

## LAS SOMBRAS EN LA LUZ: EL JUDAÍSMO COMO SIGNO DE CONTRADICCIÓN, EN FEUERBACH Y ROSENZWEIG

**LUIS MIGUEL ARROYO ARRAYÁS**

Doctor en Filosofía  
Profesor Titular  
Facultad de Humanidades  
Universidad de Huelva  
Huelva / España  
arroyo@uhu.es

Recibido: 15/07/2013  
Aceptado: 16/09/2013

*Resumen:* En este artículo se aborda el antijudaísmo filosófico en la obra de L. Feuerbach, mostrando cómo su pensamiento al respecto es una herencia de la tradición racionalista. Se confronta su concepción del judaísmo con la que tiene del mismo el filósofo judío F. Rosenzweig, quien muestra cómo el judaísmo es un signo de contradicción en la pretendida seguridad del sistema de la razón.

*Palabras clave:* Feuerbach, Rosenzweig, judaísmo, racionalismo, religión.

### *THE SHADOWS IN THE LIGHT: JUDAISM AS A SIGN OF CONTRADICTION, IN FEUERBACH AND ROSENZWEIG*

*Abstract:* This article is about the philosophical anti-judaism in the work of L. Feuerbach, showing how his thought about that is an legacy of the rationalist tradition. It confronts his conception of Judaism with which has of the same the jewish philosopher F. Rosenzweig, who shows how Judaism is a sign of contradiction in the pretended security of rational system.

*Keywords:* Feuerbach, Rosenzweig, anti-judaism, rationalism, religion.

Nosotros [los judíos] sabemos que la esencia de la verdad es estar partida, y que una verdad que no es la porción de nadie no es verdad ninguna [...] De la verdad [Dios] nos da tanta cuanto podemos llevar como criaturas vivas: nuestra porción. Si nos

diera más, si nos diera su parte, la verdad entera, nos sacaría de las fronteras de la humanidad. Pero mientras no lo hace, tampoco nosotros lo ansiamos. Nos aferramos a nuestra condición de criaturas. No la abandonamos gustosos. Y nuestra condición de criaturas está condicionada por el hecho de que solo tenemos parte, de que solo somos parte<sup>1</sup>.

## 1. INTRODUCCIÓN

En la producción filosófica a partir de la Ilustración es recurrente la aparición de temas y motivos impregnados de antijudaísmo, en un tratamiento de la *cuestión judía* en el que se mezclan elementos antiguos y nuevos, elementos tradicionales del antijudaísmo de carácter religioso y elementos novedosos del pensamiento racionalista y secularizador. Entre los siglos XVII y XVIII se produce también el tránsito del anti-judaísmo al antisemitismo racial y político. Este tránsito, sin embargo, no dio lugar a formas *puras* de ambos fenómenos, sino a un conglomerado ideológico en el que se mezclaron prejuicios, intereses y estereotipos de diferente peso e importancia. Así, una determinada interpretación de la historia cohabitaba con una pretendida psicología de caracteres raciales, con presupuestos políticos y sociales, y con interpretaciones filosóficas y teológicas. La bibliografía sobre este amplio y complejo fenómeno del antijudaísmo racionalista es abundantísima<sup>2</sup>.

Pues bien, L. Feuerbach recibe, como parte de su herencia filosófica, la influencia de ese antijudaísmo racionalista e ilustrado y de ello queda reflejo en su obra fundamental, *La esencia del cristianismo*. Sin embargo, no está tan claro que su posición pueda ser tachada, sin más matizaciones, como específicamente antijudía; y desde luego no parece serlo en otras obras suyas posteriores. En efecto, la actitud crítica de Feuerbach frente al judaísmo tiene dos rasgos claros. Uno es que dicha actitud forma parte del conjunto de su crítica a la religión y en ese sentido no parece ser especial. El otro rasgo es que su supuesto antijudaísmo aparece mientras Feuerbach depende más de su herencia racionalista e ilustrada, recibida –en lo que al judaísmo se refiere– de Hegel, especialmente del Hegel de los escritos teológicos juveniles.

1 Franz ROSENZWEIG, *La estrella de la Redención*, Salamanca, Sigueme, 1997, pp. 486s.

2 Dos tesis doctorales que se han ocupado del tema documentan ampliamente el estado de la cuestión en diferentes perspectivas y ofrecen información bibliográfica exhaustiva: Gudrun HENTGES, *Schattenseiten der Aufklärung. Die Darstellung von Juden und 'Wilden' in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts*, Schwalbach, Wochenschau Verlag, 1999; Markus KNEER, *Die dunkle Spur im Denken. Rationalität und Antijudaismus*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2003.

En cualquier caso, más allá de esta discusión, la intención que guía esta reflexión no es la de dirimir si Feuerbach merece o no el reproche de reforzar el argumentario del antijudaísmo filosófico<sup>3</sup>, sino la de analizar la crítica feuerbachiana al judaísmo, tal como aparece en *La esencia del cristianismo*, y confrontarla con el pensamiento que expresa, seguramente de la manera más elaborada, la autocomprensión del judaísmo filosófico del siglo XX, como es el caso de Franz Rosenzweig.

Para ello es necesario ahora sintetizar en lo posible los diferentes rasgos que componen la imagen ilustrada del judaísmo, sin dejar de reconocer que dicha síntesis no es más que un bosquejo sin más pretensiones que la de introducir nuestro tema.

En conjunto, las diferentes imágenes que en la filosofía ilustrada y racionalista encontramos del judaísmo conducen a la caracterización de que este es un “cuerpo extraño”, un “anacronismo”<sup>4</sup> en la marcha ascendente de la historia (occidental). Su doctrina religiosa –especialmente la doctrina de la creación, unánimemente reconocida como la doctrina característica y fundamental del judaísmo– es un conjunto insostenible de afirmaciones irracionales y arbitrarias, cuya consecuencia última es la conciencia excluyente e intolerante de ser el pueblo elegido. El antijudaísmo racionalista, desposeído de los aspectos más burdos y populares (las tradiciones que hacían de los judíos asesinos de niños y bebedores de su sangre, envenenadores de fuentes públicas, ladrones de fortunas, la leyenda del *judío errante*, etc.), concentró su animadversión en la convicción de que el judaísmo desafiaba el ideal de universalidad y las pretensiones de totalidad de la razón: “Los sistemas filosóficos que exigen racionalidad encuentran en el judaísmo un fenómeno que contradice su estructura sistemática y lógica. En esta oposición se puede reconocer la absoluta otredad del judaísmo. La exigencia total de la razón como representación de la realidad, tal como la formularon los filósofos, es rechazada [...] El pueblo de Israel sostiene que es el pueblo elegido por Dios. Esta reivindicación de una esencial otredad debe ser también considerada en el surgimiento del antijudaísmo... Los judíos son otra cosa”<sup>5</sup>.

## 2. EL JUDAÍSMO EN FEUERBACH

Lo primero que llama la atención es la presencia del judaísmo en una obra cuyo objetivo es realizar un análisis genético-crítico del cristianismo. Pero, sin

3 Esta cuestión, por lo demás, ya ha sido abordada en la siguiente obra colectiva: Ursula REITEMEYER, Takayuki SHIBATA, Francesco TOMASONI (Hrsg.), *Feuerbach und der Judentum*, Münster, Waxmann, 2009. 267 pp.

4 KNEER, Markus, *op. cit.*, 187.

5 *Ibid.*, pp. 13s.

abandonar esta actitud crítica, Feuerbach dedica en *La esencia del cristianismo* un tratamiento diferente al judaísmo, siguiendo la concepción hegeliana de la historia de la religión, según la cual la historia de la religión sería la historia del progreso en la conquista de la autoconciencia humana, pues en realidad ella es la “*autoconciencia primaria y ciertamente indirecta del ser humano*. Por ello la religión precede en general a la filosofía, tanto en la historia de la humanidad como en la historia de los individuos. El hombre pone su esencia fuera de sí antes de encontrarla en sí mismo”<sup>6</sup>.

Ahora bien, el cristianismo es la religión de la encarnación de Dios, lo cual tiene un profundo significado también filosófico, no solo religioso: si “la misión de la época moderna fue la realización y la humanización de Dios, la *transformación* y disolución de la teología en antropología”<sup>7</sup>, “la historia del cristianismo no ha tenido otra tarea que la de desvelar este misterio, realizar y reconocer la teología como antropología [...] El hombre es el Dios del cristianismo, la antropología es el misterio de la teología cristiana”<sup>8</sup>. En *La esencia del cristianismo* permanece Feuerbach en una ambigüedad inevitable en su crítica religiosa. Por un lado la religión –toda religión– es alienación porque despoja al ser humano de su propia esencia para proyectarla en un Dios imaginario. Por otro lado, al ser el cristianismo la religión de la humanización de Dios, recupera el hombre su esencia y sus cualidades en el Dios hecho hombre, que no es más que la expresión religiosa de la divinización del hombre: “Crear no significa otra cosa que transformar el ‘hay un Dios, un Cristo’ en el ‘yo soy un Dios, un Cristo’. La fe desnuda –hay un Dios, o Dios es Dios– [como es el caso del judaísmo] es una fe muerta, vana nula; yo solamente *creo* cuando creo que Dios es mi Dios. Pero si Dios es *mi* Dios, entonces también todos los atributos divinos son de mi propiedad, es decir, todas las propiedades de Dios son mías. Crear significa hacer a Dios hombre y al

6 Ludwig FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums. Gesammelte Werke* (Hrsg. von W. Schuffenhauer), Band 5, Berlin, Akademie-Verlag, 1984, p. 47. En adelante me referiré a esta edición con las siglas G. W. El presupuesto de Feuerbach es hegeliano, el resultado de dicho presupuesto, sin embargo, es en Feuerbach completamente diverso del de Hegel. En efecto, para Hegel vale la proposición de que la conciencia que el hombre tiene de Dios es la autoconciencia de Dios, porque Dios se revela al espíritu humano en la razón y por tanto la religión es la relación de la conciencia humana con Dios (cfr. Georg W. F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión, I*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 57. El mismo Feuerbach reconoce su inversión del pensamiento hegeliano: “Si en la filosofía de la religión de Hegel el pensamiento fundamental, desde el punto de vista de la razón místico-especulativa es: ‘*El saber que el hombre tiene de Dios es el saber de Dios de sí mismo*’, aquí, por el contrario, vale, desde el punto de vista de la razón natural, el principio opuesto: *El saber que el hombre tiene de Dios es el saber que el hombre tiene de sí mismo*” (G.W. 5, p. 46).

7 Ludwig FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Gesammelte Werke* (Hrsg. von W. Schuffenhauer), Band 9, Berlin, Akademie-Verlag, 1982, p. 265.

8 *Das Wesen des Christentums*, G. W. 5, p. 600.

hombre Dios”<sup>9</sup>. En definitiva, el cristianismo es la expresión de la autorreferencia humana, la expresión de una subjetividad ilimitada.

Puesto que la fe en la creación va a ser el lugar de concentración de la crítica feuerbachiana al judaísmo, bueno será que nos detengamos primero brevemente en la interpretación que el filósofo hace de la creación en el cristianismo para ver las diferencias en el tratamiento del tema en el judaísmo.

En el capítulo titulado “El misterio del principio creador del mundo en Dios” Feuerbach realiza una lectura *cristiana* de la creación, según la cual la creación del mundo es el reconocimiento de la intersubjetividad, de un Tú frente al Yo de Dios; Tú simbolizado en el Hijo frente al Padre creador que *necesita* salir de sí mismo, convirtiendo al Hijo en la verdadera razón de la creación. Pero todo ello no es más que la imagen de la esencia intersubjetiva del hombre: “Sin los otros, el mundo sería para mí no solo algo muerto y vacío, sino también absurdo e irracional. Solo en los otros alcanza el hombre claridad sobre sí y autoconciencia; pero solo si antes tengo claridad sobre mí se hace también el mundo claro [...] La conciencia del mundo es, pues, mediatizada para el yo mediante la conciencia del Tú”<sup>10</sup>.

En el primado de la intersubjetividad como principio creador del mundo se expresa el carácter dialógico de la razón. Pero la creación también es expresión de la voluntad humana. El capítulo titulado “El misterio de la providencia y de la creación de la nada” está dedicado a este tema. La tesis de Feuerbach se resume en esta proposición: la creación de la nada es la expresión de la omnipotencia de la voluntad, que desea sin límites. En la creación el ser humano afirma la “*divinidad de la voluntad*, y ciertamente no de la voluntad de la razón, sino de la *voluntad de la imaginación*, de la *voluntad absolutamente subjetiva, ilimitada* [...] *el poder de la imaginación*, o de la voluntad que es idéntica con la imaginación, *el poder de la arbitrariedad*”<sup>11</sup>. Por eso la doctrina de la creación va unida a la fe en la providencia y en los milagros, expresión máxima de esa arbitrariedad: la providencia suspende en el milagro las leyes de la naturaleza para satisfacer los deseos del hombre. El hombre es el fin y el fundamento de la creación; todo se ha hecho por él y por él se conserva y se ordena. La naturaleza es nada: “En la creación no se trata de la verdad y de la realidad de la naturaleza o del mundo,

9 Ludwig FEUERBACH, *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers. Gesammelte Werke* (Hrsg. von W. Schuffenhauer), Band 9, Berlin, Akademie-Verlag, 1982, pp. 405s. Ludwig FEUERBACH, *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 86. Una exposición más detallada de todo ello se encuentra en Luis Miguel ARROYO, *Yo soy Lutero II. La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia-Caja Salamanca y Soria, 1991.

10 FEUERBACH, Ludwig, *Das Wesen des Christentums*, op. cit., pp. 164s.

11 *Ibid.*, pp. 190s.

sino de la *verdad y realidad de la personalidad, de la subjetividad a diferencia del mundo*"<sup>12</sup>.

Así pues, en el marco de este análisis genético-crítico del cristianismo encontramos la interpretación que Feuerbach realiza del judaísmo, concentrada en el capítulo dedicado a "La significación de la creación en el judaísmo". A diferencia de la subjetividad ilimitada del cristianismo, el rasgo característico del judaísmo es, según Feuerbach, el egoísmo, egoísmo que se expresa además en exclusividad e intolerancia. Ya desde la primera línea lo afirma Feuerbach taxativamente: "La doctrina de la creación surge del judaísmo; más aún, ella es la doctrina característica y fundamental de la religión judía. Pero aquí el principio que la fundamenta no es tanto el principio de la subjetividad cuanto el del *egoísmo*". Egoísmo significa "el punto de vista en el que el hombre subjetiviza prácticamente la naturaleza a su voluntad y a su necesidad... y la degrada así a ser simple materia prima, un mero producto de su voluntad"<sup>13</sup>.

Para explicar mejor su punto de vista, Feuerbach, siguiendo a Hegel, compara esta concepción que él considera propia del judaísmo con la del paganismo antiguo. Para este el mundo es objeto de contemplación por su belleza y esta belleza era razón suficiente para su existencia; los paganos, por tanto, no tenían que justificar el mundo por un creador, porque ya estaba justificado como fin en sí mismo. Por el contrario, una consideración egoísta y práctica del mundo es una mirada utilitarista sobre el mismo. "El *utilismo* [sic] es la concepción esencial del judaísmo. La fe en una providencia divina especial es la fe característica del judaísmo, la fe en la providencia, la fe en los milagros; pero la fe en los milagros se da allí donde la naturaleza es vista y usada solo como objeto de la arbitrariedad y del egoísmo [...] Y todos esos fenómenos contrarios a la naturaleza suceden *para utilidad* de Israel, únicamente por *orden de Jehová*, que no se ocupa de nada que no sea Israel, que no es sino el egoísmo personificado del pueblo israelita, con exclusión de todos los otros pueblos, la absoluta intolerancia: el misterio del monoteísmo"<sup>14</sup>.

Pero Feuerbach no detiene sus críticas en la fe judía en la creación, según la interpretación que acabamos de resumir con sus propias palabras. Participando de los prejuicios de su tiempo, añade que los judíos han conservado hasta hoy esa manera egoísta de ser. Y esto tiene sus consecuencias más allá del ámbito

12 *Ibid.*, p. 198.

13 *Ibid.*, pp. 205s. Una excelente exposición comentada del punto de vista de Feuerbach sobre la creación la encuentra el lector en Gabriel AMENGUAL, "Schöpfung, Judentum und Gottesbegriff", en REITEMEYER, Ursula, SHIBATA, Takayuki, TOMASONI, Francesco (Hrsg.), *Feuerbach und der Judentum*, op. cit., pp. 13-25.

14 FEUERBACH, Ludwig, *Das Wesen des Christentums*, op. cit., p. 208.

religioso y moral del monoteísmo, pues el egoísmo, al concentrar al hombre sobre sí mismo, le hace indiferente a todo lo que no esté directamente relacionado con su bienestar. La consecuencia es que el monoteísmo egoísta judío incapacita para la ciencia y el arte, que, según Feuerbach, solo surgen en el politeísmo. “En una palabra, el egoísmo monoteísta arrebató a los israelitas el impulso y el sentido libre y teórico”<sup>15</sup>.

Esta incapacidad para la contemplación de la naturaleza está también relacionada con otro rasgo del judaísmo. Al judío no le interesa la naturaleza, no se detiene en ella ni la sirve. Servirla es idolatría, como hicieron los pueblos paganos en sus religiones naturalistas. La religión judía, en cambio, es una religión de elevación o sublimidad (*Erhabenheit*); “los judíos se elevaron sobre el culto a los ídolos hacia el culto a Dios; sobre la criatura hacia la contemplación del creador”<sup>16</sup>.

De este modo vuelve Feuerbach a su conocida tesis de la proyección: no es Dios quien crea al hombre, sino el hombre quien crea a Dios a su imagen y semejanza. Así, Israel ha creado la imagen de Dios para su propia justificación y para la proclamación de su propia gloria: “Jehová es la conciencia que tiene Israel de la santidad y necesidad de su propia existencia, una necesidad ante la cual el ser de la naturaleza y el ser de otros pueblos desaparece en la nada. Jehová es la *salus populi*, la salvación de Israel, ante la cual todo lo que se interponga en su camino debe ser sacrificado. Jehová es el orgullo monárquico, excluyente, el fuego destructor de la ira en los ojos brillantes de venganza del Israel exterminador”<sup>17</sup>.

Resultan evidentes los rasgos heredados por Feuerbach de la tradición racionalista vía Hegel. En el limitado espacio de este trabajo solo podemos enunciar, sin desarrollarlos, estos rasgos racionalistas que llegan hasta Feuerbach en su concepción del judaísmo.

El primero que salta a la vista es la importancia de la naturaleza y, en concreto, de la naturaleza humana, que en Feuerbach se concentra en el concepto de *Gattung* (género). La naturaleza o el género es el principio de la universalidad y, por tanto, en él se fundamenta el principio de la igualdad de todos los seres humanos. Igualdad que, sin embargo, genera, ante la vista de la otra cara, de la diferencia de algunos grupos humanos –como es el caso de los judíos–, un principio de rechazo y de marginación. Los judíos acabaron convirtiéndose en lo otro del sistema y, por tanto, en la exclusión del ideal de la universalidad<sup>18</sup>. Es el permanente reproche al carácter particular de los judíos, reproche que cons-

15 *Ibid.*, p. 210.

16 *Ibid.*, p. 213.

17 *Ibid.*, pp. 215s.

18 HENTGES, Gudrun, *op. cit.*, p. 285.

tituye un eje transversal de la crítica racionalista<sup>19</sup>. Un reproche que podemos encontrar también en los *Escritos teológicos juveniles de Hegel*, en los que la actitud de exclusividad y la conciencia de particularidad se atribuye a los judíos ya en su origen, en el padre Abraham, quien no solo fue “un extranjero en la tierra, sino también contra los hombres”; incapaz de amar, incluso estuvo dispuesto a sacrificar al único al que amaba<sup>20</sup>. Esta herencia abrahámica pervive en el pueblo judío, cuyo carácter se funda, según Hegel, en el odio contra los otros pueblos, porque cualquier tipo de unión o mezcla con los demás, ya desde la antigüedad era considerada una “atrocidad horrible”. Expresión de ello son los “conceptos invertidos e inmorales de los judíos sobre la ira, la segregación y el odio contra otros pueblos, la intolerancia de su Dios Jehová”<sup>21</sup>.

Igualmente reprochable parecía a Hegel la falta de un deseo verdadero de libertad, pues incluso se arrepintieron los judíos tras su liberación de Egipto y mostraron su deseo de volver a la esclavitud, lo cual prueba, según Hegel que el pueblo judío era un pueblo “sin alma y sin verdadera necesidad de libertad”<sup>22</sup>.

Otro rasgo que, según Hegel, define al judío es su incapacidad para descubrir la belleza, cultivar la razón y vivir la libertad. Esto es la consecuencia de que todo lo que está más acá de su fe en la unidad infinita de Dios es reducido a pura materia sin valor. Esta actitud acarrea un “desgarramiento de la vida”, una evidente falta de amplitud de miras y de espíritu universal, “pues ellos [los judíos] habían confiado toda armonía del ser, todo amor, espíritu y vida a un objeto extraño; todas las genialidades en las que los hombres están unidos son enajenadas y la naturaleza se pone en manos extrañas”. Estos rasgos los ejemplifica Hegel en su conocida metáfora: “El león no tiene espacio en una nuez; el Espíritu infinito no tiene espacio en la cárcel del alma judía”<sup>23</sup>.

En relación con los escritos juveniles encontramos un cambio de orientación en el tratamiento del judaísmo en la *filosofía de la religión y de la historia* hegelianas. En estos textos se abandona el tratamiento psicológico y caracteriológico de los rasgos del judaísmo a favor de la temática del desarrollo del Espíritu, tal como este se manifiesta en las tres clases de religión: las religiones de la naturaleza, las religiones de la individualidad espiritual y la religión absoluta.

Como es bien sabido, Hegel encuadra al judaísmo en las religiones de la individualidad espiritual (junto con la religión de la belleza o de los griegos y la religión

19 KNEER, Markus, *op. cit.*, p. 185.

20 Georg W. F. HEGEL, *Hegels theologische Jugendschriften, nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin* (hrsg. von H. Nohl), Frankfurt/Main, Minerva, 1966, pp. 246s.

21 *Ibid.*, pp. 148 y 359.

22 *Ibid.*, p. 249.

23 *Ibid.*, pp. 308, 290 y 312.



de la finalidad o de los romanos), en las que, a diferencia de las religiones de la naturaleza, es el Espíritu el que reina sobre la naturaleza. La religión de los judíos es la “religión de la sublimidad” (*Erhabenheit*), en la que el Espíritu, separado de la naturaleza, alcanza su dignidad y sublimidad. El Dios de los judíos es un Dios sin imagen ni forma, el Ser absoluto, omnipotente y omnisciente. Y precisamente a propósito de estos rasgos encuentra Hegel una contradicción en la religión judía, la contradicción entre la necesaria universalidad abstracta de un Dios absoluto y la pretensión judía de que Él es el Dios del pueblo judío: “Así, en la medida en que la religión es conciencia de Dios, ella contiene esta limitación, uno de cuyos aspectos consiste en que el Dios judío es solamente dios nacional, que se ha restringido a esta nación [...] Según la idea fundamental dominante el pueblo judío es el pueblo elegido y así la universalidad es reducida a la particularidad”<sup>24</sup>.

### 3. EL JUDAÍSMO COMO SIGNO DE CONTRADICCIÓN

Si concentramos la visión heredada por Feuerbach de la tradición racionalista precedente en un par de ideas fundamentales podríamos concluir que para Feuerbach la esencia del judaísmo consiste en el sentimiento egoísta de convertirse en la exclusiva referencia para la humanidad y para el mundo, de manera que su religión no es más que expresión de ese egoísmo excluyente: Jehová actúa exclusivamente para el bien de Israel; su Dios es el egoísmo personificado del pueblo judío, con exclusión de todos los otros pueblos. La esencia del judaísmo consiste, pues, en su conciencia egoísta de elección y de particularidad exclusiva.

¿Se ajusta esta interpretación a la fe judía, a la autocomprensión judía y a su concepción de Dios, del mundo y del hombre? Para contestar a esta pregunta vamos a confrontar el punto de vista de Feuerbach con el de un judío alemán y *asimilado*, bien conocedor, por tanto, no solo de las tradiciones de su pueblo, sino también del pensamiento occidental en el que él se formó; un judío, pues, capaz de pensar al mismo tiempo en las dos tradiciones conceptuales: Franz Rosenzweig<sup>25</sup>.

La obra de Rosenzweig representa la oferta de una alternativa al sistema de la razón que ha predominado en Occidente desde los griegos y se ha acentuado desde el racionalismo, pero una alternativa no al estilo nietzscheano, sino basada en otra manera de pensar, cuyo fundamento se sitúa en la fe bíblica; Jerusalén y Atenas: una declaración de confianza en la razón cuando esta está dispuesta a ser

24 HEGEL, Georg W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 2, op. cit, pp. 501s.

25 Franz ROSENZWEIG, *La estrella de la Redención*, op. cit.

interpelada por el misterio y abierta así a la Trascendencia. En mi opinión, algunos capítulos de *La estrella de la Redención* parecen estar redactados pensando en los problemas planteados por la interpretación racionalista del judaísmo; no exactamente como un conjunto de respuestas puntuales a objeciones concretas, sino más bien como un repensar a fondo los problemas.

Así, si comenzamos con el concepto de creación y de providencia, encontramos una idea muy diferente de la expresada por Feuerbach. La creación, como tal, no está referida al pueblo judío, sino al ser humano en general y a su conciencia de criatura, es decir, está referida a la necesidad objetiva de explicarse y de explicar la totalidad existente frente a la nada: “Solo el pensamiento de la Creación arranca al mundo de su clausura e inmovilidad elementales para lanzarlo a la corriente del Todo; solo él abre al exterior sus ojos, hasta aquí vueltos hacia dentro; solo él hace patente su misterio, su secreto”. Y así “la conciencia creatural del mundo, es decir, la conciencia de su estar siendo creado, no de haberlo sido, se objetiva en el pensamiento de la providencia divina”<sup>26</sup>.

¿Qué papel juega en ello la conciencia de Israel? La creación da claridad al mundo, “pero la Creación misma no es probada por el mundo”, ni tampoco el Creador. De esta dificultad solo puede salirse mediante la fe en la Revelación: “Para responderla, tiene el Creador mismo que ser de-mostrado, o sea, que ser mostrado en su integralidad. El Creador es también El que revela. La Creación es el augurio que solo se confirma por el signo milagroso de la Revelación. No es posible creer en la Creación porque ofrezca una explicación suficiente del enigma del mundo. El que aún no ha sido alcanzado por la voz de la Revelación no tiene derecho a suponer el pensamiento de la Creación, como si se tratara de una hipótesis científica”<sup>27</sup>. Pues bien, Israel es precisamente aquel pueblo al que se le reveló la naturaleza mundana y creatural del mundo, su no-sacralidad, y el carácter exclusivamente divino de Dios. E Israel escuchó esa Revelación.

Llegados a este punto es inevitable volver a la confrontación directa con Feuerbach y recordar que el presupuesto de toda su crítica religiosa (no solo al judaísmo) es su teoría de la proyección: la religión no es sino la proyección inconsciente que hace el hombre de su propia esencia en un ser ilusorio e ilimitado y la relación que aquel establece con este ser imaginado: “El hombre convierte sus pensamientos e incluso sus afectos en pensamientos y afectos de Dios; su esencia y su punto de vista en la esencia y el punto de vista de Dios”<sup>28</sup>. “El hombre, particularmente el religioso, es la medida de todas las cosas y de

26 *Ibid.*, pp. 162s.

27 *Ibid.*, pp. 178s.

28 FEUERBACH, Ludwig, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, op. cit., pp. 272s.

toda realidad”<sup>29</sup>. A partir de dicho presupuesto Dios se convierte inevitablemente en un *objeto*, no ya del conocimiento, sino de la imaginación, una creación del sujeto humano; la Revelación de Dios, entonces, no es más que la revelación del hombre, de sus necesidades y deseos; el hombre es objeto para sí mismo, el sujeto humano es el todo.

Feuerbach traspasa este antropocentrismo al pueblo judío en su interpretación de la Creación y de la Revelación. En esa interpretación de Feuerbach lo particular –el pueblo judío– se convierte en pre-supuesto de lo universal –el mundo–, y ello no solo en la causa que explica la existencia del mundo, sino también en su clave de intelección. Pero esta no es la interpretación bíblica de la Creación: el carácter de criatura, su menesterosidad, “la tiene en tanto que existencia en general y no como existencia de lo particular. La existencia como tal, con su constante instantaneidad, exige de suyo estar siendo constantemente creada y renovada. Y así es como la toma en su mano el poder del Creador. La providencia de Dios –porque es a ella a donde hemos llegado– se refiere en el mundo de modo inmediato solo a lo universal... se refiere a lo particular tan solo mediante el universal correspondiente y, en última instancia, mediante la existencia universal en general”<sup>30</sup>.

Esta dialéctica entre lo particular y lo universal nos lleva al último tema de confrontación. En él hay una sorprendente coincidencia entre Feuerbach y Rosenzweig: el pueblo judío se comprende a sí mismo como único y afirma su destino como un destino eterno. Pero si en esta afirmación hay coincidencia, no la hay, sin embargo, ni en el sentido de la misma ni en su consecuencia.

Ya vimos que uno de los temas recurrentes de la tradición antijudía era la afirmación de su voluntaria autoexclusión de la comunidad humana, su rechazo a la convivencia y a la integración, incluso su odio a lo que representa lo común y universal humano. Pues bien, la tradición judía misma ha cultivado el tema del desarraigo de los judíos: el pueblo judío es un pueblo extranjero, que se formó en el exilio y en el destierro. Pero esta conciencia de la extranjería no es debida a odio alguno contra el otro, sino al desarraigo de la tierra. “Mía es la tierra”, dice Yahvé. Y así, “la santidad de la tierra la preserva de que él [el pueblo judío] se apodere sin más de ella cuando podía haberlo hecho. Y aumenta su nostalgia por el país perdido hasta lo infinito, y hace que, en adelante, ya no se sienta plenamente en casa en ninguna otra tierra”<sup>31</sup>. Lo mismo sucede con la lengua (el sefardí, el alemán de los judíos del Este de Europa, el ruso ampliamente hablado

29 FEUERBACH, Ludwig, *Das Wesen des Christentums*, op. cit., p. 59.

30 ROSENZWEIG, Franz, op. cit., p. 165.

31 *Ibid.*, pp. 357s.

en Israel son lenguas de judíos, pero no la lengua judía) y las costumbres: “Si el suelo propio y la lengua propia le están vedados, cuánto más se lo estará la vida visible que viven los pueblos del mundo en las costumbres propias y la ley propia”. En definitiva, no puede el pueblo judío “vivir plena y creativamente la vida histórica de los pueblos del mundo. Siempre está, en cierto modo, entre algo mundanal y algo sagrado, separado de los dos, en cada caso, por el otro”<sup>32</sup>.

Llama la atención la coincidencia entre los críticos y los defensores, lo que nos lleva precisamente a la pregunta –por ambos así enunciada– sobre la esencia del judaísmo. Los críticos –ya lo hemos visto– consideran que la esencia judía se resume en tres rasgos: particularidad exclusivista, egoísmo e intolerancia. Rosenzweig, por su parte nos ofrece una respuesta sorprendente acerca de la esencia judía.

El pueblo judío –afirma Rosenzweig–, por su enraizamiento en él mismo y nada más que en él, es único y quiere ser eterno. ¿Qué significa semejante pretensión, la pretensión de que un pueblo, en su particularidad, no busque su permanencia en algo externo a él y pretenda ser por ello eterno? “No significa ni más ni menos que la pretensión de ser como particular ya, sin embargo, todo”<sup>33</sup>. Pero un pueblo aferrado a su particularidad no puede ser eterno, pues le falta la totalidad. Solo puede afirmar su particularidad si se inserta en la totalidad. Precisamente en ese sentido pretende ser particular y eterno el pueblo judío, porque pretende abarcar la totalidad en su experiencia de Dios y en su concepción del hombre y del mundo, elementos estos que incluyen lo particular y lo universal de cada uno, lo mismo y lo diferente. Y de esta manera –por su Dios, por su hombre y por su mundo– afirma el pueblo judío ser el *pueblo único*. Rosenzweig muestra los rasgos del Dios, del hombre y del mundo judíos destacando las polaridades que conforman el círculo de la totalidad en cada uno de ellos, y lo hace fundamentando sus apreciaciones en referencias a la Escritura y a otros documentos de la tradición judía.

Así, para los judíos Dios es al mismo tiempo “Dios nuestro” y “rey del mundo”; el “Dios de la retribución” y el “Dios del amor”, ante quien el hombre se acerca con “temblor y temor”, pero también con confianza y sin miedo. La Escritura se refiere a su “sublimidad”, pero también a su “humildad”; exige sacrificios ofrecidos en su nombre, pero los desprecia para preferir el amor y la justicia practicados entre los hombres como la mejor de las ofrendas. Ha elegido a su pueblo, pero para que mediante él le alaben todas las naciones<sup>34</sup>.

32 *Ibid.*, pp. 360 y 362.

33 *Ibid.*, p. 363.

34 *Ibid.*, pp. 364s.

Para los judíos el hombre es creado a imagen de Dios y, sin embargo, es, “en tanto que judío que se presenta ante su Dios, un nido de contradicciones”: se sabe el pueblo elegido, pero olvida que no está solo, que los demás pueblos también son amados por Dios. “Se sabe amado: ¿qué le importa el mundo? En dichosa soledad, compartida con Dios, casi se equipara al hombre en general, y mira a su alrededor con asombro cuando el mundo procura recordarle que no vive en todos como vive en él el mismo sentimiento de ser inmediatamente hijo de Dios”<sup>35</sup>.

Para los judíos, finalmente, el mundo es también un mundo doble y contradictorio. El mundo es *cosa*; no es sagrado, es profano; es objeto de posesión y de utilización. Sin embargo el mundo también es objeto de bendición y signo de Dios. “Este corte atraviesa toda la vida como oposición entre sagrado y profano, sábado y día de labor, ‘Torá y camino de la tierra’, vida en el espíritu y negocio”. Y esto no solo en la vida de Israel, sino también en la de todos los pueblos, y así “llegan a ser partícipes de la vida eterna del mundo futuro que justamente parecía reservada a Israel solo, también los piadosos y los sabios de los pueblos”<sup>36</sup>.

La racionalidad ha buscado siempre, mediante la construcción del sistema, abarcar la universalidad y encerrarla en la claridad del concepto. Una expresión de esta exigencia abarcadora es la pregunta por la esencia, entendiendo la racionalidad que la esencia es la identificación clara y distinta, sin contradicciones. Pues bien, quienes, como Feuerbach, han pretendido descifrar la esencia del judaísmo desde una perspectiva racionalista lo han intentado precisamente empujados por la necesidad de eliminar las contradicciones, lo *otro* del sistema, lo que se resiste a su estructura lógica y universal. Pero, según Rosenzweig, en relación con el judaísmo “la pregunta por la esencia no puede responderse más que señalando las contradicciones, o sea, que no puede ser propiamente contestada”<sup>37</sup>. Por eso el judaísmo tenía su *destino* en la filosofía racionalista: estar fuera del sistema, ser una excepción, porque el judaísmo pone entredicho las exigencias totalizadoras de la razón con su pretensión de ser el pueblo depositario y testigo de la revelación de Dios, pretensión esta cuyo contenido es irreductible a los límites de la razón moderna.

En realidad –y frente a las acusaciones que hemos escuchado– la contradicción llega hasta el extremo de que el judaísmo se pretende a sí mismo como el pueblo único y eterno, y al mismo tiempo no deja de reconocerse, en su condición de criatura, solo como una parte ante otras, como poseedor solo de una porción de verdad, cuya totalidad solo pertenece a Dios. Ya se dijo al principio, como

35 *Ibid.*, p. 365.

36 *Ibid.*, p. 366.

37 *Ibid.*, pp. 366s.

expresión de la autocomprensión judía: “De la verdad [Dios] nos da tanta cuanto podemos llevar como criaturas vivas: nuestra porción. Si nos diera más, si nos diera su parte, la verdad entera, nos sacaría de las fronteras de la humanidad”<sup>38</sup>. Por eso en la autocomprensión judía se renuncia a contestar a la pregunta por su esencia. “Pero la vida viviente no pregunta por la esencia. Vive. Y al vivir se responde todas las preguntas antes incluso de poderse las plantear”<sup>39</sup>.

38 *Ibid.*, p. 487.

39 *Ibid.*, p. 367.