

---

# Hegel sobre la vulnerabilidad civil: la integración estatal de los judíos

Nuria Sánchez Madrid

---

**Abstract:** This paper breaks down Hegel's remarks on Jewish religion in his writings focusing on philosophy of religion and the proposal he makes in the *Principles of Philosophy of Right* regarding the civil integration of Jew people, which counts as a groundbreaking analysis of the Jewish question in Hegel's historical and national context. The paper also tackles key features of the influence that Eduard Gans might have had about the perception that Hegel adopted with regard to the situation of the Jews in the German civil society at the beginning of XIX Century.

**Keywords:** Hegel, Judaism, Gans, Antisemitism, Social Vulnerability.

A Myriam Bienenstock y Norbert Waszek

La figura espiritual dibujada por el judaísmo representa un *weites Feld*, al estilo del que pusiera fin a la magnífica *Effi Briest* de Theodor Fontane, para todo conocedor del pensamiento de Hegel. La imagen del judaísmo como pueblo histórico y la específica formulación del vínculo con lo divino atribuido a este pueblo genera en Hegel un rechazo innegable hacia una experiencia de la obligación moral y religiosa que impone un yugo paternal a la racionalidad humana. Pero al mismo tiempo la concepción de la sociedad civil en Hegel promueve la presencia en la misma de grupos y minorías que deben ser respetados a pesar de no comparir con las creencias éticas mayoritarias. Mi intención en este trabajo es subrayar el contraste entre los dos caminos de interpretación transitados por Hegel para valorar, por un lado, la madurez espiritual de la religión judía y sopesar, por otro, la conveniencia de no generar un sufrimiento social gratuito en los ciudadanos judíos que habitan en el interior de la nación alemana.

## 1. El «oscuro enigma» del judaísmo. La superioridad de la personalidad jurídica frente a la identidad religiosa

Deseo tomar como punto de partida de este trabajo recordando una observación que Rosenkranz recoge en su biografía de Hegel, a saber, la afirmación de que la reflexión sobre la religión judía y sus implicaciones políticas representaron de manera constante para este pensador un «oscuro enigma» [*finsteres Rätsel*].<sup>1</sup> Como es bien sabido, la elaboración de esta biografía fue auspiciada por quien sería el discípulo de Hegel de origen judío más determinante en la primera recepción del maestro, como es el caso de

Eduard Gans, encargado también de editar las *Lecciones de filosofía del derecho* que Hegel comenzara a impartir en el curso de 1817/18 precisamente en la Universidad de Heidelberg, donde ambos trabarían la colaboración intelectual que caracterizaría a partir de entonces a sus itinerarios. La constitución del pueblo judío como un pueblo que se siente al margen de la identidad estatal de una nación es percibido por Hegel, a pesar de las mutaciones que experimentara en su obra la concepción del vínculo civil y político, como una amenaza para la maduración de una sustancia ética a la altura de su presente. Sin embargo, las reticencias que este pensador expresará a lo largo de su obra hacia el poder corrosivo que atribuye a la especificidad imaginaria de la comunidad judía no es óbice, bien al contrario, para que en una fecha tan inequívoca acerca de su posicionamiento ante este pueblo en materia jurídica y civil como 1821 recomiende la integración y reconocimiento jurídico pleno de la población judía en el Estado prusiano. Se trata de un gesto que ha conducido a autores como D'Hondt, Fackenheim, Pöggeler o incluso Yovel a celebrar que el *antijudaísmo* de Hegel no se solape con ninguna versión del *antisemitismo*.<sup>2</sup> No es mi intención abundar en disquisiciones sutiles acerca de los diferentes niveles de rechazo que el modo de pensar judío y su peculiar construcción de espacios comunitarios despierta en Hegel y sus motivaciones, sino más bien arrojar algo de luz o simplemente reconocer la necesidad de una irreductible sombra en lo que podríamos delimitar con Blanchot como el «ser judío» que dibuja un patente rastro en la construcción hegeliana del Estado y las aspiraciones de la normatividad ética que le es propia. Me atreveré a añadir una impresión que ha planeado de manera constante en la indagación acerca de cómo funciona la diferencia representada por el judío en Hegel, a saber, el hecho de que el punto de inflexión que supone en el itinerario de Franz Rosenzweig la escritura de *Hegel y el Estado* es indisoluble de la captación del alcance que para la propia comprensión de la historia tiene la persistente presencia de un pueblo que ha sobrevivido sobre la Tierra sin aceptar el marco en que transcurre la historia. Un marco coincidente con el *ius publicum europaeum*, emisor de luces y sombras en relación con la capacidad para configurar a una sociedad en tanto que unión civil y ética por su persistente tendencia a identificar al Estado con la unidad de un solo pueblo y un mismo territorio. Mi exploración personal de la teoría hegeliana del Estado se ha detenido de manera insistente en las propuestas que esta doctrina despliega para eliminar la mancha pútrida de todo tejido civil

que representa la pobreza y la ruina de la creencia en el orden jurídico que supone para tantos seres humanos.<sup>3</sup>

Ensayos como *Hegel's Rabble* de Frank Ruda<sup>4</sup> han contribuido a resituarse en una posición central en el sistema político de Hegel lo que parecía una mera línea de fuga, durante años justificada por la curiosidad insobornable de un pensador atento a las contradicciones de su tiempo. A mi juicio, la función que desempeña el judaísmo comparte una palpable analogía con la otredad que el *Pöbel* supone para el cuerpo civil. Ahora bien, si la *Rechtslosigkeit* padecida por las masas hambrientas y desposeídas no es más que la consecuencia de una vida cuya disposición al establecimiento de vínculos con el Estado se ha disuelto al quedar exangüe y desprovista de todo brote espiritual, la paradoja experimentada en el caso del pueblo judío procede de lo siguiente: aquí es una cierta torsión de la reflexión y su relación con la nada la que dispone a los sujetos a desvincularse de la unidad estatal en la que viven, trabajan y despliegan sus deseos y afectos, condenándolos al encierro en una soberbia soledad. En esta ocasión, pues, la pobreza material no es la causa responsable de la desafección con respecto a una organicidad civil al que el judío se siente extraño, sino que ejerce esa función la asunción de un ritualismo mecánico como recordatorio eterno de la distancia que separa a Dios del orden de lo finito. No se aprecia excesiva novedad con respecto a la percepción del judío en el siglo XIX, pero me parece merecedora de reflexión la casi «excesiva ternura por las cosas» que Hegel muestra en el interior de un sistema destinado a alcanzar su realidad efectiva cuando se ocupa del creciente proletariado urbano y de las dificultades de pertenencia de los judíos en Alemania. Sería por otra parte pueril estimar que se trata de dos potentes cargas de profundidad en su sistema, pues por el contrario Hegel no deja de sugerir medidas, por precarias que resulten, que permitan transformar la situación de pobres y judíos en su propia sociedad mediante un mayor desarrollo de las corporaciones o una aplicación suficientemente universal de los marcos legales, a pesar de sospechar la inseguridad e imprevistos que implicará su materialización.

Si enfocamos de nuevo el tratamiento hegeliano de la cuestión judía, sería sencillo reconocer en la transformación que se aspira a activar en los profesos en esta fe estatutaria, como la declarara Kant en el *Religionsschrift*, la emergencia de la figura del «paria consciente» teorizado por Arendt en los años '40 del pasado siglo. En efecto, un individuo judío preocupado por la exclusión social a la que puede conducirle su profesión religiosa mostraría a juicio de esta pensadora una mínima conciencia de la condición política que da sentido a la existencia humana en cualesquiera épocas y contextos históricos.

Me parece percibir en la recomendación principal de Hegel para despertar en la población judía una suerte de vínculo con el espacio estatal al que ya pertenecen *de facto* la misma atención a la experiencia de la privación y la falta como revulsivo que revitalice la disposición a actuar ante otros en público que Arendt mostrara hacia estas mismas cuestiones. Pero, como es bien sabido, el obstáculo reside en este caso en que lo que a otros grupos sociales les parecería lacerante, el judío lo vive como una evidencia gozosa de distinción con respecto a los restantes pueblos de la tierra.

Me parece pertinente en este punto indagar cuáles hayan podido ser las fuentes de la indisposición de Hegel hacia los productos espirituales del pueblo judío, una vez que hemos dejado apuntada la solidaridad y pesar sentidos hacia su destino como pueblo paria. Recientemente Myriam Bienenstock<sup>5</sup> ha propuesto una lectura del anti-judaísmo hegeliano como un proceso de creciente displi-cencia hacia la noción de religión del pueblo judío, agudizado por una suerte de «angustia de las influencias» que conduce por un lado al *Tratado teológico-político* de Spinoza como una de las fuentes de acceso a la religiosidad hebrea del periodo de Berna (1793-1796). Por otro, al trato con discípulos de la época de Heidelberg como Eduard Gans, a quien Hegel bien podría haber tenido presente al abogar en sus *Principios de Filosofía del Derecho* (1821) para que el Estado adoptara la siguiente perspectiva de imparcialidad jurídica frente a los ciudadanos judíos:<sup>6</sup>

Pertenece a la cultura, al *pensar* como conciencia del individuo en la forma de la universalidad, que yo sea aprehendido como persona *universal*, en lo cual *todos* somos idénticos. *El hombre vale porque es hombre* y no porque sea judío, católico, protestante, alemán o italiano. La conciencia de este valor del *pensamiento* es de una infinita importancia, y solo es imperfecto cuando se fija como *cosmopolitismo* para oponerse a la vida concreta del Estado.<sup>7</sup>

El pasaje citado está cargado de consecuencias, pero no es la menor la apuntada en la última frase, a saber, la llamada a que no sea un vaporoso espíritu cosmopolita quien acabe por articular los diversos pueblos de la tierra, sino más bien la autoridad estatal la que sepa transformar en un contenido concreto la defensa de un pensamiento clave para que lo civil adquiera efectivamente la densidad de lo universal. No es ocioso recordar, en vivo contraste con la marcha de las cosas en las primeras décadas del siglo XIX, que Eduard Gans, perteneciente a la Sociedad para la Cultura y la Ciencia de los Judíos, donde encontró compañeros de viaje como Leopold Zunz y Joel Abraham List,<sup>8</sup> ingresará en la Iglesia Evangélica alemana poco antes de alcanzar un puesto docente en la Facultad de Derecho de la Universidad de Berlín, en la que no podían profesar como docentes judíos no asimilados. La decisión de Hegel de introducir la noción ideal de humanidad, propia de la religión del espíritu que sería el cristianismo, en la óptica del Estado, encargada de articular los intereses particulares en circulación en la sociedad civil en nombre de un principio orgánico superior,<sup>9</sup> estaba a su juicio en condiciones de reaccionar por ejemplo ante la negativa de sectas con presencia en el suelo norteamericano de integrarse en la vida institucional o de contribuir a su defensa militar frente a los agresores, a cambio de enriquecer la economía con el desempeño de ciertas actividades económicas, como ocurre con los anabaptistas y los cuáqueros, de los que Hegel parece tener noticia suficiente. Pero el caso de estas derivaciones del protestantismo no resulta solapable con la presencia enigmática del pueblo judío en el corazón de Europa, cuyas raíces llevarían a Hermann Cohen a preconizar en 1916 la juntura de los linajes alemán y judío en *Germanidad y Judaísmo*. Teniendo en cuenta estos matices, el § 270 de GPhR propone un tratamiento de la «cuestión judía» que opta por un asimiliacionismo indirecto, casi asintótico, que de la ma-

no de la tolerancia, esa virtud pública que tantas reticencias despertara en el Kant de *¿Qué es la Ilustración?*, propugna una fórmula personal para garantizar la equiparación legal del judío al cristiano en el ensayo *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781) de Christian Wilhelm von Dohm. Veamos con detalle la argumentación de Hegel:

De los cuáqueros, anabaptistas, etcétera, puede decirse que solo son miembros de la sociedad civil, y que como personas privadas solo están en relación privada con los demás e incluso en esta situación se les ha dispensado de juramento. Cumplen los deberes directos con el Estado de un modo pasivo, y respecto de uno de los más importantes, el de defenderlo contra los enemigos, al que directamente se niegan, se les permite que lo cumplan cambiándolo por otra prestación. Frente a estas sectas, se puede decir con propiedad que el Estado practica la *tolerancia*, pues si no se reconocen sus deberes con él no pueden aspirar al derecho de ser sus miembros. [...] Solo gracias a la fuerza de que dispone en otros aspectos puede el Estado pasar por alto y soportar estas anomalías, y confiar en que el poder de las costumbres y de la racionalidad interna de sus instituciones reducirán y superarán la diferencia sin necesidad de hacer valer estrictamente sus derechos. Por más correcta que pueda ser formalmente la oposición al otorgamiento de derechos civiles a los *judíos*, basada en que no se considerarían simplemente como un grupo religioso particular, sino como pertenecientes a otro pueblo, las voces que se elevan contra ellos por esta y otras razones pasan por alto que en primer lugar son hombres y que esto no es simplemente una cualidad superficial y abstracta (§ 209); implica por el contrario que por medio de la concesión de los derechos civiles se alcanza el *orgullo* de valer como *persona jurídica* en la sociedad civil, y que a partir de esta raíz infinita, independiente de todo lo demás, se producirá la equiparación deseada de los modos de pensar y de los sentimientos. Si no fuera así, la separación que se reprocha a los judíos sería mantenida y se convertiría con justicia en un motivo de reproche para el Estado excluyente, pues habría desconocido su propio principio: la institución objetiva y su poder (cf. § 268, al final). La afirmación de esta exclusión, que se creía muy justificada, se ha mostrado en la experiencia totalmente insensata; el modo de actuar de los gobiernos se ha revelado por el contrario como sabio y digno.<sup>10</sup>

Hegel se hace eco aquí de un acontecimiento político y administrativo de primera magnitud para la normalización de la presencia del judío en territorio alemán, a saber, la concesión de derechos ciudadanos en 1812 de la mano de las reformas del Príncipe von Hardenberg y el Barón von und zum Stein, en el que puede advertirse un proceso mimético con respecto a la misma decisión tomada por Mirabeau en la Francia revolucionaria, bajo la divisa de que cristianos y judíos eran para la nación patriotas de una misma religión. Es importante señalar que Prusia será el único Estado alemán que mantendrá tal reconocimiento tras 1815. Pero también es pertinente recordar que en el verano de 1819 se produjo en diversas zonas de Alemania, Chequia y Austria una de las oleadas antisemitas más violentas del siglo XIX, a saber, los saqueos y disturbios conocidos como *Hep-Hep-Krawallen*, auténticos pogromos en los que se amenazó, vejó y expropió de sus bienes a los judíos ashkenazi de Würzburg, Graz, Praga y Viena, destruyendo numerosas sinagogas.<sup>11</sup> El grito de guerra se encerraba bajo el acrónimo *Hep*, que no era otro que *Hierosolyma est perdita!* y, como suele ocurrir en todos los fenómenos del tipo «chivo expiatorio», el deseo inconsciente de las masas enloquecidas no consistía tanto en

descubrir y marginar al judío como otro, sino en confirmar la existencia de un cohesionado germanismo que como todas las esencias se limita a ser la proyección violenta de una subjetividad angustiada. Como recuerda Shlomo Avineri, las manifestaciones públicas de Jakob Fries a propósito de los males que comportaría la integración de los judíos, en tanto que extranjeros perpetuos dentro del Estado alemán, tendría para el *Wohlstand* y el carácter germanos, tuvieron una patente responsabilidad en el recrudescimiento de la persecución de la población judía en Alemania, donde generalmente las *Burschenschaften* de estudiantes, focos habituales de sentimientos nacionalistas, rechazaban a los judíos según sus estatutos. Pero Avineri señala una excepción reveladora, a saber, en 1818 - precisamente Hegel impartió su primer curso de Filosofía del derecho en 1817/18 durante su estancia en la Universidad de Heidelberg, en la que conocería a Gans -, la asociación estudiantil más numerosa de la ciudad decidió admitir en su seno a colegas con ese origen, una decisión que no estuvo exenta de polémica y fue liderada por Friedrich Wilhelm Carové, un estudiante católico de Koblenz que Hegel intentará sin éxito llevar como asistente suyo a Berlín y que en 1844 publicará el ensayo *Sobre la emancipación de los judíos* en una línea contrapuesta a la más célebre de otro hegeliano como Bauer. Así, pues, la historia devuelve señales indicadoras de los esfuerzos de Hegel por hacer de la integración del pueblo judío en un Estado que se sabía y quería alemán una de las tareas cruciales a las que debía enfrentarse el legislador. La vía más fácil con respecto al judaísmo era la del divorcio y el mantenimiento de una sima espiritual, que la propia comprensión de lo divino para este pueblo fomentaría. Pero lo más difícil -y lo más merecedor de invertir todas las energías a disposición- era ganar al pueblo judío para construir una identidad que esperaba beneficiarse de la contribución de múltiples culturas y religiones. Precisamente una visión del poder político que la vieja Roma había desplegado durante su dorada época clásica.

## 2. La integración civil como atracción del Otro en Hegel: el denuedo del concepto como resistencia a la exclusión social

En sus *Principios de Filosofía del Derecho* Hegel se hace cargo de la convivencia siempre tensa entre formas religiosas que pugnan por ocupar el espacio de la verdadera religión, generando también en alguna medida fricciones entre las iglesias y la sinagoga con el sistema ético levantado por el Estado, que deben ser superadas en nombre de la extensión universal de la eticidad como densidad simbólica en que el cumplimiento de las leyes jurídicas sea asumido por el sujeto como consecución de un perfeccionamiento personal,<sup>12</sup> que ya no necesita de la liturgia ni de la teúrgia de las religiones dominantes en Europa. La recomendación que Hegel hace públicamente de conducirse con tolerancia con los judíos recuerda poderosamente -Myriam Bienenstock lo ha subrayado en un reciente ensayo-<sup>13</sup> a la semblanza que Edward Gibbon dedicara en *Historia de la caída y decadencia del Imperio romano* a la religión de los romanos, confrontada a «una superstición» obstinada en mantenerse apartada del resto de pueblos. La trampa que el Estado debe generar con

respecto a las ilusiones que a su vez produce la religión y especialmente de una capaz de edificar un *imperium in imperio*, según la célebre imagen spinoziana de las ilusiones de la voluntad, sigue el rastro de una afirmación recogida en el Agregado del § 269 de GPhR, en la que se afirma que «la costumbre hace invisible aquello sobre lo que descansa la totalidad de nuestra existencia», una impresión que Hegel compara con la que tiene alguien que pasea de noche seguro por la calle de su ciudad, sin reparar en que esa agradable sensación depende de todo un complejo conglomerado institucional, capaz de poner en circulación «el sentimiento fundamental del orden», poseído por todos. Hegel advierte en el pueblo judío una tozudez granítica, que en las *Lecciones de Filosofía de la Religión* de 1827 calibra como un «fanatismo de la tenacidad [*Fanatismus der Hartnäckigkeit*]» y una «asombrosa firmeza [*bewunderungswürdige Festigkeit*]», que nada tienen que ver con el «fanatismo de la conversión [*Fanatismus des Bekehrns*]» musulmán (PhR, Bd. 4a, 577) y la universalidad de la *umma*, pero que debe ser desarmada por una suerte de colonización del orden de la interpretación religiosa del mundo a manos de la eticidad en el Estado. El § 552 de la *Enciclopedia* describe precisamente esa transición como un paso de la no-verdad a la verdad que debe producir el debido vínculo civil y político:

[E]n [la] no-verdad la riqueza del contenido ético se llama algo *santo*. Pero mediante la introducción del espíritu divino en la realidad efectiva y mediante la liberación de la realidad efectiva hasta alcanzarlo a él, lo que en el mundo debía ser *santidad* es desplazado por la *eticidad*. En vez del voto de castidad, empieza ahora a valorarse el *matrimonio* como lo ético, y la *familia*, por tanto, vale como lo supremo en este campo de lo humano; en vez del voto de pobreza (con el que se corresponde, enredándose en la contradicción, el mérito de entregar las riquezas a los pobres, es decir, del enriquecimiento de ellos) se aprecia la *actividad* lucrativa [ejercida] con inteligencia y laboriosidad, y se da valor a la *honradez* en el tráfico y uso de la riqueza; eso es la eticidad en la sociedad civil; y en vez del voto de obediencia, vale [ahora] la *obediencia* a la *ley* y a las disposiciones legales del Estado, obediencia que es incluso la verdadera libertad, porque el Estado es la razón de uno mismo que se realiza efectivamente; eso es la *eticidad* en el *Estado*. De este modo puede empezar a haber derecho y moralidad.<sup>14</sup>

El texto refleja uno de los temas más visitados del pensamiento de Hegel, a saber, la pugna entre religión y eticidad estatal para solaparse mutuamente y disputarse la capacidad para movilizar las energías humanas a nivel comunitario. La organización del espacio poblado por lo que hoy en día calificaríamos como demandas sociales ha estado tradicionalmente en manos de las costumbres, pero a juicio de Hegel esa dependencia debe transfigurarse en la comprensión del cemento espiritual que debe unir a la colectividad de cada nación. Nada podía resultar más contrapuesto a la propuesta transmitida por Moses Mendelssohn en *Jerusalem*, donde más bien la madurez del Estado consistiría en aceptar la autoridad de las «verdades eternas» constituyentes de la creencia del pueblo judío como criterio de tolerancia. Hannah Arendt dedica páginas esclarecedoras acerca de la insistencia de la Ilustración judía para ver reconocido un vínculo que debía seguir permaneciendo como un elemento misterioso para los creyentes de confesiones cristianas:

Para [Mendelssohn], la religión judía y solo ella es idéntica a la racional, y en concreto en virtud de sus «verdades eternas», que son las únicas vinculantes desde un punto de vista religioso. Pues las verdades históricas del judaísmo, explica Mendelssohn, solo tuvieron validez mientras la religión mosaica fue la religión de una nación, lo que ya no es el caso después de la destrucción del Templo. Solamente las «verdades eternas», a las que siempre ha habido acceso, son independientes de la Sagrada Escritura; constituyen el fundamento de la religión judía, y son ellas las que hoy siguen comprometiendo a los judíos con la religión de sus padres. Si no estuviesen presentes en el Antiguo Testamento, ni la Ley ni la tradición serían vinculantes. Como en el Antiguo Testamento no hay nada que «se oponga a la razón», es decir, nada que sea contrario a ella, el judío también está comprometido con unas leyes situadas más allá de la razón que, sin embargo, el no judío no tiene por qué acatar: pues son ellas las que constituyen el elemento diferenciador entre los hombres. Las verdades eternas son la base de la tolerancia.<sup>15</sup>

Mendelssohn simpatizaba sin duda con el gesto emancipador de Dohm, pero la noción de comunidad de la *Haskalá* a la que el primero pertenece obligaba a ir más allá en el desarrollo de las formas de convivencia entre diferentes comunidades, que como es sabido I. Kant había multiplicado sutilmente (estética, ética, política, religiosa). Mendelssohn percibe a los judíos como *Colonisten*, en la estela de la propuesta dirigida a Inglaterra por Manasseh ben Israel con el fin de convencer al monarca de la conveniencia de respetar a los judíos de Holanda en *Esperanza de Israel*, precisamente traducido por Henriette Herz en la Prusia de finales del siglo XVIII, que sin embargo a juicio de Mendelssohn no deben pagar por ello el precio de renunciar a ser *Bürger*,<sup>16</sup> si bien este estatuto no podría implicar tampoco la asunción de derechos políticos más allá de los civiles. Esa promesa de articulación entre comunidades diversas en la sociedad alemana se apagará definitivamente con la publicación de *La cuestión judía* (1843) de Bruno Bauer, destacado representante de la izquierda hegeliana. Si volvemos al texto de Hegel que referíamos arriba (GPhR § 552), observamos que este no se ocupa de anunciar la superación de la religión judía, sino de la mirada que la religión lanza al mundo, disputando claramente a las instituciones del Estado la fundación de los nexos que mantienen el orden civil. El pasaje y la propuesta que contiene recogen el testigo del cierre que Hegel había dado al periodo de Frankfurt -con *El espíritu del cristianismo y su destino*-, para el que «Iglesia y Estado, culto y vida, acción espiritual y acción mundana, no pued[e]n nunca confundirse en Uno».<sup>17</sup> Como veíamos, muy diferente era la lectura de Mendelssohn, que en una línea posteriormente desplegada por Arendt en *Sobre la revolución* había vislumbrado en la comunidad judía la unión suministrada por una forma de vida que brega por liberarse a todo control inquisitorial. En el contexto amplio de la escisión entre los caminos de la religión y el Estado, como es bien sabido el joven Hegel había comparado al final de *El espíritu del judaísmo y su destino* (1798/99) a la «tragedia del pueblo judío» con el drama shakesperiano de Macbeth, que lanzado al Afuera de la Naturaleza, «se alió con seres ajenos» que destruyen «todo lo sagrado de la naturaleza humana»,<sup>18</sup> desatando el abandono de los mismos dioses y produciendo una suerte de *Gegenstoß* baldío de la fe contra sí misma.<sup>19</sup> Myriam Bienenstock, con su atención habitual a las fuentes de que

pudo servirse Hegel en su aproximación a la cultura hebrea, señala la importancia del cap. XVII del *Tratado teológico-político*, a su vez atravesado por referencias a las *Historias* de Tácito, para la formación del juicio que Hegel adopta sobre la ley judía.<sup>20</sup> De la ley mosaica dijo Spinoza que parece proceder de la ira vengativa de la divinidad, de suerte que las leyes parecieran más penas y castigos que medios para alcanzar el honor, la salvación y la seguridad de todo el pueblo, y así lo recordará Hegel cuando en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia* repare en las costumbres religiosas de este pueblo. Sin embargo, el peso de la costumbre facilita que lo que es mera servidumbre se experimente como libertad, sigue diciendo Spinoza en el capítulo mencionado. La caída en una suerte de fe privada se denunciará como patología compartida por el judaísmo y el cristianismo posterior a Cristo, incapaz de transformarse en una religión pública. En esta misma línea uno de los fragmentos republicanos de Berna (1795) enfoca como negativo el engarce entre cristianismo y judaísmo, frente al rechazo del dios demoníaco que el gnosticismo marcionita identificaba con el segundo, llegando a sostener que «[e]n las fuentes de la religión judía hay actos e ideas inmorales, injustas, que son presentadas como si emanaran de las órdenes de Dios»,<sup>21</sup> haciendo de la ley del más fuerte un pilar de la Iglesia. Merece la pena recordar la imagen que Hegel emplea al final de la sección dedicada a la *beobachtende Vernunft* en *Fenomenología del Espíritu*, donde leemos que del pueblo judío «se puede decir que [como el momento en que culmina la razón observadora], por la misma razón, porque se halla inmediatamente ante las puertas de la redención, habría sido y sería el más reprobable de todos los pueblos». Comparado con los rasgos de la religión griega, en la que todos los hombres eran filósofos a decir de Georg Lukács y aún experimentaban formar parte de un todo, la religión judía -como leemos en el *Fragmento del Sistema* de 1800- «puede ser sublime, y hasta terriblemente sublime, pero no puede ser bellamente humana»,<sup>22</sup> esto es, la obsesión por el infinito acaba por perder de vista todo ideal de integración de lo particular inmanente que posee la totalidad. La brecha entre una divinidad invisible y el orden mundano traiciona el paisaje de una síntesis reconciliadora, entregando a cambio una relación basada en el vínculo entre el señor y el vasallo. Justamente por esta tendencia del pueblo judío a establecer relaciones basadas en la servidumbre espiritual Hegel advertirá en *El espíritu del cristianismo* que en los periodos de relajación del *odium generis humanis* que caracteriza a los judíos, «su fuerza les abandonó», generando «una contradicción en ellos» y convirtiéndose «en la presa de [pueblos] más poderosos», de suerte que «su mezcla con otros pueblos tuvo como resultado la dependencia de los mismos».<sup>23</sup> Mi intención al traer colación las duras reflexiones de Hegel sobre la inmadurez de la religión judía, que le impide practicar una noción de normatividad y obediencia realmente orgánica, busca precisamente iluminar que no hay antinomia entre ellas y la decisión de ampliar los esquemas de percepción de las instituciones alemanas, como Prusia ya hizo en la segunda década del siglo XIX gracias al ejemplo napoleónico, volviendo legible en ellas la personalidad jurídica de los sujetos judíos. Pero quizás ningún lector de Hegel ha sabido reconocer que la cuestión judía sería la puerta por la que el sistema político de este pen-

sador podría verse expuesto a una metamorfosis radical. En la medida en que el pueblo judío obliga a las formas del Estado moderno a admitir un Afuera no corrosivo, sino admisible por darse ciertos mecanismos de compensación que legitiman su inclusión, Hegel parece estar advirtiendo que los pueblos que se encuentran en el exterior de la historia y su peculiar temporalidad lanzada a la narrativa del progreso, de la misma manera que la amenaza representada por el pauperismo urbano, podrían romper como un obstáculo perpetuo el marco de la trascendencia inmanente teleológica y exigir que la filosofía de la historia deje de pretender suplantar el lugar ocupado por Dios. El cuidadoso ensayo de Roberto Navarrete *Los tiempos del poder* me parece hacerse cargo en derecho de esta cuestión y por ello animo a dejar la última palabra en una reflexión que, dedicada a glosar la figura de Rosenzweig y su mesianismo, en realidad aspira a ensayar otra manera de penetrar en las lógicas de la historia, esto es, en la dialéctica expuesta a tantas crisis entre lo actual y lo posible:

Situado en la disyuntiva de ambas alternativas [la sionista y la anti-sionista], apostó por la creación de un mundo judío en el seno de un territorio y una cultura extraños mediante el establecimiento de un programa educativo judío. De un lado, el escrito de Rosenzweig [*Ya es hora*] se dirige, de manera implícita, contra el sionismo: el mundo judío al que se refiere no se asienta en territorio palestino, sino en suelo alemán. Sin embargo, se trata al mismo tiempo, en lo fundamental, de la exigencia de una orientación por completo nueva de la política del judaísmo liberal en Alemania, así como de la exhortación a enfrentarse a los deseos de asimilación del liberalismo alemán no judío, que veía en dicha asimilación la solución definitiva a la cuestión judía. En la línea de su anti-historicismo teológico, de la misma manera que critica la historización sionista del judaísmo, Rosenzweig hace pasar dicha re-orientación por situar en los márgenes de las Ciencias del Judaísmo el interés por la historia o, en todo caso, por poner el inesencial conocimiento de la historia del pueblo judío al servicio de lo esencial para el judaísmo, aquello que es necesario para su supervivencia de manera independiente o incluso contrapuesta a su entorno no judío. [...] Con relación al cristianismo, lo distintivo del judaísmo es más que un poder del pasado, más que una curiosidad en el propio tiempo: se trata de una realidad futura que, en cuanto tal, es un mundo propio, aparte de lo que lo rodea. Tal, el mundo de la sinagoga.<sup>24</sup>

La semejanza de Navarrete referida a Rosenzweig me interesa especialmente como nota conclusiva de estas páginas, por cuanto me parece apuntar a la aceptación del obstáculo y la negación irreductible como enseñanza positiva de toda construcción nacional madura y concedora de las patologías del nacionalismo. Hegel aprecia en los ciudadanos de origen judío una resistencia importante a la tarea de establecimiento del Estado como una unidad ética, si bien esa resistencia se aprecia al mismo tiempo como magnífica ocasión para atraer hacia la construcción de la unidad de lo plural que debe ser el Estado a la población judía, en la creencia de que la fuerza de la personalidad jurídica vendría a rebajar asintóticamente el potencial de una identidad religiosa considerada asfixiante desde las coordenadas de la organicidad estatal. Siguiendo a Rosenzweig, quizás esa vivencia de la resistencia constituya una de las enseñanzas más provechosas que Hegel, con su habitual franqueza, ha legado al mundo contemporáneo.

## Notas

<sup>1</sup> K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1844/1998, p. 49.

<sup>2</sup> J. D'Hondt, *Hegel secret*. PUF, Paris, 1968; L. Fackenheim, "Hegel and judaism. A flaw in the hegelian mediation", en J. J. O' Malley et al. (ed.), *The Legacy of Hegel*, Nijhoff, La Haye, 1973, pp. 165-185; O. Pöggeler, "L'interprétation hégélienne du judaïsme", *Archives de Philosophie*, 44, 1981, pp. 189-237; y Y. Yovel, *Dark Riddle. Hegel, Nietzsche and the Jews*, Polity Press, New York, 1998.

<sup>3</sup> Me permito remitir a mi reciente trabajo (N. Sánchez Madrid, "Hegel ante la pobreza: la economía de mercado y el derecho como fuerzas contrapuestas", en *Ética & Política/Ethics & Politics XXI/2*, 2019, pp. 583-600) sobre el análisis que Hegel dedica a los efectos perniciosos de la aparición de la pobreza en una sociedad, debido a su favorecimiento de la condición de *Rechtslosigkeit* entre capas importantes de la población.

<sup>4</sup> F. Ruddy, *Hegel's Rabble: An Investigation Into Hegel's Philosophy of Right*, Bloomsbury/Continuum, New York, 2011.

<sup>5</sup> M. Bienenstock, "Hegel über das jüdische Volk: »eine bewunderungswürdige Festigkeit [...] ein Fanatismus der Hartnäckigkeit«", en A. Kravitz/J. Noller (eds.), *Der Begriff des Judentums in der klassischen deutschen Philosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2018, pp. 117-134.

<sup>6</sup> Sobre la influencia teórica entre Hegel y Gans concerniente a problemas como la pobreza y la integración civil y política de las minorías puede consultarse con seguro provecho a "Eduard Gans on Poverty and on Constitutional Debate", en D. Moggach (ed.), *The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

<sup>7</sup> G.W. F. Hegel, *Principios de Filosofía del Derecho* (GPhR), ed. y trad. por J.L. Vermal, Edhasa, Barcelona, 1999, p. 327 (§ 209).

<sup>8</sup> Sobre el vínculo de Gans con la *Wissenschaft des Judentums* recomiendo asimismo la lectura del artículo de N. Waszek, "Hegel, Mendelssohn, Spinoza – Beiträge der Philosophie zur Wissenschaft des Judentums. Eduard Gans und die philosophischen Optionen des »Vereins für Kultur und Wissenschaft der Juden«", en *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte*. 10, 1999, pp. 187-215.

<sup>9</sup> A. Ginzo, "En torno a la concepción hegeliana de Europa", en *Lógos. Anales del Seminario de Metafísica* 38, 2005, pp. 29-61, aquí 53-54; y A. Ginzo, "Eduard Gans y la idea de Europa", en *Ingenium* 6, 2012, pp. 57-86, aquí p. 66.

<sup>10</sup> G.W. F. Hegel, *Principios de Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 396 (§ 270).

<sup>11</sup> Con respecto a esta secuencia histórica de acontecimientos es muy recomendable el trabajo de A. Simhon, "Une sombre enigme? Étude hégélienne", *Archives de Philosophie* 69/4, 2006, pp. 601-634.

<sup>12</sup> Vd. A. Ginzo, "Política, religión y filosofía en G.W. F. Hegel", *Revista de estudios políticos*, 94, 1996, pp. 111-147, aquí 126-128.

<sup>13</sup> M. Bienenstock, op. cit., p. 121.

<sup>14</sup> G.W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Enz.), ed. y trad. de R. Valls Plana, Alianza, Madrid, 1997, p. 575 (§ 552).

<sup>15</sup> H. Arendt, *La tradición oculta y otros escritos*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 114.

<sup>16</sup> Vd. J. L. Villacañas, "Judaísmo e Ilustración", conferencia impartida en el Seminario sobre la Ilustración, coordinado en la Fundación Ortega-Marañón por M<sup>a</sup>. J. Villaverde en 2016 (manuscrito inédito facilitado por el autor): "La tesis de Mendelssohn es muy clara: no hay derecho inquisitorial en absoluto. Nadie lo tiene. Ni la colonia ni la nación. Sobre doctrinas, opiniones, creencias, no hay ni derecho ni poder ni coacción. Este es el punto de escándalo. Se tiene que entender que la religión, si quiere ser verdadera, ha de renunciar a toda coacción, poder y derecho sobre opiniones y juicios. Y desde luego, carece de derecho sobre bienes terrenos, propiedades, disfrute u ocupación de las mismas. Sólo tiene un poder: persuadir por razones y hacer feliz con esas convicciones. La religión verdadera, como en el posterior W. Benjamin, solo usa medios limpios. No tiene brazos y manos con los que apresar, o dedos con los que señalar. Solo *Geist und Herz*".

<sup>17</sup> G.-W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, ed. J.M. Ripalda. FCE, México, 2003, p. 383.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>19</sup> Vd. F.-J., Herrero-Hernández, "La interpretación hegeliana del judaísmo", en J. L. Caballero Bono (ed.), *Las Horas de la Filosofía. Homenaje al profesor Ildelfonso Murillo*, Publications Pontifical University of Salamanca, Salamanca, 2013, pp. 57-58.

<sup>20</sup> Vd. M. Bienenstock, "Hegel über das jüdische Volk: »eine bewunderungswürdige Festigkeit [...] ein Fanatismus der Hartnäckigkeit«", op. cit., pp. 119-125.

<sup>21</sup> G.-W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, op. cit., p. 44.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 405.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>24</sup> R. Navarrete, *Los tiempos del poder*, Escolar y Mayo, Madrid, 2017, pp. 194-195.