cumplimiento de los mandamientos], de todos modos alzan el mástil de la justicia, lo cual prueba que hay cierta semilla en ellos que brota de nuestra antigua fe, la fe del primer hebreo.⁹

Cada judía y judío, dice el Rab. Amiel, lleva enraizada dentro el sentido de justicia y el impulso de perseguirla. Y es interesante que para muchos pensadores judíos, sobre todo aquellos que fueron testigos de momentos verdaderamente revolucionarios de la historia moderna, el sentimiento revolucionario no nace sino de la Torá misma, en oposición a la imagen conservadora que se le adjudica muchas veces a la religión. Por ejemplo, el rabino Shlomo Zalman Shargai (1899-1995), otra gran figura del Sionismo religioso, ilustra en un texto de 1944 con palabras llenas de pasión que el imperativo teológico de la Torá es en realidad un llamado constante a la rebelión:

Cuál es el manantial del que sacaremos la voluntad y la fuerza para la revolución sagrada?... 'Esta es la Torá que expuso Moshé ante los hijos de Israel' (Deuteronomio 4, 44). Es la Torá de la revolución universal constante... El pueblo de Israel es el pueblo siempre revolucionario que desde que se consolidó cuestiona los convencionalismos y los hábitos de quienes lo rodean... A este pueblo revolucionario se le entregó la Torá del cielo, la Torá de la sagrada revolución... Esta Torá que siempre enseña al hombre a rebelarse, es la que lo llama a una constante falta de reconciliación con lo que existe si es malo... Esta Torá ve a la persona como un ser libre, cuya libertad depende en su elección: la vida.¹⁰

⁹ Rabino Moshe Avigdor Amiel, לנבוכי התקופה [A los confundidos de nuestro tiempo] (Jerusalem, 1996), parte II, 113-114.

¹⁰ Rabino Shlomo Zalman Shragai, "תורת המרד הקדוש" [La Torá de la revolución sagrada], Netiva 19 (1944), 2-3.

Según Shragai, Israel es un pueblo revolucionario por el hecho de sostener la Torá, que es por naturaleza revolucionaria. La esencia de la Torá es la protesta contra la injusticia. Si el sistema político o social son injustos, hay que levantarse contra ellos **por mandato de la Torá**. Lo revolucionario de la Torá se manifiesta, por un lado, al romper con el monopolio de lo terrenal introduciendo retazos de sacralidad en lo cotidiano. Y por el otro, invitando a cada judía y judío a rebelarse frente al mundo y mejorarlo.

Y por supuesto que esta visión de la Torá como motor de la revolución no es exclusiva de autores religiosos.

Gustav Landauer (1870-1919), un gran filósofo y revolucionario judío alemán, nos dice algo parecido desde su lectura laica de las Escrituras. Una de las mayores expresiones del carácter revolucionario de la Torá es para él el precepto del jubileo:

“Jubileo será para ustedes el año cincuenta” (Levítico 25, 11): aquel que tiene oídos -oirá la voz del shofar sonando en toda la tierra... Por siempre aspirará la injusticia a gobernar, y siempre que haya personas que vivan en serio, habrá quien se levante contra ella. La rebelión como constitución, el cambio y la revolución como ley predeterminada, el orden fijado por el espíritu, esa fue la grandeza y la santidad del sistema propuesto por la ley de Moisés. Y esto mismo necesitamos hoy: un nuevo orden y una revolución liderada por el espíritu, que no establezca reglamentos definitivos sino que se autodeclare eterna. La revolución debe ser una parte integral y una premisa de nuestro orden social.¹¹

Estos son solo algunos ejemplos de pensadores judíos modernos que enfatizaron esta combinación extraña y fascinante entre Torá y revolución. Ellos afirmaron, cada uno desde su lugar, que lo espiritual no puede ser más argumentado como una línea de escape de la realidad terrenal hacia una esfera trascendente, sino que debe ser una expresión de la “consagración [kidush] revolucionaria” de la vida cotidiana, que se manifiesta en un compromiso profundo por la justicia social.¹²

¹¹ Haim Zeligman y Yaakov Goren, עליו ומשלו, גוסטב לנדאוואר, [Gustav Landauer, *Sobre él y de él*], (Yad Tabenkin: Ramat Efal, 2009), 105.

¹² A este respecto vean también: Victor Jeleniewski Seidler, *Tikkun Olam – “Repairing the World”: Embodying Redemption and Utopia, Jewish Thought, Utopia and Revolution*, E. Namli, J. Svenungsson, A. M. Vincent [editors], (Rodopi, Amsterdam-NY 2014), 16.

Entonces, ¿cuál es el perfil de una persona revolucionaria? ¿cuál es su motivación? ¿Qué podemos tomar nosotros hoy -judíos, cristianos o creyentes de cualquier religión- de estas figuras para nuestras propias vidas? Para responder a estas preguntas, traeremos a nuestra ayuda la figura de un revolucionario especialmente enigmático y fascinante llamado Isaac Nachman Steinberg (1888-1957). Steinberg fue un jurista y político, que hasta llegó a ser ministro de justicia del Partido Social-Revolucionario (no-marxista) en el breve primer gobierno de Lenin en 1917-8. Aunque no era raro encontrar judíos entre los protagonistas de la revolución rusa, lo inusual en Steinberg fue que él no abandonó la tradición ni la observancia de los preceptos al unirse a la militancia como hicieron la gran mayoría de sus compatriotas. Steinberg siguió vistiéndose y actuando como judío ortodoxo, incluso en su posición de ministro nacional. Es por eso que en su figura canalizan lo particular y lo universal del llamado mesiánico.

En la mitad de sus memorias, escritas desde el exilio en Nueva York, donde narra de primera mano los acontecimientos de los agitados días de la revolución, encontramos un capítulo teórico en el que reflexiona sobre la figura del revolucionario. Steinberg divide a los revolucionarios en cinco categorías de acuerdo a su personalidad y motivaciones:

1. El revolucionario autoconvocado. Es el luchador espontáneo por sus propios derechos violados. El oprimido que en momentos de desesperación supo alzar sus ojos al cielo e imaginarse libre, y gracias a esta capacidad, dice Steinberg, supo transformar la "lava hirviente" de su propio dolor y el de sus seres queridos, en fuerza revolucionaria.¹³

2. El revolucionario científico. A diferencia del primero, éste no actúa por instinto ni por emociones sino por consideraciones lógicas encasilladas en categorías teóricas como justo/injusto, o verdadero/falso. En este grupo pone Steinberg a los marxistas, cuya motivación es hacer cumplir la teoría como dicen los libros. Y de aquí podemos preguntarnos, como estudiosos de las fuentes ¿Cuál debe ser la relación correcta entre nuestros textos fundantes y la realidad, o entre la letra y la vida? ¿Se puede arribar a un sano equilibrio entre ambos, que

¹³ Isaac Nachman Steinberg, *In the Workshop of the Revolution*, (NY-Toronto, 1953) 195.

no lleve ni al fundamentalismo ni al relativismo extremo? En este sentido creo que las instituciones del judaísmo liberal van por el buen camino.

3. El revolucionario estético. Aquí describe Steinberg a los activistas cuya motivación para militar es la perturbación del sentido de la estética. La pobreza y la injusticia evidentemente no son compatibles con la belleza y la armonía que deberían reinar en el mundo, todo lo contrario. El abismo que existe entre las condiciones de vida miserables de gran parte de la humanidad y la pasión humana por alcanzar y realizar el ideal de lo bello, es lo que lo impulsa a salir de su casa a luchar.¹⁴ Pero yo creo que hay otro tipo de revolucionario estético, con el cual tal vez nos sea más fácil identificarnos: me refiero a aquel que se enamora de la revolución misma. Toda protesta tiene su propia estética. Quien haya participado alguna vez de una marcha multitudinaria ha podido sentir la electricidad en el aire. Carteles coloridos, valores que resuenan potentes en frases y melodías pegadizas. El grito apasionado de quien reclama lo que considera justo. El sentimiento de camaradería con otros manifestantes anónimos que sin conocerse se hacen uno por un rato. No se puede negar que el acto revolucionario (como un concierto de Rock, un partido de fútbol o una misa carismática) tienen su magia. El desafío es saber transformar esa magia momentánea en un proyecto constructivo de cambio a largo plazo.

4. El revolucionario por compasión. Para Steinberg, ellos son la mayoría: aquellos que luchan las luchas de otros y de la humanidad toda. Por un sentimiento de fraternidad humana, el revolucionario se llena de compasión por todos los humillados y oprimidos. Steinberg ve a este grupo con ojos positivos. Sin embargo, también advierte que "frutos amargos pueden crecer dondequiera que el revolucionario, en su esfuerzo por liberar al hombre, se guía por un sentimiento noble como la compasión."¹⁵ Primero, porque, como dijimos al principio, aunque imprescindible para cubrir necesidades básicas inmediatas, la caridad perpetúa las relaciones de poder de la sociedad y no contribuye a crear igualdad. Y segundo, porque el bienestar de todos los ciudadanos debe ser responsabilidad del

¹⁴ *Ibid.*, 204.

¹⁵ *Ibid.*, 204.

estado, y no depender de la buena voluntad de ciudadanos individuales.

5. Revolucionarios por amor, la categoría más elevada, y también la más exclusiva. Como explica Steinberg, muchos grupos revolucionarios diferentes protagonizaron los eventos de aquellos años: socialistas, anarquistas, demócratas, liberales, radicales o moderados. Por cierto, me sorprendió la inclusión de los “moderados” entre los protagonistas de la revolución. Esta opción de ser revolucionarios y moderados, que a la vez me recuerda a la forma en que el rabino David Hartman definió al pensamiento de Maimonides: “sobriedad apasionada,”¹⁶ es especialmente esperanzadora para muchos de nosotros hoy. Todos esos grupos, dice Steinberg, compartían un profundo amor por la humanidad y por la verdad.¹⁷ Este tipo de revolucionario se caracteriza por su deseo de construir más que por su impulso de destruir.¹⁸ Inspirado en el amor, el revolucionario anhela ayudar a aquel que sufre, no como benefactor sino como amigo.¹⁹ Llegar a este punto no es fácil, pero es posible.

En resumen, este artículo pretendió ser una reflexión sobre nuestra capacidad de ser un poco menos sacerdotes y un poco más profetas, de agregar pasión, y algo de radicalidad, a nuestras buenas intenciones de reparar el mundo en nombre de los valores comunes del judaísmo y el cristianismo.

**La Rabina Dra. Silvana Kandel Lamdan es actualmente investigadora del Departamento de Religiones comparadas de la Universidad Hebrea de Jerusalem. Completó recientemente su doctorado en la Universidad de Haifa sobre “Las fuentes judías de la teología de la liberación latinoamericana.” Recibió su ordenación rabínica en el Hebrew Union College de Jerusalem. Es docente de fuentes, filosofía judía y Derechos Humanos del Seminario.*

¹⁶ David Hartman, “Maimonides’ approach to Messianism and its Contemporary Implications,” *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah* (1978, n 2/3), 33.

¹⁷ Steinberg, *ibid.*, 213.

¹⁸ *Ibid.*, 217.

¹⁹ *Ibid.*, 212.