

SOBRE LA
LIBERACIÓN
HUMANA

Colección Arte y Filosofía

SOBRE LA LIBERACIÓN HUMANA

Karl Marx - Bruno Bauer

Ediciones 

Marx, Karl

Sobre la liberación humana / Karl Marx y Bruno Bauer. - 1a ed. - Buenos Aires : RyR, 2012.

220 p. ; 17x12 cm.

ISBN 978-987-1421-56-5

1. Filosofía. 2. Marxismo. 3. Judaísmo. I. Bauer, Bruno II. Título

CDD 190

©CEICS-Ediciones ryr, 2012, Buenos Aires, Argentina

Queda hecho el depósito que marca la ley 11723

Printed in Argentina- Impreso en Argentina

Se terminó de imprimir en Pavón 1625, C.P. 1870.

Avellaneda, provincia de Buenos Aires, Argentina.

Primera edición: Ediciones ryr, Buenos Aires, febrero de 2012

Responsable editorial: Agustina Desalvo

Diseño de tapa: Sebastián Cominiello

Diseño de interior: Nicolás Grimaldi

www.razonyrevolucion.org.ar

editorial@razonyrevolucion.org.ar

El difícil arte de la liberación humana

Marx-Bauer: acerca de la verdadera
naturaleza de un debate crucial

Eduardo Sartelli

Sobre la cuestión judía, de Karl Marx, ha prohiado una controversia más que centenaria. La mayor parte de dicho intercambio ha sido muy posterior a la publicación del texto y por motivos secundarios en relación al verdadero objeto de la discusión, que no es, precisamente, la cuestión judía. A partir de aquí han surgido dos equívocos más o menos populares: que Marx era anti-semita y que su texto contiene una propuesta sobre la resolución del problema judío. Ambos son falsos. Cualquier evaluación del texto que el lector tiene entre manos exige desenredar una madeja enmarañada por intereses diversos y siempre cambiantes. Como se verá en lo que sigue, el propio Bruno Bauer ha sido mal juzgado y merece, al menos, una mínima defensa. Hecha esta primera tarea de higiene conceptual, podremos concentrarnos en aquello de lo que *Sobre la cuestión judía*, tanto por parte de Bauer como de Marx, abre como espacio de discusión: la naturaleza de la emancipación humana, el espacio en el que se da la batalla y el lugar que ocupan en ella las contradicciones secundarias.

Equívocos, malicias y pretensiones desmesuradas

Equívoco I: Marx antisemita

Por razones obvias, la propaganda anti-comunista ha empujado siempre este prejuicio. Inmediatamente surgieron explicaciones al contradictorio hecho de que un judío como Marx resultara en realidad anti-semita. Judío converso (en realidad, su padre se convirtió al protestantismo), el creador del materialismo histórico expresaría una especie de complejo autoculpógeno, una judeofobia provista de la exageración propia de los renegados, el “odio de sí mismo”. Con esta argumentación del orden de la perversión sicológica queda resuelto el problema. Que si afecta al padre de la criatura, no es raro que se desplegara en la progenie. El anti-semitismo estalinista queda entonces explicado también. Los judíos no tienen nada que esperar del marxismo ni del socialismo y, por supuesto, el resto del mundo qué puede obtener de quienes en última instancia no abrigan ideas muy distintas del nazismo. El concepto de “totalitarismo” recibe, por esta vía indirecta, un nuevo aval: la Alemania nazi y la URSS son lo mismo. El mito del anti-semitismo de Marx viene, durante la Guerra fría, a respaldar a la ideología yanqui de la “libertad” y de la lucha del mundo “libre” contra la Cortina de Hierro.

Frente a esta maniobra burda, los defensores del marxismo han solido abroquelarse en una negativa cerrada que convierte a papá en un santo sin mácula, incluso antes de adquirir la santidad. Esa defensa varió de estrategia, desde declarar prescindible el texto, de modo de perder en las brumas del olvido un objeto incómodo, hasta su reivindicación absoluta, señalando sus, por otra parte, indudables virtudes teóricas, sobre todo para la evolución del pensamiento de su autor. Veamos cómo lo hace, por ejemplo, Michael Löwy:

a. Frente al antisemitismo de Bauer, para quien los judíos son incapaces, a diferencia de los cristianos, de volverse libres, Marx afirma la igualdad de los dos grupos, desde el punto de vista de la emancipación humana.

b. Marx demuestra que el egoísmo, el dinero, no constituyen faltas específicas del judaísmo, sino rasgos esenciales de toda la sociedad moderna y cristiana (tema ya esbozado en Feuerbach y en Hess).¹

Löwy se equivoca en el primer punto y lee sesgadamente el segundo. Para Bauer también los judíos, como los cristianos, pueden emanciparse, basta con que abandonen el judaísmo. Por otra parte, si bien es cierto que el “judaísmo” que critica Marx es propio de la sociedad burguesa, no por eso vamos a dejar de reconocer que la asociación entre capitalismo y judío es poco feliz. Como señaló acertadamente Roman Rosdolsky:

“Así, pues, Marx, a través de su rígida insistencia en establecer una identificación histórica entre los ‘judíos’ y los ‘acaudalados’, entró en contradicción con el desarrollo concreto y con su propio método; así su posición frente a la cuestión judía tenía que revelarse, con el tiempo, cada vez más anacrónica y, consecuentemente, injusta.”²

Dicho de otro modo, Marx arrastró ese antisemitismo de raíz feudal y lo mantuvo vivo en su texto, aunque de manera involuntaria. De allí a encontrar en alguno de sus escritos apoyo para el “socialismo de los imbéciles”, hay un paso.³ Podría señalarse que

¹Löwy, Michael: *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Herramienta, Bs. As., 2010, p. 81.

²Rosdolsky, Roman: “La Neue Rheinische Zeitung y los judíos”, en Rosdolsky, Roman: *Friedrich Engels y el problema de los pueblos “sin historia”*, Pasado y Presente, México, 1980, p. 111.

³Se llamó, a partir de August Bebel, “socialismo de los imbéciles” al anticapitalismo primitivo que se expresaba como anti-semitismo en tanto crítica

Marx no tenía por qué saber cómo iban a ser usadas sus expresiones, pero eso demuestra su inmadurez intelectual y su incapacidad para sustraerse a un juego de palabras fácil, que además hace inútilmente confusa la idea que quiere transmitir. Si quería decir que el problema no era el judaísmo sino la sociedad burguesa, tendría que haberlo dicho así y punto. En su defensa digamos que, un tipo que como él no se privaba de mostrar una enorme creatividad a la hora del insulto, no parece haber usado nunca como tal alguna expresión anti-semita.⁴

Como sea, Marx era hijo de su tiempo, época en la que la relación judío-dinero era común y corriente y en la que, también, el anti-semitismo no asumía la forma de racismo moderno. Por esta misma razón, no cabe ver tampoco a Bauer como anti-semita, sino simplemente como enemigo de toda religión. Insistimos: lo que está en debate en estos textos no es la cuestión judía.

de la usura. Se entendía que era parte de un proceso de evolución hacia una comprensión más clara del problema por quienes se acercaban por primera vez a la vida política. Subestimado por buena parte de la izquierda de la Segunda Internacional, el “socialismo de los imbéciles” constituyó, indudablemente, un antecedente del nacional-socialismo. Un ejemplo claro de este “socialismo” es el del corresponsal de la *Neue Rheinische Zeitung*, Tellerling, que decía las mayores barbaridades en la revista dirigida por Marx y Engels y cuyos partes analiza Rosdolsky en el texto ya citado.

⁴Al menos, si hemos de creer a la recopilación de Enzensberger (Enzensberger, Hans Magnus: *Conversaciones con Marx y Engels*, Anagrama, Barcelona, 1999). Sin embargo, en la *Neue Rheinische Zeitung* Engels podía referirse a los judíos polacos como “la más sucia de todas las razas”. En Rosdolsky, op. cit., p. 207. Sobre el largo y recurrente debate sobre el antisemitismo de Marx, véase “‘En y por la historia’. Volviendo *Sobre la cuestión judía*”, de Daniel Bensaïd, en la compilación de Esteban Vernik, *Volver a La cuestión judía*, Gedisa, Bs. As., 2011.

Equívoco II: La solución a la cuestión judía

Un segundo equívoco se produce cuando se pretende que Marx aporta la solución al problema judío o al menos pone la piedra basal de una construcción de ese tipo. En realidad, el problema judío no era un problema importante para Marx, quién sabe incluso si era un problema. Como tantos judíos asimilados, como lo califica Enzo Traverso, en el fondo, para Marx el asunto se solucionaba así, con la asimilación.⁵

En efecto, la clave de la posición marxiana sobre el problema judío se encuentra en la problemática que se va a expresar en los artículos de la *Nueva Gaceta Renana* sobre las nacionalidades. Los judíos no forman un pueblo común y corriente, mucho menos un pueblo “histórico”, según la denominación de la época para los pueblos con capacidad estatal:

“A sus ojos, los judíos no eran ni una ‘nación’ (como los ingleses, franceses, alemanes y polacos) ni una ‘nacionalidad’ (vale decir una mera comunidad étnico-lingüística como, por ejemplo, los serbios y los checos), sino un resto anacrónico de un antiguo pueblo mercantil, que se diferenciaba por sus particulares modos de trabajar, religión e incluso mentalidad, de los pueblos en medio de los cuales vivía.”⁶

Eran un pueblo-clase, es decir, una clase específica del mundo feudal, la burguesía financiera, que ocupa los pocos intersticios en los que puede circular el dinero. De allí la igualación popular del judío con el “usurero”. No tenía condiciones para convertirse en un pueblo “histórico”, argumento que resultaba válido para muchos otros, en particular los eslavos, que debían aceptar su disolución en el seno de alguno de sus vecinos, sean los austríacos, los alemanes,

⁵Traverso, Enzo: *Los marxistas y la cuestión judía*, Ediciones del Valle, Bs. As., 1996, cap. I.

⁶Rosdolsky, op. cit., p. 198.

los polacos o los magyares, así como los diferentes componentes de la Galia habían aceptado su desaparición en el interior del alma francesa.

De modo que, para Marx y Engels, la cuestión judía no tenía importancia alguna en sí misma. De hecho, en *Sobre la cuestión judía*, Marx no ofrece ninguna solución, simplemente señala que se resolverá sola cuando cambien las condiciones sociales que le dan vida. Yace aquí su superioridad con respecto a Bauer, la ubicación de la religión en el conjunto de las relaciones sociales y, por ende, su descentralización con respecto al conjunto de la vida política. Pero nada más. Eso es todo lo que el texto marxiano puede ofrecer sobre este punto.

Religión y política

La época

El período que va desde la Revolución Francesa al establecimiento de Luis Bonaparte en el trono de Francia es particularmente rico en procesos distintos, pero convergentes todos en la serie que marca el ascenso y el reflujo de la revolución burguesa. Tiempo de ilusiones gigantescas y desilusiones de no menor magnitud, que se inicia con la conflagración de clases más importante de la era moderna. Su etapa ascendente se cierra en momentos en que están naciendo los protagonistas de la historia que vamos a narrar. En efecto, entre 1809 (Bauer) y 1818 (Marx) termina la experiencia napoleónica y da inicio el *Vörmartz*, la restauración monárquico-religiosa en toda Europa, Congreso de Viena mediante.

Inglaterra, Francia y Alemania van a tipificar los temas dominantes de la época, mostrando su diferente grado de desarrollo social. Si en la primera ya domina la política el conflicto de clases moderno, con la aparición del cartismo, en la segunda todavía la burguesía busca definir su dominio político, mientras la tercera se

debate en la conciliación con el Antiguo Régimen. En esta última, el modelo de intervención es la “conciencia” filosófica, la única tarea que podían realizar los intelectuales en un país donde la política no les ofrecía “trabajo” ni como dirigentes de una burguesía timorata ni como portavoces de un proletariado inexistente.

En efecto, en Francia la restauración va a estallar en 1830, con la Revolución de Julio, un recambio en la cúpula burguesa que aparenta evolucionar hacia un liberalismo que esconde la dictadura de los sectores financieros más poderosos. En Alemania, en lugar de liberalización, lo que se vive es la profundización de la reacción: la muerte de Federico Guillermo III, que había entronizado a Hegel como su conciencia filosófica, da paso a Federico Guillermo IV, que asume como propia una batalla anti-hegeliana y pro-religiosa. Será la época del recrudecimiento de la censura y de la expulsión de sus cátedras de todos los discípulos del gran maestro, ahora suplantado a la cabeza de Alemania por Schelling.

Este proceso está en la raíz de la crisis de la escuela hegeliana. Durante las últimas dos décadas de su vida, Hegel había dominado la filosofía en Alemania, no sólo en términos intelectuales sino, sobre todo, institucionales. Al frente de su cátedra en Berlín, era la expresión filosófica del régimen de Federico Guillermo III. Sus discípulos se contaban por decenas y sus enemigos debían contentarse con puestos menores aquí y allá. A su muerte, en 1831, comienza un proceso de división que separa por un lado, a los defensores del statu quo; por el otro, una joven generación que se apresta a ocupar puestos en el Estado como heredera legítima. El ascenso de Federico Guillermo IV en 1840 no hace sino profundizar la división entre la derecha y la izquierda hegelianas, amén del retorno de los anti-hegelianos de derecha, que van a quedarse con los grandes puestos institucionales, con Schelling como mascarón de proa. Los principales perjudicados van a ser los jóvenes hegelianos de izquierda, Bauer primero que nada, que verán coartadas sus pretensiones académicas.

Todo el proceso de crisis ideológica de la escuela hegeliana va a desarrollarse en el interior de la teología, por varias razones. Los dos principales: en el régimen represivo de Federico Guillermo IV, no se puede hablar abiertamente de política; la religión es la forma excluyente de ideología hegemónica en el mundo feudal, de modo que se constituye en el lenguaje de la política en un país que está a mitad de camino entre la Reforma y la Revolución Industrial. Ese tardío despertar alemán no por eso fue menos intenso:

“Los ’40 alemanes se asemejan a los ’60 americanos en que la filosofía abandona la torre de marfil y toma las calles como fenómeno contracultural, desarrollándose contra el establishment y pregonando una revolución multifacética y auto-contradictoria en panfletos, tratados populares y mitines secretos. Casi cada corriente ideológica que se hizo importante en el siglo XX estaba naciendo en los escritos de los denominados Jóvenes Hegelianos, intelectuales radicales que fueron influenciados en diverso grado por la lógica dialéctica del filósofo alemán dominante en la primera mitad del siglo XIX, Hegel. No es mérito de Hegel que estos partidarios pudieran ramificar su alegado pensamiento auto-unificante en tantos movimientos diferentes: el socialismo y el comunismo de Marx y Engels, el socialismo y el sionismo de Moses Hess, el humanismo secular de Ludwig Feuerbach, la alta crítica de los textos sagrados desde David Friedrich Strauss a Bruno Bauer, el historicismo dialéctico de August von Cieszkowski, el liberalismo político de Arnold Ruge, el existencialismo y materialismo antropológico de Karl Schmidt, el anarquismo individualista de Max Stirner, el anarquismo utópico de Mikhail Bakunin y el rudo anarquismo y el terrorismo político de Edgar Bauer.”⁷

⁷Luft, Eric: “Edgar Bauer and the Origins of the Theory of Terrorism”, in Mogach, Douglas: *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge University Press, New York, 2006, p. 136. Traducción del autor.

Las dos décadas siguientes a la muerte de Hegel se caracterizarán por una aceleración del desarrollo capitalista en toda Europa, un agravamiento notable de las condiciones de existencia del proletariado y una crisis agraria galopante que expulsa campesinos del campo. Políticamente, la época va a estar atravesada por el nacimiento de las organizaciones propias de la clase obrera y sus ideologías, por un lado; por el desarrollo de las naciones, por el otro. Dos fantasmas recorren Europa, entonces, hacia 1848: el comunismo y el fenómeno nacional. Ambos problemas hacen eco en la discusión entre Marx y Bauer.

De teólogos y revolucionarios: en defensa de Bruno Bauer

¿Quién es Bruno Bauer? Bruno (1809-1882) es uno de los hermanos Bauer (el otro es Edgar) que han pasado a la fama más que por motivos propios, por haber sido objeto de las diatribas de Marx. Es cierto que ninguno de los dos califica entre los principales filósofos de la historia de la filosofía, pero el primero de ellos ha producido una obra nada despreciable (baste decir que Nietzsche lo consideraba uno de sus pocos lectores), lamentablemente opacada por la sombra de esa sequoia del pensamiento que creció en sus cercanías, Karl Marx. Bruno Bauer, entonces, ha tenido la desgracia de ser leído sólo a través del fundador del materialismo histórico. La fuente de su fama fue pues, al mismo tiempo, el instrumento de su mutilación.

En efecto, una vez que se ha leído *La sagrada familia* y *La ideología alemana*, pocas ganas quedan de perder el tiempo en el conjunto de intelectuales aporreados y caricaturizados de modo tan hilarante. Más de una vez uno termina preguntándose por qué Marx perdía el tiempo con ellos (algo que él mismo se cuestionaría si se piensa en que el grueso tomo del segundo de los misiles mencionados fue dejado a “la roedora crítica de los ratones” y no publicado

hasta el siglo XX). Sin embargo, como ya ha sido señalado hasta el hartazgo, no hay forma de comprender a Marx sin entender este sustrato del que emerge, no sólo él, sino varias de las tendencias intelectuales más importantes del siglo por venir.

Los intereses intelectuales de Bauer fueron mutando a través de la crisis europea. Nueve años mayor que Marx, que será su alumno, su amigo y su compañero de andanzas durante la primera etapa de su desarrollo político, Bruno comenzó en la derecha hegeliana hasta que hace ingreso en escena su gran contrincante dentro del mundo de la teología, David Strauss. Verdaderas autoridades en materia de crítica cristiana, terminaron enfrentados en torno al problema de definir las relaciones entre la verdad histórica y el contenido de la revelación bíblica. Hasta entonces, las actitudes típicas frente a las contradicciones del texto sagrado consistían en una defensa acérrima de su contenido, palabra a palabra, o bien, explicarlas como expresión de un lenguaje figurado, metafórico. Aunque esta última vía parece más razonable, no por ello resultaba más convincente. Strauss intenta una defensa de otro tipo, postulando que la narración bíblica es en realidad el resultado de un trabajo colectivo que procesa mitológicamente la tradición del pueblo de Israel y expone las etapas de su evolución. Bauer va a criticar ácidamente *La vida de Jesús* de Strauss y propondrá otra aproximación, basada en el análisis del Nuevo Testamento, demostrando que en realidad, cada uno de ellos constituye una elaboración conciente de su autor con motivaciones ligadas a su propio interés. Tanto uno como otro serán víctimas de la crítica más acerba y de la represión política.

Digamos, como párrafo aparte, que el paso adelante lo dará Ludwig Feuerbach, que directamente arremeterá contra Hegel y contra la religión misma, mostrando que en realidad Dios no es más que la potencia alienada de la humanidad. Con él, el debate abandona el terreno teológico y entra en la política directa. No es de extrañar el impacto que genera entre los jóvenes alemanes en busca de una salida del atolladero hegeliano:

“Sólo habiendo vivido la acción liberadora de este libro, podría uno formarse una idea de ello. El entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos. Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva idea y hasta qué extremo se dejó influenciar por ella —pese a todas sus reservas críticas—, puede verse leyendo *La sagrada familia*.”⁸

Retomemos el hilo. Bauer y Strauss empiezan su carrera, entonces, tratando de rescatar (utilizando a Hegel para ello) la principal ideología legitimante del poder, la religión, que tambalea entre el avance de las ciencias y de la revolución burguesa. Curiosa situación la de ambos, porque serán juzgados como demasiado extremistas por la timorata burguesía alemana, que ha descubierto, como casi toda la burguesía europea después del jacobinismo, que la religión tiene cierta utilidad a la hora de evitar el conflicto social y legitimar las nuevas diferencias de clase que estimula el capitalismo. De hecho, el propio Hegel será colocado en el mismo lugar, sobre todo por sus tendencias panteístas que disuelven, finalmente, a la divinidad en la historia. Al mismo tiempo, Strauss y Bauer (como Stirner y el propio Feuerbach) se encuentran demasiado atrasados ideológicamente como para hallar en el nuevo mundo un soporte material. Salvo algunos como Arnold Ruge, que seguirá fiel a la burguesía liberal, y Marx, que apelará al proletariado, la mayor parte de los jóvenes hegelianos pasará a retiro después de 1848.

Como decíamos, teólogo cuya fe declina rápidamente, Bruno intenta reconciliar la verdad religiosa con la filosofía moderna durante los años '30, para terminar abandonando todo intento, igual que Strauss, hacia 1840-41. A partir de allí, defenderá la idea contraria, la de la absoluta oposición entre la conciencia filosófica moderna y la forma y el contenido de la cultura cristiana. Este pasaje de la teología al ateísmo, fue violento y sin mediaciones, empujado,

⁸Engels, Friedrich: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Pasado y Presente, Córdoba, 1975, p. 27.

como señala un autor que no lo quiere mucho, por el fracaso en insertarse en el Estado prusiano:

“Las posiciones culturales de Bauer entre mitad de los ’30 y comienzos de los ’40 fueron expresiones de una experiencia supraindividual, pero los determinantes específicos de esta ‘universalidad’ no fueron tanto ‘mundiales’ como prusianos. La radical conversión de Bauer desde un conservador acomodatismo hegeliano al extremismo crítico de la Izquierda Hegeliana estaba intimamente conectado con la cambiante relación entre la escuela hegeliana y el Estado prusiano. Su original identificación con el orden existente fue más completo que el de Strauss, y su separación fue mucho más traumática y completa.”⁹

Se trata, de jóvenes, los hegelianos, que, en última instancia, no encuentran tarea en el seno de la temerosa burguesía alemana y van experimentar las consecuencias de modo disímil, desde el exilio interno (Bauer) hasta la función internacional (Marx), como diría Gramsci de Cristóbal Colón.

La obra de Bauer va mucho más allá de *La cuestión judía*. Los pocos analistas que se han ocupado de ella, suelen afirmar la existencia de una cesura conceptual en la década del ’30. Sin embargo, según Douglas Mogach, se puede identificar un núcleo consistente en la idea hegeliana de la unidad entre ser y pensamiento, idea que sería la base de su republicanismo. Se trataría de una unidad dinámica que se expresa en el cambio, el desarrollo y el progreso, donde la realidad objetiva es remodelada a partir de la experiencia de una libertad racional. El sujeto de esa libertad actúa más allá de todo interés y desde una perspectiva universalista a través de un juicio ético crítico que se apoya en el movimiento real de la historia:

⁹Toews, John Edward: *Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841*, Cambridge University Press, Melbourne, 1980, p. 289. Traducción del autor.

“Si necesitamos orientarnos autónomamente, es necesario que existan universales, pero éstos no pueden ser considerados trascendentes. Surgen directamente del proceso mismo como proceso de emancipación y la libre autoidentificación del particular con este universal. La comprensión subjetiva de la libertad, basada en el juicio histórico crítico, debe volcarse a la objetividad y no permanecer en un auto encierro en las propias certezas. Debe desarrollar máximas para la actividad práctica, directivas destinadas al contrato político y social. Pero, en el acto de dar voz a lo que los actores políticos perciben como intereses universales, ellos mismos deben hacer frente a su propia subjetividad limitada. No se trata simplemente de que deben poner entre paréntesis sus intereses particulares e identidades o evitar expresarse sobre ellas o reformularlas en un discurso políticamente aceptable por razones públicas. Deben transformarlos radicalmente. Esto es lo que Bauer quiere decir con la auto-trascendencia de la particularidad. Este requerimiento emerge para él de la dualidad del proceso histórico, la unidad de concepto y objetividad asegurada a través de la lucha permanente y el retorno de la conciencia a sí. La remodelación reflexiva del sujeto como vehículo de la infinita auto-conciencia es un reclamo central de su idealismo ético y estético. Para que la libertad sea real, para que la razón sea efectiva, los impulsos y características heterónomas no deben ser simplemente conciliados con la opinión pública, sino radicalmente erradicados. (...) Su doctrina radical de la autonomía y su republicanismo requiere la armonización de los aspectos internos y externos del comportamiento subjetivo.”¹⁰

Este Bauer, que remite a Nietzsche, a Heidegger y a Foucault, va mucho más allá, entonces, que la caricatura que hace Marx de él. Cuando nos preguntamos la razón por la cual Marx y Engels se ocupan con tanto detenimiento de figuras como ésta, no sólo debemos recordar su enorme popularidad en su momento, sino que el

¹⁰Mogach, Douglas: *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*, Cambridge University Press, New York, 2003, p. 12. Traducción del autor.

camino que se inaugura con Bauer corresponde a una gran tendencia de la filosofía contemporánea, hoy por hoy se diría dominante en el seno amplio de la izquierda mundial. Es uno de los caminos abiertos por la revolución burguesa, camino que desemboca en un callejón sin salida, a menos que no se piense tal el anarquismo stirneriano y el nazismo heideggeriano.

Bauer, como sus continuadores, está atrapado en la falsa identidad entre libertad e independencia que se sintetiza en la fórmula “autonomía”:

“El presupuesto de esta afirmación es claramente la identidad de libertad e independencia: si mi libertad se fundara en la no libertad de otro, yo sería dependiente de él; si mi propia libertad fuera determinada solamente sobre la base de la no libertad de otros, entonces mi libertad cesaría de ser libertad, porque estaría atado a una lógica de dependencia.”¹¹

El problema es que el ser humano es un ser social, luego no hay forma de ser independiente, no hay forma de escapar a una lógica de la dependencia. En este sentido, la libertad “baueriana” no puede existir en un mundo en que la libertad de unos presupone la no libertad de otros siempre, en tanto, para que alguien esté de vacaciones, otros deben trabajar, para que unos disfruten de la lectura de un libro, alguien debe haberlo impreso, y así con el conjunto de la vida social. Este es el punto crucial en el que se separan Marx y Bauer: el mundo en el que el último se mueve es, finalmente, ese mundo atomístico propio de la sociedad burguesa que deplora. Consecuentemente, no es extraño que Bauer concluya su vida reivindicando la figura del superhombre, una reivindicación que, otra

¹¹Tomba, Massimiliano: “Exclusiveness and Political Universalism in Bruno Bauer”, in Mogach, *The New...*, op. cit., p. 111. Traducción del autor.

vez, nos remite al nazismo de Heidegger. Para Marx, la mutua dependencia social es la base de la auténtica libertad.

¿Qué dice Bauer sobre la cuestión judía?

Para aclarar las cosas de entrada, hay que recordar que Bauer no es anti-semita (por lo menos en momentos en que escribe este texto) ni mucho menos racista. Para Bauer el judío es el que profesa tal religión, no el que tiene un determinado tipo físico o racial. Queda claro cuando, en pleno debate, aclara que “Spinoza ya no era judío cuando edificó su sistema y Moisés Mendelsohn murió de disgusto cuando se enteró que Lessing, el amigo muerto, había sido spinozista.”

Podríamos sintetizar el argumento de Bauer de la siguiente manera:

1. La ley de la historia es la evolución.
2. Los judíos deben evolucionar, como todo el mundo.
3. Reside en ellos esa posibilidad, porque residió en ellos la causa de la opresión.
4. Son y serán oprimidos porque se consideran el único pueblo, el pueblo elegido.
5. Cualquier tentativa de aggiornar el judaísmo no tiene otra función que perpetuarlo.
6. Perpetuar algo que ya ha sido superado por la historia es reaccionario.
7. Los judíos no han alcanzado nunca una existencia nacional, pretender tenerla dentro de otras naciones es instalar un sistema de privilegios que perpetúa la sociedad feudal.

Estos elementos intentan sostener la idea central del texto: que nadie puede liberar a los judíos, ya que ellos no quieren ser libres. Aquí debemos volver al punto de partida de la reflexión baueriana.

Bruno Bauer, por odioso que pueda sonar hoy lo que dice, es un humanista radical. La vida es una energía positiva, la libertad se conquista y sólo puede disfrutarla quien luchó por ella. La libertad no es delegable. La libertad es, además, un balance peligroso entre la continuidad y el cambio permanente. La vida es historia, no puede congelarse en un estadio dado. Tradición es, en el universo de Bruno Bauer, una mala palabra, sinónimo de oscurantismo y de atraso, la reivindique un judío, un cristiano o un musulmán.

Por otra parte, la vida libre presupone la igualdad, que se abre paso en el mundo desde la revolución francesa. De allí la crítica a la reacción política, que defiende el feudalismo. Pero Bauer va a criticar también al liberalismo por su falta de compromiso con la igualdad republicana, su conciliación con lo que hoy llamaríamos la política de la diferencia.

Aquí podemos hacer un nuevo paréntesis e invitar a una lectura atenta de Bruno Bauer, por su valor mismo y no como simple sparring de Marx. Su rechazo del particularismo se daría de patadas hoy con el posmodernismo y con la “política de la identidad” y resultaría un antídoto contra el nacionalismo exclusivista. Uno se pregunta, desde Bauer, qué sentido tienen políticas lingüísticas que hacen pasar como progresista el renacimiento de lenguas que no habla sino una ínfima minoría. Yo no querría que mi hijo fuera obligado a estudiar vasco o catalán, en nombre de un nacionalismo falso que lo une a unos pocos millones de personas y lo separa de mil millones de hispanohablantes. Preferiría que estudiara inglés y se conectara, gracias a eso, con media humanidad. Su cuestionamiento de la religión sería hoy, también, particularmente irritante a los fundamentalismos religiosos (desde el evangelismo norteamericano al fanatismo musulmán, pasando por la Iglesia Católica). Ni hablar de la forma en que muchas frases de *La cuestión judía* resuenan en nuestros oídos si prestamos atención al genocidio palestino en marcha.

Volvamos. Para Bauer, la reivindicación de la particularidad religiosa es la quintaesencia de la negación de la libertad. Aunque parezca extraño, Marx no tiene una opinión distinta, eso quiere decir que la religión es el “opio” de los pueblos. Sin embargo, para Bauer la religión tiene una importancia mayor todavía, en tanto cobertura general de todos los privilegios:

“Por ello el método del combate contra la opresión burguesa y religiosa, como la historia lo practicó y como lo practica todavía, consistía en atacar el presupuesto religioso de esta opresión y en disolverlo. Una vez que vacila el carácter sagrado y el presupuesto del prejuicio burgués y político, que se ha hecho inseguro, que es destronado, el prejuicio laico se vuelve también inseguro de sí mismo, o bien raramente llega hasta la impudicia de expresarse sin ambages en su laicidad pura y confesar que no es otra cosa que la búsqueda del beneficio personal. Hará más bien la tentativa de recuperar la base religiosa y eclesiástica que anteriormente le confirió su eternidad.”

Aquí podemos señalar un par de cosas. Primero, Bauer acierta en su pronóstico acerca del retorno de la religión al poder, luego de su expulsión por la burguesía. Hacia 1848, y va a quedar mucho más claro después de la Comuna de París, la religión volverá a constituirse en uno de los aparatos ideológicos dominantes, ahora del Estado capitalista. Sin embargo, se equivoca en pensar que no puede ser reemplazada por otra ideología. No sólo no previó la fuerza del nacionalismo, incluso aquel que corresponde a los “pueblos históricos”, es decir el nacionalismo imperialista. Bauer no previó la fuerza que podía desarrollar la ideología que brota del mismo universalismo político que reivindica, es decir, de la democracia burguesa. De eso va a hablar precisamente Marx: de cómo la emancipación política, el sistema político burgués depurado, es “religioso” en sí mismo, a través del fetichismo del ciudadano, de la escisión Estado y sociedad civil.

En efecto, ¿de qué contradicción y de qué privilegio habla Bauer? De la contradicción entre los valores universales y los particulares. El privilegio consiste en exigir un trato legal no igualitario, reivindicando su derecho a la especificidad que consiste en su auto definición como pueblo elegido: permanecer judío. En consecuencia, en atacar el principal descubrimiento de la época, la unidad e igualdad de la especie humana, lograda con la Revolución Francesa. El Estado que se libera de todo privilegio es el Estado que ha llegado al fin de su evolución, de allí la necesidad de combatir todos los privilegios. Para Bauer, la reivindicación religiosa en general, no sólo la judía, es parte del atraso. Es más, la religión es la madre de todas las batallas, porque es la cobertura general de todos los privilegios. Esos privilegios se acaban cuando se afirma la igualdad ante la ley, la neutralidad del Estado. Bauer es un constitucionalista liberal extremo. Se ve, entonces, que tampoco para Bauer el asunto es la cuestión judía, que ella es la excusa para discutir la naturaleza de la emancipación humana que, como Marx va a demostrar, se identifica con la emancipación política.

Veamos más de cerca. El error de la Revolución Francesa fue no abolir la religión: “Si los privilegios aislados eran sacrificados, en esta época había permanecido por cierto el privilegio, el privilegio original, el privilegio celeste sobrenatural, otorgado por Dios, que siempre debe producir a todos los otros a partir de sí.” A partir de aquí es que Bauer descubre, detrás del prejuicio religioso, la defensa de intereses materiales concretos:

“¿Pero a qué se debe que el odio religioso se calle cuando el judío, como soldado raso, debe derramar su sangre por el Estado, y que sólo se agite cuando el judío va a convertirse en oficial? ¿Por qué el odio religioso olvida su primer deber y no hace nada contra la construcción, hecha por un judío, del primer molino de vapor cerca de Viena, cuando se desplaza la concurrencia fuera de las mezquinas barreras de

las corporaciones hacia un dominio en que puede ejercitarse más libremente y lograr prodigiosos éxitos?”

Bauer, entonces, no es un simple ingenuo que cree que el problema es religioso. La religión es la cobertura general de todos los privilegios. Para que los prejuicios desaparezcan, no deben expresarse en el Estado, porque el Estado debe ser neutro, expresar sólo intereses universales. Lo que lo separa de Marx es otra cosa. El problema, para los dos, es la naturaleza de la emancipación humana. La diferencia es en qué punto ella se alcanza, si con la transformación del sistema político o con el cambio social. Si es el primero, porque el problema yace en el Estado, basta con una reforma de la conciencia; si es el segundo, porque el problema yace en las relaciones sociales, hace falta una revolución. Esta es la diferencia real y la que importa.

La liberación humana

Estado y sociedad

Como ya dijimos, Marx y Bauer están hablando, concientemente, no sobre la cuestión judía sino sobre la liberación humana, sobre la emancipación humana. Precisamente, en la diferencia que Marx va a plantear radica el valor de su intervención: la ubicación del problema en el ámbito de la sociedad y no en el Estado. Hay, en consecuencia, una diferencia sustantiva a la hora de pensar el Estado.

Insistamos, porque existe una tendencia muy fuerte a leer ambos textos como “soluciones” para la cuestión judía. Para Bauer, el Estado debe despojarse de todo interés particular, porque eso significa el reconocimiento de un privilegio. La cuestión judía es simplemente la ocasión para plantear este principio:

“Nosotros podemos entender por qué precisamente la cuestión judía se transformaría en un objeto especialmente importante para Bauer, porque aquí el problema de la emancipación envuelve el cruce de categorías teológicas y políticas. (...)

De acuerdo a Bauer, la emancipación requiere la supresión de las condiciones de posibilidad de exclusión. Este es el centro de gravedad alrededor de la cual gira la *Judenfrage*. (...) En el centro de la *Judenfrage* está el dogma del principio de exclusión que Bauer investiga en la teología política del Estado moderno, porque ‘el prejuicio religioso y político son inseparablemente uno y el mismo.’”¹²

Las dificultades que emergen de sus posiciones son dos, una ligada a los límites de su concepto de emancipación; la otra, en relación a su estrategia de cambio. La primera es el objeto de la crítica de Marx en el texto que aquí ofrecemos. La segunda deberá esperar a que Marx descubra el papel histórico del proletariado. En efecto, cuando en *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx encuentre una base social para su teoría, recién superará definitivamente a Bauer (y a toda la tradición política que él inicia y que tendrá los mismos límites, de Nietzsche a Foucault). Bauer no puede encontrar esa base social porque parte del principio de que ningún particularismo puede resolverse en universalismo, ni siquiera la clase obrera. Por eso condenará al socialismo:

“Bauer condena al socialismo como irredimiblemente heterónimo; al contrario que Marx, niega la relación entre este particular y lo universal, al progreso histórico. Bauer ve en el proletariado solo pura particularidad y niega que esta particularidad pueda transformarse a sí misma en un genuino universal a menos que primero renuncie a su propio interés sectorial. El incipiente movimiento socialista, señala, mira solo

¹²Tomba, op. cit., p. 113. Traducción del autor.

por la inmediata satisfacción de intereses materiales. Tiene, entonces, el mismo principio básico que sus adversarios liberales.”¹³

Bauer ve la revolución de 1848 como el resultado de la lucha entre los esfuerzos del gobierno por “restaurar las diferencias estamentales” y la “liberación universal”, pero su intervención no puede convocar a ninguna fuerza social, porque nadie hace revoluciones en nombre de principios universales sino de intereses sociales. A esta altura de su desarrollo, Marx tampoco puede hacerlo. Como ya señalamos, hay que esperar a la *Introducción a la crítica...* para que, como dice Michael Löwy, la cabeza encuentre su cuerpo, para que el “comunismo filosófico” se transforme en “comunismo de masas”.¹⁴ El gran descubrimiento, el paso adelante en relación a la ubicación del corazón del problema en la sociedad y no en el Estado, fue dado, sin embargo, en *Sobre la cuestión judía*.

Las contradicciones secundarias en la lucha por la liberación humana

Para llegar hasta aquí, Marx ha recorrido un largo camino en un breve lapso, desde 1841 a 1844: de hegeliano discípulo de Bauer rápidamente a convertirse al humanismo feuerbachiano liberal, para descubrir la naturaleza de los problemas en la sociedad misma y transformarse en un buen comunista al encontrar en el proletariado al sujeto de su teoría. Este pasaje termina en la ya mencionada crítica a la filosofía del derecho hegeliana, de diciembre de 1843. *Sobre la cuestión judía*, escrita en setiembre-octubre del mismo año, se detiene en el anteúltimo escalón, pero el más importante. Su mensaje es claro: la religión no es el problema sino la expresión ideológica del problema; el Estado no es el problema, sino la

¹³Mogach, *The Philosophy...*, p. 168. Traducción del autor.

¹⁴Löwy, op. cit., p. 80.

expresión institucional del problema; el problema es la alienación material del hombre en las relaciones sociales.

El texto de Marx se detiene allí pero no sin antes realizar una indicación de primer orden sobre la forma que debe asumir la lucha. Una lectura simple de *Sobre la cuestión judía* pareciera acercar como conclusión que, dado que las contradicciones secundarias son, efectivamente, secundarias, no es necesario más que actuar “críticamente”, a la manera de Bruno Bauer, para lidiar con ellas. Que basta aclararle a todo el mundo que la religión es puro cuento para solucionar los problemas en los cuales ella interviene; que basta con demostrar que el nacionalismo es cuento burgués para eliminar las consecuencias de su desarrollo en la clase obrera; que explicar el machismo lo elimina de la vida social; que como el precio de la fuerza de trabajo, el salario, presupone la explotación, hay que luchar contra ella sin preocuparse por aquél. Dicho de otra manera, una apelación a la conciencia final que simplifica el conjunto de las contradicciones sociales en privilegio de una sola de ellas que, aunque importante, no es la única. Y no se trata, simplemente, de que la ideología, la nación, el género o el sindicalismo tienen una existencia real, no son simples fantasmas, sino que la explotación opera a través de ellos, los necesita y son, al mismo tiempo, el terreno sobre el cual se da la batalla durante la mayor parte del tiempo.

De allí que Marx no considere un retroceso el apoyar demandas emanadas de estas contradicciones, demandas que parecieran privilegios:

“No cabe duda de que la emancipación *política* representa un gran progreso, y aunque no sea la forma última de la emancipación humana en general, sí es la forma última de la emancipación humana *dentro* del orden del mundo actual. Y claro está que aquí nos referimos a la emancipación real, a la emancipación práctica.”

Esa es la razón por la cual Marx apoyó el desarrollo de movimientos nacionales, la emancipación de la mujer y la lucha sindical, de la misma manera que las reivindicaciones civiles de los judíos. Lo más interesante, entonces, de la polémica que aquí presentamos, no es lo que señala sobre el tema aparente, sino lo que abre como descubrimiento y como problema, su tema real: el tortuoso camino que debe atravesar la humanidad en la lucha por su emancipación, a través de las contradicciones reales en que ella se desenvuelve. Una invitación, entonces, a abandonar las recetas y estudiar la vida real.

Esta edición

La presente edición coincide parcialmente con la de Coyoacán (Bs. As., 1969). No se incluyen los textos de León, Deutscher y Trotsky porque corresponden al sesgo que aquí hemos querido evitar, a saber, concentrarse en la cuestión judía.

Lamentablemente, la traducción de la obra de Bruno Bauer es muy deficiente, reproduciendo las dificultades de la traducción francesa que parece haber sido su origen. A las dificultades propias de la prosa de Bauer, se agrega una transcripción demasiado literal, razón por la cual hemos debido corregirla abundantemente, teniendo en cuenta la mencionada versión francesa. También hemos simplificado las frases demasiado largas y con abundantes períodos, a fin de hacerla más legible. Entendiendo que haría falta una traducción directa del alemán, creemos haber mejorado su presentación, evitando los errores y obstáculos que ofrece la única traducción que conocemos, ampliamente utilizada en el mundo de habla castellana. En este sentido, nuestra edición difiere sustantivamente de la de Anthropos (México, 2007), que toma tal cual la de Coyoacán.

En relación a esta última edición, la de Anthropos, la nuestra no incluye el otro texto de Bauer que comenta Marx (“La capacidad de ser libres de los judíos y los cristianos de hoy”) entendiendo que su presencia en la compilación de Esteban Vernik citada más abajo y de reciente publicación, nos exime de la tarea. El lector interesado puede consultarla allí, junto con otros textos dedicados a la cuestión judía. No obstante, el trabajo de Bauer que aquí entregamos, *La cuestión judía*, es el texto central de la polémica, de modo que basta para entenderla. El otro es una aclaración complementaria.

Con respecto al texto de Marx, la edición de Coyoacán es la misma que la de Grijalbo, con traducción de Wenceslao Roces, con algunos cambios de orden formal. Hemos hecho algunas correcciones al texto, en particular eliminando la molesta duplicación

de citas en francés y castellano, incorporando las traducciones al cuerpo del artículo y volviendo al orden original.

Por último, hemos resistido la tentación de incorporar notas sobre hechos y personajes, entendiendo que la existencia de Wikipedia no sólo hace redundante la función que ellas venían a cumplir, sino que permite una relación más activa entre el lector y la obra. Igualmente hemos incluido algunas que nos pareció difíciles de encontrar o que aclaraban aspectos del discurso baueriano.

Para seguir...

Buena parte de la historia que comentamos aquí obedece al proceso “marxización” de Marx, es decir, su pasaje del liberalismo al comunismo, del idealismo al materialismo histórico. La bibliografía al respecto es enorme, pero puede verse lo siguiente:

Cornu, Auguste: *Carlos Marx y Federico Engels. Del idealismo al materialismo histórico*, Ediciones Platina-Stilcograf, Bs. As., 1963. Un clásico sobre el tema, pletórico de información histórica.

Popitz, Heinrich: *El hombre alienado*, Sur, Buenos Aires, 1971. Interesante trabajo que intenta ubicar a Marx dentro de la “conciencia epocal”.

Hook, Sidney: *La génesis del pensamiento filosófico de Marx. De Hegel a Feuerbach*, Barral Editores, Barcelona, 1974. Otro clásico, escrito por un ex trotskista devenido agente de la CIA.

Rossi, Mario: *La génesis del materialismo histórico*, Alberto Corazón editor, Madrid, 1971. Obra interesantísima y muy erudita, en tres tomos, que refleja la perspectiva dellavolpiana sobre el problema. Como se sabe, la escuela de Galvano Della Volpe reivindicó en su momento una mirada anti-hegeliana del marxismo, de modo tal que aquí Rossi se preocupa por marcar el momento de ruptura.

Löwy, Michael: *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Herramienta, Buenos Aires, 2010. Dedicado en realidad a otro tema, repasa, sin embargo, el proceso que aquí observamos.

Si de clásicos hablamos,

Riazanov, David: *Marx-Engels*, Alberto Corazón Editor, Madrid, s/f.

Una mirada más amplia a la evolución de Marx puede verse en

Rubel, Maximilien: *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Ediciones ryr, Buenos Aires, 2012.

Lo que Marx y Engels tienen para decir de esto mismo, puede leerse directamente en

Marx, Carlos y Federico Engels: *La ideología alemana*, Ediciones Pueblos Unidos, Bs. As., 1985 y *La sagrada familia*, Grijalbo, México, 1986.

De Engels, fundamental:

Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, Pasado y Presente, Córdoba, 1975

Sobre el contexto más general y las polémicas en relación a la cuestión nacional, relacionado con lo que aquí examinamos,

Claudín, Fernando: *Marx, Engels y la revolución de 1848*, Siglo XXI, Madrid, 1978

y

Rosdolsky, Roman: *Friedrich Engels y el problema de los pueblos 'sin historia'*, Pasado y Presente, México, 1980. Véase en particular "La *Neue Rheinische Zeitung* y los judíos".

Sobre Bruno Bauer es difícil encontrar algo en castellano, como no sean los mismos autores citados para Marx, que lo examinan a partir de la polémica. En inglés se puede consultar los siguientes textos:

Toews, John: *Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841*, Cambridge University Press, Melbourne, 1980.

Mogach, Douglas: *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*, Cambridge University Press, New York, 2003.

Mogach, Douglas: *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge University Press, New York, 2006.

Breckman, Warren: *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge University Press, New York, 2001.

La cuestión judía ha generado tanto material que sería imposible resumirlo. Desde un punto de vista marxista, sin embargo, debe leerse el gran clásico de

León, Abraham: *La concepción materialista de la cuestión judía*, Editorial Canaán, Bs. As., 2010. Muy interesante resulta el prólogo de Maxime Rodinson.

También es de lectura imprescindible

Traverso, Enzo: *Los marxistas y la cuestión judía*, Ediciones del Valle, Bs. As., 1996.

Una muy útil recopilación de textos:

Vernik, Esteban: *Volver a La cuestión judía*, Gedisa, Barcelona, 2011. Allí se encontrará el lector con una nueva traducción del texto marxiano, dos artículos muy interesantes de Daniel Bensaid y un largo trabajo de León Rozitchner. También encontrará una traducción de “La capacidad de los judíos y los cristianos actuales para liberarse”, de Bruno Bauer, trabajo complementario al que aquí publicamos.

La cuestión judía

Bruno Bauer

Introducción

“Libertad, derechos del hombre, emancipación y reparación de una injusticia milenaria”, son derechos y deberes tan justos que su simple evocación basta para hallar un eco favorable en todo hombre de bien, pues a menudo las palabras por sí solas bastan para volver popular la causa que se empeñan en defender.

No obstante, con demasiada frecuencia se cree haber ganado una causa por el solo hecho de sostenerla con palabras de algún modo investidas de un carácter sagrado. Nadie puede rechazarlas, a menos que quiera pasar por inhumano, sacrílego o partidario de la tiranía. Con este procedimiento pueden lograrse éxitos momentáneos. Pero no se puede triunfar con justicia ni vencer las verdaderas dificultades.

En los debates actuales sobre la cuestión judía oímos a menudo las grandes palabras de “libertad, derechos del hombre, emancipación”. Ellas cosechan grandes éxitos. En cuanto a la causa misma, no le han servido de mucho. Alguna vez resultará útil usarlas un poco menos y pensar, por el contrario, un poco más seriamente en el objeto del debate.

El mérito de que la causa de los judíos se haya hecho popular no recae en quienes la defienden. La única explicación es que el público barrunta la relación que existe entre la emancipación de

los judíos y la evolución del conjunto de nuestra situación. Los campeones de la emancipación de los judíos no examinaron esa relación ni trazaron su verdadero contorno. En una época en que la crítica combate todo lo que hasta hoy había regido nuestro mundo, dichos campeones, para decirlo de una vez, no han impedido que los judíos y el judaísmo fuesen lo que son. Antes bien, ni siquiera se busca saber lo que son y se los quiere liberar sin examinar si su naturaleza admite la libertad.

Hasta se denuncia como traición al género humano que la crítica se ponga a examinar la esencia propia del judío en cuanto judío. Así, los mismos que ven con satisfacción cómo la crítica se apodera del cristianismo, o que consideran necesaria esta crítica y la provocan, son capaces de condenar al que somete el judaísmo a la crítica. El judaísmo gozaría por tanto de un privilegio. ¿Es justo que lo tenga ahora que los privilegios ceden bajo los golpes de la crítica, e incluso más tarde, cuando todos hayan sucumbido?

Ese es el origen de la extraña posición en que se han colocado los defensores de la emancipación de los judíos: luchan contra los privilegios y, al mismo tiempo, confieren al judaísmo el privilegio de ser inalterable, inviolable y de prescindir de justificación. Luchan en favor de los judíos con las mejores intenciones pero carecen del verdadero entusiasmo: tratan la causa de los judíos como una causa ajena. Han tomado partido por el progreso, por el avance de la humanidad, pero excluyen a los judíos de su partido. Exigen a los cristianos y al Estado cristiano que abandonen los prejuicios que no solamente son caros a su corazón, sino que están en el fondo de su corazón y de su ser; pero no lo exigen de los judíos. No atacan al judaísmo.

Asistimos al nacimiento de los tiempos modernos. El mundo cristiano no dejará de padecer grandes males a causa de ello: ¿acaso los judíos no deben experimentarlos, acaso deben poseer iguales derechos que quienes han pagado los tiempos modernos con lucha y sufrimiento? ¡Como si pudieran hacerlo! ¡Como si en un mundo

que ellos no han creado, al que no han aportado su contribución y al que, más bien, debieron resistir a causa de su esencia inmutable, pudieran encontrarse cómodos y sentirse en casa propia!

Por ello, entre los enemigos de los judíos, los más feroces son los que no quieren hacerles sufrir los males de una crítica que hoy se ha apoderado de todo. Sin haber pasado a través del fuego de la crítica, nada verá la luz en el mundo nuevo cuyo advenimiento está próximo. Por otra parte, tampoco habéis hecho realmente popular la causa de los judíos ni habéis asegurado su divulgación. Habéis hablado de las injusticias de los Estados cristianos, pero aún no habéis inquirido si esas injusticias y esos rigores tenían su fundamento en la naturaleza de sus constituciones.

Si la actitud del Estado cristiano hacia los judíos tiene como fundamento su esencia, la emancipación de los judíos sólo es posible bajo la condición de un cambio total de esta esencia -en el caso de que los propios judíos abandonen su esencia y en la medida en que lo hagan-, es decir que la cuestión judía no es más que una parte de la gran cuestión universal que nuestro tiempo se empeña en resolver.

Los adversarios de la emancipación de los judíos eran hasta aquí muy superiores a sus defensores, desde que habían captado el verdadero alcance de la contradicción en que se encontraba el judío en tanto judío con relación al Estado cristiano. Su única falta estaba en suponer que el Estado cristiano fuera el único verdadero, y en no someterlo a la misma crítica que dirigían al judaísmo. Su imagen del judaísmo parecía dura e injusta únicamente porque no efectuaba al mismo tiempo el examen crítico del Estado que les quitaba la libertad y, de acuerdo a su naturaleza cristiana, debía quitársela.

Nuestra crítica se aplicará a las dos caras de la contradicción: así y no de otro modo se resolverá. Es posible que nuestra imagen del judaísmo parezca todavía más dura que aquella a que nos tenían habituados los adversarios de la emancipación de los judíos. Quizá sea realmente más dura. No obstante, mi única preocupación sólo

puede ser su verdad; la única cuestión siempre será saber si se extirpa radicalmente un mal sin ir hasta su raíz. Quien a toda costa quiera iniciar querella, que jamás incrimine otra cosa que la libertad: ella exige a los judíos, lo mismo que a los otros pueblos, el sacrificio de sus tradiciones superadas, en lugar de su cultivo. Por acerba que parezca la crítica, o si lo es realmente, ella y sólo ella conducirá a la libertad.

Comenzamos, por lo tanto, por formular correctamente la cuestión y por desembarazarla de los giros erróneos que se le han dado hasta el presente.

Capítulo I

Formulación correcta de la cuestión

Los abogados tienen por costumbre argumentar con la intención de conmover a los jueces y al público, aunque más no fuera mostrando cómo sus clientes se apartaron del recto camino como consecuencia de su miseria. Con esto comienzan habitualmente los defensores de los judíos, sea que deploren la opresión bajo la que vivieron los judíos dentro del mundo cristiano, o que admitan en parte algunos de los reproches dirigidos al carácter, las costumbres o la situación de los judíos. Con esto buscan volver aún más odiosa esta opresión, al pretender que es la única responsable de esas costumbres y de la situación degradada del judaísmo.

La inocencia de los judíos

Quien busque defender a los judíos de este modo y entienda salvarlos, les infiere, por el contrario, la mayor deshonra y considera perdida su causa. Acerca de los mártires, por lo común se declara que se los mató siendo inocentes. Sería imposible inferirles ofensa mayor. ¿Acaso no habían hecho nada de aquello por lo que sufrieron? ¿Lo que hicieron, acaso no iba contra las costumbres y las ideas de sus adversarios? Su acción, que tropezaba con el estado existente, tiene que haberse alzado a la medida de su grandeza y

de su importancia de mártires. Por ello, su crimen contra el estado existente no fue sino mayor.

¿Se dirá de los judíos que sufrieron por su ley, sus costumbres y su nacionalidad, o que eran mártires? Si es lo primero, entonces eran también responsables de la opresión que sufrieron, pues la provocaron con su apego a su ley, a su lengua, a su esencia. No se puede oprimir algo inexistente; es menester que lo oprimido haya causado la opresión con todo su ser y por su forma de ser.

En la historia no hay otra cosa que la ley de causalidad. Los judíos menos que nadie podían mantenerse apartados de ella, desde que, por la aspereza con que defendieron su nacionalidad, algo que sus defensores celebran y admiran en ellos, reaccionaban contra los movimientos y los cambios de la historia. La historia pide evolución, nuevas fases, progresos y transformaciones; los judíos quisieron siempre seguir siendo los mismos; lucharon, por lo tanto, contra la primera ley de la historia. ¿No provocaron entonces una reacción, luego de haber accionado el resorte más potente que exista? Los judíos fueron oprimidos porque ellos habían oprimido a otros primero y porque marchaban contra la corriente de la historia.

Si los judíos se hubieran mantenido aparte de ese juego de la ley de causalidad, si hubieran sido puramente pasivos, si no hubieran estado tampoco en estado de tensión con relación al mundo cristiano, les faltaría también ese vínculo que los une a la historia, ya no podrían figurar jamás en la evolución moderna de la historia ni intervenir en ella. Su causa estaría absolutamente perdida.

Conceded pues a los judíos el honor de haber merecido la opresión que han sufrido a causa de su esencia, de ser por tanto también ellos causa del endurecimiento de su esencia que la opresión ha provocado, y los convertiréis en un elemento, aunque sometido todavía y de una historia dos veces milenaria, capaz de evolucionar con ella y que, en definitiva, tiene el deber de hacerlo.

Los defensores del judaísmo olvidan a veces ellos mismos que le atribuyen un papel puramente pasivo, de resignación, mientras celebran en él al mismo tiempo una influencia altamente benéfica sobre la prosperidad de los Estados. ¡Un ejemplo!

España

¡Ved!, exclama, en qué paró España una vez que sus majestades muy católicas condenaron a la población judía al exilio, a una población industriosa, activa y esclarecida. Ahora bien, España no declinó porque le faltara la población judía, sino porque la intolerancia, la falta de libertad y el espíritu de persecución constituían el principio de su gobierno. Ella declinó por su propia culpa. Debía declinar bajo la presión de esos principios, aún si toda la población judía hubiera permanecido dentro del Imperio. La situación de Francia, ¿se habría hecho desesperada porque la revocación del Edicto de Nantes empujó al exilio a legiones de hugonotes?

¡No!, la arbitrariedad de su gobierno, la consolidación de los privilegios de los estados, la puesta bajo tutela del pueblo, las exenciones de que gozaban la nobleza y el clero, eso y sólo eso llevó a Francia a encontrar una solución únicamente en la revolución. Quién sabe si los limitados hugonotes habrían contribuido particularmente a la liberación de su patria: en resumidas cuentas, Francia prescindió de ellos. También España se liberó sin los judíos de la opresión del catoliquísimo gobierno y la cuestión consiste más bien en saber si, de haber permanecido en España, habrían aportado una colaboración importante a esa liberación.

Si los Estados cristianos son los únicos responsables de la caída y el ascenso de su poderío, aún cuando los judíos intervengan, la manera como eso se produce está prescrita por la esencia del Estado cristiano. Podemos, por lo tanto, eximir a los judíos del reproche de haber causado la ruina de un Estado, por ejemplo, de Polonia.

Polonia

La constitución, que abría una brecha monstruosa entre la aristocracia en el poder y la masa de los siervos, permitió a los judíos infiltrarse en un número más considerable que en ninguna otra parte; una constitución que había dejado vacío el lugar que en Europa occidental supo arrogarse el tercer estado y que, para llenarlo, necesitó de un elemento extraño.¹ Esa constitución condujo a Polonia a su ruina. Polonia es la única responsable de su infortunio, y es también responsable del establecimiento en ella de una población extranjera, cuya única contribución fue volver más peligrosa y todavía más mortal la llaga de la vida nacional.

Pero si de esta manera Polonia es responsable de su destino, no por ello, por otro lado, habla en favor de los judíos que sólo hayan sabido crearse, en el Estado más defectuoso de Europa, con un número aproximadamente igual al total de todo el resto de los judíos europeos, una posición de la que puede decirse que es casi el complemento necesario y esencial de ese Estado; que sólo hayan podido agruparse en un Estado que, por así decirlo, demuestra su incapacidad de convertirse en miembros de un verdadero Estado. Lo que habla todavía más contra ellos es que sólo hayan utilizado la imperfección de la constitución polaca en su provecho particular y que, por lo tanto, no hayan hecho más que ensanchar la brecha de la vida popular polaca y que la hayan mantenido, en lugar de constituir el material adecuado para llenarla de manera orgánica o, mejor, política.

¹El autor se refiere aquí a que el lugar que la burguesía (el “tercer estado”) ocupaba en Europa, lo ocuparon en Polonia los judíos (“un elemento extraño”). Es una alusión a que el escaso desarrollo de la sociedad polaca (su constitución “defectuosa”) dejó ese espacio vacío del que se aprovecharon los judíos. (Nota del editor).

Un adversario de la emancipación de los judíos señala y deplora la concentración de todas las destilerías de Galitzia: “Los únicos poseedores son los judíos, lo que ha puesto en sus manos la fuerza moral de los habitantes”. Como si los judíos fueran responsables de que la fuerza moral de un pueblo estuviera contenida en el aguardiente que está en el vaso o pudiera perderse dentro del vaso. El adversario de los judíos debe confesarse a sí mismo que el pueblo polaco “busca en el aguardiente el único amigo de que dispone contra todas las penas de su existencia y su terrateniente que lo agobia”. Pero entonces es la opresión de la constitución la que entrega al campesino a los judíos, es la falta de espíritu de la vida en general lo que condujo al campesino a buscar su espíritu en un vaso de aguardiente y a hacer residir la fuerza espiritual del pueblo en las manos del judío, en tanto éste posee todas las destilerías.

La constitución otorgó al judío gran importancia y lo puso en posesión del espíritu del pueblo. ¿No obstante, es un título de gloria para el judío haberse puesto dentro de semejante constitución en posición de dar al campesino el espíritu que la constitución le ha dejado? ¿Es gloria suya exprimir y destilar la última consecuencia espiritual de la constitución? ¿Habla en su favor que acepte esto y hasta vea su único negocio en una nueva opresión de las víctimas de la constitución? La constitución es responsable cuando ella le pone en las manos al campesino despellejado, pero su culpa está en que acepta extraer de la constitución sus peores consecuencias. En general, esta situación se repite en toda la sociedad burguesa.

La sociedad burguesa

La necesidad es el poderoso resorte que pone en movimiento a la sociedad burguesa. Cada uno utiliza al otro para satisfacer sus necesidades y se encuentra a su vez utilizado por el otro con el mismo fin. El sastre utiliza mi necesidad para alimentarse él y su familia; yo lo utilizo para satisfacer mi necesidad. El Estado cristiano restringe

la actividad egoísta de la sociedad burguesa a través de formas que le quitan su villanía y la ligan a los intereses del honor. Las maneras particulares de satisfacer las necesidades están reunidas dentro de las condiciones sociales. La condición social dentro de la que las necesidades del momento tienen el mayor poder y deben alimentar al egoísmo con la máxima vivacidad, es la condición social *industrial*, organizada dentro del Estado cristiano bajo forma de corporaciones. En cuanto tal, su miembro tiene el deber de no perseguir su interés personal, sino el interés general de su corporación; el interés de su corporación interpone una barrera necesaria al suyo propio y él se sabe honrado al velar, en calidad de miembro de una corporación, no ya solamente por el individuo que lo nutre, sino por la necesidad de la sociedad burguesa pura y simple.

Pero allí donde reina la necesidad según el azar de sus caprichos y de sus humores, necesidad, por lo demás, cuya satisfacción misma depende de acontecimientos contingentes de la naturaleza, el individuo puede conservar su honorabilidad al arriesgarse a un cambio súbito, imprevisible, situado más allá de sus cálculos. Es precisamente su fundamento, es decir la necesidad, lo que asegura a la sociedad burguesa su permanencia y le garantiza su carácter necesario; peligros continuos, mantienen en ella un elemento de inseguridad y producen esa mezcla continua y siempre cambiante de pobreza y riqueza, de miseria y de prosperidad, en una palabra, el cambio.

Los judíos no han creado ese elemento de inseguridad -él pertenece a la sociedad burguesa-; no son culpables de su existencia, pero otra cuestión es saber si debe computarse a su favor el mérito de, mediante la usura, haberlo explotado y de haberlo convertido, con exclusividad y sin colaborar con los otros elementos de la sociedad burguesa, en su patrimonio.

Así como los dioses de Epicuro habitan en los espacios intermedios del mundo, donde están dispensados del trabajo definido, los judíos se han fijado fuera de los intereses definidos de las

condiciones sociales y de las corporaciones, se han establecido en los intersticios de la sociedad burguesa y se han apropiado de las víctimas que el elemento de inseguridad de la sociedad burguesa produce.

Pero, retrucan los defensores de la emancipación, se ha impedido a los judíos acceder a las corporaciones. Pero la cuestión reside en saber si podían, puesto que se consideran como pueblo, ocupar una posición real y sincera en esos círculos, si no se excluyeron a sí mismos. Puesto que, para decirlo de una vez, se encuentran, en tanto que pueblo, ajenos a los intereses del resto de los pueblos, habría que preguntarse si no debían también ocupar su lugar fuera de esos intereses.

¿Cómo? -se replica-. ¿No queréis reconocer la ingeniosidad de los judíos, su frugalidad, el celo con que persiguen el beneficio, su capacidad de invención cuando se trata de buscar nuevas fuentes de beneficio, su resistencia infatigable? Acabamos de hacerlo y sólo nos permitimos dos preguntas.

La ingeniosidad de los judíos

¿Quién ha trabajado durante dieciocho siglos en la formación de Europa? ¿Quién libró las batallas en que se derrotó a una jerarquía que, más allá de su época, quería afirmar su dominación? ¿Quién creó el arte moderno cristiano y colmó las ciudades de Europa de monumentos eternos? ¿Quién constituyó las ciencias? ¿Quién razonó acerca de la teoría de las constituciones de los Estados? No se puede citar a ningún judío. Spinoza ya no era judío cuando edificó su sistema y Moisés Mendelsohn murió de disgusto cuando se enteró que Lessing, el amigo muerto, había sido spinozista.

¡Ahora la segunda pregunta! ¡Bien! Los pueblos europeos excluyeron a los judíos de sus negocios en general. ¿Hubieran podido hacerlo si los judíos no se excluyeron a sí mismos? ¿Puede el judío en tanto judío trabajar en favor del progreso del arte y de la ciencia,

combatir por la libertad contra la jerarquía, interesarse realmente por el Estado y reflexionar acerca de sus leyes generales? Por otra parte: ¿el arte y la ciencia son cosas a que puede impedirse el acceso mediante una interdicción arbitraria o mediante la situación accidental en que alguien se encuentra inmerso por virtud de su nacimiento? ¿No son bienes comunes que no pueden ser prohibidos? ¿Cuántos trabajaron en arte y ciencia, y adquirieron notoriedad en ellas, que surgieron de las clases más bajas de la sociedad y debieron vencer obstáculos excepcionales para abrirse el acceso a esos dominios? ¿Por qué los judíos no se elevaron a él? Esto tiene que deberse al hecho de que su espíritu popular particular se opone a los intereses generales del arte y de la ciencia.

La ingeniosidad de los judíos es tal que nada tiene que ver con los intereses de la historia. Lo mismo sucede con la obstinación que es corriente alabar en el espíritu popular judío.

La obstinación del espíritu popular judío

No sería cruel, sino sencillamente justo y equitativo, señalar a nuestros adversarios otras etnias que se han mantenido, pese a todos los tormentos de la historia, en medio de los pueblos civilizados, aún en la dispersión. Pero aún sin eso podremos plantear exactamente la cuestión.

Las etnias cuya fusión constituyó al pueblo francés, ¿se avergüenzan de haber abandonado su independencia y de haberla perdido? ¿Por cierto que no! Su abandono y su disolución en el todo sólo prueban su capacidad histórica para construir, así como su capacidad para aportar una contribución a ese espíritu popular determinado como histórico.

Las etnias cuyo aflujo formó la población de la gran república moderna de Norteamérica, ¿conservaron sus particularidades anteriores? ¿No! Todavía hoy, los aportes alemanes cobran en poco tiempo el carácter que señala el todo y esto, verdaderamente, no los

deshonra; prueba solamente su capacidad para existir dentro de la línea general de la vida popular local, e integrarse a ella.

Los pueblos europeos, por otra parte, ¿se mantienen en esa obstinación que se alaba en los judíos? Por el contrario, cambian su carácter y la historia exige ese cambio. En lugar de alabar la tenacidad del espíritu popular judío y de considerarla como una ventaja, cabría más bien preguntar qué es ella en el fondo y de dónde proviene.

La carencia de capacidad histórica para evolucionar, funda el carácter completamente ahistórico de ese pueblo y está a su vez fundada en su esencia oriental. En Oriente, esta esencia popular estancada se encuentra en su sitio porque allí la libertad del hombre, y por lo tanto también la posibilidad de evolución, es todavía limitada. En Oriente, en las Indias, hallamos todavía parsis que adoran al fuego sagrado de Ormuz y viven en la dispersión.

El individuo, y por lo tanto también el pueblo, que sigue leyes generales en su pensamiento y en su acción, se desarrollará también históricamente, pues las leyes generales tienen su fundamento en la razón y en la libertad. Es más, se desarrollan con los progresos de la razón y cabe aguardar esos progresos con tanta mayor certeza, realizarlos con tanta mayor facilidad, cuanto en sus leyes, la razón trata con sus propias producciones. Por lo tanto, si quiere cambiarlas no necesita pedir autorización a una potencia extraña y supraterrrestre.

Pero en Oriente todavía el hombre no adquirió la conciencia de que era libre y razonable, por lo tanto tampoco reconoció la libertad y la razón como su esencia. Por el contrario, puso en el cumplimiento de ceremonias sin principios ni razón lo esencial y lo más alto de sus deberes. Por ello el Oriental no tiene todavía historia, si sólo merece ser llamado historia lo que constituye una evolución de la libertad humana en general. Estar sentado bajo la higuera y la viña es a ojos del Oriental lo más elevado que se haya impartido al hombre. Perpetuamente celebra sus ceremonias religiosas, sigue considerando su inmutable celebración como el

mayor de sus deberes y se satisface con que justamente ellas son así y no de otro modo, deben ser así y no de otro modo, porque no puede hallar ninguna otra razón para todo esto que la de que es así de una vez por todas y debe serlo así según una voluntad superior e insondable.

Semejante carácter, semejante ley, en todo caso puede conferir a un pueblo una tenacidad particular, pero también le quita toda posibilidad de evolución histórica. Los judíos hablan con derecho de las barreras de la Ley: la Ley los ha puesto al amparo de las influencias de la historia y los ha separado tanto más de ella cuanto que, justamente, su Ley imponía ante todo excluirse del resto de los pueblos. Se han mantenido a través del tiempo gracias a la Ley, pero uno se pregunta si la ley tiene un valor tan hondo que haya que alabarlos por haberse mantenido inmutables con ella.

¿Tienen las montañas título mayor para hacerse reconocer y admirar por nosotros que el pueblo griego? Todavía hoy ellas permanecen inmutables, mientras que los griegos de Homero, de Sófocles, Pericles y Aristóteles ya no viven. Moisés Mendelsohn colocaba la ventaja de la religión judía en que ella no enseñaba verdades generales, sino sólo prescribía leyes positivas, que no necesitaban justificación. Declaraba de acuerdo con esto -con todo derecho, por lo demás, pues sobre lo que me sobrepasa y que no puedo justificar, no tengo ningún poder- que la ley conservaría su valor para los judíos hasta que Jehovah la suprimiera de la misma manera como la había revelado en el Sinaí.

¿Es esta obstinación una gloria? ¿Convierte al pueblo cuya existencia preserva en un pueblo histórico? Sólo lo preserva contra la historia.

La vida bajo la opresión

Si un pueblo no progresa con la historia, si tampoco está iluminado por el entusiasmo necesario para la lucha en favor de nuevas

ideas históricas, no consiente en dejarse arrebatar por las pasiones históricas, carece de uno de los medios más notables para la elevación y la purificación de la moralidad. Al fin de cuentas, en modo alguno se preocupa de los intereses humanos en general, el cuidado de su beneficio particular pasa a ser su único negocio, con lo que se pierde el sentimiento del verdadero honor.

Teniendo en vista la opresión bajo la que han vivido los judíos, se responde, ¿había, en consecuencia, otra posibilidad que ahogar en ellos los sentimientos más nobles? ¿Se les reprochará su falta de moralidad cuando se los ha excluido de los negocios y de los intereses que confieren al espíritu de los pueblos europeos una fuerza siempre nueva?

Contra esto ya se ha objetado que la opresión, por lo común, más bien mejora a los hombres y agudiza su sentimiento de honor y de moralidad. La opresión bajo la que vivieron los cristianos durante los tres primeros siglos de su calendario, no hizo sino incitarlos más a edificar las virtudes con ayuda de las cuales voltearon al imperio romano. Pero los judíos no encontraron ni instauraron durante la opresión en que vivieron hasta hoy, un principio moral que pudiera dar al mundo, o primeramente a ellos mismos, una nueva forma. Ahora, si la opresión no mejoró a los judíos, ¿suprimidla, dadles una libertad plena e ilimitada y ved si no se harán mejores sin la opresión!

Otra razón, todavía, debiera impulsar a este paso y a esta tentativa. No es cierto que la opresión mejore verdaderamente y abra el camino a una moralidad real. Sólo vuelve estúpido, aísla al hombre, le cierra, por el contrario, el camino hacia la verdadera moralidad, volviéndole imposible la participación en los asuntos públicos de la vida del Estado. O bien, confiere a las virtudes privadas un carácter rudo o las metamorfosea en un cuidado egoísta por los negocios privados que se desenvuelven entre las cuatro paredes de una casa. No se puede verdaderamente considerar moral que los primeros cristianos, sin preocuparse por los asuntos generales del

imperio romano, acechando más bien toda corriente de aire con el fin de saber si era mensajera de un huracán que le pondría fin, se preocupasen de ellos solos, no cuidando sino de sus almas, sin importárseles más que de su felicidad. Por eso mismo, es más urgente la necesidad de suprimir la opresión bajo la que vivieron los judíos.

¡Alto! Se empieza por preguntar si no es preciso que los judíos se separen, en tanto judíos, de los pueblos, si ellos mismos, en consecuencia, no quieren obrar de modo que el carro de la historia pase por encima de ellos. ¿Cuando eran todavía independientes como pueblo, respiraban acaso más libremente, su pecho era tan vasto que fueran capaces de sentimientos humanos en general, se sentían menos oprimidos?

¡No! Antes también se consideraban el pueblo oprimido con preferencia, y lo eran en efecto, porque su pretensión, que constituía su verdadera esencia, debía siempre quedar insatisfecha. Según su representación fundamental, querían ser absolutamente el pueblo, el pueblo único, es decir el pueblo junto al cual los otros pueblos no tenían el derecho de ser un pueblo. Todo otro pueblo, en comparación con éste, no era realmente un pueblo; como pueblo elegido, ellos eran el único pueblo verdadero, el pueblo que debía ser todo y apoderarse del mundo. A causa, por lo tanto, de que en general existían pueblos, fueron oprimidos; la persistencia, la prosperidad, la felicidad y la progresión de otros pueblos eran su sufrimiento, es decir que su existencia era excluyente, por lo tanto siempre sufriendo, pues la existencia de otros pueblos excluía a su vez la esencia de su existencia -la exclusividad-, la negaba y la escarnecía.

Otorgadles, por lo tanto, la plena independencia, y no pararán hasta suprimirla, en tanto sigan siendo judíos y se consideren el pueblo elegido, el único justificado. Su idea legal de ellos mismos no solamente está amenazada por la realidad y la historia efectiva, sino que está completamente refutada; por lo tanto, son oprimidos necesariamente y su mal es incurable.

Después de lo dicho hasta aquí, estaremos también en condiciones de apreciar en su justo valor la observación, a menudo repetida, de que entre los judíos hay relativamente menos crímenes que entre los cristianos en medio de los cuales viven.

El número de criminales

No se trata del número, sino de la naturaleza de los crímenes, no de la evaluación jurídica que se lee en el grado de la pena, sino de su juicio moral, que manifiesta la vinculación entre el crimen y las relaciones sociales. Un crimen puede ser considerado pequenísimo jurídicamente y atestiguar, no obstante, una caída muy profunda de la constitución moral interna. El juez puede infligir una altísima pena por otro, cuando aquél que al mismo tiempo examina su razón lo reconoce como la solución violenta de un profundo combate moral de que el simple criminal no era capaz. Se trata luego de la esfera de los intereses jurídicos y morales en que se cometen los crímenes.

Allí donde se cruzan los intereses más diversos, por ejemplo los de diferentes clases, donde leyes anticuadas entran en colisión con nuevas exigencias, pueden cometerse más crímenes que en una esfera en que no hay intereses tan importantes que choquen, en que, por tanto, hubo también menos ocasiones de conflicto. No obstante, la mayoría relativa de los crímenes que allí se cometen no anulará el principio de que en medio de la masa de esos crímenes se constituye un nuevo orden moral superior. Por el contrario, puede suceder que allí donde se cometen menos crímenes menos graves, sean sólo la ocasión y la fuerza lo que falte para crímenes mayores: falta la fuerza en condiciones de crear nuevas relaciones sociales.

Ahora vamos a poner en su verdadero sitio a la cuestión, en la medida en que entran en juego el cristianismo y el Estado cristiano. La hostilidad del mundo cristiano contra los judíos ha sido lisa y llanamente declarada inexplicable. El judaísmo engendró al

cristianismo, la religión mosaica es la preparación de la religión cristiana; ¿de dónde proviene entonces el odio de los cristianos contra los judíos, esa inmensa ingratitud de la consecuencia contra su fundamento, de la hija contra su madre?

El comportamiento de la conclusión con relación a su hipótesis

¿Por qué la flor hace estallar al botón cerrado? ¿Por qué el fruto hace caer los pétalos de la flor? ¿Por qué la semilla madura hace estallar la bellota? Porque jamás se produciría si persistiera el estado anterior, porque nunca se manifestaría si dependiera del estado anterior.

En las relaciones intelectuales e históricas, la hipótesis persiste realmente y subsistirá perfectamente pese a la presencia de su conclusión.² Ella niega, por lo tanto, la significación de la conclusión: ser conclusión que ha interpretado exactamente su esencia, la ha desarrollado y consumado; ella quita a la consecuencia el derecho de subsistir. No es la hija la ingrata con su madre, sino la madre quien no quiere reconocer a su hija. En el fondo, la hija tiene un derecho superior porque es la verdadera esencia del estado anterior y porque el estado anterior ha perdido su verdadera esencia cuando su consecuencia ha aparecido. Si se dice que las dos partes son egoístas, el estado ulterior es egoísta porque se quiere a sí mismo, así como a la evolución; el estado anterior, porque se quiere a sí mismo, pero sin la evolución.

²Por conclusión debe entenderse aquí al cristianismo y por hipótesis, al judaísmo. Desde la perspectiva de Bauer, común en la época, la religión cristiana era el desenlace lógico de la judía, que quedaba, por lo tanto, históricamente superada, como la conclusión de un problema supera a la hipótesis formulada al comienzo de la investigación. (Nota del editor).

El estado anterior posee el núcleo de la evolución, pero no quiere acordar la evolución a otros en el combate con su consecuencia, y él mismo no quiere participar en la evolución. Posee “la clave del conocimiento, pero no penetra en él y prohíbe el acceso a quienes quieren penetrar en él”. La hostilidad del mundo cristiano hacia el judaísmo es, pues, perfectamente explicable y fundada en su doble relación esencial. Ninguno de los dos puede dejar persistir al otro, ni reconocerlo; si uno persiste, el otro no persiste; cada uno cree ser la verdad absoluta; al reconocer al otro y negarse, niega que es la verdad.

¿Pero -se responde- esta exclusividad del cristianismo no contradice el amor universal que él define como su principio? Veamos.

El celo y la exclusividad del amor cristiano

El cristianismo profesa la ley del amor, pero debe también observar la ley de la fe. El amor cristiano es generoso y ferviente, pero ambas cosas sólo en interés de la fe. Apunta al mundo entero pero sólo para ofrecerle el tesoro de la fe. No se dirige al hombre como tal, sino al hombre como fiel, que si no lo es puede pasar a ser fiel o, más bien, tiene el deber de hacerlo y debe hacerlo si no quiere ser condenado.

Si está escrito que Dios, como Dios del amor, no privilegia a ninguna persona o pueblo en particular sino a quien le teme y le rinde justicia, ello significa solamente que Dios no establece diferencia entre los pueblos, sino que incluye en su reino a todos los que quieren recibir la verdadera fe. El amor cristiano es universal porque no reconoce diferencias entre los pueblos y hasta ofrece a todos los pueblos el tesoro de la fe. En consecuencia, su celo es igualmente universal, pues el amor cristiano excluye lo que contradice la fe y se opone a ella.

La religión cristiana es la superación del judaísmo por lo tanto, también de la exclusividad judía. Pero no es esa superación sino

en tanto es el acabamiento del judaísmo y de su exclusividad. El judaísmo negaba el derecho de los otros pueblos, pero los dejaba subsistir. Su fanatismo y su exclusividad no eran todavía acción, eran el verbo todavía no convertido en carne, el fuego de la religión exclusiva todavía no lanzado sobre el mundo.

“He venido para encender el fuego sobre la tierra -se dice en el Evangelio- ¿qué podría preferir si no que ardiera ya?” El cristianismo ha tomado en serio la exclusividad del judaísmo, la ha reafirmado y ha resuelto todas las diferencias entre los pueblos.

El celo religioso no es nada fuera de esta actitud exclusiva del principio cristiano o del fuego del amor cristiano. Su llama atraviesa la historia entera de la Iglesia católica y se manifiesta en períodos particularmente escogidos para conferirles un brillo particular. Por ejemplo, san Agustín lo atizaba contra los cismáticos en África del Norte y bajo su luz escribió los pasajes de sus escritos donde recomendaba la persecución de heréticos. Ese fuego, como una nueva columna de llamas, mostró el camino del Oriente a los cruzados, iluminó a los españoles en su guerra de conversión contra los pueblos de América, arrojó chispazos en la noche de San Bartolomé y en las dragonadas.

Nada tiene de inexplicable que ahora el celo cristiano se haya dirigido igualmente al judaísmo. Por lo tanto, éste no tiene razones para quejarse. Del judaísmo, la religión cristiana heredó el celo, la exclusividad y la tendencia polémica contra todo lo que la contradice. El celo cristiano no es más que el acabamiento, la conclusión, el cumplimiento serio y real del celo judío. Si por este motivo se levanta también contra el judaísmo, éste sólo es afectado por su conclusión, pero está en la naturaleza de la conclusión levantarse contra aquello de que proviene. Si por este motivo el cristianismo se levanta contra el judaísmo, esto sólo significa: el celo realizado se levanta contra el celo todavía limitado o sin energía.

Del lado cristiano o del judío se ha observado “que hay algunos judíos y algunos cristianos que se odian mutuamente, no por culpa

de su religión, sino por incomprensión de su religión". Expresión extraordinariamente moderada, ese "algunos". ¿Sólo fueron, pues "algunos" judíos y cristianos los que durante dieciocho siglos se odiaron, persiguieron y oprimieron? ¿Todos ellos han desconocido su religión? No; se odiaban porque tenían todavía realmente una religión, sabían lo que era una religión y observaban verdaderamente los mandamientos de su religión.

Cuando después de una demostración dos veces milenaria de lo contrario, algunos formularon la opinión de que el odio de los partidos religiosos sólo podía provenir de la incomprensión de la religión, eso es más bien la prueba de que ellos mismos ya no se someten a la religión. Si el odio mutuo disminuyó realmente, eso sólo puede provenir de que el verdadero celo religioso ha disminuido, es decir que la religión misma ha perdido parte de su vigor.

Pero si ahora se pretende que se puede poner fin a la exclusión mutua aún considerando posible que la religiosidad de las dos partes pueda persistir inmutable, la paz que se concluiría sobre semejante base no sólo sería insegura, sino una paz falsa. No sería una paz, pues una corriente de aire ocasional puede atizar la más pequeña chispa de fervor que necesariamente está siempre contenida todavía dentro de la religiosidad, y puede convertirla en llama.

La ilusión en que los defensores judíos y cristianos de la emancipación de los judíos nos han mantenido hasta aquí llega a su colmo cuando preguntan por qué el hecho de que los judíos "vivan en el mundo entero con su religión y sus costumbres, en una eterna separación de los cristianos, puede ser una razón para quitarles los derechos humanos y políticos".

Los derechos del hombre y el Estado cristiano

La cuestión es más bien saber si el judío como tal, es decir el judío que reconoce, él mismo, que está obligado por su verdadera naturaleza a vivir en una eterna separación de los otros, es capaz

de recibir los derechos universales del hombre y acordarlos a los demás. Su religión y sus costumbres lo obligan a una separación eterna. ¿Por qué? Porque ellas constituyen su esencia, que él opone a lo que otros consideran la suya y lo excluyen de ella. Su esencia no lo hace hombre sino judío, del mismo modo como la esencia que anima a los otros no los hace tampoco hombres, sino cristianos o mahometanos.

Sólo como hombres pueden los judíos y los cristianos comenzar a considerarse y a tratarse mutuamente, si abandonan la esencia particular que los separa y los obliga a la “separación eterna”. Sólo así pueden reconocer la esencia general del hombre y considerarla como su verdadera esencia. El pensamiento de los derechos del hombre sólo fue descubierto en el mundo cristiano en el siglo pasado. No es innato al hombre; por el contrario, sólo se conquistó en el combate contra las tradiciones históricas en que el hombre se educó hasta aquí. De este modo, los derechos del hombre no son un regalo de la naturaleza, una dote de la historia, sino el precio de la lucha contra el azar del nacimiento y contra los privilegios que la historia transmitió hasta aquí de generación en generación. Son el resultado de la cultura y sólo puede poseerlos quien los adquirió y mereció.

¿Puede entonces el judío entrar realmente en posesión de ellos, en la medida en que debe, en tanto judío, vivir eternamente separado de los otros y, en consecuencia, declarar también que los otros no son verdaderamente sus contemporáneos? Mientras sea judío, es preciso que la esencia limitada que hace de él un judío salga victoriosa sobre su esencia humana, que debería ligarlo, como hombre, con todos los hombres, y que lo separe del no judío. A través de esta separación, afirma que la esencia particular que hace de él un judío es su verdadera esencia, su esencia superior, ante la que debe borrarse su esencia de hombre.

De la misma manera, el cristiano en tanto cristiano no puede concederle los derechos del hombre. Lo que ninguna de las partes

posee tampoco puede darlo a la otra ni recibirlo de la otra. ¿Pero entonces, pueden los judíos pasar a ser ciudadanos de un Estado? ¿Se los puede privar de los derechos del ciudadano?

La cuestión consiste mucho más en saber si en el Estado cristiano como tal hay derechos universales y no solamente privilegios particulares. Es decir, si no consiste en una suma más o menos grande de prerrogativas, esto es, de derechos particulares, que solamente constituyen un derecho para un individuo y no para otro, sin por ello ser una injusticia (pues el otro, a su vez, tiene derechos particulares de que el primero carece). Se debería decir, por lo tanto, que la suma de los derechos particulares es una suma igual de violaciones del derecho, o que la ausencia del derecho universal es la injusticia universal.

¿Quieren los judíos convertirse en “ciudadanos” en el Estado cristiano? Preguntad, por lo tanto, primero, si éste conoce ciudadanos y no solamente súbditos. Preguntad si el ghetto es una contradicción cuando se distingue a los ciudadanos según los privilegios de los grupos particulares, y si es extraordinario que se imponga a los judíos una vestimenta particular o una insignia particular, cuando los grupos, al manifestarse como tales, deben distinguirse también por particularidades de vestimenta.

Se invocan las concesiones que el Estado cristiano ha hecho en períodos de apuro, concesiones casi tan amplias que consistían en una igualación casi completa de los judíos con los cristianos. Pero habría que preguntar primero si en esas épocas el Estado cristiano no se hallaba precisamente en apuros y en peligro, y si no hizo concesiones a los judíos porque, para no desaparecer del todo, él mismo debía hacer concesiones a una idea superior del Estado. ¿Pero os quejáis entonces simplemente de que ulteriormente se limitaron las concesiones acordadas en una época de apuros? ¿Por otra parte, son los judíos los únicos que sufrieron? ¿Acaso su experiencia no es universal? ¿Si están de nuevo condenados a una existencia de privilegios especiales, o si lo estarán, eso no se debe solamente a que

ha vuelto el reino del privilegio o a que está por volver? Preguntad entonces, también, qué hicieron durante ese tiempo para superar la época de la existencia marcada por los privilegios especiales.

Todavía tenemos, por nuestra parte, que formular una pregunta con exactitud. Todavía más difícil, lindante con lo imposible, será resolver el problema cuando se toma la oposición de manera puramente religiosa, porque la religión misma es la exclusividad, y porque dos religiones, en tanto sean reconocidas como religión, como lo que hay de más elevado y de revelado, jamás pueden concluir la paz entre ellas.

La oposición religiosa del judaísmo y el cristianismo

Los judíos, se afirma, no consideran a Jesús como el Mesías; niegan lo más excelso que el cristiano conoce, y lo que a sus ojos pasa por el único y verdadero lugar de toda unidad, por lo que jamás pueden entablar con él una relación sincera. Como consideran lo que, para un cristiano, es lo más excelso, como una mentira y una injusticia, la comunidad con ellos está prohibida por el propio Dios. El cristiano no debe mantener relación alguna con el Anticristo.

No obstante, ¿niega realmente el judío, si pone en tela de juicio el Evangelio, una esencia superior a la humanidad y que testimonia celo en pro de su honor? En su resistencia, ¿se enfrenta con una esencia divina a la que, sin deber incurrir en la condenación eterna, el hombre no tiene el derecho de oponerse? ¿O bien su falta reside más bien en el hecho de no reconocer una evolución puramente humana de la historia, una evolución de la conciencia humana y hasta una evolución de su propia conciencia legal? ¿No es esta oposición, en el fondo, solamente la oposición de grados diferentes del espíritu humano? Por otra parte, esta oposición ¿no es religiosa solamente para la conciencia de los dos partidos, es decir tal como la impone una esencia superior del más allá que la sobrepasa y se

sitúa por encima de la historia? ¿La oposición no se atempera considerablemente y la posibilidad de su solución no está dada cuando se la reconoce como puramente humana e histórica, y cuando deja de ser religión?

Cuando la oposición ya no es religiosa, cuando ha pasado a ser científica y ha tomado la forma de la crítica, el judío demuestra entonces a los cristianos que su concepción de la religión no es más que una producción histórica de tales y cuales factores; la oposición queda abolida, pues ahora ni siquiera es posible científicamente. En cuanto, en efecto, el judío hace una crítica científica y real del cristianismo, y no simplemente una crítica religiosa y tosca, ya debe haber hecho la crítica del judaísmo o debe hacerla al mismo tiempo, pues debería concebir al cristianismo como un producto necesario del judaísmo. Pero si los dos partidos dirigen cada uno contra el otro, por lo tanto también cada uno contra sí mismo, su crítica científica, son UNO en la ciencia. En ese caso, la prevención religiosa ya no los perturba y las diferencias dentro de la ciencia hallan su solución dentro de la ciencia misma. La solución de la oposición reside en su completa supresión y en la cesación, por parte de los judíos, de ser judíos, sin estar obligados a convertirse en cristianos o, más bien, sin tener que dejar de ser judíos y no tener que convertirse en cristianos.

¿Pero qué han hecho ellos para volver posible la solución de esta oposición y producirla? ¿Han dirigido críticas? ¿Críticas dirigidas contra el judaísmo y el cristianismo, contra toda religión? ¿O, por el contrario, han hecho de la oposición religiosa una oposición a la evolución histórica? ¿O bien la fábula según la cual poseían informaciones particulares y secretas acerca de Jesús y de su tiempo, una fábula de que muchos judíos se vanaglorian aún hoy, loca, mala producción de la oposición religiosa, la refutaron mediante una verdadera crítica de la Historia sagrada? Por lo tanto, ¿en qué medida pueden elevarse a la libertad desde un punto de vista en que la oposición religiosa se resuelve?

Si el judío, como tiene derecho a hacerlo según la naturaleza de la Ilustración, que opone una religión a la otra, declara al Evangelio una impostura, el cristianismo le devuelve ese reproche bajo una forma religiosa, afirmando que la situación desgraciada en la que se encuentra desde la declinación de su Estado es una consecuencia de la maldición divina que planea sobre los adversarios del Mesías. No obstante, ¿en qué consiste el infortunio de los judíos? ¿Acaso en la persecución y la opresión que sufrieron de parte de los cristianos? ¿Como si los mártires no hubieran sido igualmente perseguidos y oprimidos! Como si la opresión y la persecución no fueran lo propio de quienes, en nombre de una idea superior, impugnan su época y pueden esperar su justificación del futuro con una entera certidumbre. ¿Cómo han sido perseguidos y oprimidos los judíos bajo la dominación del cristianismo? No como mártires en nombre de una idea superior, no como mártires del futuro, sino como mártires de un pasado cuya evolución no reconocen. Lo que se llama la maldición divina no es otra cosa que la consecuencia natural de una Ley que, ya quimérica en sí e incapaz de constituir el alma de una vida popular real, se opone a la evolución, única que podía todavía darle alguna vigencia, y quiere mantenerse aparte. La pretendida maldición divina no consiste en otra cosa que en las consecuencias naturales de la contradicción en que los judíos se han puesto con relación a la historia y a su Ley.

Un diputado de Wurtemberg ha querido ver (en 1828) aquí el signo de la maldición que pesa sobre los judíos: la opresión misma bajo la que han vivido hasta aquí no se ha compensado con su salvación. Es exclusivo de los beneficios del cristianismo el que sus adeptos mejoren y se ennoblezcan a través de la opresión, un beneficio que los judíos no han recibido como herencia.

No obstante, si se admite que la opresión ennoblece y mejora realmente -lo que nunca es el caso, pese a lo que habitualmente se pretende de manera bastante sentimental- ¿se necesita una explicación sobrenatural y recurrir a decretos sobrenaturales si la opresión,

en este caso, no tiene las consecuencias que la acompañan en otro? ¿Debemos hacer de la cuestión, a través de su respuesta religiosa, un enigma insoluble, de la oposición una oposición eterna a causa de su interpretación religiosa? Es verdad que la opresión puede elevar, fortificar, impulsar a la evolución; pero si no ha ayudado a los judíos en este sentido, eso sólo se debe a que no pertenecían, como los cristianos, al partido que representaba el progreso, al que estaba ligada la posibilidad del progreso universal de la historia, pues la opresión sólo puede ayudar a éste si ella puede, al fin de cuentas, ayudar a un partido mediante el refuerzo de su potencia.

Hemos dado a las cuestiones una forma correcta, una forma de que brota su respuesta con una necesidad indiscutible. Ahora vamos a responderlas.

Capítulo II

Consideración crítica del judaísmo

Fácilmente se podrá juzgar el nivel de un Estado cuando hombres que continuamente osan afirmar que los judíos que prescinden de la observancia de sus antiguas leyes y emprenden la renovación de las concepciones de su religión, pierden la consideración ante los cristianos. Cuando esos hombres, pasan en él por hombres de Estado. Si se quiere, en fin, precisar la cuestión, ella podría entonces no ser otra que la de saber si los judíos pueden seguir su ley antigua, si su conducta actual con respecto a la ley puede elevar su moralidad; si, por lo demás, esta ley es moral. Entonces la cuestión es saber cuál es su Ley.

¿Es la ley mosaica o el Talmud?

En general, los judíos glorifican su apego a la religión de sus padres como una prueba de su gran capacidad para perseverar en lo sagrado. Cuando se trata para ellos de recusar a los adversarios que consideran su emancipación imposible, designan simplemente a su religión como el apoyo más potente de las virtudes cívicas y sociales. ¿Pero cuál es esta religión? La ley mosaica contiene en sus presupuestos la más pura de las éticas, ellos se consideran servidores de la ley mosaica. Cuando sus adversarios utilizan las concepciones

y los mandatos del Talmud como arma contra ellos, pero igualmente seducidos a su vez por las luces a que los preceptos talmúdicos repugnan, declaran la mayor parte de las veces que el retorno a un mosaísmo depurado sería a la vez suficiente y necesario para sacar a su pueblo de su situación de debilidad.

¿Pero qué es el “mosaísmo puro”? Esa constitución que prescribe el rito del sacrificio, el sacerdocio, esas relaciones de propiedad que sólo son posibles en Canaan bajo la sola condición de la soberanía del pueblo, es decir, cosas actualmente en absoluto imposible. ¿Pero de qué se quiere “purificar” al mosaísmo? ¿De todo lo que se relaciona con el rito del sacrificio, del antiguo sacerdocio y de las relaciones de producción legales? ¿Pero considérese entonces si queda algo! Esas disposiciones no son solamente una parte definida, ni una parte esencial de dicha constitución mosaica, sino el centro con el que se relacionan todos los otros mandamientos, el fundamento que deben tener si no quieren permanecer como letra muerta, el apoyo sin el cual necesariamente caen.

Que la ley mosaica contiene en principio y en sus disposiciones más esenciales todos los rigores del rabinismo, que por tanto, ni el retorno a su pureza ni su purificación, si no quieren ser su completa disolución, pueden realmente liberar a los judíos de los preceptos del Talmud, es algo que ni queremos mencionar. En suma, la ley mosaica tampoco puede ser observada de ninguna manera. El elogio que se le prodiga se ve, al menos, castigado con la esterilidad de esas mentiras. ¿Qué es este elogio expresado de manera tan poco seria, que se lo desconoce en la práctica y en toda la vida? ¿Qué es esta moral que no ejercita la menor influencia sobre la vida real y cuyos mandatos en modo alguno se ejecutan? ¿Qué es este principio moral inaplicable en el momento en que traspongo la frontera del único país donde puede ser aplicado?

Si los judíos pregonan el mosaísmo como la ética más pura, el apoyo más potente de las virtudes sociales y de las virtudes cívicas, esas virtudes presentan un malísimo aspecto: es menester al menos

que ellas salgan del paso y se atengan a su propia excelencia interna; “su apoyo más potente” está quebrado desde hace tiempo por la historia y no hay perspectiva alguna de poder restaurarlas jamás.

Pero los hombres de Estado más sabios, que solamente quieren prestar atención al judío cuando está apegado a la ley de sus padres, velen entonces porque los judíos todos se reúnan de nuevo en el país de Canaan, y también porque alienten de nuevo la antigua fe. Por lo tanto, también por que habiten en medio de sus hordas unidas por el parentesco, cuyo ambiente estimula el fanatismo y debe siempre conservarlo en efervescencia. Si no procuran a los judíos esta existencia conforme a la historia antigua, y si no están en condiciones de procurársela de nuevo, su discurso acerca de su apego a lo antiguo es por lo menos tan vacío como el de los judíos cuando hablan de su veneración por las cosas sagradas que sus padres adoraron.

La idea del judío que vive en la obediencia de una ley que, en los hechos, no ejecuta ni puede ejecutar es, en el caso más favorable y cuando se expresa de la manera más moderada, fantástica. Es una deshonestidad intelectual y una ilusión, que sólo puede mantenerse sin tener para nada en cuenta la masa de mandatos ahora inaplicables. En última instancia, esto provoca una sofística ilimitada: observar verdaderamente los mandatos aislados vueltos imposibles y meditar sobre las vías y los medios para seguirlos ilusoriamente y en apariencia. La sofística, la casuística, el amontonamiento de distinciones innumerables y su división en sus diferenciaciones mínimas pasa a ser, por fin, el sucedáneo del verdadero respeto por la ley o más bien, como veremos, su único respeto real. La ley mosaica hecha quimérica, el mosaísmo idealizado, es decir, refinado al extremo, que vive en la cabeza de sofistas y que ya no tiene fundamento, es actualmente el único mosaísmo que existe.

Ahora bien, ese mosaísmo no necesita ser inventado: está dado en el Talmud. El Talmud es el desarrollo de la ley mosaica y de todo el Antiguo Testamento, pero su desarrollo es quimérico, ilusorio

e insignificante. Ese desarrollo es ilusorio porque no es más que un refinamiento extremo del Antiguo Testamento, un regateo con él, una repetición diluida de éste, pero no una obra original. Está desprovisto de espíritu y es quimérico, porque no se atreve a romper con el Antiguo Testamento, con el Antiguo Testamento hecho imposible. Debe abandonar las condiciones de vida fundamentales del Antiguo Testamento y no tiene sin embargo el coraje de crear un nuevo mundo a partir de un nuevo principio. Ni siquiera entra en lucha con el Antiguo Testamento. ¿Dónde, pues, hubo alguna vez evolución profunda y exaltante que no haya dado primero, en el combate con el Antiguo Testamento, su forma al nuevo principio y producido el reconocimiento? El Talmud no quiebra la forma del Antiguo Testamento para dejar campo al contenido espiritual, sino que es sólo una colección de piezas y de trozos en que el Antiguo Testamento se descomponía, luego de que el espíritu lo hubiera hecho estallar para buscar una nueva forma. La continuación del Antiguo Testamento en el Talmud, en fin de cuentas, no es un acto de libertad, ni uno de esos actos heroicos de la historia que son un testimonio de la fuerza y de la capacidad creadora de evolución del espíritu humano, sino que los Rabinos no han hecho otra cosa que reunir los restos, luego de que una revolución histórica que ellos no habían provocado hubiera despedazado el Antiguo Testamento. A lo sumo desmenuzaron todavía más finamente los restos y los pulverizaron por completo.

El verdadero mosaísmo ha pasado a ser perfectamente imposible. El judío que piensa simplemente obedecer la ley mosaica, vive en una ilusión. El Talmud es el mosaísmo que ha perdido su fundamento. Por eso, entre los judíos, sólo tienen razón los que no quieren oír nada de un retorno al mosaísmo, pero únicamente en la medida en que no quieren admitir ese retorno. Cuando indican lo que proyectan poner en lugar del mosaísmo y cuando, al mismo tiempo, cuentan con superarlo, también ellos no hacen sino volver

al mosaísmo ilusorio, que constituye el punto de reagrupamiento de todos los partidos judíos.

“El retorno al Antiguo Testamento -se lee en “el petitorio de los adeptos de la fe judía al duque Guillermo de Brunswick” en 1831- no sería otra cosa que un movimiento retrógrado de cultura. El Talmud es la continuación gradual de Moisés y de los profetas y el pasaje al judaísmo actual, comprendido en su eterno progreso. La posición en que hoy se encuentra nuestra religión es muy superior a la del sedicente mosaísmo.”

Es verdaderamente superior, pero sólo por la razón de que se elevó más alto en la región aérea del mundo quimérico. Pero, por el contrario, al elevarse más alto, no plantó más profundamente sus raíces en el mundo real, ni se entrelazó más sólidamente con los intereses morales de la humanidad. Es la elevación por encima del prejuicio, pero al mismo tiempo la elevación del prejuicio a una categoría abstracta. El prejuicio ha muerto, pero resucitó en esta posición superior bajo forma de una vida monótona y eterna. Perdió sus elementos groseros, pero en lo sucesivo vive una vida sin gloria.

Desde este punto de vista superior, “Israel”, como lo declara por ejemplo Salomón en su “carta a Fränkel” en 1842, abandonó la idea de una “independencia nacional”, ya no asocia su salvación “con la posesión de un retazo de tierra”, hasta renunció, para el futuro, a una liberación por el Mesías. Su “era mesiánica” advino más bien con la emancipación, y su espera del Mesías no es otra cosa que su deseo de ser liberado “de la servidumbre política y de la opresión política”.

En estas condiciones -y ellas están realmente satisfechas, por lo que esas declaraciones en nombre de Israel son sinceras: desde este punto de vista Israel verdaderamente ya no piensa en la independencia nacional, en Canaan y en el Mesías-, debería parecer que la emancipación pudiera realizarse al momento, en el caso en

que, especialmente los Estados en que viven los judíos, hubieran satisfecho por su parte las condiciones indispensables para esta obra. No obstante, justo aquí en que la nacionalidad del judío y todo lo que lo hace judío parece haber desaparecido, la naturaleza judía se muestra en toda su potencia, pues ella sabe justamente mantenerse en su pérdida volviendo finalmente imposible la emancipación. En el momento en que parece estar más cerca de ella, se aleja más.

Que la emancipación llegue, si finalmente sucede, debería resultar no solo de la constitución política o del futuro de los Estados en que viven los judíos, sino también de sus propias relaciones con éstos y de su capacidad de evolución. En cuanto al judaísmo esclarecido, sus ojos están tan poco abiertos a las verdaderas condiciones de este mundo que su mirada permanece solamente dirigida hacia lo alto, especialmente hacia las prerrogativas quiméricas, religiosas y políticas de Israel. “La divinidad, se dice ahora, tiene grandes designios hacia Israel”, como si la cuestión no fuera solamente saber qué falta en la evolución de las condiciones del Estado y en la cultura de los judíos, para que pueda eliminarse la barrera que separa hoy al judío del súbdito de los gobiernos cristianos. Es decir, como si no importara que se suprimiera la barrera de los dos lados. Además se expresan partiendo del punto de vista de que “no se confina al reino de lo imposible la idea de que el judío sería libre e independiente de nuevo”. ¿Sería, pues, la emancipación que quiere obtener el judío esclarecido, una integración verdadera en los intereses del Estado, puesta en pie de igualdad cívica con sus conciudadanos o hasta participación sincera en los intereses del Estado, porque el judío haya obtenido que su nombre como tal sea pronunciado de nuevo libre e independiente? Si el judío, sin saberlo, reclama en lugar de la emancipación más bien la existencia autónoma de su pueblo -un sinsentido, en consecuencia, poder recomenzar su historia desde sus comienzos, o bien un trabajo superfluo, pues su segunda historia sería la misma y terminaría como la primera-, debe dar todavía a su conciencia judía la satisfacción de extraer las consecuencias

últimas de su particularismo. Salomón por ejemplo, en su ya citada misiva, afirma que la religión judía es la religión universal, por lo tanto la religión que debe suprimir la fiera y la presunción de las religiones positivas. Es decir, que la exclusividad del judaísmo lograría por fin excluir a todas las otras religiones exclusivas. El problema es que todas quieren ser exclusivas.

Todas las garantías, y también la del judío esclarecido, de no pensar en una nacionalidad independiente de “su pueblo”, son, por sinceras que puedan ser, ilusorias. En cuanto las expresa debe, en el mismo momento y en los mismos términos en que las expone, revocarlas y negarlas. Mientras quiera ser judío, no puede ni tiene el derecho de renegar de su esencia, la exclusividad, el pensamiento de su destino particular, la monarquía. En suma, la quimera del privilegio más monstruoso. Y es tanto más grave para él alimentar esta quimera justo en el momento en que protesta contra ella y en que la reivindica. Es la prueba de que la idea de privilegio está íntimamente ligada a su esencia.

Y si quisiera, aunque eso no sea posible, guardarse en su lenguaje de todas las locuciones que vuelven mendaces a todas sus protestas, y si quisiera suprimirlas -pero, todavía otra vez, eso no es posible-, refutaría sus más bellos discursos de igualdad y de humanidad con sus actos, pues declara impuros a todos fuera de los judíos, y los declara impuros en calidad de judío. Sus leyes alimentarias equivalen a declarar que todos los otros, fuera de los judíos, no son sus iguales, no son sus congéneres.

En suma, el mosaísmo hasta aquí ha sabido siempre afirmar su reinado entre los judíos. Reina en el Talmud, judaísmo hecho sofística. Es una ilusión cuando algunos “filósofos de las luces” pretenden poder efectuar el retorno al mosaísmo puro. Y entre los que creen mantenerse muy próximos a la igualdad con los súbditos de los gobiernos cristianos o con los ciudadanos de los Estados libres, la ilusión llega tan lejos que buscan todavía conservar el privilegio

que el mosaísmo acuerda a los suyos, mientras pretenden haberlo abandonado. ¡Todo aquí es ilusión!

Pero hay más. El mosaísmo era también antiguamente una ilusión, cuando el pueblo era todavía independiente y tenía una vida histórica. Vamos a aportar una prueba parcial de ello demostrando cómo la conciencia popular judía lo empleó de manera inconsecuente con relación a las consecuencias de su evolución histórica, es decir, cómo rebajó su propia evolución al rango de una ilusión.

La falta de principios y la rudeza de la conciencia popular judía

En todo paso que se quiera dar en los debates religiosos, cabe esperar que el prejuicio teológico se esfuerce por retardarlo. Así sucede, para nosotros, con el paso que nos proponemos dar con relación a los teólogos judíos y cristianos que luchan por afirmar que la ley del Antiguo Testamento enseña el amor universal y la moralidad.

En mis cartas sobre el doctor Hengstenberg (Berlín 1839), este asunto se trata de tal modo que toda refutación es imposible y que prevalece sobre aquellos que quieren hacer a toda costa, de la Ley, una ley moral. Para los intereses que aquí nos ocupan bastarán las siguientes observaciones.

Sólo el compatriota es el hermano y el prójimo del judío, y todos los otros pueblos, fuera del suyo, pasan ante sus ojos y deben aparecérselo según la Ley como injustificados y desprovistos de derechos. Ahora bien, si los otros pueblos junto al suyo no tienen ningún derecho a persistir, la diferencia entre ellos y el pueblo elegido, único que posee todo el derecho y toda la verdad, debe desaparecer. En consecuencia, los miembros de las naciones extranjeras deben desaparecer en el seno de la verdadera nación, de la única nación. Con los extranjeros, que la ley menciona con bastante frecuencia, eso se produce en parte. Se supone que se pliegan a la ley del pueblo

y que se mantienen, justamente a causa de esta aceptación, en su interior. En parte ya no son, en consecuencia, extranjeros, y en la medida en que ya no lo son, se los recomienda a la benevolencia del pueblo. Pero en el momento mismo en que la ley parece aproximarse a la idea del amor humano en general, se aleja de él y se retira a los límites de la nacionalidad excluyente. La clemencia, o más bien, los beneficios aislados que es menester acordar al extranjero, hay que acordárselos en su calidad de extranjero. Es y sigue siendo extranjero, y si el judío está en relación con él, no tiene relación con él de hombre a hombre. Si le acuerda beneficios, no se los acuerda como un hombre a su congénere, sino que el judío sigue siendo judío, el extranjero extranjero. Sigue siendo extranjero del mismo modo como el pueblo judío -la Ley recuerda expresamente esta circunstancia- era también extranjero en Egipto.

El extranjero no recibe ayuda alguna si se pliega a la naturaleza legal del pueblo, y no hay finalmente ninguna ayuda en la obligación que impone la propia ley a considerar la diferencia entre el pueblo y los pueblos como una apariencia que, en los hechos, no debe existir: ella restaura más bien siempre la diferencia al no dejar de considerar al extranjero como extranjero. Ya no sería la ley que considera esta diferencia como una apariencia injustificada, si no la pusiera y no la afirmara continuamente. Esta contradicción toma proporciones más vastas cuando se afirma que Jehovah, en la era mesiánica, se revelará como el Dios de los pueblos y los acogerá en su Iglesia. Declarar que Jehovah se complace en el amor, no en el sacrificio, conduce a la misma contradicción.

Todos estos puntos de vista y estas declaraciones se proponen nada menos que la rehabilitación del judaísmo. Los apologistas judíos y cristianos han querido sacar provecho de ellos. Sirven más bien para volver mayor su culpa y para hacer conocer sus rigores en todo su rigor. Son ofensas al principio específico del judaísmo que se atiene a la Ley, opiniones que se han formado en la lucha contra el fanatismo, contra la limitación y contra la exterioridad de

la ley, tentativa, del judaísmo para franquear su frontera original. Por lo tanto, inconsecuencias del judaísmo contra sí mismo. Pero siguen siendo inconsecuencias. Está en la esencia del judaísmo ser inconsecuente. Su consecuencia consiste en ser inconsecuente y seguir siéndolo.

Estas declaraciones constituyen ofensas contra el estado existente, un atentado contra lo que es corriente en el pueblo. Los hombres que se han hecho culpables de semejantes ofensas, han sido abandonados por el pueblo, negados por él, perseguidos y lapidados. Como inconsecuencias y opiniones particulares, son rechazadas y desarmadas por el todo, por el espíritu reinante de la Ley y por aquello que de positivo rige realmente.

Toda la historia judía las ha tratado como inconsecuencias. El espíritu popular judío fue tan inconsecuente en el curso de su evolución histórica, que no pensó en hacer pasar al acto las opiniones reformadoras que se le habían ofrecido. Aunque se haya dicho que Jehovah quería aceptar a todos los pueblos, la exclusividad de la ley y de la vida popular persistía sin debilitamiento de su fuerza y el pensamiento de que Jehovah experimentaba placer en el amor y no en el sacrificio no incitaba a ningún judío a poner la ley del amor en el lugar del culto sacrificatorio. Sobre la inconsecuencia salió victoriosa la consecuencia de la exclusividad, de la limitación y del mecanismo desprovisto de alma en el que debe caer toda esencia exterior del sacrificio.

Esta potencia de la consecuencia va tan lejos, que logró la victoria dentro de esta conciencia individual donde se habían formado esas miras superiores. El mismo autor que suprime expresamente y de manera repetida toda diferencia entre los judíos y los pueblos, por ejemplo, el autor de lo que se ha convenido en denominar la segunda parte de Isaías, es capaz de la inconsecuencia de restaurar esta diferencia de la manera más rigurosa y de afirmar que en el futuro los pueblos serán los esclavos de los judíos.

No hay espíritu popular más incierto ni más inconsecuente que el del judío: se desarrolla en contradicción con su limitación y se continúa en concepciones que deberían suprimir su ley, pero no toma el progreso en serio, no progresa realmente hacia adelante, rechaza a un lejano porvenir lo que se le aparece como la verdad propiamente dicha, de modo tal que no la altera para el presente. Pero sabe al mismo tiempo velar porque no se tome la verdad en serio en el futuro y porque la victoria quede más bien reservada a su limitación. Es decir que no existe espíritu popular más consecuente que el del judío, desde que no progresa realmente al progresar, no evoluciona en la evolución y, pese a las ideas superiores que se le imponen, sigue siendo lo que es.

Esta consecuencia no es otra cosa que la obstinación egoísta que niega las verdaderas consecuencias de la evolución histórica y las persigue como inconsecuencias. Si la religión judía era la fe de ese pueblo en su carácter único, su evolución histórica debía tener como consecuencia la incredulidad del pueblo en sí mismo, desde que creía estar en posesión de la verdad universal y debía, por lo tanto, poner la verdad como una propiedad universal de todos y hacer estallar su limitación nacional. En tanto judío y en la medida en que quiere seguir siendo el pueblo que, en fin de cuentas, está en posesión de la verdad, el pueblo no tiene el derecho de alcanzar el fin de su evolución histórica y no se debe admitir que lo ha alcanzado. Su historia no tiene el derecho de tener razón sobre sí misma. Su fe en sí mismo prohíbe al judío tener una historia y si, sin embargo, no pudiera escapar a la evolución histórica, debe negarla cuando ella se ha cumplido. Su fe en sí mismo, es decir su religión, que debe conducirlo a no tener fe en sí mismo, le ordena al mismo tiempo seguir siendo lo que es.

Pero en esas circunstancias, el judío que era capaz de esta evolución, que la tenía delante suyo y debía afirmarla como necesaria, ya no es lo que era: habiendo negado la evolución producida, es más bien el judío que existe contra el proyecto de su historia. Por tanto,

también pese a su historia, el judío que existe en oposición a su destino, en definitiva, el judío contrario a su historia.

El judío es obstinado y consecuente, pero solamente en la falta de principios y en la inconsecuencia. Debe ser tan tenaz y tan inconsecuente, porque ya no puede ser el judío apegado a la ley y exclusivo, es decir el verdadero judío. Si ha realizado las ideas a que lo conducían su historia y su fe en sí, hace de su esencia una contradicción, de su existencia una existencia mórbida y hasta una injusticia. Al persistir en su exclusividad y seguir las menores prescripciones de la Ley como mandatos supremos y eternos pese a todo, reconocidas su exclusividad y su esencia legal como una no verdad, rebaja las verdades que sus profetas expresan al rango de una no verdad, al igual que a los profetas mismos, porque su sensibilidad y su palabra se adecuan al espíritu popular judío, no salen de su pueblo y remiten la aplicación de esas verdades al futuro.

¡Qué verdades! ¡Deberían estar investidas de un valor eterno y divino, valer ya ahora, pero sólo valdrían en el futuro! ¡Qué ideas! ¡No tienen el derecho de ejercitar su influencia sobre la vida popular, si el privilegio del pueblo no debe ser abandonado! El pueblo debía sufrir una contradicción que finalmente provocó su caída.

La evolución moral de un pueblo sólo puede residir en la aplicación seria de las ideas superiores que se han abierto camino en su conciencia y que él defiende con pasión cuando sucede que deba sacrificarse por ellas. El pueblo judío se ha revuelto bajo el aguijón de la evolución, y si se arrebató de pasión -ahora bien, muy a menudo lo hizo y podía hacerlo en alto grado-, sólo fue por su privilegio, y si finalmente se sacrificó como pueblo, sólo sufrió para afirmar su punto de vista tachado de falso por el resultado de su propia evolución.

Si obra así con las ideas superiores a que la conciencia judía se había elevado, se trata todavía de saber si lo que persiste, lo positivo, la Ley, podía hacer del pueblo un pueblo moral.

La vida de los judíos apegados a la Ley

Luego de los esclarecimientos que nos ha dado la crítica moderna sobre la manera como evolucionan los pueblos y las comunidades religiosas, la formulación exacta de la cuestión es saber si un pueblo que había producido una ley como la ley mosaica podía conocer y poseer una verdadera moralidad.

Las leyes religiosas son la expresión, surgida de los pueblos mismos, de lo que ellos consideran como su verdadera esencia, una expresión que han reflejado en la Historia sagrada (los patriarcas, los profetas y los reyes magos), bajo la forma de la ejecución ideal de su esencia. En sus leyes y en su Historia sagrada los pueblos han develado su naturaleza interna, la han transparentado y expresado, y si esta expresión de su esencia se refleja en ellos, es preciso atribuir las consecuencias de esto, exclusivamente, a su mérito o su culpa. ¿Qué son por lo tanto los judíos, según sus declaraciones, que poseemos en su Ley y en su Historia sagrada?

Ante todo, un pueblo sin libertad. No sabían todavía que las leyes se toman de la naturaleza de las circunstancias y pasan por las leyes internas y naturales de esas circunstancias. Por ello no podían todavía explicarse lo que, para ellos, se denominaba ley. Así como se formó entre ellos lo que nosotros sólo podemos designar impropriamente la ley, cuando pensamos en una ley de relaciones laicas, ella pasó a sus ojos por algo extraño, inexplicable, sencillamente desmesurado, por la voluntad de Jehová. En suma como una determinación que nada tiene de común con las relaciones para las que ella debe ser Ley. La ley judía es sencillamente lo arbitrario, y son sus servidores los que deben obedecerla inmediatamente sin saber por qué, en consecuencia, sin estar autorizado a hacer preguntas.

Un espíritu popular que se da leyes de esta manera y mantiene relaciones con ellas, es interiormente oscuro y cerrado. Se desarrolla, pero no sabe cómo, su desarrollo carece de libertad de conciencia, por lo tanto también de contenido humano universal. Se

aparta de su reserva para expresar lo que pasa a sus ojos por justo y por verdadero, pero sólo de manera momentánea, para cerrarse inmediatamente contra lo que ha pronunciado. Su obra propia se le aparece entonces como la voluntad y la acción de una potencia extraña: la potencia divina.

De un interior tan estrecho y reservado no pueden provenir verdades universales. Si por casualidad sucede que en el Antiguo Testamento se establezcan preceptos universales, del estilo “seréis santos pues yo soy santo”, esos preceptos, a su vez, no son sino rechazados violentamente, son desgarrados, quebrados, les falta toda evolución interna, todo fundamento, toda cohesión. Pues ¿por qué, por ejemplo, el Pueblo sería santo si Jehová lo es? ¿Cuál es el vínculo esencial entre los dos? ¿Por qué justamente este pueblo debería ser santo por serlo Jehová? En suma, esos preceptos generales son ellos mismos arbitrarios.

Por lo tanto, todas las leyes mosaicas son desde este punto de vista arbitrarias y su contenido es muy contingente. Que, por ejemplo, el aceite sea, en definitiva, el medio de comunicar a una persona el carácter de la santidad, eso no está fundado en la naturaleza del aceite ni en la esencia de la santidad (aquí no reflexionamos sobre el hecho de que la santidad es, en fin de cuentas, la separación arbitraria de los intereses naturales y espirituales del hombre y que, por lo tanto, en tanto arbitraria, puede escoger también arbitrariamente los medios por los que expresa su separación; consideramos aquí la santidad como la determinación general tal como el Antiguo Testamento la presupone). Pero que entonces hasta el óleo sagrado deba estar compuesto por tales y cuales ingredientes, que los ingredientes deban justamente escogerse en cantidades definidas, que la vestidura de ciertas personas deba confeccionarse con ciertas telas, que las telas deban ser exactamente de tal o cual color, que los pecados sean expiados con la muerte de animales carentes de razón, que los animales sean justamente aquellos en casos bien definidos, que de

esos animales, en casos particulares, sean justamente ciertas partes las que es preciso quemar, he ahí, por cierto, algo arbitrario.

La ciencia contemporánea comprende esta arbitrariedad del mismo modo como la crítica sabe interpretar los ritos y las ceremonias del culto judío, es decir, ha descubierto su proveniencia, qué sentido y qué relación mantienen las partes aisladas con la idea espiritual del todo. Pero en primer lugar, hay también algunos ritos completamente arbitrarios y de los que no puede darse interpretación alguna. Además, los usos que pueden interpretarse son siempre una expresión altamente inadecuada de las sensaciones y de las disposiciones humanas íntimas, y su vinculación con lo que es íntimo en el hombre se limita a un acuerdo extremadamente oscuro. En fin, el judío apegado a la ley no está en modo alguno habilitado para interpretar prescripciones de la ley o saberlas interpretar.

Su verdadera vida, es la realización de ritos incomprensidos y arbitrarios. El carácter arbitrario es para él lo esencial, su esencia misma, y tal o cual corte de vestidos, tal o cual color de estos, son disposiciones esenciales. Por lo tanto, no se está autorizado a tratar lo arbitrario y lo contingente como arbitrario y como contingente. No hay aquí finalmente ninguna diferencia entre lo arbitrario y lo necesario. Lo arbitrario es lo verdadero, y lo necesario y lo esencial son lo fútil y lo indiferente. La construcción de una casa, su reparación, el manejo de los utensilios de cocina, la elección de los alimentos, toda esta arbitrariedad es quitada por completo de la arbitrariedad o de su propia naturaleza y modalidad, y elevada al mundo de la Única Esencia, cuyo único contenido constituye. La curación de las enfermedades no es médica, la elección de los alimentos no es dietética, la purificación de los platos no es una cuestión doméstica; constituye la más alta disposición de la vida, una disposición religiosa.

La misma falta de libertad y la dependencia con relación a lo que en sí es indiferente, el judío la manifiesta en sus representaciones: el alma, el espíritu humano pueden ser alterados por la naturaleza,

vuelos impuros por ejemplo por ciertos alimentos, por vicisitudes naturales del cuerpo, por los contactos con cadáveres. Si el espíritu teme la naturaleza, sí está persuadido de que ella podría contaminarlo, no se ha diferenciado todavía por completo de la naturaleza o, en otras palabras, la naturaleza pasa a sus ojos por inmediatamente espiritual y, sin duda, por poseer una supremacía espiritual.

El judío no ha tenido aptitudes para las artes y las ciencias porque a su espíritu le falta la liberalidad y la extensión necesarias para entablar una relación libre y humana con otros pueblos y para ocuparse teórica y libremente de la naturaleza y de los intereses humanos. Toda su esencia está desde el comienzo estrechada, contraída y finalmente aprisionada en las cosas más extrañas, más fútiles y más indiferentes: las marmitas, los utensilios de cocina, las vestiduras y las alcuza. La jerarquía, el orden de las castas, no es más que uno de los modos como el espíritu popular judío se ha estrangulado. Existe jerarquía en todas partes donde el espíritu popular, para existir, no tiene todavía, en todos los miembros del pueblo, fuerza, liberalidad, movilidad o capacidad de desarrollo. En el interior del pueblo, el espíritu popular necesita un pueblo particular para mantener su existencia propia, es decir, mantener la existencia estrecha y estrangulada que corresponde al grado más bajo de su formación. En el seno de esta existencia estrecha, elige, se hace dar por la naturaleza o por el nacimiento, un individuo único en el que sólo gana su verdadera existencia personal: el sumo sacerdote. Sólo él es el verdadero pueblo, el pueblo en el sentido propio.

La esencia superior del judío apegado a la Ley, -o más bien de aquél cuya existencia exclusiva, particular y contingente, lo estrangula-, esta esencia superior carece ella misma de principios desde que no prueba, a través de la acción, que es universal. Sólo tiene interés por las cosas pequeñas y se manifiesta en la arbitrariedad. Es la contradicción misma y, para afirmarse, debe hacerse violencia y mostrarse celosa. Su celo no es, por eso, el desarrollo razonable de su importancia universal, sino que asume la forma de una explosión

súbita, colérica y vengadora que, en su brusquedad, sólo se muestra luego capaz de extensión teórica cuando se trata de ser fecundo en la fijación de penas físicas. Su teoría sólo vale para el código penal.

Esta falta de principios en su esencia es expresada por el pueblo en toda su historia, en su lengua, en todo su carácter. Quiere ser el Todo, lo Único, lo Uno, lo Universal. Pero sólo es único por haber reunido toda su esencia en esta única cima con violencia tan grande que no queda lugar para los intereses generales. Por lo tanto, también, todo lo que existe fuera de esta única cima debe ser negado y desterrado como injusticia, idolatría y pecado.

La arrogancia y la presunción de un pueblo que sólo cree en él y que quiere ser todo, pues es El pueblo, son estimuladas y alimentadas por el hecho de que hay pueblos, pero al mismo tiempo, por ello mismo, resultan turbadas y hechas precarias. El pueblo Único no es lo que debe ser, Uno, único, universal, si hay pueblos. Se confunde a sí mismo cuando hay pueblos felices y poderosos y, para no hacerse enteramente miserable y desesperar de sí mismo, debe permanecer enérgicamente fiel a la idea de su carácter único y embriagarse con su convicción de la injusticia de la existencia de otros pueblos. Pero estos ya infieren ese daño al existir como pueblos, es decir, bajo la apariencia de la existencia popular que sólo pertenece al pueblo Uno y Verdadero.

La dureza, la grosería, el salvajismo y la crueldad, eran propios de ese pueblo en sus guerras y debían serle propios cuando combatía con pueblos que a sus ojos pasaban por absolutamente injustificados. Se ha hablado del coraje de los judíos. Pero coraje, es decir, calma y seguridad en medio del combate, conciencia de combatir por un fin que se sabe seguro e inviolable para el caso en que, aislado, uno sucumba, o bien para el caso en que el azar decidiera desfavorablemente la suerte de la batalla, ese coraje, sólo lo encontramos entre los griegos y los romanos. Lo que se ha denominado coraje entre los judíos sólo era un impulso salvaje contra una oposición injustificada, una rabia de exterminio, el fuego devorador del

espíritu animal, un impulso sin medida ni control al que sucede, en caso de desgracia y de fracaso, una cobardía incontrolada que agita entonces con tanto mayor vigor la idea de las prerrogativas exclusivas del pueblo judío.

Por lo tanto, ¡en ninguna parte y en ninguna circunstancia vemos moralidad, tensión moral y verdadera humanidad! Una carencia que se mostrará en toda su desnudez cuando finalmente consideremos la relación del pueblo con su ley.

La primera condición de un apaciguamiento interior y de una consolidación del espíritu popular faltaba, cuando la realidad, la existencia junto a otros pueblos, permanecía fijada en la idea atrasada de que este sólo pueblo único debía ser el único pueblo real, y vengaba sus mentiras. Cada día, cada movimiento de la historia aportaba la prueba de que el pueblo judío estaba infinitamente lejos de su idea; la existencia nacional del pueblo judío constituía incluso una constante apostasía de su idea.

Ahora bien, hasta cuando le sucedía sentirse realmente pueblo, cuando experimentaba las pasiones de la existencia popular y se abría a los sentimientos naturales que pertenecen a los pueblos, contradecía entonces efectivamente su idea, según la cual debía ser santo, sustraerse a los sentimientos naturales de los otros pueblos. Debía, por lo tanto, llevar una vida completamente retirada y apartada. Ahora bien, si podía sentirse un pueblo real, un pueblo laico que viviera exclusivamente a expensas de su idea, ese sentimiento de dignidad, porque estaba alejado y desprovisto de toda idea, de toda ley general, debía ser vacío, caótico y sombrío. O debía ser una maquinación oscura y embrollada o bien un combate interior. Los judíos jamás pudieron formar con él una unidad, un todo estatal, un orden interno.

Su Ley es finalmente en ella misma ya la apostasía de ella misma. Si en el momento en que nacía se mostraba al pueblo como una voluntad extraña que se le imponía y se presentaba como tal, se excluye entonces ella misma de la vida popular y la arranca del

corazón donde debería residir. En el momento de nacer, ella rechaza al pueblo fuera de ella y éste hace lo mismo por su lado: rechaza la ley. La historia judía se compone solamente de una sucesión de irritación contra la ley, la apostasía sucede a la apostasía; sólo en algunos instantes la ley obtuvo una especie de reconocimiento, es decir que sólo se veló porque la indignación pudiera recomenzar.

Los judíos son, por lo tanto, en la historia mundial, el único pueblo que jamás pudo ponerse de acuerdo con su ley y que sólo la ejecutó dejando de ser pueblo, cuando perdió su independencia nacional. Esto sucedió así naturalmente, no cabía esperar otra cosa, si la ley sólo podía mantenerse alienando la existencia nacional. No podía entonces tampoco en modo alguno establecer un contacto razonable con los asuntos nacionales reales, si su tarea consistía más bien en trastocar todo el conjunto de las relaciones populares.

Es una ley -si todavía puede llamarse ley a esto- que reina en un mundo milagroso. La misma distribución de la propiedad que prescribe y que presupone la ley es imposible y jamás existió entre los judíos; las disposiciones que toma el Pentateuco para mantener esta igualdad son puros postulados y charlatanismos aritméticos; un año jubilar como la ley lo prescribe es imposible, y tal como lo prescribe la ley, jamás fue celebrado. Toda la relación de la vida popular con el santuario tal como lo exige la ley, jamás existió y no sólo es imposible -sólo en el País de las maravillas pueden todos los hombres de un pueblo abandonar sus casas tres veces por año al mismo tiempo y, mientras celebran las grandes fiestas ante el santuario, dejar las fronteras del país sin defensa sin que ello provoque perjuicios-, sino que la mayor parte de las leyes aquí citadas sólo son sueños y todas fueron establecidas en su forma ideal cuando el santuario, cuya permanencia presuponían, ya no existía desde hacía tiempo.

Pueblo y Ley eran la pura oposición y debían serlo, sin poder salvar la oposición ni equipararla. La ley era una ironización de las relaciones del pueblo con el mundo, y el pueblo consideraba como

su esencia y destinación no ser un pueblo real, es decir un pueblo junto a otros pueblos. Quería ser el pueblo del milagro; por ello tampoco podía tener sino la ley del milagro, e integrarse en ninguna parte menos que en este mundo y en sus leyes reales y morales.

Si debe permanecer junto a la ley y si el judaísmo quiere mantenerse como tal, el rabinismo es la verdadera forma de la ley y la vida en cautiverio el cumplimiento verdadero de la ley. El pueblo judío no quería ser un pueblo como los otros, un pueblo en sentido verdadero, un pueblo junto a los otros. ¡Y bien! Ha pasado a ser lo que quería ser: un pueblo como ningún otro; ya no es realmente un pueblo junto a otros y, sin embargo, nunca dejó de ser un pueblo. Ahora se ha convertido realmente en el pueblo del milagro, el pueblo de la ilusión y de la quimera. Justamente así es como la ley se ha cumplido: en el fondo, ella siempre fue la ley de un país de maravillas que es absolutamente contrario al mundo real en el que viven sus servidores -la ley de la ilusión, de la quimera y de cálculos de combinaciones fantásticas y sofisticadas.

Con esto, la interrogación acerca del punto de vista moral del judaísmo tardío ya encontró su respuesta. Ahora no tenemos más que dar de nuevo esta respuesta exponiéndola brevemente.

El punto de vista moral del judaísmo tardío

La Ley es imposible de ejecutar y es incapaz de proporcionar al pueblo una tensión moral interior. Como está compuesta por disposiciones arbitrarias y no toma en cuenta la naturaleza de las circunstancias reales en que vive el pueblo, conferirá a éste una tenacidad excepcional y hará posible que se mantenga sin cambios en medio de otros pueblos, pero sólo alcanzará su fin impidiendo al pueblo integrarse con los intereses de otros pueblos o aún adquirir una opinión de lo que conmueve la vida histórica de estos.

La obediencia a toda la ley, puesto que en los hechos es imposible -como siempre lo fue-, sólo podrá ser teórica: sueño, casuística

y sofisticada. El rigor y la violencia de esta sofisticada son tanto mayores cuanto que no se aplican a determinaciones de relaciones humanas universales, sino a disposiciones que conciernen a un pueblo particular, pueblo colocado en una situación particular en Tierra Santa, rodeado por pueblos que todavía se encontraban en el estado de naturaleza, en la religión natural, que se asemejaban más a espíritus animales que a espíritus populares, disposiciones que se refieren a las relaciones de este pueblo con la ley sagrada.

Sólo un pequeño número de disposiciones legales -especialmente las que se relacionan con lo que es exterior, por ejemplo con la observancia de épocas definidas, el tratamiento religioso del cuerpo, la alimentación, aquellas, por lo tanto, que en cualquier circunstancia pueden transferirse del suelo de la Tierra Santa a cualquier otro-, semejantes disposiciones sólo pueden ser respetadas por los judíos en el exilio.

¡Pero no! Eso no es posible. Su respeto se ha convertido en una apariencia inanimada, pues su sentido primero, su oposición a la religión natural, por lo tanto también su relación con ella, han desaparecido hoy. Por ejemplo, el mandato de la pureza y de la conservación de ciertos alimentos sólo tiene sentido en un mundo en que quienes lo respetan, al igual que aquellos con quienes su respeto debe poner en oposición, ven en la naturaleza un enemigo espiritual, el mal y el imperio del Pecado. En Europa, ha perdido su sentido primitivo.

Para mantener esta apariencia sin vida, es preciso por fin refugiarse en la hipocresía. El día del sábado, por ejemplo, el judío necesita servidores cristianos. Estos mantienen el fuego en su casa, como si él no fuera responsable de lo que el servidor realiza por orden suya y para su goce.

Pero justamente ahora que su ejercicio está desprovisto de sentido, que se ha convertido en una pura apariencia, las costumbres del judío no hacen más separarlo aún más de los otros pueblos. Tanto más cuanto que la seriedad inmensa y falsa que se asemeja a la pura

apariciencia, debe poner al judío, que ve en esta apariencia su verdadera esencia superior, en una contradicción más abrupta todavía, con relación a la seriedad con que los pueblos europeos se aplican a sus asuntos importantes, de lo que lo había puesto el ejercicio anterior de esas costumbres con relación a las hordas de Canaan.

Ahora que reside entre los pueblos, la fuerza de exclusividad del judío no sólo ha tenido ocasión de preservarse. Ha alcanzado su grado más alto. Siempre es el miembro del pueblo elegido en cuyo nombre el mundo da vueltas, el sol sale y se pone, hasta que sobrevenga su tiempo, el tiempo que lo llevará a la soberanía. La vida actual en cautiverio no es más que un tiempo de pruebas que expirará cuando advenga el Mesías.

Los que quieren la inmediata emancipación de los judíos, por ejemplo Mirabeau, dijeron que la espera del Mesías impediría tan poco a los judíos ser buenos ciudadanos como lo había hecho, en el caso de los primeros cristianos, la espera del porvenir de Cristo. Pero habrían debido, en primer lugar, probar que los primeros cristianos, pese a sus esperanzas, eran reales ciudadanos de este mundo, que por el contrario, su espera del Señor no los volvía indiferentes a los asuntos del imperio romano -en los hechos no eran indiferentes a ellos, en la medida en que observaban todo movimiento para saber si era un signo anunciador del juicio que debía poner fin al reino de este mundo. Esos defensores de la emancipación deberían por lo tanto proporcionar la prueba absolutamente imposible de proporcionar, de que una comunidad que ve sólo en el futuro y en el cielo el tesoro caro a su corazón, puede aportar a los negocios del Estado y a la historia de este mundo una participación sincera y cordial. ¿El corazón puede estar sometido a dos amos? ¿Puede estar a la vez sobre la tierra y en el cielo? Si está en el cielo, sólo encuentra sobre la tierra el envoltorio sin corazón e inanimado del cuerpo.

Los judíos como tales no pueden amalgamarse con los pueblos y confundir su suerte con la suerte de estos. Como judíos deben esperar un futuro particular, impartido a ellos solos, el pueblo

elegido, que les asegura la dominación del mundo. En tanto judíos, sólo creen en su pueblo, esta fe es la única de que son capaces y a la que están obligados; para los otros pueblos sólo reservan la incredulidad, y esta incredulidad les es necesaria e impuesta para que no se extinga la fe en su privilegio. Su fe en ellos solos debe alimentarse continuamente de la incredulidad con que consideran a los otros pueblos.

De acuerdo con la manera como hemos considerado la cosa -pero solamente la hemos considerado como lo ha hecho toda la historia hasta el presente y como debía serlo según la naturaleza de la cosa- la causa de los judíos parece casi desesperada.

La solución no parecerá más cómoda si esbozamos ahora la posición del cristianismo con relación al judaísmo y si aportamos la demostración del precepto de que el judaísmo ha sido afectado, de parte del cristianismo y del Estado cristiano, por sus propias consecuencias, consecuencias realmente ejecutadas. Si existe una solución, ciertamente sólo se la podrá hallar allí donde la dificultad ha llegado al máximo.

Capítulo III

*La posición del
cristianismo con
relación al judaísmo*

En todo tiempo, la doctrina ortodoxa ha sido que el judaísmo era la preparación del cristianismo y que éste era la realización de aquél. Por esto se hallará, en el orden que decíamos, que el cristianismo es el judaísmo acabado y que éste es el cristianismo imperfecto e inacabado. El judaísmo se había fijado a sí mismo como objetivo la “Venida del Mesías”, la cesación del rito sacrificial y el enoblecimiento de su ley en ley interna de la moralidad y de la convicción personal. Pero no tuvo el coraje de alcanzar ese objetivo.

La comunidad cristiana -presuponemos la exactitud de las demostraciones de la crítica moderna- nació con la declaración, hecha por el judaísmo, de que había terminado su carrera y alcanzado su límite. He aquí que el judaísmo se dice a sí mismo: ¡Basta! He alcanzado el fin. Soy lo que debía pasar a ser, tengo lo que debía poseer. La comunidad, el judaísmo que arrojó ese dardo prodigioso, queda pues eliminada y se ha separado del judaísmo que quería seguir siendo lo que era desde siempre, que, en consecuencia, no quería alcanzar su objetivo y su fin.

Pero si el cristianismo es el judaísmo acabado, no es por lo tanto suficiente que declare que el objetivo se ha alcanzado, que el Mesías ha llegado, sino que es preciso también que copie ese desarrollo infinito en que el judaísmo ve su esencia y su destino. Al

mismo tiempo, es preciso que declare que el objetivo no se alcanzó aún, que a la llegada del Mesías hay que esperarla todavía, ella se ha convertido ahora en su segundo advenimiento, su retorno. El Mesías ha advenido, por cierto, pero su verdadera revelación, esa revelación en la que se manifestará en su verdadera magnificencia y en que entrará en su reino universal, está todavía por venir. La comunidad no se ha convertido todavía en lo que debía ser, no posee todavía lo que debía poseer, debe, como el judaísmo, esperarlo todo del futuro.

El judaísmo es una incredulidad que se dirige contra todos los pueblos y las relaciones populares. Es por lo tanto inconsecuente si es todavía fe en ese pueblo único e intenta apoyarse en relaciones populares. El cristianismo sobrepasa esta inconsecuencia. Vuelve universal la incredulidad en los pueblos, tampoco exceptúa al pueblo único de su incredulidad, y dirige su revolución contra todas las relaciones estatales y populares. En nombre del Evangelio hay que abandonar “casa, hermanos y hermanas, padres, mujer e hijos” para volver a ganar todo centuplicado. Pero la patria, los padres, los hermanos y las hermanas, la mujer y los hijos a que se gana centuplicados, ya no son una patria terrestre real, no son los hermanos y hermanas reales, los padres reales, los hijos reales, la esposa que se gana centuplicada ya no es la esposa real, sino que lo que se ha ganado centuplicada no es más que la apariencia de lo que se ha perdido y abandonado: su reflejo celeste. El cristianismo ha hecho lo que el judaísmo sólo hizo imperfectamente y sin lógica. Ha expulsado al hombre de su casa, de su condición laica, y de sus relaciones, al igual que de su relación con el Estado y el pueblo, para devolverle todo lo que ha perdido en nombre del Evangelio bajo una forma maravillosa: una patria maravillosa, una casa maravillosa, un padre maravilloso, una maravillosa madre, maravillosos hijos, hermanos y hermanas maravillosos, una esposa maravillosa.

El cristianismo se impuso cuando los pueblos perdieron la fe en sí mismos y desesperaron de su vida política. Es la expresión

religiosa de esta incredulidad que los pueblos se opusieron entre sí, y es la descomposición de las relaciones política y cívica en su reflejo maravilloso. El pueblo judío era el pueblo que en definitiva no era un pueblo, el pueblo de la quimera. Era inconsecuente también en esto, puesto que quería existir como pueblo real. El cristianismo sobrepasa esta inconsecuencia, este falso reflejo de la existencia popular, y crea el pueblo prodigioso, el pueblo santo, el pueblo del “sacerdocio real”.

El cristianismo sobrepasó las barreras entre los pueblos y fundó la comunidad universal, pero consumó al judaísmo igualmente bajo el aspecto de la perfección y de la generalización del particularismo y del exclusivismo. El judaísmo no hizo más que excluir a los otros pueblos del pueblo único. La comunidad cristiana, por el contrario, excluye todo carácter popular, toda particularidad nacional, y dirige su celo contra todo pueblo que quisiera creer en sí mismo y darse leyes para su fe en sí mismo y dentro de su confianza en su justificación. Finalmente, excluye a todo el que se atenga a sí mismo, a los derechos que posee en tanto hombre, por lo tanto, a los derechos de la humanidad. No quiere poseer al hombre real sino al hombre expulsado de su verdadera humanidad, al hombre de nuevo en el mundo, al hombre maravilloso.

Según la fe judía, el hombre no puede escapar a lo inevitable: mancillarse de diversas maneras. La naturaleza en que vive le tiende una trampa, es su enemiga y lo invita a pecados de que debe liberarse mediante abluciones sagradas. El cristianismo toma en serio el carácter inevitable de la mácula y a la naturaleza impura en que el hombre vive, la erige en naturaleza universal, en una palabra, en naturaleza del hombre. El hombre es por naturaleza impuro; necesita, por lo tanto, una ablución que no le quite tachas aisladas sino la impureza en general. Por ello se ha instituido el bautismo.

El judaísmo distingue entre los alimentos particularmente puros y los alimentos particularmente impuros, y considera al mismo tiempo que todos poseen un solo y mismo origen. Por ello el

cristianismo autoriza todos los alimentos tal como los produce la naturaleza, pero esto únicamente hace posible consumir la distinción entre alimentos puros e impuros: al alimento natural y cotidiano opone el alimento único, el verdadero, el propio, el alimento verdaderamente alimenticio, el alimento santo y maravilloso que se ofrece en el momento de la comunión.

Son sus leyes de higiene y de alimentación las que aíslan al judío de los otros pueblos; el bautismo y la comunión aíslan al cristiano de todos los otros hombres. Maravillosa purificación: todos los otros viven en la impureza que, de acuerdo con la fe, es inherente a la naturaleza humana. Para él, el hombre es impuro en cuanto tal.

El pueblo judío no pudo producir una ley estatal y popular real, por eso no era más que una reunión de átomos. Este aislamiento está fundado en la esencia del judaísmo, debía por lo tanto consumarse en el cristianismo y pasó a ser deber y supremo destino del fiel. Es preciso que el fiel mismo forme un asunto privado y haga de éste el más elevado de sus negocios. Sólo debe velar por sí mismo, por su alma y su felicidad, y debe tenerla en tan alta estima que, en caso de necesidad, todo lo que comúnmente vale entre los hombres y es considerado como lo que hay para ellos de más elevado, tiene el deber de sacrificarlo a ella.

En una constante hipocondría, el judío debe velar por que no lo mancille un azar cualquiera, y preguntarse si no está quizá verdaderamente mancillado. El cristiano vive en una naturaleza que es, en definitiva, impura -en la naturaleza humana corrompida por el pecado-; tiene todavía más razones para meditar y ser hipocondríaco. Su sola preocupación y su pregunta sólo debe ser la de saber si es puro o impuro, elegido o rechazado. No tiene otra pregunta que hacerse, ni otra preocupación.

En nombre de este aislamiento hipocondríaco, el pueblo maravilloso y santo de la comunidad de los elegidos es todavía menos un pueblo real que el pueblo judío. No es él mismo un pueblo, tampoco es un pueblo por sí mismo, no es un pueblo de extremo

a extremo, no es en modo alguno un pueblo; en sí mismo, en el fondo no es nada. Sólo está realmente presente en su sumo sacerdote, en la cabeza que piensa por él, decide y concluye en todos los negocios: en el Mesías.

Si el pueblo como tal no es nada y si todo se produce en el sumo sacerdote y sucede a través de él, las disposiciones morales universales constituidas en este pueblo prodigioso no derivan su valor del hecho de que el pueblo les ha prestado su adhesión popular y ve en ellas su voluntad, como tampoco del hecho de que sean verdaderas en sí mismas y que sea preciso que rijan en su propio nombre, sino que únicamente rigen porque son prescriptas y reveladas por aquél único que piensa y decide para el todo. Así dejan de ser morales y constituyen, por el contrario, la cúspide a que sólo la naturaleza positiva del judaísmo pudo alzarse.

En el judaísmo, el arte y la ciencia eran imposibles; en su consecuencia, el cristianismo, todavía más, pues en ella, todo lo que en judaísmo mismo volvía imposible el libre comercio con el mundo y sus leyes universales, se encuentra consumado y llevado a su extremo. El arte y la ciencia sólo son posibles cuando el cuidado de la necesidad personal no es el único que acapara al hombre. Pero en la comunidad, el hombre nunca debe ponerse a pensar que puede deshacerse del cuidado de sus necesidades, jamás se liberará completa y absolutamente de la multitud de sus necesidades, del vacío y de la nada en sí mismo, por lo tanto del cuidado de sí mismo: el arte y la ciencia que lo elevarían de un golpe por encima de su nada y pondrían término a su cuidado egoísta e hipocondríaco de sí mismo, son a causa de esto imposibles, o bien están estrictamente interdictos.

En suma, si la nueva ley es el judaísmo consumado y el cumplimiento de la antigua ley, es también el cumplimiento de la tradición en que ésta se hallaba con relación al mundo y a sus verdaderas relaciones.

Además, si la antigua ley (el judaísmo) era la contradicción consigo misma y si su consecuencia (el cristianismo) consistía en negar las consecuencias de la primera, reconduciéndola entonces a sus inconsecuencias, esta contradicción alcanzará su punto culminante en la nueva ley. Las consecuencias a que debían conducir su generalidad y su universalidad, ella las sobrepasará, y deberá sobrepasarlas tanto más cuanto que su generalidad no es en el fondo más que la exclusividad consumada. La exacta aplicación de la antigua ley es la casuística. Veamos ahora en qué consiste la aplicación de la nueva. La cuestión judía nos proporciona la mejor ocasión para hacerlo.

Habremos asegurado nuestra imparcialidad a los ojos de todos haciendo hablar a un hombre en nuestro lugar. Debemos acordarle el mérito de haber explicado exactamente la ley del Evangelio. Frankel, el prosélito, dice en su escrito *La imposibilidad de la emancipación de los judíos en el Estado cristiano* (1842):

“El cristianismo no combate en modo alguno la emancipación laica del judío en tanto judío; por el contrario, el cristianismo predica y enseña el amor al prójimo y a las miserias humanas. Que un judío gane su pan como empleado, profesor, mercader o mendigo, es algo que en verdad reside profundamente por debajo de su grandeza.”

Pero en primer lugar, interesa enormemente saber cuál es la naturaleza de esta grandeza, si es la grandeza que sólo se prueba en el rechazo de algo o la otra que, por ejemplo, prueba el hombre al conservarse en los diferentes modos de su existencia como un hombre libre y conciente de su dignidad. O si reconoce como hombre, al hombre que se encuentra en esas situaciones diferentes. El cristianismo debería reconocer este último tipo de grandeza como verdadera puesto que, como lo señala Frankel, no se opone al judío en tanto hombre y predica, al fin de cuentas, el amor al prójimo.

¿Pero aplica también sus máximas? ¿Obra según lo que predica? ¿Reconoce al hombre en las diferencias contingentes en que lo

encuentra realmente? Si diferencia al hombre de la determinación contingente en que vive, ¿lo pone realmente como tal por encima de su manera de ser contingente? ¿O bien hace expiar al hombre su determinación contingente? ¿No retira su amor al hombre a causa de las diferencias contingentes en las que vive? ¿O bien olvida al hombre más allá del judío, del turco, del pagano?

Frankel nos da la verdadera respuesta: “El cristianismo no discute la emancipación laica del judío en tanto hombre, pero combate la emancipación del hombre si, en tanto judío, quiere hacer válida la verdad de su religión fuera del Cristo”. Es decir, que diferencia al hombre del judío, a lo abstracto de lo concreto, en la realidad; allí donde debería probar que toma el amor en serio, lo retira. El hombre expía las faltas del judío. O más bien el hombre en modo alguno está todavía realmente allí, no es todavía reconocido. Sólo el judío está allí y no puede exigir, no puede mantener lo que se acordaría al hombre si realmente existiera. Pero todavía no ha llegado a eso. El judío todavía no pasa por un hombre, así como tampoco por judío y hombre, sino por judío absolutamente, es decir por otra esencia que la del cristiano, por una esencia con la que el cristiano como tal no tendrá derecho a entrar en comunidad.

Pero ¿por qué el amor también debe negarse y el hombre retirarse tras el judío? “Porque como consecuencia de la doctrina de Cristo, responde Frankel, no existe salvación alguna para el hombre fuera de Cristo”. Porque el cristianismo posee esa salvación, debe considerar a todos los otros que no la poseen como seres extraños. El amor que en tanto cristiano acordó a los otros, debe recuperarlo en tanto cristiano. Debe hacerlo: pues, señala Frankel, “el egoísmo del mundo debe ceder y cederá finalmente ante los esfuerzos cristianos en favor de la Unidad” (es decir, ante el egoísmo santo y el único fundado en derecho).

“Pero ahora, prosigue Frankel, las ideas liberales de la época (de que participa la idea de la emancipación) son idénticas al egoísmo del

mundo y poseen un terreno común fuera del Cristo, contra el que el cristianismo predica un amor que sólo arraiga en el Cristo y crea su alimento maravilloso a partir de esta fuente eterna del derecho, de la verdad y de la igualdad.”

Este amor maravillosamente alimentado, por lo tanto él mismo maravilloso, no se funda en la naturaleza de las condiciones de la vida humana, no extrae su atractivo y su alimento del contenido de esas condiciones y de las implicaciones a que dan origen. No extrae el instinto de igualdad de esa compasión vivaz con todo lo que es humano (*homo sum, nihil humani a me alienum puto*), sino que es fuera de la humanidad real de donde extrae su alimento. Puesto que es suprahumano, no es amor humano, es sobrenatural. La igualdad a que tiende es una maravillosa igualdad que sólo puede formalizarse con desigualdades de este mundo, pero no puede realmente sobrepasarlas, es decir, no puede reconocer al hombre que vive en esas diferencias.

Los judíos se consideran como un pueblo particular; pero el cristianismo, observa por el contrario Frankel con mucha justicia, “no conoce otra nacionalidad que la que arraiga en Jesucristo”. Las nacionalidades reales tienen de común echar sus raíces en las disposiciones naturales de la humanidad y desarrollarse en la historia. Si algunos pueblos se excluyen y se combaten, lo hacen porque sus intereses han entrado en conflicto. Concluyen la paz cuando reconocen mutuamente sus intereses; se unen para empresas comunes, cuando los reúne una idea superior que, justamente, necesita de esta reunión de disposiciones naturales para llegar a su cumplimiento. En el Estado real y en la historia de los Estados, el judío como tal debe siempre permanecer como un elemento extranjero, no porque tenga una nacionalidad particular, sino porque su nacionalidad es quimérica, no real, por lo tanto incapaz también de fraternizar con nacionalidades reales o de fundirse con ellas. Desde el punto de vista cristiano se considera la cosa de muy otro modo;

allí todas las nacionalidades reales pasan por nulas y no acaecidas, por simples quimeras, y la nacionalidad judía precisamente por una quimera particular, que tiene tan poco valor como cualquier otra nacionalidad, desde que ella, como todas las otras, tiene otra raíz que la única nacionalidad que conoce el cristianismo y que tiene su única y sola raíz en Cristo. “El cristianismo no quiere nacionalidades reales, tampoco quiere esta quimera definida de nacionalidad con que los judíos se glorifican: sólo quiere una, una nacionalidad maravillosa: aquella en la que palidece toda nacionalidad real y toda otra nacionalidad quimérica”.

“Los judíos se remiten a su moralidad, a los progresos de la cultura y de la civilización”, pero Frankel les observa “que el cristianismo pone el amor cristiano por encima de todo saber”. Esto puede, entonces, volver facilísima la cuestión. No hay necesidad de examinar si la moralidad de que se vanaglorian los judíos es verdaderamente la moralidad, especialmente la que vuelve capaz de la vida estatal. Por el contrario, resulta necesario poner desde el principio al amor en conflicto con la cultura, para atribuirle finalmente la victoria.

“Los judíos pretenden creer en Dios”. Con harta frecuencia se ha expresado la opinión de que la fe en un mismo y único Dios debería reunir a los judíos y los cristianos, pero Frankel objeta muy justamente que “el cristianismo declara a todo espíritu que no reconozca que Jesucristo se hizo carne, espíritu del Anticristo”. El dios de los cristianos es un dios distinto del dios de los judíos: los judíos niegan el dios de los cristianos y estos no tienen el derecho de confesar una comunidad con quienes niegan su esencia suprema. “Los judíos -prosigue Frankel- son benévolos y reconocidos hacia quienes tienen otra fe, pero Cristo dice: el que no está conmigo está contra mí”, es decir, que el amor cristiano es y sigue siendo exclusivo, incorruptible, inmutable, inexorable.

Por ello, no les vale absolutamente de nada a los judíos acercarse a las costumbres y creencias de los cristianos, a sus opiniones

políticas, a la literatura profana, ponerse de acuerdo, con los cristianos acerca del arte y la ciencia, mantenerse en recíprocas relaciones comerciales con ellos, hasta en un servicio militar común. Todo esto no los ayuda en nada, pues “todas esas cualidades, todos esos esfuerzos, esos atributos”, subraya Frankel “son solamente de este mundo, y aunque el mundo les preste atención y deba también prestarles atención”, el apóstol Pablo nos indica sin embargo el crédito que debe prestarse a todo eso cuando en la Epístola a los Romanos, XII, 2 “nos pone muy seriamente en guardia contra el hecho de conformarse con el mundo presente”.

La única relación exacta en que los judíos y cristianos pueden mantenerse, los unos con relación a los otros, es, en consecuencia, la de la mutua exclusión. Anteriormente los judíos se comportaron de manera exclusiva: esto que han hecho a los pueblos, los cristianos se lo devuelven plenamente. En la conducta de los cristianos son afectados por su propia exclusividad, que los cristianos han heredado de ellos y no han hecho más que llevar a su perfección.

El Estado cristiano no puede poner a los judíos y los cristianos en ninguna otra relación que la que les es impartida por su esencia religiosa y su confesión. No quedará ninguna duda de nuestra imparcialidad cuando hayamos hecho definir por un judío la manera como es preciso colocar a su pueblo dentro del Estado cristiano:

“El Estado no gana con la supresión de nuestros caracteres propios -dice otro Frankel que habla en nombre de los judíos (la ordenanza acerca del culto de los judíos en Prusia, de 1842)-, sino que gana con el mantenimiento de estos, porque quien obedece a su religión no puede sustraerse a sus superiores, porque quien reconoce la santidad de su fe no la preservará de los derechos del hombre y de los derechos de la humanidad. La religión es lo que comprende todo, lo que se extiende a lo universal, la totalidad; y quien la acepta en él, y la preserva fielmente, debe asimismo tener en alta estima lo individual, lo parcial, lo individual y la moralidad.”

La moralidad, la ética, el comercio de los hombres con los hombres, lo humano en definitiva, los derechos del hombre, la ley de humanidad: ¿todo esto no es por lo tanto más que individual, individual parcial, una particularidad? ¿El hombre no es más que algo parcial, lo religioso algo general? ¡Pero para qué hablar entonces! Mientras lo religioso expresa lo que es su verdadera esencia, expresa igualmente que lo humano, la humanidad, ya no es su esencia, sino que no es más que algo parcial. Debe retirarse ante lo esencial que él proclama debe negarse completamente en caso de conflictos.

¡Bien! El judío quiere saber mantenida su religión, ella es su ser, su totalidad; quiere hacer que el reconocimiento de los derechos del hombre dependa del reconocimiento y el mantenimiento de la religión. ¡Y bien! El Estado cristiano hace lo que él mismo quiere y obra en el sentido de sus palabras: se preparará, por lo tanto, él mismo su destino dentro del Estado cristiano. Aquí entonces, como en todas partes, será castigado por sus propias consecuencias, y por ello, tampoco podrá quejarse.

Capítulo IV

La posición de los judíos en el Estado cristiano

El Estado cristiano hace lo que el judío quiere poseer, lo que el propio judío intentó durante el tiempo en que existió su teocracia: declara a la religión esencia y fundamento del Estado. De esta manera, el Estado cristiano declara la consecuencia del judaísmo como su esencia.

El Estado cristiano evangeliza o, como dice el prosélito Frankel, “en el Estado cristiano, la evangelización es considerada y ejercitada como un mandato divino”. Agregamos: el primero. Ahora bien, si el Evangelio es el cumplimiento de la Ley, el Estado cristiano es también la ejecución acabada de lo que la teocracia de la ley mosaica consideraba como su ideal; no se desdén una jota de la ley en su constitución, no se pierde ninguna.

Recientemente, para probar la imposibilidad o la inexistencia de un Estado cristiano, se ha puesto varias veces el acento sobre esas declaraciones del Evangelio que no solamente el Estado actual no sigue, sino que tampoco puede seguir si no quiere disolverse completamente como Estado. Pero la cuestión no se resuelve tan fácilmente. ¿Qué reclaman pues esos preceptos del Evangelio? La negación sobrenatural de sí mismo, la sumisión a la autoridad de la revelación, que uno se aparte del Estado, la supresión de las relaciones laicas. Bien. El Estado cristiano reclama y proporciona todo

eso. Se ha apropiado del espíritu del Evangelio, y si no lo devuelve en las letras mismas del Evangelio, eso sólo se debe a que expresa este espíritu en las formas del Estado, es decir en formas que están, sí, tomadas de la existencia del Estado y de este mundo, pero que, en el renacimiento religioso que deben conocer, se ven rebajadas a la apariencia. Esto es apartarse del Estado, el que se sirve de las formas del Estado para ejecutarlas.

El pueblo entregado al mundo tiene el derecho de mantenerse alejado de todas las relaciones reales del pueblo, ciertamente, y de volverse un no-pueblo. Ya no tiene voluntad propia no se basta a sí mismo; para sí mismo, debe más bien no ser nada. Es el “pueblo de la propiedad”, pero propiedad de otro. Su verdadera existencia sólo está en la extremidad y en la cabeza a que está sometido, pero ella, originariamente y por su naturaleza, le es ajena, es decir, dada por Dios, y le ha sobrevenido sin aporte propio. Sus leyes no son obra suya, sino revelaciones positivas a que debe obedecer inmediatamente y sin estar autorizado a dirigirles críticas. La potencia y la violencia que son el pueblo en sentido propio, al menos el Todo, han menester de una tropa de mediadores que los representen en todo lugar y en todas las extremidades para el no pueblo, es decir para los menores. Este estado de mediador es una prerrogativa, un privilegio, que es dado, sea por la naturaleza, o bien por el nacimiento, o que está ligado a la producción de ciertas condiciones, que no tienen la menor necesidad de poseer un parentesco interior o una relación con el oficio de mediador. Puesto que, en fin, la masa del pueblo impropio no es precisamente más que la masa que carece de derechos universales y del derecho de poseer una conciencia universal, ella se fragmenta en una multitud de círculos particulares constituidos y definidos por el azar, que se diferencian por sus intereses, sus pasiones y sus prejuicios particulares, y que, como privilegio, reciben el permiso de excluirse mutuamente unos a otros para atender sus intereses particulares. Pero, entre esta masa, sólo hay esos intereses particulares. No tienen negocios

comunes, no pueden ni deben tenerlos. A fin de que ni siquiera alienten la idea de tener un negocio común, se les ha procurado, en la preocupación de sus negocios particulares, una autonomía y una autoridad privada, de modo tal que ningún círculo reciba derechos que pudieran conferirle un poder cualquiera sobre los otros.

Por ello Hermes tenía perfecta razón cuando afirmaba, en la *Kölnische Zeitung*, que el Estado cristiano no podía edificarse según preceptos universales, sino que “sus instituciones deberían tomar en cuenta pasiones y privilegios”.

Cuando, por el contrario, Philippson observaba, en la *Rheinische Zeitung*, que “porque los hombres rebosan de pasiones y de prejuicios, era menester que la ley fuera superior a ellos”, tenía razón en la medida en que se trata de la concepción de la ley. Pero si las leyes no se constituyen sin fundamento, sino que corresponden a las relaciones reales, estaba equivocado. La ley no hace más que expresar lo que interesa en realidad para la esencia. Si, ahora, es el prejuicio el que goza del honor de valer para la esencia, la ley no puede ser otra cosa que la sanción y la legitimación del prejuicio. Y el judío se considera como algo particular en comparación con los cristianos; por ello la ley lo tratará igualmente como algo particular. El judío tiene el prejuicio de que ciertos alimentos y ciertos contactos manchan. Mantenerse puro de esas manchas, he ahí lo que considera su esencia, por lo tanto su esencia lo separa también del no judío. Entonces, ¿la ley no debe tomar en cuenta la esencia del judío, no debe ser la expresión de esta esencia, el cumplimiento del prejuicio del judío, es decir, separarlo de los otros? Por cierto que ella no hace otra cosa que lo que él quiere. A los ojos del judío, la esencia universal del hombre no pasa todavía por superior a su esencia particular. ¿Tiene entonces la ley el derecho de imponerle otra esencia que la que él quiere poseer?

Philippson afirma que “la religión no es más que el manto de la hipocresía, el pretexto de la opresión de los hombres, el yugo de la conciencia”. ¿Acaso considera el judío, por ejemplo, las leyes

alimentarias e higiénicas del Antiguo Testamento como pretexto para separarse de los otros en nombre de otros fines? Lo admite tan poco que no nos complaceremos en afirmar un absurdo semejante. Tan poco, debería decirse, como el Estado cristiano reconoce que utiliza la religión como pretexto de la opresión. No, el judío se separa porque no considera la esencia del hombre superior a su esencia particular, porque no estima, en definitiva que la esencia del hombre es su esencia. Por esto, igualmente, el Estado no conoce otra cosa que la exclusividad de la violencia, el orden clerical jerárquico y corporativo, porque él y sus súbditos no conocen más que la autoridad y la corporación como su esencia.

Como Hermes, nuestro Frankel ha explicado perfectamente bien la esencia del Estado cristiano al decir: no hay ninguna duda de que (¡ciertamente, no la hay!) el gobierno tiene el derecho de acordar ciertas prerrogativas (que, con todo derecho, se consideran por lo tanto prerrogativas), privilegios y cargos, y someterlos a ciertas condiciones, por ejemplo al juramento en la verdad de Cristo del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Que no afirme, por el contrario, que la celebración de “certain ceremonias eclesiásticas no impone regla al Estado ni la menor restricción a la habilidad de sus súbditos”. Si lo que, según su naturaleza, es un derecho universal y un deber para lo universal, que en cuanto tal debería ser distribuido y recuperado, es considerado, por el contrario, privilegio y prerrogativa, acordados y poseídos, la condición bajo la que se los acuerda y pone en posesión puede ser cualquier condición voluntaria y arbitraria, y tiene tan poca necesidad de tener una relación interna con la esencia habitual de lo que es acordado como esas ceremonias que el vasallo debía celebrar en la Edad Media para la investidura en ocasiones particulares. Esas condiciones deben residir incluso arbitrariamente fuera del dominio de la causa a fin de que el otorgamiento del privilegio sea definido y reconocido como una gracia pura.

El más general, por lo tanto también el más exclusivo de los privilegios, es la fe. La fe quiere se la considere así, y tiene derecho a ello, pues no es acto libre, sino expresión y consecuencia del sufrimiento. A la fe, el hombre no se la da a sí mismo, el hombre no se desarrolla a través de la razón, no puede, por lo tanto, disponer arbitrariamente de su fe y definirla como quiere; ella, antes bien, es un presente de la gracia, que la otorga según su deseo y, en el estado de gracia, elige a quien quiere. El cristiano, en consecuencia, debe reconocer absolutamente su privilegio, considerarlo como la regla de conducta de su vida y regir según él su comercio, su comportamiento, el amor y la caridad. “Dejadnos hacer el bien -dice el santo Apóstol, y Frankel invoca con justo derecho estas palabras; dejadnos hacer el bien a todos, pero con preferencia a nuestros coreligionarios”. Al igual que el maravilloso pueblo de los creyentes, el pueblo de Israel se vanagloria de un privilegio particular. Un privilegio enfrenta, pues, al otro; uno excluye al otro.

El Estado cristiano está obligado a considerar los privilegios, a salvaguardarlos, a mantenerlos y a apoyar su edificio sobre ellos; el judío considera su esencia como un privilegio. La única situación posible dentro del Estado cristiano, por lo tanto, sólo puede ser una situación privilegiada; su existencia sólo puede ser la de una corporación particular.

Capítulo V

Conclusión

El deseo de los judíos de emanciparse, y el apoyo que ha encontrado ese mismo deseo entre los cristianos, son un signo de que, por ambos lados, la barrera que los separaba comienza a ser franqueada. El judío ortodoxo no debería en modo alguno tener el derecho de reclamar la emancipación porque su verdadera posesión y su verdadero empleo deberían conducirlo a un estado y a una situación en que ya no podría observar su Ley. Si el cristiano habla en favor de la emancipación de los judíos, puede suceder, sea esto para él claro o no, que el hombre haya alcanzado la supremacía sobre el cristiano. Que, por fin, Estados aislados, en el curso de guerras revolucionarias, hayan hecho a los judíos importantes concesiones y hayan llegado hasta acordarles casi por entero el derecho de ciudadano o, al menos, prometérselo, esto sólo era posible porque en las tormentas de esta época la forma del Estado cristiano ya no era sólida y por ello, al menos en parte, fue preciso sacrificar los privilegios.

No fue así en la época de la Restauración: las atribuciones prometidas fueron retiradas, las ya otorgadas, limitadas, los privilegios restablecidos y, a los judíos, hasta se los persiguió de nuevo. Pero no fueron los únicos en sufrir: todo el mundo sufrió en esta época, la razón, el sagrado entendimiento humano, los derechos universales del hombre.

Esto debía ser así y esta época debía convertirse en una época universal de sufrimiento, porque anteriormente se había cometido el error de considerar posible la emancipación si los privilegios se reconocían en la emancipación misma. Por ello se habían hecho concesiones al judío en tanto judío. Se lo dejó, por lo tanto, también después como judío, es decir como un ser que debe excluir a todos los otros, persistir y volverse a sí mismo imposible la verdadera emancipación. Todo sufrió por este error, pues a todos les faltaba todavía el coraje de ser hombres. Si los privilegios aislados eran sacrificados, en esta época había permanecido por cierto el privilegio, el privilegio original, el privilegio celeste sobrenatural, otorgado por Dios, que siempre debe producir a todos los otros a partir de sí.

La emancipación, por lo tanto, tampoco puede estar ligada a la condición de que los judíos se hagan cristianos, una condición que solamente los privilegiaría de otra manera de como lo eran hasta ahora. Un privilegio meramente se cambiaría contra otro. El privilegio permanecería, aún si valiera para algunos y hasta, incluso, para todos los hombres.

Por ello hasta aquí se consideró falsamente la cuestión de la emancipación en todos sus sentidos, hasta en los puntos particulares que han sido evocados, al tratarlos sólo unilateralmente, en tanto cuestión judía. Naturalmente de este modo, no se la podrá resolver jamás, ni teórica ni prácticamente. Quien no es libre él mismo tampoco puede elevar a los otros a la libertad. El servidor no puede emancipar. Un menor no puede levantar la tutela de otro. Un privilegio puede muy bien limitar a otro, es decir, reconocerlo a través de la limitación justamente como privilegio y reconocerlo, pero jamás podrá poner en el lugar del privilegio el derecho humano en general si no se sobrepasa a sí mismo.

La cuestión de la emancipación es una cuestión general, la cuestión de nuestro tiempo, en suma. No solamente los judíos, sino también nosotros queremos ser emancipados. Sólo porque nadie era libre y porque la tutela y el privilegio reinaron hasta aquí, no

podían los judíos ser libres. Todos nos hemos excluido por nuestra limitación; todo estaba limitado y los cuarteles de policía en que nos hemos matriculado se asemejan necesariamente al ghetto. No sólo los judíos, sino tampoco nosotros, queremos contentarnos más con la quimera; también nosotros queremos convertirnos en un pueblo verdadero, en pueblos verdaderos.

Si los judíos quieren pasar a ser un pueblo verdadero, pero no pueden hacerlo a causa de su nacionalidad quimérica, sólo pueden hacerlo en las naciones aptas para la historia y en las naciones históricas de nuestra época. Por eso deben abandonar su prerrogativa quimérica. Mientras la conserven, los separará siempre de los pueblos y los volverá ajenos a la historia. Deben sacrificar su falta de fe hacia los pueblos y su fe exclusiva en su nacionalidad apátrida antes de ponerse de algún modo en condiciones de tomar parte en los verdaderos negocios del pueblo y del Estado, sinceramente y sin reservas secretas.

Pero debemos abandonar la falta de fe en el mundo, en la justificación del hombre, por lo tanto la fe exclusiva en el monopolio y en la minoridad, antes de poder pensar en ser verdaderos pueblos y en el seno de la vida popular, ser verdaderos hombres y permanecer como tales.

Es imposible que los hechos de la nueva crítica (contemporánea) y el grito general en favor de la emancipación y la liberación de la tutela aún en el futuro más próximo, estén destinados a quedar sin efecto. Que ese éxito sea grande y esté próximo para ellos, eso depende de acontecimientos cuya extensión no puede valorarse de antemano, así como tampoco su carácter decisivo. Una cosa es sin embargo segura: todos los medios seguirán siendo paliativos, sólo conservarán la ambigüedad y serán la ocasión de nuevos combates en nombre de esta cuestión, mientras no se emplee un único medio. Provoca inquietud. Este medio se llama: falta total de fe en la ausencia de libertad y fe en la libertad y en la humanidad. Esta fe probará por fin un día su ardor, un ardor que será justamente tanto

mayor e insuperable cuanto el hombre está situado por encima del privilegio y del monopolio.

Se dirá quizá: esto es extremo, demasiado extremo. Y bien, que se entienda a qué sabiduría lleva el *Justo Medio*.¹

¹Se llamó “Justo Medio” a la política instaurada por Luis Felipe de Orleáns, rey de Francia como resultado de la Revolución de Julio. Se trataba de un régimen dirigido por las altas finanzas sobre la base de un equilibrio permanente entre derecha (legitimistas, borbónicos) y la izquierda (republicanos). (Nota del editor).

Capítulo VI

*Los judíos franceses
con relación a la religión
de la mayoría de los franceses*

Dejemos que las cosas sigan su curso. Es una frase para consolarse cuando se considera que no se querría conservar la irresolución y la incomodidad del presente para siempre, pero cuando uno tampoco puede resolverse a tomar una medida decisiva y extrema: no hay más que dejar que las cosas sigan su curso y todo se hará solo. Ante todo, no se cree que, con la teoría, podáis realizar algo. La teoría es cruel, fecunda en crueldades, y su gran placer es formar conflictos a partir de las menores dificultades, reunir sus implicaciones más nimias de manera tan estricta que los dos partidos se ahoguen. En definitiva, ella lleva todo al extremo. Por el contrario, la vida es rica en medios para circunscribir las cosas, quitarles su peligro y embotarlas; ella calma el fervor teórico y derrama bálsamo sobre las heridas abiertas por la teoría.

Por ello quizá se reproche a nuestra discusión, que hasta aquí hemos exagerado las dificultades sin necesidad, y que no hemos tomado en consideración todos esos medios que la vida posee, que ella siempre utiliza en el momento oportuno y que emplea con éxito, mientras la teoría representa la situación como tan peligrosa que debería creerse que, en todo momento, ha de comenzar la más sombría de las tragedias.

No despreciamos la vida común en modo alguno, pero no hay que tener demasiada estima por ella, si sólo debemos estimar lo que se comporta libre y sinceramente con relación a su ley. Es decir lo que se da realmente la ley que expresa su esencia superior, y que sobrepasa realmente la ley que ella, en los hechos, desconoce. Si, por lo tanto, en definitiva, solamente lo que reconoce su ley es digno de interés. En este sentido, la vida llamada corriente, con su fuerza cicatrizante, que invocan los adversarios de la teoría extrema, no es digna de interés; deberá, antes bien, llegar siempre a un punto en que será despreciable en máximo grado.

Con sus medios hipnóticos, ella apacigua en especial, no sólo a la teoría que avanza muy rápido y que, en definitiva, ha montado en cólera, no solamente a la teoría del pensador, sino en ésta, al mismo tiempo, a su propia teoría. Así el cristiano puede mostrarse benévolo, bien intencionado y humano hacia el judío, es decir, desconocer su teoría que, en cuanto cristiano, lo obliga a no mantener comunidad ninguna, ningún comercio con los judíos, y reconocer un hombre en el judío, es decir mostrarse él mismo, no cristiano, sino hombre. Pero la vida corriente es bastante inconsecuente para sobrepasar su teoría y su hipótesis, que en los hechos sobrepasa, pero no en su ley y en plena conciencia. De su acción, con la que sobrepasa su teoría inacabada, no se atreve a hacer una teoría dominante. Deja subsistir la ley que niega al judío los derechos del hombre en general, es decir que ella misma es todavía incapaz de reconocer el derecho general del hombre por la vía de la ley. Sólo momentáneamente y en una agitación contingente de la simpatía humana confiere ella al judío un valor de hombre. Sin esto, en la ley que reina y en las relaciones jurídicas que sólo pueden regirse según la evolución contingente del sentimiento y que ni siquiera pueden ser libradas a una magnanimidad excepcional (porque conciernen al interés de todos, no sólo al de algunos espíritus sensibles aislados), en esas relaciones, la vida corriente conserva la teoría cruel. Permanece en ella como el corazón sensible y sin coraje, de

tal modo que no puede avenirse a ser también cruel y sobrepasar esta teoría de la crueldad.

La vida corriente, por lo tanto, sólo puede oponerse a la teoría en la medida en que renuncie a su propia teoría, con corazón duro. Se sustrae a ella en su superficie a veces y solamente por instantes. Pero en el fondo y en su curso corriente, está dominada por su teoría, que sólo puede ser sobrepasada por la teoría verdadera, la cruel, es decir, por la teoría que tiene el coraje de poner fin a su crueldad. Por instantes, la vida corriente se opone a su propia teoría, para siempre la verdadera teoría, porque entonces ella misma teme, si sobrepasa un día la suya, reconoce ese sobrepasamiento como ley y como teoría verdadera.

Mientras más alto se mantiene la vida corriente y mientras más libre es, más bárbara será; y tanto más ruda su teoría cuanto no quiere reconocer la libertad según la que vive como su ley más alta. En ese caso, no resolverá las implicaciones en las que cae, con elevar la libertad a la ley, sino que meditará acerca de los medios que limitan la libertad que se ejercita dentro de la ley. La ley que debe resolver el conflicto tratará de mentira a la libertad reinante; pero una libertad que se deja despreciar de este modo es también luego sólo una apariencia cuando parece reinar en la vida corriente.

No es la teoría la que medita estas contradicciones de que sufre la vida ordinaria, sino que la vida las vuelve muy sensibles; no es la teoría la que vuelve peligroso el conflicto, sino la vida ordinaria, porque no se confiesa sus contradicciones. Quiere resolverse en la verdadera teoría, reabre sus heridas sin restañarlas y se ve obligada a reconocer que le falta el bálsamo que apacigua los dolores y que cura, mientras ella teme la teoría cruel y extrema.

En lo que se refiere a la cuestión judía, Francia nos ha proporcionado recientemente la imagen, como en todas las otras cuestiones políticas después de la Revolución de julio, de una vida que es libre, pero que revoca su libertad en la ley, la declara por lo tanto una apariencia y refuta por lo demás su ley libre en los hechos. La

revolución de julio sobrepasó la religión de Estado en cuanto tal, emancipó la Iglesia del Estado, lo liberó de toda influencia religiosa y volvió la participación en todos los derechos cívicos y políticos independiente de toda profesión de fe religiosa o eclesiástica. En consecuencia, los judíos franceses son ciudadanos perfectamente libres y, por ejemplo, han pasado a ser aptos para representar a sus conciudadanos, sin distinción de religión, en el parlamento. El señor Fould, como miembro de la Cámara de diputados, se labró un nombre. El conflicto de que se ocupa nuestra teoría y nuestra praxis en Alemania, parece así estar resuelto. Pero no lo está todavía verdaderamente, ni en la ley, ni en la vida.

El judío, por ejemplo, debería haber dejado de ser judío cuando no está impedido por su ley de cumplir sus deberes hacia el Estado y hacia sus conciudadanos, cuando concurre el día del sábado a la Cámara de diputados y toma parte en debates públicos. Todo privilegio religioso, en definitiva, por lo tanto también el monopolio de una Iglesia privilegiada, deberían ser suprimidos. Y si algunos o muchos o hasta la mayoría predominante, creen todavía estar obligados a cumplir deberes religiosos, esto debería dejárseles como un asunto puramente privado.

Pero en Francia, la libertad general no es todavía una ley, la Cuestión judía no está todavía resuelta, porque la libertad legal -es decir que todos los ciudadanos son iguales- está limitada en la vida que todavía está dominada y fragmentada por privilegios religiosos. Porque esa falta de libertad de la vida hace sentir sus efectos sobre la ley, pues ésta fuerza a sancionar la distinción de los ciudadanos libres en sí, en oprimidos y en opresores.

Los debates de la Cámara de diputados sobre la ley que debía reglamentar el tiempo de trabajo de los niños en las fábricas, fueron la ocasión para traer a la luz todas las dificultades del conflicto todavía no resuelto. En la sesión del 26 de diciembre de 1840, cuando se pasó a debatir el cuarto artículo del proyecto de ley según el cual los niños de menos de dieciséis años no podrían ser empleados el

domingo y otros días feriados legales, Luneau propuso la versión siguiente: los niños de menos de dieciséis años sólo puede ser empleados seis días por semana.

Esta versión se inspiraba en los principios de la revolución de julio. Después de esta revolución. ¿cuáles pueden ser, entonces, los días feriados reconocidos por la ley? O bien todos son reconocidos, o bien ninguno en particular; es decir, en los dos casos la ley del Estado no prescribe ningún feriado, subordina todo el interés del Estado y confía a la voluntad privada declarar días feriados donde le parezca bien, si no entra en conflicto con el interés general del Estado.

El *Diario de Debates* del 27 de diciembre afirma que un día de descanso es necesario; no obstante, ¿tiene la ley el derecho de ir tan lejos y fijarlo? ¿Por qué elegir el domingo y los días feriados del culto católico? ¿No es mejor remitirse a la libertad de todos para fijar el día de descanso? Todos los cultos “desviacionistas” son reconocidos en Francia -se entiende por desviacionista, disidente- y gozan por eso mismo de la misma libertad: ¿por qué, por lo tanto, obligar al patrón de una fábrica a cerrar su taller el domingo, si su día de fiesta es el sábado?

Según la opinión del *Diario de Debates*, la Cámara rechazó sin embargo con justo derecho la modificación del señor Luneau, pues, aunque todos los cultos sean iguales ante la ley, aunque no haya más una religión privilegiada, hay sin embargo una religión de la mayoría que no debe ser sacrificada al judío. Eliminar la mención del domingo en la ley, significaría que no hay ya religión en Francia. ¡Esto es exacto; No hay más religión si no hay más religión privilegiada. Quitad a la religión su fuerza exclusiva y deja de existir.

El señor Martín du Nord, expresamente alabado por el *Diario de Debates* por haber combatido la modificación de Luneau, observaba que el artículo de la comisión no estaba en contradicción con la carta de 1830 y no contenía nada que estuviera contra la libertad religiosa de los ciudadanos. Que la ley mencionara al domingo,

no obligaba a nadie a trabajar un día en que debiera guardar fiesta a causa de los mandatos de su religión. Si los judíos tienen el derecho de no trabajar un día de la semana, la ley en modo alguno los obliga a mantenerse alejados del trabajo. Pero eso no impide que, sin embargo, estén obligados a celebrar el domingo y los días de fiesta cristianos que, para ellos, no son días religiosos. Deben conformarse con lo que prescribe la religión cristiana, la religión de la mayor parte de los franceses, la religión que siguen los franceses casi unánimemente.

La libertad garantizada a los judíos se limita, en consecuencia, a que no están obligados a violar su ley sabática -si lo desean, pueden no trabajar el día del sábado-, pero la ley de la religión cristiana que el Estado reconoce expresamente como norma de sus leyes, los obliga también a celebrar otros días fuera de sus días feriados. La ley no los obliga a un delito efectivo contra su ley religiosa, pero los pone en desventaja en lo que se refiere a sus intereses laicos con relación a los cristianos cuando celebran su sábado con una conciencia igual a la de los cristianos cuando celebran sus días feriados. La ley religiosa cristiana considera al Estado como lo único digno de valor. El Estado cristiano considera la ley de la religión cristiana la única digna de ser sostenida por sus leyes. Para, como dice el señor Martín du Nord, que la religión no corra peligros, y aquellos que todos los días quieren enterrar los fundamentos de la religión no reciban apoyo en la ley, el domingo y los días de fiesta cristianos deben ser mencionados expresamente en la ley, en interés de los cristianos, y del cristianismo. Por el contrario, no deben esforzarse en velar igualmente por que los adeptos de otra religión, por ejemplo los judíos, cumplan los deberes que les imponen sus leyes religiosas. Sólo cuida del cristianismo, no de otras religiones y de su veneración. ¡Naturalmente! No se puede servir a dos amos, dice la Sagrada Escritura, pues se debe amar a uno y odiar al otro. El cristiano debe ser religioso, así lo quiere la ley del Estado. El judío puede obrar como quiera, como si, librado el judaísmo a sí mismo y en el goce

de esta libertad, no hubiera que temer desventaja alguna para esta religión, como si no sucediera lo mismo, a menos a los ojos del Estado, que si el cristianismo fuera dejado libre de este modo.

¿Pero por qué tiene el cristianismo privilegios, tales que el Estado lo protege expresamente y lo preserva, como si, si la ley no le autorizara particularmente días feriados, fuera de temer la declinación de la religión? ¿Por qué el cristianismo tiene, él solo, el privilegio de obtener una ley en armonía con costumbres eclesiásticas, una ley que, originariamente, sólo tiene por objeto preservar la explotación física de los niños en las fábricas? ¿Por qué goza de una ventaja, por qué goza de un privilegio sobre el judaísmo? Porque es la religión de la mayoría; porque los franceses la reconocen casi con unanimidad.

La libertad religiosa no consiste, por lo tanto, en la igualdad de derechos de todas las religiones, no consiste en la puesta en pie de igualdad de religiones diferentes, sino en el monopolio de una religión que es casi única y una entre todas. No se toma en cuenta las relativamente “infinitamente” poco numerosas, y la desventaja en que se las coloca, la opresión y el perjuicio que sufren. El decreto que las anula a ojos del Estado, no es una injusticia porque son “infinitamente” poco numerosas. No sufren ni tienen que quejarse porque para el todo, o para la “infinita” mayoría de los privilegiados, la opresión que sufren es sobrepasada por la ventaja de la mayoría.

En el Estado cristiano que se reconoce como tal, y que define la religión cristiana como la religión de Estado, es un derecho el que oprime a los judíos, aunque instaure la injusticia de un monopolio. Pero si una religión, como religión de la simple mayoría, obstaculiza los derechos de la otra, en el lugar de la apariencia del derecho se ha colocado la simple violencia, el derecho del mayor número. O bien, en el lugar del derecho, el simple hecho de que los cristianos franceses son más que los judíos. Éstos, por lo tanto, en caso de conflicto, deben someterse a aquéllos.

¿Es por lo tanto ahora una solución pacífica la que, luego de haber provocado alabanzas del Justo Medio, tiene por costumbre poner siempre la vida en conflicto? ¿Significaría resolver la querella, que el menor número, de cuyos derechos justamente se trata, sea finalmente oprimido? ¿Significa derramar bálsamo sobre las heridas, que se declare que la minoría no tiene de qué quejarse, pues la libertad sólo pertenecería a la mayoría, desde un comienzo dominante? Esto equivale, mucho más, a reabrir las llagas y a burlarse del paciente, quien querría quejarse de sus males.

La revolución de julio se dirigía contra los privilegios, por lo tanto también contra la iglesia de Estado. Pero si, en consecuencia, leemos en la constitución revisada que la religión cristiana es la religión de la mayoría de los franceses, con esta frase no se hace más que enunciar un hecho que sólo puede obstaculizar a los adeptos de otra religión a participar de los derechos del Estado. Después de la revolución de julio, nadie se atrevía a hablar de una religión privilegiada, pero tampoco nadie tenía el coraje de arrogarse la libertad conquistada por la revolución.

Ahora bien, como una libertad que uno no se arroga no es tal, no se tenía, en consecuencia, el coraje de ser libre. Se temía a la Iglesia de Estado y la libertad total no parecía menos temible; se prefería, por lo tanto, la excusa aparentemente inofensiva de tomar sencillamente nota del hecho de que la mayoría de los franceses pertenecía a una religión determinada.

En la vida común, por otra parte, sólo reina, en efecto, la libertad. El judío, por ejemplo, que profesa la religión de la minoría, no encuentra impedimentos si quiere tomar parte en los derechos de todos, pues la mayoría, como tal, y en su relación numérica, no posee derechos particulares. No tropieza con ningún obstáculo, pero no está expresamente autorizado por la ley, sino sólo tácitamente, pues al suprimirse la simple expresión Iglesia de Estado, la mayoría tiene la bondad de olvidar la supremacía que le otorga el número.

Pero desde que los intereses de la mayoría se separan de los de la minoría -y esto reside en la arbitrariedad de la mayoría y ninguna ley puede impedirselo, desde que quiere afirmar sus intereses particulares y separarlos de los de la minoría-, la mayoría es la única que posee el derecho y la minoría debe inmediatamente someterse a su voluntad.

Si por lo tanto la vida es libre -el judío, por ejemplo, pasa por un ciudadano libre-, la libertad reside solamente en una conveniencia arbitraria y amable de la práctica social, pero que tiene su enemigo no vencido en la teoría, en la ley, en la categoría de la mayoría. Un enemigo que en todo conflicto (y puede hacer de todo un conflicto, producir un conflicto en todo momento), puede probar su superioridad.

¿Que le queda entonces a la minoría por hacer? Si es audaz y si tuviera conciencia de su justo derecho, está autorizada a no satisfacerse con una suerte que le imparte la supremacía de la mayoría que ni siquiera está expresamente garantizada por la ley. Si la ley se le opone, y si ha hecho bastantes progresos en la cultura para no querer finalmente privilegios tampoco para ella, debe reclamar la supresión de la ley y combatir a la mayoría privilegiada que sólo quiere valer en tanto privilegiada y merced al privilegio. Si, por el contrario, el enemigo no está abiertamente privilegiado, sino sólo de manera oculta, ella lo arroja de su escondrijo y lo incita a cambiar la ley.

Pero si no se sabe todavía segura de sí misma y reivindica un privilegio religioso para ella, que no puede convertir en dominante, sólo porque es la minoría, se someterá en silencio y se consolará, porque no sufre más que lo que habría impuesto a los otros si se encontrara en la mayoría.

Si por fin, ella no tiene la resolución de insurgir contra todos los privilegios, ni el coraje de confesarse que ella depende todavía también de un privilegio religioso, esta indecisión que caracteriza a la mayoría es, por lo tanto, también su esencia, y ella, de este

modo, observará las formas de la sociedad cultivada, soportará con dignidad la injusticia que se le hace, hará como si nada pasara, y por nobleza se guardará de ofender a la mayoría con quejas o protestas y de llevar las cosas tan lejos que el conflicto se exprese realmente. Ella obrará -aunque, en definitiva, debiera negarse a sí misma para disimular la cosa-, con la esperanza y la certidumbre de que, después, se dejará que todo transcurra como lo quería la irresolución y la indecisión y que todos se guardarán, en la medida de lo posible, de dejar lugar a conflictos.

Fould desempeñó este último papel: rechazó, lo que le valió las alabanzas del *Diario de Debates*, la ocasión que Luneau le ofrecía, con “dignidad y nobleza”, de debatir seriamente la cuestión. Los judíos “como minoría de la nación”, dice,

“no quieren ofender la conciencia de los 33 millones de habitantes de Francia. El domingo es un día feriado para la mayoría y para mis correligionarios debe ser al menos un día de descanso. Quedan satisfechos con la situación que se les ha garantizado. No piden más. Se ha dicho que esto equivalía a obligarlos a celebrar dos días de la semana. Es un error. Es verdad que deben cumplir deberes religiosos otro día que el domingo. Pero una hora les basta y en ningún taller se les negará esta tolerancia.”

El *Diario de Debates* relata el resultado del debate en el que Fould, “en nombre de los israelitas”, rechazó la ayuda que se les había ofrecido, por inútil y superflua; pero también habría debido preguntarse si el señor Fould había exhibido una credencial que lo revistiera con plenos poderes para dar una declaración tan oficial; habría debido, en fin, proporcionar a sus lectores aclaraciones sobre el modo como podía Fould presentarse con una declaración cuyo sentido, si se la toma en serio, equivale a declarar que la religión ya no existe para sus correligionarios. Fould no es el único entre los judíos; como judío, como representante de los judíos, no tiene plenos

poderes para representar e interpretar la expresión de la voluntad y los puntos de vista de sus correligionarios, sino que ha sido elegido diputado de Francia y enviado a la Cámara. No puede por lo tanto, en modo alguno, declarar en virtud de un derecho unilateral que el sábadu ya no existe en Francia.

No existiría más, especialmente, si la imposición del descanso completo, y si el descanso de un día, estuviera limitada al descanso de una sola hora. Él no tiene por lo tanto el derecho de declarar tampoco que el judaísmo ha dejado de existir en Francia, del mismo modo como, así como Martín du Nord en el proyecto de no mencionar el domingo en la ley, veía una exigencia tendiente a declarar que el cristianismo había dejado de existir. Con el mismo derecho (y este derecho tiene perfecto fundamento), declarar que la ley sabática ya no tiene carácter obligatorio para los judíos equivaldría a proclamar la disolución del judaísmo. Pero Fould no tenía ningún derecho a emitir esta declaración unilateral. Diputado por Francia, no tenía más que el deber de considerar el interés general del país en presencia de conflicto de representación, cuando un partido -y aún cuando se trataba del partido de la mayoría predominante- quería privilegiar a una religión y subordinar la ley al privilegio. Tenía el deber de protestar contra eso y de proponer la supresión del privilegio religioso, es decir, así como renunciaba al judaísmo con relación a la ley, separar completamente al cristianismo de la ley del Estado y declarar que el cristianismo, no menos que el judaísmo, debía circunscribirse al juicio particular de los individuos, con la reserva de la inviolabilidad de los intereses del Estado.

Pero no podía obrar así, pues no tenía derecho a hacerlo, sabía que no tenía de su parte la justicia, en especial, no podía pretender seriamente que para los judíos, en Francia, la ley sabática había dejado de existir. Si hubiera tenido realmente la convicción de que ese carácter obligatorio había cesado para sus correligionarios, se hubiera comportado de otro modo y hubiera acusado con violencia

a la Cámara cristianísima, con autoridad para exigir la justa contrapartida del sacrificio del privilegio judío, y ciertamente la hubiera obtenido. Pero obraba con el mismo espíritu que la mayoría, que rechazaba la modificación de Luneau en tanto representante del *Justo Medio*. En el espíritu de este sistema, arrojó lastre e hizo sacrificar, él y sus compañeros de fe, un privilegio: en el mismo sentido, la mayoría, exigió y aceptó el sacrificio.

El *Justo Medio* es la reacción contra el Estado cristiano, contra el privilegio religioso y eclesiástico, contra la dominación de la religión en definitiva, pero todavía no se empeña por entero en favor de la libertad y contra la limitación religiosa. Queda a medio camino y no puede hacer de otro modo, pues no hace más que echar luces en la religión, pero no establece la libertad contra la religión. Por lo tanto, restaurará el privilegio. El monopolio que ha eliminado vuelve a ser siempre un privilegio, pero bajo una forma brutal y sin justificación jurídica, pues no reconoce el derecho real, el derecho exclusivo de la religión.

La vida es libre en el *Justo Medio*, pues el monopolio es eliminado y todo ciudadano tiene los mismos derechos, pero la ley no es libre, ella no implica la libertad y le opone una mayoría predominante, fuerza amenazadora, que por su confesión es específicamente diferente de la minoría. El *Justo Medio* es libre en la ley, pues en esa circunstancia la mayoría predominante difiere de la minoría por su confesión religiosa. Él la representa en su ley fundamental como un hecho de justicia; pero en la práctica, en la vida, y cuando depende de leyes determinadas, no es libre y sacrifica la minoría a la mayoría.

Por principio, el *Justo Medio* no deja posibilidad de conflicto entre los intereses religiosos y los intereses burgueses y estatales; en la práctica, niega el conflicto porque la minoría es tan infinitamente ínfima que cualquier injusticia que se le infiera difícilmente puede llamarse una injusticia.

Las víctimas del *Justo Medio* que deben sufrir en nombre del principio y en la conciencia del principio que ellas mismas sirven, se tienden mutuamente el puñal con las palabras *non dolet* y se consuelan con el pensamiento de que, en los hechos no hay conflicto, porque no sólo forman la minoría sino que también, de ninguna manera pueden provocar un conflicto. Pero en la práctica y en la vida corriente, conservan el principio que les diferencia específicamente de la mayoría, y que siempre debe provocar conflictos, pues no se atreven más que la mayoría a debatir la cuestión de saber si lo que los separa tiene verdaderamente el derecho de separarlo, si ello está justificado con relación a la ley del Estado.

En suma, las dos partes abandonaron sus privilegios y prueban, sin embargo, en cada punto de incidencia en que esto debiera manifestarse, que en realidad, por el contrario, los han conservado.

Ninguno de los dos partidos se atreve seriamente a atacar el privilegio del otro porque temen un peligro para el suyo, y deberían, en efecto, abandonarlo antes de tener el derecho de atacar el del otro partido con éxito. Por ello el arte de *Justo Medio* consiste en dejar que las cosas transcurran por sí solas, en hacer abstracción de la contradicción entre la teoría y la vida común, y cuando estalla el conflicto, en ocultarlo hipócritamente consolándose con la esperanza de que no se producirá una cuestión litigiosa, que el día siguiente no cuestionará este arte de vivir de mentiras, y que llegue un día en que reine la verdadera teoría sincera.

En la teoría el Estado cristiano invoca el privilegio; en la práctica, permanece semejante a sí mismo cuando otorga a los judíos una existencia privilegiada. Por el contrario, el *Justo Medio* es, en la teoría, la ilustración de la contradicción de la libertad, teoría que se desconoce en la práctica, y de la contradicción de la libertad en la práctica que se niega en la teoría, en la ley. El conflicto del que dicha cuestión judía no forma más que una parte, no ha podido, por lo tanto, resolverlo todavía.

La falta de coraje en que la humanidad ha sido educada hasta aquí, esa falta de coraje con que el hombre teme confesarse a sí mismo que es hombre, que es libre y vale más que todos y cada uno de los privilegios, ha tenido como consecuencia que la cuestión general de nuestro tiempo, la emancipación, no haya recibido todavía respuesta. Su cobardía al intentar ocultarse a sí mismo que la religión ha recibido ya el golpe mortal por el reconocimiento del error que reside en el combate unilateral contra una forma determinada de la opresión que pesa todavía sobre la humanidad, mientras no se toma en cuenta la falta general de libertad, en la opresión que pesa todavía en general sobre la humanidad.

Ciertamente esa pesadilla general de quienes sólo combaten una forma determinada de la opresión, ha conservado esa falta de coraje; la cobardía de esas ilusiones ha determinado que la cuestión judía, al igual que la emancipación general, tampoco haya recibido respuesta todavía. Para formular con seguridad la respuesta exacta, disiparemos las últimas ilusiones o, más bien, pondremos fin a la última posibilidad de toda ilusión.

Capítulo VII

Disipación de las últimas ilusiones

La primera y la última ilusión es y sigue siendo que el judío, cuando profesa su religión, que se encuentra en el último estadio de la disolución, pretende ser todavía verdaderamente religioso, todavía judío. Es verdad (y toda nuestra descripción aporta la prueba de este precepto, una prueba que proseguirá hasta el fin de nuestro trabajo) que se producirá el resultado esperado, que la religión alcanza su cumplimiento justamente en el último estadio de su disolución. El judío que, con sus luces, con sus exigencias para con la sociedad, quiere, en definitiva, ser siempre judío en las circunstancias actuales, es el judío verdadero y prueba en el grado más alto la firmeza y la verdad del judaísmo. Pero la ilusión consiste en no reconocer este acabamiento de la religión, la ilusión acabada, no como la disolución, sino en reconocerla sin escrúpulo como tal. ¿Cabe abusar más que, por ejemplo, a través de las prácticas judías siguientes?

El judaísmo ilusorio

No se proporciona ayuda alguna si, por ejemplo, Mirabeau, con innumerables judíos e innumerables cristianos, afirma que la espera del Mesías futuro no puede impedir a los judíos convertirse en buenos ciudadanos. Es también un recurso completamente

insuficiente de la torpeza que se cree superior, cuando el señor Schalaier, en la Cámara de Diputados de Wurtemberg, observaba en 1828 “que los judíos no serán buenos ciudadanos hasta la llegada de su Mesías”. Esta conciencia de la malignidad cristiana que ante el Mesías de los judíos se cree segura, jamás pondrá fin a la cuestión de saber si los que esperan poder ser verdaderos ciudadanos sólo en el futuro, en un Estado celeste, o maravillosamente terrestre, pueden ser verdaderos hombres en el Estado laico con su cuerpo y su alma. El cristiano cree seguramente haber zanjado la cuestión cuando, en tanto cristiano, cree estar convencido acerca del advenimiento de un Mesías judío. Para el Estado, para la libertad, para la humanidad, es totalmente indiferente que el Mesías funde verdaderamente un día el reino judío, o si es sólo el pensamiento de ese reino lo que aliena a los judíos del mundo, de la historia y de los intereses humanos.

La cuestión es siempre, y seguirá siéndolo por tanto tiempo como ella lo niegue decididamente, es decir, hasta que eso se reconozca en forma decidida, que quienes esperan de un prodigioso futuro su verdadera sociedad, no pueden sentirse cómodos en la verdadera sociedad humana. Es así solamente, no como los judíos modernos lo intentan habitualmente, como hay que resolver la cosa de una vez por todas.

Si, por ejemplo, el autor del escrito sobre los judíos en Austria (1842), II, 185, dice: “Cuando en las plegarias de los judíos hay pasajes que dejan lugar a la esperanza mesiánica y a la nostalgia de la Tierra Santa, no son verdaderamente aquellos que hoy se ora con mayor fervor”. Es sólo, en primer lugar, la contradicción en que entra el judío moderno con relación a sí mismo y con relación al judaísmo lo que se expresa aquí, pero solamente se expresa, no se elimina. Sólo se elimina cuando se la reconoce como tal, y cuando el judío la expresa sin ser ya judío y sin poderlo ser, desde que ya no reconoce la última consecuencia de su religión, la consecuencia en que la esencia de su religión se encuentra consumada y en la

que se da la conciliación (religiosa) de sus contradicciones. ¿Pero significa salvar la causa del judaísmo o resolverla, cuando se postula a sus adeptos como hombres cuyo corazón ya no se encuentra en sus plegarias, que reconocen dogmas con sus labios y los niegan en sus corazones, y que aún como se atreve a afirmarlo el autor de este escrito, “caerían totalmente presa de terror si fueran llamados” a tomar posesión de la herencia prometida? Si esas esperanzas ya no están vivas, “su edad venerable, pues muchas han nacido después de la segunda destrucción del templo y el recuerdo de un tiempo sagrado y glorioso deberían hablar en favor de la conservación de esas plegarias”. “Contra vosotros, hipócritas”, muy bien profetizó Isaías y declaró: este pueblo se acerca a mí con su boca y me honra con sus labios, pero su corazón está alejado de mí.”

A una esperanza que ha surgido de la más alta manifestación del vigor de la conciencia judía, y que es el áncora que une al pueblo judío a la época y a la eternidad, y que es “causa (ibid. pág. 186) de que una acción eficaz no se emprenda ni permita”; a una esperanza que se ha ensombrecido hasta esta nulidad ignominiosa, ¿no debería todo hombre bien intencionado rechazarla en el acto como lo que hay de más ignominioso, claramente, distintamente y abiertamente?

El judío moderno abandonó esta esperanza y al mismo tiempo la conserva. No se atreve a abandonarla. Su edad es demasiado venerable para él. ¡No! Lo alimenta siempre, separa todavía su destino del de la humanidad; quiere todavía tener su particularidad de manera indefinida, y reservarse para todos los casos la posibilidad de un destino particular pues, pregunta, (pág. 186) “el servidor, que aguarda un nuevo puesto, ¿es por ello incapaz de ocupar fielmente el antiguo?”

La historia ya ha respondido esta cuestión. Cuando una religión está próxima a disolverse, siente cercano su fin y se recupera una vez más para conservarse, ella es entonces capaz de la más terrible tensión de fuerzas. Pero cuando se ha erguido convulsivamente en

su lecho de muerte, vuelve a caer de manera todavía más horrible. En sus convulsiones, se bate contra sí misma. Toda distracción para ocultar la realidad intentada por los defensores del judaísmo es de éste género convulsivo.

¿Hay algo más terrible y más horroroso que la tentativa del judío de separar su causa de la de su pueblo, de la de su pretendido legislador?

“No se ha temido -leemos en el escrito sobre los judíos en Austria, (I, 220)-, para corregir al judaísmo de una profunda inmoralidad que está en su raíz, atenerse a las prescripciones mosaicas más rígidas en cuanto a la supresión -debería hablarse de la decimación- de las poblaciones de Canaan, una acusación que se dirige menos al pueblo (al menos a su descendencia tardía) que a los grandes jefes del pueblo.”

Para el crítico, toda la trama de estos relatos de los yerros de los patriarcas y del pueblo, luego de la llegada a Canaan, no es otra cosa que la expresión mítica y fantástica del sentimiento de alienación, de exasperación y de pasión devoradora con que la horda hebrea se comportó con relación a hordas del mismo tronco. Para el crítico, el precepto legal de exterminar a las tribus de Canaan no es más que el resultado o la consecuencia extrema del combate en el que la conciencia monoteísta del judío se arrancó del servicio natural de sus vecinos y de sus compañeros, sin lograr, no obstante, vencer a su adversario de otro modo que mediante el fuego y la espada. Para el crítico y para el hombre para quien no existe más que una sola humanidad y una sola historia, las leyes, que pasaban verdaderamente a los ojos de un pueblo como la expresión de los más altos deberes surgidos de la vida popular misma, es decir el enunciado de lo que un pueblo considera su destino, así como la historia sagrada, son la expresión de la manera como el pueblo quisiera ver ejecutarse su destino si no estuviera limitado por las leyes naturales y por la potencia de los otros pueblos.

Todo en esta visión histórica es claro, simple, humano y coherente. Pero el judío esclarecido que cree todavía en la Historia sagrada y que llama a Moisés el legislador, está dispuesto a hacerse culpable de un espantoso rigor y a afirmar que el legislador dio al espíritu del pueblo un giro de que éste último sería en sumo grado irresponsable. El judío se declara separado del legislador y, no obstante, es todavía judío cuando reconoce a Moisés como legislador, como anunciador de la verdad, como fundador de un nuevo principio moral, principio supremo ciertamente. Pero si Moisés es el legislador, ¿tiene el judío el derecho de renegar bruscamente de él? Lo niega aunque no quiera saber nada de una única ley. Quien tiene vergüenza del extremo de una ley, tiene vergüenza igualmente de toda la ley, pues es en los extremos donde se mueven los más fuertes espíritus de la vida, es por medio del extremo como se conserva la ley.

Por eso, el judío no niega solamente una parte insignificante de la ley cuando desaprueba un extremo, las cosas de que hay que tener vergüenza, sino que niega toda la ley. ¿Por qué? Porque el extremo, lo *prudendum*, no es más que el alter ego de la ley y expresa su naturaleza. El carácter apasionado, la dureza y la brutalidad animales que se expresan en ese mandato del exterminio de las tribus de Canaan, anima toda la ley.

El judío moderno expresa esta vergüenza bajo la forma de una veneración de la pureza del principio moral en la ley mosaica, es decir que, luego de que ha franqueado las fronteras de Canaan, se burla de la historia y la escarnece como algo superfluo y carente del sentido. El judío, cuando quiere todavía ser y permanecer judío, sólo puede ser judío en la ilusión, pues no posee más la verdadera Ley, no abraza más que una falsa sombra de la Ley y del extremo, tiene vergüenza por eso mismo de las partes características de la ley.

Pero quiere todavía ser judío y es, en efecto, judío y en el pleno sentido del término. En la ilusión que se hace acerca de toda la historia de la humanidad, y aún en su judaísmo ilusorio, es un

verdadero judío. Niega la historia, su progreso, entabla una guerra expiatoria contra la historia al postular como principio supremo de la moralidad su judaísmo ilusorio -y esta guerra expiatoria es un crimen más grave que la guerra que debían llevar sus antepasados contra las hordas de Canaan. Es una guerra contra la humanidad entera pero, en calidad de guerra, la verdad y el cumplimiento del judaísmo.

El judío moderno es capaz de renegar de sí apoyándose sobre testimonios favorables que cristianos aislados han dado de la Ley para ponerla al abrigo de las pretendidas “injurias” que ha sufrido. Eso ha sucedido con el judaísmo, cuando se rebaja a hacerse dar un testimonio de excelencia, y ha renunciado a sí mismo haciendo atestiguar por los prelados cristianos, no sólo el arzobispo de Canterbury, sino todos los teólogos que se lo otorgan por caridad, que su ley moral y social es una e idéntica con la de los cristianos.

Pero el judío se conserva también a sí mismo, aún en este último momento en que parece haber renunciado a sí mismo, pues justamente esos cristianos en cuyo testimonio se apoya, son tan poco críticos como él mismo y representan, en el interior del mundo cristiano en la medida en que les es posible, la esencia judía, que le importa tanto o, mejor, sola y únicamente, a él al judío.

Es verdad que el cristianismo es la consumación del judaísmo, su moral es la moral judía realizada lógicamente. su visión del mundo y de la sociedad humana la consecuencia de la visión judía. Pero en tanto realización, él es, como más arriba se demostró, al mismo tiempo y obligatoriamente la negación de la esencia específicamente judía. Pero esos teólogos cristianos niegan esta negación, la negación permanente de la esencia del Antiguo Testamento, pues no quieren admitir que la revelación divina en su progreso en la historia universal haya hecho nunca progresos, y que haya roto en un punto el hilo del eterno retorno. Esos cristianos judíos no quieren evolución ni historia ni negación del pasado, y es perfectamente indiferente que hagan al judaísmo cristiano o al cristianismo judío.

Eso es tanto más indiferente cuanto que, en todo caso, ellos forman siempre solamente un cristianismo judío, por lo tanto un judaísmo inacabado, en suma -según la prueba anterior-, precisamente el judaísmo, el cristianismo ilusorio.

El judío que se sabe uno con los cristianos no es más judío pues ha renunciado a su privilegio exclusivo; pero en su judaísmo ilusorio, no ha hecho más que pasar a ser judío en el sentido completo, pues lo ha conservado en la ilusión de haber abandonado su privilegio. Si es uno con esos cristianos, sólo lo es por no querer historia, ni evolución, ni superación del antiguo estado de cosas. En esas condiciones sabremos igualmente qué debemos pensar cuando el hombre de los judíos se nos presenta como equivalente al de “campeones de la verdad”.

Los judíos campeones de la verdad

Porque los judíos, para permanecer fieles a la fe de sus padres, han sacrificado todo, patria y bienes, a su “confesión” y se “han infligido siglos de tormentos y de oprobio hasta el día de hoy, ellos -dice el autor del escrito más arriba nombrado, I, 248- han hecho el nombre de judío sinónimo del de campeones de la verdad”. Pero si el nombre de los parsis, que todavía hoy adhieren en la India a la fe de sus padres, no debe conocer el mismo honor, se debería, en primer lugar, probar que la ley judía todavía hoy no es más que pura verdad, para siempre, eterna y exclusivamente.

Como si hubiera una verdad exclusiva, como si hubiera una verdad incrustada en preceptos, que pudiera heredarse como un fósil a través de todos los siglos o que pudiera conservarse eternamente joven -¡qué contradicción!-, como una reliquia siempre llena de vida. Una verdad es verdadera solamente una vez, especialmente cuando aparece a la conciencia y por el tiempo en que combate con el espíritu histórico, hasta que se asimila completamente a éste, es decir, ejercita una crítica y, en su resolución, se convierte

en el terreno fértil para el surgimiento de una verdadera forma de la verdad.

¡El servicio del fuego de los parsis fue, también, un día verdad! ¡Y también la ley de Jehovah! Pero esta verdad no es nada en definitiva, no es nada en especial, como una piedra, una montaña, un planeta o el sistema solar -y ni siquiera puede decirse, acerca de estas cosas, que existan en el sentido de que se han conservado continuamente y para toda la eternidad idénticas. La verdad no existe, ella solamente deviene, no es, por lo tanto, más que en la historia y por la historia, en la crítica y por la crítica. Hasta aquí, la historia no ha producido todavía ninguna verdad que no debiera sucumbir ante el fuego de la crítica. La más alta verdad que ahora -mediante la crítica- la historia está en condiciones de producir, el hombre, la conciencia de sí, es aquella que menos se atrincherará como fósil contra la crítica y contra la continuidad de la historia, pues ella no es justamente otra cosa que la evolución por fin liberada.

También el judaísmo ha sido una verdad, pero ¡cuántas verdades no ha entregado la historia luego, que primero debían ser unidas a la suma total, es decir ser también resueltas, a fin de que la verdad más reciente, la verdad de este día, el hombre, la libertad, pudiera devenir posible!

Campeones de la verdad son sólo los héroes que descubren una nueva verdad, la expresan, la divulgan y resuelven, mediante una verdad superior, la verdad anterior que se mantiene por debajo, que sólo en comparación con la antigua ha pasado a ser la no verdad (y por ello combate lo que es nuevo), y la transforma en humus en el que la nueva verdad planta sus raíces. Los campeones de la verdad crean y deben, por ello, combatir el antiguo estado de cosas y refutarlo.

¿Pero han luchado los judíos? ¿Lucharon alguna vez por una verdad que elevara la humanidad y la historia -decimos, después de que el cristianismo ocupó su lugar- por encima de una verdad más antigua? Han sufrido, no han luchado. Han sufrido por una

verdad que había dejado desde hace tiempo de ser verdadera. No han sufrido más que por su verdad privada, no por una verdad general de la humanidad.

El autor del escrito sobre los judíos en Austria nos proporciona una larga lista de judíos que se han distinguido en las artes y las ciencias. Esos nombres presentan un interés para la historia privada de los judíos, pero para la historia pura y simple, para la historia universal y general (la noción de universo es para el judío absolutamente desconocida), no lo tienen. Ninguno de los judíos cuyos nombres enumera el autor de este escrito ha entrado de manera fecunda en la historia de la humanidad. No se puede nombrar ninguno, si se trata de descubrimientos que nos hayan develado los enigmas del universo natural y espiritual. Esos judíos no han hecho descubrimientos universales, ni creaciones universales.

Ni siquiera han entrado de manera fecunda en la historia de su pueblo. Desde la terminación del Talmud -que a su vez era imposible sin la influencia de la Iglesia sobre la sinagoga- los judíos no tienen historia. El pueblo judío estaba constituido desde el comienzo hasta la Edad Media por una colección de átomos regidos por el mismo dogma y por la misma oposición hacia la Iglesia; pero le faltaba la unidad de conciencia que sólo es propia de las naciones históricas y que es exigida por la producción de nuevos intereses e intuiciones. Por ese hecho, ni una sola vez pudo reunirse en torno a un hombre. Éste le habría dado, en su totalidad, como pueblo, un nuevo impulso, una nueva fuerza original y un sentimiento de sí general y penetrante.

Moisés Mendelsohn tuvo influencia sobre una parte de sus correligionarios, pero aún esta influencia fue infructuosa, un juego sin éxito, pues no tenía como base una nueva idea del hombre. No ha creado un nuevo pueblo. Si debiéramos citarle los ejemplos más próximos a él, de creadores en los que y por los que los pueblos se han creado y desarrollado a sí mismos, deberíamos narrar la historia del siglo que abrió Voltaire y que cierran los héroes de la

revolución política y científica. ¿A través de qué tuvo Mendelsohn influencia? A través de los restos más enfadosos de una filosofía que desde hacía tiempo había llegado a su declinación, y que debía recibir de Kant el golpe que conmovió la conciencia general de la época y la impulsó en una nueva dirección: a través de los restos de la filosofía popular de Wolf. No podía ayudar a la humanidad con este presente, y tampoco a su propio pueblo, que debió hacerle esperar el tiempo en que Jehovah le diría justamente con tanta precisión y de manera tan comprensible como milenios antes, en el Sinaí, que sería liberado del yugo de sus preceptos.

El otro Moisés -Maimónides- con su sofística oscura, embrollada y servil, no puede ser más que un objeto de curiosidad, mientras los escolásticos cristianos —¡y cuántos de ellos son estrellas de primera magnitud!- pertenecen para toda la eternidad a la historia universal. ¡Qué claridad en sus preguntas y deducciones con relación al balbuceo del dialéctico judío! Qué construcción gigantesca y sin embargo elaborada en sus menores detalles, con la más extrema precisión, son sus obras en sí mismas, sin comparación con los montones de arena embrollados en los que Maimónides reúne y disemina los preceptos absolutamente desprovistos de significación de la tradición. La escolástica cristiana es un idealismo, su obra es ideal en sí; ¡ni comparable con el escolástico judío y con las fichas que forman el material y la ganancia de su juego carente de espíritu!

El cristiano lucha y combate con un objeto que en sí es la humanidad en su conjunto, el hombre, en definitiva. Este combate vale la pena y merece una historia milenaria. Este combate es ya en sí una victoria en el momento de la indecisión, el triunfo de la luz en comparación a la meditación sobre millares de preceptos sin pensamientos, es la escuela de la idealidad acabada que se convierte en amo del objeto hostil y lo vuelve humanamente lo que es en sí.

La historia del mundo cristiano es la historia de la más alta lucha de la verdad, pues en ella -¡y solamente en ella!- se trata del descubrimiento de la última o de la primera verdad, del hombre y

de la libertad. Al judío le falta esta idealidad y su primera posibilidad, porque en sus preceptos no está incluida la humanidad, sino solamente una nacionalidad quimérica y, finalmente, tampoco ésta, sino sólo una suma de individuos atómicos.

De esta falta de toda idealidad resulta también que el judío no puede atacar al cristianismo con éxito, no puede atacarlo sino apenas -si por un ataque hacia un sistema religioso se entiende algo más que la mentira más grave y una burla desconsiderada- y que está lejos de poder reconocerlo y de descubrir su esencia.

El judaísmo y el cristianismo descubiertos

Es una vana e impotente amenaza retomar, como lo hace el autor de *Los judíos en Austria*, la cuestión ya planteada por otros: ¿cabe dudar (I, 225) de “que un Eisenmenger¹ judío, que recorriera con la misma lógica satánica y un amor diabólico la literatura del cristianismo, no lograría colocar, junto al judaísmo descubierto, un cuadro gemelo al de *El judaísmo descubierto* que puede verse en la galería de la literatura, que llevara la inscripción *Cristianismo descubierto*”?

Pero debería pensarse que los judíos tuvieron tiempo de hacer este descubrimiento. ¿Les hubiera sido posible o acordado por la historia? ¿Por qué ni siquiera hicieron preparativos para efectuar esta exploración? ¿Dónde podría uno encontrar entre ellos, aunque más no fuera los trabajos preliminares para una obra como “el cristianismo descubierto”? No pueden hacer el mayor de todos los descubrimientos porque no poseen la libertad del espíritu, la idealidad disipadora y el interés teórico adecuados.

¹Eisenmerger, Johan Andreas (Manhein, 1654, Heidelberg, 1704) fundador del antisemitismo moderno, escribió un texto famoso, *El judaísmo descubierto*, que sirvió de base a la crítica antisemita de la literatura talmúdica. (Nota del editor).

No necesitan hacer este descubrimiento porque ya ha sido hecho. Desde el *Examen de la religión* de de la Serre y el *Cristianismo develado* de Boulanger -¿no se acerca esto al “cristianismo descubierto”?-, desde esos ensayos osados y ya perfectamente logrados en sus descubrimientos, se han sucedido ensayo tras ensayo, descubrimiento tras descubrimiento, hasta que, en nuestros días, podemos exclamar en verdad y para siempre: ¡el cristianismo está “descubierto”, su esencia está develada, su origen esclarecido; *le christianisme est dévoilé*!²

No se puede señalar a un judío que haya seguido ese imponente cortejo de descubridores y de conquistadores, o aún, si hubiera perdido sus huellas, que le hubiera mostrado el camino, que hubiera hecho él mismo un descubrimiento que condujera al descubrimiento último y decisivo.

En este instante, el propio judío esclarecido debe demostrar todavía que este descubrimiento y su primer presupuesto le son imposibles. El estudio de un sistema en todas sus partes, particularmente en sus partes características -por lo tanto, el estudio del cristianismo en sus partes más significativas: en los escritos de los padres de la Iglesia, en los anales de las cruzadas, en los escritos de los teósofos y de los místicos, este estudio que descubre la esencia del cristianismo justamente en las épocas en que entra en la historia de manera decisiva-, al judío esclarecido le parece posible sólo “amando diabólicamente” al objeto. El naturalista se deja entonces conducir igualmente por una “lógica satánica” y un “amor diabólico” por el objeto de su estudio cuando define la naturaleza de un animal a partir de sus garras, sus uñas y sus dientes, con que el animal se le impone.

El judaísmo ni siquiera pudo producir una representación coherente de sí mismo. Su esencia ha quedado desconocida para él

²El cristianismo ha sido develado. En francés en el original. (Nota del editor).

dentro de sus propios límites. No podría representarse más que a sí misma si se entendiera como presuposición del cristianismo, su esencia sólo se le aparecería a él si se reconociera como el cristianismo inacabado. Su verdadera disolución sólo es posible si se la descubre y disuelve con el cristianismo y en él, su consumación.

El judío en tanto judío no es capaz en modo alguno de una relación teórica con el cristianismo; con respecto al cristianismo, sólo puede comportarse prácticamente, religiosamente, con su religiosidad restringida que, en su limitación, sólo puede darse aires mediante envilecimientos, mentiras e injurias. En la lucha con la crítica, el judío no puede tampoco comportarse científicamente. Por mucho tiempo Eisenmenger no ha sido impugnado, y el judío, por toda la eternidad, no lo impugnará, en tanto opone, a una obra fundamental -a la manera teológica-, precisamente, partes aisladas del Talmud. Eisenmenger sólo queda refutado cuando se lo reconoce realmente, es decir, cuando queda explicada la menor contradicción teológica entre partes aisladas del Talmud y los batallones de testimonios judíos por él aportados.

El judío, como el cristiano en tanto cristiano, es incapaz de un interés teórico y de un comportamiento científico, porque considera toda tentativa de descubrimiento de su esencia como una ofensa personal, como un ataque, como un toqueo impúdico. Su divisa es: *Noli me tangere!* Efectivamente, todo conocimiento de su esencia es un ataque a su privilegio, un atentado contra su felicidad, un motivo de irritación, pues su esencia es satisfacer su necesidad personal; ella es su propiedad personal, nunca es, por lo tanto, considerada como esencia, como esencia libre y universal para sí, separada del temor y de la necesidad imperiosa del mantenimiento de la identidad. Nunca son libres, porque no dejan libre a su esencia.

El autor del escrito varias veces citado incurre por lo menos dos veces en confusiones cuando escribe (II, 184): "Los escritores judíos nunca se hubieran dejado llevar a expresiones tan hostiles hacia el cristianismo como las emitidas en nuestra época por un autor

cristiano”, Goethe, especialmente en su célebre poema a Suleika. La polémica judía contra el judaísmo y la crítica -se trate de crítica artística o de crítica científica- ejercitada por esos hombres que se han labrado un sitio en la cultura cristiana, difiere a la vez en cantidad y en naturaleza. El ataque religioso del judío contra el cristianismo es limitado, bilioso, difícil; el combate de un privilegio contra otro es, por lo tanto, egoísta, su único éxito es, a causa de su fracaso en la causa de la humanidad, verter mala sangre por los dos lados. Por el lado del judío, no es más que el combate, que él no menciona, de un grado menor de la confusión contra un grado superior de ella.

¡Si por el contrario los judíos sólo representaran el punto de vista según el cual es posible el combate de un Goethe y de la crítica contra el cristianismo, el combate de la libertad contra el límite, el combate de la naturaleza humana contra la humanidad desposeída! Entonces, ya no serían judíos, ya no estarían privilegiados de manera particular, descubrirían la esencia del cristianismo, por lo tanto también la del judaísmo, y se les aseguraría la libertad, al menos el ingreso en el reino de la libertad que se propone fundar la historia futura.

Si se atuvieran al cristianismo y al Estado cristiano, ni siquiera querrían ser emancipados: por el contrario, obrarían en favor de su verdadera libertad. Hasta aquí se hacen muchas ilusiones, cuando afirman que el Estado cristiano les reserva no sólo libertades esenciales, sino la libertad pura y simple, o que son los únicos que sufren y son oprimidos en el Estado cristiano.

El autor de *Los Judíos en Austria* examinó en un pasaje especial las privaciones de derechos que debieron sufrir los judíos en Austria y la manera como la opresión que pesa sobre ellos entra en contradicción con las disposiciones jurídicas reconocidas vigentes en Austria.

Demostraremos que los judíos no deberían ser el único objeto de sus quejas y que más bien, cuando los judíos sufren, todos los otros sufren a su manera, que por lo tanto, es la mayor ilusión para

un judío pretender que, suprimida la opresión especial que pesa sobre él, sería libre. Antes bien, todo el mundo carece de libertad en el Estado absoluto; el judío está privado de ella sólo de manera distinta. El judío, si considera exactamente la cuestión, no tiene que reclamar la supresión de la miseria particular, la superación de su privación distinta de la libertad; no debe esperarlas. Es la eliminación de un principio lo que debe reclamar.

El judío en el Estado absoluto

El judío, dice el autor de este escrito que se ocupa ante todo de los judíos en Austria, está privado de los derechos cívicos esenciales. ¿Pero quién, en el Estado absoluto, posee derechos cívicos esenciales? ¿Quién? ¡Nadie! En ese Estado no hay más que parias cristianos, pero aún aquellos a quienes los derechos cívicos parecen estarles acordados por el nacimiento o por una gracia particular, no constituyen excepción a la miseria general. Su miseria, por el hecho de ser brillante, no es si no más miserable. El empleado que, en su escritorio, llena las rúbricas prescriptas de su libro de cuentas, no puede verdaderamente ser considerado libre y no posee derechos cívicos esenciales mientras toda su esencia no consiste más que en llenar esas rúbricas.

El privilegiado, es decir, el privilegiado por su nacimiento y por sus bienes, evidentemente puede expresar su opinión en las dietas, ¿pero tiene derechos cívicos si su opinión carece de influencia sobre la evolución del Estado? Para el Todo, como para él mismo, es indiferente en sumo grado que uno exprese su opinión entre las cuatro paredes de su casa, en el caso en que todavía tenga la ridícula pretensión de acordarse a sí mismo y a su opinión una importancia mayor de la que tienen, o que emprenda un viaje especial para expresar sus opiniones en un espacio mayor que el de su casa, agregándolas a opiniones también carentes de significación.

En modo alguno puede haber lugar para derechos cívicos, allí donde el Estado no es todavía Estado, cuando todos sus esfuerzos apuntan a no convertirse en un Estado, es decir, en un negocio común a todo el mundo. Aún los movimientos más elevados de semejante negación del Estado, como por ejemplo las guerras, las conclusiones de tratados, no están conducidos por una idea, que poseyera un contenido propio y positivo; sólo son provocados por la reacción contra ideas reales de otros Estados y tienen como único objetivo el aislamiento de la evolución histórica de la idea de Estado.

“Sobre los judíos pesan motivos excepcionales de queja en cuanto a los derechos habituales de los ciudadanos.” Pero sobre nosotros también. Si las tasas y los impuestos deben constituir nuestros únicos, nuestros esenciales deberes estatales, y si es preciso que los derechos estén en su relación exacta con los deberes, entonces tenemos deberes exorbitantes fuera de toda relación exacta, pues no tenemos ningún derecho universal. O si llamamos “deberes corrientes del ciudadano” a lo que pagan los elementos inferiores de la sociedad en la exacta proporción de lo que están exentos los elementos superiores, así también, son los primeros los que tienen cargas excepcionales.

“Los judíos, en las diferentes provincias, están sometidos a leyes diferentes.” También nosotros. La monarquía absoluta no conoce un derecho general, no conoce un Estado, sino a lo sumo, estados y provincias que, en calidad de condados, ducados, principados o margravatos, poseen sus derechos particulares y que, a su manera, pertenecen todos a uno solo.

En Galitzia, el culto judío está sometido hasta en sus mínimos detalles a un impuesto exigido con gran rigor. Por ejemplo, el judío debe pagar un impuesto sobre las luminarias del sábado, aunque su pobreza ni siquiera le permita comprárselas. Pero para nosotros, eso es todavía más grave. Debemos pagar para el mantenimiento de la Iglesia, hacernos bautizar y hacernos bendecir cuando nos casamos,

aún cuando no poseamos vínculos con la Iglesia. Estamos obligados a cumplir actos religiosos.

“El estado de las quejas de los judíos está en conflicto con los principios del derecho reconocidos en general en Austria.” Pero también los cristianos deben emitir semejantes quejas porque ellas son una consecuencia necesaria de toda la constitución.

El Estado absoluto, en los tiempos modernos, debe hacer sacrificios y poner a la cabeza del derecho territorial o de otros pactos y tratados, principios jurídicos universales que tratan del bien del Todo y de los derechos del hombre, pero en sus disposiciones aisladas y en sus párrafos, limitará y paralizará esos principios universales mediante cláusulas, a medida que progrese hacia los detalles y hasta que los haya disuelto por completo. En general, por ejemplo, se confiere cierto valor al precepto de que los derechos deben estar de acuerdo con los deberes; al privilegio exagerado le resulta muy fácil, cuando lo ejecuta en el detalle, omitir ese precepto o atacarlo sencillamente, sin vergüenza, y declarar que le conviene silenciarlo. En un código que establece como norma general la igualdad del derecho y del deber, puede decirse sin vacilar, que cuando un noble y un burgués pretenden el mismo cargo, siendo iguales sus aptitudes, se dará preferencia a aquél. Esta ley puede por cierto afirmarse y satisfacerse fácilmente, y hasta obtener plena satisfacción, cuando se otorga la ventaja al noble que sobrepasa al burgués por sus capacidades. El judío, en consecuencia, no es el único que deba quejarse de que, en el largo camino, antes de que el precepto del acuerdo necesario entre los derechos y los deberes llegue a él, éste ya se haya hecho tan débil y tan desprovisto de energía, que no pueda protegerlo de las ofensas particulares y del desprecio.

“En la compilación de leyes universales, el carácter irrepreensible de la confesión religiosa se encuentra expresado.” Bien la libertad de conciencia se garantiza, en el Estado moderno absoluto, al cristiano, a todos; nadie debe ser inquietado por sus opiniones en materia religiosa. Pero haced venir a una o varias personas, hacedles

declarar que se apartan de toda religión, que, en consecuencia, ya no pueden cumplir actos religiosos, y ese precepto de la libertad de conciencia perderá todo deseo de mantenerse, justamente allí donde debería demostrar que entiende tomar la cosa en serio: en los detalles.

“En el código, el prejuicio es declarado expresamente no válido”. Pero rige como acabamos de mostrarlo, y es el regulador supremo que define las relaciones internas del Estado cristiano. El autor de *Los Judíos en Austria* se apoya enseguida en las promesas y las declaraciones generales que se han hecho a los judíos en varias ocasiones. Pero, como en todos los otros casos y como todos los otros que hasta aquí han tomado partido en favor de los judíos, obró erróneamente al no pensar en sus compañeros de miseria, los cristianos. También a nosotros se nos hacen declaraciones, pero su ejecución ha sido diferida y durante ese tiempo se han producido declaraciones que nos daban claramente a entender que definitivamente no había que tomar esas promesas en serio. Con justo derecho, agregamos que no estamos todavía maduros, que no somos todavía verdaderos hombres realizados, que todavía no tenemos coraje, somos cobardes, esclavos en el fondo, que queremos ser esclavos. La manera como debería expresarse el judío aparecerá clara a todos luego de nuestra discusión.

“Los judíos austriacos de las provincias sometidas a Francia durante las guerras revolucionarias han perdido muchas de las ventajas y derechos que habían poseído bajo una dominación extranjera”. ¿Pero solamente los judíos perdieron y ganaron en la historia? ¿No hay otros pueblos afectados por la historia y que sufrieron en ella? ¿Siempre solo los judíos! Si sólo los judíos hubieran tenido experiencias amargas, podrían esperar mucho tiempo antes de que se los sacara de su desgracia. Si fueran los únicos, estarían aislados y su causa sería, en efecto, muy desgraciada y desesperada. Al aislarse intelectual y sentimentalmente, el judío no reconoce que su objetivo sólo puede ser llevado a buen término si, y en la medida en que, se

una a la causa de la humanidad y de la historia. En toda Europa, el poder absoluto consideraba que la soberanía que había establecido y ejercitado durante un cuarto de siglo el poder de la libertad y de la humanidad se había hecho extranjera, y obró en consecuencia. De un plumazo, con un solo decreto, declaró nulas y no válidas a las leyes “extranjeras”; o bien poco a poco, pero sin pausa, arrancó a sus súbditos las más importantes y las más libres disposiciones del código “extranjero”. No sólo los judíos fueron restaurados en su antigua situación, y por ello no son los únicos en que reside la posibilidad de su salvataje. Nosotros, los pueblos históricos, obtendremos nuestra salvación aportando la prueba -todos los trabajos de la crítica y de la ciencia se han esforzado por hacerlo- de que los principios que a fines del siglo pasado metamorfosearon la faz de Europa, no nos son en modo alguno extranjeros, sino que, por el contrario, forman parte de la naturaleza humana y están íntimamente ligados a ella. Quitaremos a lo extranjero su aspecto extranjero, aspecto que, al menos al comienzo, tenía para toda Europa -por ello debió imponerlo por la violencia mediante una larga serie de guerras a los refractarios-, el único aspecto que puede justificar las tentativas en sentido inverso de la restauración.

Lo que en esas condiciones debe hacer el judío -junto a nosotros y con nosotros, por su lado y asociándose con nuestros esfuerzos- no ofrece dudas, si es serio en su voluntad de hacerse libre y en el caso en que ya no quiera perderse en las ilusiones que por toda la eternidad lo mantendrán lejos de la libertad. Es preciso que pruebe que los principios que lo beneficiaron durante el trastrueque de todos los Estados europeos y que los liberaron por un instante, no le eran extranjeros, y que sus beneficios no eran un presente fortuito. Pero, en los hechos, ¿tiene el coraje de postular el principio de la liberación del prejuicio? Debe hacer suya la causa general de la humanidad y a la suya debe volverla causa general. ¿Pero lo hace cuando solamente combate para sí en tanto judío y no advierte que sólo puede hacerse libre si abandona completamente el prejuicio

que puede alimentar en su lugar y deja de pedir la conquista de la libertad para él sólo? Debe extirpar de raíz la opinión de que es el único oprimido. Esta última raíz que arrancará es la representación de la inconsecuencia y del ultraje que comete hacia esos principios la suerte que se le impone en el Estado cristiano. Debe llegar a concebir que su prejuicio de querer, en tanto judío, ser algo particular, no es en suma más que uno de los prejuicios, una prolongación de los prejuicios determinados por la forma del Estado absoluto.

Hasta aquí se ha equivocado acerca de su posición, pero la equivocación era general. Todos hasta aquí carecíamos de claridad acerca de nosotros mismos y de nuestra posición en el mundo. El tiempo de la desilusión ha llegado, porque la potencia, el prejuicio religioso, que hasta aquí nos engañaba o que era nuestra propia ilusión, es interpretado, comprendido, descifrado y despojado de su despotismo. Hasta aquí creíamos que el prejuicio religioso era una potencia del más allá, situada fuera de nuestro poder. Regía nuestras condiciones, las determinaba, las gobernaba. Y no es otra cosa que una expresión particular, una fórmula de las relaciones que nosotros mismos nos hemos creado. No es más que el velo que echamos sobre todos nuestros prejuicios pensando ocultarlos de este modo, embellecerlos y justificarlos. Esta última ilusión está a punto de caer. El velo está deteriorado por el tiempo y los prejuicios se muestran en toda la fealdad de su desnudez.

La ilusión fundamental

En el curso de los debates en la Cámara de Diputados de Baviera acerca del estado de los judíos, en 1831, entre otras cosas, se observó que “sólo el odio religioso” -por lo tanto, un obstáculo que las luces de nuestros días pueden enorgullecerse de haber superado- se oponía a la liberación de los judíos todavía en algunos círculos.

¿Pero a qué se debe que el odio religioso se calle cuando el judío, como soldado raso, debe derramar su sangre por el Estado, y

que sólo se agite cuando el judío va a convertirse en oficial? ¿Por qué el odio religioso olvida su primer deber y no hace nada contra la construcción, hecha por un judío, del primer molino de vapor cerca de Viena, cuando se desplaza la concurrencia fuera de las mezquinas barreras de las corporaciones hacia un dominio en que puede ejercitarse más libremente y lograr prodigiosos éxitos?

Del mismo modo: ¿fue sólo una debilidad momentánea del odio religioso haber querido permitir al judío de Viena el ingreso en la corporación de los carreteros? ¿No se debía ello al hecho de que el odio religioso tuvo una hora de debilidad, cuando un judío emprendió la construcción de la primera línea importante de ferrocarriles en Austria, asestando un fuerte golpe a los carreteros que negaban a su pueblo la participación en las pequeñas ganancias?

¿Es pues, por último, también el odio religioso el que a los burgueses, que al igual que la nobleza saben derramar su sangre y cuyo patriotismo a menudo puede pasar por menos egoísta, vuelve difícil o imposible pasar a ser oficiales, u oficiales superiores? Por fin, ¿es un odio religioso particular el que vuelve sencillamente imposible a los burgueses que se les atribuya un regimiento del cuerpo de guardia? ¿Acaso el odio religioso tiene razones particulares para negarse a sí mismo cuando se trata de proporcionar oficiales a la artillería?

¡Es verdad! ¡Es así! El odio religioso empuja a la nobleza a apartarse del Estado burgués. En el odio religioso se basa la división en poseedores y en pobres que sólo pueden contar con su pobre y pequeña inteligencia. Bülow-Cummerow había hallado la expresión exacta, religiosa y eclesiástica de esta situación estatal, al designar al elemento del Estado que representa la inteligencia, como soporte que debe ser, por lo tanto, tolerado.

Ha pasado la época de la división en castas, de la separación de los privilegiados y los no privilegiados, de las prerrogativas particulares entre sí. Asimismo, sería imposible explicar la opresión que sufren los judíos mediante motivos religiosos o puramente religiosos. Aún en la Edad Media, cuando todavía se creía en la fe, cuando

podía creerse en ella, porque no faltaban revelaciones brillantes, las ciudades y sus súbditos no obraban en el solo interés de la religión cuando excluían o perseguían a los judíos, cuando se hacían atribuir o se arrogaban ellas mismas el privilegio de no dejar penetrar en ellas a ningún judío. Obraban en el interés de sus corporaciones y cofradías. El prejuicio religioso era, al mismo tiempo, el prejuicio de la corporación, el privilegio religioso no era más que la confirmación supraterrrestre del privilegio burgués, la exclusividad religiosa, presuposición, modelo e ideal de las exclusividades burguesas y políticas.

En nombre de la sola religión, los hombres aún no han hecho nada histórico, no han emprendido ninguna campaña armada, no han hecho la guerra. Cuando pretendían obrar y sufrir sólo en nombre de Dios, nosotros podemos decir, en virtud del punto de vista moderno aplicado a las “cosas divinas” que, por el contrario, obraron y sufrieron únicamente a causa de su representación de lo que el hombre debía ser y pasar a ser. En todas las evoluciones religiosas, empresas, combates, tragedias, acciones dignas o indignas de ser mencionadas, eran siempre intereses políticos o sus ecos, o también sus primeros movimientos, los que determinaban y conducían a la humanidad.

No es el odio religioso el que imposibilita al judío pasar a ser libre, sino su opinión de que es privilegiado, simplemente porque es privilegiado con estar ahí. Si el judío sale de las barreras de su religión y reconoce al mundo y a la sociedad cristianos, en la medida en que los reconozca, abandonará también el orgullo de su privilegio. Si la confusión general y la falta de libertad del mundo cristiano se abren a los pensamientos y a las impresiones de la sociedad humana y salen de las barreras de la Iglesia, los privilegios están amenazados del primero al último. El privilegio religioso y la separación religiosa deberán caer y cesar cuando las castas burguesas y políticas vean el fin de sus prerrogativas. El prejuicio religioso es la base del prejuicio burgués y político, pero base que este último,

aunque no sea consciente de ello, se dio a sí mismo. El prejuicio burgués y político es el núcleo que el prejuicio religioso envuelve.

Por ello el método del combate contra la opresión burguesa y religiosa, como la historia lo practicó y como lo practica todavía, consistía en atacar el presupuesto religioso de esta opresión y en disolverlo. Una vez que vacila el carácter sagrado y el presupuesto del prejuicio burgués y político, que se ha hecho inseguro, que es destronado, el prejuicio laico se vuelve también inseguro de sí mismo, o bien raramente llega hasta la impudicia de expresarse sin ambages en su laicidad pura y confesar que no es otra cosa que la búsqueda del beneficio personal. Hará más bien la tentativa de recuperar la base religiosa y eclesiástica que anteriormente le confirió su eternidad.

Esta tentativa de restaurar los privilegios y declarar que el prejuicio religioso, la separación religiosa y el sentimiento de la dependencia religiosa son la garantía de la permanencia de lo que existe (como si realmente el antiguo estado de cosas persistiera todavía cuando los que están en posesión del poderío perimido razonan y reflexionan sobre el medio de conservar el antiguo estado de cosas); el precipitado apresuramiento con que el prejuicio religioso es favorecido, puesto por delante e invocado en todo; todo esto no hace más que develar el secreto que se había disimulado tras la ingenuidad de los tiempos antiguos.

El prejuicio político y el prejuicio religioso son inseparables, son una y la misma cosa. Cuando en 1831, durante los debates de los estados de Hannover, se tocó por un instante la cuestión judía, el señor Stüwe emitió la opinión de que el deísmo vacío y hueco de los judíos cultivados confería al Estado todavía menos garantías que la religión positiva de los judíos incultos.

Pero si se es de la opinión de que la religión es una garantía para el Estado, si luego se reflexiona en el modo de esta garantía comparando las representaciones religiosas y preguntándose luego en qué medida dan mayores o menores garantías, se debería entonces

ser consecuente y pensar en la pregunta siguiente: ¿en qué medida la religión que se opone a la ley mosaica da garantías al Estado? Esta pregunta era tanto más importante cuanto que la historia reciente le ha dado una respuesta nueva luego de las mil respuestas diferentes que se le habían dado en el pasado. En todo caso, la representación religiosa da garantías al Estado. ¿Pero a qué Estado? ¿A qué tipo de Estado? La historia ha respondido; ha respondido también a Stüwe.

¿Y el deísmo? ¿El deísmo hueco y vacío? ¿Por qué no daría garantías al Estado, a una forma determinada del Estado? El deísmo es incluso el sistema que reina actualmente, y sólo reinará en una forma determinada del Estado. En el deísmo la representación religiosa ha descendido a tal inanidad que, en el fondo, se ha convertido solamente en la representación de la religión, el postulado de la religión, el pensamiento de su utilidad y de su carácter indispensable. Tendremos que esperar, de él, las más seguras confesiones del Estado religioso acerca de su esencia y sus máximas. En él puede verse si su interés sólo se relaciona consigo mismo, si su interés es sólo religioso, si el privilegio religioso y el prejuicio religioso no son más que exclusividad y celo religiosos.

En una palabra, se demostrará si la exclusividad religiosa del Estado es otra cosa que la teoría y el postulado de su imperfección y de su falta de libertad. Nos queda todavía por demostrar la sofística de los judíos, que les vuelve imposible recibir sinceramente la libertad, aún cuando haya que otorgárselas. Bajo Napoleón, los debates del Gran Sanhedrin nos darán la ocasión de conocer esta sofística.

El Gran Sanhedrin de París

El decreto dado por la Asamblea nacional el 27 de febrero de 1791 y que confería a todos los judíos los derechos cívicos si presentaban el juramento constitucional, no tuvo gran influencia sobre la evolución de su condición. Como antes, permanecieron fuera de la

nación y de sus grandes intereses, la historia de la revolución pasó por encima de ellos sin influirlos, ninguno de ellos se entremetió de algún modo, ni unió su nombre con la historia; lo único que para ellos significaba la revolución, era que constituía la ocasión de practicar la usura sin incurrir en castigo.

Las quejas contra la usura se hicieron sentir al fin, en particular en el departamento del Rhin, tan amenazadoras que Napoleón creyó deber emplear un medio decisivo. Convocó una asamblea de diputados judíos en París y le hizo presentar, por miembros de su gobierno, algunas preguntas: ¿les estaba permitido, según su Ley, considerar las leyes del pueblo en medio del que vivían como suyas, considerar a los miembros de ese pueblo como sus hermanos y disponer en consecuencia su modo de vida? Luego de que los diputados respondieron afirmativamente a la pregunta, en 1807, Napoleón convocó un Gran Sanhedrin para que, a través de sus decretos, las decisiones de los diputados judíos tuviesen fuerza de decretos legales.

Los diputados y el Sanhedrin consideraron su deber como apologético. Podían decir, y no tenían derecho a hacerlo -no eran críticos, eran teóricos puros-: el judaísmo considera al mundo y sus relaciones de tal y cual manera. La sinceridad del crítico no les era posible, porque tenía un objetivo práctico determinado y opinaban que ese objetivo, la admisión en la asociación del Estado, era compatible con sus principios religiosos. Como apologistas y como teólogos apologistas nuevamente, no eran críticos ni políticos, debían esforzarse por dar representación de sus principios religiosos, no solamente compatible con el reconocimiento de las leyes políticas de Francia, sino que diera también la seguridad de que, según su naturaleza originaria, no se oponían a estas últimas. ¡Empresa desesperada!

En su discurso de clausura, el Nassi -(el jefe)- del Sanhedrin dijo: “Habéis reconocido disposiciones religiosas y políticas, pero también habéis declarado que franquear sus fronteras no era sino

desorden, ofensa a Dios, sacrilegio”. Si esta frase hubiera sido formulada de manera autónoma por sí misma y sin implicaciones históricas, como una determinación constitutiva, se habría podido, de todos modos, hacerla valer como bien intencionada, aunque de este modo sea igualmente falsa: está en la esencia del principio religioso sobrepasar su pretendida frontera y procurarse la autocracia. Pero si la frase -como es el caso aquí- debe al mismo tiempo pasar por la auténtica interpretación de la ley del Antiguo Testamento, es doblemente falsa, y la salida teológica que debe abrir está nuevamente cerrada desde el primer momento.

La declaración del Sanhedrin no es ni más ni menos que una acusación a la ley de Jehovah: haber sobrepasado las fronteras que toda disposición religiosa debe observar. La propia ley de Jehovah, la que está escrita por la mano de Dios, es según esto atribuible por su origen inmediatamente a lo sagrado, pero, como consecuencia de una ofensa a Dios, se ha hecho culpable de un sacrilegio. Todo es divino en el judaísmo, nada es humano; todo es religión, y la política, si no debe ser otra cosa que religión, no tiene el derecho de ser política, del mismo modo como lustrar las ollas, si se considera un asunto religioso, no puede ser considerado un asunto doméstico.

“Habéis reconocido, prosigue el Nassi, que la jerarquía de un soberano contiene en sí el derecho de establecer ciertas disposiciones religiosas: habéis reconocido la consideración del príncipe e impuesto la obediencia.” Pero, según la Ley, sólo existe un soberano -Jehovah- y si, por respeto a la debilidad de sus súbditos, ella tolera un príncipe profano, está lejos de acordarle la soberanía y la omnipotencia de la legislación soberana.

“Habéis reconocido la perfecta validez de ciertas constituciones burguesas (actos civiles); al mismo tiempo, habéis confirmado su falta de vinculación con los asuntos de la religión.” ¡En sí, bueno y digno de alabanza! Pero bastante grave, cuando al mismo tiempo debe ser preservada la unidad con una ley para la que todos los

asuntos cívicos son religiosos y según su principio, no hay asuntos puramente cívicos.

En la declaración que los diputados dirigieron de antemano a las preguntas que se les presentaban, aseguran que “su religión les impone considerar la ley del amo del país como la ley suprema en los asuntos cívicos y políticos”. ¿Su religión misma? ¿Su religión misma que fuera de la Ley no existe, que no es más que la Ley, que, en consecuencia, sólo existe en la Ley y por ella, y que, otra vez, sólo existe cuando la Ley existe en cuanto Ley, en cuanto Ley única y suprema?

Los diputados se apoyan -es un recurso utilizado por los judíos un número incalculable de veces- en la carta que Jeremías envió a los cautivos de Babilonia. Pero cuando el profeta escribe: “La ciudad hacia la que os conduzco, buscad su provecho y rogad al Señor por ella; pues si ella es próspera, vosotros lo sois también”, este motivo es, en primer lugar, puramente egoísta; la orden no es más que la indicación de un interinato y, por fin, no deja de ser cierto que, pese a todas las plegarias por la ciudad en que los servidores de Jehovah vivirán hasta la liberación, Babilonia debe ser destruida.

Los diputados observan que esta advertencia del profeta encontró tanta “aceptación que sólo pocas personas y solamente personas de la clase menesterosa” utilizaron el permiso de Ciro para retornar a Jerusalén y reconstruir el Templo. Pero también se alaba a estas pocas personas. Los ricos, que se quedaron atrás, son vituperados por su falta de celo hacia la Ley. Esos pocos que regresaban a Jerusalén, estaban “tocados por el espíritu de Dios”. El judío que diferencia las prescripciones cívicas y religiosas y que pretende ser todavía judío, sólo es judío de manera ilusoria. Pero se descubrirá también cómo el judaísmo ilusorio se convierte en el verdadero judaísmo y cómo el judío se vuelve inmortal en su ilusión.

“Habéis reconocido”, dice el Nassi en su discurso de clausura del Sanhedrin, “que es preciso que el hombre, en las relaciones sociales, cumpla varios tipos de deberes: deberes con el creador,

deberes con sus criaturas, sumisión, obediencia y veneración para los príncipes”. Pero el judío no conoce relaciones sociales, -como ya se observó, no hay para él noción de mundo y de sociedad humana- el judío no admite esta diferenciación de deberes, no conoce -¡y con todo derecho, en tanto el hombre pasa por mera nada!- más que deberes hacia Dios.

El Nassi dirá en seguida esto mismo; lo dice en el mismo impulso que lo hace hablar de esta diferenciación de deberes: “Habéis reconocido la nulidad de la criatura ante su creador.” ¡Por lo tanto, el hombre no es nada! No hay, por lo tanto, ningún deber hacia el hombre -al menos no lo hay hacia el hombre en cuanto tal y en nombre del hombre. No hay, por lo tanto, más que deberes hacia Dios, ante quien la criatura no es nada, y hacia esta última, sólo hay deberes en nombre de Dios, en el camino que atraviesa el respeto de Dios. En este camino, se hace realidad que el hombre no es nada, estrictamente hablando, y por sí no obliga a ninguno.

“Penetrados por una santa estima de sus obras -en qué consiste esta estima queda con eso mismo expresado-, os habéis guardado de aceptar una representación cualquiera que fuera indigna y profanatoria y que contuviera el menor ultraje hacia sus mandatos.” Esta mentira, pues el Sanhedrin ha eliminado buenamente de su horizonte la estima hacia el “creador”, al declarar que una parte de la Ley ya no era obligatoria y debía retirarse ante las prescripciones humanas -si las palabras tienen un sentido y no deben pronunciarse en el aire-, este aguijonazo disfrazado en dirección al cristianismo, encuentra su justificado castigo en el mismo discurso del Nassi. Honrarlo no es, en efecto, más que honrar a un solo hombre, contra la idea moderna de la sociedad humana.

“Y tú, Napoleón -dice al terminar-, tú, consolador del género humano, padre de todos los pueblos, Israel te construye un templo en su corazón”. ¡Hermosa observancia del precepto de que la criatura no es nada ante el creador! Da lo mismo que el templo que Israel levanta a Napoleón, el padre de todos los pueblos, se edifique

con piedras o no. Este templo es, en todo caso, el testimonio de la caída del Dios único y verdadero según la idea judía, del único verdadero padre de todos los pueblos.

De esta falta de principios, la conciencia judía religiosa se salva y aparece tanto más grande y fuerte, lo mismo que la virtud que se ha zafado de su trampa parece más preciosa, y que un pecador que se arrepiente es más agradable a Dios que cien juntos que no necesitan expiar. Así, el Gran Sanhedrin declara que el matrimonio entre judíos y cristianos contraído según las leyes del código civil es válido y obliga a deberes desde el punto de vista civil, pero no es apto para revestir formas religiosas. En esta diferenciación, se supone manifiestamente que ese matrimonio, que sólo tiene valor civil, carece de ese carácter sagrado que hace de él un verdadero matrimonio. Semejante matrimonio es, como lo declararon los diputados judíos, “sin vigor según las leyes de la Iglesia”.

El Gran Sanhedrin no es el único que concibe de este modo el matrimonio. Tampoco es el único en cuanto al punto siguiente, pues en otros sistemas eclesiásticos los actos se realizan en una lengua que los diferencia de la vida corriente y los hace aparecer bajo una luz de naturaleza extraña. En el Sanhedrin, los discursos importantes se pronuncian en la lengua hebraica y luego se leen en una traducción francesa. La manera como esos hombres quieren ingresar en las filas de los ciudadanos franceses es perfectamente característica. El hebreo es lo original, el modelo, lo propio, lo verdadero, el corazón; el francés, la traducción, el calco, lo impropio, la apariencia, la cáscara.

Pero lo que hay de puramente judío se muestra en su conclusión, cuando el Sanhedrin no puede dejar de hablar de la “injurias” con que hasta aquí se ha cubierto a Israel y de arrojar una luz odiosa sobre el “prejuicio popular” que representaba “los dogmas judíos como salvajes”. Ellos, los judíos, están siempre allí con su eterno tesoro de verdad, solos en un mundo que no hacen sino envilecer, que juzgan falsamente, pero cuya victoria final no pueden impedir.

Ella, la judería, es “la tropa fiel de Dios”. Dios la protegió siempre y le probó particularmente su protección al dejarla vivir el instante presente. Ahora, se trata de la “futura felicidad de Israel”, por lo tanto, siempre Israel. ¡Siempre sólo Israel! Por sí, Israel sigue siendo algo particular. No se trata, por lo tanto, de intereses generales del hombre en los debates del Sanhedrin, tampoco de Francia y los franceses, ¡sino siempre, y siempre solamente de Israel!

“Nuestra asamblea, dice el Nassi del Sanhedrin, es una imagen viviente del honorable tribunal cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos -¡qué elocuencia desprovista de significación!-, revestido con sus derechos, animado por el espíritu, con el mismo celo, con la misma fe.” Una alabanza muy peligrosa -dejando de lado la chochez que se hace la asombrada ante una institución sobre la que flota todavía tanta sombra en cuanto a su historia y sus organizaciones. Si a los franceses de la Constituyente y de la Convención se les hubiera ocurrido la idea de ponderar a su asamblea de estar animada del mismo espíritu, el mismo celo, la misma fe, que las asambleas de los galos y de los francos, ¿habrían sido los únicos en tener la prerrogativa de caer en el ridículo?

La admiración de sí mismo del Sanhedrin, la manera como ve a Dios en su magnificencia y hace admirar el espectáculo de su magnificencia con diputaciones de judíos extranjeros, el vértigo de la asamblea que está en oposición con “la injuria” inferida a Israel, en su repetición constante, es fatigosa y, por fin, desagradable.

La Constituyente y la Convención no habrían -como lo hicieron- creado nuevos conceptos, nuevas leyes, nuevas esencias y hombres, si se hubieran admirado siempre, y si en su esplendor hubieran visto la mano o el dedo de Dios, “con un santo temblor en el corazón”.

Conclusión

Del modo como lo intentó el Sanhedrin, los servidores de la ley mosaica no pueden ser elevados a la libertad. Diferenciar entre preceptos políticos y religiosos en la ley revelada, declarar que estos son los únicos absolutamente obligatorios, pero que estos últimos perderían su vigor en condiciones sociales distintas, constituye en sí un atentado contra la ley del Antiguo Testamento, y confesar que éste contiene ideas y preceptos que contradicen nuestra representación de la sociedad humana. Esta confesión se retracta, en los hechos, cuando se afirma que todos los reproches hasta aquí dirigidos a la ley se basan en prejuicios, son una injuria inferida al santo de los santos. La sofística y el jesuitismo de una pesada exégesis se reducen a poner de manifiesto que la Ley, por ejemplo, no ha pensado en diferenciar a los israelitas de los extranjeros y en separarlos, así como pretendieron hasta hoy los “enemigos” del judaísmo.

A la misma mentira se llega al diferenciar los preceptos religiosos y políticos en la ley. En esta diferenciación reside la confesión de que el servidor de una ley como la ley mosaica no puede vivir en el mundo real y no puede tomar parte en sus intereses. El no se anima a pronunciar, de manera clara, distinta y abierta, esta confesión: ¡quiero -pues me propongo siendo judío- conservar de la Ley sólo lo que me parece constituir su elemento religioso, y me separaré de todo lo que reconozco como antisocial y lo sacrificaré! En lugar de esto, se persuade y quiere persuadir a los demás de que, con esta diferenciación entre preceptos religiosos y preceptos políticos, se mantiene en armonía y es uno con la ley, pues ella misma reconoce esta diferencia y la estatuye. En lugar de romper con una parte de la ley, sigue siendo el servidor del todo, y en tanto tal, debe abandonar de nuevo esta diferenciación y, a través de su conciencia religiosa, alienarse del mundo.

La mentira no puede volver a poner al judaísmo en pie ni reconciliar al judío con el mundo. Pero tampoco la violencia puede

liberarlo de su tirano quimérico, la Ley, y devolverlo al mundo, cuando ella emana de esclavos que obedecen al mismo tirano. ¿Qué ayuda dar?

Debemos, primero, ser libres antes de poder pensar en invitar a otros a la libertad. Debemos primero retirar la viga de nuestro ojo antes de tener el derecho de observar a nuestro hermano que tiene una paja en el suyo. Sólo un mundo libre puede liberar a los esclavos del prejuicio. La mentira de la sofística judía es un signo seguro de que también el judaísmo marcha hacia su disolución.

Pero es también una situación mentirosa cuando, en la teoría, se niega al judío los derechos políticos, mientras que, en la praxis, posee una fuerza prodigiosa y ejercita en *gros*³ su influencia política, estorbada en el menudeo. El judío que, por ejemplo, es apenas tolerado en Viena, determina con su potencia financiera todos los destinos del Imperio. Un judío, que puede carecer de todo derecho en el más pequeño Estado alemán, decide el destino de Europa. En tanto que corporaciones y cofradías se cierran a los judíos, o que todavía no se los admite en ellas, la audacia de la industria se burla de la testarudez de instituciones medievales. Hace mucho tiempo que están franqueadas las barreras del antiguo estado de cosas por el nuevo movimiento y la existencia; que todavía, quizá, ellas consideran teórico. La potencia del antiguo estado de cosas no es más que una teoría sofística que se sitúa frente a la teoría sincera y al enorme poderío de una praxis cuya importancia se reconoce ya en la vida cotidiana.

El judaísmo ha seguido al cristianismo en el camino de sus conquistas a través del mundo, para recordarle siempre su origen y su verdadera naturaleza. Fue la duda que prosperó en el origen celeste del cristianismo, el enemigo de la religión que se anunciaba como la única acabada y justificada cuando ni siquiera podía vencer a la pequeña tropa de aquellos entre los que había nacido. El judaísmo,

³En gran escala. En francés en el original. (Nota del editor).

fue la piedra de toque mediante la que la cultura cristiana probó del mejor modo que su esencia es la del privilegio.

Ambos podían atacarse durante dos milenios, escarnecerse y volverse dura la vida, pero no vencerse. La crítica religiosa tosca que ejercitó el judaísmo, y con ello, el propio judaísmo, resultaron finalmente superfluos a causa de la libre crítica humana. Respecto de ella, la causa del cristianismo, por lo tanto también el judaísmo, probó decididamente que era un lujo medieval, una simple aprobación de la historia del cristianismo, injustificada por no haber podido provenir más que del centro de la cultura cristiana.

La teoría no ha hecho más que cumplir su oficio al reconocer la oposición que ha reinado hasta aquí entre el judaísmo y el cristianismo, y la ha resuelto. Puede serenamente atenerse a la historia, que pronuncia el juicio definitivo acerca de las oposiciones, cuando ellas ya no tienen razón de ser.

Sobre la cuestión judía

Karl Marx

I

Bruno Bauer, *La cuestión judía*

Los judíos alemanes aspiran a la emancipación. ¿A qué emancipación aspiran? A la emancipación cívica, a la emancipación política. Bruno Bauer les contesta: en Alemania, nadie está políticamente emancipado. Nosotros mismos carecemos de libertad. ¿Cómo vamos a liberaros a vosotros? Vosotros, judíos, sois unos *egoistas* cuando exigís una emancipación especial para vosotros, como judíos. Como alemanes, debierais laborar por la emancipación política de Alemania y como hombres, por la emancipación humana, y no sentir el tipo especial de vuestra opresión y de vuestra ignominia como una excepción a la regla, sino, por el contrario, como la confirmación de ésta.

¿O lo que exigen los judíos es, acaso que se les equipare a los *súbditos cristianos*? Entonces, reconocen la legitimidad del *Estado cristiano*, reconocen el régimen del sojuzgamiento general. ¿Por qué les desagrada su yugo especial, si les agrada el yugo general? ¿Por qué ha de interesarse el alemán por la liberación del judío, si el judío no se interesa por la liberación del alemán?

El Estado *cristiano* sólo conoce *privilegios*. El judío posee, en él, el privilegio de ser judío. Tiene, como judío, derechos de que

carecen los cristianos. ¿Por qué aspira a derechos que no tiene y que los cristianos disfrutan? Cuando el judío pretende que se le emancipe del Estado cristiano, exige que el Estado cristiano abandone su prejuicio *religioso*. ¿Acaso él, el judío, abandona el *suyo*? ¿Tiene, entonces, derecho a exigir de otros que abduquen de su religión?

El Estado cristiano no puede, con arreglo a *su esencia*, emancipar a los judíos; pero, además, añade Bauer, el judío no puede, con arreglo a su esencia, ser emancipado. Mientras el Estado siga siendo cristiano y el judío judío, ambos serán igualmente incapaces de otorgar la emancipación, el uno, y de recibirla, el otro.

El Estado cristiano sólo puede comportarse con respecto al judío a la manera del Estado cristiano, es decir, a la manera del privilegio, consintiendo que se segregue al judío de entre los demás súbditos, pero haciendo que sienta la presión de las otras esferas mantenidas aparte, y que la sienta con tanta mayor fuerza cuanto mayor sea el antagonismo *religioso* del judío frente a la religión dominante. Pero tampoco el judío, por su parte, puede comportarse con respecto al Estado más que a la manera judía, es decir, como un extraño al Estado, oponiendo a la nacionalidad real su nacionalidad quimérica y a la ley real su ley ilusoria, creyéndose con derecho a mantenerse al margen de la humanidad, a no participar, por principio, del movimiento histórico, a aferrarse a la esperanza en un futuro que nada tiene que ver con el futuro general del hombre, considerándose como miembro del pueblo judío y reputando al pueblo judío por el pueblo elegido.

¿A título de qué aspiráis, pues los judíos a la emancipación? ¿En virtud de vuestra religión? Esta es la enemiga mortal de la religión del Estado. ¿Cómo ciudadanos? En Alemania no se conoce la ciudadanía. ¿Como hombres? No sois tales hombres, como no lo son tampoco aquellos a quienes apeláis.

Bauer plantea en términos nuevos el problema de la emancipación de los judíos, después de ofrecernos una crítica de los planteamientos y soluciones anteriores del problema. ¿Cuál es, se

pregunta, la *naturaleza* del judío a quien se trata de emancipar y la del Estado que ha de emanciparlo? Y contesta con una crítica de la religión judaica, analiza la antítesis *religiosa* entre el judaísmo y el cristianismo y esclarece la esencia del Estado cristiano, todo ello con audacia, agudeza, espíritu y profundidad y con un estilo tan preciso como jugoso y enérgico.

¿Cómo, pues, resuelve Bauer la cuestión judía? ¿Cuál es el resultado? El formular un problema es resolverlo. La crítica de la cuestión judía es la respuesta a esta cuestión, y el resultado, resumido, el siguiente.

Antes de poder emancipar a otros, tenemos que empezar por emanciparnos a nosotros mismos. La forma más rígida de la antítesis entre el judío y el cristiano es la antítesis *religiosa*. ¿Cómo se resuelve una antítesis? Haciéndola imposible. ¿Y cómo se hace imposible una antítesis *religiosa*? *Aboliendo la religión*. Tan pronto como el judío y el cristiano reconozcan que sus respectivas religiones no son más que *diferentes fases de desarrollo del espíritu humano*, diferentes pieles de serpiente que ha cambiado la *historia*, y el *hombre* la serpiente que muda en ellas de piel, no se enfrentarán ya en un plano religioso, sino solamente en un plano crítico, *científico*, en un plano humano. La *ciencia* será, entonces, su unidad y las antítesis en el plano de la ciencia se encarga de resolverlas la ciencia misma.

El judío *alemán* se enfrenta, en efecto, con la carencia de emancipación política en general y con la acusada cristianidad del Estado. Para Bauer, la cuestión judía tiene, sin embargo, un alcance general, independiente de las condiciones alemanas específicas. Se trata del problema de las relaciones de la religión con el Estado, de la *contradicción entre las ataduras religiosas y la emancipación política*. La emancipación de la religión es planteada como condición, tanto para el judío que quiere emanciparse políticamente como para el Estado que ha de emancipar y que debe, al mismo tiempo, ser emancipado.

“Bien, se dice, y lo dice el mismo judío, el judío debe ser emancipado, pero no como judío, no por ser judío, no porque profese un principio general humano de moral tan excelente; el *judío* pasará más bien, como tal, a segundo plano detrás del *ciudadano* y será *ciudadano*, a pesar de ser judío y de permanecer judío; es decir, será y permanecerá *judío*, a pesar de *ser ciudadano* y de vivir dentro de relaciones generales humanas: su ser judío y limitado seguirá triunfando siempre y a la postre sobre sus deberes humanos y políticos. Se mantendrá en pie el *prejuicio*, a pesar de dominar sobre él los principios *generales*. Pero, si queda en pie, dominará, por el contrario, a todo lo demás (...) Sólo de un modo sofístico, en apariencia, podría el judío seguir siendo judío en la *vida del Estado*; la mera apariencia sería, por tanto, si quisiera seguir siendo judío, lo esencial y lo que triunfaría; es decir, su vida en el Estado sería una mera apariencia o una excepción momentánea frente a la esencia y la regla”. (“La capacidad de los judíos y los cristianos actuales para liberarse”, *Veintiún pliegos*, pág. 57).

Veamos de otra parte, cómo plantea Bauer la función del Estado:

“Francia, dice, nos ha ofrecido recientemente (debates sostenidos en la Cámara de Diputados el 26 de diciembre de 1840), con relación a la cuestión judía -como, constantemente, en todas las demás cuestiones *políticas* (desde la revolución de Julio)- el espectáculo de una vida libre, pero revocando su libertad en la ley, es decir, declarándola una simple apariencia y, de otra parte, refutando sus leyes libres con los hechos. (...)”

En Francia, la libertad general no es todavía ley, la *cuestión judía* aun no ha sido resuelta *tampoco*, porque la libertad legal -la norma de que todos los ciudadanos son iguales- se ve coartada en la realidad, todavía dominada y escindida por los privilegios religiosos, y esta falta de libertad de la vida repercute sobre la ley y obliga a ésta a sancionar la división de los ciudadanos de por sí libres en oprimidos y opresores”. (*Judenfrage*, pp. 64 y 65).

¿Cuándo, entonces, se resolvería para Francia la cuestión judía?

“El judío, por ejemplo, dejaría de ser necesariamente judío si su ley no le impidiera cumplir con sus deberes para con el Estado y sus conciudadanos, ir por ejemplo en sábado a la Cámara de Diputados y tomar parte en las deliberaciones públicas. Habría que abolir todo *privilegio religioso* en general, incluyendo por tanto el monopolio de una iglesia privilegiada, y cuando uno o varios o *incluso la gran mayoría se creyeran obligados a cumplir con sus deberes religiosos*, el cumplimiento de estos deberes debería dejarse *a su propio arbitrio como asunto puramente privado*. (...)”

Cuando ya no haya religiosos privilegiados, la religión habrá dejado de existir. Quitadle a la religión su fuerza excluyente, y ya no habrá religión.” (pp. 65 y 66).

“Del mismo modo que el señor Martín du Nord considera la propuesta encaminada a suprimir la mención del domingo en la ley como una propuesta dirigida a declarar que el cristianismo ha dejado de existir, con el mismo derecho (derecho perfectamente fundado) la declaración de que la ley sabática no tiene ya fuerza para el judío equivaldría a proclamar la abolición del judaísmo.” (p. 71).

Bauer exige, pues, de una parte, que el judío abandone el judaísmo y que el hombre en general abandone la religión, para ser emancipado como *ciudadano*. Y, de otra parte, considera, consecuentemente, la abolición *política* de la religión como abolición de la religión en general. El Estado que presupone la religión no es todavía un verdadero Estado, un Estado real. “Cierto es que la creencia religiosa ofrece al Estado garantías. Pero ¿a qué Estado? ¿*A qué tipo de Estado?*” (p. 97).

En este punto, se pone de manifiesto la formulación unilateral de la cuestión judía. No basta, ni mucho menos, con detenerse a investigar quién ha de emancipar y quién debe ser emancipado. La crítica tiene que preguntarse, además, otra cosa, a saber: *de qué*

clase de emancipación se trata; qué condiciones van implícitas en la naturaleza de la emancipación que se postula. La crítica de la *emancipación política* misma era, en rigor, la crítica final de la cuestión judía y su verdadera disolución en el “*problema general de la época*”.

Bauer incurre en contradicciones, por no elevar el problema a esta altura. Pone condiciones que no tienen su fundamento en la esencia de la emancipación *política* misma. *Formula* preguntas que su problema no contiene y resuelve problemas que dejan su pregunta sin contestar. Cuando Bauer dice, refiriéndose a los adversarios de la emancipación de los judíos: “Su error consistía solamente en partir del supuesto del Estado cristiano como el único verdadero y en no someterlo a la misma crítica con que enfocaban el judaísmo” (p. 3), encontramos que el error de Bauer reside en que somete a crítica *solamente* al “Estado cristiano” y no al “Estado en general”, en que no investiga *la relación entre la emancipación política y la emancipación humana*, lo que le lleva a poner condiciones que sólo pueden explicarse por la confusión exenta de espíritu crítico de la emancipación política con la emancipación humana general. Y si Bauer pregunta a los judíos: ¿tenéis, desde vuestro punto de vista, derecho a aspirar a la *emancipación política*?, nosotros preguntamos, a la inversa: ¿tiene el punto de vista de la emancipación *política* derecho a exigir del judío la abolición del judaísmo y del hombre en general la abolición de la religión?

La cuestión judía presenta una fisonomía diferente, según el Estado en que el judío vive. En Alemania, donde no existe un Estado político, un Estado como tal Estado, la cuestión judía es una cuestión puramente *teológica*. El judío se halla en contraposición *religiosa* con el Estado que profesa como su fundamento el cristianismo. Este Estado es un teólogo *ex professo*. La crítica es aquí, crítica de la teología cristiana y crítica de la teología judía. Pero aquí, seguimos moviéndonos dentro de los marcos de la teología, por mucho que creamos movernos *críticamente* dentro de ellos.

En Francia, en el Estado *constitucional*, la cuestión judía es el problema del constitucionalismo, el problema de la *emancipación política a medias*. Al conservarse aquí la *apariencia* de una religión de Estado, aunque sea bajo una fórmula de una *religión de la mayoría*, la actitud de los judíos ante el Estado conserva la *apariencia* de una contraposición religiosa teológica.

Sólo en los Estados libres de Norteamérica -o, por lo menos, en parte de ellos- pierde la cuestión judía su significación *teológica*, para convertirse en una verdadera cuestión *secular*. Solamente allí donde existe el Estado político plenamente desarrollado puede manifestarse en su peculiaridad, en su pureza, el problema de la actitud del judío, y en general del hombre religioso, ante el Estado político. La crítica de esta actitud deja de ser una crítica *teológica* tan pronto como el Estado deja de comportarse de un modo *teológico* hacia la religión, tan pronto se comporta hacia la religión como Estado, es decir, *políticamente*. Y en este punto, allí donde la cuestión deja de ser *teológica*, deja la crítica de Bauer de ser crítica. “En los Estados Unidos no existe religión del Estado, ni religión declarada como la de la mayoría ni preeminencia de un culto sobre otro. El Estado es ajeno a todos los cultos.” (Beaumont, *Marie ou l’esclavage aux Etats-Unis*, París, 1835, pág. 214) Más aún, existen algunos Estados norteamericanos en los que “la Constitución no impone las creencias religiosas ni la práctica de un culto como condición de los privilegios políticos”. (p. 225) Sin embargo, “en los Estados Unidos no se cree que un hombre sin religión pueda ser un hombre honesto”. (p. 224). Norteamérica es, sin embargo, el país de la religiosidad, como unánimemente nos aseguran Beaumont, Tocqueville y el inglés Hamilton. Los Estados norteamericanos nos sirven, a pesar de esto, solamente de ejemplo.

El problema está en saber cómo se comporta la emancipación política *acabada* ante la religión. Si hasta en un país de emancipación política acabada nos encontramos, no sólo con la *existencia* de la religión, sino con su existencia *lozana y vital*, tenemos en

ello la prueba de que la existencia de la religión no contradice a la perfección del Estado. Pero, como la existencia de la religión es la existencia de un defecto, no podemos seguir buscando la fuente de este defecto solamente en la *esencia* del Estado mismo. La religión no constituye ya, para nosotros, el *fundamento*, sino simplemente el *fenómeno* de la limitación secular. Nosotros explicamos, por tanto, las ataduras religiosas de los ciudadanos libres por sus ataduras seculares. No afirmamos que deban acabar con su limitación religiosa, para poder destruir sus barreras seculares. Afirmamos que acaban con su limitación religiosa tan pronto como destruyen sus barreras temporales. No convertimos los problemas seculares en problemas teológicos. Después que la historia se ha visto disuelta durante bastantes siglos en la superstición, disolvemos la superstición en la historia. El problema de las relaciones de la emancipación *política con la religión* se convierte, para nosotros, en el problema de las *relaciones de la emancipación política con la emancipación humana*. Criticamos la debilidad religiosa del Estado político al criticar al Estado político, prescindiendo de las debilidades religiosas, en su estructura *secular*. Humanizamos la contradicción del Estado con una determinada religión, por ejemplo con el *judaísmo*, viendo en ella la contradicción del Estado con *determinados* elementos seculares. Humanizamos la contradicción del Estado con la *religión general* viendo en ella la contradicción del Estado con sus *premisas en general*.

La emancipación *política del judío*, del cristiano y del hombre religioso en general es la *emancipación del Estado* del judaísmo, del cristianismo, y en general de la *religión*. Bajo su forma, a la manera que es peculiar a su esencia, como *Estado*, el Estado se emancipa de la religión al emanciparse de la *religión del Estado*, es decir, cuando el Estado como tal Estado no profesa ninguna religión, cuando el Estado se profesa más bien como tal Estado. La emancipación *política* de la religión no es la emancipación de la religión llevada a fondo y exenta de contradicciones, porque la emancipación

política no es el modo llevado a fondo y exento de contradicciones de la emancipación *humana*.

El límite de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el *Estado* pueda liberarse de un límite sin que el hombre se libere *realmente* de él, en que el Estado pueda ser un Estado libre sin que el hombre sea un *hombre libre*. Y el propio Bauer reconoce tácitamente esto cuando establece la siguiente condición de la emancipación política:

“Todo privilegio religioso en general, incluyendo por tanto el monopolio de una iglesia privilegiada, debería abolirse, y si algunos o varios o incluso la *gran mayoría se creyeran obligados a cumplir con sus deberes religiosos*, el cumplimiento de estos deberes debería dejarse a su propio arbitrio como *asunto puramente privado*”.

Por tanto, el Estado puede haberse emancipado de la religión incluso aun cuando la gran mayoría siga siendo religiosa, y la gran mayoría no dejará de ser religiosa por el hecho de que su religiosidad sea algo puramente *privado*.

Pero la actitud del Estado ante la religión, refiriéndonos al decir esto al *Estado libre*, sólo es la actitud ante la religión de los *hombres* que forman el Estado. De donde se sigue que el hombre se libera por *medio del Estado*, se libera *políticamente*, de una barrera, al ponerse en contradicción consigo mismo, al sobreponerse a esta barrera de un modo *abstracto y limitado*, de un modo parcial. Se sigue, además de aquí, que el hombre, al liberarse *políticamente*, se libera dando un rodeo, a través de un medio, siquiera sea un *medio necesario*. Y se sigue, finalmente, que el hombre, aun cuando se proclame ateo por mediación del Estado, es decir, proclamando al Estado ateo, sigue sujeto a las ataduras religiosas, precisamente porque sólo se reconoce a sí mismo mediante un rodeo, a través de un medio. La religión es cabalmente, el reconocimiento del hombre dando un rodeo. A través de un *mediador*. El Estado es el mediador

entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre quien el hombre descarga toda su divinidad, toda su *servidumbre religiosa*, así también el Estado es el mediador al que desplaza toda su no-divinidad, toda su *no-servidumbre humana*.

La elevación *política* del hombre por encima de la religión comparte todos los inconvenientes y todas las ventajas de la elevación política en general. El Estado como Estado anula, por ejemplo, la *propiedad privada*, el hombre declara la propiedad privada como *abolida* de un modo político cuando suprime el *censo de fortuna* para el derecho de sufragio activo y pasivo, como se ha hecho ya en muchos Estados norteamericanos. Hamilton interpreta con toda exactitud este hecho, desde el punto de vista político, cuando dice: “La gran masa ha triunfado sobre los propietarios y la riqueza del dinero”. ¿Acaso no se suprime idealmente la propiedad privada, cuando el desposeído se convierte en legislador de los que poseen? El *censo de fortuna* es la última forma *política* de reconocimiento de la propiedad privada.

Sin embargo, la anulación política de la propiedad privada, no sólo no destruye la propiedad privada, sino que, lejos de ello, la presupone. El Estado anula a su modo las diferencias de *nacimiento, de estado social, de cultura y de ocupación* al declarar el nacimiento, el estado social, la cultura y la ocupación del hombre como diferencias *no políticas*, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartícipe por *igual* de la soberanía popular al tratar a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación *actúen a su modo*, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza *especial*. Muy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho*, el Estado sólo existe sobre estas premisas, sólo se siente como *Estado político* y sólo hace valer su *generalidad* en contraposición de estos elementos suyos. Por eso *Hegel determina*

con toda exactitud la actitud del *Estado político* ante la religión, cuando dice:

“Para que el Estado cobre existencia como la *realidad moral* del espíritu que se sabe a sí misma, es necesario que se distinga de la forma de la autoridad y de la fe; y esta distinción sólo se manifiesta en la medida en que el lado eclesiástico llega a separarse en sí mismo; sólo así, por sobre las iglesias especiales, adquiere y lleva a la existencia el Estado la generalidad del pensamiento, el principio de su forma.” (Hegel, *Filosofía del derecho*, p. 346).

En efecto, sólo así, por encima de los elementos especiales, se constituye el Estado como generalidad. El Estado político acabado es, por su esencia, la *vida genérica* del hombre por oposición a su vida material. Todas las premisas de esta vida egoísta permanecen en pie *al margen* de la esfera del Estado, en la *sociedad civil*, pero como cualidades de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, lleva el hombre, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*, una doble vida, una celestial y otra terrenal, la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como *ser colectivo*, y la vida en la *sociedad civil*, en la que actúa como *particular*; considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños.

El Estado político se comporta con respecto a la sociedad civil de un modo tan espiritualista como el cielo con respecto a la tierra. Se halla con respecto a ella en la misma contraposición y la supera del mismo modo que la religión la limitación del mundo profano, es decir, reconociéndola también de nuevo, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella. El hombre en su *inmediata* realidad, en la sociedad civil, es un ser profano. Aquí, donde pasa ante sí mismo y ante los otros por un individuo real, es una manifestación *carente de verdad*. Por el contrario, en el Estado, donde el

hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida individual real y dotada de una generalidad irreal.

El conflicto entre el hombre, como fiel de una religión *especial*, y su ciudadanía, y los demás hombres en cuantos miembros de la comunidad, se reduce al divorcio *secular* entre el Estado *político* y la *sociedad civil*. Para el hombre como *burgués*, “la vida dentro del Estado es sólo apariencia o una excepción momentánea de la esencia y de la regla”. Ciertamente que *el burgués*, como el judío, sólo se mantiene sofisticadamente dentro de la vida del Estado, del mismo modo que el *ciudadano* sólo sofisticadamente sigue siendo judío o burgués; pero esta sofisticación no es personal. Es la *sofística del Estado político mismo*. La diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano es la diferencia entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el ciudadano, entre el terrateniente y el ciudadano, entre el *individuo viviente* y el *ciudadano*. La contradicción entre el hombre religioso y el hombre político es la misma contradicción que existe entre el *burgués* y el *ciudadano*, entre el miembro de la sociedad burguesa y su piel de león política.

Bauer deja en pie esta pugna secular a que se reduce, en fin de cuentas, la cuestión judía, la relación entre el Estado político y sus premisas, ya sean éstas elementos materiales, como la propiedad privada, etc., o elementos espirituales, como la cultura y la religión, la pugna entre el interés *general* y el *interés privado*, el divorcio entre el *Estado político* y la *sociedad burguesa*; deja en pie estas antítesis seculares, limitándose a polemizar contra su expresión *religiosa*.

“Precisamente su fundamento, la necesidad que asegura a la *sociedad burguesa* su existencia y *garantiza su necesidad*, expone su existencia a constantes peligros, nutre en ella un elemento inseguro y provoca aquella mezcla, sujeta a constantes cambios, de pobreza y riqueza, de penuria y prosperidad, provocan el cambio en general.” (p. 8).

Confróntese todo el capítulo titulado “La sociedad civil” (pp. 8-9), escrito con arreglo a los lineamientos generales de la *Filosofía del Derecho* de Hegel. La sociedad civil, en su contraposición al Estado político se reconoce como necesaria porque el Estado político se reconoce como necesario.

No cabe duda de que la emancipación *política* representa un gran progreso, y aunque no sea la forma última de la emancipación humana en general, sí es la forma última de la emancipación humana *dentro* del orden del mundo actual. Y claro está que aquí nos referimos a la emancipación real, a la emancipación práctica.

El hombre se emancipa *políticamente* de la religión, al desterrarla del derecho público al derecho privado. La religión ya no es el espíritu del *Estado*, donde el hombre -aunque sea de un modo limitado, bajo una forma especial y en una esfera especial- se comporta como ser genérico, en comunidad con otros hombres; se ha convertido, ahora, en el espíritu de la *sociedad burguesa*, de la esfera del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes*.¹ No es ya la esencia de la *comunidad*, sino la esencia de la *diferencia*. Se ha convertido en expresión de la *separación* del hombre de su *comunidad*, de sí mismo y de los otros hombres, lo que originariamente era. No es más que la confesión abstracta de la especial inversión, del capricho privado, de la arbitrariedad. La dispersión infinita de la religión en Norteamérica, por ejemplo, le da ya al exterior la forma de una incumbencia individual. La religión se ha visto derrocada para descender al número de los intereses privados y ha sido desterrada de la comunidad como tal comunidad. Pero no nos engañemos acerca de las limitaciones de la emancipación política. La escisión del hombre en el *hombre público y el hombre privado*, la *dislocación* de la religión con respecto al Estado, para desplazarla a la sociedad burguesa, no constituye una fase, sino la coronación de la

¹Guerra de todos contra todos. (Nota de editor).

emancipación política, la cual, por lo tanto, ni suprime ni aspira a suprimir la religiosidad real del hombre.

La *desintegración* del hombre en el judío y en el ciudadano, en el protestante y en el ciudadano, en el hombre religioso y en el ciudadano, esta desintegración, no es una mentira contra la ciudadanía, no es una evasión de la *emancipación política*, sino que es la emancipación política misma, es el modo político de emancipación de la religión. Es cierto que, en las épocas en que el Estado político brota violentamente, como Estado político, del seno de la sociedad burguesa, en que la auto liberación humana aspira a llevarse a cabo bajo la forma de auto liberación política, el Estado puede y debe avanzar hasta la *abolición de la religión*, hasta su destrucción, pero sólo como avanza hasta la abolición de la propiedad privada, hasta las tasas máximas, hasta la confiscación, hasta el impuesto progresivo, como avanza hasta la abolición de la vida, hasta la *guillotina*. En los momentos de su amor propio especial, la vida política trata de aplastar a lo que es su premisa, la sociedad burguesa y sus elementos, Y a constituirse en la vida genérica real del hombre, exenta de contradicciones. Sólo puede conseguirlo, sin embargo, mediante las contradicciones violentas con sus propias condiciones de vida, declarando la revolución como *permanente*, y el drama político termina, por tanto, no menos necesariamente, con la restauración de la religión, de la propiedad privada, de todos los elementos de la sociedad burguesa, del mismo modo que la guerra termina con la paz.

No es, en efecto, el llamado Estado *cristiano*, que profesa el cristianismo como su fundamento, como religión del Estado, y adopta, por tanto, una actitud excluyente ante otras religiones, el Estado cristiano acabado, sino más bien el Estado *ateo*, el Estado *democrático*, el Estado que relega a la religión entre los demás elementos de la sociedad burguesa. El Estado que es todavía teólogo, que mantiene todavía de un modo oficial la profesión de fe del cristianismo, que aún no se atreve a proclamarse *como Estado*, no logra

todavía expresar en forma *secular, humana*, en su *realidad* como Estado, el fundamento humano cuya expresión superabundante es el cristianismo. El llamado Estado cristiano sólo es, sencillamente, el *no-Estado*, porque no es posible realizar en creaciones verdaderamente humanas el cristianismo como religión, sino sólo el *fondo humano* de la religión cristiana.

El llamado Estado cristiano es la negación cristiana del Estado, pero en modo alguno la realización estatal del cristianismo. El Estado que sigue profesando el cristianismo en forma de religión no lo profesa en forma de Estado, pues se comporta todavía religiosamente ante la religión; es decir, no es la *ejecución real* del fundamento humano de la religión, porque apela todavía a la *irrealidad*, a la forma *imaginaria* de este meollo humano. El llamado Estado cristiano es el Estado *imperfecto*, y la religión cristiana le sirve de *complemento* y para santificar su imperfección. La religión se convierte para él, por tanto y necesariamente, en un *medio*, y ese Estado es el Estado de la *hipocresía*. Hay una gran diferencia entre que el Estado *acabado* cuente la religión entre sus premisas por razón de la deficiencia que va implícita en la esencia general del Estado o que el Estado *imperfecto* declare la religión como su *fundamento* por razón de la deficiencia que su existencia especial lleva consigo, como Estado defectuoso. En el segundo caso, la religión se convierte en política imperfecta. En el primer caso, se acusa en la religión la imperfección misma de la *política acabada*. El llamado Estado cristiano necesita de la religión cristiana para perfeccionarse *como Estado*. El Estado democrático, el Estado real, no necesita de la religión para su perfeccionamiento político. Puede, por el contrario, prescindir de la religión, ya que en él el fundamento humano de la religión se realiza de un modo secular. El llamado Estado cristiano, en cambio, se comporta políticamente hacia la religión y religiosamente hacia la política y, al degradar a mera apariencia las formas de Estado, degrada igualmente la religión a mera apariencia.

Para aclarar esta antítesis, examinemos la construcción baueriana del Estado cristiano, construcción nacida de la contemplación del Estado cristiano-germánico.

“Últimamente -dice Bauer- suelen invocarse para demostrar la imposibilidad o la inexistencia de un Estado cristiano aquellas sentencias de los Evangelios que el Estado [actual] *no sólo no acata, sino que no puede tampoco acatar, si no quiere disolverse totalmente* [como Estado]. (...) Pero la cosa no se resuelve tan fácilmente. ¿Qué postulan, en efecto, esas sentencias evangélicas? La negación sobrenatural de sí mismo, la sumisión a la autoridad de la revelación, la repulsa del Estado, la abolición de las relaciones seculares. Pues bien, todo esto es lo que postula y lleva a cabo el Estado cristiano. Este Estado se ha asimilado el *espíritu del Evangelio*, y si no lo predica con las mismas palabras con que el Evangelio se expresa es, sencillamente, porque manifiesta este espíritu bajo formas estatales, es decir, bajo formas que, aunque estén tomadas de la naturaleza del Estado y de este mundo, quedan reducidas a una mera apariencia, en el renacimiento religioso que se ven obligadas a experimentar. Este Estado es la repulsa del Estado, que se lleva a cabo bajo las formas estatales.” (p. 55).

Y, a continuación, Bauer desarrolla el criterio de que el pueblo del Estado cristiano no es más que un no-pueblo, carente ya de voluntad propia, cuya verdadera existencia reside en el caudillo al que se halla sometido, el cual, sin embargo, por su origen y naturaleza, le es ajeno, es decir, ha sido instituido por Dios y se ha puesto al frente de él sin intervención suya, del mismo modo que las leyes de este pueblo no son obra de él, sino revelaciones positivas, que su jefe necesita de mediadores privilegiados para entenderse con el verdadero pueblo, con la masa, y que esta misma masa se escinde en nulidad de círculos especiales formados y determinados por el azar, que se distinguen entre sí por sus intereses, pasiones especiales y prejuicios y que reciben como privilegio la autorización de deslindarse los unos de los otros, etc. (p. 56).

Pero el mismo Bauer dice lo siguiente: “La política, cuando no quiere ser más que religión, no puede ser política, lo mismo que no podemos considerar como asunto doméstico el acto de lavar las cacerolas, si se lo considera como un rito religioso” (p. 108). Pues bien, en el Estado cristiano-germánico la religión es “asunto doméstico”, lo mismo que los “asuntos domésticos” son religión. En el Estado cristiano-germánico, el poder de la religión es la religión del poder.

Separar el “espíritu del Evangelio” de la “letra del Evangelio” es un acto *irreligioso*. El Estado, que hace que el Evangelio se predique en la letra de la política, en otra letra que la del Espíritu Santo, comete un sacrilegio, si no a los ojos de los hombres, a los ojos de su propia religión. Al Estado que profesa el cristianismo como su norma suprema, que profesa la *Biblia* como su *Carta*, se le deben oponer las palabras de la Sagrada Escritura, que es sagrada, como Escritura, hasta en la letra.

Este Estado, lo mismo que la *basura humana* sobre que descansa, cae en una dolorosa contradicción, insuperable desde el punto de vista de la conciencia religiosa, cuando se le remite a aquellas sentencias del Evangelio que “no sólo no acata, sino que *no puede tampoco acatar, si no quiere disolverse totalmente*”. ¿Y por qué no quiere disolverse totalmente? El mismo no puede contestarse ni contestar a otros a esta pregunta. Ante su *propia conciencia*, el Estado cristiano oficial es un deber ser, cuya realización resulta inasequible, que sólo acierta a comprobar la *realidad de su existencia* mintiéndose a sí mismo y que, por tanto, sigue siendo constantemente ante sí mismo un objeto de duda, un objeto inseguro, problemático. Por eso la crítica está en su pleno derecho al obligar a reconocer lo torcido de su conciencia al Estado que apela a la Biblia, ya que ni él mismo sabe si es una *figuración o una realidad*, desde el momento en que la infamia de sus fines seculares, a los que la religión sirve solamente de tapadera, se hallan en insoluble contradicción con la honorabilidad de su conciencia *religiosa*, que ve en la *religión* la finalidad del

mundo. Este Estado sólo puede redimirse de su tormento interior convirtiéndose en *alguacil* de la iglesia católica. Frente a ella, frente a una iglesia que considera al poder *secular* como su brazo armado, el Estado es impotente, impotente el poder secular que afirma ser el imperio del espíritu religioso.

En el llamado Estado cristiano rige, ciertamente, la enajenación, pero no el hombre. El único hombre que aquí significa algo, el rey, es un ser específicamente distinto de los demás hombres, y es, además, un ser de por sí religioso, que se halla en relación directa con el cielo, con Dios. Los vínculos que aquí imperan siguen siendo vínculos basados en la fe. Por tanto, el espíritu religioso no se ha secularizado todavía realmente.

Pero el espíritu religioso no puede tampoco llegar a secularizarse realmente, pues, ¿qué es ese espíritu sino la forma no secular de un grado de desarrollo del espíritu humano? El espíritu religioso sólo puede llegar a realizarse en la medida en que el grado de desarrollo del espíritu humano, del que es expresión religiosa, se destaca y se constituye en su forma secular. El fundamento de este Estado no es cristianismo, sino el fundamento humano del cristianismo. La religión sigue siendo la conciencia ideal, no secular, de sus miembros, porque es la forma del grado humano de desarrollo que en él se lleva a cabo.

Los miembros del Estado político son religiosos por el dualismo entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política; son religiosos, en cuanto que el hombre se comporta hacia la vida del Estado, que se halla en el más allá de su real individualidad, como hacia su verdadera vida; religiosos, en cuanto que la religión es, aquí, el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del divorcio y del alejamiento del hombre con respecto al hombre. La democracia política es cristiana en cuanto en ella el hombre, no sólo un hombre, sino todo hombre, vale como ser *soberano*, como ser supremo, pero el hombre en su manifestación no cultivada y no social, el hombre en su existencia

fortuita, el hombre tal y como anda y se yergue, el hombre tal y como se halla corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, perdido a sí mismo, enajenado, entregado al imperio de relaciones y elementos inhumanos; en una palabra, el hombre que aún no es un ser genérico real. La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre, pero como un ser extraño, distinto del hombre *real*, es, en la democracia, realidad sensible, presente, máxima secular.

La misma conciencia religiosa y teológica considérase en la democracia acabada tanto más religiosa, tanto más teológica, cuanto más carece, aparentemente, de significación política, de fines terrenales, cuanto más es, aparentemente, incumbencia del espíritu retraído del mundo, expresión de la limitación del entendimiento, producto de la arbitrariedad y la fantasía, cuanto más es una real vida en el más allá. El cristianismo cobra aquí la expresión *práctica* de su significación religiosa-universal, en cuanto que las dispares concepciones del mundo se agrupan unas junto a otras en la forma del cristianismo, Y más todavía por el hecho de que no se les plantea a otros ni siquiera la exigencia del cristianismo, sino solamente la de la religión en general, de cualquier religión (cfr. la citada obra de Beaumont). La conciencia religiosa se recrea en la riqueza de la antítesis religiosa y de la diversidad religiosa.

Hemos puesto, pues, de manifiesto cómo la emancipación política con respecto a la religión deja en pie la religión, aunque no una religión privilegiada. La contradicción en que el fiel de una religión especial se halla con su ciudadanía no es más que *una parte* de la general *contradicción secular entre el Estado político y la sociedad burguesa*. La coronación del Estado cristiano es el Estado que, profesando ser un Estado, se abstrae de la religión de sus miembros. La emancipación del Estado con respecto a la religión no es la emancipación del hombre real con respecto a ella.

Por eso nosotros no decimos a los judíos, con Bauer: no podéis emanciparos políticamente si no os emancipáis radicalmente

del judaísmo. Les decimos, más bien: porque podéis emanciparos políticamente sin llegar a disentir radical y absolutamente del judaísmo, es por lo que la misma *emancipación política* no es la *emancipación humana*. Cuando vosotros, judíos, queréis emanciparos políticamente sin emanciparos humanamente a vosotros mismos, la solución a medias y la contradicción no radica en vosotros, sino en la esencia y en la categoría de la emancipación política; al veros apresados en esta categoría, le adjudicáis un carácter general. Así como el Estado *evangeliza* cuando, a pesar de ser ya Estado, se comporta cristianamente hacia los judíos, así también el judío *politifica* cuando, a pesar de ser ya judío, adquiere derechos de ciudadanía dentro del Estado.

Pero, si el hombre, aunque judío, puede emanciparse políticamente, adquirir derechos de ciudadanía dentro del Estado, ¿puede reclamar y obtener los llamados *derechos humanos*? Bauer *niega* esto:

“El problema está en saber si el judío como tal, es decir, el judío que confiesa por sí mismo verse obligado por su verdadera esencia a vivir eternamente aislado de otros, es capaz de obtener y conceder a otros los *derechos generales del hombre*.”

La idea de los derechos humanos no fue descubierta para el mundo cristiano sino hasta el siglo pasado. No es una idea innata al hombre, sino que éste la conquista en lucha contra las tradiciones históricas en las que el hombre había sido educado antes. Los derechos humanos no son, pues, un don de la naturaleza, un regalo de la historia anterior, sino el fruto de la lucha contra el azar del nacimiento y contra los privilegios, que la historia, hasta ahora, venía transmitiendo hereditariamente de generación en generación. Son el resultado de la cultura, y sólo puede poseerlos quien haya sabido adquirirlos y merecerlos.

Ahora bien, ¿puede realmente el judío llegar a poseer estos derechos? Mientras siga siendo judío, la esencia limitada que hace de él un judío tiene necesariamente que triunfar sobre la esencia humana que, en cuanto hombres, debe unirle a los demás hombres y disociarlo de los

que son judíos y, a través de esta disociación, declarar que la esencia especial que hace de él un judío es su verdadera esencia suprema, ante la que tiene que pasar a segundo plano la esencia humana. Y del mismo modo, no puede el cristiano, como tal cristiano, conceder ninguna clase de derechos humanos” (pp. 19-20).

Según Bauer, el hombre tiene que sacrificar el “*privilegio de la fe*” si quiere poder obtener los derechos generales del hombre. Detengámonos un momento a examinar los llamados derechos humanos, los derechos humanos bajo su forma auténtica, bajo la forma que les dieron sus descubridores, los norteamericanos y franceses. En parte, estos derechos humanos son derechos políticos, derechos que sólo pueden ejercerse en comunidad con otros hombres. Su contenido es la *participación en la comunidad*, y concretamente, en la comunidad *política*, en el *Estado*. Estos derechos humanos entran en la categoría de la libertad política, en la categoría de los derechos cívicos, que no presuponen, ni mucho menos, como hemos visto, la abolición absoluta y positiva de la religión, ni tampoco, por tanto, por ejemplo, del judaísmo. Queda por considerar la otra parte de los derechos humanos, los *derechos del hombre* en cuanto se distinguen de los *derechos del ciudadano*.

Figura entre ellos la libertad de conciencia, el derecho de practicar cualquier culto. *El privilegio de la fe* es expresamente reconocido, ya sea como un derecho humano, ya como consecuencia de un derecho humano, de la libertad. *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, 1791, art. 1º: “No debe perseguirse a nadie por sus opiniones, ni siquiera las religiosas”. Y en el título I de la Constitución de 1791 se garantiza como derecho humano “La libertad a todo hombre de ejercer el culto religioso al que se halle adscripto”. La *Declaración de los derechos del hombre*, etc., de 1795 incluye entre los derechos humanos, art. 7: “El libre ejercicio de los cultos”. Más aún, en lo que atañe al derecho de hacer públicos sus pensamientos y opiniones, se dice, incluso: “La necesidad

de enunciar estos derechos presupone o la presencia o el recuerdo reciente del despotismo”. Consúltese, en relación con esto, la Constitución de 1795, título XIV, art. 354.

Constitución de Pensilvania, art. 9, § 3: “Todos los hombres han recibido de la naturaleza el derecho imprescriptible de adorar al Todopoderoso con arreglo a las inspiraciones de su conciencia, y nadie puede, legalmente, ser obligado a practicar, instituir o sostener en contra de su voluntad ningún culto o ministerio religioso. Ninguna autoridad humana puede, en ningún caso, intervenir en materias de conciencia ni fiscalizar las potencias del alma”.

Constitución de New-Hampshire, arts. 5 y 6: “Entre los derechos naturales, algunos son inalienables por naturaleza, ya que no pueden ser sustituidos por otros. Y entre ellos figuran los derechos de conciencia”. (Beaumont, pp. 213-214).

Y tan ajena es al concepto de los derechos humanos la incompatibilidad con la religión, que, lejos de ello, se incluye expresamente entre los derechos humanos el *derecho* a ser religioso, a serlo del, modo que se crea mejor y a practicar el culto de su especial religión. El privilegio de la fe es un *derecho humano general*.

Los *derechos del hombre*, los derechos humanos, se distinguen como tales de los *derechos del ciudadano*, de los derechos cívicos. ¿Cuál es el *hombre* a quien aquí se distingue del ciudadano? sencillamente, el miembro de la *sociedad burguesa*. ¿Y por qué se llama al miembro de la sociedad burguesa “hombre”, el hombre por antonomasia, y se da a sus derechos el nombre de *derechos humanos*? ¿Cómo explicar este hecho? Por las relaciones entre el Estado político y la sociedad burguesa, por la esencia de la emancipación política.

Registremos, ante todo, el hecho de que los llamados derechos humanos, los *derechos del hombre*, a diferencia de los *derechos del ciudadano*, no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad. La más radical de las constituciones, la

Constitución de 1793, puede proclamar: Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. Art. 2. Estos derechos, etc. (los derechos naturales e imprescriptibles), son: la igualdad, la libertad, la seguridad, la propiedad.

¿En qué consiste la *libertad*? Art. 6. “La libertad es el poder que pertenece al hombre de hacer todo lo que no lesione los derechos del otro”, o, según la Declaración de los Derechos del Hombre de 1791: “La libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a otro”. La libertad es, por tanto, el derecho de hacer y emprender todo lo que no dañe a otro. El límite dentro del cual puede moverse todo hombre *inocualmente* para el otro lo determina la ley, como la empalizada marca el límite o la divisoria entre dos tierras. Se trata de la libertad del hombre como una mónada aislada, replegada sobre sí misma. ¿Por qué, entonces, es el judío, según Bauer, incapaz de obtener los derechos humanos? “Mientras siga siendo judío, la esencia limitada que hace de él un judío tiene necesariamente que triunfar sobre la esencia humana que, en cuanto hombre, debe unirle a los demás hombres y disociarlo de los que no son judíos”. Pero el derecho humano de la libertad no se basa en la unión del hombre con el hombre, sino, por el contrario, en la separación del hombre con respecto al hombre. Es el derecho a esta disociación, el derecho del individuo *delimitado*, limitado a sí mismo.

La aplicación del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la *propiedad privada*. ¿En qué consiste el derecho humano de la propiedad privada? Art. 16 (Constitución de 1793): “El derecho de propiedad es el derecho de todo ciudadano de gozar y disponer a su antojo de sus bienes, de sus rentas, de los frutos de su trabajo y de su industria.” El derecho humano de la propiedad privada es, por tanto, el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente (a su parecer), sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad, el derecho del interés personal. Aquella libertad individual y esta aplicación suya

constituyen el fundamento de la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en otros hombres, no la *realización*, sino, por el contrario, la *limitación* de su libertad, y proclama por encima de todo el derecho humano “de disfrutar y de disponer a su antojo de sus bienes, de sus rentas, de los frutos de su trabajo y de su industria”.

Quedan todavía por examinar los otros derechos humanos, la igualdad y la seguridad. La *igualdad*, considerada aquí en su sentido no político, no es otra cosa que la igualdad de la *libertad* más arriba descrita, a saber: que todo hombre se considere por igual como una mónada atendida a sí misma. La Constitución de 1795 define del siguiente modo el concepto de esta igualdad, conforme a su significación: Art. 3 (Constitución de 1795): “La igualdad consiste en la aplicación de la misma ley a todos, tanto cuando protege como cuando castiga”.

¿Y la *seguridad*? Art. 8 (Constitution de 1795): “La seguridad consiste en la protección conferida por la sociedad a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, de sus derechos y de sus propiedades”. La *seguridad* es el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de la *policía*, según el cual toda la sociedad existe solamente para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. En este sentido, llama Hegel a la sociedad burguesa “el Estado de necesidad y de entendimiento”. El concepto de la seguridad no hace que la sociedad burguesa se sobreponga a su egoísmo. La seguridad es, por el contrario, el *aseguramiento* de ese egoísmo.

Ninguno de los llamados derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como

una limitación de su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta.

Ya es algo misterioso el que un pueblo que comienza precisamente a liberarse, que comienza a derribar todas las barreras entre los distintos miembros que lo componen y a crearse una conciencia política, que este pueblo proclame solemnemente la legitimidad del hombre egoísta, disociado de sus semejantes y de la comunidad (Declaración de 1791); y más aún, que repita esta misma proclamación en un momento en que sólo la más heroica abnegación puede salvar a la nación y viene, por tanto, imperiosamente exigida, en un momento en que se pone a la orden del día el sacrificio de todos los intereses en aras de la sociedad burguesa y en que el egoísmo debe ser castigado como un crimen (Declaración de los derechos del hombre, etc., de 1795). Pero este hecho resulta todavía más misterioso cuando vemos que los emancipadores políticos rebajan incluso la ciudadanía, la *comunidad política* al papel de simple medio para la conservación de estos llamados derechos humanos; que, por tanto, se declara al ciudadano servidor del hombre egoísta, se degrada la esfera en que el hombre se comporta como comunidad por debajo de la esfera en que se comporta como un ser parcial; que, por último, no se considera como *verdadero y auténtico* hombre al hombre en cuanto ciudadano, sino al hombre en cuanto burgués.

“El fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre”. (Declaración de derechos, etc., de 1791 art. 2). “El gobierno es instituido para garantizar al hombre el disfrute de sus derechos naturales e imprescriptibles”. (Declaración, etc., de 1793, art. 1). Por tanto, incluso en los momentos de su entusiasmo juvenil, exaltado por la fuerza de las circunstancias, la vida política se declara como un simple *medio* cuyo fin es la vida de la sociedad burguesa. Ciertamente que su

práctica revolucionaria se halla en flagrante contradicción con su teoría. Así, por ejemplo, proclamándose la seguridad como un derecho humano, se pone públicamente a la orden del día la violación del secreto de la correspondencia. Se garantiza la “libertad indefinida de la prensa” (Constitución de 1795, art. 122), como una consecuencia del derecho humano de la libertad individual, pero ello no es óbice para que se anule totalmente la libertad de prensa, pues “la libertad de prensa no debe permitirse cuando compromete la libertad política” (Robespierre joven, *Historia parlamentaria de la Revolución francesa*, por Buchez et Roux, t. 28, p. 159); es decir, que el derecho humano de la libertad deja de ser un derecho cuando entra en colisión con la vida política, mientras que, con arreglo a la teoría, la vida *política* sólo es la garantía de los derechos humanos, de los derechos del hombre individual, debiendo, por tanto, abandonarse tan pronto como contradice a su fin, a estos derechos humanos. Pero la práctica es sólo la excepción, y la teoría la regla. Ahora bien, si nos empeñáramos en considerar la misma práctica revolucionaria como el planteamiento certero de la relación, quedaría por resolver el misterio de por qué en la conciencia de los emancipadores políticos se invierten los términos de la relación, presentando al fin como medio y al medio como fin, ilusión óptica de su conciencia que no dejaría de ser un misterio, aunque fuese un misterio psicológico, teórico.

El misterio se resuelve de un modo sencillo. La emancipación política es, al mismo tiempo, la disolución de la vieja sociedad, sobre la que descansa el Estado que se ha enajenado al pueblo, el poder señorial. La revolución política es la revolución de la sociedad civil. ¿Cuál era el carácter de la vieja sociedad? Una palabra la caracteriza. El *feudalismo*, la vieja sociedad civil tenía *directamente* un carácter político, es decir los elementos de la vida burguesa, como por ejemplo la posesión, o la familia, o el tipo y el modo del trabajo, se habían elevado al plano de elementos de la vida estatal, bajo la forma de la propiedad territorial, el estamento o la corporación.

Determinaban, bajo esta forma, las relaciones entre el individuo y el *conjunto del Estado*, es decir, sus relaciones políticas o, lo que es lo mismo, sus relaciones de separación y exclusión de las otras partes integrantes de la sociedad. En efecto, aquella organización de la vida del pueblo no elevaba la posesión o el trabajo al plano de elementos sociales, sino que, por el contrario, llevaba a término su separación del conjunto del Estado y los constituía en sociedades especiales dentro de la sociedad. No obstante, las funciones y condiciones de vida de la sociedad civil seguían siendo políticas, aunque políticas en el sentido del feudalismo. Es decir, excluían al individuo del conjunto del Estado y convertían la relación especial de su corporación con el conjunto del Estado en su propia relación general con la vida del pueblo, del mismo modo que convertían sus determinadas actividades y situaciones burguesas en su actividad y situación generales. Como consecuencia de esta organización, se revela necesariamente la unidad del Estado en cuanto la conciencia, la voluntad y la actividad de la unidad del Estado, y el poder general del Estado también, como incumbencia *especial* de un señor disociado del pueblo y de sus servidores.

La revolución política, que derrocó este poder señorial y elevó los asuntos del Estado a asuntos del pueblo y que constituyó el Estado político como incumbencia *general*, es decir, como Estado real, destruyó necesariamente todos los estamentos, corporaciones, gremios y privilegios, que eran otras tantas expresiones de la separación entre el pueblo y su comunidad.

La revolución política *suprimió*, con ello, el *carácter político de la sociedad civil*. Rompió la sociedad civil en sus partes integrantes más simples, de una parte los individuos y de otra parte los *elementos materiales y espirituales*, que forma el contenido de vida, la situación civil de estos *individuos*. Soltó de sus ataduras el espíritu político que se hallaba escindido, dividido y estancado en los diversos callejones de la sociedad feudal; lo aglutinó sacándolo de esta dispersión, lo liberó de su confusión con la vida civil y lo constituyó,

como la esfera de la comunidad, de la incumbencia general del pueblo, en la independencia ideal con respecto a aquellos elementos especiales de la vida civil. La *determinada* actividad de vida y la situación de vida determinada descendieron hasta una significación puramente individual. Dejaron de representar la relación general entre el individuo y el conjunto del Estado. Lejos de ello, la incumbencia pública como tal se convirtió ahora en incumbencia general de todo individuo, y la función política en su función general.

Sin embargo, la coronación del idealismo del Estado era, al mismo tiempo, la coronación del materialismo de la sociedad civil. Al sacudirse el yugo político se sacudieron, al mismo tiempo, las ataduras que apresaban el espíritu egoísta de la sociedad civil. La emancipación política fue, a la par, la emancipación de la sociedad civil con respecto a la política, su emancipación hasta de la misma *apariencia* de un contenido general.

La sociedad feudal se hallaba disuelta en su fundamento, en el *hombre*. Pero en el hombre tal y como realmente era su fundamento, en el hombre *egoísta*. Este hombre, el miembro de la sociedad burguesa, es ahora la base, la premisa del Estado *político*. Y como tal es reconocido por él en los derechos humanos. La libertad del egoísta y el reconocimiento de esta libertad son más bien el reconocimiento del movimiento *desenfrenado* de los elementos espirituales y materiales, que forman su contenido de vida. Por tanto, el hombre no se vio liberado de la religión, sino que obtuvo la libertad religiosa. No se vio liberado de la propiedad. Obtuvo la libertad de la propiedad. No se vio liberado del egoísmo de la industria, sino que obtuvo la libertad industrial.

La *constitución del Estado* político y la disolución de la sociedad burguesa en los *individuos* independientes -cuya relación es el derecho, mientras que la relación entre los hombres de los estamentos y los gremios era el *privilegio*- se lleva acabo en uno y el mismo acto. Ahora bien, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad civil, el hombre *no político* aparece necesariamente como el *hombre natural*.

Los *derechos del hombre aparecen como derechos naturales*, pues la actividad consciente de sí misma se concentra en el acto político. El *hombre egoísta* es el resultado pasivo, *simplemente encontrado*, de la sociedad disuelta, objeto de la certeza inmediata y, por tanto, objeto natural. La *revolución política* disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* estas partes mismas ni someterlas a crítica. Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares, del derecho privado, como hacia la base de su existencia, como hacia una premisa que ya no es posible seguir razonando y, por tanto, como ante su *base natural*. Finalmente, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el verdadero hombre, como el *hombre* a diferencia del *ciudadano*, por el hombre en su inmediata existencia sensible e individual, mientras que el hombre político sólo es el hombre abstracto, artificial, el hombre como una persona alegórica, moral. El hombre real sólo es reconocido bajo la forma del individuo *egoísta*; el *verdadero* hombre, sólo bajo la forma del *ciudadano abstracto*.

Rousseau describe, pues certeramente la abstracción del hombre político, cuando dice:

“Quien ose acometer la empresa de instituir un pueblo debe sentirse capaz de cambiar por decirlo así, la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que es por sí mismo un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor del que este individuo reciba, hasta cierto punto, su vida y su ser, de sustituir la existencia física e independiente por una existencia parcial y moral. Debe despojar al hombre de sus fuerzas propias, para entregarle otras que le sean extrañas y de las que sólo pueda hacer uso con la ayuda de otros.” (*Contrat social*, Londres, 1782, p. 67).

Toda emancipación es la *reducción* del mundo humano, de las relaciones, al *hombre mismo*. La emancipación política es la

reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo *egoísta independiente*, y, de otra parte, al *ciudadano* del Estado, a la persona moral.

Sólo cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus “fuerzas propias” como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana.

II

Bruno Bauer, *Capacidad de los actuales judíos y cristianos para ser libres*

Bajo esta forma trata Bauer la actitud de la religión judía y la cristiana, como su actitud ante la crítica. Su actitud ante la crítica es su comportamiento hacia “la capacidad para ser libre”. De donde se desprende: “El cristiano sólo necesita remontarse sobre una fase, a saber, su religión, para superar la religión en general”, es decir, para llegar a ser libre; “el judío, por el contrario, tiene que romper, no sólo con su esencia judaica, sino también con el desarrollo, con el acabamiento de su religión, con un desarrollo que permanece extraño a él”.

Como vemos, Bauer convierte aquí el problema de la emancipación de los judíos en una cuestión puramente religiosa. El escrúpulo teológico de quién tiene mejores perspectivas de alcanzar la bienaventuranza, si el judío o el cristiano, se repite ahora bajo una forma más esclarecida: ¿cuál de los dos es *más capaz de llegar a emanciparse*? La pregunta ya no es, ciertamente: ¿hace el judaísmo o el cristianismo libre al hombre?, sino más bien la contraria: ¿qué es lo que hace más libre al hombre, la negación del judaísmo o la negación del cristianismo?

“Si quieren llegar a ser libres, los judíos no deben abrazar al cristianismo, sino la disolución del cristianismo y de la religión en general, es decir, la ilustración, la crítica y su resultado, la libre humanidad”. (p. 70). Sigue tratándose, para el judío, de una *profesión de fe* que no es ya, ahora, la del cristianismo, sino de la disolución del cristianismo. Bauer pide a los judíos que rompan con la esencia de la religión cristiana, exigencia que, como él mismo dice, no brota del desarrollo de la esencia judía.

Después que Bauer, al final de *La cuestión judía*, había concedido al judaísmo simplemente como la tosca crítica religiosa del cristianismo, concediéndole, por tanto, “solamente” una significación religiosa, era de prever que también la emancipación de los judíos se convertiría, para él, en un acto filosófico, teológico. Bauer concibe la esencia abstracta *ideal* del judío, su *religión*, como toda su esencia. De aquí que concluye, con razón: “El judío no aporta nada a la humanidad cuando desprecia de por sí su ley limitada”, cuando supera todo su judaísmo. (p. 65). La actitud de los judíos y los cristianos es, por tanto, la siguiente: el único interés del cristiano en la emancipación del judío es un interés general humano, un interés *teórico*. El judaísmo es un hecho injurioso para la mirada religiosa del cristiano. Tan pronto como su mirada deja de ser religiosa, deja de ser injurioso este hecho. La emancipación del judío no es, de por sí, una tarea para el cristiano. Por el contrario, el judío, para liberarse, no sólo tiene que llevar a cabo su propia tarea, sino además y al mismo tiempo la tarea del cristiano, la Crítica de los Sinópticos y la Vida de Jesús, etc.; “Ellos mismos deben abrir los ojos: su destino está en sus propias manos; pero la historia no deja que nadie se burle de ella”.

Nosotros intentamos romper la formulación teológica del problema. El problema de la capacidad del judío para emanciparse se convierte, para nosotros, en el problema de cuál es el elemento *social* específico que hay que vencer para superar el judaísmo. La capacidad de emancipación del judío actual es la actitud del judaísmo

ante la emancipación del mundo de hoy. Actitud que se desprende necesariamente de la posición especial que ocupa el judaísmo en el mundo esclavizado de nuestros días.

Fijémonos en el judío real que anda por el mundo; no en el *judío sabático*, como hace Bauer, sino en el *judío cotidiano*. No busquemos el misterio del judío en su religión, sino busquemos el misterio de la religión en el judío real. ¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La *necesidad práctica, el interés egoísta*. ¿Cuáles el culto secular practicado por el judío? La usura. ¿Cuál su dios secular? El *dinero*. Pues bien, la emancipación de la *usura* y del *dinero*, es decir, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestra época.

Una organización de la sociedad que acabase con las premisas de la usura y, por tanto, con la posibilidad de ésta, haría imposible el judío. Su conciencia religiosa se despejaría como un vapor turbio que flotara en la atmósfera real de la sociedad y, de otra parte, cuando el judío reconoce como nula ésta su esencia práctica y labora por su anulación, labora, al amparo de su desarrollo anterior, por la *emancipación humana pura y simple* y se manifiesta en contra de la expresión *práctica suprema* de la autoenajenación humana.

Nosotros reconocemos, pues, en el judaísmo un elemento antisocial presente de carácter general, que el desarrollo histórico en que los judíos colaboran celosamente en este aspecto malo se ha encargado de exaltar hasta su apogeo actual, llegado al cual tiene que llegar a disolverse necesariamente. La *emancipación de los judíos* es, en última instancia, la emancipación de la humanidad del *judaísmo*.

El judío se ha emancipado ya, a la manera judía. “El judío que en Viena, por ejemplo, sólo es tolerado, determina con su poder monetario la suerte de todo el imperio”. Un judío que tal vez carece de derechos en el más pequeño de los Estados alemanes, decide la suerte de Europa. “Mientras que las corporaciones y los gremios cierran sus puertas al judío o no se inclinan todavía lo suficiente a

él, la intrepidez de la industria se ríe de la tozudez de las instituciones medievales”. (B. Bauer, *La cuestión judía*, p. 114).

No es éste un hecho aislado. El judío se ha emancipado a la manera judaica, no sólo al apropiarse del poder del dinero, sino por cuanto que el *dinero* se ha convertido, a través de él y sin él, en una potencia universal, y el espíritu práctico de los judíos en el espíritu práctico de los pueblos cristianos. Los judíos se han emancipado en la medida en que los cristianos se han hecho judíos.

El devoto habitante de Nueva Inglaterra, políticamente libre, informa por ejemplo el coronel Hamilton,

“es una especie de *Laocoonte*, que no hace ni el menor esfuerzo para librarse de las serpientes que lo atenazan. Su ídolo es *Mammón*, al que no adora solamente con sus labios, sino con todas las fuerzas de su cuerpo y de su espíritu. La tierra no es, a sus ojos, más que una inmensa bolsa, y estas gentes están convencidas de que no tienen, en este mundo, otra misión que el llegar a ser más ricos que sus vecinos. La usura se ha apoderado de todos sus pensamientos, y su única diversión es ver cómo cambian los objetos sobre los que se ejerce. Cuando viajan, llevan a la espalda de un lado para otro, por decirlo así, su tienda o su escritorio y sólo hablan de intereses y beneficios. Y cuando apartan la mirada por un momento de sus negocios, lo hacen para olfatear los de otros.”

Más aún, el señorío práctico del judaísmo sobre el mundo cristiano ha alcanzado en Norteamérica la expresión inequívoca y normal de que la *predicación del evangelio* mismo, de que la enseñanza de la doctrina cristiana, se ha convertido en un artículo comercial, y el mercader quebrado que comerciaba con el evangelio se dedica a sus negocios, como el evangelista enriquecido:

“Ese que veis a la cabeza de una respetable corporación empezó siendo comerciante; como su comercio quebró, se hizo sacerdote; este otro comenzó por el sacerdocio, pero en cuanto dispuso de cierta cantidad

de dinero, dejó el púlpito por los negocios; a los ojos de muchos, el ministerio religioso es una verdadera carrera industrial.” (Beaumont, pp. 185-186).

Según Bauer, constituye un estado mentiroso el hecho de que, en teoría, se le nieguen al judío los derechos políticos, mientras que, en la práctica, posee un inmenso poder y ejerce una influencia política *al por mayor*, aunque le sea menoscabada al detalle. (*La cuestión judía*, p. 114). La contradicción existente entre el poder político práctico del judío y sus derechos políticos, es la contradicción entre la política y el poder del dinero, en general. Mientras que la primera predomina idealmente sobre la segunda, en la práctica se convierte en sierva suya.

El judaísmo se ha mantenido *al lado* del cristianismo, no sólo como la crítica religiosa de éste, no sólo como la duda incorporada en el origen religioso del cristianismo, sino también porque el espíritu práctico judío, porque el judaísmo, se ha mantenido en la misma sociedad cristiana y ha cobrado en ella, incluso, su máximo desarrollo. El judío, que aparece en la sociedad burguesa como un miembro especial, no es sino la manifestación específica del judaísmo de la sociedad burguesa.

El judaísmo no se ha conservado a pesar de la historia, sino por medio de la historia. La sociedad burguesa engendra constantemente al judío en su propia entraña. ¿Cuál era, de por sí, el fundamento, de la religión judía? La necesidad práctica, el egoísmo.

El monoteísmo del judío es, por tanto, en realidad, el politeísmo de las muchas necesidades, un politeísmo que convierte incluso el retrete en objeto de la ley divina. La *necesidad práctica*, el egoísmo es el principio de la sociedad burguesa y se manifiesta como tal en toda su pureza tan pronto como la *sociedad burguesa* alumbra totalmente de su seno el Estado político. El Dios *de la necesidad práctica y del egoísmo es el dinero*.

El dinero es el celoso Dios de Israel, ante el que no puede legítimamente prevalecer ningún otro Dios. El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía. El dinero es el *valor* general de todas las cosas, constituido en sí mismo. Ha despojado, por tanto, de su valor peculiar al mundo entero, tanto al mundo de los hombres como a la naturaleza. El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenada de éste, y esta esencia extraña lo domina y es adorada por él.

El Dios de los judíos se ha secularizado. se ha convertido en Dios universal. La letra de cambio es el Dios real del judío. Su Dios es solamente la letra de cambio ilusoria. La concepción que se tiene de la naturaleza bajo el imperio de la propiedad y el dinero es el desprecio real, la degradación práctica de la naturaleza, que en la religión judía existe, ciertamente, pero sólo en la imaginación. En este sentido, declara Thomas Münzer que es intolerable “que se haya convertido en propiedad a todas las criaturas, a los peces en el agua, a los pájaros en el aire y a las plantas en la tierra, pues también la criatura debe ser libre”.

Lo que de un modo abstracto se halla implícito en la religión judía, el desprecio de la teoría, del arte, de la historia y del hombre, como fin en sí, es el punto de vista consciente real, la virtud del hombre de dinero. Los mismos nexos de la especie, las relaciones entre hombre y mujer, etc., se convierten en objeto de comercio. La mujer es negociada. La *quimérica* nacionalidad del judío es la nacionalidad del mercader, del hombre de dinero en general. La ley insondable y carente de fundamento del judío no es sino la caricatura religiosa de la moralidad y el derecho en general, carentes de fundamento e insondables, de los ritos puramente *formales* de que se rodea el mundo del egoísmo.

También aquí vemos que la suprema actitud del hombre es la actitud *legal*, la actitud ante leyes que no rigen para él porque sean las leyes de su propia voluntad y de su propia esencia, sino porque *imperan* y porque su infracción es *vengada*. El jesuitismo judaico,

ese mismo jesuitismo que Bauer pone de relieve en el Talmud, es la actitud del mundo del egoísmo ante las leyes que lo dominan y cuya astuta elusión constituye el arte fundamental de este mundo. Más aún, el movimiento de este mundo dentro de sus leyes es, necesariamente la abolición constante de la ley.

El *Judaísmo* no pudo seguirse desarrollando como *religión*, no pudo seguirse desarrollando teóricamente, porque la concepción del mundo de la necesidad práctica es, por su naturaleza, limitada y se reduce a unos cuantos rasgos. La religión de la necesidad práctica no podía, por su propia esencia encontrar su coronación en la teoría, sino solamente en la práctica, precisamente porque la *práctica* es su verdad.

El judaísmo no podía crear un mundo nuevo; sólo podía atraer las nuevas creaciones y las nuevas relaciones del mundo a la órbita de su industriiosidad, porque la necesidad práctica, cuya inteligencia es el egoísmo, se comporta pasivamente y no se amplía a voluntad, sino que se encuentra ampliada con el sucesivo desarrollo de los estados de cosas sociales.

El judaísmo llega a su apogeo con la coronación de la sociedad burguesa; pero la sociedad burguesa sólo se corona en el mundo *cristiano*. Sólo bajo la égida del cristianismo, que convierte en relaciones puramente *externas* para el hombre todas las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas, podía la sociedad civil llegar a separarse totalmente de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos genéricos del hombre, suplantarlo por el egoísmo, por la necesidad egoísta, disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos que se enfrentan los unos a los otros atomística, hostilmente.

El cristianismo ha brotado del judaísmo. Y ha vuelto a disolverse en él. El cristiano fue desde el primer momento el judío teorizante; el judío es, por tanto, el cristiano práctico, y el cristiano práctico se ha vuelto de nuevo judío. El cristianismo sólo en apariencia había llegado a superar el judaísmo real. Era demasiado *noble*, demasiado

espiritualista, para eliminar la rudeza de las necesidades prácticas más que elevándolas al reino de las nubes.

El cristianismo es el pensamiento sublime del judaísmo, el judaísmo la aplicación práctica vulgar del cristianismo, pero esta aplicación sólo podía llegar a ser general una vez que el cristianismo, como la religión ya terminada, llevase a términos teóricamente la autoenajenación del hombre de sí mismo y de la naturaleza. Sólo entonces pudo el judaísmo imponer su imperio general y *enajenar* al hombre enajenado y a la naturaleza enajenada, convertirlos en cosas venales, en objetos entregados a la servidumbre de la necesidad egoísta, al tráfico y la usura.

La venta es la práctica de la enajenación. Así como el hombre, mientras permanece sujeto a las ataduras religiosas, sólo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico *ajeno* a él, así también sólo puede comportarse prácticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta, sólo puede producir prácticamente objetos, poniendo sus productos y su actividad bajo el imperio de un ser ajeno y confiriéndoles la significación de una esencia ajena, del dinero.

El egoísmo cristiano de la bienaventuranza se trueca necesariamente, en su práctica ya acabada, en el egoísmo corpóreo del judío, la necesidad celestial en la terrenal, el subjetivismo en la nulidad propia. Nosotros no explicamos la tenacidad del judío partiendo de su religión, sino más bien arrancando del fundamento humano de su religión, de la necesidad práctica, del egoísmo.

Por realizarse y haberse realizado de un modo general en la sociedad burguesa la esencia real del judío, es por lo que la sociedad burguesa no ha podido convencer al judío de la *irrealidad* de su esencia *religiosa*, que no es, cabalmente, sino la concepción ideal de la necesidad práctica. No es, por tanto, en el Pentateuco o en el Talmud, sino en la sociedad actual, donde encontramos la esencia del judío de hoy, no como un ser abstracto, sino como un

ser altamente empírico, no sólo como la limitación del judío, sino como la limitación judaica de la sociedad.

Tan pronto logre la sociedad acabar con la esencia *empírica* del judaísmo, con la usura y con sus premisas será *imposible* el judío, porque su conciencia carecerá ya de objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, la necesidad práctica, se habrá humanizado, porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual-sensible y la existencia genérica del hombre.

La emancipación *social* del judío es la *emancipación de la sociedad del judaísmo*.

Índice

El difícil arte de la liberación humana

Eduardo Sartelli 7

La cuestión judía

Bruno Bauer 35

Introducción 37

Capítulo I

Formulación correcta de la cuestión 41

Capítulo II

Consideración crítica del judaísmo 67

Capítulo III

La posición del cristianismo con relación al judaísmo 93

Capítulo IV

La posición de los judíos en el Estado cristiano 107

Capítulo V	
<i>Conclusión</i>	115
Capítulo VI	
<i>Los judíos franceses con relación a la religión de la mayoría de los franceses</i>	121
Capítulo VII	
<i>Disipación de las últimas ilusiones</i>	137
Sobre la cuestión judía	
Karl Marx	173
I. Bruno Bauer, <i>La cuestión judía</i>	175
II. Bruno Bauer, <i>Capacidad de los actuales judíos y cristianos para ser libres</i>	205

La Biblioteca Militante se compondrá de un total de 250 títulos divididos en cinco colecciones. Con este emprendimiento, *Razón y Revolución* se propone contribuir a la formación política y cultural de sus lectores, brindando una amplia selección de títulos y autores, de lectura ágil y gran importancia, a un precio irrisorio para lo que es actualmente el mercado editorial. La Biblioteca quiere militar por el socialismo en el sentido más general: demostrando que existe como una potencia siempre latente en el alma humana. Autores de los más diversos traerán mes a mes un aspecto, un elemento y una perspectiva de la realidad que buscarán enriquecer la mirada del lector y ayudarlo a construir una cultura socialista.

La Colección Arte y Filosofía se compone de un conjunto de textos de notables pensadores, que abordan problemáticas vinculadas a la lucha política e intelectual más amplia. Tanto clásicos como modernos, los autores buscarán construir sólidas bases conceptuales para comprender la realidad, así como desmitificar la creencia en el arte como una actividad no humana.

Colección Historia Argentina

Juan Carlos Torre: *La vieja guardia sindical y Perón*

Edgardo Bilsky: *La semana trágica*

Raúl Dargoltz: *El Santiagueñazo. Gestación y crónica de una pueblada argentina*

Jorge Roze: *Conflictos agrarios en Argentina. El proceso liguista*

Próximamente

.....

Natalia Duval: *Los sindicatos clasistas: SITRAC (1970-71)*

Julio Frydenberg y Miguel Ruffo: *La semana roja de 1909*

Alberto Bonnet, Adolfo Gilly y Alan Woods: *La izquierda y la guerra de Malvinas*

Eduardo Gilimón: *Un anarquista en Buenos Aires (1890-1910)*

Hiroshi Matsushita: *Movimiento Obrero Argentino 1930-1945*

Ian Rutledge: *Cambio agrario e integración. El desarrollo del capitalismo en Jujuy: 1550-1960*

Colección Arte y Filosofía

Alex Callinicos: *Contra el posmodernismo*

Paul Lafargue: *En defensa del materialismo histórico*

Ernest Mandel: *Crimen delicioso*

Karl Marx y Bruno Bauer: *Sobre la liberación humana*

Próximamente

.....

Maximilien Rubel: *Karl Marx: Ensayo de biografía intelectual*

Mario Luciano Robles Baez: *Dialéctica y capital*

José Mariategui: *Crítica Literaria*

George Politzer: *Principios elementales de filosofía*

Federico Engels: *Ludwig Feuerbach o el fin de la filosofía clásica alemana*

Paul Lidski: *Los escritores contra la comuna*

Mauricio Schoijet: *La revolución darwiniana*

Colección Básicos del Socialismo

Daniel Guérin: *La lucha de clases en el apogeo de la Revolución Francesa*

Víctor Serge: *El año I de la Revolución Rusa*

Guillermo Lora: *Revolución y foquismo*

Próximamente

Paul Mattick: *Marx y Keynes. Los límites de la economía mixta*

Rosa Luxemburgo: *Huelga de masas, partido y sindicatos*

Federico Engels: *Los bakuninistas en acción*

James Cannon: *Historia del Troskismo americano*

Ernest Mandel: *Sobre la historia del movimiento obrero*

Victor Serge: *Memorias de mundos desaparecidos*

CLR James: *Los jacobinos negros*

Colección Problemas Contemporáneos

Daniel Pereyra: *Del Moncada a Chiapas. Historia de la Lucha Armada en América Latina*

Lillian Hellman: *Tiempo de Canallas*

Alejandro Valle Baeza y Gloria Martínez González: *México, otro capitalismo fallido*

Próximamente

Roberto Montoya: *La impunidad imperial*

Vo Nguyen Giap, Hoang Quoc Viet y Le Van Luong: *La primera resistencia vietnamita*

Minqui Li: *Desarrollo del capitalismo y lucha de clases en China*

Doug Henwood: *Cómo funciona Wall Street*

<h2>Colección Literatura en Acción</h2>

David Viñas: *En la semana*

Andrés Rivera: *El precio*

César Vallejo: *El tungsteno y otros relatos*

José González Castillo: *Los invertidos y otras obras*

Próximamente

Andrés Rivera: *Los que no mueren*

David Viñas: *Cayó sobre su rostro*

David Viñas: *Dar la cara*

Emile Zola: *Germinal*

Carlo Goldoni: *Arlequino, servidor de dos patrones*

Henri Barbusse: *El fuego*

Dardo Dorronzoro: *Poesía*