

Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Filología
Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones

REFORMULACIONES DE LA IDENTIDAD JUDÍA EN
LOS ALBORES DEL SIGLO XX:
AHAD HA'AM Y EL ESPÍRITU
NACIONAL JUDÍO



Luca Bia

Tutora: Guadalupe Seijas de los Ríos-Zarzosa

Trabajo Fin de Máster

Máster Universitario en Ciencias de las Religiones

Curso académico 2020/2021

Convocatoria: Julio 2021

Calificación: Sobresaliente (9)

Autor: Luca Bia (lbia@ucm.es)

Tutora: Guadalupe Seijas de los Ríos-Zarzosa (gseijas@filol.ucm.es)

Título: Reformulaciones de la identidad judía en los albores del siglo XX: Ahad Ha'am y el espíritu nacional judío

Title: Reformulations of Jewish Identity at the Dawn of the 20th Century: Ahad Ha'am and the Jewish National Spirit

Palabras clave: judaísmo, sionismo, Ahad Ha'am, Biblia, secularización, Modernidad

Key Words: Judaism, Zionism, Ahad Ha'am, Bible, secularization, Modernity

Índice

0. Abstract/Resumen.....	1
1. Introducción.....	2
2. Enfoque teórico.....	3
3. Ahad Ha'am y la renovación del espíritu nacional: contexto y pensamiento.....	8
3.1. Hibbat Zion y el sionismo espiritual.....	8
3.2. Espíritu, lengua y tierra.....	18
4. Referencias bíblicas en tres ensayos de Ahad Ha'am.....	24
4.1. <i>Past and Future</i> (1891).....	26
4.2. <i>Priest and Prophet</i> (1893).....	32
4.3. <i>Moses</i> (1904).....	37
5. Conclusiones.....	45
6. Bibliografía.....	48

Abstract

The purpose of this paper is to analyze the cultural exchanges between Judaism and Zionism, paying special attention to the role of the Bible and the reformulations of Jewish identity that derive from this intertwining. First, the figure and thought of Ahad Ha'am, the leading exponent of spiritual Zionism, will be presented. Secondly, an analysis will be carried out, in three of his essays, of the function and meaning of the biblical quotations and allusions that appear in them. Finally, it will be concluded that secularization, in its relationship between Judaism and Zionism, does not seem to have caused a division between the religious and secular spheres. In this sense, the Bible did not lose its centrality in either case, however, Zionism distorted the traditional hermeneutical relationship of Judaism with the Scriptures. In the case of Ahad Ha'am it will be seen how this intellectual will put the Bible at the service of his own vision of Judaism.

Key words: Judaism, Zionism, Ahad Ha'am, Bible, secularization, Modernity.

Resumen

El propósito de este trabajo es analizar los intercambios culturales entre judaísmo y sionismo, con especial atención al papel de la Biblia y a las reformulaciones de la identidad judía que se derivan de este entrecruzamiento. En primer lugar, se presentará la figura y el pensamiento de Ahad Ha'am, máximo exponente del sionismo espiritual. En segundo lugar, se llevará a cabo un análisis, en tres de sus ensayos, de la función y el significado de las citas y las alusiones bíblicas que aparecen en ellos. Finalmente, se concluirá que la secularización, en de la relación entre judaísmo y sionismo, no parece haber provocado una división entre ámbito religioso y laico. En este sentido, la Biblia no abandonó su centralidad en ninguno de los dos casos, sin embargo, el sionismo distorsionó la relación hermenéutica tradicional del judaísmo con las Escrituras. En el caso de Ahad Ha'am se verá como este intelectual, pondrá la Biblia al servicio de su propia visión del judaísmo.

Palabras clave: judaísmo, sionismo, Ahad Ha'am, Biblia, secularización, Modernidad.

1. Introducción

El objetivo general del presente ensayo será atender a los puntos de cruce entre elementos y herencias provenientes de la tradición judía y su adaptación y reinterpretación en el sionismo. Se analizará cómo este proceso toma forma en los ensayos de Ahad Ha'am, atendiendo principalmente a las citas y alusiones bíblicas que aparecen en su obra ensayística, para intentar definir la función que estas adoptan con relación al conjunto de cada ensayo y de su pensamiento. Para esta tarea se han seleccionado tres ensayos que, tanto por su cantidad de citas y alusiones a las Escrituras, como por su complejidad respecto a otros textos del *corpus* del autor, pueden aportar información relevante para el análisis. Estos ensayos son: *Past and Future* (1891), *Priest and Prophet* (1893) y *Moses* (1904).

El propósito que anima este trabajo es realizar un acercamiento a las complejas dinámicas que se establecen entre mundo religioso y mundo laico o secular a partir de la Modernidad en Europa. Para llevar a cabo esta tarea, el sionismo, a caballo entre el siglo XIX y XX, se presentaba como un objeto de estudio privilegiado, tanto por tratarse un acontecimiento histórico fácilmente abarcable, como por la riqueza de fuentes primarias y secundarias que permiten un estudio detallado. Además, el sionismo no deja de ser un tema de actualidad altamente polémico y en tanto que tal, requiere una aproximación desde una perspectiva rigurosa abierta a la complejidad. La elección de Ahad Ha'am y del estudio de sus ensayos en detrimento de otros autores de la época, ha sido motivada por el carácter ambiguo del personaje, una característica que se trasluce también en sus ideas y escritos, que han sido aglutinados por la crítica académica bajo la etiqueta de sionismo espiritual o cultural. En este sentido, parecería una elección natural a la hora de analizar ese cruce de caminos entre judaísmo y sionismo.

El primer capítulo es una breve introducción teórica y bibliográfica que intenta delimitar el enfoque con el que se realizará el análisis posterior. En este apartado se calificará de dialéctica la relación que se establece entre un movimiento nacionalista secular como el sionismo y una tradición religiosa milenaria como el judaísmo.

En el segundo capítulo presentará a la persona de Ahad Ha'am y su pensamiento prestando atención al complejo ecosistema social y político de su época. En el primer apartado de este capítulo se ha abordado sobre todo la situación del judaísmo ruso a finales del XIX, la relación de Ahad Ha'am con el movimiento *Hibbat Zion* y su inserción en un contexto ideológico más amplio que no afectaba exclusivamente al judaísmo sino

a toda Europa. En el segundo, se presentan detalles específicos del pensamiento de Ahad Ha'am.

En el tercer capítulo se lleva a cabo, atendiendo a lo desarrollado en los dos capítulos anteriores, un análisis de los tres ensayos mencionados. El estilo de cada análisis se ajustará a las necesidades del texto, pero en todos, el objetivo principal será identificar la presencia de alusiones y citas bíblicas y, sobre todo, analizar la función que desempeña en cada ensayo y su relación con el pensamiento de Ahad Ha'am. Por último, se presentan las conclusiones a partir de la información y datos analizados en el trabajo y se detalla la bibliografía empleada.

2. Enfoque teórico

En este capítulo se presenta el enfoque teórico desde el que se abordará el análisis del sionismo y su relación con el judaísmo. Este análisis preliminar será útil para encuadrar el pensamiento de Ahad Ha'am y la relación compleja que establece con la tradición judía.

El sionismo, entendido como un movimiento nacionalista principalmente secular y laico, se conformó y ganó relevancia en la sociedad judía europea a partir de las décadas finales del siglo XIX. Este movimiento surgió en las postrimerías del proceso de *nation-building* de los Estados europeos. Su particularidad es que emergió, sobre todo, de un sentimiento de rechazo producido por la tendencia de los Estados-nación a homogeneizar su población, algo que afectaba al reconocimiento de los judíos como ciudadanos de pleno derecho en esos estados¹. Si bien en la Diáspora, los judíos nunca habían dejado de autoperibirse como un pueblo diferente, la conformación progresiva de la idea de una nación judía con un Estado territorial propio era sin duda novedosa y, tal y como indica Erich Hobsbawm solo podía surgir a finales del XIX en analogía con el resto de nacionalismo europeos². El sionismo no representa una escisión total con la tradición religiosa judía, puesto que la relación entre la tradición y la nueva reformulación sionista puede ser descrita como dialéctica, ya que se articula en relación y oposición al judaísmo tradicional. Así, el sionismo se servirá de la tradición judía como sustrato cultural natural

¹ El historiador Michael Brenner emplea el término «allosemitism», acuñado por el sociólogo Zygmunt Bauman, para describir la situación paradójica detentada históricamente por los judíos europeos. Este término designa la práctica históricamente constituida a lo largo de Europa de relegar y segregar a los judíos al concebirlas como representantes de una alteridad radical. Ver Michael Brenner, *In Search of Israel*, New Jersey, Princeton University Press, 2018, p. 2.

² Erich Hobsbawm, *Nacionalismo y nacionalismos desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1998, (1ª ed. 1990), pp. 56-57.

para fundamentar su ideología, aunque al mismo tiempo rechazará y enfrentará algunos de los contenidos religiosos de este sustrato.

El movimiento sionista representó, según Attias y Benbassa, una vía más del «retorno a la acción política para los judíos»³. Pese a que el movimiento tuviera un carácter secular, se apoyó sólidamente en el antiguo mesianismo judío, del que tomó sus fragmentos ideológicos y sustratos emocionales, suprimiendo los elementos milagrosos para crear nuevos conceptos políticos realistas⁴. Esta relación dialéctica entre judaísmo y sionismo ha hecho que algunos autores como S. Leyla Gürkan identifiquen el sionismo como una amalgama de elementos seculares y religiosos⁵. Las primeras críticas al carácter mesiánico del sionismo vinieron probablemente desde los ámbitos ortodoxos del judaísmo, que contaban con una larga historia de confrontación con los movimientos de carácter apocalíptico⁶. Tradicionalmente se había considerado que el regreso de los judíos de la Diáspora a Palestina solo acontecería con la llegada del Mesías, por lo que desde un marco interpretativo tradicional era fácil identificar el sionismo con uno más de estos movimientos.

Por su parte, Shlomo Avineri subraya que el sionismo no debe considerarse como una continuación directa del mesianismo religioso⁷. En su opinión, el sionismo

it is a modern and revolutionary ideology, signifying a clear break with the quietism of the religious belief in messianic redemption that should occur only through divine intercession in the mundane cycles of world history⁸.

En su opinión, el sionismo se relaciona de forma innovadora y transformativa con la dimensión religiosa de su pasado judío⁹. En este sentido, Avineri aboga por una

³ Jean Christophe Attias y Esther Benbassa, *Breve historia del judaísmo*, Madrid, Maia Ed., 2008, (1ª ed. 2007), p. 79.

⁴ *Ibid.*, p. 80.

⁵ S. Leyla Gürkan, *The Jews as a chosen people, tradition and transformation*, New York, Routledge, 2009, p. 91.

⁶ Gershom Scholem sostenía que, si bien «la idea mesiánica representa un contenido esencial de la fe religiosa conjuntamente con una viva y acuciante expectativa», la determinación del mesianismo como apocalíptico solo representaba la forma adoptada por el mesianismo más «exacerbado». Además, a pesar de que la salvación que anuncia el mesianismo «no es resultante de ningún proceso intramundano», no han faltado movimientos, internos al judaísmo, que han intentado acelerar el acontecimiento mesiánico por medios mundanos. Ver Gershom Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, Madrid, Trotta, 2018 (1ª ed. 1970), pp. 103 y 108 y Yosef Hayim Yerushalmi, *Zajor*, Barcelona, Antrophos, 2002, (1ª ed. 1982), pp. 28 y 29.

⁷ Shlomo Avineri, «Zionism and the Jewish Religious Tradition: The Dialectics of Redemption and Secularization», en *Zionism and Religion*, ed. Shmuel Almog, Hanover, Brandeis University Press, 1998, p. 3.

⁸ *Ídem.*

⁹ *Ibid.*, p. 2.

mayor complejidad y rechaza que elementos teológicos y religiosos del judaísmo hayan sufrido una simple traducción de un lenguaje religioso a uno secular.

El problema de la secularización no es menor. En realidad, la mayoría de los intelectuales sionistas mantenían un diálogo constante con la tradición religiosa de la que procedían, incluso si la rechazaban. Sin embargo, al mismo tiempo, habrá elementos del judaísmo, como por el ejemplo el concepto de Dios, que no encontrarán un lugar en la ideología sionista y quedan marginados o silenciados. En este punto se demarca una diferencia fundamental entre ambos. El judaísmo se basa en la idea de la elección de un Dios, YHWH y de un pueblo particular con el que selló una alianza. Este acontecimiento es un don, una gracia de Dios para con el pueblo de Israel, un privilegio que, a su vez, entraña una responsabilidad¹⁰. El sionismo, en tanto que movimiento nacionalista, desdibuja esta particularidad puesto que aspira a ser igual al resto de naciones.

Sin embargo, otras veces las relaciones entre judaísmo y sionismo son más sutiles. Por ejemplo, esta relación dialéctica entre sionismo y judaísmo se puede apreciar en la actitud respecto a la temporalidad y la manera en que se interpreta la historia. El judaísmo rabínico normalmente demostraba poco o ningún interés por la historia de las naciones e imperios, por sus conflictos, ascensos y caídas:

Para los rabinos la Biblia no sólo era un repertorio de la historia pasada, sino un patrón revelado de la totalidad de la historia [...]. Sabían que la historia tenía un propósito: el establecimiento del reino de Dios en la tierra, y que el pueblo judío tenía un papel central que desempeñar en el proceso¹¹.

Por lo tanto, el foco de atención estaba en el futuro, y será desde esa perspectiva, marcada por la seguridad de la irrupción del acontecimiento escatológico, que se leerá la Biblia y se interpretará la historia del judaísmo. Solo de la correcta interpretación del presente y su puesta en relación con los episodios descritos en las Escrituras podía aspirarse a intuir y esclarecer las señales que pudieran anunciar la venida del Mesías¹².

Por su parte, el sionismo secular, desde sus inicios, se desprenderá formalmente de esta interpretación teológica, aunque la Biblia adoptará un papel central. El texto bíblico no será ya objeto de exégesis, sino que, en muchos casos, se tomará literalmente como un documento histórico que atestiguaba la grandeza pasada del pueblo judío. En

¹⁰ Hans Küng, *El Judaísmo, pasado, presente y futuro*, Valladolid, Trotta, 1993, (1ª ed. 1991), p. 53.

¹¹ Yosef Hayim Yerushalmi, *Zajor*, pp. 25-26.

¹² Esta lógica, llevada al extremo, llevó a algunos líderes jasídicos durante la década de 1940 a identificar a Hitler como un nuevo Nabucodonosor, anunciador de los «dolores de parto» que anunciaban la proximidad de la llegada del Mesías. Ver Peter Watson, *La edad de la nada*, Barcelona, Crítica, 2017 (1ª ed. 2014) p. 506.

los episodios gloriosos transmitidos a través del relato bíblico, muchos sionistas encontraron nuevos modelos identitarios a través de los cuales reafirmarse frente a la desaprobación de la autoridad rabínica y al desprecio de sus conciudadanos no-judíos. Al mismo tiempo, la Biblia se siguió concibiendo, en parte, como un modelo orientativo para el presente, tanto es así que Anita Shapira sostiene que el sionismo, en su relación con la Biblia, rehabilitó una visión cíclica de la historia¹³.

Estas dos actitudes denotan una cierta tendencia dentro de la larga tradición judía a constituir su identidad en términos autorreferenciales mediante la analogía entre un momento presente y un episodio bíblico concebido como memoria del pasado. Estos ejemplos muestran que la categoría de «secularización» no demarca una frontera clara entre lo religioso y no religioso. Principalmente, el término secular alude a la desacralización y mundanización de elementos –materiales o conceptuales– que se concibieron y articularon en un ámbito religioso¹⁴. Reinhart Koselleck destacó un aspecto fundamental que puede resultar algo problemático en el paradigma de la secularización, si esta se concibe como una cesura neta con lo religioso. En su opinión, todas las teorías y doctrinas de la secularización comparten el rasgo de que «renuncian a una separación rigurosa entre el más allá y el más acá, eternidad y mundo, espiritual y secular»¹⁵, algo que sí destacan y enfatizan los sistemas religiosos cristiano y judío. Borrando ese límite, la época moderna parecería caracterizarse por una resignificación e instrumentalización –sobre todo política, en muchos casos– de elementos que antes estaban circunscritos a un ámbito exclusivamente religioso. En el caso de la Biblia, el texto se temporaliza y deja de

¹³ Anita Shapira observó que el Sionismo, en cierta manera, reintrodujo una visión cíclica de la historia, al interpretar el pasado apoyado de imágenes y conceptos bíblicos, su presente se presentaba como una segunda ronda de soberanía, destrucción y redención. Naturalmente, esta sensibilidad histórica era contraria a la visión lineal del judaísmo tradicional. Eyal Chowers, por su parte, prefiere hablar de una nueva sensibilidad, que puede percibirse en todo el ámbito judío secularizado que él denomina «semicyclical temporal imagination» y que describe una actitud respecto de la historia y el pasado que se establecen en términos de afinidad electiva entre dos momentos. A partir de dicha sensibilidad creativa con respecto del pasado (una libre asociación con los elementos del pasado y la tradición) y del futuro (liberado de la unidireccionalidad impuesta por la idea de progreso) se articula una reinterpretación de la antigua relación dialógica que mantenía el judaísmo tradicional con la Tradición. Una relación basada en la dialéctica entre recuerdo y rememoración. Ver Anita Shapira, «The Bible and Israeli Identity», *AJS Review*, Vol. 28, No. 1, 2004, p. 13 y Eyal Chowers, *The Political Philosophy of Zionism: Trading Jewish Words for a Hebraic Land*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 24- 36.

¹⁴ Este es el primer y principal sentido del término secularización. En referencia a este sentido del término, Charles Taylor sostiene que el espacio público a lo largo de la época moderna «[...] have been allegedly emptied of God, or of any reference to ultimate reality» a la vez que se producía una progresiva separación de las esferas de actividad humana –económica, cultural, política– que se emancipan de su anterior imbricación en un sistema y un discurso religioso. Ver Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Belknap Press, 2007, pp. 2-3.

¹⁵ Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003, (1ª ed. 2000), p. 46.

considerarse como algo eterno y revelado y se inserta en un punto determinado del esquema de la Historia Universal¹⁶. Las consideraciones de C. A. Bayly respecto a la idea de secularización no distan mucho de las de Koselleck, aunque se articulen en otro plano. En su opinión –dada la reestructuración general que sufrieron las jerarquías de poder a lo largo del XIX e inscrita en el proceso de consolidación mundial de la hegemonía de los estados europeos modernos– la secularización sería solo un elemento más dentro de una dinámica más amplia. Un proceso que ocasionó una retirada parcial de la religión de muchos de los ámbitos que tradicionalmente había ocupado y en los que fue sustituida por el Estado. Esto, a su vez, repercutió también en un repliegue y un proceso de reconstitución interno de las religiones tradicionales¹⁷.

Inmerso en estas dinámicas y en este contexto se encuentra la figura de Ahad Ha'am (1856-1927) que en 1889 empezó su carrera ensayística como intelectual e ideólogo de lo que más tarde se conocería como sionismo espiritual o cultural. Su actitud respecto del judaísmo tradicional, sus posiciones e ideas contrastan con la de otros ideólogos sionistas, especialmente con las ideas de Micha Joseph Berdichevsky (1865-1921). Ahad Ha'am mantuvo un diálogo muy intenso con diversos elementos del judaísmo, aunque él a nivel personal no abogase por una observancia estricta de los preceptos rabínicos. Sus ensayos tampoco demuestran que se hubiera producido una cesura neta entre religioso y no religioso o que hubiera una voluntad de que esto se produjese. Lo que sí es absolutamente patente es un cambio de actitud y de sensibilidad respecto del judaísmo que se entiende como patrimonio cultural. Teniendo en cuenta estos elementos se puede sostener que el sionismo ni abandonó ni sustituyó la religión, sino que simplemente dotó al judaísmo de una dimensión nacional¹⁸. En este proceso la Biblia estuvo en el centro de muchas disputas, puesto que, como señala Anita Shapira, una vez que se asumió que se podía seguir siendo judío sin necesidad de observar los 613 preceptos prescritos por la ortodoxia, para muchos judíos la Biblia quedó como uno de los escasos lazos entre presente y pasado¹⁹.

¹⁶ Jean Christophe Attias sostiene que en la época moderna hubo al menos tres elementos que contribuyeron a la desacralización de la Biblia: 1) una nueva crítica académica, mayoritariamente protestante, que tendía a historiar; 2) La instrumentalización política a la que la sometió el sionismo; 3) la estetización de la relación de los judíos con la Biblia, que deja de concebirse como texto sagrado, con valor intrínseco, y se empieza a concebir como literatura. Naturalmente ninguna de estas tres tendencias es independiente la una de la otra. Ver Jean Christophe Attias, *The Jews and the Bible*, Stanford, Stanford University Press, 2015, (1ª ed. 2012), pp. 122-125.

¹⁷ C. A. Bayly, *The birth of the modern world 1780-1914*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004, p. 330.

¹⁸ Enzo Traverso, *The end of Jewish Modernity*, London, Pluto Press, 2016, (1ª ed. 2013), p. 111.

¹⁹ Anita Shapira, «The Bible and Israeli Identity», p. 13.

3. Ahad Ha'am y la renovación del espíritu nacional: contexto y pensamiento

En este capítulo se presentarán, en primer lugar, las principales coordenadas históricas en las que se insertan la producción y la publicación de los ensayos de Ahad Ha'am que se analizarán en el próximo capítulo. Para llevar a cabo este propósito se presentará la figura de Ahad Ha'am en relación con el movimiento *Hibbat Zion* (Amantes de Sion), del que sería una figura fundamental. En segundo lugar, se expondrán los rasgos característicos del pensamiento de Ahad Ha'am y, por extensión, del sionismo espiritual, contrastándolo con visiones antagónicas de otros pensadores sionistas como Berdichevsky. Al mismo tiempo, se atenderá a algunos aspectos ideológicos más generales que influenciaron profundamente las diferentes sensibilidades dentro del sionismo y frente a las cuales se propondrán diferentes modelos para reformular la identidad judía.

3.1 *Hibbat Zion y el sionismo espiritual*

Ahad Ha'am, «uno del pueblo», es el pseudónimo con el que Asher Ginsberg (1856-1927) ganó renombre como uno de los mayores exponentes intelectuales sionistas. Nacido en el seno de una familia jasídica acomodada en el Imperio ruso, ya en su adolescencia se distanció del riguroso ambiente religioso que reinaba en su hogar, renunciado a un futuro prometedor como rabino, a pesar de haber sido educado para ello. A partir de ese momento combinó su amplio conocimiento de los textos tradicionales judíos con la lectura de literatura y filosofía occidentales. Esta mezcla de tonos y referencias quedaría plasmada en sus ensayos.

Famoso por su estilo sobrio y cuidadoso, se le ha considerado como un escritor mesurado y racionalista, llegándosele a describir como un escritor «cartesiano», probablemente por contraste con otros escritores con estilos más vehementes, como es el caso de Berdichevsky o, retrospectivamente, con la generación anterior de escritores judíos ilustrados, todavía anclados en una retórica que tendía a imitar el estilo bíblico.

La figura de Ahad Ha'am como ensayista, pensador y personaje público está vinculada al movimiento *Hibbat Zion*, que empezó a conformarse en 1881. En muy poco tiempo, esta organización se convirtió en el principal vehículo ideológico y social que alentaba y costeaba la emigración de judíos rusos a Palestina. La consolidación de este movimiento y el ascenso de Ahad Ha'am corrieron en paralelo, sobre todo entre 1889 y 1896, momento álgido de su actividad literaria. Normalmente se suele considerar el

surgimiento de *Hibbat Zion* como una reacción directa a la primera gran oleada moderna de *pogroms*, que afectó principalmente a los judíos de Rusia y Rumanía. Yossi Goldstein rechaza que el éxito de esta organización se debiera exclusivamente a factores reactivos, provocados por el antisemitismo circundante. Goldstein considera la confluencia de otros dos procesos relacionados con el anterior: el final de cualquier esperanza de emancipación por parte de los judíos rusos y las míseras condiciones socioeconómicas a las que se enfrentaban los judíos orientales²⁰. Solo un año después, en 1882, se aprobarían las infames Leyes de Mayo que imponían restricciones económicas a los judíos y obligaban a la población judía del Imperio ruso a residir exclusivamente dentro de los márgenes del llamado *Pale of Settlement* (Zona de Residencia o de Asentamiento)²¹. Estos acontecimientos acabaron por dinamitar las escasas esperanzas que pudieran seguir albergando la mayoría de judíos rusos de que fuera posible un progreso en materia de emancipación e igualdad de derechos, un desengaño que afectó especialmente a la *intelligentsia* judía. Desde ese momento «many who had hope for a “rational” solution of the Jewish problem on liberal lines now turned in violent disillusionment against attitudes and assumptions they had previously shared»²².

La aplicación de estas leyes, que se enmarcaban en un proceso de rusificación de la población del Imperio ruso, solo empeoró las condiciones socioeconómicas de la gran mayoría de los judíos. A esto se le añadía la presión del importante crecimiento demográfico que había experimentado la población judía europea a lo largo del siglo XIX²³. Probablemente, fue la combinación de estos factores el detonante de los dos grandes movimientos migratorios que marcaron esas décadas: se calcula que aproximadamente dos millones de judíos emigraron de Rusia a Estados Unidos y que otros 65.000 escogieron Palestina como destino, dando lugar a lo que, más tarde, se llamaría Primera *Aliyyá* (1882-1903)²⁴.

Estos acontecimientos políticos, sociales y demográficos fueron grandes alicientes para la consolidación de una política nacionalista entre los judíos rusos y la

²⁰ Yossi Goldstein, «The Beginnings of Hibbat Zion: a Different Perspective», *AJS Review*, 40:1, April 2016, p. 34.

²¹ Hilary L. Rubinstein et al., *The Jews in the modern world, a history since 1750*, London, Arnold, 2002, p. 78.

²² Ben Halpern y Jehuda Reinharz, *Zionism and the creation of a new society*, New York, Oxford University Press, 1998, p. 11.

²³ Se calcula que llegó a superar los siete millones de individuos, de los cuales, más de cinco vivían dentro de las fronteras del Imperio Ruso. Ver Jean Christophe Attias y Esther Benbassa, *Breve historia del judaísmo*, p. 66 y Hilary L. Rubinstein et al., *The Jews in the modern world, a history since 1750*, p. 64.

²⁴ David Aberbach, «Hebrew literature and Jewish Nationalism», en *The Emergence of Modern Jewish Politics*, ed. Zvi Gitelman, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2003, p. 133.

popularización de los ideales sionistas. Al mismo tiempo, estos sucesos podían ser percibidos como un nuevo factor potencialmente desestructurador para el judaísmo. *Hibbat Zion* nació en este clima, estableciéndose inicialmente sobre la base de asociaciones locales que favorecían la emigración y asentamiento de judíos en Palestina y no en Estados Unidos. Su base sociológica era eminentemente burguesa. En *Hibbat Zion* colaboraban profesionales liberales, hombres de negocios y comerciantes, profesores, empleados cualificados y rabinos no ortodoxos²⁵. Puede que, como señala Goldstein, también participaran miembros de clases sociales más desfavorecidas, sin embargo, los ensayos de *Ahad Ha'am*, escritos y publicados al calor de las polémicas internas y externas a *Hibbat Zion*, parecen dirigirse a un público muy concreto y especialmente cultivado. Vital sostiene que «the activists of Russian Zionism [...] were typically of the *intelligentsia*: comparatively free to hold views and take steps that were not overwhelmingly determined by their private circumstances [...]»²⁶. Finalmente, hay un último elemento, esencial para este ensayo, que pone en relación los ensayos de *Ahad Ha'am* y los propósitos de *Hibbat Zion*: su esfuerzo por aglutinar tanto segmentos religiosos como no religiosos de la población judía rusa en un proyecto común²⁷.

El principal problema de *Hibbat Zion* es que se trataba de un movimiento muy heterogéneo cuya unidad se fundaba en la existencia de un objetivo compartido por todos sus miembros: conseguir establecer en Palestina al mayor número posible de judíos en el menor tiempo posible²⁸. Ante la dificultad de cumplir con este objetivo y su dilación en el tiempo, a partir de 1882, se hizo evidente que se necesitaba un fundamento ideológico más sólido y una estructura más jerarquizada. Leon Pinsker (1821-1891) se convirtió en la principal cabeza visible del movimiento, ocupando un cargo en el recién instituido comité central y convirtiéndose en uno de sus principales ideólogos. Pinsker había alcanzado fama en 1882 gracias a la popularidad de su manifiesto *Autoemanzipation*, que supo captar buena parte de la insatisfacción que reinaba en el ambiente judío secular. Curiosamente, en este manifiesto, Pinsker no abogaba todavía por Palestina como destino

²⁵ David Vital, «The Zionist as Thinker: *Ahad Ha-am* and *Hibbat Zion*», en *At the Crossroads: Essays on *Ahad Ha-am**, ed. Jacques Kornberg, New York, SUNY, 1984, pp. 90-91.

²⁶ *Ibid.*, p. 91.

²⁷ Yossi Goldstein, «The Beginnings of *Hibbat Zion*: a Different Perspective», p. 35.

²⁸ Goldstein sostiene que era justamente este objetivo común, vago y algo difuso, lo que unificaba la acción del movimiento y evitó, al menos al principio, disputas y disenso interno: «It was clear that the social and political common denomination uniting the associations' members was weak and grounded mainly in their aim of leaving Russia and dealing with questions of this sort was bound to cause division and internal dissent». Ver *Ibid.*, p. 36.

único de la migración judía, sino que su principal temor parecía ser que se produjera una fractura interna en el judaísmo:

La meta de nuestros esfuerzos no debe ser ahora Tierra *Santa*, sino una tierra *nuestra*. No necesitamos sino de una vasta extensión de tierra para nuestros hermanos pobres, una tierra nuestra para siempre y de la que ningún señor extranjero pueda echarnos. A ella llevaremos con nosotros las cosas más sagradas que salvamos del naufragio de nuestra antigua patria, la *idea de Dios* y la *Biblia*²⁹.

El fantasma de la fragmentación será también el gran temor de Ahad Ha'am, cuya importancia en el seno de *Hibbat Zion* aumentó progresivamente a partir de su ingreso en 1884, convirtiéndose en su principal ideólogo tras la muerte de Pinsker.

En este contexto se enmarcan los primeros ensayos publicados por Ahad Ha'am³⁰. El Imperio ruso era un hervidero de actividad nacionalista, y la ciudad de Odessa, en las costas del Mar Negro, desde la década de 1860 era uno de los centros del movimiento ilustrado judío (*Haskalá*) en el este³¹. La ciudad donde Ahad Ha'am publicaba era un importante centro comercial al que acudían *maskilim*³² desde todo el Imperio en busca de un futuro más allá de los estrechos límites demarcados por la ortodoxia en los humildes *shtetl*³³ del *Pale of Settlement*. Muchos de estos judíos ilustrados, a medio camino entre el mundo religioso y el laico, eran los lectores, seguidores y defensores de las ideas de Ahad Ha'am, cuya ambigua figura como líder e ideólogo fue cobrando cada vez mayor importancia. No hay un consenso entre la crítica académica a la hora de reconocer el peso político de Ahad Ha'am durante aquella época temprana del movimiento sionista. David Vital, por ejemplo, lo considera el prototipo del intelectual inmerso en política³⁴. Steven J. Zipperstein, por su parte, sostiene que su pose ambigua como líder era intencionada y

²⁹ En cursivas en el original, ver Leon Pinsker, «Autoemancipación», *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 14, No. 27, 2012, p. 180.

³⁰ Estas fechas son anteriores a 1897, año que la crítica académica suele designar como el momento fundacional del movimiento sionista europeo. Esta apreciación no es del todo acertada si se tiene en consideración la génesis rusa del movimiento. Sin embargo, 1897 pasó a la historia como el año de mayor actividad del nacionalismo judío europeo. Ver Michael Brenner, *In Search of Israel*, pp. 18-19.

³¹ Steven J. Zipperstein, *The Jews of Odessa, a Cultural History 1794-1881*, Stanford, Stanford University Press, 1985, pp. 97-113.

³² Ben Halpern describe los *maskilim* como «traditionally trained young intellectuals living mainly in the Pale of Settlement, who had acquired some general European culture, usually solely through their own efforts, and who wrote or read modern Hebrew literature». Ver Ben Halpern y Jehuda Reinharz, *Zionism and the creation of a new society*, p. 12.

³³ En yidis, plural de *shtetl*, ciudad. «En Europa del Este, el *shtetl* pertenecía a la nobleza polaca y estaba poblado sobre todo por judíos que llevaban un modo de vida tradicional, que giraba en torno al hogar, la sinagoga, el mercadillo y las ferias [...]» Las explicaciones de términos en yidis y hebreo han sido tomadas del «Glosario» de la siguiente edición de Israel Yehosua Singer, *De un mundo que ya no está*, Barcelona, Acantilado, 2020 (1ª ed. 1947), p. 308.

³⁴ David Vital, «The Zionist as Thinker: Ahad Ha-am and Hibbat Zion», p. 90.

respondía a la ambición de Ahad Ha'am de adaptar las figuras típicas del jasidismo –de un líder cuya autoridad emanara de su humildad y excelencia moral³⁵– a una esfera laica y secular³⁶. En opinión de Zipperstein, la elección de la expresión *ahad ha'am* como seudónimo literario ya era reveladora de esta ambigüedad. Ésta aparece solo una vez en Génesis: «Replicó Abimélek: «¿Qué es lo que nos has hecho? Si por acaso llega a acostarse cualquiera del pueblo [*ahad ha'am*] con tu mujer, tú nos habrías echado la culpa» (Gn 26, 10)³⁷. Esta expresión, en principio indefinida e impersonal, en los populares comentarios de Rashi³⁸ que, desde la Edad Media, solían adornar los márgenes de las Biblias hebreas cobra un significado completamente opuesto. Rashi interpretaba que *ahad ha'am* no aludía a uno cualquiera sino a «the special one of the people, namely the King»³⁹. Con la adopción de este seudónimo, Ginsberg mandaba un mensaje claro –a pesar de su aparente ambigüedad– inspirado en las formas de liderazgo jasídicas: «a combination of modesty and ambition, anonymity and greatness, the pretense to blend into the folk with the recognition that this was inconceivable»⁴⁰.

Este detalle, si bien podría parecer nimio, no es un caso aislado. Alrededor de la figura de Ahad Ha'am se constituyeron toda una serie de elementos simbólicos cuidadosamente escogidos, muchos de estos hacían referencia a la figura de Moisés. En 1889 y bajo su liderazgo, se fundó un grupo inicialmente secreto, conformado por intelectuales, que se llamó *Bnie Moshe* (Hijos de Moisés) y cuyo principal objetivo era controlar y dirigir progresivamente el comité central de *Hibbat Zion*⁴¹. Las actividades del grupo se iniciaron oficialmente el día 7 del mes de Adar en 1889, fecha considerada por la tradición como el día del nacimiento de Moisés.

Todas las actividades, políticas y literarias, emprendidas por Ahad Ha'am a partir de su ingreso en *Hibbat Zion* iban dirigidas a mantener la unidad, cuanto menos espiritual, del judaísmo. Eyal Chowers observa que, de los textos de Ahad Ha'am se desprende la

³⁵ Es importante tener en mente la importancia que tuvo en el movimiento jasídico el desarrollo, tanto en la teoría como en la práctica, de la figura del *tsaddik*: hombre justo (santo) y, a la vez, líder carismático, que vela por el bienestar y la excelencia espiritual de su comunidad. Ver David Biale et al., *Hasidism, a new History*, Princeton, Princeton University Press, 2018, pp. 165-170.

³⁶ Steven J. Zipperstein, «Symbolic Politics, Religion, and the Emergence of Ahad Ha'am», en *Zionism and Religion*, ed. Shmuel Almog, Hanover, Brandeis University Press, 1998, pp. 55-56.

³⁷ En este trabajo, todas las citas de las Escrituras están tomadas de la *Biblia de Jerusalén*, Nueva edición revisada y aumentada, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1976.

³⁸ Rashi es el nombre por el cual se conoce a Solomon ben Isaac (1040- 1105), nacido en Francia ha pasado a la historia del judaísmo como uno de los mayores comentaristas de la Biblia y el Talmud de Babilonia. Ver Fred Skolnik ed., *Encyclopaedia Judaica, Vol. 17*, Farmington Hills, Macmillan, 2007, pp. 101-106.

³⁹ Steven J. Zipperstein, *Elusive Prophet, Ahad Ha'am and the origins of Zionism*, p. 41.

⁴⁰ Ídem.

⁴¹ *Ibid.*, p. 55.

idea de que la Modernidad tenía un efecto dispersivo sobre los judíos al alterar los lazos comunitarios tradicionales debido, entre otras cosas, a la dispersión provocada por las migraciones o los desplazamientos internos del campo a la ciudad:

Worse was the spiritual confusion: There were religious Jews and ambivalent *maskilim*, cautious traditionalists and ardent Nietzscheans, socialists who rejected their Jewishness as well as those who embrace it, a multiplicity of nationalists adhering to their adopted countries and cultures, and more. Ahad Ha'am believed that, in this context, the main problem of the Jews was a breakdown of identity and the impending collapse of the entire diasporic way of life.⁴²

Es ante este temor a la fragmentación interna del judaísmo, sobre todo entre religiosos y no religiosos, que «[...] Ahad Ha'am sought to rebuild Judaism on national-cultural foundations while alienating the sensibilities of neither the assimilated nor the religiously inclined»⁴³. Para cumplir con este propósito, se esforzó por cultivar esa ambigua imagen como líder, gracias a la cual consiguió que sus seguidores «[...] spoke of him in terms that were, at once, paternal and religious, describing him as a *zaddik*, as a man of genius, charisma, and unmatched moral authority»⁴⁴. Estas observaciones coinciden con el tono distante y moralista que adoptaba en sus ensayos, cuya autoridad no emanaba solo de su forma y contenido, sino que se enraizaba en la popularidad de Ahad Ha'am en los círculos nacionalistas de Europa del Este. Esta autoridad le llevó incluso a que se sintiera legitimado para realizar duras críticas contra la gestión de *Hibbat Zion* en ensayos como *This is not the way* (1889) y *Truth from Eretz Yisrael* (1891)⁴⁵.

Estos escritos son especialmente ejemplares a la hora de ilustrar como los ensayos de Ahad Ha'am siempre aludían directa o indirectamente a alguna polémica vigente en el

⁴² Eyal Chowers, *The Political Philosophy of Zionism*, p. 174.

⁴³ Steven J. Zipperstein, «Symbolic Politics, Religion, and the Emergence of Ahad Ha'am», p. 57. Este solapamiento de referentes religiosos y laicos se aprecia desde la fundación de *Hibbat Zion* y es algo que ya denotan los nombres de las primeras asociaciones locales. Por ejemplo, la primera asociación que se fundó se llamaba Yesud Ha-ma'alah, nombre tomado de Esd 7, 9 que significaba «él empezó a ascender»; otra de las primeras y más importantes que se fundaron, se llamó BILU un acrónimo inspirado en el versículo, en inglés, ««House of Jacob, let us go [up]» (Is 2, 5). Ver Yossi Goldstein, «The Beginnings of Hibbat Zion: a Different Perspective», pp. 35 y 39.

⁴⁴ Steven J. Zipperstein, «Symbolic Politics, Religion, and the Emergence of Ahad Ha'am», p. 59.

⁴⁵ *Truth from Eretz Yisrael* se publicó en una serie de breves artículos en uno de los periódicos en hebreo más importantes de Rusia, *Ha-Melitz*, publicado en San Petersburgo. El mismo periódico no tardó en inundarse de artículos y editoriales críticos con las tesis de Ahad Ha'am. El artículo contenía duras y severas críticas al proceso de asentamiento en Palestina, tal y como se había llevado a cabo hasta ese momento. Fue escrito después de un viaje a Palestina de Ahad Ha'am y publicado en 1891, un año en el que por diversas razones de índole política, había una gran esperanza en cumplir definitivamente con el sueño del asentamiento en Palestina. Lo curioso del título es que Ahad Ha'am se presenta como mensajero de la verdad. Es él quien trae las noticias de la cruda realidad, la verdad, desde (*from*) Palestina y la comparte con sus compatriotas. Ver Eran Kaplan y Derek J. Penslar eds., *The Origins of Israel 1882-1948*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 2011, pp. 27-28.

contexto general del movimiento sionista o de *Hibbat Zion* en particular. Polémicas que eran bien conocidas por el público. Ahora bien, si bien individualmente los artículos respondían a polémicas y acontecimientos concretos, el conjunto del *corpus* refleja la coherencia interna del pensamiento de Ahad Ha'am, quien, ante el temor de una fragmentación interna del judaísmo europeo se esforzó por demostrar en sus ensayos la inquebrantable unidad «monolítica» del judaísmo⁴⁶.

Él no era el único intelectual de su época angustiado por la eventual desaparición de la identidad judía, pero sí era uno de los pocos preocupado por el colapso de la vida en la Diáspora. En cierto modo, y así lo intuía Ahad Ha'am, identidad judía y vida en Diáspora eran inseparables. Al fin y al cabo, la dispersión geográfica del pueblo judío se remontaba al período de la destrucción del Primer Templo y al Exilio de Babilonia. La destrucción del Segundo Templo en el 70 d. C y, especialmente la posterior revuelta de Bar Kochba en el 135 d. C., solo agravaron esta dispersión que, al mismo tiempo supuso la consolidación de la hegemonía rabínica en el judaísmo que, ante la desaparición de la centralidad del culto provocada por la destrucción del Templo, supo reconstituirlo en torno a la centralidad de la Palabra.

En su análisis sobre el surgimiento del sionismo, Ehud Luz describe el surgimiento en el sionismo de diversos *ethos* –en el sentido etimológico de actitudes y conductas– respecto del judaísmo y, sobre todo, del legado histórico y cultural de la Diáspora. Estas diferencias se enmarcaban en:

[...] a tension, if not an opposition, between the Rabbinic *ethos* of exile, which is mainly a personal one [...] and the modern activist *ethos* that calls for boldness, physical heroism, and rational planning of a political collective level⁴⁷.

La obra de Ahad Ha'am aspirará a subsanar esta tensión al no valorar peyorativamente la Diáspora como un momento de decadencia y degeneración del judaísmo, tal y cómo hacían otros intelectuales sionistas, especialmente los representantes más jóvenes de la segunda generación, inspirados principalmente por Berdichevsky⁴⁸. Muchos jóvenes sionistas, parcialmente aislados de su tradición de origen y rechazados por la sociedad en la que vivían, se lanzaron a la búsqueda de nuevos referentes identitarios heroicos y proactivos rechazando otras tipologías identitarias de resistencia desarrolladas por el

⁴⁶ Anita Shapira, *Land and Power, the Zionist Resort to Force, 1881-1948*, Stanford, Stanford University Press, 1999, (1ª ed. 1992), p. 22.

⁴⁷ Ehud Luz, *Wrestling with and Angel, power, morality, and Jewish identity*, Ann Arbor, Yale University Press, 2003, (1ª ed. 1998), p. 26.

⁴⁸ Anita Shapira, *Land and Power, the Zionist Resort to Force*, p. 18.

judaísmo asquenazí, como la «Santificación del Nombre», al considerarlo un ejemplo de debilidad e impotencia. La «Santificación del Nombre» era el nombre que recibió en el mundo asquenazí, a partir de la Primera Cruzada, el suicidio ritual, el martirio. Las comunidades asquenazíes, profundamente marcadas por las masacres colectivas y abusos que los cruzados cometieron en su camino a Tierra Santa⁴⁹, desarrollaron «un sistema ético religioso destinado a preparar a su gente para la experiencia del martirio, a la que se referían con la expresión *Quiddush ha-Shem* [...]»⁵⁰. Este acto, si bien simbolizaba la máxima perfección religiosa y una victoria sobre los perseguidores⁵¹, no era percibido en estos términos por muchos intelectuales y jóvenes sionistas que lo interpretaban como un acto de cobardía producto de la incapacidad de defenderse de un pueblo sujeto a una tradición religiosa que predicaba la debilidad. Esta interpretación era errada y no se ajustaba a la realidad histórica; el *Quiddush ha-Shem* suponía el último recurso después de la lucha y la resistencia activas que permitía a los judíos morir, antes que ser humillados u obligados a convertirse, sin infringir la prohibición *halajika* de cometer suicidio⁵². Es interesante constatar que este rechazo de la figura del mártir, por parte de la mayoría de sionistas, coincidiera con las nuevas oleadas contemporáneas de *pogroms* y consolidación del antisemitismo moderno que afectó, sobre todo a los miembros de la generación más joven, enfrentada a un fuerte proceso de asimilación y de desarraigo de su tradición religiosa. También hay otro hecho interesante y es que, a partir de 1880 empezarán a publicarse los primeros textos sionistas y muchos de los escritos fundamentales del antisemitismo moderno. En este sentido, se refleja una especie de disociación cognitiva entre la percepción que tenían los antisemitas de los judíos y la autopercepción de los judíos como vástagos de un legado de impotencia y debilidad. En efecto, tal y como señala David Biale, en la mayoría de los casos, el antisemitismo no retrataba al judío como impotente, sino todo lo contrario; en cambio los judíos que criticaban la «mentalidad de la Diáspora» se lamentaban justo de la impotencia histórica y física de los judíos europeos⁵³.

⁴⁹ David Biale, *Power and Powerlessness in Jewish History*, New York, Schocken Books, 1986, p. 74.

⁵⁰ Amparo Alba, «Cábala y Mística», en *Historia de la literatura hebrea y judía*, dir. Guadalupe Seijas, Madrid, Trotta, 2014, p. 606.

⁵¹ Ídem.

⁵² David Biale, *Power and Powerlessness in Jewish History*, p. 72-74.

⁵³ *Ibid.*, p. 138. Efectivamente la imagen del «judío» que se promociona en los ambientes antisemitas desde finales del siglo XIX es la del «judío todopoderoso» que desde las sombras domina todos los recovecos de la vida de los no-judíos. En textos antisemitas como *La Francia judía* (1888) de Drumont, *Los protocolos de los Sabios de Sion* (1903) o *El judío internacional* (1920) de Henry Ford, el «judío» es la máxima expresión de una proyección delirante de poder absoluto.

Against the overwhelmingly negative characteristics they perceived in Diaspora life, Jewish critics at the turn of the century constructed a counterhistory of Jewish vitality in order to inspire a national renaissance: if mainstream history was a record of impotence and passivity, there was also an "underground" tradition throughout Jewish history of small groups struggling against the passivity of the established leaders⁵⁴.

Este era el caso de Berdichevsky y de los exponentes de la generación más joven que querían ver al cordero convertirse en león y no que ambos pacieran juntos como se menciona en Isaías (Is 11, 6- 7). Estos planteamientos y el rechazo del legado de la Diáspora horrorizaban a Ahad Ha'am. Si bien él también defendía la restauración de la dignidad nacional del judaísmo, lo hacía en otros términos.

Ehud Luz señala que uno de los puntos fundamentales que subyace a estas disputas identitarias internas al judaísmo fue que a lo largo del siglo XIX se desarrolló una nueva idea universalista e ilustrada de la noción de dignidad:

"Human dignity" became a synonym for the basic nature of humans, and in particular for their moral freedom. At the same time, it conveyed the very value of life, for life without dignity would also be without meaning. A person stripped of his dignity has lost his humanity, which is tantamount to spiritual death⁵⁵.

En principio esta idea universal de dignidad no tenía por qué entrañar ningún problema. Su correlato era una ideal universal de humanidad, tal y como expresan los llamamientos a la fraternidad universal de Schiller a principios del siglo XIX. Gershom Scholem describió cómo este nuevo ideal encandiló a los judíos alemanes:

German romanticism meant something to many Jews, but Schiller meant something to all of them. He was a factor in the Jewish belief in mankind. He provided the most visible, most impressive, and most resounding occasion for the idealistic self-deception engendered by the relations of the Jews to the Germans. For the new Jew who had lost his self-confidence, Schiller's program seemed to promise everything he so fervently sought, the Jew heard no false tones in it, for this was music which spoke to his depths⁵⁶.

El fracaso de la emancipación demuestra que ese «universal» no estaba abierto a todos por igual, sino que se identificaba exclusivamente con las características y los rasgos de una parte muy reducida del conjunto de la humanidad. Algo que empezó a ser percibido progresivamente por muchos de los judíos europeos laicos y seculares. Si en Alemania el sueño de igualdad en dignidad y emancipación no se disolvería completamente hasta la

⁵⁴ David Biale, *Power and Powerlessness in Jewish History*, p. 139.

⁵⁵ Ehud Luz, *Wrestling with an Angel, power, morality, and Jewish identity*, pp. 35-36.

⁵⁶ Gershom Scholem, «Jews and Germans», *Commentary Magazine*, November 1996, <https://www.commentarymagazine.com/articles/gershom-scholem/jews-and-germans/>

República de Weimar, en Rusia este sueño nunca llegó a materializarse del todo. La exposición de Luz deja claro que, con la Modernidad, la consciencia de dignidad es inseparable del reconocimiento de formar parte de la humanidad. Esto no afectaba tan solo a los individuos, sino también a las colectividades, en el caso del judaísmo poniendo en duda su reconocimiento como pueblo o nación. Hay que considerar que, en el siglo de los nacionalismos, generalmente, se concebía que «la autodeterminación para las naciones sólo era aplicable a las naciones que se consideraban viables cultural y, desde luego, económicamente (prescindiendo de cuál fuera el significado exacto de la viabilidad)»⁵⁷, además, se primaba por encima de todo la capacidad expansiva de las naciones tal y cómo ilustra el entusiasmo por el colonialismo. Como contrapartida, las naciones «pequeñas y atrasadas, podían salir sumamente beneficiadas si se fundían para formar naciones mayores y, por medio de éstas, efectuar sus aportaciones a la humanidad»⁵⁸ y, si se demostraban incapaces, su desaparición o su asimilación por parte de naciones mayoritarias se consideraba como un proceso natural.

En palabras de Schiller, la historia se convirtió en el tribunal del mundo⁵⁹. En este sentido, Jacob Taubes destacó que en el siglo XIX:

la sucesión de los acontecimientos [históricos] se justifica como una consecuencia del éxito del más fuerte [...] la historia se escribe desde la opinión del vencedor y el mudo sufrimiento de los vencidos sólo encuentra un lugar –si es que lo hace– en las notas al pie de los anales de la historiografía⁶⁰.

El mismo Heinrich Graetz (1817-1891), considerado el primer historiador moderno del judaísmo, escogió como punto de inicio de su *Historia de los judíos* la entrada de Josué en Canaán a la cabeza de los israelitas, un episodio claramente bélico, militar y violento. Para Graetz «this is the starting point of Jewish history; what preceded it is merely a prolegomenon, since history is what is actual and active, and what is active is the political»⁶¹. La dignidad de los judíos como colectividad dependía de su inserción en la Historia y su papel como agente histórico activo, un reconocimiento que, desde la alteridad europea, era negado. Este contexto ideológico es fundamental para comprender que:

⁵⁷ Eric Hobsbawm, *Nacionalismo y nacionalismos desde 1780*, p. 41.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 42-43

⁵⁹ Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, p. 55.

⁶⁰ Jacob Taubes, *Del culto a la cultura*, Madrid, Katz Editores, 2007 (1ª ed. 1996), p. 53.

⁶¹ Shlomo Avineri, *The making of Modern Zionism*, New York, Basic Books, 1981, pp. 31-32.

All Jewish nationalist ideologies toward the end of the nineteenth century rejected the notion that Jews could recover their self-respect by either suppressing or apologizing for their ethnic identity. They all claimed that the Jews could attain this goal only by fully identifying with the fate of their people and its unique history and culture. The isolated Jew could not hope to attain self-respect without a restoration of the dignity of the group⁶². Frente a aquellos que rechazaban la «mentalidad diaspórica», Ahad Ha'am desarrolló una ideología nacional basada en la idea de unidad esencial del espíritu del pueblo judío.

3.2 *Espíritu, lengua y tierra*

Los ideólogos sionistas siempre reinterpretaron y reformularon el legado histórico del judaísmo parcialmente, seleccionando con atención los referentes y los contenidos que respondían a sus intereses. En este sentido, se puede hablar de una clara instrumentalización del legado del judaísmo y, a la hora de analizar esas analogías sionistas, es tan revelador atender a los contenidos que seleccionan como aquellos que dejan de lado. Por ejemplo, en el caso de Ahad Ha'am, a pesar de defender la continuidad histórica y espiritual en el desarrollo del espíritu nacional del judaísmo, en su discurso teórico no incorpora, ni mucho menos, todos los elementos que conforman el complejo legado de la tradición judía. En su concepción de la historia y el desarrollo del judaísmo, éste seguía un cauce predeterminado muy específico.

El pensamiento de Berdichevsky, que veía con buenos ojos una ruptura radical con el pasado para construir un nuevo futuro para los judíos, representa la otra cara de la moneda de las ideas de Ahad Ha'am⁶³. Si Ahad Ha'am sostenía que existía una esencia subyacente a la nación judía, Berdichevsky lo negaba. Si el primero consideraba que la perpetuación del judaísmo, a lo largo del tiempo, se debía al legado de los profetas y de los sabios de Yavné; el segundo ensalzaba la memoria de los zelotas y los Macabeos. Mientras Ahad Ha'am defendía el legado de la Torá religiosa de Moisés, Berdichevsky reivindicaba la Torá política de Josué⁶⁴. En esta disputa entre el Libro y la espada, el primero defendía el legado espiritual y ético de los profetas como patrón moral para los judíos europeos contemporáneos, fueran o no religiosos:

The secret of the people persistence is [...] that in a very early period the Prophets taught it to respect only spiritual power, and not to worship material power. [...] So long as we

⁶² Ehud Luz, *Wrestling with an Angel, power, morality, and Jewish identity*, p. 42.

⁶³ Steven J. Zipperstein, *Elusive Prophet, Ahad Ha'am and the origins of Zionism*, pp. 232 y 238-239.

⁶⁴ Anita Shapira, *Land and Power, the Zionist Resort to Force*, pp. 19-23 y David Biale, *Not in Heavens*, Princeton, Princeton University Press, 2011, pp. 84-85.

are faithful to this principle, our existence has a secure basis: for in spiritual power, we are not inferior to other nations, and we have no reason to efface ourselves⁶⁵.

Ahora bien, a pesar de sus diferencias, tanto las ideas de Berdichevsky como las de Ahad Ha'am compartían un núcleo común, esto es:

[that] the nation is not the product of free convention but the outgrowth of mythical forces, uncontrollable and beyond the realm of individuals and their desires, forces that compel them to act in a certain way, unconsciously and without knowing⁶⁶.

Es sobre este prejuicio esencialista que Ahad Ha'am consiguió integrar en sus ensayos elementos formales y culturales del judaísmo con otros provenientes de la cultura ilustrada europea, sin que por ello se viera amenazada la cualidad judía de sus planteamientos y sus propuestas. Es sobre este presupuesto que el darwinismo social de Herbert Spencer o la teoría moral de Adam Smith servían de soporte para los planteamientos del sionismo espiritual⁶⁷ y contribuían a los esfuerzos de Ahad Ha'am por unificar a religiosos y no religiosos en el seno de *Hibbat Zion*, bajo una misma ideología que, además, evitara la disgregación interna del judaísmo debido al rechazo de la Diáspora por parte de otros sionistas. En cierto modo, el sionismo espiritual propone la cuadratura del círculo. No es extraño, por lo tanto, que en ocasiones sus ideas se interpretaran en clave exclusivamente religiosa, sobre todo por parte de los estudiantes de las escuelas religiosas, donde, a principios de 1890, los estudiantes llevaban a cabo acalorados debates para determinar la piedad o impiedad de los ensayos de Ahad Ha'am, confundidos por las resonancias rabínicas de su prosa⁶⁸.

Ante su público y sus seguidores, Ahad Ha'am se presentaba como un válido conecedor y representante tanto del mundo religioso como del secular y, probablemente, cada lector atendía más a unas referencias que a otras. Esta diversidad de referencias era solo la forma que tomaban en sus ensayos una serie de ideas y convicciones muy claras, que articulaban los contenidos de sus escritos. La idea fundamental que late en los escritos de Ahad Ha'am es la convicción en la existencia del espíritu nacional. En este punto, Eyal

⁶⁵ Ahad Ha'am, «The Jewish State and the Jewish Problem», 1897 publicado en inglés por la Jewish Publication Society of America en 1912, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/quot-the-jewish-state-and-jewish-problem-quot-ahad-ha-am>

⁶⁶ Anita Shapira, *Land and Power, the Zionist Resort to Force*, p. 19.

⁶⁷ Alan Mintz observó que Ahad Ha'am, normalmente abordaba la parte final de sus ensayos, después de haber desplegado, en las primeras partes, su erudición en filosofía y en las disciplinas científicas modernas. Por lo tanto, cuando se dispone a comentar las polémicas concernientes al judaísmo, lo hacía: «with the full weith of Western truth behind him». Ver Alan Mintz, «Ahad Ha-Am and the Essay: The Vicissitudes of Reason», *At the Crossroads: Essays on Ahad Ha-am*, ed. Jacques Kornberg, New York, SUNY, 1984, p. 9.

⁶⁸ Steven J. Zipperstein, *Elusive Prophet, Ahad Ha'am and the origins of Zionism*, pp. 48- 49.

Chowers ha destacado la influencia de Herder, quien, a caballo entre el romanticismo y el pensamiento ilustrado, desarrolló la noción de *Volkgeist* (espíritu del pueblo) que tiene eco en esa convicción de Ahad Ha'am en la existencia de un espíritu del pueblo (*ruach Ha'am*) que articula y despliega el desarrollo histórico del judaísmo. Hay quienes que, como David Biale, han visto en el uso que hace Ahad Ha'am de su idea de «espíritu nacional» o «moral nacional» un sustituto de Dios⁶⁹. Una idea que no es descabellada, como sostiene Terry Eagleton «la historia de la era moderna es, entre otras cosas, la de la búsqueda de un representante de Dios. La razón, la naturaleza, el *Geist*, la cultura, el arte, lo sublime, la nación, [...]: todos han funcionado alguna vez como formas sustitutivas de la divinidad»⁷⁰. Del desarrollo que hace Ahad Ha'am de esta noción se entiende que las huellas del «espíritu nacional» deben buscarse especialmente en la Biblia, lo que puede llevar a confundirlo con elementos religiosos, sin embargo, en realidad, la existencia del espíritu del pueblo antecede y es autónoma a la religión⁷¹.

La influencia de Herder en el pensamiento de Ahad Ha'am se deja sentir también en la forma en que éste relaciona y articula las nociones de pueblo, lengua y tierra. Estas tres se concebirán en relación de interdependencia al constituir cada una un elemento esencial, en el sentido ontológico del término, de la triada que funda la homogeneidad y la continuidad del judaísmo a lo largo del tiempo. El propio Ahad Ha'am expresa la relación entre lenguaje, individuo y nación en los siguientes términos:

In cases of aphasia it often happens that the patient forgets all the languages he has ever been taught, including even the one that he was in the habit of using before his illness, but remembers his mother tongue, though he may never have spoken since childhood. Such is the strength of the natural, organic link between a human being and his own language. A nation is linked with its true national language in the same way⁷².

Posiblemente sea desde esta óptica que haya que valorar el celo y la severidad de Ahad Ha'am como escritor y, sobre todo, como editor⁷³. Como para muchos otros nacionalistas

⁶⁹ David Biale, *Not in Heavens*, p. 83.

⁷⁰ Terry Eagleton, *La cultura y la muerte de Dios*, Buenos Aires, Paidós, 2017, (1ª ed. 2014), p. 49.

⁷¹ David Biale, *Not in Heavens*, p. 83.

⁷² Ahad Ha'am, «Zionism and Jewish Culture», *Essays, Letters, Memoirs*, Leon Simon ed., Oxford, Phaidon Press, 1946, p. 94.

⁷³ Robert Alter destaca, no sin cierta indignación, que Ahad Ha'am como editor de *Ha-Shiloah* no tenía ningún reparo en rechazar poemas de Bialik porque no contribuían en nada a elevar la causa nacional. Esta manera de concebir la literatura no era exclusiva de Ahad Ha'am, a pesar de que no todos la compartieran. Alter destaca que hay que tener en consideración que «Modern Hebrew literature, from its beginnings in Central and Eastern Europe, was to a great extent publicistic in nature; by the latter half of the nineteenth century, it had become the handmaiden of nationalism for many Jews». Ver Robert Alter, *After the Tradition*, New York, Dutton & Co., 1969, (1ª ed. 1961), p. 185.

contemporáneos suyos, el hebreo –la lengua del pueblo en este caso– era simultáneamente el medio y el mensaje⁷⁴. A finales del siglo XIX, solo un número relativamente pequeño de judíos europeos hablaba y escribía con fluidez en hebreo. El hebreo era la lengua de la Biblia, pero no, por ejemplo, del Talmud que estaba escrito en arameo y era uno de los principales textos legales que se estudiaban en las escuelas religiosas, cuya importancia en ese sentido, superaba al texto bíblico. El hebreo no era la lengua de la administración y del gobierno y tampoco la de la gran mayoría de los judíos orientales, que hablaban y escribían en yidis. Gracias a los planteamientos nacionalistas en torno a la esencialidad del lenguaje y la nación y su relación, en los círculos de *maskilim* se empezó a llevar a cabo una recuperación del hebreo como lengua de uso cotidiano. Los ensayos de Ahad Ha'am, en este contexto, tendrían, siguiendo la terminología de Jacobson, no una simple *función poética*, sino una *metafunción poética*, ya que revitalizar el hebreo suponía desenterrar el fino hilo que conectaba y daba unidad a toda la experiencia histórica del judaísmo. Si, como querían muchos nacionalistas judíos, se querían crear las condiciones adecuadas para un renacimiento de la cultura y del espíritu nacional judío, la revitalización del hebreo era una tarea indispensable.

Si el hebreo era la piedra angular del conjunto que formaban lengua, tierra y espíritu del pueblo, la Biblia en manos de Ahad Ha'am se convirtió en «the blueprint of the evolution of the Jewish national existence»⁷⁵. La Biblia detallaba los estadios de desarrollo del espíritu nacional y, contemporáneamente, ella misma era producto del desarrollo creativo de ese espíritu encaminado hacia una perfección moral cada vez mayor. En la visión de Ahad Ha'am, si había algún problema con la Diáspora era que, al perpetuarse indefinidamente en el tiempo ese estado de dispersión se había producido una discordancia entre esos tres elementos esenciales de cuya interacción armónica dependía al desarrollo del espíritu nacional. La larga separación del pueblo de su tierra originaria y la caída en desuso del hebreo habían provocado que, durante la Diáspora, el desarrollo del sentimiento moral del pueblo judío prácticamente hubiera dejado de desarrollarse, provocando que la Biblia, sin un espíritu vivo que renovara y revitalizara sus contenidos morales, se considerara letra muerta y material de anticuario⁷⁶. Es por esta razón que,

⁷⁴ Tudor Parfitt, «Ahad Ha'am's role in the Revival and Development of Hebrew», *At the Crossroads: Essays on Ahad Ha-am*, ed. Jacques Kornberg, New York, SUNY, 1984, p. 14.

⁷⁵ Alfred Gottschalk, «Ahad Ha-Am as Biblical Critic: A Profile». *Hebrew Annual Review*, No. 7, 1982, p. 108.

⁷⁶ Esta es una de las ideas que Ahad Ha'am defendió en «People of the Book», *Essays, Letters, Memoirs*, pp. 58-64.

Ahad Ha'am y el sionismo espiritual entendían que la cultura y la educación debían ser los ejes centrales que articularan una renovación espiritual del judaísmo que desembocara en un renacimiento (*Ha-Tejiyyá*) e imprimiera nueva fuerza e impulso moral al espíritu nacional⁷⁷.

De lo anterior se desprende que la Biblia hebrea era un elemento fundamental en la articulación y en el método expositivo desarrollado por Ahad Ha'am y que la presencia, en sus ensayos, de alusiones y citas bíblicas debe ser considerada más allá de la mera identificación, siendo necesario esclarecer la función específica de esos pasajes y versículos y su contribución a una comprensión más compleja y profunda del sentido de los ensayos⁷⁸. En realidad, la Biblia tenía importancia también para muchos otros nacionalistas judíos y, a lo largo del siglo XIX, estuvo en el centro de diversas disputas ideológicas e identitarias. Tanto es así, que la recuperación del hebreo se debió, en parte, a la recuperación y estudio de la Biblia hebrea por parte de los ilustrados judíos. Para muchos *maskilim* la Biblia quedó como el único puente identitario entre ellos y el judaísmo, una vez que renunciaron a la mediación realizada por la tradición rabínica⁷⁹. Había otros elementos que podían llevar a los sionistas a considerar la Biblia hebrea como un patrimonio nacional y no exclusivo de la tradición judía. Uno de estos era que fueran precisamente los nacionalistas judíos quienes emprendieran esa recuperación de la Biblia que, desde la Reforma, había sido hasta cierto punto patrimonializada por el

⁷⁷ En palabras del propio Ahad Ha'am: «I have called “a new current of life” into our spiritual world: this new current being “a living desire for the unity of the nation, for its rebirth, and its unfettered development along its own lines, as one of the social units of the humanity”. This new current would bring fresh life to our people and would restore to it the faculty of moral self-development; and then as a natural consequence, the Book, too, would develop once more, responding to the true needs and demands of the national spirit». Ver Ahad Ha'am, «Transvaluation of Values», *Selected Essays*, Leon Simon trad., Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1912, pp. 236-23. Ver, además, Raquel García Lozano, «El renacimiento de la literatura hebrea: *Ha-Tejiyyá*», en *Historia de la literatura hebrea y judía*, dir. Guadalupe Seijas, Madrid, Trotta, 2014, p. 721.

⁷⁸ En su artículo sobre Ahad Ha'am y su relación con la Biblia, Alan T. Levenson, destaca, por ejemplo, su tendencia a interpretar los pasajes bíblicos desde la óptica de su época. Además, constata a nivel cuantitativo el considerable número de citas bíblicas que podía insertar en sus textos. Sin embargo, a pesar de las valiosas observaciones que recoge en su ensayo, Levenson no profundiza en cómo se integran las citas en los ensayos de Ahad Ha'am y en cómo contribuyen formalmente en la construcción de sentido. Ver Alan T. Levenson, «In search of Ahad Ha'am's Bible», *The Journal of Israeli History*, Vol. 23, No. 2, 2013, pp. 241-256.

⁷⁹ Volver a la Biblia significaba, por un lado, emanciparse de la autoridad rabínica, al no circunscribirse a su mediación interpretativa, al mismo tiempo, este retorno era insperable de la recuperación del hebreo como lengua de cultura. Por lo tanto, este retorno se concebía como un prerrequisito para el renacimiento del hebreo y al mismo tiempo como un contrapeso contra la presión asimilatoria, entre otros aspectos. Ver Yaacov Shavit y Mordechai Eran, *The Hebrew Bible Reborn: from Holy Scripture to the Book*, Berlin, Walter de Gruyter, 2007, pp. 69-74.

protestantismo. En este sentido, Shavit y Eran señalan que desde el siglo XVI se había producido una «protestantización» del judaísmo⁸⁰.

El sionismo, en términos generales, recuperó el texto bíblico, pero lo hizo de una forma radicalmente moderna que lo alejaba de la tradición judía rabínica. La Biblia hebrea, en manos de la mayoría de sionistas, ya no será un texto revelado, eterno y sagrado; sino que será producto de una elaboración histórica, por lo tanto, temporal y secular. En este sentido, el sionismo vulneraba una de las bases fundamentales del judaísmo, puesto que éste se basaba en la interpretación del texto bíblico, realizando una hermenéutica continua⁸¹, que buscaba extraer la totalidad del sentido de la Escritura, al considerar que todos los sentidos y significados posibles se contenían en ella. El sionismo, en su relación con el texto bíblico, ya no se interesará en extraer el sentido del texto. A pesar de esto, tampoco actuará como la crítica académica moderna cuyo cometido era descubrir cosas sobre la Biblia y no desde ella⁸². El texto mantendrá un halo de santidad solo en tanto que sea considerado como el testimonio privilegiado de la grandeza del pueblo judío y su pasado en Palestina. En este sentido, el sionismo ejerce una distorsión del carácter hermenéutico del judaísmo rabínico, puesto que la actividad interpretativa no estará dirigida a esclarecer o extraer el sentido de la Escritura, sino que la Biblia misma se convertirá en una herramienta hermenéutica para interpretar el presente desde el pasado con el objeto de crear un futuro.

Ahad Ha'am se desvía parcialmente de esta actitud generalizada entre los sionistas respecto de la Biblia. Al defender la unidad indivisible a lo largo del tiempo y de la historia del judaísmo, Ahad Ha'am no solo recurrirá a la Biblia –ese mapa de la evolución moral del judaísmo en la historia– sino también a otros textos elaborados por la tradición. Al mismo tiempo, criticaba duramente a aquellos reformistas que, en su época, defendían que era posible extraer y mantener el legado ético y moral contenido en las Escrituras,

⁸⁰ La Reforma y la imprenta, como se sabe supusieron el acceso generalizado al texto bíblico, gracias al imperativo *sola scriptura*. Además, es relevante tener en cuenta que Lutero escogió para la Biblia protestante volver a la disposición interna de la Torá en lugar de seguir con la ordenación de la Vulgata. Esto supondría que la Biblia hebrea pasaría a ser exactamente el Antiguo Testamento protestante. Para hacerse una idea de la importancia que llegaría a tener en el mundo protestante la Biblia basta con ver la inmensa cantidad de ediciones que se llevaron a cabo solo en Inglaterra durante los siglos XVI y XVII, junto con el consecuente esfuerzo de edición y análisis filológico –también del hebreo antiguo– que permitió la confección de estas ediciones. Este esfuerzo filológico, en cierto modo, es inextricable de la actitud protestante hacia Biblia. Al renunciar a la mediación del clero, el mandato de *sola scriptura* entrañó una nueva lucha, esta vez hermenéutica, por establecer el sentido verdadero y *más* auténtico del texto bíblico. Ver Yaacov Shavit y Mordechai Eran, *The Hebrew Bible Reborn: from Holy Scripture to the Book*, pp. 22- 35.

⁸¹ Julio Trebolle, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Madrid, Trotta, 1993, p. 501.

⁸² Jean Christophe Attias, *The Jews and the Bible*, p. 124.

prescindiendo de la Biblia. Ante estas cuestiones, Ahad Ha'am actuaba de la misma forma que podría haberlo hecho un rabino, al considerar que la *Letra*, sin el *Libro*, perdía su dimensión sagrada:

[...] it is just the ancient cask with its ancient form that is holy, and sanctifies all that is in it, though it may be emptied and filled with new wine from time to time; whereas, if once the cask is broken or remoulded, the wine will lose its taste, though it be never so old⁸³.

El *Libro*, más que la *Letra*, que cada época interpretaba en función de sus necesidades, era el testimonio de esa unidad del judaísmo en el tiempo y, en cierta manera, actuaba como un vector a través de la historia unificando los diversos momentos y estadios del desarrollo moral del judaísmo.

En lo que se refiere a la tierra –el último elemento de esa triada conformada por la interrelación entre lengua, espíritu y tierra– a partir de 1893, Ahad Ha'am empezó a defender la instauración en Palestina de un Centro Espiritual. Al considerar poco viable y realista el proyecto de emigración y asentamiento a gran escala que defendían muchos de sus contemporáneos, empezó a fomentar la idea de que en Palestina solo tenía que instalarse una minoría ilustrada que, desde el «suelo sagrado», continuara la larga y difícil tarea de educar a los judíos de todo el mundo para así, contribuir a su renacimiento espiritual. Ese Centro Espiritual podría irradiar a todos los judíos en la Diáspora un espíritu renovado, que revitalizara y reunificara con nuevo vigor el degradado estado espiritual del judaísmo⁸⁴. Al contrario de lo que durante largo tiempo se ha considerado desde la crítica académica, esta propuesta no tiene que concebirse como una renuncia a la acción política sino, por el contrario, como una respuesta pragmática a las dificultades impuestas a la emigración de judíos europeos a Palestina en el contexto geopolítico previo a la Primera Guerra Mundial, donde nada indicaba que pudiera producirse un rápido y fácil asentamiento y, mucho menos, la creación de una nueva entidad estatal⁸⁵.

4. Referencias bíblicas en tres ensayos de Ahad Ha'am

En este capítulo se analizarán la función y el significado de las citas y alusiones bíblicas que aparecen en cada uno de los tres ensayos seleccionados. Por lo tanto, se asume que, en estos escritos, las citas y las alusiones no son meramente un recurso

⁸³ Ahad Ha'am, «Sacred and Profane», *Selected Essays*, Leon Simon trad., Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1912, p. 44.

⁸⁴ Ahad Ha'am, «A Spiritual Centre», *Essays, Letters, Memoirs*, pp. 201- 208.

⁸⁵ Dmitry Shumsky, *Beyond the Nation-State*, New Heaven, Yale University Press, 2018, pp. 90- 97.

estilístico, sino que responden al contenido del ensayo y, contemporáneamente son un recurso formal indispensable a la hora de construir y formular aquello que se quiere expresar. Para llevar a cabo este propósito se analizarán, en este orden, los ensayos *Past and Future* (1891), *Priest and Prophet* (1893) y *Moses* (1904)⁸⁶.

Los ensayos de Ahad Ha'am, en muchas ocasiones y por razones que ya se han tenido en consideración en los apartados anteriores –como, por ejemplo, el recurso a referentes tanto judíos como no-judíos– pueden resultar en un primer momento, confusos. Su contenido se suele representar como una dialéctica entre dos elementos introducidos por el título. En efecto, en muchos de ellos se introduce una coordinación entre dos nociones en las que el sentido común intuye que existe una relación cuyo carácter y naturaleza, sin embargo, no siempre es claro. Ejemplos de esta tendencia son ensayos como los ya citados *Past and Future* y *Priest and Prophet* o *Justice and Mercy*, *Sacred and Profane*, *Positive and Negative*, *Flesh and Spirit* y *Anticipations and Survivals*. El objetivo de los ensayos será esclarecer al lector la naturaleza de esa relación no evidente, que late bajo ambas nociones y las articula.

Los ensayos suelen adoptar una estructura tripartita y el contenido es introducido, normalmente, por una premisa general tomada de la psicología, física u otra disciplina científica⁸⁷. Tras una discusión preliminar de esta tesis la argumentación salta de lo general a lo particular estableciendo una serie de analogías entre los contenidos que se exponen. En este camino se introduce progresivamente temas y problemáticas que afectaban al judaísmo contemporáneo, ya sea en términos generales o aludiendo, normalmente a final del texto, a una polémica concreta conocida por el público lector⁸⁸. Si se atiende a las citas y a las alusiones bíblicas –hay ensayos que no tienen– los problemas que atañen al judaísmo aparecen ya en los primeros estadios del ensayo y, en el fondo, es el problema que articula toda la exposición. Tanto Mintz como Parfitt han considerado que en el estilo de Ahad Ha'am, más allá de sus referencias a contenidos de filosofía y disciplinas modernas de la ciencia, se pueden identificar elementos y estrategias argumentativas provenientes de la tradición judía. Por ejemplo, Parfitt considera que, a pesar de emplear ostentosamente referentes culturales no judíos, en ocasiones, el estilo de Ahad Ha'am era claramente talmúdico, al construir pasajes enteros

⁸⁶ Estos tres ensayos se encuentran recopilados en su traducción en inglés en Ahad Ha'am, *Selected Essays*, trad. Leon Simon, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1912.

⁸⁷ Jacob Golomb, *Nietzsche and Zion*, Ithaca, Cornell University Press, 2004, p. 116.

⁸⁸ Ídem.

siguiendo el formato clásico de la dialéctica talmúdica⁸⁹. Por su parte Mintz, si bien reconoce elementos propios de un ensayo clásico, se pregunta si de fondo no operarán también otras formas genéricas provenientes de la tradición judía, como la homilía o el sermón clásicos⁹⁰. La observación de Mintz es extremadamente interesante puesto que tiene en consideración el contexto de producción y recepción de los ensayos. En el caso concreto de los ensayos de Ahad Ha'am, estos estaban dirigidos a un público muy específico, conformado por nacionalistas judíos de diferente signo y, especialmente, a los miembros de *Hibbat Zion*. En este sentido, Mintz indica que la homilía y el sermón normalmente son géneros que se emplean a la hora de dirigirse a un auditorio que ya comparte y está comprometido con la verdad que se expresa en el discurso, por lo tanto, su intención no es tanto demostrar una verdad, sino persuadir y reforzar la convicción de su público en una verdad que ya se asume como cierta⁹¹.

4.1 *Past and Future* (1891)⁹²

En este ensayo, Ahad Ha'am realizó una severa crítica a dos posturas ideológicas que consideraba profundamente contraproducentes para los objetivos del nacionalismo judío. Estas críticas se explicitan en el cierre del ensayo, donde, por un lado, descalificó a aquellos que él apodaba «apóstoles del pasado» que, en un exceso de celo protector, corrían el riesgo de petrificar la tradición judía y, junto con ella, su espíritu creativo. Por otro lado, atacó a las facciones sionistas más radicales que consideraban posible construir un futuro para los judíos desgajándoles completamente del pasado del judaísmo. En su opinión, este era un sin sentido y un tremendo error, puesto que no era posible que hubiera judíos sin judaísmo⁹³. En este ensayo, su autor sostiene que el pasado por sí solo no es más que una curiosidad de museo y, contemporáneamente, intenta persuadir de que es imposible edificar un futuro para una nación sin los cimientos de su pasado. Para sustentar su tesis, Ahad Ha'am seleccionó cuidadosamente una serie de referencias y citas bíblicas, junto con otros textos fundamentales elaborados en la tradición judía.

En este ensayo intentará demostrar la existencia de una esencia que él llama «ego nacional». En cierto modo, este ego nacional es la unidad mínima de consciencia del

⁸⁹ Tudor Parfitt, «Ahad Ha-Am's Role in the Revival and Development of Hebrew», p. 16.

⁹⁰ Alan Mintz, «Ahad Ha-Am and the Essay: The Vicissitudes of Reason», p. 10.

⁹¹ Ídem.

⁹² Ahad Ha'am, «Past and Future», pp. 80-90.

⁹³ En realidad, tal y como se expuso brevemente en el capítulo anterior, se puede decir que para Ahad Ha'am los individuos eran una contingencia ante cuyas necesidades particulares no podía subordinarse o constreñirse el desarrollo del espíritu eterno del judaísmo.

judaísmo en la que se conecta y articula la memoria del pasado con la esperanza que se abra a un futuro posible. El ensayo empieza ya refiriéndose a Adán, que es presentado, no ya como primer hombre, sino como primer filósofo, al haber inaugurado la historia de la autorreflexión, en tanto que primer ser humano que pronunció la palabra «yo», y como en el caso de la nación, es esa existencia de un ego –también podría haber empleado la palabra alma– la que permite que haya continuidad esencial entre presente y pasado. En realidad, se trata de un pasaje donde Ahad Ha'am pasa de una situación particular a una general. Para el autor no hay una diferencia entre ego individual y nacional. La única diferencia es que el ego individual es contingente, los hombres mueren, mientras que las naciones –si bien éstas también nacen, se desarrollan y en ocasiones, desaparecen– no están sujetas, en lo que se refiere a la duración de su existencia, a los imperativos de la biología. La evolución existencial tanto del individuo como de la nación se desarrolla en etapas. Para expresar esta idea, Ahad Ha'am recurre a un texto rabínico: «when a man is young –so the ancients sages said of King Solomon– he writes songs; grown up, he speaks in proverbs, in old age he preaches pessimism»⁹⁴. Se trata de un antiguo Midrás que describe la convicción del judaísmo tradicional de que el Rey Salomón fue el autor, tanto del libro del Cantar de los Cantares, como de Proverbios y Eclesiastés. El hombre joven, al igual que la nación, es pobre en recuerdos, pero rico en esperanzas y deseos. Con la madurez se alcanza un cierto grado de sabiduría, que denota un equilibrio y una armonía entre el pasado y las esperanzas futuras. Con la vejez el horizonte futuro se estrecha cada vez más hasta desaparecer. Antes de que eso ocurra solo queda un pasado rico en recuerdos en los que sumergirse, de modo que, si un hombre es tan sabio como lo fue Salomón, enfrentado a la muerte, reconocerá la vanidad de la vida pasada: predicará el pesimismo y esto le reconfortará. Este pasaje final, en realidad, es irónico puesto que solo es aplicable a la existencia finita de los hombres y no a las naciones. Si un hombre es sabio predicará el pesimismo y esto lo reconfortará, había escrito Ahad Ha'am, que concluye este pasaje añadiendo: «but not all old men are as wise as Solomon. Most of men have no strength or the aptitude for finding comfort in “vanity of vanities” and so dying in peace»⁹⁵. Recoge el *leitmotiv* de Eclesiastés y le da una dimensión irónica, puesto

⁹⁴ Ahad Ha'am, «Past and Future», p. 81. Este midrás, tal y como lo recogen Bialik y Ravnitzky reza así: «R. Jonathan said, "Solomon first wrote Song of Songs, then Proverbs, and then Ecclesiastes," inferring the order in which these books were written from the way of the world. When a man is young, he utters words of song; when mature, he speaks in proverbs; when old, he talks of [life's] vanities». Hayim Nahman Bialik y Yehoshua Hana Ravnitzky eds., *The Book of Legends, Legends from the Talmud and Midrash*, New York, Schocken Books, 1992 (1ª ed. 1908- 1911), p. 578.

⁹⁵ Ahad Ha'am, «Past and Future», p. 82.

que estas palabras no reflejan ni mucho menos las ideas de Ahad Ha'am, sino que se está refiriendo a aquellos que prefieren contemplar el pasado del judaísmo como algo brillante, pero lejano y moribundo, renunciando de este modo al futuro. Esa actitud sí sería correcta y se ajustaría a la vida y memoria de los hombres, vanidad de vanidades, pero no a la memoria y a la historia del espíritu del judaísmo.

No es extraño que, en sus ensayos, Ahad Ha'am introduzca en paráfrasis o empleando literalmente la misma expresión algunas frases que se repiten en diversos puntos del texto. Suelen ser sentencias breves, casi aforismos y normalmente están relacionadas con algún texto de la tradición. En este caso, tras narrar el pasaje explicado anteriormente, el autor sostiene que solo gracias a la esperanza «the future will supply all that was lacking in the past; the future will be as sweet as the past was bitter»⁹⁶. Esta sentencia: el futuro será tan dulce como el pasado fue amargo, es una de frases que se intercalan a lo largo de un ensayo y, en este caso, expresa una idea clara de proporcionalidad y de justicia. Ahad Ha'am invita a su público a confiar en que el futuro traerá recompensas a todas las humillaciones sufridas en el pasado, no hay que olvidar nunca el contexto en el que estos ensayos fueron escritos. Esta sentencia aparece poco antes de que el autor proceda a matizar las diferencias entre la existencia de un ego individual y de un ego nacional. Estas diferencias ya han sido explicadas más arriba. Lo interesante es que el ego nacional no tiene por qué extinguirse con el tiempo, es más, una vez que ha llegado a la madurez, «[...] becomes a wise and enlightened nation, knowing “whence it hath come and whither it goeth”»⁹⁷. Este momento feliz puede extenderse a un período de tiempo mayor o menor. Este fragmento de Ahad Ha'am es una alusión a un pasaje del Tratado *Abbot*, que se encuentra recogido en la Misná. Una nación madura, en un momento armónico entre pasado y futuro, sabe perfectamente de dónde viene y a dónde va. El uso de esta alusión no es meramente retórico:

Aqabias, hijo de Mahalalel decía: Considera tres cosas y no caerás en el pecado. Has de saber de dónde vienes, a dónde vas, ante quién tendrás que rendir cuentas. ¿De dónde precedes? De una gota corrompida. ¿Adónde vas? Al lugar del polvo, de la corrupción y de los gusanos. ¿Ante quién rendirás cuentas? Delante del Rey de Reyes, el Santo, ¡bendito sea! (Ab 2, 1)⁹⁸.

⁹⁶ Ahad Ha'am, «Past and Future», p. 82.

⁹⁷ Ibid., p. 83.

⁹⁸ Carlos del Valle ed., *La Misná*, Salamanca, Eds. Sígueme, 2011, p. 632.

Este pasaje reconecta los temas del tiempo y de la justicia. Un tema, este último, que ya había aparecido un poco más arriba, en la sentencia antes citada. La recompensa futura parece estar condicionada, en el desarrollo de *Ahad Ha'am*, por el autoconocimiento y, en el caso del ego nacional, por el conocimiento de hacia dónde se dirige. En un contexto de continuas polémicas en torno a la dirección que debía tomar el movimiento sionista, esta no es una cuestión menor. Lo curioso es que *Ahad Ha'am* lo vincule con el tema de la justicia. En su desarrollo parece insinuar que tan solo la correcta interpretación y comprensión de la evolución del espíritu nacional puede reportar una recompensa futura. Actuar con justicia implica adecuarse al desarrollo del espíritu del judaísmo. En ese sentido, es curioso que seleccione pasajes del Tratado *Abbot*, puesto que este tratado, que se traduce como «Tratado de los Padres», empieza justamente con una genealogía de la transmisión de la Ley Oral. Tiempo y Ley, pasado y justicia, vuelven a aparecer como temas concomitantes. *Ahad Ha'am* es claro, la supervivencia de una nación solo depende de su fe, de la fuerza de la esperanza que le permita imaginar y edificar un nuevo futuro sobre su pasado. Si es capaz de hacer esto, a esa nación se le otorgará «[...] without trouble or effort, and in liberal measure, proportioned to the bitterness of the past. "According to the sorrow shall be the reward"»⁹⁹. Esta última frase parece ser la versión original de la sentencia anterior. *Ahad Ha'am* relaciona ambas aludiendo a la «amargura del pasado» en la línea anterior. En esta frase resuenan ecos de los Salmos: «Devuélvenos en gozo los días que nos humillaste, los años en que desdicha conocimos» (Sl 90, 15). De nuevo aparecen los temas de la restitución y la justicia. En el Tratado *Abbot* se lee: «a la medida del esfuerzo será la recompensa» (Ab 5, 23)¹⁰⁰.

Ahad Ha'am, a través de la trabazón de sentencias y citas de textos de la tradición judía, ha hilado para su público una constelación, una serie de ideas interrelacionadas: hay un futuro para el judaísmo, pero este no puede construirse sin su pasado, sin la estela dejada por su espíritu. Si bien puede parecer paradójico, *Ahad Ha'am* estaba insinuando que no podría haber justicia en la recompensa futura si no se actuaba con justicia hacia la memoria y el pasado del judaísmo. En este sentido, estaría respondiendo a aquellos a los que acusaba de petrificar el pasado judío, por exceso de celo. Por otra parte, si la recompensa futura es proporcional al sufrimiento pasado, esta es una buena razón para no renunciar a ese pasado, tal y como predicaban muchos jóvenes sionistas.

El ensayo no termina aquí, el autor sostiene que es de dominio público que:

⁹⁹ *Ahad Ha'am*, «Past and Future», p. 84.

¹⁰⁰ Carlos del Valle ed., *La Misná*, p. 642.

The historical books of the Bible were written or arranged, [...], in the period of the Babylonian exile. Israel was old at that time, and the decay of its powers had gone so far that all the people were conscious of it and cried in bitterness of soul “Our bones are dried, and our hope is lost; we are cut off for our parts”. So there arose wise men who tried to save the national self by strengthening the element of the past. [...] But fortunately for itself, the nation did not look to the wise men for a solution of the question of its existence, but to the Prophets; and the Prophets gave the solution required. They made the future live again, and so completed the self.¹⁰¹

En este pasaje, Ahad Ha'am recupera el tono irónico. Fue justamente en uno de los momentos más dolorosos de la historia del pueblo de Israel, el Exilio de Babilonia, que los hombres sabios se sentaron a escribir la historia de su pueblo. Ellos se daban por muertos a sí mismos y con ellos al espíritu de la nación. Por un lado, se mostraban tan sabios como el Rey Salomón y por otro, actuaban olvidando que el ego nacional les sobrepasaba con creces. Mientras tanto el pueblo clamaba «se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza, todo ha acabado para nosotros» (Ez 37, 11). Ahad Ha'am cita este versículo que forma parte del pasaje conocido como «Alegoría de los huesos secos». En este episodio Dios exhorta a Ezequiel a que devuelva a la vida a los montones de huesos que cubren la llanura desértica en las que el profeta se encuentra «[...] Les dirás: Así dice el Señor Yahveh: He aquí que yo abro vuestras tumbas; os haré salir de vuestras tumbas, pueblo mío, y os llevaré de nuevo al suelo de Israel (Ez 37, 12)». El sentido que parece darle Ahad Ha'am es claro, el Profeta aparece como portador de una nueva esperanza que devuelve vigor y vitalidad a los huesos secos del pueblo de Israel. Parece que en estas páginas está trazando una analogía con su situación presente. A finales del siglo XIX no hay profetas, pero sí hay válidos intérpretes del pasado y el futuro del judaísmo. Como Ezequiel recubrió de nuevo de carne esos huesos en el desierto, Ahad Ha'am y el sionismo espiritual intentan insuflar nuevo vigor y esperanza a sus contemporáneos.

La confianza depositada históricamente por el pueblo judío en los profetas demuestra que, al contrario de lo que normalmente se acepta, la supervivencia del judaísmo en el exilio no se debió solo a la Ley y a su observancia. Según Ahad Ha'am, ya los ancestros, los mismos que transmitieron la Ley,

admitted that the Law itself only lived in our keeping of the sake of the future, and that, if not for the future, there would have been no real reason for its preservation. “Thought

¹⁰¹ Ahad Ha'am, «Past and Future», p. 85.

I banish you from the land, yet be ye observant of my commandments, so that, when ye return, they will not be new to you”¹⁰².

También la observancia de la Ley estaba orientada hacia su conservación para el futuro, para que, en el momento del regreso, los judíos supieran comportarse moralmente. En el pasaje anterior, Ahad Ha’am cita un pasaje del Sifré, un comentario rabínico al Deuteronomio de la época tannaita. A lo largo de este ensayo, las citas y las alusiones remiten a textos diversos, productos del espíritu creativo del judaísmo, que son, a la vez, fuentes de autoridad y pruebas de la verdad de la exposición de Ahad Ha’am. En este caso, se vuelve a incidir en la misma idea de antes, solo que matizada y presentada desde otra perspectiva: no habrá tierra a la que volver si aquellos que regresan no son los judíos. A esta línea de transmisión trazada por Biblia, Misná y Sifré, que reconecta el pasado y el futuro del judaísmo, se le añade Maimónides, otro ejemplo de una reinterpretación de la Ley en su proceso de transmisión siempre orientado al futuro. Según Ahad Ha’am, Maimónides, en pleno siglo XII, entendió perfectamente que «[...] that without a hope for the future even the Law [...] will sink into oblivion»¹⁰³.

El problema fundamental que detecta Ahad Ha’am en su época no es que no se hable de futuro. Paradójicamente, la palabra «futuro» siempre está en los labios de los ideólogos y polemistas sionistas, el problema es que no creen en ello y que han olvidado el futuro en lo más profundo de su corazón. Ahad Ha’am invita a sus lectores a creer, a tener fe y esperanza y a actuar con ese emblema en el corazón. Naturalmente, no hay que olvidar que solo *Hibbat Zion* y los ideales propugnados por el sionismo espiritual eran el camino recto que llevaría al cumplimiento de esa esperanza y a la concreción de un nuevo futuro. En opinión de Ahad Ha’am, el error cometido por la mayoría de sus adversarios era creer que la esperanza podría brotar de la voluntad individual, olvidando que

the eternal Ego of the Jewish people, is another matter [...]. The path of national Ego is already marked and laid out by its essential character, and that character has its foundation in the Past, and its completion in the Future¹⁰⁴.

La tarea que Ahad Ha’am lleva a cabo en este ensayo es justamente interpretar y exponer las vicisitudes del Ego eterno del pueblo judío. Revela y descubre el camino a seguir, un camino que ya está marcado, pero cuyo surco ha quedado algo desdibujado en la arena. Tan solo hay que saber cómo y dónde mirar. En esa articulación que realiza de los

¹⁰² Ahad Ha’am, «Past and Future», p. 86.

¹⁰³ Ibid., p. 87.

¹⁰⁴ Ibid., p. 90.

diversos textos de la tradición, Ahad Ha'am no hace más que exponer el recorrido del espíritu nacional.

4. 2. *Priest and Prophet* (1893)¹⁰⁵

En este ensayo, Ahad Ha'am desarrolló diversas ideas que, años más tarde, retomaría en uno de sus ensayos más famosos, *Moses. Priest and Prophet* es, en buena medida, una respuesta a la crisis interna y de liderazgo que atravesaba *Hibbat Zion*, derivada de la publicación, en 1891, de la serie de artículos que conformarían *Truth from Eretz Yisrael*. Antes de proseguir con el análisis de *Priest and Prophet*, es necesario aclarar brevemente el contenido y los efectos que tuvo la publicación de *Truth from Eretz Yisrael*, que fue recibida como un jarro de agua fría por parte de la dirección de *Hibbat Zion* y sus miembros, que no encajaron bien las duras críticas que Ahad Ha'am dedicó a la puesta en práctica de su proyecto de asentamiento en Palestina. Ahad Ha'am en *Truth from Eretz Yisrael* denunciaba que no existían las condiciones materiales necesarias para que se realizara un proceso de migración y asentamiento que garantizara el establecimiento de una comunidad judía con autonomía en Palestina. Sin embargo, la preocupación principal de Ahad Ha'am era moral. Temía que, debido a la ausencia de esas condiciones materiales y la poca preparación técnica y espiritual de los colonos, reinara la injusticia entre judíos y entre judíos y árabes. Steven J. Zipperstein sostiene que esta publicación supuso el fin del ascenso de Ahad Ha'am como joven promesa del movimiento nacionalista judío en Europa oriental: «Earlier that year he [Ahad] was the darling of a close-knit but increasingly influential sector of Russian Jewry; suddenly he seemed something of a pariah»¹⁰⁶. Zipperstein reconoce, como otros tantos críticos, que esta publicación fue una demostración incuestionable de valentía y de integridad moral por parte de Ahad Ha'am. Sin embargo, también supuso un fracaso político de primer orden del que jamás se recuperaría. Es a partir de este ensayo que se forjaría la fama de ser el mayor defensor del sionismo y, contemporáneamente, su mayor crítico interno. *Priest and Prophet* representaría, simultáneamente, una renuncia a ser una de las cabezas visibles del movimiento y una reivindicación de sus actos: «in this essay he justified his

¹⁰⁵ Ahad Ha'am, «Priest and Prophet», *Selected Essays*, Leon Simon trad., Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1912, pp. 125-138.

¹⁰⁶ Steven J. Zipperstein, *Elusive Prophet, Ahad Ha'am and the origins of Zionism*, p. 64.

isolation by insisting that prophets had always been vilified and ultimately proven to be absolutely correct»¹⁰⁷.

En cierto sentido, *Priest and Prophet* puede considerarse una especie de manifiesto personal. El problema es que se trata de un ensayo confuso y más ambiguo de lo que normalmente son los escritos de Ahad Ha'am. Tal vez, para intentar aclarar las ideas que se intentan expresar, valga la pena detenerse un momento en la larga introducción del ensayo que, a primera vista, puede parecer superflua e innecesaria. En esta, Ahad Ha'am sostiene que la armonía que se percibe en un conjunto dado, bajo la forma de belleza, es el resultado visible de una lucha y un conflicto incesante entre una serie de fuerzas primarias y unidireccionales que se lleva a cabo bajo la superficie visible de todo conjunto. Estas fuerzas en interacción constante rechazan cualquier consenso, por lo que recorren ciegamente la trayectoria que determina su impulso en pos de una meta. Si estas fuerzas no estuvieran impulsadas por un movimiento mecánico y natural y, en un hipotético arranque de piedad, cedieran a la tentación nacida en su voluntad de comprender y claudicar ante las ambiciones del resto de fuerzas, esta multiplicidad de voluntades en busca de un consenso desembocaría en el caos más absoluto, destruyendo todo orden existente naturalmente constituido¹⁰⁸. Esta concepción de una armonía preestablecida se aplica también a la idea de política implícita en los ensayos de Ahad Ha'am. Esta idea supone que el disenso y el consenso son distorsiones del orden natural, aspecto que se aplica también al judaísmo, entendido como conjunto orgánico y armónico.

De la misma manera, el profeta, tal y como lo retratará Ahad Ha'am en la segunda mitad del ensayo, es una fuerza viva, un gigante, a quien la radicalidad de su ideal le impulsa a actuar de forma unidireccional y sin buscar consensos. Su único compromiso es con aquello que *debe ser*. Por su parte el sacerdote es aquel que cede y busca acuerdos para satisfacer las exigencias de la masa, concediéndoles la paz momentánea que desean, fundándola, sin embargo, en una armonía que no se ha constituido de forma natural. El sesgo elitista de este planteamiento es evidente. De fondo resuenan temas que ya habían aparecido en *Past and Future*. A lo largo del ensayo volverá a aparecer el tema de la justicia, en este caso en relación con la figura del profeta. En efecto, Ahad Ha'am sostiene

¹⁰⁷ Steven J. Zipperstein, *Elusive Prophet, Ahad Ha'am and the origins of Zionism*, pp. 65- 66.

¹⁰⁸ Lo curioso de este planteamiento es que Ahad Ha'am no lo desarrolla conceptualmente, sino a través de imágenes. La narración conduce al lector a través de una serie de ejemplos que trazan una analogía entre los ámbitos del movimiento de los astros, la moral y la ética, la psicología y la sociología. El desarrollo conceptual subyace y toma forma en esas imágenes, pero jamás se explicita formalmente.

que el ideal profético es el ideal de justicia absoluta. Un ideal que se debe a la evolución del espíritu nacional, cuyo desarrollo se refleja en la Biblia, tal y como destaca Ahad Ha'am en *Justice and Mercy*¹⁰⁹. El profeta no hace más que continuar y participar de esta actividad creativa del espíritu nacional. Del mismo modo, ajustarse a la vía trazada por el desarrollo del espíritu nacional conduce a actuar con justicia. Ceder a un sentimiento de piedad o a un deseo de entendimiento y consenso supone separarse de ese trazo perfectamente delineado.

Desde esta perspectiva, el mensaje aparentemente ambiguo de *Priest and Prophet* se revela con un rostro determinado. Ahad Ha'am parece compadecerse de aquellos que desconocen esta verdad básica que subyace a toda la naturaleza y no comprenden que el impulso del espíritu nacional tiene una trayectoria trazada y que, si admite algún consenso, este no será más que un desvío temporal. Estos supuestos que parecen operar de fondo en los ensayos de Ahad Ha'am, se ajustan bastante bien al concepto de *arquipolítica*, una de las categorías elaboradas por el filósofo francés Jacques Rancière, para describir una de las diversas formas toma la negación de lo político. Los supuestos que operan en la base del planteamiento de Ahad Ha'am no solo niegan la necesidad del disenso o del debate, sino que anulan su validez al considerarlos errores y desviaciones provocadas por una incompreensión de la arquitectura del conjunto. Normalmente, los planteamientos que encajan en la noción de *arquipolítica* se caracterizan por establecer y asumir que existe una «[...] proporción entre cosmos, alma individual y colectiva»¹¹⁰ y suelen articularse desde una concepción orgánica de la totalidad, estableciendo analogías físicas o naturales que suprimen cualquier elemento polémico o de distorsión, inherente a toda actividad política, en aras de un ideal de orden naturalmente establecido¹¹¹. En este sentido, Eyal Chowers no se equivoca al describir a Ahad Ha'am como « [...] one of the most essentialist and collectivist Zionist thinkers»¹¹².

Estos son los presupuestos –esenciales y esencialistas– que operan de fondo en los ensayos de Ahad Ha'am, cuya comprensión es indispensable para apreciar cómo se integran formalmente en sus escritos elementos textuales provenientes de la tradición judía. En este ensayo no es difícil ver como el autor se identifica con la figura del profeta.

¹⁰⁹ Ahad Ha'am, «Justice and Mercy», *Selected Essays*, Leon Simon trad., Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1912, pp. 46-52.

¹¹⁰ Jacques Rancière, *El desacuerdo, política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, (1ª ed. 1995), p. 94.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 93 y Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia*, Barcelona, Diario Público, 2010 (1ª ed. 2007) 29-31.

¹¹² Eyal Chowers, *The Political Philosophy of Zionism*, p. 175.

Muchas de las citas bíblicas de este ensayo, estarán escogidas cuidadosamente con la intención de incidir en la idea de soledad y aislamiento en que se encuentra el profeta, frente aquellos que prefieren la mediocridad del consenso. El profeta:

[...] remains always a man apart, a narrow-minded extremist, zealous for his own ideal, and intolerant of every other. And since he cannot have all that he would, he is in a perpetual state of anger and grief; he remains all his life as “a man of strife and a man of contention to the whole earth”¹¹³.

El profeta será siempre un «varón discutido y debatido por todo el país» (Jr 15, 10). Es curioso que, de todos los profetas, Ahad Ha'am, escoja justamente este. De todos los profetas, Jeremías es el único que recibe la vocación estando todavía en el vientre materno. Nace siendo profeta, pero es un joven tímido con una misión sobre sus hombros que siente que no puede llevar a cabo. Sicre, en su estudio sobre el profetismo, destaca que, en su carácter tímido y humilde, Jeremías guarda ciertas similitudes con la figura de Moisés, sobre todo cuando, como él, sostiene ante YHWH que no sabe hablar, que carece del don de la palabra y que por esta y otras razones no es el idóneo para llevar a cabo la misión que se le encomienda¹¹⁴. Esta no parece la imagen que alguien podría hacerse de un profeta radical e inconformista, que se debe solo al cumplimiento de su misión. En realidad, es el mejor ejemplo posible, puesto que en el fondo, Jeremías es un personaje que titubea, pero no duda. Al final, cumplirá con su cometido. El versículo citado, además, se integra dentro de una serie de pasajes del libro, que la crítica académica ha denominado las «confesiones» de Jeremías, puesto que en estos episodios lo que se narran son justamente momentos de crisis y tribulación espiritual que asaltan al joven profeta¹¹⁵.

Ahad Ha'am hace suya la queja del profeta y, en este sentido, parece denunciar su aislamiento frente a aquellos que son incapaces de comprender las razones de su radicalidad¹¹⁶. Todos se burlan del profeta y exclaman «¡El profeta es un necio, un loco el hombre de espíritu!» (Os 9, 7) y Ahad Ha'am, como los profetas, deplora que la masa sea incapaz de ver «[...] that they themselves and their own many-sided lives are but as the soil which depends for its fertility these narrow-minded giants»¹¹⁷. Lo cual es una manera elegante de decir, que el escarnio o la burla no afecta en los más mínimo la determinación del auténtico profeta.

¹¹³ Ahad Ha'am, «Priest and Prophet», p. 131.

¹¹⁴ José Luis Sicre, *Introducción al profetismo bíblico*, Estella, Editorial Verbo Divino, 2011, p. 261.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 264-265.

¹¹⁶ A aquellos incapaces de comprender, Ahad Ha'am los llama literalmente «many-sided dwarfs», frente al «narrow-minded giant» que es el profeta. Ver Ahad Ha'am, «Priest and Prophet», p. 131.

¹¹⁷ *Ídem.*

Se admite que hay momentos en la historia donde es inevitable que los sacerdotes diluyan el potencial del ideal profético, cediendo a lo que *puede* ser frente a lo que *debe* ser. Estos acontecimientos no son inherentemente negativos, todo lo contrario, en cierto modo, la misma historia del judaísmo demuestra que estos momentos de dominio de los sacerdotes permitió que el ideal profético se asentara entre el pueblo e incluso, que se diera a conocer a otros. Incluso si pierde, el profeta gana, puesto que lo que está en juego no es un capricho personal, sino un Ideal. A pesar de que, históricamente, el profetismo se diera a conocer también a otros pueblos, solo ha existido un pueblo en la historia de la humanidad donde: «Prophecy is found, not as an accidental or temporary phenomenon, but continuously through many generations. Prophecy is, as it were, the hall-mark of the Hebrew national spirit»¹¹⁸. Y el ideal que se expresa en la profecía, tal y como se ha indicado más arriba, no es otro que el ideal de justicia absoluta. El auténtico profeta ante la visión de la injusticia se turba y se pregunta «¿Por qué tienen suerte los malos, y son felices todos los felones?» (Jr 12, 1).

A pesar de su radicalidad, los profetas, escribe Ahad Ha'am, eran plenamente conscientes de la enormidad de su misión. La desproporción del cometido con relación a un simple individuo era tan grande que ellos mismos vieron claramente que no les sería posible extender e instaurar el ideal de justicia en la tierra sustentándose solo en sus propias fuerzas. Es debido a esta limitación que necesitaban un «pueblo escogido»:

[...] a whole community, which should be continuously, throughout all generations, the standard-bearer of the force of Righteousness against all the other forces that rule the world: which should assume of its own freewill the yoke of eternal obedience to the absolute dominion of a single Idea, and for the sake of that Idea should wage incessant war against the way of the world.

Ese pueblo escogido será una nueva fuerza unilateral, la fuerza de la justicia frente a todas las demás fuerzas que gobiernan y sostienen el mundo. En ese pasaje, Ahad Ha'am reinterpreta la elección de YHWH tal y como se desarrolla en la Biblia. Solo que ahora, el don de la elección, junto con la responsabilidad que entraña ya no se representa en la figura de la elección divina, sino en el dominio de la Idea única, que dirige e impulsa el desarrollo del espíritu nacional.

Nadie dijo que fuera a ser un trabajo fácil, incluso los profetas sabían, «[...] as by a whisper from the “spirit of holiness” within them, how great and arduous was the work

¹¹⁸ Ahad Ha'am, «Priest and Prophet», p. 132.

that mankind must do»¹¹⁹. Ahad Ha'am sostiene, por lo tanto, que el destino del pueblo judío, en el ideal de los profetas, no era ser «un reino de sacerdotes y una nación santa» (Ex 19, 6) sino «que todo el pueblo de Yahveh profetizara» (Nm 11, 29). Es decir, que el pueblo escogido, estandarte y fuerza viva del ideal de justicia, se conformara a su vez, por múltiples fuerzas unilaterales que se movieran solo impulsadas radicalmente por ese mismo ideal y cuya interacción, a su vez, se reflejaría en el conjunto en forma de belleza. Solo así, se estaría organizando la vida de los judíos de acuerdo con el desarrollo del espíritu nacional.

Visto desde esta perspectiva, Ahad Ha'am parece que proyectó estas ideas sobre los contratiempos y las polémicas originadas por la publicación de *Truth of Eretz Yisrael*, concibiéndolas como un mal menor, un desvío momentáneo, un momento de consenso sacerdotal. Este impasse si bien aportaba un elemento más de distorsión a la organicidad del conjunto del judaísmo, no por eso suponía más que un contratiempo, uno más en la historia del desarrollo del espíritu nacional de judaísmo. Si bien admitiendo parcialmente la derrota, Ahad Ha'am dio un paso atrás como figura central de *Hibbat Zion*, reafirmando sus actos e ideas y denunciando la incomprensión obtusa de aquellos que lo criticaban a pesar de desconocer, o no querer ver, la verdad.

4. 3. *Moses* (1904)¹²⁰

Se trata de uno de sus ensayos más famosos. Su redacción empezó de forma fragmentaria a partir de 1901. En una carta a un amigo íntimo, Ahad Ha'am describió este largo proceso de escritura como un ejercicio personal, una incursión en el género tradicional de la homilía¹²¹. Es curioso, en este sentido, que escogiera como fecha de publicación de este ejercicio literario justamente el año 1904. Coincide con el año del fallecimiento de Theodor Herzl, agotado por la tarea de coordinar el movimiento sionista internacional del cual se había convertido en líder en 1897, tras el éxito del Primer Congreso Sionista de Basilea. Hay que considerar, además, que en 1903 la unidad interna del movimiento sionista había sufrido un duro revés debido a las diferencias intestinas provocadas por la oposición, casi en bloque, del sionismo ruso al llamado *Plan Uganda*,

¹¹⁹ Ahad Ha'am, «Priest and Prophet», p. 134.

¹²⁰ Ahad Ha'am, «Moses», *Selected Essays*, Leon Simon trad., Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1912, pp. 306-329.

¹²¹ Steven J. Zipperstein, *Elusive Prophet, Ahad Ha'am and the origins of Zionism*, p. 213.

en oposición al criterio establecido por el Sexto Congreso Sionista¹²². De este episodio, el movimiento sionista europeo salía más debilitado que nunca y la muerte de Herzl, solo un año después, no hizo más que agravar la crisis interna y de liderazgo.

En opinión de Zipperstein, en *Moses Ahad Ha'am* elaboró cuidadosamente su visión más detallada del arquetipo de líder judío, siendo, al mismo tiempo, probablemente el texto en el que su autor proyectó más su propia autobiografía, dado que en ciertos momentos Ahad Ha'am parece realizar una auténtica exploración de su propia trayectoria personal¹²³. En realidad, en este ensayo, tal y como señala David Biale, Moisés apareció representado como el primer sionista¹²⁴.

Se trata de un ensayo prolijo en citas y alusiones bíblicas, de las que es posible contar, al menos, veinticinco citas directas¹²⁵. La manera en que se organizan y articulan estas citas recuerda a otros ensayos anteriores como, por ejemplo, *Justice and Mercy*. En ambos ensayos las citas se despliegan pautando el orden establecido por la ordenación canónica de los libros del Pentateuco. La historia de Moisés empieza en Éxodo y termina en Números y las únicas intercalaciones que no respetan la ordenación del canon bíblico se deben a citas de Deuteronomio que, estrictamente hablando, no representan una vulneración de la línea temporal de la historia de Moisés. En contra del criterio de la hermenéutica tradicional, que no tenía inconveniente a la hora de cometer anacronismos al seleccionar y poner en diálogo diversos episodios y personajes bíblicos, Ahad Ha'am procede en su análisis con un rigor historicista. Esto se debe probablemente a su concepción de la Biblia como un patrón ordenado de la evolución y desarrollo del espíritu nacional judío. A pesar de lo anterior, en su ensayo no considera ni analiza todos los episodios de la vida de Moisés que le ofrece el relato bíblico, sino que los selecciona cuidadosamente. El *leitmotiv* de su interpretación de la historia de Moisés será el de la lucha del profeta por ver materializado su ideal de Justicia Absoluta, un tema que ya había aparecido en *Priest and Prophet*.

La importancia capital de este tema, que servirá de articulador de todo el desarrollo posterior, se revela ya en la elección de las primeras citas del libro del Éxodo.

¹²² En el Sexto Congreso, que tuvo lugar en agosto de 1903, Herzl, debido a la urgencia y a la degradación de la situación de los judíos rusos, adelantó la propuesta de asentar temporalmente a los judíos rusos en Uganda, bajo el amparo del Imperio Británico. El rechazo de buena parte del sionismo ruso casi fracturó el movimiento. El Plan Uganda fue rechazado definitivamente en 1905, en el Séptimo Congreso Sionista. Ver «Zionist Congress: The Uganda Proposal (August 26, 1903)», *Jewish Virtual Library*, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-uganda-proposal-1903>

¹²³ Steven J. Zipperstein, *Elusive Prophet, Ahad Ha'am and the origins of Zionism*, p. 213.

¹²⁴ David Biale, *Not in Heavens*, p. 82.

¹²⁵ Alan T. Levenson, «In search of Ahad Ha'am's Bible», p. 244.

Ahad Ha'am empieza su narración de la vida y hechos de Moisés seleccionando tres episodios en los que el joven profeta se embate con la vivencia de la injusticia. Así, Moisés se confronta con la iniquidad del mundo cuando, por primera vez, «[...] fue a visitar a sus hermanos, y comprobó sus penosos trabajos; vio también cómo un egipcio golpeaba a un hebreo, a uno de sus hermanos» (Ex 2, 11). Después, al día siguiente «vio a dos hebreos que reñían» (Ex 2, 13), hasta que incapaz de soportar más la visión de la injusticia decidió pasar a la acción y, ante el abuso de unos pastores que robaron el agua del pozo al rebaño de las hijas del sacerdote de Madián, «levantándose Moisés, salió en su defensa y les abrevó el rebaño» (Ex 2, 17).

Este es el punto de arranque de la historia de Moisés en la interpretación de Ahad Ha'am, sin embargo, vale la pena retrotraerse unas páginas y analizar brevemente la introducción del ensayo en la que el autor propone una distinción conceptual entre verdad histórica y verdad arqueológica. Con esta diferenciación se niega la validez del conocimiento objetivo del pasado, que queda reducido a lo que Ahad Ha'am denomina verdad arqueológica, un tipo de conocimiento que, si bien, puede, llegado el caso, negar la existencia históricamente demostrable de Moisés, esto no afecta en lo más mínimo a la Verdad. La historia, la verdadera historia, es otra y se forja en el corazón del pueblo. La verdad histórica, a diferencia de la arqueológica, es aquella que revela las fuerzas que moldean la vida social de la humanidad. Esta verdad se da a conocer a través de aquellas fuerzas que han dejado una huella indeleble en el recuerdo y la memoria de un pueblo o una nación, a pesar de no existir evidencias arqueológicas de su existencia factual. En opinión de Ahad Ha'am tiene más verdad histórica el personaje goethiano de Werther que miles de vidas realmente existentes que no dejaron huella alguna en su paso por el mundo. Con esta maniobra, Ahad Ha'am se instala en un terreno que no es el de la crítica académica o científica, a la que desautoriza, arropándose, mediante este subterfugio conceptual, de una nueva autoridad. La crítica académica, con su cinismo, es incapaz de comprender aquello de lo él va a hablar a continuación. Él hablará a su público de la emoción que, como judío, inunda su corazón cuando lee la Hagadá en la víspera de *Pésaj* (la Pascua judía). La interpretación de Ahad Ha'am se sitúa por lo tanto en el plano de una emoción compartida, que busca la identificación del autor con aquellos lectores que son capaces de comprender qué supone percibir la figura de Moisés como verdad histórica. Algo de lo que son incapaces los eruditos que pretenden reducirlo a una pobre verdad arqueológica. Además, la mención expresa a *Pésaj* y a la Hagadá parece un marco introductorio adecuado para acometer a continuación su interpretación de la figura de

Moisés, «columna de fuego» (posible alusión a Ex 13, 21) en el umbral de la historia judía.

La alusión anterior parece confirmar que, en opinión de Ahad Ha'am, la historia del judaísmo arranca con la aparición de la figura de Moisés. En efecto, es bastante inusual que cite el libro del Génesis y los patriarcas jamás se mencionan, expresa o elípticamente, en sus ensayos. Si se atiende a las citas, tal y como ya se ha señalado, la historia de Moisés, en las manos de Ahad Ha'am, empieza con el libro del Éxodo, lo cual es acorde a la ordenación del Pentateuco. Sin embargo, con la división conceptual entre verdad histórica y verdad arqueológica, lo que aparece es una distinción entre dos Moisés, uno rastreable a través de los textos y la arqueología y otro ideal. Un ideal que:

[...] has been created in the spirit of the Jewish people; *and the creator creates in his own image*. These ideal figures, into which a nation *breathes* its most intense *aspirations*, seem to be fashioned automatically, without conscious purpose; and therefore, though they cannot, of course, escape a certain superfluous and inharmonious embroidery, and though we cannot insist that every detail shall be organically related to the central idea, yet the picture as a whole, if we look at its broad outlines, does always represent that idea which is the cause of its existence, and as it were the seed form which the whole tree has grown¹²⁶.

A pesar de que Moisés sea la columna de fuego que guía al judaísmo desde los bordes de su historia, Moisés es una creación del espíritu del pueblo judío. Esta al menos, es la idea que se desprende de las alusiones a Génesis que aparecen en pasaje citado. «The creator creates in his own image»¹²⁷ escribe Ahad Ha'am aludiendo claramente al «creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya» (Gn 1, 27). Esta sentencia volverá a aparecer hacia el final del ensayo, lo que da una idea de su importancia para el desarrollo y la unidad del sentido que se quiere transmitir. Las otras dos alusiones al «respirar» de la nación y a sus «aspiraciones», no hacen más que reforzar la idea de que es el espíritu del pueblo judío el que crea a su imagen, la figura de Moisés, que no es otra cosa que la proyección del Ideal que anima el desarrollo del espíritu nacional. El empleo de ambos términos remite, sin lugar a duda, al siguiente versículo: «Entonces Yahveh Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente» (Gn 2, 7).

¹²⁶ Las cursivas no están en el original. Ver Ahad Ha'am, «Moses», pp. 309-310.

¹²⁷ Ibid., p. 309.

Ha quedado claro que es el espíritu del pueblo judío (*ruach Ha'am*) el que crea y moldea la figura de Moisés, pero ¿quién era Moisés? Ahad Ha'am niega que fuera un estadista, un guerrero o un legislador, aunque se le haya representado con esos atributos en algunas ocasiones. Moisés es un profeta y no uno cualquiera, puesto que «No ha vuelto a surgir en Israel un profeta como Moisés» (Dt 34, 10): Moisés es el «señor de los profetas», su máxima expresión y su quintaesencia. Naturalmente, comparte con los demás profetas sus dos características principales que les hacen ser quienes son: es un defensor a ultranza de la verdad y este primer rasgo lo convierte en un extremista. En estas páginas se recogen muchas ideas que ya se habían empezado a formular en *Priest and Prophet*. De la confluencia de las dos características anteriores surge una tercera, la más importante: el dominio total que ejerce sobre el alma del profeta el ideal de justicia absoluta, que se refleja en cada una de sus palabras y acciones.

El compromiso del profeta con el ideal de justicia es tan profundo que Ahad Ha'am sostiene que se puede inferir perfectamente que, incluso en el lapso temporal que presentan las Escrituras y del que la tradición no se ocupó, Moisés estuvo todo el tiempo viviendo por y para la justicia. Este lapso al que se refiere Ahad Ha'am abarca el período que va desde la huida del joven Moisés a Madián hasta su retorno, acompañado de Aaron, a la corte del Faraón, momento en que «tenía Moisés ochenta años» (Ex 7, 7).

Incluso cuando Moisés desea alejarse del mundo y se adentra en el desierto, acompañado tan solo por su rebaño, una voz interior sale a su encuentro para recordarle que todavía no ha cumplido su misión y que la injusticia sigue reinando en el mundo y entre el pueblo judío. En efecto, esa vez que se adentró «más allá del desierto; y llegó hasta Horeb, la montaña de Dios» (Ex 3, 1), una voz interior le asalta y le interroga: «¿qué haces aquí? ¿por qué no has cumplido con tu misión?». Ahad Ha'am no puede en estos pasajes, evitar alguna mención a la intervención de Dios, sin embargo, intenta transformarla en voz espiritual. Es con esta intención que intercala en este pasaje, un versículo del libro de Jeremías, justamente para resaltar esta dimensión más íntima que quiere darle al personaje de Moisés. Él se repite en su interior: «no volveré a recordarlo, ni hablaré más en su Nombre» sin embargo, al auténtico profeta no le es posible apartarse de su destino, y tiene que claudicar de su empeño de alejarse del mundo: «había en mi corazón algo así como fuego ardiente, prendido en mis huesos, y aunque yo trabajaba por ahogarlo, no podía» (Jer 20, 9).

Es lícito sospechar, ante esta reinterpretación del episodio bíblico, que Ahad Ha'am estuviera proyectado con ella su propia experiencia y sus anhelos. Otra posibilidad

es que él mismo estuviera perfilando la imagen de cómo quería verse reflejado públicamente. En el momento de escribir este ensayo, Ahad Ha'am contaba casi con cincuenta años y, desde 1896 aproximadamente, había pasado a un plano más discreto en la lucha por el control y la dirección del movimiento sionista, dedicándose principalmente a tareas editoriales. No por ello había dejado de ser una de las figuras más influyentes del sionismo europeo. Sin embargo, el protagonismo había sido de otros. En cierta manera. Ahad Ha'am, durante ese período, también se había retirado a su desierto personal. Sin embargo, en 1904, las circunstancias y su íntimo compromiso con su ideal de la causa sionista le impulsaban a volver a la palestra, de la que había intentado, sin éxito, mantenerse alejado.

«Yo soy el Dios de tu padre [...] Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto [...] Ahora, pues, ve; yo te envié al Faraón, para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto» (Ex 3, 6-7-10), Moisés no consigue silenciar esa voz interior que resuena cada vez con más insistencia y le empuja a actuar, a perseverar hasta ver su ideal cumplido. Ha intentado vivir durante largo tiempo en tierra extraña, olvidando quién es y de dónde viene, sin embargo, aunque se negara a verlo ha vivido entre extraños: «[...] who looked on him as an alien even after he had spent years among them; who took no account of him, and paid no heed to his teaching; who would not believe him even if he called on the name of their own gods»¹²⁸. Ahad Ha'am presenta un Moisés con el que puede empatizar cualquier judío europeo en los albores del siglo XX. Un judío en tierra extraña, que no es reconocido como ciudadano y aunque intente integrarse siempre se le reconocerá en su diferencia. Un judío que ha intentado por todos los medios silenciar esa voz interior que le impulsa a recordar quién es.

Llega un momento que ya no es posible acallar esa voz interior. Ahad Ha'am no se interesa por los contratiempos que sufre Moisés una vez que este llega a la corte del Faraón. Sí recoge la preocupación de Moisés de no saber expresarse y de no ser escuchado por los sabios del pueblo. Para solucionar ese problema necesitará un hombre hábil en el uso de las palabras que lo asista. Ese hombre será Aaron. «Tú le hablarás [...] Él hablará por ti al pueblo, él será tu boca y tú serás su dios» (Ex 4, 15-16). En estas páginas se retoma el tema del sacerdote y el profeta. Si bien una parte de la crítica ha observado que lo que se establece entre ambos es una relación dialéctica y completaría, esto es cierto solo en parte, puesto que, tal y como revelan las citas –por no hablar de la exposición más

¹²⁸ Ahad Ha'am, «Moses», p. 317.

detalla que se realiza en *Priest and Prophet* de estas ideas– lo que se establece es una clara jerarquía donde el sacerdote no es más que una extensión y un traductor del profeta.

Juntos, profeta y sacerdote, conseguirán conducir al pueblo más allá de las fronteras de Egipto. «Entonces Moisés y los israelitas cantaron...» (Ex 15, 1), pero su alegría fue breve. Enseguida se hizo evidente para Moisés que la victoria no estaba ni de lejos cerca, puesto que, si bien el opresor externo había desaparecido para siempre, no se podía decir lo mismo de otro enemigo más ínfimo y sutil. En efecto: «[...] the master has ceased to be master, but the slaves have not ceased to be slaves»¹²⁹. Hará falta todavía un largo proceso de educación para que los esclavos dejen de ser esclavos y recuerden quienes son.

El primer paso es justamente ese, recordar al pueblo quienes son y cuál es su cometido. Su misión no es otra que ser «un reino de sacerdotes y una nación santa» (Ex 19, 6) para dar ejemplo a las demás naciones. Esta misión se fundará sobre el espíritu de la Verdad y de la Justicia. «Justicia, sólo justicia has de buscar [...] Aléjate de causas mentirosas [...] No maltratarás al forastero [...] Tampoco favorecerás al pobre en su pleito» (Dt 16, 20; Ex 23, 7; Ex 22, 20; Ex 23, 3), el imperativo de la verdad y la justicia, que funda la misión pueblo escogido, será innegociable, tanto es así, que no deberá verse desvirtuado ni tan siquiera por de la piedad hacia los más desfavorecidos, en caso de que estos estén en falta. El pueblo, la masa, accedió a estos dictados en el momento en que levantó su voz para gritar ante Moisés: «Obedeceremos y haremos todo cuanto ha dicho Yahveh» (Ex 24, 7).

Ahad Ha'am vuelve a rescatar el tema de la justicia y lo vincula de forma inseparable a la unidad del judaísmo y a la pertenencia de los judíos individuales a la colectividad. Solo adecuándose al espíritu del pueblo judío se puede ser justo. Por eso, Moisés no podía sufrir mayor decepción y derrota, cuando, tras acceder el pueblo a ser justo y santo, ante una ausencia del profeta e incapaz de mantener su promesa, cae en la idolatría con la ayuda del sacerdote que le fabrica nuevos ídolos hechos a la medida de sus estrechos espíritus. El episodio del Becerro de Oro (Ex 32), en manos de Ahad Ha'am, aparte de demostrar el largo recorrido espiritual que esperaba al pueblo judío, revela al sacerdote como lo que es, un hombre del momento, un hombre animado por la tentación del consenso y no por el fuego del ideal.

¹²⁹ Ahad Ha'am, «Moses», p. 320.

A pesar de estos acontecimientos, Moisés no desfallece en su ideal: enseña, guía, reprende y aconseja, pero todo es inútil. Ante las puertas de la tierra de Canaán, el pueblo no es capaz de soportar las primeras malas noticias que traen los exploradores. La desesperación se apodera de la masa que, presa de la desesperación, olvida rápidamente la promesa que anida en el futuro. El profeta se convence de que, si hay vida futura para su ideal, no será con esa «comunidad perversa» (Nm 14, 27) que no ha conocido más que la esclavitud. De nuevo, en estas páginas parece haber ecos del presente del propio Ahad Ha'am, tanto él como Moisés, han malgastado años predicando a una congregación que no estaba preparada para oír y comprender las verdades que se le decían. El desierto en que Moisés y los judíos liberados de Egipto vagaran a lo largo de una generación, podría representar en algunos aspectos un reflejo de otra generación, nacida en la Diáspora, que supo estar a la altura de la promesa de un nuevo futuro y de la necesidad de renovar espiritualmente el judaísmo.

Sin embargo, no está del todo clara la connotación negativa del desierto como lugar donde una generación indigna ha de desaparecer. El desierto, como la Diáspora, será también el lugar en el que nazca y se eduque la generación que podrá cumplir con su misión y conquistar su futuro. El mérito de que esto ocurra será de Moisés, pero él no vivirá para ver su ideal cumplido. La Biblia dice «sólo de lejos verás la tierra, pero no entrarás en ella» (Dt 32, 52), tal vez, escribe Ahad Ha'am, eso se deba a que ha llegado la hora del compromiso. El profeta ha cumplido con su cometido, con su celo y su radicalidad, ha preparado a una nueva generación en el espíritu de su ideal. El momento de compromiso será solo un desvío momentáneo que, a su vez, permitirá la perpetuación del ideal profético por otros medios. Tal vez, ese sea justamente la limitación del profeta como líder. De alguna forma, sugiere Ahad Ha'am, es mejor que muera antes que ver su ideal materializado de forma imperfecta en el mundo.

A pesar de lo anterior, no es el sacerdote, sino el profeta –en la figura de Moisés– la máxima expresión del ideal del espíritu del pueblo judío. Una imagen, la de Moisés, que el pueblo crea a su imagen y semejanza. En los párrafos finales, Ahad Ha'am adopta un tono más moralista e íntimo despegándose de la histórica bíblica, para denunciar que el pueblo judío, especialmente en los últimos tiempos, ha dejado de creer en el futuro –único lugar donde puede realizarse los ideales– y ha intentado, contrariando su espíritu y naturaleza, vivir en el presente. La lengua hebrea, sostiene, ni siquiera tiene ese tiempo verbal. Por suerte, no todo está perdido, puesto que, tal y como sostenían ya los antiguos cabalistas, el espíritu de Moisés se reencarna en cada época, desprendiendo chispas de

esperanza en medio de la oscuridad. Puede que el pueblo judío haya dejado de creer momentáneamente en el futuro y en la realización del ideal que en su promesa se contiene, pero no todo está perdido. Solo se trata de una pérdida temporal de consciencia, de un leve desfallecimiento, puesto que:

The prophetic spirit cannot be crushed, except for a time. It comes to life again and masters the Prophet in his own despite. So, too, the prophetic people regained consciousness in its own despite, and we see once again some beginning of the “reincarnation of Moses”¹³⁰.

Este espíritu que cuya vocación había oído Moisés vuelve a dejarse oír ahora y dice: «Y no se realizará jamás lo que se os pasa por la imaginación, cuando decís: Seremos como las naciones [...] Por mi vida, oráculo del Señor Yahveh, que yo reinaré sobre vosotros» (Ez 20, 32-33). Ahad Ha'am vuelve a sostener que, por mucho que lo intente, el pueblo judío no será jamás como las demás naciones. Cada vez que lo intenta, contradice su propia naturaleza. Su misión es ser una fuerza viva que encarne el ideal de justicia absoluta. Solo adecuándose a la naturaleza del espíritu nacional, el judaísmo tendrá un futuro.

A través de este largo ensayo, Ahad Ha'am volvió a proponerse como un intérprete del espíritu nacional del pueblo judío. Otra vez, rastrea su evolución y su desarrollo, esta vez a través del recuerdo que ha quedado en la Biblia de su representación más excelsa: la figura de Moisés. Dios desaparece de su interpretación y lo único que queda es ese espíritu del pueblo judío que convoca a todos los judíos a reunirse bajo su égida. En todo este relato, Ahad Ha'am no deja de plasmar elementos de su propio presente, a la vez que parece proyectarse en la figura de ese Moisés que no vivió para ver su ideal realizado, pero que sobrevivió en los corazones de los judíos de todos los tiempos, con la viveza que solo poseen las verdades históricas.

5. Conclusiones

Llegados a este punto, se puede intentar extraer diversas conclusiones del presente trabajo. En términos generales, se ha intentado esclarecer cómo el sionismo se integra dentro del complejo proceso histórico que recibe el nombre de Modernidad. A partir de este análisis, cabe interrogarse si, efectivamente, y en contra de lo que normalmente se asume, la secularización supuso efectivamente una separación entre el ámbito secular y

¹³⁰ Ahad Ha'am, «Moses», p. 329.

el ámbito religioso. Esta visión, está parcialmente sesgada al concebir que con la secularización se produjo una separación entre Estado e Iglesia. Algo que, efectivamente, no podía producirse en el caso del sionismo y el judaísmo. Ahora bien, considerando lo expuesto en el apartado de «Enfoque teórico» y a raíz de las observaciones de Koselleck, Bayly y Traverso cabe preguntarse si, en realidad, la Modernidad, no supuso el movimiento contrario, consistente en la inclusión y asimilación de espacios y elementos tradicionalmente religiosos en la órbita del poder secular, representado normalmente por la presión y la presencia del Estado. En el caso del sionismo, un movimiento principalmente laico y de carácter político, acabó dando al judaísmo una dimensión estatal.

Nada en el desarrollo interno del sionismo, como ideología y movimiento sociopolítico, parece indicar una separación neta entre lo religioso y lo no religioso. En cambio, sí se puede constatar una progresiva imbricación y mezcla de conceptos, referencias y elementos de índole religiosa y laica. Por lo tanto, tal vez sea necesario preguntarse si, en vez de una separación, lo que se produjo fue una reestructuración de las jerarquías, con una consecuente absorción de elementos concebidos en un discurso religioso por parte de un discurso secular y hegemónico a partir de la Modernidad.

La crítica académica ya había constatado, al analizar la instrumentalización de la Biblia por parte del sionismo que, este sentido, si se pueden atestiguar desplazamientos y reformulaciones de elementos religiosos por parte de ideologías seculares. La misma incapacidad de los ámbitos religiosos judíos de evitar que esto se produjera, evidencia que a finales del siglo XIX se estaba produciendo una alteración en la distribución tradicional del poder en el seno de la comunidad judía europea.

Tal y como se ha intentado demostrar en el tercer capítulo, el sionismo recuperó el texto bíblico, pero lo hizo de una forma radicalmente moderna que lo alejaba de la tradición judía rabínica. La Biblia en manos de los sionistas dejó de concebirse como un texto revelado. En este sentido, el sionismo vulneró una de las bases fundamentales del judaísmo, puesto que éste se basaba en la interpretación del texto bíblico, realizando una hermenéutica continua, que buscaba extraer los múltiples sentidos la Escritura, al considerar que todos los sentidos y significados posibles se contenían en ella. El sionismo, ya no se interesará en extraer el sentido del texto, sino que llevará a cabo una distorsión del carácter hermenéutico del judaísmo rabínico, puesto que la actividad interpretativa no estará dirigida a esclarecer o extraer el sentido de la Escritura. En manos del sionismo, la Biblia misma se convertirá en una herramienta hermenéutica para interpretar el presente

desde el pasado con el objeto de crear un nuevo futuro. A pesar de esto, si bien su función cambió, la Biblia siguió manteniendo un cierto halo de sacralidad, en tanto que se convirtió en el documento fundamental a partir del cual se refundaría y reformularía de la identidad judía moderna. Tal y cómo señalaba Eyal Chowers, en cierto modo, esta actitud implicaba un rechazo de la interpretación del tiempo y de la temporalidad hegemónica en la Europa decimonónica fundada en una concepción teleológica que subyacía a la idea de progreso.

Ahad Ha'am representa, en parte, la excepción de lo anterior puesto que en sus planteamientos el desarrollo del judaísmo está orientado teleológicamente. En efecto, tal y como plantea en *Priest and Prophet* y, parcialmente, en *Moses*, la meta de la evolución y el desarrollo del espíritu nacional judío es la materialización del ideal de justicia absoluta que se expresa en el ideal profético. Es a partir de esa prefiguración del final que, Ahad Ha'am selecciona, distribuye y organiza una serie de elementos textuales tomados de la tradición judía. Será la ordenación e interpretación de esos elementos lo que demuestre y refleje su particular visión de la historia del judaísmo.

Del análisis de las citas y las alusiones bíblicas se puede afirmar que tenía unas preferencias muy claras. En los ensayos analizados se cita Éxodo, Números, Deuteronomio, Jeremías, Ezequiel, Oseas y se alude un par de veces Génesis. Además, no renuncia a incluir en sus ensayos citas de otros textos sagrados del judaísmo como la Misná y Sifré. Alfred Gottschalk sostenía que la Biblia, para Ahad Ha'am representaba el mapa de la evolución y el desarrollo espiritual del judaísmo. Para trazar este «mapa», Ahad Ha'am seleccionaba cuidadosamente sus referentes. Tanto los elementos que citaba como los que dejaba de citar, dan una perspectiva clara de la imagen del judaísmo que Ahad Ha'am se esforzaba por transmitir. En efecto, no se mencionan los libros que otros sionistas como Berdichevsky consideraban fundamentales, como Josué, Reyes o, incluso Macabeos, a pesar de que este no formara parte del canon bíblico. Otra ausencia reveladora, que se hace patente especialmente en el desarrollo de *Moses* es la ausencia de referencias Levítico. Probablemente, esta ausencia se deba al contenido normativo del libro y al peso e importancia que históricamente tuvo para el judaísmo rabínico.

De lo anterior se puede concluir de Ahad Ha'am realiza una operación metonímica con respecto al judaísmo, puesto que pretende explicar la totalidad de su legado, solo a partir de una selección muy concreta de elementos. Al mismo tiempo, se presenta como único intérprete válido de los auténticos ideales del judaísmo.

Por lo tanto, se puede afirmar que su interpretación del judaísmo es profundamente ideológica. Nada más lejos de lo que cabía esperarse tratándose de uno de los mayores intelectuales sionistas. Sin embargo, debido probablemente a la etiqueta de sionista espiritual y cultural bajo la que se le sitúa, muchas veces la crítica ha demostrado dificultades a la hora de establecer si las ideas y propuestas de Ahad Ha'am tenían o no una dimensión política. De la puesta en relación de sus ideas –especialmente su convicción en la existencia de un espíritu nacional judío– y la instrumentalización que realiza de la Biblia y de otros textos y elementos de la tradición judía, se ha intentado responder a esta incógnita con el apoyo de la noción de *arquipolítica* acuñada por Jacques Rancière. Sobre este punto podemos concluir parcialmente, que lo que parece operar como presupuesto implícito en las ideas de Ahad Ha'am es una negación de lo político, en tanto que renuncia a la necesidad del disenso y a la polémica. En este sentido se presentaba ante sus seguidores y sus lectores como único intérprete válido del *ruach Ha'am*, relegando cualquier disenso a la incomprensión de la verdadera naturaleza del espíritu nacional judío. Ésta es, aunque sea por vía negativa, una afirmación política, que sitúa a Ahad Ha'am como un pensador profundamente esencialista y conservador. Al mismo tiempo, es evidente que Ahad Ha'am, a diferencia de otros contemporáneos suyos, consideraba imposible la formulación de una nueva identidad judía sin el peso de, al menos, una parte de la tradición del judaísmo.

En su caso, ante el temor de que se produjera una fractura interna entre el judaísmo en la Diáspora y los nuevos asentamientos en Palestina, reformuló algunos temas claves del judaísmo, reduciéndolos al ámbito de la moral y la ética y convirtiéndolos en partes fundamentales de su noción de espíritu nacional. Si bien la noción de Dios desaparece, esta parece fusionarse en ese omnipresente espíritu que abarca y dirige la totalidad de la historia del judaísmo. No queda claro si estas ambigüedades eran conscientes o inconscientes, sin embargo, es evidente que gran parte del éxito de Ahad Ha'am, tanto entre judíos religiosos como laicos, se debía precisamente a que nadaba entre dos tierras.

6. Bibliografía

ABERBACH, David, «Hebrew literature and Jewish Nationalism». En *The Emergence of Modern Jewish Politics*, ed. Zvi Gitelman, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2003.

AHAD HA'AM, *Selected Essays*, trad. Leon Simon, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1912.

————— *Essays, Letters, Memoirs*, ed. Leon Simon, Oxford, Phaidon Press, 1946.

————— «The Jewish State and the Jewish Problem», *Essential Texts of Zionism*, Leon Simon trad., Jewish Publication Society of America, 1912.

<https://www.jewishvirtuallibrary.org/quot-the-jewish-state-and-jewish-problem-quot-ahad-ha-am> (Consultado el 15/06/2021).

ALBA, Amparo, «Cábala y Mística». En *Historia de la literatura hebrea y judía*, dir. Guadalupe Seijas, Madrid, Trotta, 2014.

ALTER, Robert, *After the Tradition*, New York, Dutton & Co., 1969 (1ª ed. 1961).

ATTIAS, Jean Christophe, *The Jews and the Bible*, Stanford, Stanford University Press, 2015, (1ª ed. 2012).

ATTIAS, Jean Christophe y Esther Benbassa, *Breve historia del judaísmo*, Madrid, Maia Ed., 2008, (1ª ed. 2007).

AVINERI, Shlomo, *The making of Modern Zionism*, New York, Basic Books, 1981.

————— «Zionism and the Jewish Religious Tradition: The Dialectics of Redemption and Secularization». En *Zionism and Religion*, ed. Shmuel Almog, Hanover, Brandeis University Press, 1998.

BAYLY, C. A., *The birth of the modern world 1780-1914*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004.

BIALE, David, David Assaf, Benjamin Brown, Uriel Gellman, Samuel C. Heilman, Moshe Rosman, Gadi Sagiv y Marcin Wodziński, *Hasidism, a new History*, Princeton, Princeton University Press, 2018.

BIALE, David, *Not in Heavens*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

————— *Power and Powerlessness in Jewish History*, New York, Schocken Books, 1986.

BIALIK, Hayim Nahman y Yehoshua Hana Ravnitzky eds., *The Book of Legends, Legends from the Talmud and Midrash*, New York, Schocken Books, 1992 (1ª ed. 1908- 1911).

Biblia de Jerusalén, Nueva edición revisada y aumentada, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1976.

- BRENNER, Michael, *In Search of Israel*, New Jersey, Princeton University Press, 2018.
- CHOWERS, Eyal, *The Political Philosophy of Zionism: Trading Jewish Words for a Hebraic Land*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- VALLE, Carlos del ed., *La Misná*, Salamanca, Eds. Sígueme, 2011.
- EAGLETON, Terry, *La cultura y la muerte de Dios*, Buenos Aires, Paidós, 2017 (1ª ed. 2014).
- GARCÍA LOZANO, Raquel, «El renacimiento de la literatura hebrea: Ha-Tejiyyá». En *Historia de la literatura hebrea y judía*, dir. Guadalupe Seijas, Madrid, Trotta, 2014.
- GOLDSTEIN, Yossi, «The Beginnings of Hibbat Zion: a Different Perspective», *AJS Review*, 40:1, April 2016, pp. 33-53.
- GOLOMB, Jacob, *Nietzsche and Zion*, Ithaca, Cornell University Press, 2004.
- GOTTSCHALK, Alfred, «Ahad Ha-Am as Biblical Critic: A Profile». *Hebrew Annual Review*, No. 7, 1982, pp. 105–119.
- GÜRKAN, S. Leyla, *The Jews as a chosen people, tradition and transformation*, New York, Routledge, 2009.
- HALPERN, Ben y Jehuda Reinharz, *Zionism and the creation of a new society*, New York, Oxford University Press, 1998.
- HOBBSAWM, Erich, *Nacionalismo y nacionalismos desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1998 (1ª ed. 1990).
- Jewish Virtual Library. «Zionist Congress: The Uganda Proposal (August 26, 1903)». Jewish Virtual Library. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-uganda-proposal-1903> (Consultado el 22/06/2012).
- KAPLAN, Eran y Derek J. Penslar eds., *The Origins of Israel 1882-1948*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 2011.
- KORNBERG, Jacques ed., *At the Crossroads: Essays on Ahad Ha-am*, New York, SUNY, 1984.
- KOSELLECK, Reinhart, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003, (1ª ed. 2000).
- KÜNG, Hans, *El Judaísmo, pasado, presente y futuro*, Valladolid, Trotta, 1993 (1ª ed. 1991).
- LEVENSON, Alan T., «In search of Ahad Ha'am's Bible», *The Journal of Israeli History*, Vol. 23, No. 2, 2013, pp. 241- 256.

- LUZ, Ehud, *Wrestling with and Angel, power, morality, and Jewish identity*, Ann Arbor, Yale University Press, 2003, (1ª ed. 1998).
- MINTZ, Alan, «Ahad Ha-Am and the Essay: The Vicissitudes of Reason». En *At the Crossroads: Essays on Ahad Ha-am*, ed. Jacques Kornberg, New York, SUNY, 1984.
- PARFITT, Tudor, «Ahad Ha'am's role in the Revival and Development of Hebrew». En *At the Crossroads: Essays on Ahad Ha-am*, ed. Jacques Kornberg, New York, SUNY, 1984.
- PINSKER, Leon, «Autoemancipación», *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 14, No. 27, 2012, pp. 166-187.
- RANCIÈRE, Jacques, *El desacuerdo, política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, (1ª ed. 1995).
- RUBINSTEIN, Hilary L., Dan Cohn-Sherbok, Abraham J. Edelheit y William D. Rubenstein, *The Jews in the modern world, a history since 1750*, London, Arnold, 2002.
- SHAPIRA, Anita, *Land and Power, the Zionist Resort to Force, 1881-1948*, Stanford, Stanford University Press, 1999, (1ª ed. 1992).
- «The Bible and Israeli Identity», *AJS Review*, Vol. 28, No. 1, Abril 2004, pp. 11- 41.
- SHAVIT, Yaacov y Mordechai Eran, *The Hebrew Bible Reborn: from Holy Scripture to the Book*, Berlin, Walter de Gruyter, 2007.
- SCHOLEM, Gershom, *Conceptos básicos del judaísmo*, Madrid, Trotta, 2018 (1ª ed. 1970).
- «Jews and Germans», *Commentary Magazine*, November 1966, <https://www.commentarymagazine.com/articles/gershom-scholem/jews-and-germans/> (Consultado el 17/01/2021).
- SINGER, Israel Yehosua, *De un mundo que ya no está*, Barcelona, Acantilado, 2020 (1ª ed. 1947).
- SHUMSKY, Dmitry, *Beyond the Nation-State*, New Heaven, Yale University Press, 2018.
- SICRE, José Luis, *Introducción al profetismo bíblico*, Estella, Editorial Verbo Divino, 2011.
- SKOLNIK, Fred, ed., *Encyclopaedia Judaica, Vol. 17*, Farmington Hills, Macmillan, 2007.
- TAUBES, Jacob, *Del culto a la cultura*, Madrid, Katz Editores, 2007 (1ª ed. 1996).
- TAYLOR, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, Belknap Press, 2007.
- TRAVERSO, Enzo, *The end of Jewish Modernity*, London, Pluto Press, 2016 (1ª ed. 2013).

TREBOLLE, Julio, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Madrid, Trotta, 1993.

VITAL, David, «The Zionist as Thinker: Ahad Ha-am and Hibbat Zion». En *At the Crossroads: Essays on Ahad Ha-am*, ed. Jacques Kornberg, New York, SUNY, 1984.

WATSON, Peter, *La edad de la nada*, Barcelona, Crítica, 2017 (1ª ed. 2014).

YERUSHALMI, Yosef Hayim, *Zajor*, Barcelona, Antrophos, 2002 (1ª ed. 1982).

ZIPPERSTEIN, Steven J., *Elusive Prophet, Ahad Ha'am and the origins of Zionism*, United States, Peter Alban Publishers, 1993.

————— *The Jews of Odessa, a Cultural History 1794-1881*, Stanford, Stanford University Press, 1985.

————— «Symbolic Politics, Religion, and the Emergence of Ahad Ha'am». En *Zionism and Religion*, ed. Shmuel Almog, Hanover, Brandeis University Press, 1998.

ŽIŽEK, Slavoj, *En defensa de la intolerancia*, Barcelona, Diario Público, 2010 (1ª ed. 2007).